

Diplôme national de master

Domaine - sciences humaines et sociales

Mention - sciences de l'information et des bibliothèques

Spécialité - cultures de l'écrit et de l'image

Saint Dominique et les Dominicains dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) (I)

Constance de Courrèges d'Agnos

Sous la direction d'Alexis Charansonnet
Maître de conférence en histoire médiévale – Université Lumière Lyon 2

Remerciements

Je souhaiterais en premier lieu remercier chaleureusement mon directeur de mémoire, M. Alexis Charansonnet, sans qui je n'aurais pu me plonger dans cette étude passionnante, et qui a eu la bonté de me confier des sermons transcrits et annotés par ses soins.

Il me semble également opportun de remercier toute l'équipe pédagogique du Master CEI, pour tout ce qu'elle m'a apporté en cette année scolaire, dans la continuité de ce que m'ont donné mes professeurs en classe préparatoire à Fermat que je ne remercierai jamais assez.

Je remercie enfin ma famille et mes proches pour leur soutien indéfectible, mon fiancé pour sa patience à toute épreuve et ma mère qui a accepté de relire cet essai.

Résumé :

Eudes de Châteauroux, cardinal au XIII^e siècle, fut l'un des plus grands prédicateurs du Moyen Âge et certainement l'un des plus actifs. À une époque où les ordres Mendicants, récemment fondés, s'affirment, Eudes fréquente et connaît suffisamment ces derniers pour leur consacrer quelques uns de ses sermons. Ainsi, plusieurs de ces textes, rassemblés dans des recueils qu'il a lui même composés et édités, concernent saint Dominique et ses Prêcheurs. L'on y voit dépeint un saint tant traditionnel que novateur, qui constitue un exemple à suivre, particulièrement pour les Dominicains, dont le cardinal définit aussi la place et le rôle dans l'Église.

Descripteurs : Eudes de Châteauroux - XIII^e siècle – Prédication - saint Dominique - Ordre des Frères prêcheurs

Abstract :

Eudes de Châteauroux, cardinal of the XIIIth century, was one of the greatest preachers the Middle Ages and certainly one of the most active. At a time when the Mendicant Orders recently founded assertive, Eudes frequent enough and knows these to devote some of his sermons. Thus many of these texts, collected in anthologies he himself composed and edited, are about saint Dominic and his Preachers. In these sermons, Dominic is portayed both a traditional and innovative saint, which is an example to follow especially for the Dominicans. The cardinal also defines their place and role in the Church.

Keywords : Eudes de Châteauroux - XIIIth century – Preaching - saint Dominic - Order of the Black Friars

Droits d'auteurs

Droits d'auteur réservés.

Toute reproduction sans accord exprès de l'auteur à des fins autres que strictement personnelles est prohibée.

Sommaire

SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	7
INTRODUCTION.....	9
LE CARDINAL EUDES DE CHÂTEAUROUX.....	17
Un homme au cœur des événements du XIIIe siècle.....	17
<i>Des années 1190 à l'université.....</i>	<i>17</i>
<i>L'accession au cardinalat (1244).....</i>	<i>21</i>
Le prédicateur Eudes de Châteauroux.....	26
<i>La prédication, entre l'oral et l'écrit.....</i>	<i>26</i>
<i>Les sermons sur saint Dominique et les Dominicains.....</i>	<i>33</i>
Composer des sermons aux Mendiants au XIIIe siècle.....	37
<i>Outils et techniques.....</i>	<i>37</i>
<i>L'instrument indispensable : la Bible.....</i>	<i>47</i>
<i>Sermones in festo beati Dominici : la question de l'hagiographie.....</i>	<i>53</i>
LA FIGURE DE SAINT DOMINIQUE VUE PAR UN CARDINAL SÉCULIER.....	61
Saint Dominique ou le savoir au service de la vérité.....	61
<i>La jeunesse en Espagne.....</i>	<i>61</i>
<i>Palencia et les études.....</i>	<i>67</i>
<i>Osma ou l'état canonial.....</i>	<i>72</i>
La prédication du vir evangelicus.....	77
<i>La vocation de la prédication.....</i>	<i>77</i>
<i>Montpellier et la prédication de la Narbonnaise.....</i>	<i>80</i>
<i>Quelle prédication ?.....</i>	<i>83</i>
Prêcher la vérité : La parole contre l'hérésie.....	88
<i>Un état des lieux de l'hérésie XIIIe siècle.....</i>	<i>88</i>
<i>La figure des hérétiques chez Eudes de Châteauroux.....</i>	<i>93</i>
<i>Les controverses : la prédication en action contre les hérétiques.....</i>	<i>100</i>
L'ORDRE DES PRÊCHEURS : ENTRE AFFIRMATION ET CONTESTATION.....	105
La fondation de l'ordre.....	105
<i>Des origines à la fin du XIIIe siècle.....</i>	<i>105</i>
<i>Une réponse à de nouvelles attentes ?.....</i>	<i>111</i>
La naissance d'une contestation autour de l'ordre dominicain.....	116
<i>Conflits d'influence : la querelle des Mendiants et des séculiers.....</i>	<i>117</i>
<i>Une cohabitation compliquée avec les réguliers et en particulier les Franciscains.....</i>	<i>121</i>
<i>Quelle place pour l'Inquisition ?.....</i>	<i>125</i>
Des origines de l'ordre à son expansion : la question de l'héritage de saint Dominique.....	130
<i>Peut-on parler d'un « testament » de saint Dominique ?.....</i>	<i>130</i>
<i>Corriger les défauts dans les sermons du cardinal : des écarts de l'ordre ?.....</i>	<i>135</i>
<i>Quelle spécificité de la sainteté et du culte de saint Dominique, à la lumière des sermons d'Eudes de Châteauroux ?.....</i>	<i>140</i>
CONCLUSION.....	148
SOURCES.....	153

BIBLIOGRAPHIE.....	155
TABLE DES ANNEXES.....	165
TABLE DES MATIÈRES.....	175

Sigles et abréviations

- AGOP : Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori
- Berthier : BERTHIER (J.-J.) op, *Le Testament de saint Dominique avec les commentaires du cardinal Eudes de Châteauroux et du bienheureux Jourdain de Saxe*, Fribourg, éd. des œuvres de Saint-Paul, 1892
- BnF : Bibliothèque nationale de France
- Catholicisme : JACQUEMET (G.) (dir.), *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, Paris, éd. Letouzet et Aié, 1947-1998, 17 vol.
- CDF : Cahier de Fanjeaux
- DS : VILLER (M.), CAVALLERA (F.), GUIBERT (J. de) sj, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* continué par RAYEZ (A.) et BAUMGARTNER (C.) sj, Paris, éd. Beauchesne, 1937-1995, 21 vol.
- DTC : VACANT (A.), MANGENOT (E.) et al., *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, éd. Letouzey et Ané, 1903-1972, 33 vol.
- FERRAND : PIERRE FERRAND, *Legenda sancti Dominici*, éd. LAURENT (M.-H.), Rome, Curie généralice de l'ordre des Prêcheurs (Sainte-Sabine), (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. XVI), 1935
- FRACHET : GÉRARD DE FRACHET, *Vitae Fratrum ordinis Praedicatorum necnon chronica ordinis ab anno 1203 usque 1254*, éd. REICHERT (B.-M.), Louvain, éd. Charpentier, (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, t. I), 1896
- HUMBERT : HUMBERT DE ROMANS, *Legenda sancti Dominici*, éd. WALZ (A.), Rome, Curie généralice de l'ordre des Prêcheurs (Sainte-Sabine), (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. XVI), 1935
- HSD : VICAIRE (M.-H.) op, *Histoire de saint Dominique*, préf. BEDOUELLE (J.-M.) op, Paris, éd. du Cerf, 2004
- JOURDAIN : JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de Principiis Ordinis fratrum Praedicatorum*, éd. SCHEEBEN (H.-C.), Rome, Curie généralice de

l'ordre des Prêcheurs (Sainte-Sabine), (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. XVI), 1935

- RLS : SCHNEYER (J.-B.), *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster, Aschendorff, t. IV, 1972, p. 394-483 [Odo de Châteauroux]
- Walz : WALZ (A.), « Odonis de Castro Radulphi S.R.E. Cardinalis Episcopi Tusculani sermones sex de sancto Dominico » dans *Analecta sacri ordinis fratrum praedicatorum*, t. XXXIII, Rome, Curie générale de l'ordre des Prêcheurs (Sainte-Sabine), 1935, p. 30-79
- Vat. Palat. : Rome, Bibl. Vaticane, Vat. Palat. 452

Livres bibliques :

- Cant. : Cantique des Cantiques
- Eccli. : Ecclésiastique
- Éph. : Épître aux Éphésiens
- Hébr. : Lettre aux Hébreux
- Idc. : Juges
- Ier. : Jérémie
- Is. : Isaïe
- Lc. : évangile de Luc
- 1 Mac. : premier livre des Maccabées
- 2 Mac. : deuxième livre des Maccabées
- Mc. : évangile de Marc
- Mt. : évangile de Mathieu
- Ps. : Psaumes
- 1 Reg. : premier livre des Rois
- 2 Reg. : deuxième livre des Rois
- Zac. : Zacharie

INTRODUCTION

Eudes de Châteauroux laissa une œuvre immense, tant par sa quantité que par sa qualité. Ce cardinal du XIII^e siècle fut témoin des grands changements de son époque, du moins de grands événements auxquels il fut associé. En effet, la fin du XII^e siècle est marquée par des changements qui se poursuivent au siècle suivant, occasionnant des mutations, dans le domaine social en particulier. La France connaît un vaste essor démographique¹ menant à l'éclosion de villes partout sur le territoire. C'est ainsi qu'a pu se développer plus facilement l'hérésie, soutenue par des revendications spirituelles diffuses dues également à l'essor économique qui implique un nouveau rapport à l'argent et à la pauvreté, donc en quelque sorte à l'Évangile. L'hérésie prend pied surtout dans le Midi de la France, où saint Dominique s'illustra par sa prédication apostolique qu'il confia ensuite à ses compagnons, formant l'ordre des Prêcheurs. Mutations sociales, mutations spirituelles mais aussi politiques. Depuis la fin du XII^e et jusqu'à la fin du XIII^e siècle, le royaume de France voit se succéder à sa tête des rois de grande envergure (Philippe Auguste, Louis IX) et d'autres plus discrets (Louis VIII, Philippe III), mais dont le pouvoir croît au sein du rapport de force qu'entretiennent la Papauté et l'Empire. Le Saint-Siège se rapproche à plusieurs reprises de la couronne de France, lors des croisades ou des affaires politiques menées contre l'Empire, tout en gardant un pouvoir immense aboutissant à la mise en place d'une « théocratie pontificale »².

Né sous le règne de Philippe Auguste, Eudes de Châteauroux connut dans son enfance les guerres entre Français et Anglais dans son Berry natal. Il n'est pas étranger aux grandes affaires politiques du royaume de France et de la papauté, ce qui se confirmera tout au long de sa longue carrière à la Curie. C'est surtout à partir des années 1229 que Eudes occupe le devant de la scène, en particulier à l'occasion de son sermon du 18 mars 1229, où il apparaît comme maître de théologie de l'université de Paris, ce qui témoigne d'une ascension que ne semblait

¹Entre le début du XIII^e siècle et les années 1350, la population augmente de 150 %, ce qui a inspiré à A. Chaunu la formule de « monde plein ». cf. C.GAUVARD, *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e siècles*, Paris, éd. des Presses Universitaires de France, 2010 (1996), (Quadrige), p. 254

²Voir J. THÉRY, « Le triomphe de la théocratie pontificale du III^e Concile de Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303) », dans M.-M. de CEVINS, J.-M. MATZ (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, [Rennes], éd. Presses Universitaires de Rennes, 2010, (Histoire), p. 17-31

pas déterminer son origine sociale probablement assez modeste. Défendant les étudiants de l'université face à la violence policière, Eudes prend clairement position pour les clercs dans un sermon qui fera date dans son œuvre. Une dizaine d'années plus tard, ce chanoine de Notre-Dame de Paris se trouve à la tête de la Chancellerie de l'université, charge illustrant la confiance qu'on lui accorde, étant donné l'importance du rôle de la Chancellerie, administration de la nouvelle puissance que constitue l'institution universitaire. Un autre tournant de sa carrière ecclésiastique intervient dans les années 1245 où, repéré par le pape Innocent IV, Eudes de Châteauroux devient cardinal de Tusculum. Son rôle dans l'Église n'en est que renforcé, au point qu'il devient un personnage ecclésiastique de premier ordre pour Rome bien évidemment mais aussi pour le roi : il est nommé prédicateur officiel de la croisade de 1248, décidée par Louis IX. Très en lien avec la famille royale, le cardinal participe à la consécration de la Sainte Chapelle le 25 avril de la même année, avant de s'embarquer en août avec le roi de France pour la Terre Sainte jusqu'en 1254³. Dès son retour, la Curie fait appel à lui pour une nouvelle affaire à Paris. Il s'agit cette fois de se pencher sur le problème de Guillaume de Saint-Amour, chef de file des clercs séculiers de l'université qui entrent en lutte contre les Mendians, particulièrement ceux qui enseignent à la faculté de théologie de Paris, surtout lorsqu'en 1252, une seconde chaire est dévolue aux Franciscains. Après que Guillaume de Saint-Amour a écrit son *De Periculis nouissimorum temporum* en 1255, le pape Alexandre IV mandate l'année suivante une commission cardinalice de quatre membres (dont Eudes de Châteauroux), chargée d'analyser l'œuvre du clerc hostile aux Mendians. Ainsi Eudes de Châteauroux est impliqué au cœur de la Querelle des Mendians et des Séculiers en qualité d'arbitre. Il se retire enfin au couvent dominicain d'Orvieto après que Grégoire X a été élu (1271). Il y meurt quelques temps plus tard, en 1273, laissant derrière lui une œuvre colossale.

En effet si Eudes de Châteauroux s'est vu confier des missions extrêmement importantes dès sa sortie de l'ombre dans les années 1230, il n'en a pas moins gardé la trace écrite d'un bon millier de sermons prononcés en diverses circonstances. Par ailleurs, sa façon de mettre à profit ces circonstances, en particulier religieuses (croisade contre les Albigeois, pour le sermon de 1226) et politiques (grève

³« Eudes de Châteauroux » dans Cardinal G. GRENTÉ (dir.), *Dictionnaire des Lettres Françaises, Le Moyen Âge*, éd. revue et mise à jour G. HASENOHR, M. ZINK, [Paris], éd. Fayard, 1992, (1964), (Encyclopédie d'aujourd'hui, le Livre de Poche), p. 426

universitaire dans le cas de son sermon de 1229) lui a permis de développer un art oratoire d'une grande qualité, que l'on retrouve dans des sermons écrits très développés (et non pas schématiques) qui témoignent d'une éloquence très vive. Cette production de sermons, qui se double de la rédaction de plusieurs traités comme le *Commentarius in sancti Pauli epistulas* ou les *Distinctiones super Psalterium*⁴, est de ce fait très riche. La qualité reconnue des textes du cardinal et, d'un point de vue plus historique, son investissement dans des moments-clé du XIII^e siècle font que ses textes sont truffés de références et d'indices qui aident à lire les événements à travers le regard d'un clerc séculier qui leur était contemporain. Ainsi l'œuvre d'Eudes de Châteauroux a pu être étudiée selon des angles bien précis tant la quantité de ses sermons et la diversité des sujets sont importantes, en témoigne l'article de N. Bériou, intitulé « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226 » paru dans les Cahiers de Fanjeaux (*La Prédication en pays d'Oc (XII^e-début du XIV^e siècle)*, Toulouse, (CDF 32), 1997) ou encore dans celui d'A. Callebaut, « Le sermon historique d'Eudes de Châteauroux à Paris... », paru dans les archives franciscaines (*Archivium Historicum Franciscanum*, t. XXVIII, 1935). À ce jour, l'étude la plus complète reste celle d'A. Charansonnet dans sa thèse *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, dirigée par N. Bériou et soutenue en 2001 devant l'Université Lyon 2-Lumière. Cette étude approfondie, étayée par les répertoires de sermons conservés, en particulier celui de J.-B. Schneyer, a permis de constituer des dossiers thématiques dans l'œuvre du cardinal, donnant la possibilité d'analyser certains aspects de la chrétienté. C'est notamment le cas du dossier sur saint François d'Assise, étudié par E. Choiseau dans un mémoire de recherche de master CEI (Université Lyon 2- Lumière) en 2010.

Dans la continuité de ces ouvrages, auxquels nous devons beaucoup, s'inscrit ce travail concernant saint Dominique et les Frères prêcheurs. Car Eudes de Châteauroux a laissé quatre sermons prononcés à l'occasion de la fête de saint Dominique, un autre traitant du testament de ce dernier et enfin un sermon qu'il prononça devant le chapitre général de l'ordre lors de la translation des reliques du saint fondateur. Il fallait d'abord, suite au travail sur saint François, continuer dans cet élan et s'intéresser à saint Dominique, fondateur du deuxième ordre principal de Mendiants créé au XIII^e siècle et encore actif de nos jours. Il est à cet égard frappant de remarquer que saint François d'Assise a été le premier des deux saints à être étudié, de la même façon que son culte

⁴*Ibid.* p. 426

fut immédiat au XIII^e siècle, par rapport à celui d'un saint Dominique (†1221) dont la mémoire fut un temps laissée de côté par ses Frères avant d'être remise à l'honneur vers 1230, tant parce que le tombeau désormais à nu durant les travaux de l'église dominicaine de Bologne devenait un signe flagrant et douloureux du peu d'égards que les Frères semblaient témoigner à leur fondateur, que parce que l'explosion de la ferveur pour saint François éclipsait sensiblement le travail de saint Dominique qui pourtant était tout aussi novateur.

Si les sources habituellement mobilisées pour étudier une figure sainte, de surcroît fondatrice d'un ordre, sont plutôt les hagiographies (nous mobiliserons ici les œuvres de Jourdain de Saxe, Gérard de Frachet, Humbert de Romans et Pierre Ferrand), les procès de canonisations, voire les textes juridiques comme les bulles ou Constitutions, le sermon est aussi une source à ne pas négliger, car loin de l'aspect formel et neutre d'un texte administratif ou officiel, le sermon retrace la vision d'un homme d'Église, régulier ou séculier, extérieur ou non à l'ordre, sur une figure majeure de son temps.

Ainsi les six sermons sur saint Dominique et les Dominicains d'Eudes de Châteauroux permettent d'apporter un nouvel éclairage sur ce monde de Frères, parce qu'issus de la réflexion d'un grand séculier membre de la Curie romaine, ces textes témoignent à la fois de la proximité que le cardinal entretient avec les Mendiants mais aussi de cette distance inévitable entre ceux qui vivent selon une règle et ceux qui sont davantage des hommes de pouvoir ecclésiastiques. En effet, si l'affinité du cardinal avec les Prêcheurs est telle qu'il se retire au couvent dominicain d'Orvieto pour finir sa deuxième édition de sermons avant d'y mourir en 1273 (et de s'y faire enterrer), cela ne l'empêche pas à maintes reprises et dans plusieurs des sermons de notre corpus de reprendre les Frères, en leur rappelant que, malgré la nouveauté de leur ordre, ils n'ont pas une place supérieure aux autres religieux réguliers ou séculiers, idée directement issue de la Querelle qui opposa violemment les Mendiants et les universitaires séculiers de l'université parisienne, et que le fait de vivre sous une règle instituée par un fondateur les oblige à certaines contraintes qu'ils doivent à tout prix respecter puisque c'est cette voie qu'ils ont choisie pour tendre à la sainteté, du moins au salut. C'est en particulier ce que le cardinal met en avant dans le sermon sur le testament de saint

Dominique (*sermo in festo beati Dominici*, RLS 654). Si tous les textes de ce dossier n'ont pas la même importance historique, il est à souligner que le sermon pour la translation de saint Dominique (*sermo in translatione sancti Dominici* RLS 958) est un de ces textes de qualité prononcés devant un auditoire composé de grands hommes d'Église, en l'occurrence du maître général et des provinciaux de l'ordre des Prêcheurs, certainement en présence de la Curie et sans doute même de quelques grands laïcs, pour un événement important. Il s'agit en quelque sorte d'un texte qui ponctue un événement historique précis et connu, et qui par là même transmet un témoignage tout à fait original sur ce moment-là. Rappelons d'ores et déjà qu'il s'agit de la deuxième translation des reliques du saint qui rejoignent le tombeau appelé l'« *arca* » sculpté par Nicolas Pisano avec l'aide d'Arnolfo di Cambio (1266-1267) au couvent dominicain de Bologne⁵.

De tels sermons sont par conséquent tout à fait intéressants à plusieurs points de vue, étant donné qu'ils permettent dans une certaine mesure de mieux connaître Eudes de Châteauroux, notamment ses références culturelles, l'étendue de son savoir et les sources auxquelles il a eu accès, mais aussi d'apporter un nouvel éclairage sur l'histoire de la prédication elle-même, en fonction de la façon dont il développe ses sermons par exemple, et enfin sur ce dont traitent les textes, à savoir des sujets relativement variés tendant à démontrer une thèse à portée morale qui doit toucher l'auditoire en son âme et conscience. L'on a ainsi un portrait culturel du public ponctué de références à des questions d'actualité comme les missions des Prêcheurs dans l'Europe orientale, les luttes entre universitaires et Mendians, ou encore d'événements à l'exemple de la translation de saint Dominique.

C'est également et surtout autour de la figure de saint Dominique que l'étude de ces sermons nous intéresse. Car le cardinal, pour composer ses textes, se sert des hagiographies qui commencent à se multiplier en milieu de siècle, à la faveur d'une volonté de promotion du culte du fondateur au sein de l'ordre. Mais les emprunts ne sont pas anodins et traduisent une volonté de donner une certaine image du saint, afin de constituer une « mémoire officielle » qui témoigne de l'importance de cette figure sainte au service de l'Église et des fidèles. Cette vision que nous pouvons avoir de saint Dominique, à travers le prisme des sermons d'Eudes de Châteauroux, est de plus une source relativement fiable de ce qu'a voulu transmettre le cardinal. En effet, les manuscrits comportant ces textes sont directement issus du *scriptorium* cardinalice, où

⁵A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. VI *Au temps du renouveau évangelique 1054-1274*, Paris, éd. Hachette, (département Histoire Chrétienne), 1986, p. 122

ils ont été composés, corrigés pour donner lieu à une édition supervisée par le cardinal en personne, ce qui limite d'une part les erreurs dues aux copies successives et qui, d'autre part, nous offre une version qui n'est pas dénaturée par la transmission par *reportatio*. Par ailleurs, confronter des textes presque officiels à des *reportationes* aurait peut-être été l'occasion de voir ce que les contemporains d'Eudes de Châteauroux auraient décidé de retenir à propos du portrait de saint Dominique brossé par le prédicateur. Cependant l'on ne sait si tous les sermons de notre corpus ont été effectivement prononcés. Ils n'en restent pas moins de grande qualité même si le succès de son recueil de sermons fut assez mitigé.

Grande figure du début du XIII^e siècle, saint Dominique est étroitement lié à la lutte contre l'hérésie en particulier dans le Midi de la France, où les « Albigeois » étaient fortement présents. Mais cette lutte se fit pacifique : saint Dominique avait compris le rôle fondamentale de la prédication, de la parole, pour l'éducation à la foi catholique, ce qui en fait un modèle pour les prédicateurs dont le séculier Eudes de Châteauroux. Le mot d'ordre qu'il appliqua et transmit à ses Frères fut « parler avec Dieu et de Dieu » : il s'agit là d'un programme qui donne une place prééminente au travail intellectuel par rapport à la vie conventuelle. Ça n'est pas un hasard si cette décision intervient dans un monde où l'université est un des trois pouvoirs dominants de l'Occident chrétien (avec l'Empire germanique et le Saint Siège) et où le savoir prend de plus en plus d'importance. L'accent mis sur les études se double de la pauvreté volontaire voulue par Dominique pour ses Prêcheurs, comme arme contre les critiques des hérétiques et comme témoignage : les Dominicains évangélisent « *verbo et exemplo* ». Le succès rencontré par l'ordre donne à ce dernier une place ambivalente dans la société médiévale. En charge du ministère des âmes du peuple, du suivi de couvents de femmes comme les béguines, de direction d'âmes de grands de ce monde dont la famille de saint Louis, l'ordre des Prêcheurs, parce qu'il attire les dons et les faveurs des puissants, paraît s'éloigner de cet idéal d'humilité que saint Dominique conserva jusqu'à sa mort. Les rivalités universitaires lors de la Querelle des Mendicants et des Séculiers et l'attribution du tribunal inquisitorial ne feront que nuire à l'image des Dominicains qui pourtant ont offert un nouveau souffle à une Église décriée dans certaines régions et su apporter des réponses adéquates à des laïcs en mal d'une certaine spiritualité.

C'est pourquoi la figure de saint Dominique est si importante au XIII^e siècle et que son modèle fut utilisé tant comme sujet de sermon que comme *exemplum*. Si l'on considère avec S. Bonnet⁶ qu'un saint est une « réponse aux besoins spirituels d'une génération » et une « illustration éminente des idées que les chrétiens d'un temps donné se sont faits de la sainteté », l'on peut se demander quels aspects de l'œuvre de Dominique ou de sa personnalité sont mis en avant par le cardinal Eudes de Châteauroux. D'autant plus que suite au succès rencontré par l'ordre et l'« oubli » dans lequel était tombé momentanément le fondateur, une nouvelle ferveur se fit jour pour le culte du nouveau saint à partir du procès et de la canonisation de saint Dominique en 1233. En 1247, les provinces dominicaines demandent des images peintes de leur saint fondateur, ce qui se généralise en 1254⁷ : le culte du fondateur s'établit clairement. De nombreux saints médiévaux furent par la suite des Dominicains.

Ainsi, bien des questions sont soulevées par l'étude de textes tels que des sermons : outre la façon dont ils ont été composés, à quelle occasion, quand et pour qui, ces textes nous invitent à nous pencher sur saint Dominique, son ordre et la vision qui transparaît de ce saint à travers des lignes composées et corrigées par un membre de la Curie, ancien étudiant parisien, proche des cercles du pouvoir et des ordres Mendiants dont les Dominicains.

Avant toute étude de textes, dont nous proposons l'édition dans un deuxième volume, il conviendra de se pencher sur ce que l'on sait à l'heure actuelle du cardinal Eudes de Châteauroux, en s'appuyant principalement sur les travaux d'A. Charansonnet. De ce fait il ne s'agit pas d'un travail original sur ce point, mais d'une remise en contexte qui pourra servir à mettre en lumière certains points des textes de ce corpus. Il faudra en outre insister sur le rôle de prédicateur revêtu par le cardinal pour analyser plus précisément les sermons que nous nous proposons d'étudier. Il s'agira ensuite de s'intéresser à la figure de saint Dominique à travers ces textes mais aussi telle que nous la présente les hagiographies et l'historiographie, de façon à mettre en valeur les épisodes sur lesquels se fonde la parole du cardinal et ce qu'implique ce choix. L'on verra ainsi se dresser une figure du saint construite au service du propos du prédicateur et fondé sur un certain portrait admis par les hagiographes de l'époque. L'image du saint fondateur est enfin un moyen pour Eudes de Châteauroux de s'adresser à un public où

⁶Cité dans A. VAUCHEZ, *Histoire de la sainteté... op. cit.*, p. 6

⁷*Ibid.*, p. 114

sont toujours présents des Frères prêcheurs. Il s'agit donc de mentionner les vertus du fondateur de l'ordre et l'utilité certaine de son œuvre, mais également de rappeler aux Frères ce que leur a transmis le saint, ce qu'il a voulu pour eux et l'exemple qu'il doit constituer au regard de ceux qui ont fait vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance pour le service d'une population à évangéliser. Se dessinent en parallèle des reproches de la part du cardinal qui en tant que séculier a un regard extérieur sur l'ordre, à la fois amical (on a vu l'intérêt que Eudes porte aux Dominicains), mais aussi critique lorsque ces derniers outrepassent leurs droits ou ne vivent pas conformément à la règle établie par saint Dominique. Finalement c'est moins en concurrents qu'en adjuvants que le cardinal dépeint les Dominicains, qu'il présente comme le fer de lance de la lutte anti-hérétique et par là même comme un véritable allié de la papauté, ce que ne démentent pas les liens étroits qu'entretiennent Dominique puis ses Frères avec le Saint-Siège.

Si nous n'avons pu consulter directement les manuscrits, ni avoir accès à d'autres sermons qui auraient peut-être représenté un intérêt pour notre travail, les six textes de notre corpus sont édités suivant la transcription des manuscrits réalisée par A. Charansonnet⁸, et traduits dans le deuxième volume de cet essai.

Ce travail vient ponctuer l'anniversaire des 800 ans de l'ordre en 2015.

⁸Que nous remercions encore pour ses transcriptions et notes.

LE CARDINAL EUDES DE CHÂTEAUX

UN HOMME AU CŒUR DES ÉVÉNEMENTS DU XIII^e SIÈCLE

La longue vie du Cardinal et la place que ce dernier a occupée en tant que membre de la Curie romaine lui ont conféré la possibilité de prendre part aux événements de son temps que l'on pourrait qualifier d'« historiques ». Pris dans la tourmente des grèves universitaires, acteur de premier ordre dans la prédication de croisade, témoin du développement de la théocratie pontificale et du succès des ordres Mendiants, Eudes de Châteaux est décidément plongé au cœur du XIII^e siècle.

Des années 1190 à l'université

La première partie de la vie d'Eudes de Châteaux est assez mal connue notamment parce qu'il est souvent difficile de reconstituer la vie d'un homme du Moyen Âge compte tenu du peu de documents produits et/ou conservés, et que c'est surtout à partir des années 1230 que Eudes sort de l'ombre.

Une jeunesse obscure

Nous ne connaissons pas grand chose de la jeunesse du futur cardinal. Si l'on peut affirmer qu'il est originaire du Berry, il est cependant plus compliqué de déterminer précisément le lieu de sa naissance, qu'il s'agisse de Châteaux ou de Déols⁹. A. Charansonnet explique bien dans sa thèse qu'il peut être originaire de Châteaux, puisqu'à partir de la fin du XII^e siècle le qualificatif « de Châteaux » indique que la personne en question est bien originaire de cette

⁹A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons d'Eudes de Châteaux (1190 ?-1273)*, thèse dirigée par N. BÉRIOU, Université Lyon 2 Lumière, 2001, [en ligne] <http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2001/charansonnet_a>, p. 21. Les deux bourgs sont cependant voisins.

ville. Quant à la date de sa naissance, elle est inconnue : il serait né dans les années 1190 et l'on ne peut guère être plus précis, puisque cette date se laisse déterminer par défaut. En effet si l'on considère la longueur du cursus qui mène à la maîtrise de théologie¹⁰, l'on peut imaginer que Eudes devait avoir autour de 35 ans lors de son sermon du 18 mars 1229 où il apparaît pour la première fois avec le statut de maître régent en théologie. En outre l'origine d'Eudes est certainement modeste¹¹, ce qui rend son ascension d'autant plus spectaculaire, même si dans l'Église médiévale (et ce à plus forte raison que l'on approche de la fin du Moyen Âge) la réussite d'une brillante carrière n'est pas exclusivement l'apanage des hommes de haute extraction¹².

L'on en sait peu à propos du début des études d'Eudes, si d'aventure il en a suivi dans le Berry, où il aurait pu s'instruire chez les bénédictins de Déols à condition qu'une école acceptant les laïcs ait existé, ou encore chez les Franciscains de Châteauroux¹³. A. Charansonnet suggère que le futur cardinal serait passé par la cathédrale de Bourges¹⁴, ville liée à la famille royale depuis le XI^e siècle, qui en devient propriétaire sous Philippe I^{er}. Or être clerc à la cathédrale de Bourges pouvait constituer un tremplin vers Paris et l'université, puisqu'il existe des liens fort étroits entre la cathédrale de Paris et celle de Bourges au moins depuis le début du XIII^e siècle. Toujours est-il que le sermon que l'on conserve d'Eudes de Châteauroux à propos de la croisade contre les Albigeois, en date de 1226, peut avoir été prononcé à Bourges lors du concile du 17 mai par lequel la croisade est officiellement lancée, ou à Paris, lors du concile au cours duquel le roi prend la croix. Une carrière assez floue à ses débuts mais qui connaît une progression importante dès le passage à l'université.

L'affirmation au sein de l'université de Paris

Arrivé à Paris dans les années 1220, le jeune Eudes commence alors son ascension fulgurante et apparaît au grand jour lors de la crise qui secoue l'université parisienne à la fin des années 1220.

¹⁰La formation en « arts » dure en effet dix ans. Une fois la licence obtenue, le clerc peut débiter un enseignement en temps que maître pendant deux ans minimum. L'on devient maître en théologie après quinze ans d'études. cf. A. de LIBERA, *La Philosophie médiévale*, Paris, éd. des Presses Universitaires de France, 2004, p. 374-375

¹¹A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État...*, op. cit. p. 23

¹²*Ibid.*, p. 30

¹³Voir *Ibid.*, note 64, p. 26

¹⁴*Ibid.* p. 25

La révélation lors de la crise universitaire de 1229 à 1231

Si le sermon de 1226 montre un nouveau bachelier ou maître¹⁵ d'une grande virulence et prêt à s'engager, c'est trois ans plus tard, le 18 mars 1229, que Eudes de Châteauroux définitivement maître¹⁶ se révèle en prenant le parti des étudiants qui, suite à des débordements lors du carnaval survenu quelques jours plus tôt au bourg Saint-Marcel, eurent à subir une dure répression de la part de la police parisienne. Même si Eudes demande au Pape d'intervenir pour la justice alors que les autorités politiques et ecclésiastiques se liguèrent plutôt contre les étudiants, la réponse du souverain pontife n'est vraiment complète qu'en avril 1231 après que Grégoire IX a promulgué sa bulle *Parens scientiarum*. De ce fait le sermon donné par Eudes ainsi que les autres actions menées par les maîtres de l'université, comme cet ultimatum de fin mars 1229 annonçant la grève, n'eurent pas l'effet escompté dans l'immédiat.

Eudes de Châteauroux devient lors de cette grave crise universitaire de 1230-1231 l'un des prédicateurs les plus engagés en ceci qu'il eut l'une des productions les plus importantes durant la période. Car l'on compte pas moins de vingt-sept sermons conservés datant de la période de la grève, s'étendant du 8 septembre 1230 au 17 juillet 1231 : il intervient donc 27 fois sur 84, soit pour près d'un tiers des allocutions¹⁷. Eudes de Châteauroux est de ce fait à coup sûr une figure majeure de cette grande grève qui voit se dérouler la dispersion temporaire de l'université. Si l'on ne sait quand Eudes devient chanoine, il l'est assurément en 1234¹⁸ : sa carrière est lancée.

La nomination à la chancellerie de l'université (1238-1244)

Le chancelier de l'université de Paris est nommé par l'évêque et est en quelque sorte un de ses auxiliaires. Il s'agit d'un titre attaché à une fonction s'apparentant à celle d'intermédiaire entre l'université et l'évêque, charge qui incombe désormais au jeune Eudes au plus tard en mai 1238¹⁹. Il succède ainsi à Guiard de Laon, appelé cette même année à l'évêché de Cambrai, lui-même successeur du célèbre Philippe le Chancelier (†décembre 1236). Dignitaire du chapitre de Paris, maître-régent de l'université, homme engagé dans les affaires politiques, ecclésiastiques et universitaires²⁰, Eudes de

¹⁵L'on ne peut vraiment trancher. Voir A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État...*, op. cit., p. 32

¹⁶Le sermon du 18 mars 1229 est le premier document dans lequel Eudes apparaît sous ce statut. *Ibid.*, p. 32

¹⁷*Ibid.*, p. 49-50

¹⁸*Ibid.*, p. 61

¹⁹*Ibid.*, p. 61

²⁰*Ibid.*, p. 61-62

Châteauroux est dorénavant appelé à jouer un rôle officiel qui marque une étape supplémentaire vers son accession au cardinalat, qui n'en est pas néanmoins une conséquence automatique.

Si le passage par la chancellerie de l'université paraît être un tremplin pour la carrière d'Eudes, c'est semble-t-il par un engagement sans faille dans les grands combats menés par l'Église à ce moment précis du XIII^e siècle. S'inscrivant à la suite des chanceliers « rigoristes »²¹, le futur cardinal laisse en effet quelques sermons qui témoignent de sa prise de position tranchée lors d'événements marquants, ce qui n'est pas sans lien avec la montée du pouvoir de l'université comme garante de l'intégrité doctrinale en particulier. Ainsi Eudes s'illustre dans la controverse qui se met en place contre les adeptes du judaïsme après que Nicolas Donin, Juif converti, a dénoncé auprès du pape Grégoire IX l'usage par les Juifs de textes non bibliques, le Talmud (rassemblant les commentaires du texte de la Bible), présenté par Donin d'une façon telle que les hommes d'Église virent dans cet usage un élément confortant l'idée d'une hostilité juive envers les chrétiens²². Eudes fut par exemple l'auteur du sermon *De conversione Judeorum* (RLS 861), probablement prononcé après 1240, année de la dispute de Paris qui déboucha sur le brûlement du Talmud²³. Par ailleurs, A. Charansonnet a montré dans sa thèse que Eudes de Châteauroux fut par la suite un des plus grands défenseurs du christianisme au cœur de la « polémique intellectuelle contre le judaïsme »²⁴. Suite à cette affaire du Talmud s'ouvre une période de condamnations par l'université au nom de cette garantie doctrinale dont elle se sent responsable. Cela commence en 1241 avec les écrits du dominicain Étienne de Vernezy, discutés et étudiés puis déclarés hérétiques, dans le cadre de « l'entrée au service de la papauté, comme tribunal doctrinal agissant dans un cadre quasi-inquisitorial, de l'université et de sa faculté de théologie »²⁵. C'est ainsi que la période de 1240 à 1244 est marquée par deux brûlements de Talmud à Paris²⁶. Le futur cardinal, qui semble alors très concerné par les problèmes de conformité doctrinale et de défense de la foi chrétienne, est également sensible à ce qui se passe aux frontières de la chrétienté et qui constitue une menace : il prononce un sermon sur les Mongols l'année de

²¹A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État ...op. cit.*, p. 64

²²*Ibid.*, p. 66. Donin prend soin de sélectionner certains passages comme des blasphèmes contre la Vierge Marie et le Christ. Voir aussi O. BOULNOIS, F. MENANT et al., *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin (1179-1449)*, [s.l.], éd. Atlande, 2011, (Clefs concours), p. 312

²³A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État...*, op. cit., p. 66

²⁴*Ibid.*, p. 69

²⁵*Ibid.*, p. 70. Rappelons par la même occasion que l'Inquisition n'est vieille que de 10 ans et est toujours en activité contre les hérétiques à l'époque d'Eudes de Châteauroux.

²⁶*Ibid.* p. 61

l'invasion (1241), en conformité avec les idées de Grégoire IX, ayant le souci de mettre en place une défense de l'Occident chrétien suite à l'invasion des Tartares en Europe de l'Est et centrale au début de l'année 1241. Eudes de Châteauroux prêche alors devant un auditoire constitué de prélats français de façon à ce que, comme le voulait le souverain pontife, une réaction collective et de taille soit prise face au risque qu'encourait l'Occident²⁷. L'on voit donc bien que le passage d'Eudes de Châteauroux à la chancellerie a pu jouer un rôle dans sa nomination au cardinalat. En effet, faisant face à plusieurs difficultés d'ordres divers (politique avec l'invasion Tartare, théologique ou doctrinal avec l'affaire du Talmud), Eudes a su tirer profit de la situation en mettant son talent d'orateur au service d'une part de son évêque et du Pape, et d'autre part de la chrétienté toute entière. Sa véhémence et sa capacité à adapter la forme du sermon aux circonstances ont également pu jouer en sa faveur, surtout devant un auditoire composé de grands laïcs voire peut-être du roi Louis IX lui-même, lors du sermon sur les Mongols.

L'accession au cardinalat (1244)

L'année 1244 représente un tournant dans la vie d'Eudes qui le mène tout droit à Rome, au cœur du pouvoir ecclésiastique. Nommé cardinal, l'ancien chanoine devient un élément important de l'organe de conseil que constitue la Curie.

Qu'est ce qu'un cardinal ?

Brève histoire de la fonction cardinalice

Le rôle et le statut cardinalices ont connu quelques évolutions au Moyen Âge. Le nom de « cardinal » trouve son origine dans la fonction qui était échue aux « évêques cardinaux » (c'est-à-dire principaux) de Rome, qui célèbrent à tour de rôle la messe sur l'autel de Saint-Jean-du-Latran. Ils sont 7 en 769²⁸ et portent les titres d'évêque d'Ostie, de Sainte-Rufine, de Porto, d'Albano, de Tusculum, de Sabine et de Préneste. Le titre de « cardinal », reçu en ce même VIII^e, implique l'attachement à la Curie pontificale : ils lui

²⁷A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État...*, op. cit., p. 73

²⁸Selon G. MARSOT, dans son article « Cardinal », dans *Catholicisme*, col. 536

sont « incardinés »²⁹ Ainsi au XI^e siècle, le terme de « cardinal » n'est plus utilisé que sous sa forme substantivée et désigne les clercs majeurs soutenant l'Église romaine³⁰. Aux cardinaux-évêques du VIII^e siècle adjoints aux cardinaux-prêtres (fin VII^e siècle) s'ajoutèrent ensuite les cardinaux-diacres. Ces charges de prêtrise, diaconat ou épiscopat sont en réalité les liens qui attachent les cardinaux à l'Église de Rome. Bien que ces liens se vident petit à petit de leur sens, jusqu'au XIII^e siècle où apparurent les « *cardinales sine titulo* »³¹, ils furent cependant longtemps garants d'une légitimité.

S'il fallut donner aux cardinaux des débuts un titre attaché à un ressort géographique et fonctionnel concret, c'est bien que le statut même du cardinalat pose problème. Car il n'y a pour cette charge aucun fondement scripturaire ou patristique qui puisse assurer une légitimité à l'autorité cardinalice. Ainsi le XI^e siècle fut en quelque sorte une période charnière puisqu'elle permit, après de longs débats et réflexions sur la position des cardinaux, de leur assurer une place qui n'en sera que plus importante lors de la période de « théocratie pontificale ». Il fallut en effet définir la position des cardinaux par rapport aux trois principales institutions, fondées quant à elles dans les textes sacrés³². Ainsi l'on statua sur l'origine sacrée de cette « nouvelle » institution, sur sa part d'autorité dans la *plenitudo potestatis*, sur sa dignité par rapport aux autres institutions. Se fit alors jour parmi les Papes réformateurs du XI^e siècle, notamment Grégoire VII (1073-1085), l'idée que les cardinaux sont en quelque sorte les Sénateurs d'une Église gouvernée par un « empereur » incarné par le Pape³³. Cette identification avec les institutions impériales romaines impliquent plusieurs conséquences, à savoir d'une part que les cardinaux sont un organe de conseil, qui n'a un pouvoir de décision que dans la mesure où le Pape (c'est-à-dire l'autorité suprême faisant le « pont » entre le divin et le monde d'ici bas) le leur concède ou que le siège pontifical étant à pourvoir (*sede vacante*) la décision d'élire un nouveau chef d'Église revient à l'assemblée des « sages ». D'autre part, le parallélisme entre l'Église et l'Empire romain donne au siège pontifical une autorité immense ainsi qu'une légitimité qui de ce fait rejaillit sur le corps cardinalice : qu'est-ce que Rome sans le Sénat, quand bien

²⁹Le verbe « *incardinare* » est attesté chez Grégoire le Grand et signifie : « rattacher un prêtre d'une manière permanente à une église déterminée » (cf. J.-F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, remanié par J.W.J. BURGERS, Leyde/ Boston, éd. Brill, 2002 (1976), 2 vol., p. 518)

³⁰Voir l'article de É. BOUYÉ, « Papes et cardinaux, profil des dirigeants de l'Église romaine » dans M.-M. de CEVINS, J.-M. MATZ (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, op. cit., p. 123-133

³¹É. BOUYÉ, « Papes et cardinaux, profil des dirigeants de l'Église romaine », art. cit., p. 124

³²Il s'agit de la papauté, de l'épiscopat et du concile (*Ibid.*, p. 132)

³³*Ibid.*, p. 130-131

même le pouvoir impérial viderait de son sens et de son autorité le conseil qui fut l'emblème de la République et du gouvernement collégial donc non absolu et de ce fait légitimé aux yeux du peuple et des autres puissances. Les cardinaux sont ainsi en quelque sorte les membres du corps de l'Église et les adjuvants du Pape³⁴.

Ainsi le « nouveau Sénat » du Pape est un groupe de conseillers autour duquel gravite un véritable personnel d'exécution : le XI^e siècle, sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099) voit se formaliser la « *curia romana* », expression attestée selon É. Bouyé pour la première fois en 1089.

Le cardinalat au XIII^e siècle

L'on reconnaît le XIII^e siècle comme étant en quelque sorte la période classique de l'histoire de l'Église en ceci qu'il représente le moment où se fixent des institutions promises à un long avenir, mise en place qui survient après un XII^e siècle marquant pour sa part un moment clé de la construction des dogmes et croyances³⁵. Ainsi la période connaît un remarquable essor en terme de production intellectuelle portant sur les domaines théologique, ecclésiologique³⁶ et normatif³⁷. De ce fait, l'on peut penser que le Pape choisit ses conseillers, ses cardinaux, en fonction de ce qu'il estime nécessaire au vu des équilibres politiques et spirituels du moment et de l'orientation qu'il veut donner à son pontificat.

Si Innocent III exprime bien que la *plenitudo potestatis* appartient au seul Pape, il affirme aussi que les autres prélats, dont les cardinaux, possèdent la « *pars sollicitudinis* », dérivant des pleins pouvoirs pontificaux. Le groupe des cardinaux de la Curie prend donc au début du XII^e siècle le nom de « *consistorium* », rappelant le nom du conseil sous Dioclétien (III^e s. ap. J.C.)³⁸, véritable organe de conseil ayant droit de parole sur les causes majeures de l'Église, comme la nomination d'évêques ou les procès de canonisation³⁹.

³⁴Éph. 5,30 : « *quia membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius* » (Vulgate Clémentine, [en ligne], <<http://unbound.biola.edu>>)

³⁵J. THÉRY, « Le triomphe de la théocratie pontificale du III^e Concile de Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303), dans M.-M. de CEVINS, J.-M. MATZ (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, op. cit., p. 17

³⁶L'ecclésiologie est la science de l'organisation sociale et politique de la chrétienté.

³⁷J. THÉRY, « Le triomphe de la théocratie pontificale... », art. cit., p. 18

³⁸Le choix de ce nom marque la proximité avec l'Empire Romain, avec ceci d'étonnant que Dioclétien fut un grand persécuteur de chrétiens, en particulier en Palestine et en Égypte. (voir M. C. HOWATSON (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité : Mythologie, littérature, civilisation*, trad. J. CARLIER et al., Paris, éd. Robert Laffont, 1993, (Bouquins), p. 316)

³⁹É. BOUYÉ, « Papes et cardinaux, profil des dirigeants de l'Église romaine », art. cit., p. 131

Le Pape et sa cour sont itinérants. Quoique la papauté possédât plusieurs palais à Rome comme le Latran ou le Vatican, quelques demeures sont encore à sa disposition dans le Latium. De leur côté, les cardinaux ont aussi leurs palais, plus modestes certes, attachés à leur famille, comme celui de Boniface VIII à Anagni, à leur titre cardinalice, ou encore assignés au cardinal lors du déplacement de la Curie⁴⁰. Cette itinérance n'empêche pas que les cardinaux remplissent leurs devoirs, ce que l'on constate avec notre corpus de sermons, dont certains furent prononcés par Eudes de Châteauroux devant la Curie en déplacement. Il semblerait que cela soit le cas du sermon RLS 959 pour la fête de saint Dominique et de sainte Marie des Neiges, daté du 5 août 1267, qui fut probablement prononcé à Orvieto, où Urbain IV et la Curie séjourna quelques temps⁴¹.

En ce qui concerne le recrutement des cardinaux, l'on peut dire que dès la fin du XII^e et durant le XIII^e siècle s'opère un infléchissement que l'on peut lier à la spiritualité du temps. En effet, peu de cardinaux sont d'anciens religieux : ces derniers cèdent le pas aux savants, juristes ou théologiens⁴². C'est dans le cadre de ce renouveau que s'inscrit la nomination d'Eudes de Châteauroux, lui qui est issu du milieu universitaire. C'est sans doute pour son talent qu'il fut appelé, car entre le Troisième Concile de Latran (1179) et l'élection de Clément V (1305), la Curie est largement italienne : sur 230 cardinaux, 76 % sont italiens, 17 % sont français, 3 % espagnols ou portugais, 4 % sont enfin allemands, anglais ou autre⁴³. Du reste le collège cardinalice est assez peu nombreux, puisqu'il varie entre 35 (1191) et 7 membres (1277). Ce n'est qu'à la fin du XIII^e siècle que la Curie atteindra le chiffre à peu près stable de 20 à 25 cardinaux⁴⁴.

Eudes de Châteauroux, cardinal de Tusculum

La nomination cardinalice

Si ce n'est pas son origine qui a joué en faveur de son ascension, c'est peut-être davantage sa réputation et les conjonctures de l'époque, car Eudes n'a eu jusqu'en 1244 aucun lien direct avec la Curie. Le trône pontifical est depuis 1243

⁴⁰É. BOUYÉ, *art. cit.*, p. 129

⁴¹Voir note 306 p. 94 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges (cf. *Saint Dominique et les Dominicains dans les sermons d'Eudes de Châteauroux (1290?-1273) : édition des sermons*)

⁴²É. BOUYÉ, « Papes et cardinaux, profil des dirigeants de l'Église romaine », p. 129

⁴³Chiffres cités dans *ibid.*, p. 126

⁴⁴*Ibid.*, p. 132

occupé par Innocent IV. Ce dernier décide de nommer douze cardinaux en mai pour contrer les six qui subsistent du collège de Grégoire IX (1227-1241). Trois Français entrent alors à la Curie, chose nouvelle mais logique compte tenu de la puissance montante que représente le royaume capétien : parmi ces trois nouveaux cardinaux, les théologiens Eudes de Châteauroux et Hugues de Saint-Cher (op).

Ainsi le choix de nommer Eudes serait dû aux bons termes qu'il entretient avec le roi de France, à sa carrière déjà florissante à Paris, renforcée par sa position au sein de l'université et enfin à l'entourage que le Pape cherche à se constituer, avec des hommes forts pour asseoir d'autant plus le pouvoir ecclésiastique que la lutte avec Frédéric II n'est pas finie⁴⁵. Eudes est de surcroît plus favorable à la papauté qu'à l'Empire, ce que ne peut que saluer le nouveau Pape⁴⁶. C'est ainsi qu'il devient cardinal avec Hugues de Saint-Cher à la mi-novembre 1244, à Suse⁴⁷.

L'action du cardinal Eudes de Châteauroux

À partir du moment où Eudes de Châteauroux voit la Curie s'ouvrir à lui, c'est un nouveau tournant que connaît sa carrière. Il se retrouve désormais très étroitement mêlé aux événements et aux décisions politiques de la papauté.

Dès l'année qui suit sa nomination, Eudes participe au concile convoqué par le Pape à Lyon en juin 1245. Le cardinal se trouve donc impliqué dans un des grands combats d'Innocent IV : la déposition de l'empereur Frédéric II, sur laquelle le nouveau cardinal a laissé un sermon daté de juillet 1245, dans lequel il précise que seul Dieu a le droit de déposer un roi mais que celui-ci n'en est pas pour autant définitivement mis au ban de l'Église, montrant par là qu'il considère son rôle comme étant celui d'un guide chargé d'âme plutôt que d'un juge⁴⁸.

Mais Innocent IV fait aussi d'Eudes de Châteauroux le légat de la croisade en France (en août ou septembre 1245⁴⁹), puisque Louis IX à peine rétabli se croise au tournant de l'année 1244-1245. Il s'agit là de sa première mission en tant que légat, pendant laquelle il est chargé d'organiser et de prêcher la croisade⁵⁰. Une seconde légation suit en 1248 : Eudes doit alors accompagner le roi en Terre Sainte, pour y apporter une caution spirituelle et faire en sorte que l'entreprise reste une affaire de

⁴⁵A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons d'Eudes de Châteauroux...op. cit.* p. 86

⁴⁶*Ibid.*, p. 85

⁴⁷*Ibid.*, p. 87

⁴⁸*Ibid.*, p. 102

⁴⁹*Ibid.*, p. 90

⁵⁰Il s'agit de la septième croisade, décidée lors du Concile de Lyon par le Pape. cf. A. de LIBERA, *La Philosophie médiévale, op. cit.*, p. 355

défense de la religion. De la préparation de l'expédition puis de la croisade elle-même sont conservés quinze sermons⁵¹, dont un qui concerne le recrutement des croisés (« *De cruce et de invitatione ad crucem* »), dans une langue plus simple, laissant imaginer un auditoire laïc⁵². Enfin, avant son départ pour la croisade, Eudes de Châteauroux se distingue de nouveau lors de la consécration de la Sainte-Chapelle le 25 avril 1248⁵³, en compagnie de l'évêque de Bourges Pierre Berruyer⁵⁴. Eudes ne rentrera définitivement à la Curie qu'à la fin de l'année 1254-début 1255.

Nous avons bien conscience que ce résumé de la vie du cardinal et l'action qu'il mène après sa nomination est largement lacunaire. Notre propos n'est cependant pas de retracer une biographie exhaustive, qui par ailleurs ne ferait que reprendre la thèse d'A. Charansonnet. De plus, le corpus que nous nous proposons d'étudier traite à certains endroits des engagements du cardinal et des missions qui lui sont confiées à son retour de Terre Sainte, comme par exemple la nomination à la commission chargée d'examiner le *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour. Mais c'est surtout dans son rapport aux Mendians en particulier aux Dominicains que nous nous proposons de suivre Eudes de Châteauroux, de la fin des années 1250 jusqu'en 1267.

LE PRÉDICATEUR EUDES DE CHÂTEAUROUX

La prédication, entre l'oral et l'écrit

Le statut de la prédication comme genre « littéraire » est aussi ambiguë que le théâtre, partagé entre un texte et ce que l'on pourrait appeler une performance orale. Si l'on se permet ce parallèle avec le genre théâtral, c'est que la prédication revêt un aspect textuel relativement fixe et un aspect plus instable qui nous

⁵¹A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons d'Eudes de Châteauroux...op. cit.*, p. 105

⁵²*Ibid.*, p. 106

⁵³26 selon A. Charansonnet, (*ibid.* p. 167)

⁵⁴Voir « Eudes de Châteauroux » dans Cardinal G. GRENTÉ (dir.), *Dictionnaire des Lettres Françaises, Le Moyen Âge*, éd. revue et mise à jour G. HASENOHR et M. ZINK, [Paris], éd. Fayard, 1992, (1964), (Encyclopédie d'aujourd'hui, le Livre de Poche), p. 426

échappe en partie sinon totalement, qui serait la dimension orale d'un discours préparé, adressé à un auditoire qui ne peut réellement savoir dans quelle mesure le prédicateur reste fidèle au texte ni quelle est la part du jeu verbal autour de la trame du sermon, lui-même accompagné d'un jeu gestuel que l'on ne peut vraiment reconstituer⁵⁵. Ainsi la question de la place respective de l'oral et de l'écrit est tout à fait centrale dans le genre de la prédication.

Un état des lieux de l'oral et de l'écrit au Moyen âge

L'essor de l'écrit au XIII^e siècle

Au Moyen Âge, les rapports entre oral et écrit ont une toute autre signification que celle qu'ils peuvent avoir aujourd'hui, où il nous semble si naturel d'avoir accès à l'écrit tant par la lecture que par l'écriture elle-même. Il n'en va pas de même durant la période médiévale, où les conditions matérielles et sociales, associées à un héritage antique très profond, font que l'oral domine largement dans la communication. Seulement l'écrit n'est pas en reste : de plus en plus à la fin du Moyen Âge et ce dès la période qui nous intéresse, le recours à l'écriture pour communiquer est non seulement une réalité bien établie mais aussi un phénomène qui prend de l'ampleur, au point de conférer à l'écrit une dignité différente de celle dont il jouissait jusqu'alors. Elle est en effet davantage partagée et se laïcise de façon relative, même s'il n'y a presque que les clercs qui savent lire et écrire pendant la plus grande partie de la période. Il faudra attendre le XIV^e siècle pour que le savoir se diffuse davantage et plus largement dans les couches supérieures de la société⁵⁶.

L'écrit reste aussi largement synonyme de latin. Même si les premiers textes en langues vernaculaires datent de la fin du Haut Moyen Âge⁵⁷, le latin conserve ses lettres de noblesse, d'autant plus qu'il est la langue qu'emploient les clercs tant dans la vie liturgique que dans leurs études. Se creuse alors un véritable fossé entre clercs et laïcs, accentué par la réforme grégorienne qui entendait renforcer le niveau d'étude et de latin des hommes d'Église afin de leur assurer un surcroît d'autorité. Ainsi dans leurs communications au peuple, les prêtres sont obligés d'avoir recours à la langue vulgaire. De ce point de vue ce n'est pas un hasard si la littérature que l'on peut qualifier d'édifiante, comme les sermons et les vies de saints, sont les

⁵⁵L'iconographie est à cet égard un indice utile quoique soumis à caution si l'on prend en compte la part de liberté d'un artiste qui reste un interprète de la réalité. Il faut d'autant plus prendre du recul sur une image médiévale qu'elle ne répond pas aux codes auxquels nous sommes habitués et qu'elle est empreinte d'un symbolisme qui peut nous sembler en partie étranger.

⁵⁶M. PRIGENT (dir.), *Histoire de la France littéraire*, t. I, M. ZINK, F. LESTRINGANT (dir.), *Naissances, Renaissances, Moyen Âge - XVI^e siècle*, Paris, éd. des Presses Universitaires de France, 2006, (Quadrige), p. 193

⁵⁷*Ibid.*, p. 193

premiers témoins de la diffusion d'une littérature destinée au peuple en langue vulgaire.

Outre la question de la langue, il convient de mettre en lumière l'étroite dépendance de l'oral et de l'écrit. Tout d'abord parce que la connaissance du texte écrit passe souvent par l'oral. C'est le cas des sermons ou des chansons pieuses, genres destinés à être oralisés : l'écrit n'est qu'un aspect de l'œuvre qui ne trouve son accomplissement que par le partage oral. Ainsi la réception d'une œuvre médiévale se fait de façon collective et par le médium de la voix. Même l'enseignement est fondé sur cette relation qui fait de l'oral la condition de réception du texte écrit. À l'université, le professeur commente oralement un texte que les étudiants n'ont pas sous les yeux et qu'ils ne connaissent souvent qu'à travers la lecture du maître⁵⁸. Ainsi l'on peut dire que durant le Moyen Âge, la parole a autant de valeur que l'écrit, sinon plus. Cela est d'autant plus visible dans le domaine juridique où, même si l'écrit acquiert de plus en plus de place au cours de la période qui nous intéresse, en témoigne le nombre de documents que l'on conserve⁵⁹, il n'est cependant que la trace fixe d'une parole qui en réalité est le support de la véracité de l'accord⁶⁰.

Une large survivance de l'oral : l'exemple de l'Église

C'est pourquoi l'oral garde la part belle dans la communication médiévale. Si les troubadours du Midi diffusent les chansons de gestes, poèmes et autres histoires, la tradition de l'oralité se perpétue également à travers l'institution religieuse. L'Église en effet, et ce depuis ses origines, met la parole au centre de sa pastorale. Comment pourrait-il en être autrement puisque le Christ fait figure de prédicateur avant même que ne se mettent en place les bases institutionnelles de l'Église ? En témoigne, pour prendre un exemple précis et célèbre, l'épisode du « sermon sur la montagne », discours d'un seul tenant adressé par Jésus à la foule, relaté par Mathieu et Luc⁶¹. Cette tradition initiée par le Christ lui-même va trouver en quelque sorte son continuateur en la personne de l'Apôtre Paul qui se mit à prêcher la bonne nouvelle sur les places des villes du bassin méditerranéen, ainsi que cela se faisait dans l'Antiquité lorsque l'on voulait toucher un public aussi large que possible. L'Église n'a jamais vraiment oublié cette filiation de la Parole qu'elle pérennise à travers les interventions orales du

⁵⁸M. PRIGENT (dir.), *Histoire de la France littéraire*, t. I, M. ZINK, F. LESTRINGANT (dir.), *Naissances, Renaissance, Moyen Âge - XVI^e siècle*, op. cit., p. 193

⁵⁹Il faut apporter ici quelque nuance : a-t-on davantage écrit qu'auparavant ou davantage conservé ? Ou les deux ?

⁶⁰M. PRIGENT (dir.), *Histoire de la France littéraire*, t. I, M. ZINK, F. LESTRINGANT (dir.), *Naissances, Renaissance, Moyen Âge - XVI^e siècle*, op. cit., p. 194

⁶¹Mt. 5,1ss et Lc. 6,17ss. Voir l'article consacré à cet épisode dans A.-M. GÉRARD, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, éd. Robert Laffont, 1989, (Bouquins), p. 1267-1272

célébrant d'office, qui se fait corps d'une parole d'intercession plus ou moins secrète mais officielle, la prière, et d'une parole plus libre quoique réglementée, faite pour être donnée en partage aux auditeurs. C'est cette dernière prise de parole qui connaît un renouveau au XII^e et XIII^e siècles : la prédication devient un moment important de l'office dominical et un élément incontournable de la nouvelle pastorale.

Le cas de la prédication

Quel statut pour la parole ?

La prédication médiévale est d'un intérêt certain eu égard à ce rapport entre oralité et écrit. En effet dans une société où la communication quotidienne est basée sur l'oral, la parole possède un statut tout à fait particulier qui fait d'elle un vecteur de sens à la fois permanent et fluctuant. Quittons un instant notre domaine du prêche pour s'intéresser à l'essence même de la parole. Il s'agit tout d'abord de la faculté naturelle de parler, et en cela la parole est ce que le genre humain a en partage : c'est pourquoi son efficacité est indiscutable, par rapport à un discours écrit qui mobilise bien plus de moyens (un support, un outil pour inscrire sur ce support, un apprentissage du système graphique par celui qui écrit comme par celui qui lit)⁶². En revanche il « suffit » d'apprendre sa langue maternelle et de jouir de conditions physiques suffisantes pour parler. À cette facilité de diffusion due au peu de moyens (matériels) nécessaires s'ajoute une immédiateté qui n'est pas sans efficacité lorsqu'il s'agit en particulier de joutes verbales ou de « controverses », comme nous aurons à le voir, entre orthodoxes et hétérodoxes.

Le sermon écrit et les recueils de sermons modèles

Mais la prédication n'est pas uniquement un genre oral, et c'est peut être cette situation ambiguë qui fait une partie de l'intérêt de ce genre. Car avant même de parler, le prédicateur peut avoir pris des notes sur le discours qu'il s'apprête à donner. Il s'agirait de brouillons, de plans réfléchis, d'aides mémoire dont l'orateur se serait servi pour mettre sur pied un discours suivant un plan précis avec des illustrations appropriées. L'écrit peut également intervenir

⁶²Les multiples prédicateurs itinérants, les hérétiques puis les Prêcheurs fondent en effet en premier lieu leur action sur la parole pour évangéliser les populations. Par ailleurs, la prédication doit transmettre une vérité qui concerne tout un chacun, cf. X. MASSON, « La prédication », dans O. BOULNOIS, F. MENANT *et al.*, *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin (1179-1449)*, [s.l.], éd. Atlande, 2011, (Clefs concours), p. 281-298, p. 281-282

après le sermon en ce sens que le prédicateur peut ressentir la nécessité de conserver son sermon de la façon la plus fidèle possible à ce qu'il a prononcé, et ce pour diverses raisons mais assez souvent pour rédiger un recueil de sermons modèles s'apparentant en quelque sorte à un traité ou une somme⁶³, comme cela se fit couramment au XIII^e siècle, en témoigne le cardinal Eudes de Châteauroux. Une troisième intervention de l'écrit autour d'un sermon se fait également jour, mais est cette fois-ci indépendante de la volonté du prédicateur. Il s'agit de ce que l'on appelle la *reportatio*, pratique qui consiste pour un auditeur de sermon à prendre des notes lors de l'audition.

L'on voit donc bien qu'écrire un sermon, c'est faire en sorte qu'il soit conservé. Mais rédiger une collection de prêches dans le but d'en faire un recueil de sermons modèles, c'est vouloir diffuser⁶⁴. Eudes de Châteauroux fait partie de ces grands prédicateurs qui voulurent laisser des modèles. Malheureusement la complexité de ses sermons et leur prolixité ont pu desservir cet objectif : N. Bériou souligne que la collection fut plus dispersée que diffusée. Pour la seconde édition il ne nous reste en effet que huit manuscrits, dont cinq aux archives de l'ordre dominicain à Rome, deux à la bibliothèque Angelica (Rome) et un à la bibliothèque Mazarine de Paris⁶⁵. Un état intermédiaire entre la première et la deuxième édition est enfin visible dans les manuscrit d'Arras et de Pise⁶⁶. Si la mise en édition de textes par l'auteur peut témoigner d'une volonté de partager son œuvre et d'en faire bénéficier d'apprentis prédicateurs, la réception des textes n'est parfois pas à la mesure des espérances de diffusion.

L'oral et l'écrit dans les sermons d'Eudes de Châteauroux

Date de prononciation, date d'écriture

Si nous revenons à notre corpus de sermons sur saint Dominique, nous voyons bien que nous sommes confrontés au genre de problèmes induits par la nature même du sermon. En effet, l'on suppose que les six textes que nous étudions sont tirés pour certains de la première édition et pour les deux derniers⁶⁷ de la deuxième édition que le

⁶³L.-J. BATAILLON, « Les problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs au XIII^e siècle » dans L.-J. BATAILLON, *La Prédication au XIII^e siècle en France et en Italie : Études et documents*, Aldershot, éd. Variorum Reprints, 1993, p. 105-120, p. 112

⁶⁴N. BÉRIOU, « Les Sermons latins après 1200 » dans B. M. KIENZLE (dir.) *The Sermon*, Turnhout, éd. Brepols, 2000, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fascicule 81-83), p. 363-447, p. 405

⁶⁵Sainte-Sabine AGOP XIV 31 à 35 ; Angelica 156-157 ; Mazarine 1010. Cité dans N. BÉRIOU, *art. cit.*, p. 405

⁶⁶Pise Cat. 21 ; BM Arras 876

⁶⁷RLS 958 et 959

cardinal a fait de son œuvre⁶⁸. Dans la mesure où la datation de certains sermons ne peut être déterminée de façon sûre, nous nous en tiendrons à des dates approximatives, comprenant pour la plupart un *terminus ante quem* et un *terminus a quo*⁶⁹.

Les six sermons de notre dossier ont été rédigés vraisemblablement entre les années 1250-1260 et 1267, année pour laquelle nous avons deux sermons datables car se rapportant à des événements très précis⁷⁰. Or nous savons que la première édition des sermons fut réalisée avant la mort d'Alexandre IV en juin 1261 et que la deuxième vit le jour en 1272⁷¹. L'on se rend alors compte qu'un certain écart se fait entre le moment de la composition et de la prononciation du sermon et le moment où ils sont mis à l'écrit d'une façon que l'on pourrait qualifier de définitive. De ce fait, le prédicateur pourrait avoir apporté des modifications à ses textes originaux du fait que l'écriture, de par sa nature et le délai par rapport à la prononciation, implique un certain recul de la part d'Eudes, car les événements et l'expérience vécus entre le moment de l'oral et celui de l'écrit peuvent permettre un retour critique sur le texte d'origine. Si modifications il y a eu, elles sont sans doute le fait du travail de reprise d'Eudes lui-même, puisqu'il a supervisé l'édition de ses sermons mise au point dans le scriptorium cardinalice, ce qui implique une forte similitude de l'état réel du texte par rapport à l'idée que s'en faisait le cardinal. Cela est d'autant plus vraisemblable que l'édition des sermons est réalisée à l'attention des autres prédicateurs dans un but didactique. Tel est en effet le rôle des sermons modèles.

Les marques de l'oral dans les textes

C'est peut-être parce qu'il s'agit de transmettre des textes oraux comme exemples à suivre pour d'autres sermons que Eudes n'a pas transformé ses sermons en textes littéraires⁷² mais a conservé la trace de l'oralité dans la matérialité même du texte. Si l'emploi de la première personne n'est pas forcément une marque réservée de l'oralité, malgré quelques

⁶⁸A. CHARANSONNET, « L'évolution de la prédication d'Eudes de Châteauroux (1190 ?-1273) : une approche statistique », J. dans HAMESSE, X. HERMAND (éd.), *De l'homélie au sermon: histoire de la prédication médiévale*, actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992), Louvain-la-Neuve, éd. de l'Université Catholique de Louvain, 1993, p. 103-142, p. 126. La deuxième édition comprendrait la période de 1257 à 1272, sachant que la première édition est achevée en 1261.

⁶⁹Notre analyse s'appuie sur les datations et essais de datation faits par A. Charansonnet, que nous avons essayé de rendre dans les notes des éditions Charansonnet/ de Courrèges dans *Saint Dominique et les Dominicains dans les sermons d'Eudes de Châteauroux (1190?-1273): édition des sermons*.

⁷⁰Le sermon RLS 958, daté du 5 juin 1267, fut prononcé à l'occasion de la translation de saint Dominique, et le sermon RLS 959 prononcé le 5 août 1267 le fut pour les fêtes de saint Dominique et de sainte Marie des Neiges.

⁷¹A. CHARANSONNET, « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux... », *art. cit.*, p. 114-115

⁷²À cet égard la démarche d'Eudes de Châteauroux est fondamentalement différente de celle de saint Bernard de Clairvaux qui retravaille ses homélies dans un latin très littéraire cf. N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La Prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, (collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes, 31), 1998, 2 vol. p. 138

indices comme « *inquam* »⁷³, la deuxième personne quant à elle est assez symptomatique d'une communication adressée et en particulier à l'oral⁷⁴. Témoins les prises à parti directes que le prédicateur adresse à ses auditeurs, avec par exemple le vocatif « *Karissimi* » au f. 224va (l. 173) du RLS 958, et la répétition en divers endroits des sermons de notre dossier de « *scitis* »⁷⁵, termes qui permettent de créer un lien fort entre l'orateur et son public. C'est, nous semble-t-il, en vue du même objectif que fleurissent les questions (rhétoriques ou non), à l'exemple de « *Sed quid dicam ?* »⁷⁶ ou « *Sed quare iste dicimus ? Ut appareat quibus meritis[...]* »⁷⁷ ou encore, sur un ton plus injonctif : « *Et nos tanto tempore audimus et tamen et nobis et proximis inutiles sumus ? Et utinam non nocivi !* »⁷⁸. Ce type d'intervention a également pour avantage de donner de la vie au discours et d'interpeller avec plus de force le public.

De plus, le cardinal a conservé dans chacun de ses six sermons la prière finale, marque évidente d'une adresse à un auditoire sur lequel le prédicateur appelle les grâces divines. Le fait de laisser ces prières, par ailleurs très ancrées dans la situation de la prise de parole à un moment donné, dans un lieu précis et devant un auditoire ciblé, n'est pas anodin : cela peut marquer la volonté du prédicateur de transmettre un sermon modèle qui soit un exemple détaillé jusque dans les moindres détails, et qui demande une adaptation par d'autres prédicateurs à d'autres circonstances mais selon un modèle « fixe », du moins convenu.

C'est également ce qui ressort de la longueur variable des paragraphes consacrés à développer le plan en commentaires. Il s'agit d'un phénomène qui intervient la plupart du temps à la fin des sermons, et laisse imaginer un manque de temps pour l'élocution⁷⁹ ou la rédaction en amont, à moins qu'il ne s'agisse d'un résumé dans lequel le prédicateur insère les citations bibliques qu'il considère comme nécessairement liées au thème, mais qu'il ne développe pas pour laisser le soin à celui qui aura usage du recueil de modèles de mettre les formes de façon plus personnelle : on pourrait alors imaginer que le sermon modèle ait à cet égard un aspect didactique. Ainsi en témoigne le RLS

⁷³RLS 652, f. 274rb (l. 44)

⁷⁴Nous sommes par ailleurs tout à fait consciente du fait que le vocatif peut être utilisé dans des textes écrits qui n'ont jamais eu vocation à être prononcé. Nous utilisons malgré tout cet indice parce qu'il nous semble pertinent de remarquer que certaines de ces adresses sont tout à fait circonstanciées et par là même ancrées à une situation précise, attachée à une époque, un lieu et un public ciblé. Ces indications de personnes n'ont donc pas le même statut que celles que peuvent utiliser les philosophes, les moralistes, les poètes, qui ont une valeur plus universelle. En outre nous utilisons avec beaucoup de prudence la première personne, que l'on retrouve en bien des écrits de divers genres. Nous pouvons en revanche être certains que l'utilisation de la première personne est dans le cas de la prédication une technique rhétorique bien connue qui permet une certaine connivence avec l'auditoire.

⁷⁵Par exemple au f. 223va du RLS 958 (l. 90)

⁷⁶RLS 654, f. 278rb (l. 50)

⁷⁷RLS 649, f. 271ra (l. 127-128)

⁷⁸RLS 652, f. 275va (l. 147)

⁷⁹N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...op. cit.*, p. 127

652 qui présente de longs développements au début puis n'offre que de courts paragraphes sur les trois derniers points de la démonstration.

Les sermons sur saint Dominique et les Dominicains

L'étude de notre corpus nécessite une brève présentation, tant au niveau de la datation que du lieu présumé de prononciation. De même l'on peut faire des hypothèses quant à la composition de l'auditoire : si le texte permet d'éclairer le contexte, la réciproque n'en est pas moins vraie⁸⁰.

Les sermons de la première édition : RLS 649, 652, 654 et 651

Tout d'abord, nous pouvons remarquer que ces quatre sermons sont conservés dans trois manuscrits attachés à des lieux de conservation différents : la Bibliothèque nationale de France, la bibliothèque Vaticane et les archives dominicaines de Rome. Les sermons sont en effet copiés dans les manuscrits BnF lat 15947, Bibl. Vaticane Vat. Palat. 452 et AGOP XIV, 35. Il est à remarquer que pour les sermons 649 et 651, les folios manquent au manuscrit AGOP⁸¹. Enfin il semblerait qu'il existe dans le manuscrit BnF lat. 15954 une version différente du sermon 649⁸².

Ces quatre sermons sont de longueur à peu près équivalente (environ 4 folios et demi pour le 649 et le 654, 4 pour le 651) hormis le sermon 652 qui se distingue par une longueur presque doublée : environ 8 folios.

Leur ressemblance s'achève avec leur circonstance de composition, puisqu'ils sont tous les quatre des *sermones de sanctis*, si l'on s'en tient au fait qu'ils ont été composés « *in festo beati Dominici* ». En ces circonstances, Eudes de Châteauroux a choisi des thèmes issus de l'Ancien Testament, présentant le plus souvent un personnage que le cardinal utilise pour figurer saint Dominique⁸³.

⁸⁰Pour une vision d'ensemble de ces textes, voir en annexe 4 (p. 169). les traductions des thèmes et résumés des sermons. De plus, nous fondons en grande partie nos analyses sur les datations et localisations supposées par A. Charansonnet, cf. notes de l'édition de sermons dans le deuxième volume.

⁸¹Notes 4 p. 10 et 214 p. 64 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁸²Note 4 p. 10 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁸³Voir en annexe 4 (p. 169) les résumés des sermons.

Dater un manuscrit est parfois très compliqué en l'absence d'indication précise. Ainsi A. Charansonnet a daté le RLS 649 d'avant 1261⁸⁴ (puisqu'il fait partie de la première édition, envoyée à Paris avant cette date-là⁸⁵) ; le RLS 652 pourrait être de 1257 ou 1258⁸⁶ ; tout comme le RLS 654 pourrait avoir été composé entre 1256 et 1260. Enfin le RLS 651 serait daté des environs de 1260⁸⁷. L'on voit bien qu'une date précise est difficile à établir, mais l'ordre de grandeur obtenu permet de se faire malgré tout une idée de la chronologie.

Enfin les lieux de prononciation et l'identité des auditoires posent également problème, même si quelques indices dans les textes permettent de privilégier des pistes. Ainsi malgré la difficulté d'identification du public et du lieu pour le RLS 649, on peut tout de même faire l'hypothèse que les trois autres sermons furent prononcés dans des couvents dominicains, peut-être à Saint-Jacques pour le RLS 652. Si l'on peut penser que le RLS 651 fut dit devant des Dominicains, c'est notamment par les allusions répétées aux études. Enfin la Curie assista probablement au sermon 654⁸⁸.

Les sermons de la deuxième édition : RLS 958 et 959

Les deux sermons issus de la deuxième édition sont assez différents des autres sermons de notre corpus. En effet, ils n'apparaissent premièrement que dans un manuscrit, celui des archives dominicaines de Rome : AGOP XIV, 35⁸⁹. Deuxièmement, ils sont un peu plus longs : environ 5 ou 6 folios, mais le manuscrit du RLS 958 est amputé entre les folio 223 et 224⁹⁰, ce qui fausse notre mise sur pied d'égalité en terme de longueur réelle. En troisième lieu, les circonstances d'écriture sont tout à fait différentes : alors que les sermons de la première édition sont tous pour la fête de saint Dominique, ces deux derniers textes se rapprochent davantage de sermons *de casibus* en ce sens qu'ils sont attachés à des circonstances particulières qui ne sont pas inscrites dans la liturgie ou le sanctoral. Ainsi le sermon 958 est composé « *in translatione sancti Dominici* ». La

⁸⁴Note 4 p. 10 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁸⁵A. CHARANSONNET, « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux... », *art.cit.*, p. 114

⁸⁶Note 60 p. 24 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁸⁷*Ibid.*, note 214 p. 64

⁸⁸*Ibid.*, note 161 p. 50

⁸⁹RLS 958, f. 222rb-225ra et RLS 959, f. 225ra-227vb

⁹⁰Note 261 p. 76 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges. Voir aussi A. VAUCHEZ, « Saint Dominique » dans A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. VI : *Au temps du renouveau évangélique 1054-1274*, [Paris], éd. Hachette, département Histoire chrétienne, 1987, p. 122

fête de la translation est fixée depuis 1233 (date de la première translation du saint) au jour de la Pentecôte, par conséquent au chapitre annuel de l'ordre des Prêcheurs. Or l'année 1267 est marquée par une deuxième translation des reliques du saint⁹¹. L'indication de la circonstance permet donc de dater le sermon du 5 juin 1267 et d'en déterminer le lieu de prêche, probablement au chapitre général dominicain de Bologne, ce qui conduit inmanquablement à penser que le public fut composé des dirigeants de l'ordre. Des membres de la Curie et de l'université de Bologne ont aussi pu faire partie de l'auditoire⁹².

Enfin le sermon 959, composé « *in festo Nivis et festo beati*⁹³ *Dominici concurrentibus* » peut lui aussi être caractérisé précisément grâce à son intitulé. La fête de sainte Marie des Neiges est effectivement fixée au 5 août tout comme la saint Dominique, et notre sermon est daté de 1267⁹⁴. Cette fête de sainte Marie des Neiges étant propre à Rome jusqu'au XIV^e siècle au moins⁹⁵ cela donne à penser que le sermon fut dit en cette ville ou non loin de là, puisque A. Charansonnet présume que Eudes prononça son sermon à Orvieto, peut-être au couvent dominicain, devant la Curie, des clercs et peut être même des laïcs.

Quel statut pour ces sermons ?

Ces sermons dépeignent une singulière mise en abyme : il s'agit d'un grand prédicateur⁹⁶ qui prêche devant des prédicateurs confirmés, lors de fêtes concernant le fondateur des Prêcheurs, lui-même prédicateur par excellence. L'on peut se demander alors quels vont être les enjeux de telles communications, faites par un séculier issu du milieu curial, devant des frères réguliers en contact avec le monde. La prédication d'Eudes, d'autant plus parce qu'elle se fait devant des clercs formés afin d'être des prédicateurs efficaces, se doit d'être percutante. Ces sermons comportent donc des informations qui nous renseignent sur cet univers dominicain : c'est en particulier le cas

⁹¹HSD, note 34, p. 701

⁹²RLS 958, f. 225ra (l. 207) : « *Ad hoc enim deberent fieri vestra capitula, maxime generalia...* ». Voir aussi note 262 p. 76 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁹³Remarquer que dans les rubriques les sermons de la première édition utilisent le terme « *beatus* » tandis que ceux de la deuxième édition lui préfèrent le terme de « *sanctus* » : glissement de sens de l'un à l'autre ? Peu probable étant donné que Dominique est déjà saint dès les premiers sermons que lui consacre Eudes de Châteauroux. Évolution de la langue, plutôt.

⁹⁴Note 306 p. 94 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁹⁵*Ibid.*, note 306 p. 94

⁹⁶Et reconnu comme tel. Que l'on se souvienne qu'il a pris la défense des étudiants de la Sorbonne en 1229 et qu'il a prêché la croisade de 1226 et 1249 (voir N. BÉRIOU, « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et Eudes de Châteauroux en 1226 » dans J.-L. BIGET, J. MORAND, B. M. KIENZLE *et al.*, *La Prédication en pays d'Oc (XII^e-début XIV^e)*, Toulouse, éd. Privat, 1997, (Cahiers de Fanjeaux 32), p. 85-109)

lorsque Eudes insiste sur l'étude et le comportement des étudiants⁹⁷ ou quand il accuse les Frères de négliger les vertus qu'ils se doivent de respecter⁹⁸. Eudes de Châteauroux, en tant que prédicateur, offre également dans ces textes, des réflexions sur son « office », ce qui paraît d'autant plus approprié que son auditoire est forcément concerné. Le sermon 654 présente en effet deux réflexions. La première, au f. 278rb concerne le rapport du prédicateur à l'argent, considération qui entre dans le thème du sermon, qui est celui du testament de saint Dominique.

*Sed quid dicam ? Certe si diuites fuissent primi predicatorum, homines ab eis pecuniam exegissent ad hoc ut sequerentur eos et eis crederent sicut petitur a regibus pecunia ab hominibus ut conuertant se ad eos*⁹⁹.

Il s'agit là d'un retour sur l'histoire des « premiers prédicateurs » (peut-être pense-t-il aux premiers compagnons de Dominique ou même à la prédication de la Narbonnaise), dans lequel Eudes affirme la nécessité de la pauvreté du prédicateur pour que seule la parole touche le public et qu'ainsi elle soit efficace par elle-même. Plus probante est la deuxième réflexion au f. 221va, selon laquelle les prédicateurs, comme la « foudre », « illuminent et effrayent » ; ils s'abattent sur les « nobles et les non-nobles » en « enseignant et jugeant » comme Dieu¹⁰⁰. Cette idée de la prédication comme une mission divine et par là même toute puissante, permet de percevoir qu'elle était la force qu'on lui attribuait et comment elle était comprise par ceux qui en avaient la charge. L'on voit bien que l'enjeu de ces sermons sur saint Dominique, adressés à des Dominicains entre autre, se situe autour de la prédication comme moyen de convertir les hommes quels qu'ils soient ; c'est pourquoi l'imitation de Dominique est à cet égard un gage de qualité de la parole parce qu'elle se double de l'exemple.

⁹⁷Notamment dans le RLS 652

⁹⁸RLS 654 (l. 38), sur le Testament de saint Dominique : « *paupertate, humilitate, caritate* »

⁹⁹RLS 654, f. 278rb (l. 50-52) : « Mais que dirai-je ? Assurément si les premiers prédicateurs avaient été riches, les hommes auraient exigé d'eux de l'argent, de sorte qu'ils les auraient suivi et les auraient cru, comme de l'argent est demandé aux rois par les hommes pour qu'ils se tournent vers eux [en échange de leur soutien] »

¹⁰⁰RLS 654, f. 221va (l. 73- 75) : « *Fulgur illuminat et terret sic predicatorum. [...] predicator iudicat nobiles et ignobiles et est quasi loco Dei docentis et iudicantis [...]* »

COMPOSER DES SERMONS AUX MENDIANTS AU XIII^E SIÈCLE

Le XIII^e siècle connaît, avec le regain d'intérêt pour la prédication, une évolution du sermon qui se traduit d'abord par une complexification de la composition, dépendante de règles, du moins de certaines conventions. Ainsi se mettent en place des techniques que viennent appuyer de nouveaux outils de connaissance, gage de la complexité savante attendue du sermon, et ce d'autant plus si celui-ci concerne un ordre savant et est adressé à quelques uns de ses membres.

Outils et techniques

La prédication prit un tel essor au XIII^e siècle que la création des outils dits « de travail » lui fut presque exclusivement dédiée¹⁰¹. Si le sermon est un genre codifié, il est cependant tributaire d'un savoir relatif à chaque prédicateur (empirisme, expérience personnelle), relativité que tendent à effacer les études, la mise à disposition d'outils de connaissance et l'élaboration de méthodes de développement.

L'enrichissement du sermon par le savoir

Quel savoir ?

Apparaissant à la fin du XII^e siècle, la prédication telle que nous l'étudions est en partie une réponse à l'évangélisation hérétique utilisant le besoin populaire d'entendre parler de Dieu et de spiritualité¹⁰² pour servir l'apostolat dissident. La nécessité de l'étude et de la formation devint donc une évidence dans les rangs catholiques : ce sont d'abord les cisterciens, chargés dès 1198 de lutter contre les hérésies¹⁰³, qui impulsent le

¹⁰¹R.H. ROUSE, « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au XIII^e siècle » dans G. HASENOHR, J. LONGÈRE, *Culture et travail intellectuel de l'Occident médiéval : bilan des « Colloques d'humanisme médiéval » (1960-1980)*, Paris, éd. du CNRS, 1981, p. 115-144, p. 132

¹⁰²*Ibid.*, p. 132

¹⁰³*Ibid.*, p. 133

mouvement. Ainsi se répandirent des traités sur et contre les hérétiques, comme celui qu'écrivit Alain de Lille¹⁰⁴. Il est évident qu'une formation plus généralisée demande des outils adaptés et en nombre suffisant. Jusqu'alors, c'était la « rumination » biblique¹⁰⁵ qui était privilégiée, c'est-à-dire la méditation. Mais à partir du milieu du XII^e siècle se produit une large diffusion de livres notamment au sein de l'université grâce à la *Pecia*¹⁰⁶, système qui consiste à louer pour la copie un grand nombre des nouvelles publications, disponibles chez les libraires stationnaires du Quartier latin en particulier¹⁰⁷.

Le XIII^e siècle est donc l'époque de la diffusion du savoir par le biais de l'écrit : ce phénomène se traduit par un mouvement d'« encyclopédisme » qui voit se multiplier les sommes de connaissance. Ainsi le XIII^e siècle est marqué par l'apparition des encyclopédies monumentales à l'exemple des sommes d'Albert le Grand, du *Speculum Maius* de Vincent de Beauvais, du *De Rerum natura* de Thomas de Cantimpré¹⁰⁸, de la somme de théologie de Thomas d'Aquin¹⁰⁹, ou encore les bestiaires divers¹¹⁰. Cette volonté de rassembler le savoir est également visible, à la fin du XIII^e siècle, dans bien des manuscrits destinés aux prédicateurs, dans lesquels sont recopiées des collections complètes de sermons modèles¹¹¹.

Malgré cette prégnance de plus en plus importante de la diffusion du savoir par l'écrit, l'oral n'est pas en reste. En effet l'accès aux livres reste une exception en raison de la relative rareté et du prix de tels ouvrages. Mais c'est surtout que la tradition orale reste dominante, même dans les études : les livres sont plutôt un « appoint »¹¹². Les vies de saints par exemple continuent de circuler oralement, même si le recours aux légendiers est attesté¹¹³. En outre il est clair que bien des citations et autres autorités sont citées de mémoire dans les sermons¹¹⁴, comme nous le verrons. Ainsi selon N. Bériou, les *exempla* lus qui apparaissent dans les sermons sont inférieurs en nombre à ceux que les prédicateurs ont pu retenir de

¹⁰⁴O. BOULNOIS, F. MENANT *et al.*, *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin (1179-1449)*, [s.l.], éd. Atlande, 2011, (Clefs concours), p. 139

¹⁰⁵N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...op. cit.*, p. 177

¹⁰⁶R.H. ROUSE, « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite... », *art. cit.*, p. 136

¹⁰⁷N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole..., op. cit.*, p. 188

¹⁰⁸C.-V. LANGLOIS, *La Vie en France au Moyen Âge du XII^e au milieu du XIV^e siècles*, t. III, *La Connaissance de la nature et du monde, d'après des écrits français à l'usage des laïcs*, Paris, éd. Hachette, 1927, p. 18. Voir aussi J. SCHNEIDER, « Une encyclopédie au XIII^e siècle : le *Speculum Maius* de Vincent de Beauvais », dans G. HASENOHR, J. LONGÈRE, *Culture et travail intellectuel de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 187-196

¹⁰⁹N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole..., op. cit.*, p. 177

¹¹⁰Notre propos n'est pas de donner une liste exhaustive mais plutôt de montrer à quel point le champ des connaissances travaillé est étendu.

¹¹¹N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole..., op. cit.*, p. 188

¹¹²*Ibid.*, p. 193

¹¹³L.-J. BATAILLON, « Instruments de travail des prédicateurs au XIII^e », dans L.-J. BATAILLON, *La Prédication au XIII^e siècle en France et en Italie : Études et documents*, Aldershot, éd. Variorum Reprints, 1993, p. 197-209, p. 199

¹¹⁴N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...op.cit.*, p. 193

l'écoute d'autres sermons : il faut dire que dans les années 1270 les recueils d'*exempla* sont encore assez rares¹¹⁵. L'utilisation de l'*exemplum*, de références culturelles ou de connaissances dans un sermon se fonde donc à la fois sur l'expérience du prédicateur, les *exempla* et informations qu'il a retenus de l'audition d'autres sermons, ou la consultation de recueils et autres sommes.

L'une des grandes inventions du XIII^e siècle est aussi celle des outils qui permettent d'entrer dans un texte sans avoir besoin de le lire entièrement : il s'agit d'un souci de rationalisation au service de la préparation du prêche. C'est pourquoi apparaissent des tables des matières sur l'œuvre de saint Augustin¹¹⁶, ou un index alphabétique des œuvres d'Aristote¹¹⁷. Ce genre d'outil vient compléter les gloses bibliques apparaissant au XII^e, de même que les *Sentences* du Lombard et le *Decretum*, autant d'instruments qui collectent, organisent les autorités et forment la base d'une recherche développée au XIII^e et fondée sur l'accès direct à l'information¹¹⁸.

Les traces de la connaissance dans les sermons sur saint Dominique

Les indices de la connaissance et des autorités du temps¹¹⁹ se retrouvent de deux façons dans nos sermons. Soit Eudes cite ses sources explicitement et assez fidèlement, soit il ne fait pas même allusion à l'autorité à qui il emprunte l'idée. On peut d'ores et déjà constater qu'il y a bien moins de références explicites qu'implicites. Nous pouvons classer ces références explicites en deux catégories. La première est bien entendu celle des Pères de l'Église : sur les six sermons, saint Augustin intervient deux fois au RLS 652¹²⁰, saint Ambroise, une fois en ce même sermon¹²¹, saint Jérôme¹²² et enfin saint Grégoire au sermon 654¹²³. Les autres autorités citées sont plutôt des encyclopédistes ou des savants, comme Isidore de Séville ou Hugues de Pise, au sermon 958¹²⁴, ou encore le grammairien Priscien au sermon 959¹²⁵. Cependant bien plus nombreuses sont les

¹¹⁵*Ibid.*, p. 195

¹¹⁶R.H. ROUSE, « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite... », *art. cit.*, p. 115

¹¹⁷*Ibid.*, p. 121

¹¹⁸*Ibid.*, p. 115

¹¹⁹Nous n'étudions pas la Bible dans cette partie, elle sera traitée par la suite.

¹²⁰RLS 652, f. 274rb (l. 40-41) : « *quibus Augustinus in libro de natura boni:[...]* », citation tronquée.

RLS 652, f. 277va (l. 294) : « *Cogitabat enim beatus Augustinus qui modus viuendi et sic affecto esset aptus in via Dei* », inspiré des Confessions XIII (voir notes 69 p. 28 et 160 p. 46 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

¹²¹RLS 652, f. 275vb (l. 154-155) : « *sicut dicit Ambrosius* ». Pas de citation, mais réemploi de mémoire selon A. Charansonnet. cf. note 107 p. 36 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

¹²²RLS 654, f. 278vb (l. 88) : « *ut dicit ibi beatus Ieronymus* »

¹²³RLS 654, f. 278vb (l. 82) : « *ut dicit Gregorius super illud Ezechieles III...* », reprise et non citation. cf. note 192 p. 56 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

¹²⁴RLS 958, f. 224ra (l. 139-140) : « *Stagnum enim secundum Ysidorum decimo sexto Ethymologiarum idem est quod separans, unde Hugutio : Stagnum quoddam genus est metalli...* ». cf. notes 291 p. 86 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

¹²⁵RLS 959, f. 225ra (l. 12) : « [...] *subauditur ut dicit Priscianus : Deus* »

allusions sans paternité explicite. Elles sont aussi plus longues : il est de ce fait assez difficile de savoir à quel auteur le prédicateur fait référence ou même s'il ne s'appuie pas uniquement sur ce que sa culture lui a apporté, sans qu'il ressente le besoin de justifier ses sources. Pour expliquer ce phénomène de citation sans précision, l'on peut également arguer que ces références révèlent la culture de l'auditoire¹²⁶. En ce cas la connivence est telle entre l'orateur et son public qu'il n'y a guère besoin de préciser ce qui est communément su de l'auditoire qui, composé de Dominicains, peut être qualifié de cultivé sinon de savant. C'est par exemple le cas pour la représentation du monde, découlant des théories aristotéliciennes, qui transparaît dans un sermon pour la translation de saint Dominique.

[...] *et dicit in universam terram, non in celum quia que fiunt in celo ordinate fiunt adeo ut ordo motuum corporum supercelestium certitudinaliter probari possit et demonstrari sed ea que in terra fiunt videntur casui subiacere [...]*¹²⁷.

De fait, Aristote explique, dans son *Traité du ciel*¹²⁸, que ce qui est « super-céleste », par opposition au monde sublunaire, est immuable par sa participation à la divinité quant à elle éternelle. Aristote apparaît également derrière les théories du songe, thème important chez les théologiens médiévaux qui y voient une forme de communication avec l'au-delà¹²⁹. L'on a donc recours aux œuvres du Stagirite¹³⁰ : *Du sommeil et de la veille, Des rêves, De la Divination dans le sommeil*¹³¹. Eudes utilise le thème du songe dans le RLS 649 pour expliquer la bipolarité humaine entre veille et sommeil, corps « animal » et esprit : parce qu'il intervient dans le sommeil, le songe est une vision de l'âme seule en activité : « *In hoc sompno vir spiritualis constitutus videt quasi alter Iacob scalam attingentem usque ad celum [...]* »¹³².

¹²⁶N. BÉRIOU, *La Prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII^e siècle*, Paris, éd. des Études Augustiniennes, 1987, 2 vol., p. 125

¹²⁷RLS 958, f. 223ra (l. 59-60) : « et il dit *sur la terre toute entière*, non dans le ciel car ce qui est en ordre dans le ciel l'est à tel point que l'ordre des mouvements des corps super-célestes peut être vérifié avec certitude et démontré, mais ce qui arrive sur terre semble être soumis au hasard [...] »

¹²⁸Voir Aristote, *De Caelo*. C'est au chapitre 9 du livre I, il précise que le ciel est éternel et incorruptible, par opposition à ce qui est sur terre, en mouvement constant.

¹²⁹J. QUILLET, « Le Songe » dans G. HASENOHR, J. LONGÈRE, *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 82

¹³⁰Les *Libri naturales* d'Aristote sont disponibles au XIII^e siècle : la *Physique*, le *De Anima*, le *De Caelo*, la *Métaphysique* peuvent donc être lus. Il y a cependant interdiction de l'utiliser dans un cours au début du siècle, suite à la promulgation des Statuts de l'université de Paris par Robert de Courçon. Voir A de LIBERA, *La Philosophie médiévale*, op. cit., p. 360 et 366

¹³¹J. QUILLET, « Le Songe », art. cit., p. 83

¹³²RLS 648, f. 270va (l. 87-88)

En outre certains exemples laissent penser que le cardinal a pu avoir recours à des encyclopédies. C'est par exemple le cas de l'image du ventre, qui se nourrit pour redistribuer aux membres ce qui est pur et rejeter ce qui est impur¹³³, ou à plus forte raison celle de l'étain, filée tout au long du sermon 958. Si Isidore de Séville et Hugues de Pise sont invoqués comme références quant au savoir sur les propriétés de ce métal¹³⁴, l'on peut imaginer que Eudes a aussi pu avoir recours à d'autres ouvrages dont des traités sur les pierres (les lapidaires). Barthélémy l'Anglais par exemple dans son encyclopédie (1230-1240) traite des propriétés de l'étain, en s'inspirant en partie d'Isidore de Séville¹³⁵, qui protège et défend l'objet qui en est recouvert en écartant les impuretés.

Le prédicateur peut également faire référence à des savoirs plus techniques, à l'instar de cet exemple pris dans le sermon RLS 652, qui assoit définitivement l'identité cléricale du moins étudiante de l'auditoire : « *Vos videtis quomodo oportet abradere omnem carnem a pargameno, ad hoc ut bene scribatur in eo* »¹³⁶. Il s'agit d'un exemple très pratique, qui fait référence à une activité commune pour des gens habitués à l'écriture, et plus précisément l'écriture sur parchemin. L'adaptation à l'auditoire transparaît aussi dans le sermon dit à Bologne (RLS 958) dans lequel il est question du droit : « *Factum fundamentum est juris. Jus enim oritur ex facto quia ipsum factum ostendit quid juris sit et ideo prudentes aduocati rimo ponunt factum ut ex eo eliciatur jus* »¹³⁷. Il s'agit là d'un développement s'adressant à des personnes frottées de science juridique, sinon à des juristes confirmés : Bologne est à cette époque la capitale du droit.

Enfin le prédicateur peut faire allusion à la culture folklorique, légendaire ou littéraire, en témoigne la citation de trois vers au RLS 654¹³⁸, que nous n'avons pu identifier, d'autant plus que l'histoire est parcellaire.

¹³³RLS 651, f. 273ra (l. 90-93) : « *Venter comedit toti corpori et ministrat toti corpori alimentum. In ventre celebratur digestio. Per ventrem enim intelligitur quidquid est in ventre separatur enim ibi purum ab impuro impurum ejicitur et abicitur purum membris ministratur.* ». Cette illustration n'est pas sans rappeler celle de Menenius Agrippa, consistant en une fable du combat entre les membres et le ventre de façon à rétablir un ordre dans ce corps symbolisant la politique. cf. J. BERLIOZ, M.-A. POLO de BEAULIEU, *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, éd. Honoré Champion, 1998, (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 47), p. 76

¹³⁴RLS 958, f. 224 ra (l. 140-141)

¹³⁵Voir BARTHÉLÉMY L'ANGLAIS, *De Proprietatibus rerum*, 1482, conservé à la Bibliothèque nationale de France, [en ligne] <<http://gallica.bnf.fr/>>.

¹³⁶RLS 652, f. 275vb (l. 161-163)

¹³⁷RLS 958, f. 222rb (l. 9-11)

¹³⁸RLS 654, f. 279ra (l. 108-111). Cet *exemplum* se rapproche de celui que F.C. Tubach a répertorié sous le nom de « *Pear-tree inheritance* » (n° 3638) dans son *Index exemplorum*, (cf. *Index exemplorum : A handbook of medieval religious tales*, Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia, 1981) : « *Three sons vie for their mother's inheritance of a pear-tree. The most agile is granted the tree by their father (he could keep all the feathers in featherbed in spite of violent minds)* ». Il faudrait donc que Eudes ait confondu le père et la mère...

“ *In patris morte pirus est tribus hac data sorte :*

Rectum cum torto minimo datur ac prius orto

Quod latet et paret medio quod viuit et aret. ”

Cette culture folklorique, « populaire », peut aussi être utilisée dans son versant pieux. C'est notamment le cas de l'évocation au sermon RLS 959 de la légende de la construction de Sainte-Marie-Majeure, introduite par « *legitur* », ce qui pourrait suggérer que le cardinal s'est servi d'un bréviaire¹³⁹. Il s'agit là d'un exemple qui n'est pas anodin : si l'on peut penser que cette légende est bien connue par un large panel social, ce dernier est sans doute relativement circonscrit géographiquement si l'histoire n'est pas relayée dans des régions éloignées de l'épicentre romain. L'on voit donc bien quelle diversité de savoirs peut contenir un sermon, connaissances parvenues au prédicateur par plusieurs voies possibles.

Développement d'un sermon

Les différentes méthodes

L'on constate une évolution dans la manière de développer un sermon tout au long du XIII^e siècle. Ce fait est d'autant plus intéressant à remarquer que la prédication d'Eudes s'étend sur une longue période allant des années 1220 aux années 1270. Au début du siècle, les distinctions permettent d'illustrer le thème biblique du sermon grâce à deux ou trois sens d'un mot. Le milieu du XIII^e voit se préciser la méthode : il faut désormais choisir trois sens du mot principal du thème (correspondant aux trois parties du sermon), grâce en particulier aux *Distinctiones*. Enfin l'on observe à la fin du siècle la prégnance des sujets moraux dans les choix des prédicateurs¹⁴⁰.

Au cours du XIII^e siècle, l'on constate aussi un nouvel usage, consistant à faire précéder le texte du sermon par un « prothème », sorte de sermon court exposant souvent une réflexion sur la prédication. Ce petit texte permet

¹³⁹RLS 959, f. 225rb et 225va (l. 24). Malgré « *legitur* » le cardinal a très bien pu avoir connaissance de cette légende par l'oral.

¹⁴⁰R.H. ROUSE, « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite... », *art. cit.*, p. 117

l'introduction de la prière que l'on récitait avant le prêche¹⁴¹. Le sermon RLS 652 présente ainsi un genre de prothème au f. 273vb-274ra (l. 5-22) sur le fait que ce qui existe au présent n'est que réminiscence d'un fait passé.

Le *sermo modernus*, à la différence de l'homélie patristique qui développe un commentaire du texte du jour, repose sur le choix par le prédicateur d'un thème biblique, issu des textes du lectionnaire ou non. Ce thème peut être un mot ou une phrase, développé de façon à en tirer un enseignement¹⁴². Souvent le prédicateur utilise les différents sens de ce thème pour tirer une ou des leçons du fragment biblique choisi, qui concernent le bon comportement du chrétien lors de telle ou telle circonstance. C'est la division de ce thème qui décide du développement du sermon¹⁴³. Ainsi lorsque la méthode suivie est celle de l'exégèse biblique, le sermon se déroule selon les distinctions des sens du thème : littéral (ou historique¹⁴⁴), moral, spirituel¹⁴⁵. Une deuxième méthode peut être celle de la fragmentation du verset jusqu'au mot pris comme unité. De la sorte le développement se fonde sur quelques mots seulement, voire un seul, orchestrant la division du sermon¹⁴⁶. Cette méthode, qui reprend celle d'Origène, prend de plus en plus d'importance à partir des années 1230¹⁴⁷. Elle n'est pas utilisée dans les sermons de notre corpus, Eudes préférant la méthode exégétique plus conservatrice.

Les méthodes de développement ne sont en effet pas tout à fait identiques selon les prédicateurs : elles sont le témoignage du niveau d'éducation mais aussi du degré de remaniement du texte à l'écrit¹⁴⁸. La prédication d'Eudes de Châteauroux se caractérise dans ses premiers sermons par une méthode dite « victorine », qui consiste en l'explication d'un thème biblique avec un ou plusieurs des sens spirituels, forme déjà ancienne d'exégèse. C'est ainsi que dans le sermon RLS 958 *in translatione sancti Dominici* l'on trouve les expressions « *Ad litteram* », « *allegorice* » « *tropologice* », témoignant de cette forte influence exégétique. Pourtant, les *Artes Predicandi* de l'époque proposent déjà une nouvelle méthode, celle du développement du sermon

¹⁴¹N. BÉRIOU dans N. BÉRIOU, F. MORENZONI (dir.), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, éd. Brepols, 2008, introduction, p. 17. Cela permet de rendre plus solennel le sermon et en fait une célébration liturgique.

¹⁴²L.-J. BATAILLON, « Les images dans les sermons du XIII^e siècle », dans L.-J. BATAILLON, *La Prédication au XIII^e siècle en France et en Italie : Études et documents*, Aldershot, éd. Variorum Reprints, 1993, p. 327-395, p. 328

¹⁴³N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...op. cit.*, p. 152

¹⁴⁴RLS 958, f. 222ra (l. 13) : « *A sensu autem hystorico sive litterali elicitur[...]* »

¹⁴⁵N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...op. cit.*, p. 152

¹⁴⁶*Ibid.*, p. 152

¹⁴⁷*Ibid.*, p. 152

¹⁴⁸B. M. KIENZLE, « The typology of the medieval sermon and its development in the Middle Ages : report on work in progress », dans J. HAMESSE, X. HERMAND (éd.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992), Louvain-la-Neuve, éd. de l'Université Catholique de Louvain, 1993, p. 83-101, p. 94

suivant les procédés rhétoriques en usage dans l'Antiquité, ou par accumulation de références et citations appelant une interprétation tropologique¹⁴⁹.

Eudes de Châteauroux utilise également les distinctions pour dilater son thème : c'est en particulier le cas dans le sermon RLS 654, où il procède d'abord à une distinction autour du terme de « *testamentum* », dont un des sens constitue une partie du sermon (le testament est à l'utilité des Frères), l'autre reposant sur trois divisions sur le legs de Dominique (pauvreté, humilité, charité). En outre A. Charansonnet a relevé dans sa thèse que Eudes de Châteauroux utilise une méthode qui lui est propre : c'est à partir des différents sens du thème qu'il axe ses développements qu'il subdivise en se basant sur les distinctions¹⁵⁰.

Enfin la conclusion du sermon permettait de reprendre les leçons tirées du développement du sermon, avant que ce dernier ne soit conclu par une oraison¹⁵¹, prière que le cardinal a choisi de conserver à la fin de chacun des sermons de notre corpus.

Développements des sermons sur saint Dominique

Tout d'abord, l'on peut remarquer que nos six textes sont développés à partir de thèmes issus de l'Ancien Testament¹⁵², mais de textes divers : c'est en effet dans les sermons pour les fêtes des saints que la liberté de choix du thème est la plus grande¹⁵³. Les choix de ces versets doivent permettre au prédicateur d'orienter son propos sur tel ou tel aspect de la sainteté du saint concerné pour l'adapter à un auditoire particulier, en témoignant par exemple les réflexions d'Eudes sur la générosité de Dominique (par exemple RLS 651, f. 272vb, l. 75) qui viennent appuyer ses critiques faites aux Frères et prélats qui « thésaurisent » (RLS 649, f. 271ra, l. 115). Ces thèmes peuvent avoir des longueurs assez variables, allant de la phrase simple et injonctive de l'Ecclésiaste pour le RLS 654¹⁵⁴, à l'extrait long d'une quarantaine de mots tiré du livre des Juges¹⁵⁵.

¹⁴⁹A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux ...op. cit.*, p. 39

¹⁵⁰*Ibid.*, p. 41

¹⁵¹N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...op. cit.*, p. 142

¹⁵²RLS 649 : 2 Mac. 15, 6 ; RLS 651 : 1 Reg. 16, 23 ; RLS 652 : Idc. 6, 34-35 ; RLS 654 : Eccli. 11, 21 ; RLS 958 : Zac. 4, 8-9 ; RLS 959 : Eccli. 43, 19-20

¹⁵³N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole..., op. cit.*, p. 504

¹⁵⁴Eccli. 11, 21 : « *Sto in testamento tuo et ibi colloquere* »

¹⁵⁵Jdc. 6, 34-35

La division du thème est, dans les six cas, annoncée dans l'introduction du sermon. Méthode caractéristique d'Eudes¹⁵⁶, l'introduction en deux parties permet une exposition du contexte biblique ou une sorte d'« exégèse typologique »¹⁵⁷ par la comparaison de Dominique avec le personnage biblique dont il est question dans le thème : Judas Maccabée dans le RLS 649, Gédéon (RLS 652) et David (RLS 651). Ces trois sermons sont ensuite développés sur le mode de la division du thème en quatre¹⁵⁸ ou cinq points¹⁵⁹. En revanche les trois autres sermons suivent une méthode différente. Le RLS 654, nous l'avons vu, présente une introduction consistant non pas à diviser le thème mais à faire des distinctions autour du mot clé du thème (« *testamentum* »). Les deux derniers sermons (RLS 958 et 959), tirés de la deuxième édition, suivent quant à eux un plan plus directement inspiré de l'exégèse : le RLS 958 présente un plan en trois parties, lettre, allégorie et tropologie, suivant trois des quatre sens de l'Écriture. Le RLS 959 est quant à lui développé selon l'interprétation suivant la lettre, l'allégorie double et la morale. Ces observations rejoignent ce que N. Bériou constate à propos d'Eudes : souvent ses sermons, bien que fondés sur un thème, sont interprétés selon au moins deux sens de l'Écriture, en particulier l'allégorie et la morale¹⁶⁰.

Enfin, parce qu'il s'agit d'un discours suivi et au service d'une argumentation, l'on observe quantité de connecteurs logiques comme « *enim* », « *quia* », « *sic* », ceux-là même qui rattachent certains *exempla*, ou autres figures d'illustration comme les citations bibliques, à l'argumentation¹⁶¹. De la même façon, pour passer d'une partie du plan à l'autre, l'utilisation des adverbes ordinaux témoigne de cette volonté de faire progresser le discours de façon logique et ordonnée¹⁶². À cet égard l'on peut dire que l'utilisation de « *sequitur* »¹⁶³ permet aussi de suivre le déroulement du thème développé, en particulier dans le RLS 652 pour les trois dernières parties¹⁶⁴. L'on voit bien, grâce à ces mots de liaison, une certaine continuité de l'argumentation dans le sermon qui se fait de façon parallèle au développement qui se veut lui-même logique.

¹⁵⁶Note 4 p. 10 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

¹⁵⁷*Ibid.*, note 4 p. 10

¹⁵⁸RLS 652 et RLS 651

¹⁵⁹RLS 649

¹⁶⁰N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, op. cit., p. 159

¹⁶¹N. BÉRIOU, *La Prédication de Ranulphe de la Houblonnière...* op. cit., p. 118. Ces connecteurs permettent d'éclaircir le rapport qu'entretient une citation ou une figure allégorique avec le texte qui précède.

¹⁶²Par exemple dans le RLS 649 au f. 269vb (l. 24ss), l'on observe l'utilisation de « *primo* », « *secundo* », « *tercio* », « *quarto* », « *quinto* ».

¹⁶³N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, op. cit., p. 143

¹⁶⁴RLS 652, f. 277rb-277vb : « *sequitur : qui clangens bucina* » (l. 264), « *sequitur convocavit domum Abiezer* » (f. 278), « *sequitur ut sequerentur se* » (l. 283), « *sequitur misitque nuntios* » (l. 286), « *sequitur et alios nuntios in Aser et Zabulon et Neptalim* » (l. 288)

Si la structure du sermon se met à obéir à certaines règles, l'emploi de l'*exemplum*, ce « récit bref, donné comme véridique, et destiné à être inséré dans le discours pour convaincre l'auditoire par une leçon salutaire »¹⁶⁵, se fait également plus important pour illustrer le propos du prédicateur et permettre aussi une mémorisation plus efficace pour l'auditoire. Parmi les illustrations choisies par le prédicateur il peut en effet y avoir des « *auctoritates* » (relatives au passé), des « *rationes* » (éternité de la raison) ou des *exempla* (représentant le présent)¹⁶⁶. S'il existe des recueils thématiques d'*exempla*, comme le *Dialogus miraculorum* de Césaire de Heisterbach¹⁶⁷ (v. 1220) les prédicateurs et en particulier Eudes de Châteauroux ont cependant généralement assez peu recours aux *exempla*¹⁶⁸ pour cette raison que la diffusion des recueils, intervenant vers le fin du siècle, a sans doute permis l'utilisation de l'*exemplum* un peu plus tard¹⁶⁹.

Puisqu'un *exemplum* doit illustrer un propos du prédicateur, il doit être crédible pour l'auditoire, d'autant plus qu'il en va de la réputation de l'orateur, qui se fait maillon dans la chaîne de transmission de l'histoire¹⁷⁰. Ainsi le prédicateur se fait garant de la véracité du récit : c'est pourquoi les personnages sont parfois des autorités, des saints (en particulier dans notre corpus) ou des personnages connus, ou sans identité, ce qui permet une sorte de vérité générale. De même les *exempla* utilisés correspondent à la culture que partagent les membres de l'auditoire et aux types sociaux connus¹⁷¹. Notre corpus ne présente pas vraiment d'*exempla* méritant d'être relevé. Car Eudes n'a pas proprement recours à des « histoires » mais en ébauchant celles-ci, rebondit immédiatement sur une leçon. C'est par exemple le cas lorsque le cardinal simule un dialogue entre une personne et un « théologien » qui, interrogé sur la raison de ses possessions, tente de se justifier¹⁷². Enfin si Eudes n'a pas recours aux *exempla*, c'est surtout parce qu'il s'agit de sermons sur saint Dominique : les *Vitae* de ce dernier sont donc de véritables mines que le cardinal exploite sans pour autant en abuser. Ainsi les

¹⁶⁵C. BRÉMOND, J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT, *L'Exemplum*, Turnhout, éd. Brepols, (Typologie des sources du Moyen Âge, 40), 1982, p. 37-38

¹⁶⁶J. LE GOFF, « Temps liturgique et temps des *exempla* », dans N. BÉRIOU, F. MORENZONI (dir.), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, éd. Brepols, 2008, p. 223-236, p. 223

¹⁶⁷M. MORARD, « Quand liturgie épousa prédication » dans N. BÉRIOU, F. MORENZONI (dir.), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, op. cit., p. 79-126, p. 125

¹⁶⁸N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, op. cit., p. 519

¹⁶⁹*Ibid.*, p. 521

¹⁷⁰*Ibid.*, p. 529

¹⁷¹*Ibid.*, p. 529-531

¹⁷²RLS 652, f. 273rb (l. 192ss)

allusions aux hagiographies de Dominique se font davantage sur le mode de l'introduction à une idée ou de l'illustration que de l'*exemplum* à proprement parler, alors que les légendes de vies de saints sont souvent l'origine d'*exempla*, au même titre que l'expérience du prédicateur, les récits ou les bestiaires¹⁷³. Pourtant, c'est parce qu'un prédicateur se sert d'une histoire comme d'un argument que celle-ci devient *exemplum* : à cet égard l'on peut peut-être considérer les allusions aux vies de saint Dominique chez Eudes de Châteauroux comme des *exempla*¹⁷⁴, si l'on reconnaît que c'est sa « fonctionnalité »¹⁷⁵ qui caractérise l'*exemplum*¹⁷⁶.

L'instrument indispensable : la Bible

Le renouvellement de la prédication trouve sa fondation la plus solide dans une évolution majeure de l'exégèse biblique¹⁷⁷. C'est en effet sur cette dernière que se fondent des pratiques telles que la *divisio*, apparue au XII^e siècle et appliquée à l'exégèse, avant d'être utilisée dans la composition de sermons¹⁷⁸. Si l'exégèse biblique entretient des liens étroits avec le sermon¹⁷⁹, la Bible est véritablement au centre de la prédication.

Un texte fondateur et fondamental

Le rapport à la Bible

De tous les instruments de travail utilisés par les prédicateurs, la Bible occupe de toute évidence la première place¹⁸⁰, car seul le texte fondateur de la religion et par là

¹⁷³C. BRÉMOND, J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT, *L'Exemplum*, op. cit., p. 39

¹⁷⁴C. BRÉMOND, « L'*exemplum* médiéval est-il un genre littéraire ? », dans J. BERLIOZ, M.-A. POLO de BEAULIEU, *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, éd. Honoré Champion, 1998, (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 47), p. 21-28, p. 24

¹⁷⁵J.-Y. TILLIETTE, « L'*exemplum* rhétorique : question de définition », dans J. BERLIOZ, M.-A. POLO de BEAULIEU, *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, op. cit., p. 43-65, p. 47

¹⁷⁶Voir en annexe 2 (p. 166) les « *Exempla* sur saint Dominique ».

¹⁷⁷N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, op. cit., p. 213

¹⁷⁸G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e*, Paris, éd. du Cerf, 1999, (Patrimoines christianisme), p. 272

¹⁷⁹L.-J. BATAILLON, « De la *lectio* à la *predicatio* : Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle », dans L.-J. BATAILLON, *La Prédication au XIII^e siècle en France et en Italie...* op. cit., p. 559-574, p. 568

¹⁸⁰L.-J. BATAILLON, « Instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle », dans L.-J. BATAILLON, *La Prédication au XIII^e siècle en France et en Italie...*, op. cit., p. 198

même de la société et de la culture peut prétendre à une place de choix dans la prédication. Ce pour une raison très simple : si le prédicateur fait appel à des références présentes dans l'univers mental de son public, il a d'autant plus de chance de convaincre les fidèles (car le sermon intervient dans un univers religieux), forcément touchés par des mots qui concernent ce qui relève de leur « horizon d'attente » si l'on nous permet ce rapprochement avec Hans Robert Jauss¹⁸¹. C'est par l'emploi de références communes, fussent-elles partielles ou lacunaires, aux membres de l'auditoire et au prédicateur lui-même que peut s'établir une connivence entre ces personnes, lien nécessaire pour que la communication effective soit efficace et que le prêche réponde à cette obligation qui lui incombe tout particulièrement : le renforcement de la foi chez le fidèle ou la remise sur le droit chemin de l'infidèle. Ce dernier but demande cependant une plus grande expérience en terme de communication, puisque justement, et cela vient en soutien de ce que nous essayons de démontrer, les « infidèles » et « hérétiques », n'ont pas forcément les mêmes textes de référence ou les mêmes interprétations. Au-delà de l'importance du texte biblique comme texte de référence connu même de façon très superficielle et souvent uniquement par le biais de la liturgie, de l'office, de la prière¹⁸² ou encore au contact de la décoration des églises, du théâtre¹⁸³, mais surtout grâce aux sermons, il faut également rappeler cette richesse que présente la Bible en matière de genres littéraires, d'images, d'histoires et de situations qui en font une véritable mine d'inspiration pour un prédicateur désirant faire de son discours un exposé vivant et illustré de situations concrètes en lesquelles tout un chacun parmi les auditeurs peut se projeter. C'était là un procédé déjà bien connu dans l'Antiquité occidentale où l'art de la rhétorique régnait en maître¹⁸⁴. En outre, puisque la Bible est un texte sacré, le sens moral de chaque verset, s'il n'est évident, est tout au moins décelable (ce qui n'empêche pas le fait qu'il puisse être extrêmement compliqué à comprendre voire mal interprété) et se doit d'être expliqué, en témoigne la mise en place de la Glose, qui n'est ni plus ni moins qu'une explicitation des mots bibliques dans un souci de bonnes compréhension et interprétation des Écritures. Il s'agit de défendre ainsi la foi vraie en ces temps où la diffusion de la *veritas* est compromise par des

¹⁸¹H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, 1972-1975, trad. C. MAILLARD, éd. Gallimard, 1978, p. 50-51

¹⁸²N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, op. cit., p. 478 et 480

¹⁸³G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e*, op. cit., p. 18

¹⁸⁴Voir Cicéron *De Invention* I, sur le développement d'un discours. En particulier I, 49 sur l'exemple. cf. CICÉRON, *De l'invention*, texte établi et trad. G. ACHARD, Paris, éd. des Belles Lettres, 1994, (collection des universités de France patronage de l'association Guillaume Budé)

groupes hérétiques. Nous employons ce mot de *veritas* à dessein, afin de mettre en lumière l'importance que revêt l'interprétation droite de l'Écriture comme support de la vraie foi dans la pensée dominicaine dont nous parlerons par la suite. En effet, de nos jours encore, « *Laudare, Benedicere, Praedicere* » suivant l'idéal de la Vérité reste la devise de l'ordre des Prêcheurs¹⁸⁵. Enfin il faut préciser que les Écritures sont aussi le support des études, et ce dès le plus jeune âge. Il n'est d'ailleurs pas rare que nombre de jeunes enfants bénéficiant d'une éducation minimum apprennent à lire avec le Psautier¹⁸⁶. À plus forte raison ceux qui, suivant de véritables études dans les écoles cathédrales puis de plus en plus à l'université au fur et à mesure que celle-ci s'implante au début du XIII^e siècle, deviennent des spécialistes des Écritures Saintes et en acquièrent une maîtrise fort utile pour préparer un sermon ou se défendre lors de controverses. D'autant plus que le fait de suivre une formation poussée sur les textes fondateurs de la chrétienté entraîne normalement une compréhension de la doctrine conforme à celle que l'Église établit et promeut, ce qui évite en règle générale que le prédicateur interprète un texte de façon erronée et en donne une lecture faussée à des auditeurs souvent *illiterati* ou d'une culture moins approfondie et de ce fait à même de croire chaque mot sortant de la bouche du prédicateur. La Bible, « vue, entendue, étudiée »¹⁸⁷ mérite par conséquent la première place parmi les outils à la disposition du prédicateur pour bâtir un sermon.

La Bible des prédicateurs

Avant d'entrer plus avant dans ce que représente la Bible comme instrument de travail dans notre corpus, il nous paraît utile de retracer de façon extrêmement succincte l'histoire et la composition de la Bible depuis saint Jérôme.

Bien évidemment notre propos n'est pas de reprendre l'histoire de la Bible sur dix siècles. Nous nous contenterons de rappeler le travail titanesque de Jérôme à la fin du IV^e siècle, qui établit une version de la Bible révisée à l'aide des manuscrits grecs. Jérôme traduit ensuite le texte hébreu de l'Ancien Testament en prenant appui sur des traductions grecques déjà existantes. C'est cette dernière version qui constitue à

¹⁸⁵Préface de G. BEDOUELLE op dans W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, présenté, trad. et compl. par G. BEDOUELLE op, Paris, éd. du Cerf, 1990, p. 10. Certes cette devise est plus tardive que l'époque de la naissance de l'ordre, mais l'on peut cependant dire qu'elle est tout à fait appropriée dès la fondation, puisque saint Dominique a voulu un ordre de Frères capables de rétablir la vérité de la foi dans des régions gravement touchées par l'hérésie. De même P. Mandonnet qualifie l'ordre des Prêcheurs d'*ordo veritatis* (cf. P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, (augmentée par M.-H. VICAIRE op), Paris, éd. Desclée de Brouwer et cie, 1937, 2 vol., p. 220)

¹⁸⁶N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, op. cit., p. 478

¹⁸⁷G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e*, op. cit., p. 7

proprement parler la Vulgate. Ce texte est celui qui circule dans l'Occident chrétien durant le Haut Moyen Âge jusqu'au IX^e siècle où l'on commença en Europe à reprendre des éditions¹⁸⁸. Mais c'est à partir du XII^e siècle que l'on peut réellement parler de « travail » sur la Bible, puisque l'étude scientifique des textes sacrés commence à se faire jour. C'est dans ce cadre d'un renouveau des études des textes sacrés, si l'on peut dire, que s'inscrit par exemple l'invention de la glose, dont nous parlerons ultérieurement.

Les prédicateurs n'utilisent pas toute la Bible dans leurs sermons. Les livres les plus fréquemment employés sont d'abord ceux que l'on retrouve pendant les célébrations, comme les Évangiles ou les Épîtres Pauliniennes¹⁸⁹, mais aussi les Psaumes¹⁹⁰ et les livres sapientiaux¹⁹¹. Dans le corpus sur saint Dominique, nous pouvons ventiler les citations bibliques en trois groupes. Premièrement, les livres bibliques sous-représentés (moins de 10 citations en moyenne dans notre corpus) sont les livres des Rois, les Chroniques, les livres d'Esdras, Tobie, Judith, Esther, Job, les livres des Maccabées pour l'Ancien Testament ; les Actes des Apôtres, les épîtres catholiques et l'Apocalypse pour le Nouveau Testament. Deuxièmement, la catégorie intermédiaire (entre 10 et 20 citations) ne comprend que les « petits » prophètes. Enfin, les livres les plus présents sont pour l'Ancien Testament : l'Octateuque, les « grands » prophètes, puis comme prévu, les Psaumes et livres sapientiaux. En ce qui concerne le Nouveau Testament, ce sont bien les Évangiles et les épîtres de Paul qui sont le plus représentés¹⁹².

L'exploitation de la Bible : glose, distinctions, concordances

Les premiers outils de travail sur les textes sacrés sont dus aux cisterciens. Apparaissant au XII^e siècle, ils illustrent la volonté de faire une étude plus « scientifique »¹⁹³ de la Bible : distinctions, concordances et autres tables des matières permettent d'entrer au cœur des Écritures. S'ils n'apparaissent pas

¹⁸⁸A.-M. GÉRARD, s. v. « Vulgate » dans *Dictionnaire de la Bible*, éd. Robert Laffont, 1989, (Bouquin), p. 1375

¹⁸⁹Par là même l'on voit la correspondance avec les exigences de la prédication dans un contexte liturgique.

¹⁹⁰Que les Dominicains devaient apprendre par cœur. cf. L.-J. BATAILLON, « Instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle », *art. cit.*, p. 198

¹⁹¹N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...op. cit.*, p. 141

¹⁹²Pour une vision d'ensemble, voir l'annexe 3 (p. 167).

¹⁹³Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous) (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, éd. Brepols, 1987, p. 865

directement dans nos sermons, l'on en voit cependant quelques traces, permettant de comprendre la complexité de la composition.

La glose

La glose est en quelque sorte une explication des mots bibliques. C'est en particulier ce que nous dit Eudes de Châteauroux dans son « *sermo in translatione sancti Dominici* »¹⁹⁴:

*Causa influit in causatum siue transffertur in causatum per influentiam [...] et verba unius lingue in verba eiusdem lingue per expositionem seu per explanationem, que glosatio appellatur*¹⁹⁵.

Ainsi, puisque la glose est une « *expositio* » c'est-à-dire une définition, une explication, ou une « *explanatio* », à savoir un éclaircissement ou une interprétation¹⁹⁶, parfois avec une citation des Pères de l'Église¹⁹⁷, elle est bien un outil indispensable pour les prédicateurs. C'est pourquoi l'on retrouve par exemple la Glose à la fin des Bibles portatives, apparaissant au XIII^e siècle dans un format réduit et permettant le transport de l'ouvrage autour du cou¹⁹⁸, pour les besoins du prédicateur¹⁹⁹ sur les routes.

Que la Glose soit utilisée pour la composition des sermons est une évidence au regard du sermon 654 qui au folio 277vb présente successivement deux citations tirées l'une de la Glose marginale à « *testamentum* », l'autre de la Glose interlinéaire à « *dominatus sum* », introduites par « *dicit Glossa* » et « *Interlinearis* »²⁰⁰. Ainsi, si la Glose est avant tout un outil, Eudes de Châteauroux n'hésite pas à la faire figurer dans son sermon écrit.

¹⁹⁴RLS 958

¹⁹⁵RLS 958, f. 223va (l. 92-96) : « La cause s'insinue dans ce qui est causé ou est transportée dans ce qui est causé par le biais de l'influence [...] et les mots d'une langue dans des mots de la même langue par l'explication ou l'interprétation, que l'on appelle le fait de gloser. »

¹⁹⁶Définition donnée par F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. revue et augmentée sous la direction de P. FLOBERT, Paris, éd. Hachette-Livre, 2000

¹⁹⁷N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, op. cit., p. 177

¹⁹⁸*Ibid.*, p. 177

¹⁹⁹L.-J. BATAILLON, « Instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle », art. cit., p. 198. Les Dominicains sont bien sûr concernés au premier chef.

²⁰⁰l. 10 et 17. Voir note 165 et 167 p. 52 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges en deuxième volume. « *Testamentum* » . Ps. 82, 6-7 et « *dominatus sum* » cf. Ier. 31, 31-32

Les distinctions

Pour développer les termes du *thema*, les prédicateurs utilisent les *distinctiones* apparues à la fin du XII^e siècle²⁰¹ suite notamment aux *Sentences* de Pierre le Lombard²⁰². Ainsi, des religieux comme Hélinand de Froidmont ou Aelred de Rievaulx commencent à mettre en pratique cette technique qui consiste à « distinguer » tous les sens possibles d'un mot de la Bible²⁰³ pour en créer des répertoires, des « espèces de dictionnaires des sens multiples pour chaque mot inscrits dans les récits bibliques »²⁰⁴. Il s'agit donc d'analyser les différents sens dont est revêtu un terme dans un livre biblique : Eudes de Châteauroux a sans doute eu recours aux distinctions dans son sermon pour la fête de saint Dominique dans lequel il est question du testament du saint²⁰⁵. Ce « *testamentum* » est effectivement dépeint comme un pacte à l'usage de celui qui le fonde et de ceux qui en sont les destinataires. Les Mendiants furent de grands rédacteurs de distinctions, en témoignent les ouvrages de Maurice de Provins ou Nicolas de Gorran²⁰⁶. Eudes de Châteauroux lui-même a composé des *Distinctiones super Psalterium*²⁰⁷.

Les concordances

Les concordances sont quant à elles de purs produits du XIII^e siècle. La première est en effet composée en 1239 au couvent Saint-Jacques de Paris, sous l'égide d'Hugues de Saint-Cher²⁰⁸. Les ordres Mendiants et en particulier les Dominicains, eurent ainsi l'idée de créer un système de renvois permettant de retrouver dans les Écritures Saintes toutes les occurrences d'un mot. Il s'agit ainsi d'un outil tout à fait utile pour l'élaboration d'un sermon car il permet un gain de temps considérable pour le prédicateur. Nous n'avons cependant aucune trace de l'utilisation d'un tel outil dans notre corpus.

²⁰¹R.H. ROUSE, « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite... », *art. cit.*, p. 117

²⁰²N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, *op. cit.*, p. 177

²⁰³*Ibid.*, p. 139. Mais certains mots bibliques n'y sont pas de même que certains mots non bibliques y apparaissent. cf. G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e*, *op. cit.*, p. 331

²⁰⁴Définition donnée par M.-D. CHENU dans « La décadence de l'allégorisation, Un témoin : Garnier de Rochefort (v.1200) », p. 129-135, cité dans L.-J. BATAILLON, « Instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle », *art. cit.*, p. 200

²⁰⁵RLS 654. Voir en particulier le f. 277vb.

²⁰⁶R.H. ROUSE, « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite... », *art. cit.*, p. 117

²⁰⁷N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, *op. cit.*, p. 140

²⁰⁸R.H. ROUSE, « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite... », *art. cit.*, p. 118

Sermones in festo beati Dominici : la question de l'hagiographie

La particularité des sermons à propos de saints réside dans le fait qu'ils font souvent appel à un autre genre littéraire, également voué à l'édification religieuse: l'hagiographie. Il est à cet égard intéressant de voir quelles sont les sources hagiographiques privilégiées par le prédicateur et comment les récits de la vie du saint sont mis en scène au service d'une argumentation plus large.

Les sermones de sanctis

Définition

L'histoire de la prédication recense plusieurs sortes de sermons adaptés à des circonstances bien précises ou à un public ciblé, comme c'est de plus en plus le cas au XIII^e siècle avec les *sermones ad status* en particulier. Si R. Grégoire avance que le sermon peut être une source d'étude du culte des saints²⁰⁹, il existe un genre précis de sermons qui s'intéresse justement à ces derniers : les *sermones de sanctis*. De façon générale, on pourrait définir le sermon comme un support (écrit et/ou oral) d'une information religieuse, morale, à transmettre publiquement de façon à ce que le plus grand nombre de personnes soit touché. Ainsi les *sermones de sanctis* sont un véhicule privilégié d'informations relatives à un saint et à son culte : ce n'est pas un hasard si le nouvel essor de la prédication se fait en parallèle de l'institution progressive de la canonisation comme processus officiel décidant de qui est digne ou non d'un culte public²¹⁰, après le décès de la personne. On peut en cela observer une parenté entre les *sermones de sanctis* et les *sermones de mortuis*, dans lesquels sont mises en avant les qualités du défunt. Se met alors en place une double modalité de prêcher pour ou sur les saints : les sermons peuvent être prononcés avant et après la canonisation²¹¹, et en cela ils revêtent un sens différent, puisqu'il peuvent plaider une cause ou entériner la décision

²⁰⁹ *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, 2^e éd., Fabriano, 1996 (bibliotheca Montisfani 12) p. 146, cité dans G. FERZOCO, « Preaching, Canonization and New Cults of Saints in the Later Middle Ages », dans N. BÉRIOU, F. MORENZONI, *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, éd. Brepols, (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 5), 2008, p. 297

²¹⁰ G. FERZOCO, « Preaching, Canonization and New Cults of Saints in the Later Middle Ages », *art. cit.*, p. 297

²¹¹ *Ibid.*, p. 298

des autorités ecclésiastiques en mettant en forme un discours de promotion autour du nouveau saint. Notre corpus semble se composer de cinq sermons *de sanctis* et d'un sermon *de casibus*, car composé pour un événement particulier qui n'apparaît pas dans le calendrier commun de l'Église romaine²¹² : il s'agit de celui que l'on conserve sur la deuxième translation de saint Dominique.

Pourquoi des *sermones de sanctis* ?

On peut raisonnablement penser que la raison d'être d'un tel sermon est pour le prédicateur la volonté d'encourager le culte d'une personne²¹³ dont il estime que l'exemple doit être suivi par les chrétiens, ou de promouvoir une figure sainte dans un but d'édification morale, puisque nous avons vu que le sermon était un moyen de transmettre assez largement une information. Cependant certains prédicateurs ont pu se servir du sermon pour que s'enclenche le mécanisme de canonisation. C'est en particulier le cas pour saint Dominique : Jean de Vicence (v.1200-v.1265) prêcha à Bologne au début 1233 en faveur de la canonisation du fondateur de l'ordre qu'il dit avoir vu en songe comme une personne bienheureuse et capable d'intercession. Il est difficile de ne pas penser que ces discours ont pu avoir quelque influence même minime sur un procès de canonisation qui s'ouvre rapidement après²¹⁴. De façon moins spectaculaire, Eudes de Châteauroux lui-même participa à un mouvement d'engagement semblable puisqu'il nous reste de lui un sermon composé peu de temps avant la canonisation de sainte Hedwige²¹⁵. Ainsi l'on peut dire que le sermon *de sanctis*, parce qu'il est à la fois un texte d'édification religieuse et un moyen de plaider en faveur d'un personnage reconnu comme exemplaire, a une place tout à fait importante dans la prédication en ceci qu'elle est communication d'exemples au service d'une morale conforme à la doctrine religieuse. Car l'objectif premier du prédicateur n'est pas tant de faire connaître le saint dont il parle que de rappeler, en particulier aux clercs et à plus forte raison dans notre cas aux Prêcheurs, les exigences de la vie²¹⁶ que le saint (le saint fondateur ici) a voulu pour eux²¹⁷.

²¹²A. CHARANSONNET, *L'Université, l'Église et l'État...*, op. cit., p. 249

²¹³G. FERZOCO, « Preaching, Canonization and New Cults of Saints in the Later Middle Ages », art. cit., p. 298

²¹⁴*Ibid.*, p. 299

²¹⁵Il s'agit du RLS 739. G. Ferzoco souligne tout de même qu'il s'agit d'un phénomène assez peu courant. cf. *Ibid.*, p. 301

²¹⁶N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole...*, op. cit., p. 321, à propos des clercs de Paris.

²¹⁷C'est en particulier le cas pour le sermon « *in testamento sancti Dominici* » qui dépeint les nécessités de la vie conventuelle voulue par le saint : le sermon recommande la pauvreté, la charité et l'humilité.

Quelle place dans la prédication d'Eudes ?

La production d'Eudes de Châteauroux n'est pas seulement colossale. Elle est aussi d'une remarquable diversité : le cardinal a été amené à prêcher pour des circonstances diverses et parfois marquantes. L'ensemble de son œuvre s'élève à environ 1200 sermons, dont 1077 sont répertoriés par J.-B. Schneyer. Pour se rendre compte de l'ampleur de la production, il faut comparer ces chiffres à ceux d'un Philippe le Chancelier (quelques 700 sermons) ou d'un Jacques de Voragine (environ 800 prêches)²¹⁸.

L'œuvre d'Eudes se découpe en deux éditions. La première, datant du pontificat d'Alexandre IV (1254-1261) et regroupant des sermons composés entre 1229 et 1256 environ²¹⁹, se présente comme une édition à proprement parler, comportant une collection de sermons *de tempore* et une collection de sermons *de sanctis*, classés en fonction des circonstances. Ainsi les sermons pour une certaine fête sont regroupés ensemble et classés dans l'ordre donné par l'année liturgique, sous une même rubrique²²⁰. L'on voit donc que la succession des sermons d'Eudes se fait dans un ordre étudié et méthodique : cette première édition, envoyée à Paris avant 1261, semble de ce fait être un recueil de sermons modèles²²¹. La deuxième édition regroupe les sermons composés du temps du cardinalat d'Eudes de Châteauroux, qui débute en 1254. Elle est elle aussi scindée en deux collections, une *de sanctis*²²² et une *de tempore*, dans lesquels se repartissent presque 400 sermons composés entre 1257 et 1272²²³.

²¹⁸A. CHARANSONNET, « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux... », *art. cit.*, p. 104

²¹⁹*Ibid.*, p. 126

²²⁰*Ibid.*, p. 108

²²¹A. Charansonnet répertorie les manuscrits de la collection *de sanctis* de la première édition : BnF 15947 Orléans 203 Vatican 452 dans *Ibid.*, p. 114

²²²A. Charansonnet répertorie les manuscrits de la collection *de sanctis* de la deuxième édition : AGOP 35, Angelica 157, Pise Cat. 21, Mazarine 1010, dans *Ibid.*, p. 115

²²³Une troisième édition aurait pu exister mais la mort du cardinal laissa le travail inachevé. Voir *Ibid.*, p. 120 et 126

	Première édition (1229-1256)	Deuxième édition (1257-1272)
<i>De Tempore</i>	394	212
<i>De Sanctis</i>	237	184
<i>De Communi sanctorum</i>	18	8
<i>De Diversibus casibus</i>	57	32 (+ env. 70 de la 3 ^e éd.)
Total	706	436 (soit env. 506 avec la 3 ^e éd.)
Moyenne	Env. 25/an	Env. 34/an

Répartition des sermons d'Eudes de Châteauroux en fonction des collections et éditions.

De cette répartition²²⁴ nous pouvons conclure que les *sermones de sanctis*, même s'ils ne sont pas majoritaires, occupent cependant une place importante dans l'œuvre du cardinal. Parmi eux les six sermons de notre corpus pour lesquels le cardinal s'est inspiré des *Vitae* de saint Dominique.

L'hagiographie de saint Dominique au XIII^e siècle

Les principales œuvres sur saint Dominique

La complexité du genre hagiographique doit amener à se demander dans quelle mesure les faits avancés par les auteurs sont conformes à la réalité ou s'en éloignent pour construire une histoire du saint davantage axée sur le côté mystérieux et surnaturel attaché à sa personne.

Le premier historien de saint Dominique, dont l'œuvre est aussi celle sur laquelle se fonde l'historiographie dominicaine primitive, est Jourdain de Saxe, successeur de Dominique à la tête de l'ordre et possédant une formation de littéraire²²⁵. Son *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*²²⁶ fut rédigé entre le début de l'année 1233 et juillet 1234, soit une dizaine d'années après la mort du

²²⁴Chiffres donnés par A. Charansonnet dans A. CHARANSONNET, « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux... », *art. cit.*, p. 126

²²⁵M.-H. VICAIRE op, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, Paris, éd. du Cerf, 1955, p. 15-16

²²⁶JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, éd. par H.-C. SCHEEBEN, Rome, (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. XVI), 1935, p. 1-88

futur saint et peu de temps avant sa canonisation²²⁷. Il s'agit d'un ouvrage basé sur la propre expérience de maître Jourdain, puisqu'il a connu, peu de temps il est vrai, le fondateur. Mais c'est aussi sur les témoignages d'autres Frères contemporains de la fondation que s'appuie l'ouvrage, à l'exemple de Pierre Seilha ou Jean de Navarre, qui sera témoin au procès de canonisation de Bologne. L'on peut avancer que le *Libellus* n'est pas à proprement parler un récit hagiographique en ceci qu'il n'y a pas de développement complet et exclusif sur saint Dominique, si ce n'est le passage de la guérison miraculeuse de maître Réginald²²⁸, selon le père Vicaire²²⁹. Si le *Libellus* n'est pas vraiment une légende de saint Dominique ni un panégyrique du saint, c'est d'abord parce que Jourdain a peu connu Dominique, mais surtout parce que sa tâche relève davantage de l'histoire du début de l'ordre des Prêcheurs, en témoigne le titre de l'ouvrage et les trois premiers chapitres. Il s'agit d'une histoire des « origines de l'institution des Prêcheurs »²³⁰ dans laquelle apparaissent des fragments de la vie du saint et de ses miracles, tout en laissant une place importante à d'autres personnages ayant eu un rôle fondamental dans l'institution de l'ordre, notamment Diègue d'Osuma, présenté comme étant à l'origine de l'ordre²³¹. Paraissant s'en tenir aux faits, Jourdain de Saxe est une source de qualité pour l'historien, même si l'intervention d'autres Frères dans son œuvre fit que certains rajouts posent problèmes. C'est en particulier le cas de l'épisode du songe du petit chien²³², qui, inspiré de la légende de saint Bernard, a l'inconvénient de perturber un récit basé sur des témoignages. Mais une addition de ce genre permet aussi de comprendre comment se construit une légende de vie de saint, selon quels critères et avec quel genre d'épisodes incontournables.

Deuxième biographe de Dominique, Pierre Ferrand s'inscrit plus franchement dans la veine hagiographique, en retravaillant le *Libellus* duquel il ôte quelques dates, mais auquel il ajoute plusieurs développements propres à édifier, quelques données sur l'enfance du saint et le nom de ses parents, ainsi que la liste officielle des miracles retenus lors de sa canonisation. La *Legenda Sancti Dominici*²³³, écrite entre 1237 et 1242, soit peu après la canonisation du saint²³⁴, correspond à un récit de la vie du

²²⁷M.-H. VICAIRE op, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, op. cit., p. 18, et P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, op. cit., p. 143

²²⁸JOURDAIN 56-57

²²⁹M.-H. VICAIRE op, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, op. cit., p. 18

²³⁰JOURDAIN 2-3, dans lesquels l'auteur légitime son entreprise.

²³¹M.-H. VICAIRE op., *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, op. cit., p. 19, voir JOURDAIN 20. Le chapitre suivant montre Dominique « premier fondateur et premier frère ».

²³²JOURDAIN 5. La mère de Dominique rêve qu'elle va enfanter un chien portant dans sa gueule une torche enflammée.

²³³PIERRE FERRAND, *Legenda sancti Dominici*, éd. par M.-H. LAURENT, Rome, (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. XVI), 1935, p. 197-260

²³⁴Saint Dominique fut canonisé le 3 juillet 1234, cf. HSD, p. 38

fondateur, conservant environ les deux tiers du texte « original » de Jourdain, pour en faire une œuvre destinée à un usage plus liturgique qu'historique²³⁵.

Outre ces deux principales œuvres ayant un fonctionnement parallèle néanmoins quelque peu différent, d'autres documents hagiographiques d'origine dominicaine virent le jour. C'est le cas de la deuxième légende de saint Dominique que l'on doit à Constantin d'Orvieto, composée en 1246-1247 puis approuvée par le chapitre de l'ordre en 1248²³⁶. Reprenant en grande partie le récit de Ferrand, il s'inscrit par là même dans la lignée plus axée sur les miracles du saint, développés à partir du texte de Jourdain de Saxe. N'ayant pas connu de témoins contemporains de saint Dominique, Constantin n'apporte pas de nouvelles informations sur le saint mais développe deux nouvelles listes de miracles posthumes, recueillies dans divers couvents de l'ordre²³⁷. D'autres noms dominicains s'illustrent dans l'hagiographie de leur fondateur mais avec un certain objectif d'usage : Barthélémy de Trente et Rodrigue de Cerrato rassemblent plusieurs vies de saints dont celle de saint Dominique pour un usage par les prédicateurs, le premier rédigeant entre 1245 et 1251 et le deuxième vers 1270-1282. Étienne de Bourbon et Thomas de Cantimpré suivent la même démarche et rassemblent des *exempla* dont certains sur saint Dominique, de 1256 au début des années 1260. Enfin les *Vitae Fratrum* de Gérard de Frachet consacrent leur deuxième partie au fondateur (1260-1262)²³⁸.

Les sources privilégiées par Eudes

De nos six sermons sur saint Dominique, seuls les RLS 649 et 652 s'étendent longuement sur des aspects de la vie du saint. Les autres sermons du dossier s'attachent à des généralités sur la vie et le caractère de saint Dominique, à commencer par sa générosité ou sa lutte contre les hérétiques, lieux communs en quelque sorte qui ne semblent pas se rattacher directement à une tradition hagiographique précise.

²³⁵M.-H. VICAIRE op, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, op. cit., p. 19-20

²³⁶G. BARONE, « L'Agiografia domenicana alla metà del XIII secolo » dans L.E. BOYLE op, P.-M. GY op (dir.), P. KRUPA op (collab.), *Aux origines de la liturgie dominicaine : le manuscrit Santa-Sabina XIV L1*, Paris, éd. du CNRS, Rome, éd. de l'École française de Rome, 2004, (collection de l'École française de Rome, 327 ; Documents, études et répertoires - Institut de recherche et d'histoire des textes, 67), p. 367-377, p. 372

²³⁷Pour Constantin, M.-H. VICAIRE op, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, op. cit., p. 20

²³⁸*Ibid.*, p. 22-23

Le sermon RLS 649, datant d'un 5 août avant 1261²³⁹, paraît s'inspirer d'ouvrages hagiographiques précis, à partir du folio 270vb jusqu'au folio 271rb. Tout d'abord, le cardinal met en avant la fermeté d'esprit du jeune Dominique depuis son enfance : « *Existens in pueritia strati molliciem declinabat.* »²⁴⁰. Cette assertion paraît découler de la *Legenda* de Pierre Ferrand, ce qui vient corroborer l'affirmation comme quoi Ferrand s'attacha davantage à l'enfance et à la jeunesse du saint en Espagne que ne le fit Jourdain de Saxe. La deuxième citation d'une œuvre hagiographique présente dans ce sermon est celle de l'épisode de la vente des livres : « *Libros suos vendidit ut de pecunia ex illis habita indigentibus subveniret, velut alter Nicholaus.* »²⁴¹, présent dans plusieurs hagiographies, dont le *Libellus* de Jourdain de Saxe (chapitre 10) et la *Legenda* de Ferrand (chapitre 9).

Enfin Eudes de Châteauroux s'appuie sur une dernière autorité, lue semble-t-il : « *Legimus etiam de eodem quod pro redemptione cuiusdam captivi se venderi voluit.* »²⁴². Épisode tiré de la *Legenda* de Humbert de Romans, que ce dernier instaure comme légende définitive de saint Dominique dans les années 1254-1256²⁴³, le récit de la proposition de Dominique s'offrant en échange de la libération d'un prisonnier, suite à la demande d'aide de la sœur de ce dernier, fait partie de ces histoires propres à la légende d'un saint qui concourent à créer autour de lui une véritable aura compte tenu du sacrifice ultime que Dominique s'apprête à accepter.

Tels sont les récits que l'on peut rattacher à une œuvre hagiographique en particulier²⁴⁴. Or d'autres allusions à la vie du saint apparaissent aussi dans ce même sermon : elles sont cependant communes à la tradition de l'hagiographie dominicaine et l'on ne peut donc pas savoir si Eudes s'est inspiré d'une œuvre en particulier, à l'exemple de la *Legenda* de Humbert de Romans pour laquelle le cardinal précise « *Legimus* », ou s'il a retranscrit l'épisode de mémoire.

Enfin le sermon RLS 652, en date du 5 août 1257 ou 1258 et prononcé vraisemblablement au couvent Saint-Jacques de Paris²⁴⁵ présente lui aussi des informations importantes sur saint Dominique. Si Eudes ne cite pas ses sources, tout comme dans le ser-

²³⁹Voir note 4 p. 10 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

²⁴⁰RLS 649, f. 270vb (l. 101)

²⁴¹RLS 649, f. 270vb (l. 103-104), tiré de JOURDAIN 10, à l'exception de l'allusion à « Nicholaus », qui renvoie peut-être à ce saint très connu dans l'Occident médiéval, saint Nicolas de Myre, dont on sait assez peu de choses. Voir M. STROOBANTS (trad. et adapt.), *Dix mille saints : Dictionnaire hagiographique*, rédigé par les bénédictins de Ramsgate (1988), Turnhout, éd. Brepols, 1991

²⁴²RLS 649, f. 271ra (l. 125-126)

²⁴³M.-H. VICAIRE op, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, op. cit., p. 21

²⁴⁴Pour avoir un aperçu général des sources que Eudes utilise selon les *exempla* sur saint Dominique, voir le tableau des « *exempla* sur saint Dominique » en annexe (annexe 2, p. 166).

²⁴⁵Note 60 p. 24 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

mon étudié précédemment, cela ne nous empêche pas d'identifier certains épisodes comme appartenant à une certaine œuvre hagiographique. La difficulté réside cependant en ceci que les récits hagiographiques, nous l'avons vu, s'inspirent les uns des autres, au point qu'un épisode, s'il est repris dans plusieurs légendes, est assez difficilement identifiable comme étant tiré d'une œuvre en particulier. Dans le sermon RLS 652, nous trouvons par exemple au folio 275rb le songe de la mère de Dominique : « *Ipse vero faculam ardentem habuit in ore suo [...]* » (l. 122). Ainsi allusion est faite au petit chien portant une torche dans sa gueule, épisode relaté dans le *Libellus* mais aussi par Pierre Ferrand²⁴⁶. De même la phrase « *Vere stellam in fronte habuit radiantem* »²⁴⁷ renvoie à la légende du saint telle qu'elle apparaît chez Pierre Ferrand cette fois-ci, puisqu'il y a mention de l'étoile, et non pas de la lune, présente chez Jourdain de Saxe²⁴⁸. Enfin Eudes, en citant quatre éléments à noter autour des études de saint Dominique²⁴⁹ qui doivent servir d'exemples aux Frères prêcheurs à qui s'adresse le sermon, réemploie les poncifs utilisés dans l'hagiographie générale de saint Dominique : « *corporis munditia* » (f. 275 va, l. 149), « *abstinentia admiranda* » (f. 275vb, l. 165), « *largitas in elemosinis* » (*id.*, l. 183), « *avidiyas [aviditas] et diligentia addiscendi* » (f. 276 va, l. 212-213) et « *intentio pie utilitatis* » (*id.*, l. 220)²⁵⁰.

Ainsi, s'il est assez clair qu'Eudes de Châteauroux s'est inspiré de plusieurs hagiographies possibles de saint Dominique, sans que l'on soit pour autant toujours capable de déterminer lesquelles, le choix des épisodes empruntés ou passés sous silence n'est pas anodin et témoigne de la volonté de dépeindre une certaine figure du saint.

²⁴⁶JOURDAIN 5 et FERRAND 3

²⁴⁷RLS 652, f. 275va (l. 133)

²⁴⁸FERRAND 6 et JOURDAIN 9

²⁴⁹RLS 652, f. 275va (l. 147). « *Certe hoc fecerunt quatuor que possunt circa ipsius studium annotari [...]* » : « Assurément ces quatre éléments qui peuvent être relevés autour de son [Dominique] étude[...] »

²⁵⁰RLS 652, f. 276vb (l. 237). Cinquième élément non prévu par le « quatuor » mais entériné par « *Hec quinque fecerunt beatum Dominicum proficere in studio* » : « Ces cinq éléments firent que Dominique avança dans l'étude ».

LA FIGURE DE SAINT DOMINIQUE VUE PAR UN CARDINAL SÉCULIER

SAINT DOMINIQUE OU LE SAVOIR AU SERVICE DE LA VÉRITÉ

Le personnage de saint Dominique est tout à fait central dans les textes de notre corpus, dont la plupart a été composé à l'occasion de la fête du saint. La figure qui se dégage des sermons est d'un grand intérêt, à la fois conforme à ce que les Vitae et légendes disent de saint Dominique, mais aussi complétée de traits que le cardinal module et adapte, face à un auditoire composé en partie de Frères.

La jeunesse en Espagne

Le cardinal Eudes de Châteauroux fait à plusieurs reprises allusion à la naissance, l'enfance ou les études de saint Dominique, montrant par là même le choix du prédicateur dans les sources que constituent les hagiographies, au service de l'argumentation.

La naissance d'un saint

En général, les hagiographes ne s'appesantissent pas sur l'enfance d'un saint, brève à l'époque et profane de surcroît lorsque ces saints sont des religieux par la suite²⁵¹. À moins que des événements marquants n'entourent la naissance ou la jeunesse du futur saint et complètent un portrait à mi-chemin entre humanité et sainteté avérée.

²⁵¹A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. VI : *Au temps du renouveau évangélique, 1054-1274*, [Paris], éd. Hachette, département Histoire chrétienne, 1987, p. 50

L'ascendance de Dominique

Même si Eudes de Châteauroux n'en dit mot dans ses sermons, les origines de Dominique sont abordées dans l'hagiographie dominicaine. Il pourrait pourtant sembler important de connaître les origines d'un saint, car ces dernières peuvent avoir une grande influence sur la vie que mène ce dernier. En effet l'ascendance d'un saint peut venir expliquer certains de ces faits et gestes ou au contraire se placer en faux et souligner par là même une action d'autant plus extraordinaire qu'elle est réalisée hors du schéma social et familial dans lequel s'inscrit le saint. C'est en particulier le cas pour saint François d'Assise, ayant vécu dans la pauvreté la plus extrême alors qu'il est issu d'une famille aisée de marchands italiens, situation dont il a largement goûté les fruits dans sa jeunesse.

Les origines de Dominique sont quant à elles enracinées en Castille, dans la petite ville de Caleruega²⁵², dont le père Vicaire a peint un portrait très détaillé²⁵³. Les terres de cette cité sont au Moyen Âge et plus spécialement au XIII^e siècle divisées entre les *ricos hombres*, ces familles nobles qui contrôlent parfois d'immenses territoires. La coutume veut que les textes hagiographiques concernant saint Dominique ne dévoilent pas une identité complète des parents²⁵⁴. Cependant subsistent dans une charte datée du 26 mars 1272²⁵⁵ ces quelques mots de Rodrigue de Cerrato :

Son père était un personnage respectable et riche propriétaire. Sa mère, vertueuse, chaste, sage, pleine de compassion envers les malheureux et les affligés, brillait parmi toutes les femmes de ce territoire par l'excellence de sa bonne renommée²⁵⁶.

L'on pense que les parents de Dominique sont Jeanne d'Aza, originaire de Caleruega et de Félix de Guzmán²⁵⁷, membres éminents de cette *rica hombría*, haute noblesse espagnole.

²⁵²FERRAND 2 et JOURDAIN 5

²⁵³HSD, p 41-78

²⁵⁴*Ibid.*, p. 67

²⁵⁵Éditée dans E. MARTINEZ, *Collection diplomática del real convento de Santo Domingo de Caleruega*, Vergara, 1931, chartre CCXLIV cité dans HSD, p. 66

²⁵⁶Rodrigue de Cerrato, *Vita Sancti Dominici*, éd. par V. D. CARRO, 777 (d'après le manuscrit de la cathédrale de Ségovie), cité en note 99 dans HSD, p. 70.

²⁵⁷HSD, p. 69. Ils sont cités et appelés par leur prénom par Pierre Ferrand (FERRAND 4).

Quelle influence sur Dominique ?

Si le cas de saint Dominique est moins frappant que celui de saint François d'Assise, il est tout de même important de noter que, bien que né dans une famille influente et sans doute aisée, Dominique décida de se tourner vers une forme poussée de pauvreté, en partie dans le cadre de sa vocation religieuse mais surtout lors de la fondation de son ordre, découlant directement de son expérience pastorale de la vie apostolique menée en Languedoc. Lorsque Dominique devient chanoine régulier, il se soumet à la règle de saint Augustin prescrivant la pauvreté. La force de sa charité exercée pendant ses études, arrivée aux oreilles de l'évêque Diègue d'Acébès, entraîne Dominique non seulement dans le chapitre cathédral d'Osma mais aussi par la suite dans l'aventure de la prédication « à la manière des apôtres », sans possession ni même d'argent pour assurer le pain quotidien.

Bien plus probante est l'influence du lignage : le Moyen Âge est une période où l'ascendance détermine le devenir d'un individu. La naissance d'une personne est garante de son éducation et de sa position sociale²⁵⁸. Ainsi Dominique naît dans une famille illustre, et c'est surtout par sa mère et la branche d'Aza qu'il va bénéficier d'exemples qui pourraient avoir joué un rôle dans ses décisions. En effet, au XII^e siècle la famille d'Aza est représentée dans les ordres militaires : certains des membres de la famille sont grands maîtres dans les nouveaux ordres militaires de Saint Jacques (à l'exemple de don Fernán Gonzales de Marañon, cousin des Aza, en 1206) et de Calatrava (en particulier don Rodrigo Garces de Aza de 1212 à 1217)²⁵⁹. Selon le père Vicaire, c'est ainsi une sorte d'esprit de conquête qui circule dans une famille certainement marquée par la Reconquista (fin X^e-1212²⁶⁰), et une volonté de s'engager pour la défense des causes estimées justes, en particulier la foi catholique. Cet héritage a peut-être marqué un Dominique qui se montrera par la suite habile à user des textes de droit et tout à fait à l'aise dans ses rapports avec les grands de ce monde²⁶¹, notamment les Papes Innocent III et Honorius III qui non seulement n'opposèrent aucune résistance à la décision de Dominique de fonder un ordre, mais donnèrent aussi toutes les confirmations juridiques que le futur saint leur demanda.

Si des influences ont clairement pu jouer dans les rapports de saint Dominique et ses engagements, il faut cependant avouer notre ignorance, faute de documents, sur des

²⁵⁸HSD, p. 68

²⁵⁹*Ibid.*, note 96, p. 69

²⁶⁰1212 marque en effet la fin de la domination almohade lors de la victoire espagnole de Las Navas. En 1085, Alphonse IV reprend Tolède : c'est le début de la Reconquista. cf. C. GAUVARD, *La France au Moyen Âge du V au XV^e siècles*, Paris, éd. des Presses Universitaires de France, 2010 (1996), (Quadrige), p. 132

²⁶¹HSD, p. 69

soutiens familiaux directs. De plus, contrairement à un saint François, mieux connu à cet égard, la discrétion de Dominique et de ses biographes sur sa famille²⁶² en fond un champ d'étude quelque peu incertain, dont nous avons voulu esquisser quelques idées pour présenter les origines historiques du saint.

Faits et mystères autour de la naissance de Dominique

Il semblerait que Dominique soit né dans une famille ne pouvant que le prédestiner à un grand avenir spirituel. En premier lieu, Jeanne d'Aza fait figure de modèle : la générosité de la mère de Dominique fut proverbiale au point que celle-ci fut béatifiée, certes tardivement, par Léon XII en 1828²⁶³.

Les quelques informations dont nous disposons sur la famille proche de Dominique se bornent à l'évocation de deux frères qu'aurait eu le saint. Eux aussi ont joué un certain rôle à cette époque, bien que moins connu et de moindre importance. Pourtant les hagiographes contemporains de saint Dominique ne manquent pas d'en parler. Ainsi Gérard de Frachet d'écrire :

Dominique eut aussi deux frères de grande perfection. L'un d'eux, prêtre dans un hospice, se consacra tout entier aux œuvres de miséricorde au service des pauvres. On dit que des miracles l'ont rendu célèbre, avant comme après la mort²⁶⁴.

La difficulté est sans doute de savoir dans quelle mesure l'histoire de saint Dominique se nourrit de ce genre d'informations, qui semblent assez peu scientifiques si l'on s'attarde sur l'expression du on-dit, et comment les *Vitae* alimentent elles-mêmes ces « petites histoires ».

En revanche nous sommes davantage documentés sur le deuxième frère de saint Dominique, Mamès, dont parle aussi Jourdain de Saxe dans son *Libellus*²⁶⁵. Mamès fut un des Frères de l'ordre des Prêcheurs, où il se fit remarquer par ses grandes qualités²⁶⁶, à ce point que tardivement il fut reconnu bienheureux sous le

²⁶²HSD, p. 70

²⁶³*Ibid.*, p. 71

²⁶⁴FRACHET 67, cf. Gérard de Frachet, *Vitae fratrum ordinis Praedicatorum necnon chronica ordinis ab anno 1203 usque 1254*, éd. REICHERT, MOPH 1, Louvain, 1896

²⁶⁵JOURDAIN 51

²⁶⁶Rodrigue de Cerrato, *Vita Sancti Dominici*,...*op. cit.*, 798 799, cf. HSD, p. 75

nom déformé de Mannès par Grégoire XVI, en 1833. Que les frères de saint Dominique et plus particulièrement Mamès soient reconnus comme des saints hommes permet la mise en place d'un décor familial propice aux comportements dignes de reconnaissance, d'autant plus que Dominique étant le cadet, il aurait pu bénéficier de l'exemple de ses frères. C'est aussi l'occasion de montrer que l'environnement familial fut de qualité et par là même permit l'éclosion d'un saint homme d'Église, d'un futur bienheureux et d'un des saints les plus marquants de son époque. Il est cependant à noter que Eudes n'en dit mot, et se contente de faire quelques allusions à Jeanne d'Aza et à ses visions.

Selon les premières sources hagiographiques de saint Dominique, plusieurs éléments autour de sa naissance présageaient déjà de la grandeur de l'homme. Il s'agit surtout de visions qu'auraient eu sa mère, à une époque où l'on considère que les songes sont en quelque sorte un moyen de communication avec l'au-delà, possédant un aspect prophétique, et par là même fort différent du rêve²⁶⁷. La première de ces visions serait celle de la naissance d'un petit chien portant en sa gueule une torche enflammée, vision que rapportent Jourdain de Saxe et Pierre Ferrand. Utilisée par Eudes de Châteauroux dans le sermon RLS 652 pour la fête de saint Dominique, cette histoire a cependant l'inconvénient d'être commune aux légendes de saint Grégoire et de saint Bernard²⁶⁸. Il faut dire que le symbole du chien est celui des prédicateurs²⁶⁹ : quoi de plus normal en ces conditions que saint Dominique, fondateur de l'ordre des Prêcheurs, soit préfiguré par ce petit chien ? Outre le songe de Jeanne d'Aza, la biographie du saint s'accompagne de traits qui sont eux aussi soumis à caution puisque sont utilisés également dans d'autres hagiographies. Ainsi en est-il des abeilles qui se posent sur les lèvres du bébé, fait relevant du merveilleux dont le père Vicaire souligne qu'il a été déjà utilisé pour saint Ambroise, saint Isidore ou encore saint Jean Chrysostome²⁷⁰. Enfin la troisième légende est bien celle de l'étoile, que la mère aurait vue sur le front de son petit garçon, légende que Pierre Ferrand rapporte en se démarquant du *Libellus* de Jourdain de Saxe²⁷¹ et que choisit Eudes de Châteauroux, préfigurant cette lumière de la foi que Dominique répandra par sa prédication tout d'abord, puis par l'intermédiaire de son ordre.

²⁶⁷J. QUILLET, « Le Songe », dans G. HASENOHR, J. LONGÈRE, *Culture et travail intellectuel de l'Occident médiéval*, Paris, éd. du CNRS, 1981, p. 81-94, p. 82

²⁶⁸HSD, note 127, p. 76. Jacques de Voragine utilise aussi cet *exemplum* pour saint Bernard dans ses *Sermones Aurei*, t. II *De Sanctis*, éd. Clutius 1760, p. 270a (cité dans le *Thesaurus exemplorum* du Gahom [en ligne] consulté mars 2014), voir aussi l'annexe 2 (p. 166) de cet essai.

²⁶⁹P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, (augmentée par M.-H. VICAIRE op), Paris, éd. Desclée de Brouwer et cie, 1937, 2 vol., p 75

²⁷⁰HSD, note 128, p. 76

²⁷¹JOURDAIN 9

Les six sermons de notre corpus restent en somme assez silencieux sur l'enfance de saint Dominique, alors que le cardinal est par ailleurs nettement plus prolixe sur ses études et son séjour à Palencia. Seulement deux mentions sont faites de la petite enfance du saint.

Le sermon RLS 949 de notre corpus est le plus allusif des deux sermons concernés. Venant à la suite d'un long développement sur le sommeil comme moyen de parvenir au ciel, l'exemple de saint Dominique est traité de telle façon que l'enfance du saint est balayée en une seule phrase, placée là alors même que le prédicateur entre directement dans le thème de la jeunesse, de l'adolescence du saint : « *Beatus Dominicus ab adolescentia hoc sompno delectatus est [...]* »²⁷². En réalité, la courte allusion à l'enfance de Dominique vient marquer la première étape d'une sorte d'évolution s'appuyant sur trois phases de la vie du saint : l'enfance (« *existens in pueritia* »), l'adolescence (« *adolescens* »), la vie étudiante (« *existens scolaris* »)²⁷³. La succession rapide de ces trois phases (et phrases) nous montre bien quelle valeur d'exemple, de décor leur est octroyée, pour bâtir une démonstration plus précise par la suite.

« *Existens in pueritia strati molliciem declinabat*²⁷⁴ ». Il semble que cette assertion, présente chez Eudes, soit inspirée de la *Legenda* de Pierre Ferrand²⁷⁵, montrant ainsi sur quelles sources de la vie de saint Dominique s'appuya probablement Eudes pour préparer cette partie du sermon consacrée à l'éloge du saint, permettant par opposition une véhémence critique des coutumes des étudiants du XIII^e siècle.

Le sermon 652 quant à lui insiste davantage sur la vision de Jeanne d'Aza. En effet Eudes développe le thème de la naissance du saint en exposant les symboles qui prédisposaient ce dernier à la sainteté et cela dès avant sa venue au monde. Le folio 275rb commence ainsi : « *Uterum suum appellat Ecclesiam* ²⁷⁶ ». Cette assertion, qui semble étonnante au premier abord, est en réalité une façon un peu

²⁷²RLS 649, f. 270vb (l. 98)

²⁷³RLS 649, f. 270vb (l. 101 et 102)

²⁷⁴RLS 649, f. 270vb (l. 101) : « Dans son enfance, il refusait la mollesse d'un lit. »

²⁷⁵FERRAND 5 et 7

²⁷⁶RLS 652, f. 275rb (l. 114) : « Son uterus, il l'appelle l'Église. »

différente de décliner le thème commun de l'Église comme un corps, conformément à ce qu'affirme par exemple saint Paul dans son épître aux Romains²⁷⁷. Le cardinal réemploie ce poncif tout en le détournant : l'Église, parce qu'elle est mère de Dominique, ne peut qu'engendrer un saint²⁷⁸.

Eudes de Châteauroux réutilise également la légende de la torche dans la gueule du petit chien : « [...] *vidit mater eius in somnis se gestare in utero catulum [...]*²⁷⁹ » et « *Ipse vero faculam ardentem habuit in ore suo.*²⁸⁰ » en lui accordant une certaine autorité par le fait de la rapprocher d'un verset de l'Écclesiastique, qu'il cite probablement de mémoire : « *Surrexit Helyas quasi ignis et sermo eius quasi facula ardebat*²⁸¹ ».

Enfin le cardinal réemploie une autre légende autour de l'enfance du saint : « *Videbatur enim ei in sompnis quod puer Dominicus stellam habebat in frontem [frontem] que totam terram suo lumine illustrabat*²⁸² ». Faisant un parallèle entre cette lumière et « *exemplo suo et doctrina* » (« son exemple et sa doctrine »), Eudes de Châteauroux se sert de la légende merveilleuse pour illustrer un propos métaphorique néanmoins tout à fait rationnel, à savoir que par la prédication itinérante soutenue par un mode de vie apostolique, saint Dominique répandit la parole orthodoxe.

Palencia et les études

Un grand nombre d'allusions que fait le cardinal concerne la vie étudiante de Dominique, cette même vie que sont amenés à vivre ses Frères. Les études sont donc un thème tout à fait essentiel de notre corpus.

²⁷⁷Rom. 12, 5 : « *ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra* ». Ainsi chaque membre de l'Église appartient au corps du Christ.

²⁷⁸Voir RLS 652, f. 275rb

²⁷⁹RLS 652, f. 275ra (l. 105) : « sa mère vit en songe qu'elle portait en son sein un petit chien [...] »

²⁸⁰RLS 652, f. 275rb (l. 121-122) : « Lui-même avait en sa bouche une torche enflammée ».

²⁸¹Eccli. 47, 1, RLS 652, f. 275rb (l. 123) : « Élie se dressa comme une flamme et son discours brûlait comme une torche »

²⁸²RLS 652, f. 275va (l. 132-133) : « En effet elle avait vu en songe que Dominique enfant avait une étoile sur le front qui éclairait la terre entière de sa lumière. »

L'université de Palencia

L'université de Palencia, créée entre 1208 et 1214, fut la première en Espagne pour cette raison que la ville de Palencia était une métropole provinciale au XII^e siècle²⁸³. *L'universitas* désigne la communauté qui doit administrer le *studium*²⁸⁴, c'est-à-dire le centre d'étude proprement dit. Si les universités apparaissent à la fin du XII^e, c'est au XIII^e qu'elles s'établissent officiellement, comme Bologne ou Salamanque en 1219²⁸⁵. Il s'agit du premier système d'enseignement conçu comme institution. En outre avant même de devenir une université possédant des statuts précis comme celle de Paris par exemple, Palencia était déjà très réputée pour ses écoles. Les étudiants se devaient de suivre un parcours en deux grandes étapes, le *trivium* et le *quadrivium*, composés de la grammaire, la rhétorique et la logique pour le premier parcours, et de la musique, arithmétique, géométrie et astronomie pour le second. Socle commun de la culture estudiantine, l'apprentissage des matières de ces deux parcours permettait par la suite d'accéder à des études plus poussées en faculté de médecine, droit ou théologie, faculté la plus estimée. Ainsi l'étudiant devait consacrer un certain temps à ses études, à raison d'au moins un an par matière. Tel fut le régime d'étude auquel furent soumis, à quelques décennies d'écart Dominique à Palencia et Eudes de Châteauroux à Paris.

Les études de Dominique

L'histoire et les hagiographes

Si les hagiographes ou historiens de saint Dominique ont tant insisté sur les études de ce dernier, c'est bien qu'ils y voient le moment où est mise à l'œuvre la vertu du saint, et que dès lors il se révèle de lui-même être celui que laissaient deviner les présages et signes entourant sa naissance.

²⁸³HSD, p. 83

²⁸⁴T. KOUAMÉ, « Les universités », dans M.-M. de CEVINS, J.-M. MATZ (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, [Rennes], éd. Presses Universitaires de Rennes, 2010, (Histoire), p. 251-268, p. 259

²⁸⁵T. KOUAMÉ, « Les universités », *art. cit.*, p. 261

Il est difficile de connaître le moment exact où Dominique entra aux écoles de Palencia. Le père Vicaire situe cette entrée aux alentours de 1186²⁸⁶. Pour avoir quelques informations sur les études de Dominique, c'est vers les hagiographes qu'il faut se tourner. On retiendra tout d'abord l'empressement du futur saint à passer à l'étude de la théologie. Il semblerait que Dominique ait consacré moins de temps à l'étude des arts libéraux que ce qui était habituel, ce que laisse penser par exemple Jourdain de Saxe²⁸⁷. C'est encore Jourdain de Saxe qui nous montre la volonté de Dominique d'étudier la théologie : « Il se hâta de passer à l'étude de la théologie et se mit à se nourrir avec avidité des Saintes Écritures²⁸⁸ ».

L'étude des Écritures saintes²⁸⁹ furent pour Dominique l'occasion de s'adonner au travail nuit et jour, sans repos aucun si l'on en croit Jourdain de Saxe et Pierre Ferrand²⁹⁰. Suivant la Parole de l'Évangile²⁹¹, Dominique agit en conséquence et laisse par là même son empreinte sainte dans le milieu universitaire qu'il fréquente, le *studium generale* de Palencia, où selon Pierre Ferrand des étudiants en nombre côtoyaient de grands docteurs²⁹². L'hagiographe relève par exemple le fait que Dominique se maintenait sobre et même s'abstenait de toute boisson dix ans durant²⁹³. Outre son abstinence, les *Vitae* insistent sur la générosité de l'homme, qui se manifeste dans des temps de famines²⁹⁴. Jourdain est à cet égard tout à fait éloquent :

Ému par la détresse des pauvres et dévoré de compassion, il résolut par une seule et même action d'obéir aux conseils évangéliques et de soulager de tout son pouvoir la misère des pauvres qui mouraient. Il vendit donc les livres qu'il avait, pourtant indispensables, et toutes ses affaires. Constituant alors une « aumône » il dispersa ses biens et les donna aux pauvres²⁹⁵.

²⁸⁶HSD, p. 31

²⁸⁷JOURDAIN 6 à propos du *trivium* « Quand il jugea qu'il les avait suffisamment apprises, il abandonna ces études [...] »

²⁸⁸JOURDAIN 6, traduction de M.-H. VICAIRE op, dans HSD, p. 86-87

²⁸⁹RLS 652, f. 275va (l. 145) : « [...]in studio sacre scripture scilicet per quatuor annos tantum[...] »

²⁹⁰JOURDAIN 7, FERRAND 7 et 8

²⁹¹cf. Lc 11, 28

²⁹²FERRAND 7

²⁹³FERRAND 7 : « Unde et vinum per decennium non bibebat. »

²⁹⁴HSD, p. 90

²⁹⁵JOURDAIN 10, traduction de M.-H. VICAIRE op, dans HSD, p. 91-92. Voir aussi FERRAND 9

Dominique agit clairement selon ce que relate saint Mathieu : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres[...] »²⁹⁶. Preuve ultime de cette générosité, Pierre Ferrand rapporte que Dominique proposa de sauver un homme prisonnier des Sarrasins en s'offrant à sa place²⁹⁷. L'on comprend donc pourquoi Eudes de Châteauroux a pu trouver dans ces détails hagiographiques matière à nourrir un sermon.

L'insistance d'Eudes de Châteauroux sur les études de saint Dominique

Deux sermons de notre corpus traitent des études de saint Dominique²⁹⁸. L'on peut se demander pour quelle raison Eudes met l'accent sur cette partie somme toute assez courte de la vie du saint, d'autant plus que le cardinal ne parle que des études sur l'Écriture Sainte, longues de quatre ans²⁹⁹, mais néanmoins marquante au regard de la suite de son œuvre. En définitive, il s'agit pour Eudes de mettre en avant la vertu de Dominique à l'étude, de façon à rendre la critique plus mordante en particulier pour les étudiants qui ne s'adonnent, selon lui, que superficiellement à un travail intellectuel que le cardinal, ancien étudiant, juge sans doute important. Il ne faut pas omettre non plus le fait que ces sermons furent prononcés probablement devant des Dominicains, peut-être même à Saint-Jacques pour le RLS 652, couvent dominicain évidemment mais aussi l'un des plus étudiants de tous³⁰⁰. Parler des études du saint fondateur est ainsi un moyen de faire des allusions à la vie des clercs qui forment l'auditoire, en développant les problèmes propres à leur milieu³⁰¹. L'on touche là à la fonction didactique du sermon.

En effet circule à cette époque l'idée que les études représentent un certain moment de la vie du clerc qui, malgré son statut d'étudiant, reste clerc et par là même se doit de respecter quelques exigences de vie propres à sa condition (sobriété, chasteté, prière, distance vis-à-vis du monde matériel et en particulier de l'argent)³⁰². C'est pourquoi les critiques d'Eudes se font si véhémentes, entrant en

²⁹⁶Mt. 19, 21

²⁹⁷FERRAND 21

²⁹⁸RLS 649 et 652

²⁹⁹RLS 652, f. 275va (l. 144-145) : « [...] *beatus Dominicus tam parum fuit in studio sacre scripture scilicet per quatuor annos tantum* [...] » (« [...] saint Dominique consacra si peu de temps à l'étude des Écritures Saintes c'est-à-dire durant quatre ans [...] »)

³⁰⁰En effet les Prêcheurs doivent poursuivre leurs études jusqu'à la faculté la plus haute, celle de théologie. Or il en existe assez peu. Paris est à cet égard un centre théologique de première importance.

³⁰¹N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La Prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, (collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes, 31), 1998, 2 vol., p. 122

³⁰²*Ibid.*, p. 124

contraste parfait avec les informations qu'il connaît et expose sur Dominique. La sobriété du saint, tout d'abord, est un motif courant : « *Existens scolaris carnem suam a[bs]trahit a vino per decem annos continue.* »³⁰³. Reprenant par là même le motif de Pierre Ferrand³⁰⁴, Eudes utilise encore cette même hagiographie pour ajouter que si Dominique ne s'abstient pas de vin plus longtemps, c'est que son évêque l'obligea à rompre cette abstinence pour cause de santé : « *Transactis etiam decem annis ad ammonitionem sui episcopi propter infirmitatem corporis vino modico utebatur[...]* »³⁰⁵.

Cette attitude est présentée comme contraire aux habitudes des autres étudiants, en particulier ceux qui sont contemporains au cardinal : « *Heu quam dissimilis fuit scolaribus nostri temporis qui [...] vacui recedunt a studio, sicut et vacui venerunt[...]* »³⁰⁶. La force de cette phrase, résidant dans l'opposition du plein et du vide, soutenu par la répétition de « *vacui* » apporte un relief supplémentaire à la critique : ce n'est pas tant le problème de la boisson qui est mis en avant que la préférence que lui accordent les étudiants par rapport à leurs études. En ce sens ils sont absolument différents de Dominique qui se montra empressé à l'étude (« *audivit[us] et diligentia addiscendi* »³⁰⁷).

L'épisode de Jourdain sur la vente des livres « *quos inter cetera scolares caros habent* »³⁰⁸ est aussi utilisée par Eudes, et même à plusieurs reprises : « *Libros suos vendidit ut de pecunia ex illis habita indigentibus subveniret, velut alter Nicholas* »³⁰⁹. Citer cette histoire permet au cardinal un autre trait de critique. Il s'agit d'une attaque contre ceux qui, pour assouvir leur avarice, investissent dans des livres³¹⁰. Ainsi l'on sent bien que les Prêcheurs sont directement touchés par cette remarque, eux qui achètent des livres pour leurs études, alors que Dominique, étudiant zélé nécessitant absolument de ce fait de pouvoir lire et prendre des notes, se dépouille de ce qu'il a de plus cher.

Sortant des anecdotes « exemplaires », Eudes de Châteauroux dans son sermon RLS 652 énonce les vertus que Dominique développe et met en pratique lors de ses

³⁰³RLS 649, f. 270vb (l. 102-103)

³⁰⁴FERRAND 7

³⁰⁵RLS 649, f. 270vb (l. 111-112)

³⁰⁶RLS 649, f. 270vb (l. 108-109)

³⁰⁷RLS 652, f. 276va (l. 213)

³⁰⁸RLS 649, f. 270vb (l. 114-115) : « que parmi d'autres choses les étudiants chérissent ». JOURDAIN 10. Voir aussi FERRAND 9, mais la formulation reste plus proche de celle du *Libellus*.

³⁰⁹RLS 649, f. 270vb (l. 103-104). Épisode que l'on retrouve dans JOURDAIN 10. « *Nicholaus* » pourrait être une allusion à saint Nicolas de Myre (voir note 245)

³¹⁰RLS 649, f. 270vb 271ra (l. 115-116) : « *qui suam avariciam palliat in libris sicut in auro et argento thesaurizant* »

études : la pureté du corps (« *corporis munditia* », f. 275va), une abstinence digne d'éloges (« *abstinentia admiranda* », f. 275vb), la générosité (« *largitas* », f. 276ra), le désir et le soin portés à l'étude (« *auidi[t]as et diligentia addiscendi* », f. 276va), et enfin la volonté d'une utilité pieuse (« *intentio pie utilitatis* », f. 276va). L'on voit bien que Eudes de Châteauroux dresse un certain portrait de Dominique suivant cinq points qu'il développe assez longuement, en ne se centrant pourtant que sur un moment de la vie du saint, pendant lequel par exemple aucun miracle au sens propre n'est relevé. Les seuls traits de sainteté énoncés par Eudes sont effectivement des vertus, auxquelles tout un chacun peut tendre si tant est qu'il s'en donne la peine. C'est ainsi une sainteté assez « rationnelle » de ce point de vue qui apparaît, mettant en lumière une certaine conception des études comme un acte sérieux, impliquant une recherche de Dieu et comme une voie de sanctification, en particulier pour ces étudiants dominicains qui par leur vocation se préparent à la défense de la foi (ce que pourrait désigner cette « *intentio pie utilitatis* »), tant espérée par l'Église.

Osma ou l'état canonial

Repéré pour son attachement à l'étude et surtout un détachement matériel tel qu'il force l'admiration de l'évêque d'Osma, Dominique est appelé à rejoindre le chapitre de la cathédrale de ce même diocèse, afin de rentrer pour de bon dans la vie religieuse.

Qu'est ce qu'un chanoine régulier ?

Au Moyen Âge, dans toutes les cathédrales et les églises secondaires que l'on appelle les « collégiales », sont présents des chanoines, rassemblés au sein d'un chapitre. Ces chanoines sont des clercs, qui ne sont pas forcément prêtres, bénéficiant de par leur dignité canoniale d'un revenu, la prébende. Dès les premiers siècles du Moyen Âge, les chanoines forment ce que l'on appelle le « *presbyterium* », collège de clercs auxiliaires de l'évêque. C'est de cette fonction

originelle que découle le fait qu'ils vivent en communauté, même s'ils ne sont pas moines³¹¹.

Il nous faut ici rappeler qu'il existe deux catégories de chanoines : les réguliers et les séculiers. Il s'agit pour une part d'un même groupe de clercs séculiers communautaires, cependant les chanoines réguliers vont plus loin dans leur façon de vivre en communauté et ne possèdent rien en propre. Dès le X^e siècle, les *Constitutions* de l'archevêque de Sens Gauthier mettent en avant cette différence qui en réalité est tout à fait essentielle : le canon II distingue les « *canonici saeculares* », ceux qui vivent de façon indépendante, et les « *regulares* »³¹², qui, choisissant de vivre selon l'idéal apostolique des premiers temps de l'Église, adoptent la règle de saint Augustin. Ce choix de règle implique des vœux dont sont dispensés les chanoines séculiers : pauvreté, chasteté, obéissance. Mais si un chanoine n'est pas un moine, c'est bien qu'il n'est pas cloîtré. En effet, bien que vivant en communauté, les chanoines sont en contact avec le monde. Certains gardent même des liens étroits avec leur milieu d'origine, ce qui fait d'eux des interlocuteurs de choix pour des laïcs qui peuvent les côtoyer au quotidien³¹³.

La tâche qui incombe aux chanoines réguliers relève de la gestion d'une église, cathédrale ou collégiale, en laquelle ils célèbrent les offices, assurent les messes conventuelles et le service au peuple³¹⁴. Mais leur charge revêt aussi un aspect plus politique en ce sens que depuis le XI^e siècle, l'évêque est élu par le chapitre cathédral. Cette fonction tout à fait centrale pour la vie du diocèse et des paroissiens se double également d'un rôle de relais pour structurer la cité et plus largement le diocèse.

Les chanoines reçoivent une instruction plus poussée que les curés, si bien que les paroissiens des cathédrales et collégiales bénéficient d'une meilleure qualité d'enseignement catéchétique même si l'on connaît mal la prédication canoniale, en l'absence de documents dont on peut disposer par ailleurs pour les autres clercs. Il n'en reste pas moins que l'on s'aperçoit, grâce à la documentation, que les chanoines pouvaient être choisis par les laïcs comme exécuteurs testamentaires et être chargés de l'accompagnement spirituel des fidèles³¹⁵.

³¹¹A. MASSONI, « La Participation des chanoines à l'encadrement religieux », dans M.-M. de CEVINS, J.-M. MATZ (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin...*, op. cit., p. 85-94, p. 85

³¹²G. JACQUEMET s. v. « Chanoines réguliers », dans *Catholicisme*, col. 911

³¹³A. MASSONI, « La Participation des chanoines à l'encadrement religieux », art. cit., p. 87

³¹⁴G. JACQUEMET s. v. « Chanoines réguliers », art. cit., col. 911

³¹⁵A. MASSONI, « La Participation des chanoines à l'encadrement religieux », art. cit., p. 89

Dominique, chanoine à Osma

Après les longues occupations arabes dans les régions castillanes, l'Église dut reprendre les choses en mains, avec l'aide des autorités temporelles. Quelques décennies seulement avant la naissance de Dominique, c'est grâce à l'action du roi Alphonse VII (1136-1157) que se fit l'unité des royaumes de la péninsule ibérique, permettant une reprise des contacts avec le reste de l'Occident, qui s'accompagna d'une renaissance, si l'on peut dire, des liens entre l'Espagne et Rome³¹⁶. Si toute l'Espagne a bénéficié de ces actions pour redevenir bon gré mal gré une terre catholique, le diocèse d'Osma fait partie de ces territoires qui reconstruisent petit à petit leur identité et organisation chrétiennes.

Le renouveau du chapitre d'Osma

Les évolutions que peuvent connaître les chapitres de chanoines réguliers dont celui d'Osma au XII^e siècle permettent une adaptation du canonicat à la mentalité du temps et aux besoins spirituels que connaissent les villages³¹⁷. Mais les chanoines, nous l'avons vu, ne sont pas uniquement tournés vers le peuple. Non seulement ils élisent l'évêque auprès duquel ils ont ensuite un rôle de conseil, mais ils aident aussi à la gestion patrimoniale du diocèse. Ainsi dès le XII^e siècle, le chapitre d'Osma se distingue en ceci qu'il est le vivier de la plupart des prélats en Castille³¹⁸. Il faut dire qu'Osma est touchée par la troisième vague de cléricatisation, que le père Vicaire décrit comme « purement espagnole, diocésaine et mêlée au monde »³¹⁹. Cette vague pourrait être personnifiée par l'évêque Martin Bazan (1188-1201) puis son successeur à l'évêché, Diègue d'Acébès, de 1201 à 1208³²⁰, à la demande de qui Dominique entra au chapitre, et qui eut un rôle non négligeable sinon central dans la mise en place d'une prédication organisée au profit de la défense de la foi contre les hérésies en Languedoc.

³¹⁶HSD, p. 99-100

³¹⁷W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, présentée, trad. et compl. par G. BEDOUELLE op., Paris, éd. du Cerf, 1990, p. 25. Mais les chanoines ne peuvent se confronter au milieu urbain du XIII^e qui sera l'apanage des Mendicants.

³¹⁸HSD, p. 111

³¹⁹*Ibid.*, p. 101

³²⁰*Ibid.*, p. 101-102

L'arrivée de saint Dominique

« [...] *Didacus oxomensis episcopus ei affuit et eum ad suam familiaritatem vocavit et eum canon[i]cum in sua ecclesia constituit*³²¹ ». C'est ainsi que Eudes résume l'entrée de Dominique en religion. Jourdain de Saxe présente la chose de façon semblable : Diègue, ayant eu vent de la bonne réputation de Dominique, proposa à ce dernier d'entrer au chapitre³²². L'hagiographe décrit par ailleurs dans les paragraphes suivants quel fut le comportement de Dominique au sein de ce chapitre : prière assidue même pendant la nuit, étude, compassion pour la misère humaine³²³. Dominique entre au chapitre alors qu'il a 24 ou 25 ans, soit en 1196 ou 1197³²⁴. Recevant le sacerdoce à 25 ans³²⁵, donc à l'âge minimum requis pour devenir prêtre, Dominique se voit attribuer la charge de « sacristain du chapitre » : on a mention de son rôle dans la charte du 16 août 1199³²⁶. Assez rapidement, il sera proposé comme sous-prieur du chapitre, le 13 janvier 1201, autrement dit cinq ou six ans après son admission. Si tout arriva si vite, l'on peut penser que c'est parce que Dominique fit forte impression sur son entourage, ce que confirme Jourdain de Saxe : « Aussitôt, il se mit à briller parmi les chanoines comme l'étoile du berger, le dernier par l'humilité du cœur, le premier par la sainteté.[...] Chacun s'étonne de ce sommet si rapidement et si secrètement atteint dans la vie religieuse »³²⁷.

La profondeur de sa vie contemplative et la rigueur de son ascétisme restent toute sa vie durant un fil rouge qui fascine d'abord la douzaine de religieux qui constituent la communauté d'Osma³²⁸, puis ceux qui deviendront ses compagnons et Frères. L'amitié qui lie Dominique à son évêque fait qu'en 1203 celui-ci demande à l'ancien sous-prieur (réformé en 1199) de l'accompagner pour une ambassade dans les Marches³²⁹, dans les régions du nord de l'Europe, afin de mener à bien une affaire matrimoniale conclue entre la couronne d'Espagne et le trône du Danemark.

³²¹RLS 649, f. 271rb (l. 136ss) : « Diègue, l'évêque d'Osma vint à lui, l'invita à être de sa famille et le fit chanoine en son église. »

³²²JOURDAIN 4 et 11

³²³H.-M. FÉRET s. v. « Dominique (saint) », dans *Catholicisme*, col. 995. Voir JOURDAIN 12 et 13

³²⁴HSD, p. 117-118

³²⁵*Ibid.*, p. 121

³²⁶*Ibid.*, p. 121

³²⁷JOURDAIN 12. C'est aussi le chapitre où il est dit que Dominique devient sous-prieur (voir aussi FERRAND 10).

³²⁸HSD, p. 117

³²⁹A. VAUCHEZ, s. v. « Dominique » dans A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, op. cit., p. 113

La postérité du canonicat dans l'ordre de saint Dominique

Si l'on peut sans doute soutenir que la création des Prêcheurs est une expérience inédite dans l'Occident médiéval, il n'en reste pas moins que certaines caractéristiques empruntées au canonicat révèlent la marque qu'a laissée en Dominique son expérience à Osma. Il est premièrement indéniable que le choix de la règle de saint Augustin pour l'ordre des Prêcheurs n'est pas un hasard. Comme le souligne H.-M. Féret, saint Augustin fut un grand prédicateur³³⁰ : il est de ce fait peu surprenant que la règle augustinienne ait pu convenir aux Prêcheurs. Ayant vécu lui-même selon cette règle, Dominique garda son usage en partie parce qu'elle lui semblait la plus adaptée, notamment parce qu'elle demande la chasteté, l'obéissance et la pauvreté. De plus elle conserve suffisamment de souplesse pour pouvoir s'adapter au mode de vie nouveau de l'ordre Mendiant, en particulier parce que les chanoines sont ouverts au monde et non pas cloîtrés³³¹. Plus encore, les chanoines sont chargés du culte mais aussi d'un certain service au peuple³³², service qui bien qu'assez différent chez les Prêcheurs, se concentrant sur les besoins spirituels des laïcs, n'en représente pas moins une ouverture commune aux deux ordres, dans un but apostolique. En outre la vie canoniale est rythmée par les études, conçues comme nécessaires à la prière et au prêche³³³, politique que va systématiser Dominique. C'est donc naturellement que la règle de saint Augustin fut adoptée par les premiers Frères à Toulouse en 1216³³⁴ après que le Pape Honorius III a donné son assentiment à la fondation de l'ordre.

³³⁰H.-M. FÉRET, s. v. « Dominique (saint) », *art. cit.*, col. 998

³³¹G. JACQUEMET, s. v. « Chanoines réguliers », *art. cit.*, col. 911

³³²A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental : VIII^e-XIII^e siècles*, Paris, éd. du Seuil, 1994, (Points Histoire), p. 89

³³³*Ibid.*, p. 89

³³⁴HSD, p. 35. Voir aussi C. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e : Politique pontificale-controverses*, thèse dirigée par E. PERROY, Faculté des lettres et sciences humaines de Paris, Paris, éd. de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris (Série Recherche), 1965, p. 271

LA PRÉDICATION DU *VIR EVANGELICUS*

Si ce terme de « *vir evangelicus* », emprunté à M.-H. Vicaire, témoigne bien de la vocation apostolique manifeste de saint Dominique, il faut cependant rappeler dans quelles circonstances ce dernier prit sa décision de prêcher contre l'hérésie.

La vocation de la prédication

Plusieurs facteurs ont pu être à l'origine de la vocation de saint Dominique, qu'il communiqua à ses compagnons puis à ses Frères. C'est notamment le cas du climat spirituel régnant à l'époque, que l'on pourrait qualifier de soif d'entendre parler de Dieu. De plus, le choc de la rencontre avec l'hérésie en Languedoc fut sans doute l'élément déclencheur de la vocation du saint.

Les origines extérieures à saint Dominique : un climat propice

Si l'arrivée de saint Dominique en Languedoc a donné un élan inédit à la prédication itinérante, elle a cependant bénéficié d'un climat propice sans lequel la réception de la démarche apostolique du saint aurait sans doute été davantage compromise.

La spiritualité des XII^e et XIII^e siècles : un besoin de prêcher et d'entendre prêcher

Conséquence de la Réforme grégorienne, la séparation entre laïcs et clercs se double d'un mouvement dans lequel les laïcs, parce qu'ils veulent mieux comprendre et s'approprier leur religion, commencent à mettre en avant leur soif de savoir³³⁵. Cette volonté de mieux comprendre se traduit par exemple par un besoin d'entendre des sermons, ce qui se généralise surtout au début du XIII^e siècle. Des prédicateurs itinérants

³³⁵C. Thouzellier parle de « "famine de la parole divine" », cf. C. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdésisme...*, op. cit., p. 184

de COURREGES d'AGNOS Constance | Master1 | Mémoire | juin 2014 - 77 -
Droits d'auteur réservés.

font alors leur apparition³³⁶ : *Wanderprediger*³³⁷, prédicateurs dissidents ou religieux, laïcs ignorants et souvent anticléricaux ou encore femmes³³⁸ : l'on peut parler avec le père Mandonnet d'un essai de la part des laïcs d'être leur propre pasteur³³⁹. C'est dans ces circonstances qu'il faut par exemple présenter l'action d'un Valdès, laïc prêchant aux laïcs grâce à la connaissance qu'il a tiré de la lecture de la Bible traduite en vernaculaire. S'engageant en 1180 à obéir au cardinal Henri d'Albano, il est missionné pour prêcher selon des règles que l'évêque est en charge de définir³⁴⁰.

Cette soif de savoir se double aussi d'une exigence accrue envers le clergé qui se doit d'être irréprochable et conforme à ce que demande l'Évangile si bien que déçus, certains laïcs se détournent de la hiérarchie cléricale tirant partie des droits et privilèges des églises³⁴¹. Ces deux exigences ont de toute évidence joué un rôle non négligeable d'une part dans la décision de Dominique de faire correspondre la règle d'une communauté aux attentes spirituelles générales, et d'autre part en préparant un terrain favorable à l'expansion et à l'enracinement d'un tel ordre, ce qui explique en partie sa popularité.

Pourquoi le sermon tout spécialement ?

L'importance du sermon en terme de formation est très claire : le discours de l'homme d'Église permet de consolider la foi de ses auditeurs et d'apporter des connaissances religieuses³⁴². Si les laïcs manifestent leur désir d'entendre des sermons, l'Église s'est adaptée à cette revendication afin de garantir cette formation aux laïcs, mais de la façon conforme au dogme. Ainsi dans son canon X (*De praedicatoribus instituendis*), le concile de Latran IV, en novembre 1215 demande que l'évêque, traditionnellement voué à cette tâche de prédication³⁴³, se fasse aider par un autre prédicateur³⁴⁴. L'on peut alors reconnaître avec A. Vauchez

³³⁶M.-H. VICAIRE op, «Les deux traditions apostoliques ou l'évangélisme de saint Dominique » dans M.-H. VICAIRE op (dir.) *Saint Dominique en Languedoc*, Toulouse, éd. Privat, 1966, (Cahiers de Fanjeaux, 1), p. 82-83

³³⁷Il s'agit de prédicateurs itinérants, cf. J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. V : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, [Paris], éd. Desclée, 1993, p. 461

³³⁸P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, p. 169

³³⁹*Ibid.*, p. 28

³⁴⁰M.-H. VICAIRE op, « Les deux traditions apostoliques ou l'évangélisme de saint Dominique », *art. cit.*, p. 83

³⁴¹Prébendes, droit d'inhumation par exemple. P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, *op. cit.* p. 28

³⁴²M.-A. POLO de BEAULIEU, « La Prédication » dans J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT (dir.) *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, éd. Fayard, 1999, p 906

³⁴³C'est en effet le cas dès l'époque carolingienne avec l'*Admonitio generalis* de 789. (cf. A. MASSONI, « La participation des chanoines à l'encadrement religieux », *art. cit.*, p. 87

³⁴⁴O. BOULNOIS, F. MENANT *et al.*, *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin (1179-1449)*, [s.l.], éd. Atlande, (Clefs concours), 2011, p. 138

que la nouvelle prédication (transformée et intensifiée et cela à plus forte raison après 1206) est une composante du « tournant pastoral »³⁴⁵.

La rencontre avec l'hérésie

C'est à la mi-octobre 1203³⁴⁶ que Dominique seconde son évêque lors d'une ambassade demandée par le roi d'Espagne Alphonse VIII. Il s'agit d'aller démarcher auprès de la cour de ce qui sera le Danemark pour conclure un mariage entre l'infant d'Espagne et une jeune noble des Marches³⁴⁷. Ce n'est pas tant la mission qui nous intéresse que le voyage : Dominique, Diègue et leur suite traversent effectivement le territoire du comte de Toulouse au printemps 1204³⁴⁸ où ils constatent l'avancée de l'hérésie³⁴⁹. Jourdain de Saxe nous parle même d'une étape de nuit dans une auberge dont le tenancier est acquis à la cause cathare³⁵⁰. L'on raconte alors que Dominique se heurte très concrètement aux croyances hétérodoxes, qu'il ne comprend pas que la foi catholique soit rejetée au profit d'un dualisme doublé d'un docétisme³⁵¹. Face à son hôte cathare, Dominique use de la parole et tente de le convaincre par sa cordialité et par la rigueur de son argumentation³⁵². Ce premier contact le marque ainsi durablement et conduit les deux hommes d'Église à désirer convertir les païens et les hérétiques, pour le salut de ces âmes perdues. C'est pourquoi en octobre 1205³⁵³, lors de la deuxième ambassade dans les Marches qui sera un échec puisque la jeune promise est entrée au couvent³⁵⁴, les deux hommes passent par Rome : Diègue veut démissionner de l'épiscopat pour se consacrer à l'apostolat auprès des païens, probablement les Cumans vivant du côté des Marches³⁵⁵. Après que le Pape a refusé, l'ambassade se prépare à rentrer en l'Espagne par la route de Montpellier.

³⁴⁵A. VAUCHEZ, Présentation dans « Faire croire. Modalité de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècles », actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979), Rome, Publications de l'École Française de Rome, 51, 1981. p. 7-16. [en ligne] <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1366>

³⁴⁶HSD, p. 32

³⁴⁷Voir JOURDAIN 14

³⁴⁸C. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme...*, op. cit., p. 194

³⁴⁹HSD, p. 130

³⁵⁰JOURDAIN 15

³⁵¹Doctrine selon laquelle Jésus-Christ n'aurait pas eu de véritable corps, seulement une forme apparente.

³⁵²FERRAND 11

³⁵³HSD, p. 33

³⁵⁴Voir *Ibid.*, p. 139ss

³⁵⁵C'est en tout cas ce que pense Jourdain de Saxe (JOURDAIN 17)

Montpellier et la prédication de la Narbonnaise

Bien que Eudes de Châteauroux ne fasse que peu allusion à ces faits historiques, qu'il s'agisse de la rencontre avec le catharisme ou la mise en place de la Sainte Prédication concrétisée par la création du couvent de Prouilhe et le départ réel de la mission de saint Dominique, il nous faut expliquer brièvement l'état de la prédication des légats en Languedoc avant l'arrivée des deux Espagnols : cela permettra de mieux comprendre la portée de la prédication de Dominique et de saisir pourquoi Eudes met tant en avant certains aspects de cette prédication.

L'association avec les légats

C'est donc au retour de Rome que Diègue et Dominique s'arrêtent à Montpellier, au début du mois de mars 1206. Ils y retrouvent les légats que le Pape a dépêché en Languedoc suite à des rapports alarmants du clergé sur la situation de l'hérésie. Innocent III, frappé de l'efficacité des prédicateurs évangéliques qui sont en marge de l'Église³⁵⁶, envoie des légats depuis 1198 en Narbonnaise jusqu'en juin 1206, inscrivant cette démarche dans l'« affaire de paix et de foi », le *negotium pacis et fidei* qui tire son origine des mouvements de paix dans le Midi³⁵⁷. Le Pape réitère en 1203 avec Raoul de Fontfroide et Pierre de Castelnau, et leur adjoint le 31 mai 1204 l'abbé Arnaud de Cîteaux³⁵⁸, preuve que leur action n'avait pas porté les fruits escomptés. La mission de ces légats est entièrement dévouée aux hérétiques : il s'agit d'« arracher les hérésies dévoyées »³⁵⁹ par la prédication, orchestrée selon les étapes à suivre contre les hérétiques que saint Bernard expose dans ses sermons (prédication, monition, réconciliation ou excommunication, punition)³⁶⁰, lui qui se confronta aux Albigeois dans les années 1145³⁶¹. De fait, la mission des légats est bien de défendre la foi par le sermon face

³⁵⁶P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre, op. cit.*, p. 170

³⁵⁷M.-H. VICAIRE op, « La prédication nouvelle des Prêcheurs méridionaux au XIII^e siècle », dans *Les Prêcheurs et la vie religieuse des pays d'Oc au XIII^e siècle*, Laval, éd. Privat, 1998, (Cahiers de Fanjeaux, 36), p. 35-64, p. 35

³⁵⁸HSD, p. 32

³⁵⁹*Ibid.*, p.191, « *ad extirpandam haereticam prauitatem* » selon les mots d'Innocent III, cf. note 37 p. 191

³⁶⁰Citées par exemples dans les lettres à Everwin de Steinfeld (*Epistola ad Sanctum Bernardum 241 et 242*, dans *Patrologiae cursus completus*, éd. par J.-P. MIGNE, Paris, 1844-1855, cité dans HSD, p. 192 et note 39, p. 192

³⁶¹E. GRIFFE, « Catharisme dans le diocèse de Carcassonne et le Lauragais au XII^e siècle » dans E. DELARUELLE, C. THOUZELLIER, et al., *Cathares en Languedoc*, Toulouse, éd. Privat, 2000, (Cahiers de Fanjeaux, 3), p. 218

à une hérésie implantée à Béziers, Carcassonne, Toulouse et dans le Lauragais³⁶², et dont se plaint déjà le comte Raymond V de Toulouse (†1194) qui lance un appel au secours aux rois de France et d'Angleterre dès 1177³⁶³.

Les commissaires envoyés par le Pape soulignent également la conduite parfois désastreuse du clergé local, qui bien loin d'épauler les légats contredit par le geste ce que la prédication annonce par la parole. Ainsi en est-il de Bérenger de Narbonne, qui en plus de désirer accroître sa fortune, n'applique aucune sanction contre les hérétiques³⁶⁴. En conséquence, Innocent III élargit la mission de ses légats qui se trouvèrent en mesure d'engager des procès contre ces prélats qui faillaient à leur mission³⁶⁵. Ainsi en 1198 puis 1205 et 1211-1213, une grande partie du clergé de la Narbonnaise fut remaniée suite aux actions des légats³⁶⁶. La conséquence de cette insuffisance cléricale était de taille : la faiblesse des autorités ecclésiastiques face au mal cathare (en partie parce que les familles des hommes d'Église avaient de près ou de loin un rapport avec un ou plusieurs membres de la secte, d'autant plus que celle-ci est très appréciée des grandes familles locales) ainsi que la négligence de leur devoir pastoral³⁶⁷ laissaient le champ libre à quelques 2000 prédicants vaudois mais surtout parfaits cathares dans la région³⁶⁸. Tels sont donc les objectifs des légats : redresser l'Église languedocienne et prêcher contre les hérétiques pour ramener dans le droit chemin ceux qui mettent en péril le bon fonctionnement de l'Église en Languedoc et en général. Nul doute que Diègue et Dominique, à peine revenus de Rome, sont touchés par tout cela.

La fondation de la Sainte Prédication

La rencontre à Montpellier est à la source de la naissance de la nouvelle prédication dont seront dépositaires les Prêcheurs. Si la prédication apostolique alliant itinérance et pauvreté pour la conversion du peuple existe déjà, elle est une nouveauté pour des hommes d'Église mandatés par le Pape, eux pour qui il est à l'époque inconcevable car déshonorant de voyager sans équipage. Même si l'on peut dire que la prédication de la Narbonnaise est une conséquence de la politique que le pape Innocent

³⁶²M.-H. VICAIRE op « Saint Dominique à Prouilhe, Montréal et Fanjeaux », dans CDF 1, p. 15-33, p. 17

³⁶³HSD, p. 164

³⁶⁴C. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme...*, op. cit., p. 137

³⁶⁵HSD, p. 193-194

³⁶⁶*Ibid.*, p. 167. Le père Vicaire rappelle qu'il ne faut cependant pas penser que le clergé est dans le Midi plus corrompu qu'ailleurs.

³⁶⁷Guillaume de Puylaurens souligne dans son *Chronicon* VI que le « progrès de l'hérésie » est en partie du « aux prélats ». Cité dans C. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme...*, op. cit., p. 137

³⁶⁸Pour tout ceci, HSD, p. 168-169

III met en œuvre en 1204, l'échec de cette mission a appelé une réaction plus systématique et organisée³⁶⁹, qui par la suite va inspirer un ordre perpétuel qui puisse garantir la stabilité de la situation spirituelle par une mission infinie et répétée dans les mêmes territoires et ailleurs.

À l'instigation de Diègue et de Dominique, le groupe des prêcheurs mandatés par le Pape adopte la même méthode que celle qu'utilisent les Vaudois et les Cathares. Ils choisissent la parole, l'itinérance et la mendicité (qui va de pair avec l'humilité)³⁷⁰, pour toucher le peuple par une évangélisation désormais voulue « générale et systématique »³⁷¹. Cela fut rendu d'autant plus possible que l'arrivée au printemps 1207 de l'abbé de Cîteaux Arnaud accompagné de douze abbés³⁷² accrut le nombre d'hommes disponibles pour la prédication. L'on voit alors s'opérer une rationalisation de la tâche par le découpage géographique de la région en « termes » possédant un centre de ravitaillement et de repos³⁷³, districts partagés entre les prédicateurs accompagnés chacun d'un *socius*³⁷⁴, allant de ville en ville, ainsi que Jésus le commanda aux Apôtres³⁷⁵. Ce système perdure par la suite dans l'organisation même de l'ordre des Prêcheurs, dont les diètes et provinces quadrillent les régions plus efficacement que les paroisses, dans un but pastoral³⁷⁶.

Voici en quels termes Eudes de Châteauroux résume cette partie essentielle de la vie de saint Dominique :

*Antea enim humiliatus fuerat valde Israel, id est populus christianus, in conspectu Domini, et miserat ad eos virum prophetam ut obiurgaret eos, Didacum scilicet episcopum, cum ceteris cisterciensis ordinis, qui ad hoc missi fuerunt in partes Albigenium*³⁷⁷.

³⁶⁹M.-H. VICAIRE op, «Étude IV : La Sainte Prédication de Narbonnaise (1204-1208) » dans P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, op. cit., p. 138

³⁷⁰*Ibid.*, p. 122

³⁷¹M.-H. VICAIRE op, « Élargissement universel de la prédication de saint Dominique en Languedoc (1206-1217) », CDF 1, p. 144

³⁷²M.-H. VICAIRE op, « La prédication nouvelle des Prêcheurs méridionaux au XIII^e siècle », art. cit., p. 36. Chaque abbé est accompagné d'un *socius*, ce qui fait en réalité une trentaine de personnes mobilisées. cf. C. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme...*, op. cit., p. 199

³⁷³M.-H. VICAIRE op, « Saint Dominique à Prouilhe, Montréal et Fanjeaux », CDF 1, p. 27

³⁷⁴Saint Dominique aura pour *socius* Guillaume Claret, celui-là même qui jouera un si grand rôle dans la mise en place et l'administration du couvent de Prouilhe.

³⁷⁵Voir Lc. 9,1-6 et 10, 1 ; Mt. 4, 23 ; 9, 35 ; Mc. 6,6

³⁷⁶M.-H. VICAIRE op, « Élargissement universel de la prédication de saint Dominique en Languedoc (1206-1217) », art. cit., p. 145

³⁷⁷RLS 652, f. 275ra (l. 99-103) : « Auparavant en effet, Israël avait été humiliée grandement, c'est-à-dire le peuple chrétien, sous le regard du Seigneur, et il leur envoya un prophète pour les blâmer, je veux dire l'évêque Diègue avec d'autres de l'ordre cistercien, qui pour cela furent envoyés dans les régions des Albigeois. »

L'on voit bien qu'il n'est pas directement question de Dominique, mais d'une mission confiée (« ils furent envoyés ») et non pas adoptée spontanément (du moins par les cisterciens, si la proposition relative ne reprend que ce groupe), qui concerne Diègue en premier lieu, en tant que « prophète ». Cette prédominance de l'évêque pourrait suggérer que le cardinal s'est inspiré du *Libellus* de Jourdain de Saxe, qui met l'accent sur l'action de l'évêque Diègue plus que sur Dominique³⁷⁸. De plus si l'on comprend que « *ceteris* » inclut Diègue d'Acébès, un indice de plus invite à penser que la source utilisée par Eudes est celle du *Libellus* qui rapporte la prise d'habit de l'évêque d'Osma à Cîteaux³⁷⁹. L'on voit donc que dans une courte allusion aux débuts de la prédication de la Narbonnaise, le cardinal ne met pas en avant celui qui poursuivra l'action commencée à l'occasion de la rencontre de Montpellier, mais réutilise l'hagiographie de Dominique la plus ancienne, qui passe sous silence le rôle du saint au profit de Diègue. Pourtant, ce sermon datant probablement de 1257 ou 1258, l'on aurait pu s'attendre à ce que Eudes de Châteauroux utilise la légende officielle de saint Dominique, réécrite en 1246-1247 par Constantin d'Orvieto, et approuvée par l'ordre à l'occasion du chapitre général de 1248³⁸⁰, ou celle que Humbert de Romans rédige pour l'intégrer dans le lectionnaire de l'ordre au même moment³⁸¹. Cependant A.-E. Urfels-Capot précise que ce n'est qu'en 1259 que l'on opère un transfert entre Diègue et Dominique à propos de certains éléments de la *Vita* du saint : par conséquent Eudes pourrait ne pas avoir encore eu vent du changement lors de la composition du sermon. À moins qu'il ne s'agisse d'un choix délibéré, destiné à montrer que Dominique n'était pas seul lors de la mise en place de la prédication apostolique en 1206 et que le clergé régulier en la personne de Diègue était tout autant indispensable.

Quelle prédication ?

Si saint Dominique est l'un des prédicateurs les plus célèbres, à l'instar de saint Bernard, il faut se pencher sur les raisons qui ont fait que sa parole eut tant d'importance et de crédit, avant de voir quelle image en donne Eudes de Châteauroux dans ses sermons.

³⁷⁸JOURDAIN 20 en particulier. Le récit commence aussi par une présentation de l'évêque (JOURDAIN 4).

³⁷⁹JOURDAIN 16-32

³⁸⁰A.-E. URFELS-CAPOT, *Le Sanctoral du lectionnaire de l'office dominicain (1254-1256)*, Paris, éd. de l'École des Chartes, 2007, p. 49

³⁸¹*Ibid.*, p. 48-49

Une prédication spécifique et nouvelle : la vie apostolique de saint Dominique

Si au début de la Prédication de la Narbonnaise les résultats ont été si peu probants, c'est que les légats Cisterciens prêchent selon la méthode qu'ils ont toujours connue, en se déplaçant à cheval avec un équipage. Déjà lors du troisième concile de Latran, l'on avait décidé qu'une escorte épiscopale ne pouvait excéder les vingt à trente chevaux, au regard de certaines expéditions menées par des évêques de diocèses riches, qui en faisant étape dans des villages pauvres amenuisaient les réserves de la population³⁸². La grande nouveauté qu'introduisent Diègue et Dominique est la conformité totale avec la prédication apostolique, celle-là même que s'efforçaient de respecter les prédicants vaudois et cathares³⁸³. Nouveauté pour ne pas dire révolution : il était à l'époque impensable qu'un haut dignitaire, en particulier ecclésiastique, voyage dans le dénuement le plus total. Ce comportement était en effet considéré comme un avilissement de la mission et du statut du personnage. Car le clerc appartient au monde seigneurial ; de ce fait l'aumône est choquante³⁸⁴ puisque le pauvre est celui « qui n'a pas les moyens de tenir son rang »³⁸⁵. Ainsi l'itinérance de la prédication officielle est novatrice en ceci qu'elle se fait à deux (le prédicateur et son *socius*³⁸⁶) sans aucune provision ni même quelque argent pour subvenir aux besoins vitaux. Il s'agit d'adopter volontairement la pauvreté, par là même d'accepter l'humilité, dans le but de ramener des âmes à Dieu : l'on touche bien là aux trois termes que met Eudes de Châteauroux en exergue dans son sermon pour la fête de saint Dominique et développé autour du testament du saint³⁸⁷. Il faut également noter que le fait de demander l'aumône permet de côtoyer des populations susceptibles de ne pas aller souvent à l'église : il s'agit alors de se tourner vers de nouveaux auditoires³⁸⁸ que la prédication peut par la suite amener à convertir. C'est donc dans les années 1208-1209 et 1214-1215 que Dominique prêcha de la façon la plus apostolique³⁸⁹, années

³⁸²HSD p. 129. Pour les diocèses les plus pauvres, les escortes étaient évidemment bien moindres.

³⁸³J.-L. BIGET, dans J.-L. BIGET, J. MORAND, B. M. KIENZLE *et al.*, *La Prédication en pays d'Oc (XII^e-début XIV^e)*, *op. cit.*, introduction, p. 6

³⁸⁴A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne...*, *op. cit.*, p. 115

³⁸⁵A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental...*, *op. cit.*, p. 69

³⁸⁶Qui peut être un clerc un convers cistercien, un abbé ou un évêque. cf. M.-H. VICAIRE *op.*, « Les deux traditions apostoliques ou l'évangélisme de saint Dominique », *art. cit.*, p. 81

³⁸⁷RLS 654

³⁸⁸A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne...*, *op. cit.*, p. 118

³⁸⁹H.-M. FÉRET, s. v. « Dominique (saint) » dans *Catholicisme*, col. 998

pendant lesquelles il expérimenta directement ce qu'il allait concevoir comme une règle, reposant sur l'*officium praedicationis*, la pauvreté totale³⁹⁰, l'itinérance et l'amorce d'une vie commune, puisque les prédicateurs circulent par deux ce qui permet aussi d'exercer concrètement la charité fraternelle³⁹¹. Ainsi les nouveaux prédicateurs allient la mobilité des ermites, la pauvreté des apôtres et la vie commune des moines³⁹², témoignant par le verbe et par l'exemple.

La prédication de saint Dominique selon Eudes de Châteauroux

La parole de Dominique fut à l'origine de l'*ordo praedicatorum*, car la force du verbe permit au saint de ramener des hérétiques à l'orthodoxie et de conforter le peuple catholique dans sa foi. Ainsi Eudes, lui-même prédicateur s'adressant entre autres à des Prêcheurs, ne peut passer sous silence cette parole garante d'une conformité à la foi chrétienne et de la tradition héritée des Apôtres.

La prédication comme un glaive

Le cardinal Eudes de Châteauroux utilise tout d'abord l'image du glaive pour parler de la prédication de saint Dominique. C'est en particulier dans le sermon RLS 649 que cette image apparaît. Le sermon se fonde sur un thème tiré de l'Ancien Testament : « *Accipe sanctum gladium munus a Deo in quo decies aduersarios populi mei Israel* »³⁹³. Eudes applique cette citation à saint Dominique en faisant du glaive la représentation de l'*« officium praedicationis »*³⁹⁴. Si l'utilisation de la métaphore guerrière peut paraître contradictoire avec la solution pacifique que représente la conversion par la parole, l'évangélisation, elle illustre cependant la vision d'un homme d'Église séculier quant au climat en Occident au début du XII^e siècle. Voici comment Eudes dépeint la situation :

³⁹⁰Les procès de canonisation annoncent même que Dominique marchait pieds nus, cité dans HSD, note 62, p. 202

³⁹¹M.-H. VICAIRE op, « Les deux traditions apostoliques ou l'évangélisme de saint Dominique », *art. cit.*, p. 79-80

³⁹²A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne...*, *op. cit.*, p. 24

³⁹³2 Mac. 15, 16 : « Prends ce glaive saint, don de Dieu par lequel tu tueras les adversaires de mon peuple Israël »

³⁹⁴RLS 649, f. 269vb (l. 35) : « *Sic beato Dominico datum est officium praedicationis*[...] »

[...] *cessante persecutione tyrannorum qui sanctos martires diversis tormentis et variis penis affecerunt et morti atrocissime tradiderunt et postquam guerris et perturbationibus et concussionibus bellorum, regum et principum, Ecclesia incepit pace perfrui et quietem habere [...]. Tunc heretici insurrexerunt contra Ecclesiam dei et eam inceperunt perturbare [...]*³⁹⁵.

L'on voit clairement comment le cardinal comprend l'hérésie comme le problème majeur de l'Église depuis la « persécution des tyrans » et l'époque des « saints martyrs », autrement dit des temps plus reculés de la chrétienté. La violence de l'insurrection hérétique ne mérite donc comme réponse que le « glaive » celui-ci dût-il représenter la parole³⁹⁶. Plus loin dans son sermon, Eudes relate l'entrée de Dominique à Osma, voulue par Diègue en raison des qualités du nouveau chanoine³⁹⁷. À cette occasion, il rappelle le thème et précise que le glaive en question qu'a mérité Dominique, est la parole de Dieu, « *verbum Dei* », qu'il complète avec une citation de la lettre aux Hébreux et du Cantique des Cantiques³⁹⁸. Telle est alors décrite l'action de Dominique : « *totum studium suum ad conuersionem hereticorum et aliorum peccatorum ad Dominum conuertit* »³⁹⁹, permise par l'*officium praedicationis*, que Eudes qualifie de « *precipuum et excellens* » en vertu de sa qualité de « don de Dieu » (« *munus a Deo* »)⁴⁰⁰. En cela ce glaive saint est fondamentalement opposé au « glaive impie des hérétiques », métaphore illustrant leur bouche ou leur langue dans les trois extraits que choisit Eudes⁴⁰¹. Ainsi l'utilité de l'office de prédication serait celle d'une croisade contre les hérétiques, que le cardinal qualifie d'« *aduersarii populi Domini* »⁴⁰², contre qui Dominique, selon Eudes, « ne détournas pas ce glaive du sang c'est-à-dire ne toucha

³⁹⁵RLS 649, f. 269vb- 270ra (l. 36ss) : « après la fin des persécutions des tyrans qui affligèrent les saints martyrs de divers tourments et peines variées et les livrèrent à la mort de la plus cruelle des manières, et après les guerres, les troubles et les luttes des guerres, des rois et des princes, l'Église commença à jouir de la paix et à vivre dans la calme [...] Alors les hérétiques se dressèrent contre l'Église de Dieu et commencèrent à la troubler. »

³⁹⁶La prédication est en effet considérée comme une façon non violente et donc ecclésiastique de répondre à l'hérésie. Le glaive à proprement parler appartient au pouvoir temporel : il se déchaîne lors de la croisade des Albigeois. L'utilisation du vocable « *gladius* » par Eudes n'est enfin pas vraiment un hasard : il s'illustre personnellement dans la prédication de la croisade contre les Albigeois de 1226 et dans la croisade de Terre Sainte en 1248. Voir N. BÉRIOU, « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226 », CDF 32, p. 85-109

³⁹⁷RLS 649, f. 271rb (l. 138) : « [...] *cuius exhortationibus et exemplo prouocatus* »

³⁹⁸Héb. 4,12 et Cant. 3, 7-8

³⁹⁹RLS 649, f.271rb (l. 138-139) : « il tourna/convertit tout son zèle à la conversion des hérétiques et des autres pécheurs vers Dieu ». Il est intéressant de voir l'emploi répété de mots de la famille de « *conuersion* » et d'appliquer le mot de « *studium* » à ce cas, où de fait Dominique a continué avec zèle les études des textes sacrés, considérées comme le fer de lance de la prédication.

⁴⁰⁰RLS 649, f. 271va (l. 160)

⁴⁰¹RLS 649, f. 271rb : « *Gladius in labiis eorum* » (l. 152) cf. Ps. 58,8 ; « *Dentes eorum arma et sagite, lingua eorum gladius acutus* » (l. 152-153) cf. Ps.61,5 ; « *Gladius vulnerans lingua eorum* » (l. 153) cf. Ier.9,8

⁴⁰²RLS 649, f.271va (l. 166)

pas les péchés en prêchant »⁴⁰³. La métaphore guerrière est ici employée dans tout son sens et fait de la prédication une arme véritable.

L'image de la musique

La métaphore du prédicateur comme musicien est aussi utilisée par Eudes à la faveur des thèmes de ses sermons RLS 652 et 651. Si le premier ne traite du sujet que brièvement, le second s'y attarde davantage puisqu'il compare saint Dominique à David. Le RLS 652 déploie une partie de son thème⁴⁰⁴ autour de l'office de prédication : « *qui clangens bucina* », que le cardinal complète avec une citation d'Isaïe. Saint Dominique, parce qu'il ne fut pas « *surd[us] auditor* »⁴⁰⁵ de cette parole, est en quelque sorte préfiguré par Moïse⁴⁰⁶. Précisant que le cor ne résonne pas de lui-même mais nécessite un souffle, Eudes fait un parallèle entre le saint et la prédication originelle qui fut celle du Seigneur « *qui ad hoc venit in mundum [mundum] ut esset bucinator* » (« qui vint au monde pour être le joueur de cor »).

Le RLS 651 s'appuie quant à lui sur un thème tiré du livre des Rois où David joue de la cithare afin d'apaiser l'esprit du roi Saül⁴⁰⁷. Là encore, la cithare représente l'« *officium predicationis* »⁴⁰⁸. Cependant l'image de la cithare appelle deux références : celle évidemment de David, mais aussi d'Orphée⁴⁰⁹, ce poète pré-homérique de la mythologie grecque qui chanta pour que les Argonautes ne soient pas séduits par les Sirènes, charmaient les animaux et faisait, par la force de son chant, se mouvoir végétaux et pierres⁴¹⁰. En outre la cithare représente également l'ordre institué⁴¹¹, comme si la prédication, servie par l'ordre, lui-même composé de Prêcheurs, ne donnait qu'un son musical malgré la multiplicité des voix. L'accent est tout de même mis sur Dominique, qui fut un exemple pour ses Frères et réalisa lui-même pleinement ce qu'il leur

⁴⁰³RLS 649, f. 271rb-va (l. 154-155) : « *Beatus Dominicus hunc gladium non prohibuit a sanguine id est peccata predicando non palpavit* ». Cette phrase mérite d'être soulignée car elle offre deux interprétations possibles : soit l'on comprend que la prédication de Dominique est si forte qu'elle est une arme, soit Eudes de Châteauroux assimile Dominique à un croisé et pourquoi pas même à un inquisiteur (ce qui serait abusif au vu de la date d'instauration de l'Inquisition).

⁴⁰⁴Idc. 6, 34-35

⁴⁰⁵RLS 652, f. 277rb (l. 267)

⁴⁰⁶RLS 652, f. 277rb (l. 270) : « *precepit Dominus Moysi* »

⁴⁰⁷1 Reg. 16, 23

⁴⁰⁸RLS 651, f. 272vb (l. 83)

⁴⁰⁹RLS 651, f. 272vb-273ra (l. 83ss) : « [...] *ut velut alter Orpheus homines bestiales faceret cessare ab esu deliciarum peccati et fixos in amore mundi velut arbore radicata in terra fecit venire post se* ». On ne peut qu'être frappé par la poésie de la comparaison de la prédication avec Orphée. La façon travaillée avec laquelle le mythe est présenté sans être expliqué témoigne de la culture supposée du public qui doit être frotté de culture antique.

⁴¹⁰M. C. HOWATSON (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité : Mythologie, littérature, civilisation*, trad. J. CARLIER et al., Paris, éd. Robert Laffont, 1993, (Bouquins) [éd. orig. : *The Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1989], p. 703-704

⁴¹¹RLS 651, f. 273ra (l. 104-105) : « *Ipse instituit ordinem predicatorum quasi quamdam citharam* [...] » (l. 87) et « *Non dicit digito sed manum quia non minima immo maiora faciebat et complete* ».

demandait de faire⁴¹². Enfin Eudes rappelle l'utilité de l'office dans un temps « rendu fou par le diable » et égaré par les hérétiques⁴¹³. La prédication, comme la cithare de David soulagea le monde, d'autant plus que la parole est un don de Dieu : Dominique « eut l'amour de la parole de Dieu et c'est pourquoi lui fut donné le verbe en abondance »⁴¹⁴.

PRÊCHER LA VÉRITÉ : LA PAROLE CONTRE L'HÉRÉSIE

Un état des lieux de l'hérésie XIII^e siècle

Avant de pouvoir analyser la conception des hérétiques qui se dégage de l'analyse des sermons du corpus sur saint Dominique, il convient d'avoir un bref aperçu de la situation de l'hérésie dans le Languedoc à laquelle Dominique s'est confronté, ainsi que des débats historiographiques autour de la question de l'existence des hérétiques.

L'hérésie du XIII^e

M. Zerner, dans son article du *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, souligne que la Glose ordinaire définit l'hérétique comme étant celui qui :

pervertit les sacrements, qui se coupe de l'unité de l'Église [...], qui se trompe dans le commentaire des Écritures Saintes, qui fonde ou suit une secte, qui comprend les articles de foi différemment de l'Église romaine, qui dit du mal des sacrements⁴¹⁵.

⁴¹²RLS 651, f. 273ra (l. 101) : «*Immo primo fecit quod postea docuit [...]* ».

⁴¹³RLS 651, f. 273ra (l. 107) : «*[...] dementatus erat a dyabolo et quasi extra mentem et sensum positus per hereses* ».

⁴¹⁴RLS 652, f. 276va (l. 225) : «*Habuit enim amorem verbi Dei et ideo datum est ei verbum in habundantiam* ».

⁴¹⁵M. ZERNER s. v. « Hérésie », dans J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT (dir.) *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 477.

Commençons par préciser que sous le terme souvent employé d'« Albigeois » (par exemple dans le RLS 652, au folio 275ra : « *in partes Albigenis* »), l'on entend en réalité plusieurs hérésies, à commencer par les Cathares (appelés « Albigeois » au dernier quart du XII^e⁴¹⁶) et les Vaudois, mais aussi, plus marginaux, les adeptes de Pierre de Bruys et Henri de Lausanne⁴¹⁷. Cette appellation d'Albigeois n'apparaît pas chez les auteurs du Midi⁴¹⁸, bien au fait des différences entre les courants, et n'est utilisé qu'à partir de la fameuse croisade de 1209⁴¹⁹. Ces mouvements, si différents qu'ils puissent être, ont néanmoins en partage l'évangélisme et l'anticléricalisme⁴²⁰, la volonté de réformer l'Église de sorte que sa hiérarchie soit plus conforme à ce qu'elle devrait être, afin de répondre mieux aux besoins des fidèles⁴²¹. C'est principalement au XII^e siècle que l'hérésie, connue dès le début du christianisme⁴²², prend de nouvelles proportions, au point de créer des « enclaves dans la chrétienté catholique »⁴²³. Notons malgré tout avec J. Théry qu'elles sont « minoritaires » et « marginales »⁴²⁴. À partir des années 1110-1120, l'agitation reprend en Occident⁴²⁵ et se tourne vers des formes que l'on pourrait qualifier de radicales, d'autant plus lorsque l'hérésie bogomile implantée à Constantinople se répand le long des routes commerciales, par l'intermédiaire des marchands, pèlerins et peut-être même missionnaires de la croisade (voire féodaux de la Deuxième Croisade, si l'on en juge par la rapidité de la contagion cathare au sein des élites aristocratiques)⁴²⁶, jusqu'en Occident où dès 1140 des adeptes du courant dualiste d'origine orientale⁴²⁷ sont attestés dans la région de la Rhénanie, de la Lombardie et du Languedoc entre autres⁴²⁸.

⁴¹⁶M. BECAMEL, « Catharisme dans le diocèse d'Albi » dans CDF 3, p. 237-251, p. 237

⁴¹⁷HSD, p. 130

⁴¹⁸J.-L. BIGET, « Les « Albigeois », remarques sur une dénomination », dans M. ZERNER (dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, [Z'editions], 1998, (collection du Centre d'études médiévales de Nice, vol.2), p. 219-255, p. 224

⁴¹⁹*Ibid.*, p. 253

⁴²⁰J. THÉRY, « Les hérésies du XII^e au début du XIV^e siècles » dans M.-M. de CEVINS, J.-M. MATZ (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin...*, *op. cit.*, p. 373-385, p. 374

⁴²¹R.I. MOORE, *La Persécution : Sa formation en Europe, X^e-XIII^e siècles*, Paris, éd. Les Belles Lettres, (1991), 2004, p. 24

⁴²²Dès le V^e siècle, saint Augustin écrit le *De Heresibus*, qui recense pas moins de 88 hérésies. Deux siècles plus tard, Isidore de Séville dans ses *Étymologies* en compte environ 70. cf. M. ZERNER s. v. « Hérésie », dans J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT (dir.) *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 464

⁴²³L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.-D. KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II : M.-D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Le Moyen Âge*, trad. L. JEZEQUEL, Paris, éd. du Seuil, 1968, p. 351-449, p. 437

⁴²⁴J. THÉRY, « Les hérésies du XII^e au début du XIV^e siècles », *art. cit.*, p. 373

⁴²⁵J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, *op. cit.*, p. 459

⁴²⁶HSD, p.130

⁴²⁷A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental...*, *op. cit.*, p. 108

⁴²⁸L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.-D. KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II, *op. cit.*, p. 439

Pourquoi l'émergence de l'hérésie ?

Plusieurs facteurs entrent en jeu en ce qui concerne l'émergence de cette nouvelle forme de contestation religieuse : ce n'est pas un hasard si elle est la plus forte au XII^e et début du XIII^e siècles. Deux changements majeurs s'opèrent alors. Tout d'abord l'expansion économique et le développement de la monnaie⁴²⁹, qui favorisent la richesse et la naissance de couches sociales intermédiaires surtout dans les milieux urbains, comme la petite noblesse, les marchands ou les commerçants. Deuxièmement, l'Église subit les changements décidés depuis les réformes grégoriennes⁴³⁰, qui font d'elle une institution à part entière dont le pouvoir grandissant aboutit au XIII^e siècle à une véritable théocratie pontificale⁴³¹. Il faut cependant souligner une insuffisance du clergé en Languedoc et le fait qu'il ne soit pas toujours conforme à ce que la population attend de lui, ainsi qu'un manque de personnalités fortes contre l'hétérodoxie. De plus, à partir du moment où les effets des réformes grégoriennes ne sont plus aussi nouveaux et attractifs, en particulier parce que ces réformes s'adaptent au monde et ne restent pas « radicales », un nouveau réveil de l'hérésie se fait jour, tant parce que certains pensent que l'esprit de la réforme a été détourné et que l'idéal n'est plus suivi, que parce que d'autres, moins nombreux, en refusent l'idée majeure d'une Église hiérarchique et omniprésente⁴³².

Toutes les couches de la société sont concernées par l'hérésie⁴³³, de même que beaucoup de femmes y adhèrent : il y aurait possibilité pour elles d'être traitées à l'égal des hommes⁴³⁴. De plus, avec les changements sociaux et économiques, une part de plus en plus importante du laïcat a suffisamment de ressources pour pouvoir se mêler de religion. Seulement la réforme grégorienne qui poursuit sa conquête accentue le fossé entre clercs et laïcs et cantonne ces derniers à la « minorité et à la passivité spirituelle »⁴³⁵. Il faut dire que les hommes du XII^e siècle ont des besoins spirituels que l'hérésie est à même de leur apporter : il s'agit de la volonté de voir coïncider la parole de l'Évangile avec l'action des religieux

⁴²⁹C. GAUVARD, *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e, op. cit.*, p. 148-149

⁴³⁰J. THÉRY, « Les Hérésies, du XII^e siècle au début du XIV^e siècle », *art. cit.*, p. 373

⁴³¹Elle se concrétise en particulier par une centralisation autour du Pape et une spécialisation des pouvoirs dans l'Église, cf. C. GAUVARD, *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e siècles, op. cit.*, p. 136

⁴³²R.I. MOORE, *La Persécution : Sa formation en Europe X^e-XIII^e siècles op. cit.*, p. 25

⁴³³E. DELARUELLE, « Problèmes socio-économiques à Toulouse vers 1200, à propos d'un livre récent » dans CDF 1, p. 123-132, p. 126

⁴³⁴Elles peuvent en effet être « Parfaites » et par là même de jouir d'un statut éminent aux yeux des croyants, tout comme la prédication semble leur avoir été autorisée si l'on en croit le témoignage unique de la Parfaite Arnaude de Lamothe de Montauban (cf. J. DUVERNOY, « La prédication dissidente », CDF 32, p. 111-124, p. 113)

⁴³⁵J. THÉRY, « Les Hérésies, du XII^e siècle au début du XIV^e siècle », *art. cit.*, p. 373

en général⁴³⁶. C'est pourquoi l'on a pu voir monter un anticléricalisme certain envers les clercs qui refusaient le programme apostolique promu par les papes⁴³⁷, au point que certains laïcs se substituèrent au clergé pour atteindre ce but de pureté apostolique tant désiré. Les croyants n'ont donc que l'impression de retourner aux sources du christianisme, à la vraie Église du Christ, celle des persécutés⁴³⁸, mais aucunement de changer de religion⁴³⁹. Car si l'on suit R.I. Moore, l'hérésie se construit du point de vue du croyant, pour qui elle est le refus d'obéir à l'autorité ecclésiastique : l'hérétique incarne le refus de l'Église grégorienne, devenue institution à part⁴⁴⁰. En ce sens, l'hérésie n'est que si l'autorité, c'est-à-dire l'Église, annonce qu'elle existe⁴⁴¹. Telle est l'une des conceptions en jeu dans le débat historiographique opposant les tenants de l'idée de l'existence effective de l'hérésie (comme A. Brénon) et ceux qui pensent qu'elle ne fut qu'une construction de l'Église pour permettre à l'institution de s'affirmer et se définir (à l'exemple de M. Zerner ou R.I. Moore).

Les hérétiques de saint Dominique : les Cathares

Si les Vaudois furent présents en Languedoc, c'est plutôt aux Cathares, plus nombreux, et à leurs croyances que s'attaque Eudes de Châteauroux. D'autant plus que les Vaudois (appelés aussi Pauvres du Christ ou Pauvres de Lyon) ont un statut tout à fait particulier. En effet, Valdès obtint l'accord du pape Alexandre III pour prêcher en certaines conditions lors du Concile de Latran III en 1179⁴⁴² : un laïc ayant lu et « compris » la Bible en vulgaire et ayant par la suite choisi un mode de vie apostolique (pauvreté, humilité, évangélisation) est autorisé à parler aux populations suivant certaines règles cependant⁴⁴³. Or Valdès les enfreint en prêchant, malgré l'interdiction, sur les dogmes. De ce fait, ce mouvement reconnu et accepté par l'Église romaine tombe dans l'hérésie en 1184, lors du concile de Vérone⁴⁴⁴. C'est précisément dans ces années-là que la désormais secte se répand dans le Midi, en prônant cette idée que tout croyant

⁴³⁶A. VAUCHEZ, *La spiritualité au Moyen Âge occidental*, op. cit., p. 108-109

⁴³⁷HSD, p. 172. C'est notamment le cas d'Urbain II qui en 1090 réaffirme l'importance de la vie apostolique chez les chanoines cf. A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et la sainteté chrétienne...*, op. cit., p. 19

⁴³⁸R. MANSELLI, « Églises et théologies cathares », dans CDF 3, p. 129-176, p. 169

⁴³⁹J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, op. cit., p. 468

⁴⁴⁰M. ZERNER dans M. ZERNER (dir.), *Inventer l'hérésie ?...*, op. cit., introduction, p. 10

⁴⁴¹R.I. MOORE, *La Persécution : Sa formation en Europe Xe-XIII^e siècles*, op. cit., p. 82

⁴⁴²C'est aussi lors de ce concile que sont officiellement condamnés les hérétiques, qu'une exigence accrue voit le jour en ce qui concerne le recrutement et la fortune de l'épiscopat, et que l'on supprime le cumul des charges d'Église et les éventuels trafics qui lui sont liés. Voir C. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdésisme...*, op. cit., p. 23

⁴⁴³Pour une idée plus précise sur le passage de Valdès de l'orthodoxie à l'hétérodoxie, voir l'article de M. Rubellin, « Au temps où Valdès n'était pas hérétique : hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183) », dans M. ZERNER, *Inventer l'hérésie ?...*, op. cit., p. 193-218

⁴⁴⁴J. THÉRY, « Les Hérésies, du XII^e siècle au début du XIV^e siècle », art. cit., p. 379

instruit ayant une vie pure peut célébrer la messe⁴⁴⁵ : l'on retrouve là cette volonté populaire de voir un clergé se comporter conformément aux Écritures, idée que l'on retrouve chez bien des dissidents qui s'inscrivent en faux par rapport à la validité des sacrements que prône Grégoire VII (1073-1085), conditionnée par le geste et la parole (« *ex opere operato* ») et non par le comportement et la pureté du célébrant (« *ex opere operantis* »)⁴⁴⁶.

L'évangélisme préconisé par les Vaudois au XII^e siècle fait aussi partie des fondements du catharisme. Cette secte très ancrée dans le Languedoc est un gnosticisme⁴⁴⁷ médiéval développé dans un cadre chrétien, s'appuyant sur les Évangiles et non pas sur la Bible, ancien et nouveau testaments confondus, qu'ils condamnent, et opposant profondément l'âme et le monde. Il s'agit d'un courant dualiste⁴⁴⁸ directement rattaché au bogomilisme⁴⁴⁹ né en Bulgarie au milieu du X^e siècle. Ainsi les Cathares Albigeois ont deux dieux, un dieu du Bien qui serait celui des Évangiles et un dieu du Mal, celui de l'Ancien Testament. De dualistes mitigés, les cathares languedociens tombent rapidement dans le dualisme absolu, que l'on qualifie de « dragovitsien », dès 1167, après que l'hérésiarque de Constantinople Nicéas a fait son apparition lors du concile de Saint-Félix⁴⁵⁰.

Si plusieurs actions de la part de l'Église romaine furent suscitées par la crainte de la menace cathare, le père Vicaire invite à relativiser : pour tout le mouvement, on compte en 1250 environ 4000 parfaits et probablement quelques centaines de milliers de croyants (*credentes*)⁴⁵¹, donc sans doute jamais plus d'une dizaine de parfaits en Languedoc⁴⁵². Les Cathares ne représentaient donc vraisemblablement pas la majeure partie de la population languedocienne, tout comme ils ne pouvaient vraiment être fanatisés par une secte avec laquelle ils

⁴⁴⁵J. THÉRY, « Les Hérésies, du XII^e siècle au début du XIV^e siècle », *art. cit.*, p. 377

⁴⁴⁶*Ibid.*, p. 375

⁴⁴⁷Le gnosticisme est un ensemble de croyances dont s'emparent plusieurs sectes dites « gnostiques » (de *gnôsis* la connaissance), reposant sur un dualisme plus ou moins radical. Voir H. MASSON, *Dictionnaire des hérésies de l'Église catholique*, Paris, éd. Sand, 1986, p. 156-161

⁴⁴⁸HSD, p. 135

⁴⁴⁹Courant présent à Constantinople au début du XII^e siècle, dualisme préfigurant les croyances cathares. Voir H. MASSON, *Dictionnaire des hérésies de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 111

⁴⁵⁰HSD, p. 135. Voir aussi C. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme...*, *op. cit.*, p. 13

⁴⁵¹HSD, note 32, p. 132

⁴⁵²M. BECAMEL, « Catharisme dans le diocèse d'Albi » dans CDF 3, *art. cit.*, p. 251. De plus, A. Vauchez suggère que déjà au XIII^e siècle la « piété » cathare n'est plus au goût du jour puisqu'elle ne s'adapte pas aux nouvelles données de la vie quotidienne, à l'exemple de l'argent qu'elle considère comme tabou ou le fait de verser le sang qu'elle condamne tandis que l'Église instrumentalise la violence au service de la défense de la foi en Terre Sainte en particulier. Cité dans G. PASSERAT, « rapport sur l'Inquisition et la répression », dans M. AWELL (dir.), *Les Cathares devant l'Histoire, mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Cahors, éd. L'Hydre, 2006, (Domaine historique), p. 267-270, p. 267

n'avaient que des contacts épisodiques (prêches, hébergement de parfaits⁴⁵³). Supportée par quatre hérésiarques en 1197 puis cinq en 1229, la secte s'appuie surtout sur les Parfaits, sorte de clergé cathare propagandiste⁴⁵⁴, qui sont les seuls à même de conférer aux croyants le sacrement hérétique qu'ils ont eux-même reçu, le *consolamentum*, par lequel l'âme du croyant est purifiée de son carcan de matière qu'est le corps et est « assimilée à Dieu »⁴⁵⁵. L'âme ne doit plus être salie de façon à assurer au croyant une mort en état de « grâce » et par là même lui assurer le salut. Les Parfaits sont caractérisés par leur vêtement noir signifiant l'austérité, leur abstinence de nourriture issue de tout commerce charnel ou en lien avec lui (par horreur de la chair qui emprisonne l'âme⁴⁵⁶) et leur pauvreté individuelle, qui cependant se double d'une richesse commune certaine⁴⁵⁷.

En 1206, soit à l'époque où se met en place la prédication de la Narbonnaise, une grande partie de la noblesse de la région allant de Carcassonne à Toulouse est concernée par l'hérésie⁴⁵⁸ et les bourgs fortifiés du Lauragais sont presque tous des repaires cathares jusqu'au pied des Pyrénées. La noblesse et la petite noblesse sont donc des récepteurs sensibles au catharisme⁴⁵⁹, ce qui leur vaudra d'être fustigées par Eudes de Châteauroux dans un de ses sermons, dans lequel le cardinal offre un portrait des hérétiques.

La figure des hérétiques chez Eudes de Châteauroux

Si le thème de l'hérésie est peu commun dans la prédication parisienne de la fin du XII^e au début du XIII^e siècles, Eudes de Châteauroux est cependant assez sensible au problème⁴⁶⁰ : il y a bien ici un « lien littérature anti-hérétique - prédication effective »⁴⁶¹.

⁴⁵³Les sources de l'Inquisition montrent que les croyants pouvaient revêtir trois rôles : les *ductores* permettent aux parfaits de circuler dans la clandestinité, les *receptores* les hébergent et les *questores* fournissent les ressources nécessaires. Pour tout cela Y. DOSSAT, « Les Cathares d'après les documents de l'Inquisition », dans CDF 3, p. 71-101, p. 89-90

⁴⁵⁴HSD, p. 132-133. Il s'agit sans doute de ceux que le cardinal Eudes de Châteauroux nomme les « *litterati* ».

⁴⁵⁵R. MANSELLI, « Églises et théologies cathares », *art. cit.*, p. 156

⁴⁵⁶M.-H. VICAIRE op « Les Cathares Albigeois vus par les polémistes », dans CDF 3, p. 105-127, p. 123-124

⁴⁵⁷HSD, p. 133

⁴⁵⁸M.-H. VICAIRE op, « Saint Dominique à Prouilhe, Montréal et Fanjeaux », dans CDF 1, *art. cit.*, p. 19

⁴⁵⁹E. GRIFFE, « Catharisme dans le diocèse de Carcassonne et le Lauragais au XII^e siècle », *art. cit.*, p. 225

⁴⁶⁰F. MORENZONI, « Hérésies et hérétiques dans la prédication parisienne de la première moitié du XIII^e siècle », dans A. BRÉNON (textes rassemblés), *1209-2009, Cathares : une histoire à pacifier ?*, actes du colloque international de Mazamet (15-17 mai 2009), Portet-sur-Garonne, éd. Loubatières, 2010, p. 91-107, p. 94. F. Morenzoni compte une dizaine de sermons exclusivement consacré à la réfutation des idées hérétiques, sur environ 1200 sermons conservés.

⁴⁶¹*Ibid.*, p. 100

L'origine du mal

Nous avons vu qu'en 1226, Eudes de Châteauroux est l'un des universitaires à prêcher la croisade contre les Albigeois, celle qui mettra fin à l'agitation languedocienne, but auquel n'était pas arrivée la croisade de 1209 dirigée entre autres par Simon de Montfort, comte de Leicester. Si le cardinal est concerné par le problème de l'hérésie, cela doit être de façon indirecte (livresque) puisqu'il semblerait relativement peu probable qu'il y ait été confronté concrètement, même si l'on ne sait si Eudes a personnellement lutté contre les hérétiques notamment lors de controverses⁴⁶². Deux de ses sermons⁴⁶³ traitent cependant longuement des hérétiques et de leurs croyances, témoignant d'une certaine maîtrise du sujet.

Tout d'abord Eudes de Châteauroux essaye de dresser un rapide portrait de la montée de l'hérésie, en comparant la situation à l'histoire de Judas Maccabée face à Nicanor, représentant les hérétiques⁴⁶⁴. C'est donc une histoire de quiétude relative qui tout d'un coup se trouve compromise par les velléités d'un homme représentant l'ennemi par essence du peuple de Dieu. Nicanor est en effet l'ennemi d'Israël, que seul le courage de Judas, homme de Dieu, peut réduire à néant.

Alors que l'Église commença à vivre en paix (l'on peut se demander si le cardinal fait une référence précise ou s'il s'agit d'une considération générale. Peut-être depuis la réforme grégorienne ?), les hérétiques viennent troubler l'ordre (« [...] *Tunc heretici insurrexerunt contra Ecclesiam dei* [...]»⁴⁶⁵) : « *insurrexerunt* » est le verbe de la rébellion) en perturbant l'Église et procurant « la mort spirituelle aux fidèles » (f. 270ra) : les conséquences sont autant politiques que spirituelles.

Deux sortes d'hérétiques

Alors que l'on pourrait s'attendre à ce que le cardinal fasse dans ses sermons une différence entre cathares et vaudois, il met au contraire l'accent sur une unité

⁴⁶²F. MORENZONI, « Hérésies et hérétiques dans la prédication parisienne de la première moitié du XIII^e siècle », *art. cit.*, p. 97

⁴⁶³RLS 649 et RLS 652

⁴⁶⁴RLS 649, f. 270ra (l. 46) : « *Hii enim significati sunt per Nichanorem* [...] »

⁴⁶⁵RLS 649, f. 269vb-270ra (l. 36ss) ; « Alors les hérétiques se dressèrent contre l'Église de Dieu [...] »

hérétique au sein de laquelle gravitent le groupe des lettrés et celui des non-lettrés⁴⁶⁶. Le RLS 652 repose sur le thème biblique de Gédéon recevant l'esprit du Seigneur et rassemblant son clan et d'autres tribu contre la menace païenne. Gédéon est un des Juges de la Bible considéré comme un libérateur d'Israël, que le cardinal pose en prédécesseur de Dominique. Ainsi, alors que l'hérésie était en pleine expansion (« *crescente heresi* »), Dominique instaure son ministère pour détruire les hérétiques (« *destruerentur hereses* »)⁴⁶⁷, désignés par « *Madian* » et « *Amalech* ».

Le cardinal utilise le nom de « *Madian* » pour représenter ceux des hérétiques qu'il désigne sous le terme de « *litterati heretici* », qui refusent et nient la vérité (« *qui veritate agnate contradicunt* »). Le terme de « *contradicere* » est intéressant en ceci qu'il peut aussi être utilisé dans un cas de dispute verbale, semblables aux controverses que Dominique et les prédicateurs ont tenues face aux pontes hérétiques. Ce sont ces « *litterati* » qui mettent en place des doctrines hétérodoxes : ils refusent selon Eudes l'Ancien et le Nouveau Testaments en les interprétant faussement et en détruisant la vérité de l'histoire du Nouveau Testament⁴⁶⁸. Mais plus encore, c'est sur le plan du comportement que ces hommes sont répréhensibles : « *Hii volunt omnibus respondere et omnia disiudicare ut non videantur aliquid ignorare, immo omnia scire superbi nichil scientes[...]* »⁴⁶⁹. C'est donc par vanité que les hérétiques pèchent, autant sinon plus encore que par leurs doctrines contraires à la vérité, car ils « maintiennent des choses douteuses, affirment des choses manifestement fausses et nient des choses manifestement vraies »⁴⁷⁰. Sans doute le cardinal vise-t-il ici les hérésiarques que les Cathares nomment Parfaits.

L'autre catégorie d'hérétiques que Eudes met en avant est celle que sous le nom d'« *Amalech* » il définit comme « *gens bruta, heretici simplices et illiterati qui velut bruta animalia nichil spirituale intelligunt* »⁴⁷¹. Le cardinal n'est assurément pas plus tendre avec eux. Ce sont des gens qui « disent » des choses (le verbe « *dicunt* » intervient deux fois en deux phrases) même s'ils « contredisent » et nient la vérité, et qui ne croient, à l'instar de l'apôtre Thomas, que ce qui peut être prouvé par le sens

⁴⁶⁶RLS 652, f. 274ra-274rb(l. 37) : « *Per Madian et Amalech hereticorum duo genera designantur* »

⁴⁶⁷RLS 652, f. 274ra (l. 35)

⁴⁶⁸RLS 652, f. 274rb (l.52) : « *veritatem hystorie eius destruendo* »

⁴⁶⁹RLS 652, f. 274rb (l.55) : « Ils veulent avoir réponse à tout et juger de tout pour ne pas paraître ignorer quelque chose, au contraire pour sembler tout savoir, en orgueilleux qui ne savent rien[...] »

⁴⁷⁰RLS 652, f. 274va (l. 70)

⁴⁷¹RLS 652, f. 274va (l. 74) : « rustres, hérétiques simples d'esprit et illettrés qui de même que des animaux rustres ne comprennent en rien le spirituel. »

(« *probare sensu* »). Seulement tout ce qu'ils disent est faux puisqu'ils « manquent de bon sens »⁴⁷² au point que Eudes les compare à des bêtes (« *bruta animalia* ») suivant leur berger (« *pastorem suum* »)⁴⁷³.

Enfin Eudes de Châteauroux réserve un traitement spécial à ceux qui sont nommés par le terme d'« *Orientales* » dans le passage biblique et que le cardinal définit comme « *nobiles hereticis adherentes* ». Faisant de l'Orient l'image de la noblesse⁴⁷⁴, Eudes attaque d'autant plus ces nobles gagnés à la cause hérétique, que loin de défendre l'Église et les populations contre le danger de l'hérésie, ils l'encouragent ou du moins la soutiennent.

[...] *ascendebant* Madian et Amalech et ceteri orientalium nationum *ascendebant scilicet equos superbie et tabernacula sicut erant in herbis vastabant heresim aperte predicando docendo contra catholicos disputando nichil quod ad vitam spiritualem pertineret relinquendo* [...] ⁴⁷⁵.

Ainsi Eudes distingue deux catégories d'hérétiques, vivant dans l'erreur par orgueil et impression de tout savoir, ou par bêtise et inculture. À ces personnes s'ajoutent les nobles qui, à l'exemple de Raymond VI comte de Toulouse, de Roger II de Béziers, de Raymond-Roger de Foix ou, plus modestement, de la plupart des familles nobles de la région de Fanjeaux, ont été acquis à la cause cathare. Le cardinal offre donc ici une sorte de portrait social des hérétiques.

Quelles doctrines Eudes met-il en lumière ?

Si les sermons de notre dossier ne sont pas destinés à prêcher la croisade ou à combattre l'hérésie directement, Eudes de Châteauroux prend tout de même le prétexte de la fête de saint Dominique (RLS 649 et 652) pour broser un portrait des doctrines hérétiques et insister de ce fait sur la nécessité de ne suivre que la

⁴⁷²RLS 652, f. 275vb (l. 80) : « *quia intellectu carent* »

⁴⁷³RLS 652, f. 275vb (l. 82)

⁴⁷⁴Il y a là un jeu de mot de la part du cardinal: « *orior* » signifie en latin « se lever ; naître, tirer son origine, sa naissance », rappelant l'idée de naissance noble, d'origine, de lignée.

⁴⁷⁵RLS 652, f. 275vb-275ra (l. 91ss)

doctrine officielle de l'Église. C'est ainsi la notion d'erreur, au sens de fausseté, qui dirige son exposé.

Nous nous appuyerons principalement sur le RLS 652, qui offre de longs développements sur les hérétiques en première partie, à tel point que les dernières parties de l'exposé sont parfois réduites à quelques phrases⁴⁷⁶.

La fausseté des hérétiques commence par le fait qu'ils sont de faux catholiques. C'est ce dont témoignent certaines assertions à l'exemple de « *Hic est hereticus qui [...] appropinquat tamen catholicis quantum ad aliquorum sacramentorum participationem* »⁴⁷⁷. Mettant en avant le fait que les Cathares procèdent à certains sacrements, le cardinal fait peut-être référence à la fraction du pain qu'opèrent les hérétiques, qui n'est pas un sacrement ayant un sens semblable à celui de l'Eucharistie. De façon plus générale, Eudes met en avant un sorte d'ambivalence être/paraître qui n'est pas sans rappeler certaines théories aristotéliennes : « *Sic heretici in multis communicant cum catholicis et in hiis assimilantur eisdem, non tamen sunt catholici* »⁴⁷⁸. Ainsi *assimilare* n'est pas *esse* et de ce fait la fausseté réside dans le fait de paraître et de ne pas être : il s'agit du problème de l'« apparence », que Jourdain de Saxe développe par le biais du discours de Diègue dans le chapitre 20 du *Libellus*.

Puisque les hérétiques sont des personnes vivant dans l'erreur mais pensant détenir la vérité apostolique⁴⁷⁹, Eudes les compare dans son sermon RLS 649 aux Pharisiens en s'appuyant sur Luc⁴⁸⁰, et en concluant ainsi : « *Lucerna sunt per ypocrisim et vanam et obscuram doctrinam* »⁴⁸¹. Tout en cette conclusion résume la vision d'Eudes quant aux hérétiques : leur orgueil les amène à défendre des théories « vaines et obscures » alors qu'ils pensent apporter la lumière, par une « hypocrisie » qu'un prédicateur ne peut que condamner. Ainsi l'absurdité de leur doctrine est mise en valeur par une constante opposition entre lumière et ténèbres, dans un jeu littéraire qui rejoint la théologie et confère aux mots du cardinal une grande force⁴⁸².

⁴⁷⁶Le développement autour des parties « *conuocauit domum Abiezer* », « *ut sequerentur se* », « *misitque nuntios* » du thème ne compte qu'une brève explication de une ou deux phrases (f. 277va).

⁴⁷⁷RLS 652, f.274rb (l. 42). « Est hérétique celui qui [...] approche cependant des catholiques quant au partage de certains sacrements. ». (*Participatio* peut signifier partage).

⁴⁷⁸RLS 652, f.274va (l. 65) : « Ainsi les hérétiques ont bien des choses en commun avec les catholiques et en cela leur sont assimilés, mais ils ne sont cependant pas catholiques. »

⁴⁷⁹Nous aurons de la peine à rentrer davantage dans les détails puisque Eudes de Châteauroux vise semble-t-il les hérétiques en général et non pas un courant en particulier.

⁴⁸⁰Lc. 18, 11 : « *Pharisæus stans, hæc apud se orabat : Deus, gratias ago tibi, quia non sum sicut ceteri hominum : raptores, iniusti, adulteri [...]* »

⁴⁸¹RLS 649, f. 270 ra (l. 51)

⁴⁸²Par exemple dans le RLS 649, f. 270ra (l. 53ss) : « *Lumen enim quod videtur esse in hereticis lumen scilicet exempli et bone vite, tenebre est per ypocrisim et lumen doctrine quod in eis similiter videtur esse [sic] tenebra est per errorem seu per hereticam prauitatem*. ». « En effet la lumière que l'on voit chez les hérétiques, c'est-à-dire la lumière de l'exemple et de la vie bonne, est ténèbres à travers l'hypocrisie, et la lumière de la doctrine qui semble pareillement être chez eux est ténèbres par l'erreur ou le vice hérétiques »

Les hérétiques étant eux-mêmes dépositaires de la fausseté, ils ne peuvent faire la différence entre ce qui est vrai et ce qui est faux : ainsi en est-il de leur doctrine. Ce sont d'abord les Écritures qui pâtiennent de leurs conceptions :

*Contradicunt enim heretici non tantum primo putheo id est Veteri Testamento verum etiam et Nouo quasi secundo putheo. Primo calumpniantur [...] dum dicunt illud esse editum a Deo tenebrarum ; secundo id est nouo inimicantur veritatem hystorie eius destruendo et sacramenta Noui Testamenti nullius momenti esse asserendo [...]*⁴⁸³.

En une phrase le cardinal a su faire apparaître plusieurs points doctrinaux que nous pouvons identifier comme étant ceux des Cathares. Tout d'abord cette idée que l'Ancien Testament ne doit pas être suivi puisqu'il est l'œuvre du mauvais dieu (ange déchu à cause de sa vanité par rapport au principe créateur unique, pour les cathares modérés comme en Italie, ou alors Satan, qui lutte contre Dieu pour les radicaux dont les Albigeois⁴⁸⁴). C'est aussi cette doctrine de la dualité que sous-entend le cardinal lorsque s'agissant des « *illiterati* », il explique qu'ils « disent que rien de corruptible n'a été créé de l'incorruptible, rien de visible de l'invisible, rien de corporel de l'incorporel »⁴⁸⁵. De plus, Eudes met en exergue le fait que la lecture du Nouveau Testament à la « lumière » de la doctrine cathare en donne une vision relativement différente⁴⁸⁶ et en particulier quant aux sacrements, que les Cathares refusent (baptême, eucharistie, mariage)⁴⁸⁷. Ils ne connaissent qu'un baptême par le feu, dont parle le Christ lors de son propre baptême dans le Jourdain : l'eau étant matière, elle est nécessairement mauvaise et ne peut servir à l'âme qui doit s'en défaire pour retourner là d'où elle vient. C'est le *consolamentum*, sorte de cérémonie d'imposition des mains par un parfait par laquelle l'âme est purifiée et prête à entrer dans le royaume des cieux à la condition que le bénéficiaire du

⁴⁸³RLS 652, f. 274rb (l. 49ss) : « En effet les hérétiques refusent non seulement le premier puits, c'est-à-dire l'Ancien Testament mais aussi le Nouveau, en quelque sorte second puits. Ils accusent faussement le premier [...] quand ils disent qu'il fut fait par un Dieu des Ténèbres, et ils sont hostiles au second, c'est-à-dire au Nouveau en détruisant la vérité de l'histoire et en soutenant qu'à aucun moment du Nouveau Testament il y a les sacrements »

⁴⁸⁴R. MANSELLI, « Églises et théologies cathares », *art. cit.*, p. 146-152

⁴⁸⁵RLS 652, f.275vb (l. 74)

⁴⁸⁶À cet égard, C. Thouzellier souligne que les textes des Cathares sont orthodoxes : c'est l'interprétation qu'ils en font qui est faussée. cf. C. THOUZELLIER, « La Bible des Cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIII^e siècle », dans CDF 3, p. 42-58, p 48

⁴⁸⁷Y. DOSSAT, « Les Cathares d'après les documents de l'Inquisition », *art. cit.*, p. 79

sacrement ne pèche pas par la suite et que le parfait ne soit pas lui-même en état de péché.

Ainsi le ton virulent employé par Eudes de Châteauroux offre une certaine vision des hérétiques qui sont présentés comme une véritable « peste »⁴⁸⁸ ou même comme la bouche du diable : « *per os drachonis id est diaboli, heretici de quo exeunt tres spiritus immundi : assertio dubiorum, manifeste falsorum affirmatio, manifeste verorum abnegatio* »⁴⁸⁹. On peut remarquer en outre que jamais n'est employé de terme plus précis que « hérétique ». Il n'est jamais question de cathares alors qu'ils constituent la majeure partie des hétérodoxes combattus par Dominique. L'on touche ici à une utilité du sermon *de sanctis* qui, en présentant un saint et son action, étend les faits à la situation contemporaine du prédicateur : « *In medio nebule id est heretice prauitatis que terram Albigenis obscurauerat et adhuc obscurare non cessat* »⁴⁹⁰. De plus le cardinal annonce dans le sermon RLS 649 que les hérétiques sont les ennemis du peuple d'Israël (« *Vere ergo heretici sunt aduersarii populi Israel* » (f. 271va-271vb, l. 173)), ce qui implique une acception assez large du terme d'hérétiques qui pourrait peut-être comprendre aussi le sens d'« infidèles » ou « païens », ce qui serait conforme à ce que Eudes a pu vivre, lui qui a connu ces derniers lors des croisades des années 1250 et les menaces des Tartares en 1241. Mais peut-on vraiment aller jusque là ? De plus, il est vrai que les Cathares sont toujours actifs dans le Midi à l'époque où Eudes de Châteauroux prêche. Dès les années 1230, l'hérésie se centralise autour de Montségur⁴⁹¹. Il faut attendre les années 1270 pour voir se profiler la ruine du catharisme en Languedoc, où les croyants ne trouvant plus suffisamment de Bons Hommes pour les diriger spirituellement, s'en trouvent découragés et émigrent massivement et de façon organisée en Lombardie⁴⁹². Il est à remarquer de même que Eudes de Châteauroux allègue contre les Albigeois les mêmes griefs en 1226 (RLS 328) que dans le sermon RLS 652 de notre corpus : la contestation de certains sacrements et de leur effet, ou le fait qu'ils croient ce qu'il ne faut pas et ne croient pas ce qu'il faut⁴⁹³. Enfin l'on peut ajouter que ces sermons, parce qu'ils sont *de sanctis*, n'ont pas la même structure que des sermons *contra haereticos*, dans lesquels Eudes liste les passages de l'Écriture utilisés

⁴⁸⁸RLS 651, f. 273ra (l. 110) : « *adhuc enim regnat pesra [pesta] ista in aliquibus* »

⁴⁸⁹RLS 652, f. 274va (l. 69ss) : il s'agit là de la description des hérétiques lettrés, donc des plus dangereux, ceux sur qui Eudes s'étend le plus longuement.

⁴⁹⁰RLS 652, f. 275va (l. 137-139). C'est nous qui mettons en valeur la fin de la phrase : « au milieu des ténèbres c'est à dire du mal hérétique qui avait obscurci la terre des Albigeois et qui aujourd'hui encore ne cesse de l'obscurcir. »

⁴⁹¹Y. DOSSAT, « Les Cathares d'après les documents de l'Inquisition », *art. cit.*, p. 73

⁴⁹²*Ibid.*, p. 75

⁴⁹³N. BÉRIOU, « La prédication de croisade d'Eudes de Châteauroux et de Philippe le Chancelier en 1226 » dans CDF 32, *art. cit.*, p. 99

par les hérétiques de manière à démontrer la fausseté de leurs interprétations⁴⁹⁴. Si l'objectif d'un sermon *contra haereticos* est un exemple de réponse aux arguments hérétiques, il est évident que tel n'est pas le but des sermons de notre corpus, centrés sur la figure de saint Dominique et ce à plus forte raison si l'auditoire comprend une majorité de Dominicains, déjà formés à la prédication et à la lutte contre l'hérésie⁴⁹⁵.

Les controverses : la prédication en action contre les hérétiques

Une action pacifique

Parce que les hérétiques ont des conceptions déviantes par rapport à la norme établie et validée par Rome, il est absolument nécessaire de remettre dans le droit chemin ceux qui perturbent le bon fonctionnement de la société. Car celui-ci est réglé par des normes religieuses qui, si elles sont transgressées, peuvent être fatales pour l'individu et pour le salut collectif. C'est pourquoi la prédication des légats entre dans ce que l'on nomme le *negotium pacis et fidei*, qui correspond à ce que le père Vicaire définit comme une

entreprise de civilisation chrétienne où la défense de la foi et des immunités ecclésiastiques voisine avec la sauvegarde de la paix, la protection des faibles, la liberté des routes, l'interdiction de l'usure et des impôts nouveaux⁴⁹⁶.

Ainsi l'orthodoxie est garante d'un équilibre qui engage la société dans sa totalité, jusqu'aux nobles qui, détenteurs de la force armée, doivent à tout prix défendre cet équilibre et non pas tomber à leur tour dans l'hérésie sans quoi la sécurité de la société toute entière est compromise. La controverse est alors un moyen de ramener l'hérétique dans l'orthodoxie pour rétablir la paix par un acte

⁴⁹⁴F. MORENZONI, « Hérésies et hérétiques dans la prédication parisienne de la première moitié du XIII^e siècle », *art. cit.*, p. 95

⁴⁹⁵Peut-être peut-on y voir un argument de plus pour se faire une idée de la composition de l'auditoire.

⁴⁹⁶HSD, p. 155-156

qui se veut pacifique. C'est pourquoi ces colloques existent dès le lancement de la prédication contre l'hérésie au XII^e, où l'acte même de prêcher se double de procédures judiciaires à l'occasion d'un colloque⁴⁹⁷. Au début du XIII^e siècle, la dispute de Montréal marque un tournant en consacrant l'action de Diègue et de Dominique : les chroniqueurs de l'époque soulignent l'allégresse de ces « combattants », leur responsabilité et leur talent apostolique⁴⁹⁸. Ainsi au printemps 1207, c'est bien une dispute historique qui s'engage entre les hérésiarques et les prédicateurs catholiques et légats, devant la population et en présence des grands de la région, durant quinze jours selon le chroniqueur Guillaume de Puylaurens.

Eudes de Châteauroux ne parle pas précisément de ces controverses, alors que les hagiographies principales y accordent une importance certaine, à l'exemple de Pierre Ferrand et Jourdain de Saxe⁴⁹⁹. Il faut dire que ces derniers rapportent un miracle central dans la légende de saint Dominique : celui du livre écrit par le saint où étaient notés les arguments catholiques, jeté au feu par des Cathares et par trois fois rejeté intact des flammes.

Déroulement et portée de la controverse

La prédication et les disputes nécessitent des études et un lourd travail préalable. C'est pourquoi les prédicateurs, et à plus forte raison les Prêcheurs, circulent avec quelques livres, pour les heures liturgiques bien sûr, mais aussi pour l'étude en vue de préparer les disputes⁵⁰⁰.

Dans une controverse, toute la dispute est fondée sur le modèle théologique, tel qu'on peut l'utiliser à l'université. On commence en effet par diviser des thèmes en questions, disputées pour commencer par les « théologiens secondaires »⁵⁰¹, de façon à ce que les maîtres en théologie tirent de ces développements les conclusions nécessaires. À la suite de cette joute orale, les deux camps s'isolent et rédigent un compte-rendu de la dispute, que l'on remet ensuite à l'arbitrage des juges choisis pour la controverse en question. Ce sont souvent les autorités temporelles qui président⁵⁰². Lors de la dispute de

⁴⁹⁷HSD, p. 221

⁴⁹⁸Pierre des Vaux de Cernai, *Historia Albigensis*, 55 : « *athletae* » ; ou encore Guillaume de Puylaurens, *Chronique*, IX : « *pugiles nostri* », cité dans HSD, note 19, p. 218. Voir surtout JOURDAIN 114-115, sur saint Dominique.

⁴⁹⁹FERRAND 15, JOURDAIN 23 à 25

⁵⁰⁰H.-M. FÉRET, s. v. « Dominique (saint) » dans *Catholicisme*, col. 997

⁵⁰¹HSD, p. 225

⁵⁰²*Ibid.*, p. 222

Montpellier, le mémoire de Dominique est désigné comme étant le meilleur, ce mémoire même dont nous avons fait mention ci-dessus.

Les controverses ont un rôle très important à plusieurs niveaux. Elles permettent une confrontation directe avec des Cathares « de haut vol », avec qui les légats et prédicateurs tentent d'entrer en discussion⁵⁰³. C'est là un point très important car les hérétiques ne parlent de leurs croyances que dans la clandestinité. L'aura et l'autorité dont bénéficie l'hérésiarque sont tout à coup remises en cause par des théologiens dans un espace public⁵⁰⁴. L'autre versant de la dispute réside en l'exposé des doctrines catholiques : les laïcs sont remis en contact avec leur foi originelle et confortés dans cette foi par l'exposé direct de la doctrine orthodoxe, la réfutation des conceptions hérétiques, et l'encouragement à ne pas se laisser entraîner par les dissidents⁵⁰⁵.

L'importance que revêtent ces controverses est telle que Eudes de Châteauroux ne parle des Cathares, dans notre corpus du moins, que d'une façon qui pourrait laisser entendre qu'il utilise entre autres sources ce que rapportent ces disputes. C'est peut-être ainsi qu'il faut entendre la répétition du mot « *contradicere* »⁵⁰⁶, verbe du refus oral, apparaissant trois fois dans le folio 274rb (l. 54) et une fois au folio 275vb (l. 78), où il côtoie « *dicere* » (deux occurrences). Ainsi tout un champ lexical autour de la parole prend place : « *respondens* » (f. 274rb, l. 39), « *asserunt* », « *affirmant* », « *negant* » (f. 274va, l. 61-62), que vient cependant temporiser le sens de « *contradictio* » comme refus, qui ne se réfère pas directement aux disputes et controverses. Ainsi l'on suggère cette hypothèse que Eudes, n'ayant peut-être jamais été en contact direct avec les Cathares, ne connaît ces derniers que par le biais de témoignages ecclésiastiques⁵⁰⁷ lesquels pourraient être relatifs aux disputes et aux procès d'Inquisition, sources probablement parmi les plus riches de son temps.

Eudes de Châteauroux brosse un portrait de saint Dominique qui s'inspire des *Vitae* du saint sans pour autant en reprendre toutes les idées et tous les faits. C'est

⁵⁰³M.-H. VICAIRE op, « L'élargissement universel de la prédication de saint Dominique en Languedoc (1206-1217) », *art. cit.*, p. 142

⁵⁰⁴HSD, p. 222

⁵⁰⁵M.-H. VICAIRE op, « L'élargissement universel de la prédication de saint Dominique en Languedoc (1206-1217) », *art. cit.*, p. 143

⁵⁰⁶« *contradicere* » : refuser, retenir, contester, empêcher, interdire, rejeter, récuser, révoquer, défier

⁵⁰⁷En effet, il n'a probablement pas pu connaître les théories cathares par des écrits émanant directement des cercles hérétiques, dont la production littéraire est quasiment inexistante, contrairement aux écrits catholiques de théologie du XII^e et XIII^e siècles (à l'exemple du *Traité contre les Hérétiques* d'Albert le Grand) venant s'ajouter à la tradition patristique. cf. HSD p. 171

notamment le cas pour les controverses dans lesquelles le saint a joué un rôle important : il n'est pas fait mention de ses interventions ni des miracles associés aux disputes comme l'épisode du livre brûlé ou les conversions d'hérétiques. En revanche le cardinal réemploie le motif de la prédication à plusieurs reprises et l'insère dans son sermon de sorte que participant au portrait du saint, le motif soit aussi un argument applicable à d'autres circonstances. De même les hérétiques de saint Dominique sont décrits par Eudes comme étant toujours les ennemis du peuple d'Israël : encore présents dans certaines régions, ils représentent une menace contre laquelle l'ordre des Prêcheurs semble le mieux préparé.

L'ORDRE DES PRÊCHEURS : ENTRE AFFIRMATION ET CONTESTATION

LA FONDATION DE L'ORDRE

Avant de se pencher plus précisément sur la façon dont les Dominicains sont décrits à travers les sermons de ce corpus, il convient de rappeler brièvement l'histoire de l'ordre à ses débuts de façon à replacer les affirmations d'Eudes dans leur contexte.

Des origines à la fin du XIII^e siècle

Depuis la fondation de l'ordre des Prêcheurs en 1215-1216 jusqu'à la mort du cardinal en 1273, presque soixante ans se sont écoulés. Soixante ans d'organisation, d'expansion, de diffusion, d'enracinement qui font de l'ordre dominicain un acteur majeur de l'histoire de l'Église au XIII^e siècle.

La fondation des Dominicains

Les années 1210 voient apparaître petit à petit dans le Languedoc un ordre nouveau constitué de prédicateurs. C'est en effet dans les régions où saint Dominique rencontra l'hérésie que des compagnons se mettent à le suivre et à l'imiter dans un but pastoral. Cependant ces groupes de nouveaux prédicateurs ont besoin d'être quelque peu structurés pour être efficaces. C'est en partie la raison pour laquelle le monastère de Prouilhe fut instauré : il s'agit d'avoir un port d'attache dans une région à évangéliser. Constituée surtout de femmes hétérodoxes nobles, converties par saint Dominique en juillet 1206⁵⁰⁸, et d'une

⁵⁰⁸P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre, op. cit.*, p. 42

« prédication »⁵⁰⁹, la communauté de Prouilhe prend forme à partir de 1206, suite à une importante donation que leur fait Bérenger de Narbonne, alors chef de la Province⁵¹⁰. Le couvent devient ainsi un véritable centre stable et attaché aux personnes de Diègue, de Dominique et de leurs compagnons, ce qui permet un soutien matériel, spirituel et de formation aux prédicateurs, facteurs de réussite de l'évangélisation. Mais cette fondation cistercienne dans sa forme première⁵¹¹ a aussi pour but de remplacer les hérétiques dans l'éducation des jeunes filles de la noblesse. Puisqu'une telle éducation était coûteuse, les familles nobles peu fortunées s'en remettaient à des parfaites⁵¹². Là encore, il faut combattre l'hérésie à sa source et offrir la possibilité d'une formation aux jeunes filles, comme moyen de désamorcer l'hérésie au sein d'un petit groupe familial.

Au début de 1215⁵¹³, l'ordre des Prêcheurs est institué à Toulouse, suivant une pauvreté choisie⁵¹⁴ qui inclut les Dominicains parmi les ordres Mendians⁵¹⁵. En effet, saint Dominique réactualise de vieilles traditions ecclésiastiques, dont la pauvreté, mise à l'honneur par exemple dans la règle de saint Augustin : c'est ainsi que les Prêcheurs vivent en communauté de prêtres aidés par des frères laïcs pour les tâches matérielles⁵¹⁶, et qu'ils suivent une discipline monastique, prêchant de façon itinérante et priant en communauté et en privé⁵¹⁷. Ils sont présents en particulier dans les villes auxquelles les chanoines ne sont plus adaptés⁵¹⁸ et que Dominique vise particulièrement⁵¹⁹. L'établissement de l'ordre des Prêcheurs se fait donc en 1215, lorsqu'en avril, le futur saint reçoit la profession de Pierre Seilha et

⁵⁰⁹Il s'agit d'un couvent « double », à l'exemple de Prémontré ou Fontevault, avec une communauté d'hommes et une de femmes. Ce système est fréquent au XII^e siècle mais disparaît petit à petit au siècle suivant. Le couvent sera par la suite plus « classique » donc, lorsque les Frères pourront s'établir à Toulouse. cf. HSD, p. 261, et P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, op. cit., p. 111

⁵¹⁰M.-H. VICAIRE op, « Saint Dominique à Prouilhe, Montréal et Fanjeaux », dans CDF 1, art. cit., p. 29

⁵¹¹Notamment visible dans l'usage de la clôture, l'habit, et le fait que le couvent soit né et ait grandi parmi des éducateurs cisterciens. De plus les activités du couvent sont traditionnelles : prière, ascèse, travail manuel. cf. HSD, p. 267-268.

⁵¹²C. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdésisme...op. cit.*, p. 200

⁵¹³P. Mandonnet appelle la période de 1215 à 1219 la « phase d'exécution expérimentale » (cf. P. MANDONNET, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, op. cit., p. 46)

⁵¹⁴HSD, p. 338-339

⁵¹⁵Dominique choisit la pauvreté comme un argument pastoral et comme une manière de se différencier des cisterciens qui, parce qu'ils portent les attributs de l'autorité pontificale, représentent les « puissants », cf. M.-H. VICAIRE op, *Dominique et ses Prêcheurs*, Paris/Fribourg, éd. du Cerf, 1977, p. 222-265, cité dans S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Lonrai, éd. Champ Vallon, 2009, p. 405. En outre la priorité reste le ministère des âmes : c'est la raison pour laquelle les Dominicains acceptent tous les dons, dîmes et bénéfices, de manière à se consacrer efficacement à la *cura animarum* mais s'interdisent les possessions foncières pour que la gestion des domaines ne les détourne pas de leur mission première (cf. A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, op. cit., p. 143)

⁵¹⁶A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, op. cit., p. 142

⁵¹⁷W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, présenté, trad. et compl. par G. BEDOUELLE op, Paris, éd. du Cerf, 1990, p. 23.

⁵¹⁸*Ibid.*, p. 25

⁵¹⁹M.-H. VICAIRE op, « Prêcheurs et paroisse » dans *Les Prêcheurs et la vie religieuse des pays d'Oc au XIII^e siècle*, Laval, éd. Privat, 1998, (Cahiers de Fanjeaux, hors- série), p. 161-175, p. 161

de frère Thomas, ses deux premiers disciples⁵²⁰. Dès que l'évêque de Toulouse établit les Frères, il se rend à Rome avec Dominique⁵²¹ pour le concile de Latran en novembre 1215 : c'est là l'occasion de demander au Pape la confirmation des privilèges accordés par Foulque (un sixième des dîmes diocésaines)⁵²² et de la fondation, ce qui sera chose faite en décembre 1216 lorsque Honorius III approuve la communauté des Prêcheurs comme un ordre de chanoines réguliers⁵²³ par le statut juridique précisé dans la bulle *Religiosam vitam*⁵²⁴. 1216 signe ainsi la fondation de Saint-Romain, suivie deux ans plus tard par celle de Saint-Jacques⁵²⁵, ce que rapportent Jourdain de Saxe et Pierre Ferrand dans leurs œuvres⁵²⁶.

Le 15 août 1217 marque un nouvel élan pour l'ordre : Dominique envoie des Frères à Paris⁵²⁷, en Espagne tandis que trois restent à Toulouse et deux à Prouilhe⁵²⁸, suite à une vision que le saint aurait eu à Rome⁵²⁹. C'est le début d'une tradition missionnaire dans l'ordre et d'une diffusion intense, particulièrement en Europe.

C'est enfin en 1220 et 1221, « phase de fixation »⁵³⁰, que l'ordre se dote, sous l'égide de son fondateur, de *Constitutiones* permettant de régler certains aspects de la vie en communauté. Ces deux années marquent en effet les deux premiers chapitres généraux de l'ordre, se déroulant à la Pentecôte à Bologne⁵³¹. Ainsi le 17 mai 1220, le chapitre général, c'est-à-dire le « gouvernement » de l'ordre, adopte pour commencer la pauvreté mendicante⁵³² décidée par saint Dominique, dans une lignée semblable à celle des Franciscains. On y décrète également cette innovation que les manquements à la Règle ne sont pas des péchés mais plutôt des fautes que seule une pénitence sincère peut réparer. Il s'agit de « soulager les consciences trop scrupuleuses »⁵³³ et de ne pas contraindre les Frères qui se sentent de la sorte responsables de leurs actes et non plus craintifs du péché. De plus l'on décide que les supérieurs des couvents ont un pouvoir de

⁵²⁰M. M. MULCHAHEY, « *First the Bow is bent in Study...* » : *Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontificale institute of mediaeval studies, 1998, (Studies and texts 132), p. 6

⁵²¹cf. JOURDAIN 40 rappelée dans W. MANNING, « *Predicantibus- Predicatoribus*, bulle du 21 janvier 1217 » dans CDF 1, p. 44-48, p. 44

⁵²²H.-M. FÉRET, s. v. « Dominique (saint) », dans *Catholicisme*, col. 998

⁵²³W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 30-31

⁵²⁴H.-M. FÉRET, s. v. « Dominique (saint) », art. cit., col. 998

⁵²⁵M.-H. VICAIRE op, « Prêcheurs et paroisse » dans CDF HS, p. 162

⁵²⁶JOURDAIN 43-44, FERRAND 29

⁵²⁷P. MANDONNET op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, op. cit., p. 62

⁵²⁸W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 33.

⁵²⁹Saint Pierre et saint Paul lui seraient apparus, lui tendant un livre et un bâton de marche (cf. HUMBERT 34)

⁵³⁰Pour reprendre un titre du père Mandonnet, dans *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, op. cit. p. 66

⁵³¹Il est décidé à ce moment-là que par la suite les chapitres généraux se feront alternativement à Bologne et Paris, les deux grands centres « névralgiques » de l'ordre.

⁵³²M.-H. VICAIRE op, « Les deux traditions apostoliques ou l'évangélisme de saint Dominique » art. cit., p. 92. On n'accepte ni pension ni revenu, contrairement aux tout premiers temps de l'ordre.

⁵³³A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, op. cit., p. 120

dispense, c'est-à-dire que des arrangements sont mis en place dans la vie liturgique selon les devoirs de prédication et d'étude de chaque Frère⁵³⁴. Un an plus tard, soit quelques semaines avant la mort de Dominique, ce dernier institue pour son ordre une organisation rationnelle pour un gouvernement efficace au service de l'évangélisation. L'on crée alors les provinces, dirigées chacune par un chapitre, dépendant lui même du chapitre général⁵³⁵.

Les Frères se doivent de faire hommage au fondateur lors de la prise d'habit. Car les Dominicains revêtent bien un habit qui leur est propre et qui signe leur identité : une tunique blanche, une tonsure de largeur intermédiaire entre celle des moines et des séculiers, ainsi que des souliers montants⁵³⁶ permettant aux populations de les distinguer des prédicateurs itinérants « libres ».

Par ailleurs une autre distinction de taille caractérise l'ordre : il s'agit des études, que Dominique met au premier plan et ce dès les débuts en conduisant lui-même ses six premiers disciples à l'école cathédrale de Toulouse pour assister aux cours d'Alexandre Stavensby⁵³⁷. Il faut effectivement aller plus loin qu'une prédication de pénitence et être capable de parler de doctrine de façon approfondie⁵³⁸. C'est notamment ce que rappelle le cardinal Eudes de Châteauroux lorsqu'il explique que l'ordre se caractérise par une étude assidue des Écritures Saintes de façon à nourrir le monde : « *Ordo iste studendo deuorat librum sacre scripture [...], et hoc ut toti mundo alimentum ministret* »⁵³⁹.

Telle est donc la situation de l'ordre des Prêcheurs à la mort de Dominique : c'est un ordre organisé, gouverné selon le principe de collégialité qui fait que chaque membre de l'ordre peut plus ou moins participer aux décisions, et géographiquement disséminé selon le principe de quadrillage des territoires, tel qu'il était pratiqué durant le temps de la « prédication de la Narbonnaise » et poursuivi par les couvents qui possèdent en propre leur « diète », c'est-à-dire un territoire de prédication hors du couvent, elle-même divisée en « termes » (*termini*) octroyées à des prédicateurs « terminaires »⁵⁴⁰, mais cette fois-ci à l'échelle « européenne ».

⁵³⁴W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 38

⁵³⁵*Ibid.*, p. 40

⁵³⁶HSD, p. 356

⁵³⁷W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 29. Il sera par la suite professeur à Bologne puis évêque de Coventry (1224-1238). Voir chez Humbert de Romans la vision d'Alexandre Stavensby concernant les Prêcheurs, symbolisés par des étoiles. (HUMBERT 33).

⁵³⁸A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, op. cit., p. 142

⁵³⁹RLS 651, f. 273ra (l. 94-95)

⁵⁴⁰S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 394

De 1221 jusqu'aux années 1260 : un ordre en expansion

Si la période qui s'étend de 1221 à 1233 coïncide avec un certain « oubli » de saint Dominique, elle n'en est pas moins un moment où est achevée l'organisation de l'ordre, où le système des études se rode et où les missions lointaines commencent à être entreprises.

Nous l'avons vu, la direction dominicaine est en place dans ses grandes lignes du vivant de Dominique. Mais l'on décide en 1228 d'assurer à la fois la stabilité mais aussi la souplesse de l'ordre en statuant qu'un texte réglementant la vie des Frères ou l'institution en général ne peut être modifié qu'après trois chapitres successifs⁵⁴¹. De plus la liturgie se fixe enfin en 1259⁵⁴², unifiée dès lors pour longtemps.

À partir de 1221, on peut considérer que le système des études est mis en place de façon stable. Ce modèle se fonde sur une organisation à trois niveaux correspondant au degré d'enseignement et à l'extension géographique. Le premier niveau se fait à l'échelle locale : chaque couvent se doit d'assurer une formation minimum. Au niveau supérieur, l'enseignement, plus approfondi, se fait à une échelle « régionale » c'est-à-dire provinciale. Ce sont en effet les couvents des Provinces qui sont chargés de la formation du corps enseignant, grâce au « *studium solemne* », délivrant la *licentia docendi* valable ensuite dans tout l'ordre⁵⁴³. Enfin les plus hauts grades universitaires sont préparés à un niveau « national » : les *studia generalia*⁵⁴⁴ de Saint-Jacques à Paris (créé en 1218), puis Toulouse en 1231 ou encore Bologne vers 1240⁵⁴⁵, se chargent de l'enseignement supérieur⁵⁴⁶, en lien avec les *studia generalia* séculiers existants⁵⁴⁷. Cette formation d'excellence se traduit par l'accession rapide de Dominicains à de hauts postes universitaires, à l'instar d'un Roland de Crémone, premier Prêcheur détenteur d'une chaire de théologie, en 1229, à l'époque de la crise universitaire. L'on comprend alors que Eudes de Châteauroux ait pu côtoyer les Frères à l'université et qu'il insiste tant sur

⁵⁴¹Voir A. DUVAL, P.-M. GY op, s. v. « Frères prêcheurs », dans *Catholicisme*, col. 1620

⁵⁴²*Ibid.*, col. 1620. Pour la question de la liturgie, voir L.E. BOYLE op, P.-M. GY op (dir.), P. KRUPA op (collab.), *Aux origines de la liturgie dominicaine : le manuscrit Santa-Sabina XIV 11*, Paris, éd. du CNRS, Rome, éd. de l'École française de Rome, 2004, (collection de l'École française de Rome, 327 ; Documents, études et répertoires - Institut de recherche et d'histoire des textes, 67)

⁵⁴³M.-M. DUFÉIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, thèse dirigée par E. PERROY, Université de Paris-Sorbonne, Paris, éd. A. et J. Picard, 1972, p. 24

⁵⁴⁴Selon Hostiensis, une école reçoit le qualificatif de « générale » quand on y apprend le *trivium*, le *quadrivium*, la théologie et le canon sacré. Cité dans M. M. MULCHAHEY, « *First the bow is bent in study...* », ..., op. cit., p. 358

⁵⁴⁵M.-M. DUFÉIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, op. cit., p. 24

⁵⁴⁶S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 410

⁵⁴⁷M. M. MULCHAHEY, « *First the bow is bent in study...* », ..., op. cit., p. 352. Mais même si les frères agissent avec les *studia* séculiers, ils n'en font pas partie et sont ainsi en marge de l'université.

la dimension de l'étude chez les Dominicains dans des sermons qui leurs sont adressés de façon plus ou moins exclusive.

L'ordre connaît enfin une croissance très rapide : de seize Frères en 1217 il atteint en 1221 presque soixante couvents ou missions, avec huit Provinces dans les grandes villes européennes comme Paris, Bologne, Rome, Madrid, Toulouse⁵⁴⁸. Déjà le chapitre général de Paris de 1228, compte tenu de l'extension des missions, crée de nouvelles provinces, dites « mineures » comme la Pologne ou la Terre Sainte⁵⁴⁹.

Cette dimension missionnaire de l'ordre transparaît dans deux sermons du corpus sur saint Dominique. Tout d'abord le sermon RLS 959 indique au folio 227ra que l'ordre fut institué et dispersé sur toute la terre, touchant les riches, les puissants, les pauvres et les faibles : « *Hoc fecit instituendo religionem suam, apergendo eam id est dispergendo per uniuersum orbem (f. 227rb) super montes et colles, id est nobiles et potentes et ignobiles et pauperes[...]* ». Deuxièmement il est question dans le sermon RLS 651 des Tartares qui menacent la Terre Sainte au point que les Frères qui y sont en mission envoient des messagers à ceux qui constituent l'auditoire du sermon, composé au moins en partie de Dominicains (ce que laisse penser les allusions répétées aux études par exemple) de sorte que de l'aide soit apportée à la Terre Sainte peut-être sous forme de croisade.

Nos Frères en Terre Sainte vous ont envoyé leurs messagers pour annoncer qu'ils sont menacés d'un danger, ou plutôt de mort, à cause des Tartares et pour demander votre aide [...] ⁵⁵⁰.

Ainsi l'ordre dominicain, créé dans les années 1215-1220, connaît une organisation rapide et une croissance d'autant plus impressionnante qu'elle se fait dans bon nombre de villes européennes.

⁵⁴⁸S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 432

⁵⁴⁹*Ibid.*, p. 433

⁵⁵⁰RLS 651, f. 273va (l. 125ss) : « *Fratres nostri existentes in terra sancta miserunt vobis nuncios suos periculum immo mortem que eis per Tartharos imminet intimantes et vestrum auxilium postulant[...]* »

Une réponse à de nouvelles attentes ?

L'« officium predicationis » des Prêcheurs, voulu par Dominique

À plusieurs reprises dans les six sermons, Eudes de Châteauroux met en avant l'« *officium praedicationis* », en insistant sur le fait qu'il s'agit là du but pour lequel saint Dominique a institué son ordre. L'on se propose d'analyser succinctement les occurrences de cette expression dans le contexte de son utilisation pour en comprendre les implications.

C'est tout d'abord le sermon RLS 652 qui offre une définition de cet *officium* : « *Ecce officium beati Dominici scilicet praedicare [...]* »⁵⁵¹. Il est alors très clair que la prédication est une charge⁵⁵², une mission qui échoit au saint qui semble devoir s'y consacrer exclusivement. En effet, nous l'avons déjà vu, c'est bien contre les hérétiques que se met en place l'*officium* : « *ceperunt hereses pullulare [...]* et hac necessitate quodam modo compulsus fuit beatus Dominicus officium predicationis assumere contra hereticos [...] »⁵⁵³. Mais la suite du discours du cardinal présente cette prédication comme dépassant ce seul but : « le Seigneur » fit que certes « les hérésies soient détruites dans ces régions-là » mais aussi que la « sincérité de la foi » soit assurée partout, et non plus uniquement en territoire albigeois, que les mœurs des fidèles soient mises en forme, de même que les « péchés soient détruits et les vertus cultivées »⁵⁵⁴, grâce à ce que Eudes dit être la « *doctrina eius [sancti Dominici] et fratrum suorum* »⁵⁵⁵.

Cette vision d'ensemble est complétée par une comparaison de Dominique avec David soulageant Saül représentant le monde, au RLS 651 : « *contra quod ipse assumpsit et alios assumere fecit officium predicandi et refocillabatur est mundus et leuius habuit sed non omnino curatus est [...]* »⁵⁵⁶. Il s'agit donc plus généralement de guérir le monde, de le soigner de toutes les plaies qui l'affectent et en particulier les hérésies. C'est pourquoi Eudes de Châteauroux accorde une si grande valeur à l'office de

⁵⁵¹RLS 652, f. 277rb (l. 264)

⁵⁵²« *officium* » : officier, territoire où s'exerce une autorité ; office monastique ; fonction domestique, serviteurs, fonction domaniale ; circonscription judiciaire ; métier, corps de métier, comptoir ; service divin, prière liturgique ou pour un défunt, vase sacré

⁵⁵³RLS 649, f. 270rb (l. 61-62). De même, remarquer l'emploi de « *pullulare* » : se multiplier, se répandre (en particulier pour des animaux ou des plantes), donnant une impression de multitude. « Les hérésies commencèrent à pulluler [...] et par cette nécessité en quelque sorte saint Dominique fut pousser à assumer l'office de prédication contre les hérétiques [...] »

⁵⁵⁴RLS 649, f. 270rb (l. 60ss) : « *Dominusn [...] fecit [...] ut non tantum modo hereses destruerentur in illis partibus sed ubique terrarum et sinceritas fidei astrueretur et declararetur, mores fidelium informarentur, peccata ubique terrarum destruerentur et virtutes plantarentur [...]* »

⁵⁵⁵RLS 959, f. 227rb et 227va (l. 170). La doctrine du saint et de ses frères est ici comparée à la pluie (« *super imbrem eius* »).

⁵⁵⁶RLS 651, f. 273ra (l. 109-110) : « contre quoi lui-même assumait et fit assumer aux autres la tâche de prêcher et le monde fut réconforté et soulagé mais pas tout à fait guéri [...] »

la prédication, d'autant plus qu'il est lui-même concerné par ce devoir de prêcher. Cette valeur apparaît en des expressions comme « *tantum munus, tantum officium* »⁵⁵⁷ ou « *non [...] vile officium* »⁵⁵⁸ et plus encore dans les oraisons de fin de sermon, à l'exemple de celle qui clôt le RLS 649, dans laquelle Eudes de Châteauroux demande entre autre qu'on leur donne, à lui et son auditoire, le « glaive de son verbe saint », « du verbe du Seigneur »⁵⁵⁹. Dignité accrue en cela que l'*officium* est une reprise de l'action du Christ sur terre, une réactivation de l'apostolat du messie, que saint Dominique a choisi pour « plaire au Seigneur »⁵⁶⁰.

Pour cette raison, Eudes de Châteauroux rappelle que la prédication est un acte indissociable de l'amour. Le folio 278vb du RLS 654 contient un développement autour de la sainteté de l'office : la prédication ne peut être efficace sans la *caritas*, la *dilectio*, l'*amor*⁵⁶¹.

*Hec valde necessaria est predicatoribus quia ut dicit Gregorius [...] illi soli de Deo dulciter loqui nouerunt qui eum totis visceribus amare didicerunt. Amor reddit gratiosum quicquid dicit, quicquid facit amicus [...]»*⁵⁶².

Le cardinal poursuit son développement par un exemple dans le règne animal, en illustrant son propos par l'image de la communication des oiseaux qu'il complète par un autre exemple, emprunté selon ses dires à Jérôme.

*Amor facit ut vox volucris etiam corui dulcis sit consorti sue seu compari [...]. Ulula horrende stridet ut dicit ibi beatus Ieronimus et tamen libenter auditur a compari suo et hoc facit amor»*⁵⁶³.

⁵⁵⁷RLS 649, f. 271 ra (l. 128) : « un si grand don, un si grand office »

⁵⁵⁸RLS 649, f. 271va (l. 159-160)

⁵⁵⁹RLS 649, f. 271vb (l. 177ss) : « Rogemus Dominum Ihesum Christum ut [...] det nobis gladium sancti verbi sui vel [...] »

⁵⁶⁰RLS 652, f. 277rb (l. 273-275) : « Hoc officium elegit sibi beatus Dominicus quia sciebat hoc officium placere Domino qui ad hoc venit in mundum ut esset bucinator ».

⁵⁶¹« caritas » signifie en effet « amour », puis « amour de Dieu et du prochain », ce qui tire le sens du mot vers ce que l'on a coutume de nommer la « charité ».

⁵⁶²RLS 654, f. 278vb, (l. 81 ss) : « Cela est fort nécessaire aux prédicateurs car comme dit Grégoire [...] ceux qui ont appris à aimer de tout leur corps sont les seuls à avoir appris à parler avec douceur de Dieu. L'amour rend digne de grâce tout ce que dit, tout ce que fait l'ami [...] »

⁵⁶³RLS 654, f. 278vb, (l. 86 ss) : « L'amour fait que la voix de l'oiseau même du corbeau soit douce à son frère ou à son semblable [...]. La hyène pousse d'affreux cris, comme le dit ici saint Jérôme et cependant elle est entendue de bon gré par son semblable, et c'est l'amour qui fit cela. »

Puisqu'il apparaît manifestement dans ces extraits que la parole ne peut avoir d'effets sur l'auditoire si elle n'est motivée et secondée par l'amour, le cardinal prend bien soin de mettre en garde les « *predicatores* » de ne pas se rendre « *odiosos* », de façon à ce que leur bonne prédication soit entendue et non pas refusée⁵⁶⁴.

Enfin l'*officium predicationis* est une charge qui implique que les prédicateurs soient itinérants, ce que met en avant le cardinal lorsqu'il compare l'office à cette coutume (« *consuetudo* ») antique qui consiste à ce que l'épouse d'un homme exilé « parcourait les maisons des riches de la ville » (« *circuibat domos diuitum ciuitatis* »), vêtue de vêtements de deuil, chantant des lamentations pour obtenir la miséricorde pour son époux⁵⁶⁵. Cet *exemplum*, introduit par « *quondam* », est rapporté à un épisode biblique (« *loquitur propheta* ») dans lequel on reconnaît ce passage d'Isaïe⁵⁶⁶ en lequel le prophète prédit la chute de Tyr, la cité pécheresse⁵⁶⁷. Il permet une analogie avec la prédication telle que la pratiquaient les apôtres puis les Prêcheurs : « [...] *ut circueat ciuitatem ecclesie catholice id est ciuitates et castra populi christiani* [...] ». C'est bien l'itinérance qui est désignée ici, développée suivant un principe d'analogie qui ne peut conférer que plus de dignité et de gravité à la prédication, assimilée à une action faite par amour et dans une optique de salut commun, d'autant que ce n'est pas le mari qui est pécheur mais bien la ville toute entière, symbolisant les citadelles de l'hérésie.

Autres charges des Prêcheurs : répondre à des attentes

De nouveaux besoins spirituels

Si l'ordre des Prêcheurs connut un engouement si rapide et si intense (toutefois moins marqué que celui dont bénéficièrent les Franciscains), c'est bien que saint Dominique sut trouver le moyen de répondre à de nouvelles exigences spirituelles. Le saint reste ainsi ancré dans le monde canonial dans lequel il a évolué, tout en apportant quelques traits de nouveauté, témoignant de sa perspicacité : il est à cet égard une sorte d'intermédiaire entre une pratique spirituelle traditionnelle et la petite révolution que

⁵⁶⁴RLS 654, f. 278vb(l. 89-90) : « *Propter hoc omnibus modis cauere debent predicatorum ne se reddant odiosos quia quantumcumque bene predicauerint eorum predictio respicietur et non acceptabitur nisi se reddiderint amabiles* »

⁵⁶⁵RLS 959, f. 273ra (l. 112) : « *Quondam consuetudo inuoluerat quod uxor marito suo [proscripto] exilio vel dampnato circuibat domos diuitum ciuitatis cum veste lugubri et lamenta cantabat et marito misericordia impetrare* ».

⁵⁶⁶Is. 23, 16

⁵⁶⁷A.-M. GÉRARD, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, éd. Robert Laffont, (Bouquins), 1989, p. 1352-1353

constitue la spiritualité de saint François⁵⁶⁸. Il n'en reste pas moins que les deux ordres sont créés selon les besoins et les idées du temps.

C'est tout d'abord parce que le XII^e siècle est un moment où la pauvreté et la charité se mettent à acquérir une véritable valeur au sein de la société que les ordres Mendians intéressent les laïcs dont les Frères sont particulièrement proches. En effet, bien des laïcs s'engagent à ce moment-là comme personnel semi-religieux pratiquant la charité au service de ceux qui en ont besoin dans les hôpitaux, les léproseries ou encore les maladreries⁵⁶⁹. Cela témoigne d'une volonté de s'approcher du Christ en suivant un mode de vie conforme à l'idéal de pauvreté, de charité et d'humilité. En ces circonstances, l'on comprend que les préceptes dominicains correspondent aux attentes des laïcs. Parce qu'ils encouragent le culte des saints, la pratique des sacrements (en particulier la confession) et la piété populaire⁵⁷⁰, les ordres Mendians, dont l'ordre dominicain, apportent des réponses à la soif spirituelle des populations des villes. C'est pourquoi les Frères subvenaient de loin aux besoins spirituels de diverses confréries, au point que la fin du XIII^e siècle vit se mettre en place le Tiers-Ordre⁵⁷¹, constitué de laïcs possédant une règle propre, sous la protection des Prêcheurs⁵⁷².

Un nouveau cadre, un nouveau public : la ville

Si s'occuper des laïcs est une priorité pour les Frères, leur installation en ville en est une condition nécessaire : il s'agit véritablement du lieu politique, économique et culturel où se masse une population en plein essor démographique (du moins jusqu'au milieu du XIII^e siècle) et qui représente un nouvel environnement face auquel l'Église ne s'adapte pas immédiatement⁵⁷³. La ville est de ce fait selon J. Le Goff une spécificité des Mendians, à tel point que dès la deuxième moitié du XIII^e siècle, la présence de quatre couvents est l'indicateur d'une grande ville⁵⁷⁴. Puisque les Mendians s'adressent à tous et qu'un contact

⁵⁶⁸L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.-D. KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II : M.-D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Le Moyen Âge*, op. cit., p. 406

⁵⁶⁹P. BERTRAND, « La fondation des ordres Mendians, une révolution ? » dans M.-M. de CEVINS, J.-M. MATZ (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin...*, op. cit., p. 199

⁵⁷⁰M. PARISSÉ, s. v. « Ordres Mendians », dans C. GAUVARD, A. de LIBERA, M. ZINK, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, éd. des Presses Universitaires de France, 2002, p. 901-902

⁵⁷¹Le maître général dominicain Muño de Zamora adapta la Règle pour ces laïcs pénitents, en 1285. cf. R.-L. OESCHSLIN, H.-D. SIMONIN, s. v. « Frères prêcheurs » dans DS t. V, coll. 1430

⁵⁷²S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 399

⁵⁷³J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté ...*, op. cit., p. 785

⁵⁷⁴J. LE GOFF, « France du Nord et France du Midi dans l'implantation des ordres mendians au XIII^e siècle (résumé) », dans R. MANSELLI (dir.), *Les Mendians en pays d'Oc au XIII^e siècle*, Toulouse, éd. Privat, 1973, (Cahiers de Fanjeaux, 8), p. 133-140, p. 138

évident les lie désormais aux laïcs, la bourgeoisie urbaine les apprécie d'autant plus que les Frères s'adressent à tous en s'adaptant à leur public⁵⁷⁵. Si leur mission touche toute la population, c'est d'abord dans les faubourgs que s'installent les couvents : il s'agit avant tout de prendre particulièrement soin de ceux qui, laissés pour compte de la croissance, peuvent tomber dans l'hérésie, attirés par l'idée de la pauvreté comme moyen d'assurer le salut contre l'univers matériel⁵⁷⁶. La ville est ainsi un nouvel enjeu pour l'Église : cette dernière se doit donc de la contrôler⁵⁷⁷. De plus, une certaine forme d'entraide se met en place entre les autorités municipales et les couvents : tandis que les premières pourvoient à certains besoins des seconds, ceux-ci voient quelques-uns de leurs Frères servir de messagers ou de diplomates⁵⁷⁸.

Les missions diplomatiques des Dominicains

Dès les premiers temps de l'ordre, les Frères furent liés au pouvoir en ceci que les Papes les utilisèrent comme émissaires ou que les familles royales eurent recours à leurs services en tant que confesseurs⁵⁷⁹. Ce sont surtout les Dominicains qui jouent ce rôle auprès des grands laïcs, du moins jusqu'à ce que les Franciscains soient autorisés à leur tour à confesser⁵⁸⁰. Les Dominicains sont même recommandés dès 1221 par le pape Honorius III auprès des évêques pour s'occuper des confessions, en raison de leur haute formation doctrinale⁵⁸¹. Ainsi la famille royale de France fut proche des Prêcheurs : Louis IX eut des confesseurs privés à Saint-Jacques, dont Geoffroy de Beaulieu de 1248 à la mort du souverain⁵⁸². Saint Louis eut aussi recours aux services des frères Jacques et André de Longjumeau en 1239, pour ramener de Constantinople la relique de la Passion qu'est la couronne d'épines offerte par Baudouin II, empereur latin d'Orient⁵⁸³. Bénéficiant d'une bonne réputation, conséquence de leur apostolat⁵⁸⁴, les Frères sont aux yeux des grands des hommes de confiance. Ce qui explique en partie les nombreuses promotions ecclésiastiques que l'on accorda aux Dominicains, à l'exemple de la nomination papale d'Innocent V en 1276, un Prêcher.

⁵⁷⁵P. BERTRAND, « La fondation des ordres Mendicants, une révolution ? », *art. cit.*, p. 198

⁵⁷⁶O. BOULNOIS, F. MENANT *et al.*, *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin (1179-1449)*, *op. cit.*, p. 278

⁵⁷⁷J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, *op. cit.*, p. 788

⁵⁷⁸*Ibid.*, p. 789. Dans certaines cités italiennes, les couvents dominicains ont parfois été le lieu de conservation des archives de la ville.

⁵⁷⁹L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.-D. KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II : M.-D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 411

⁵⁸⁰Ce qui se fera en mai 1237. cf. S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, *op. cit.*, p. 397.

⁵⁸¹S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, *op. cit.*, p. 397

⁵⁸²*Ibid.*, p. 397

⁵⁸³*Ibid.*, p. 404

⁵⁸⁴*Ibid.*, p. 404

Le rôle des Dominicains dans la diffusion du savoir

Intellectuel s'il en est, l'ordre des Prêcheurs contribua fortement à la diffusion de manuels et livres. Il s'agit notamment de former les prédicateurs de l'ordre et d'étendre cette formation à tout clerc devant prêcher. C'est pourquoi ces ouvrages sont avant tout des manuels d'enseignement : sommes des vices et des vertus, comme la *Summa vitiorum* et la *Summa virtutum* de Guillaume Perrault, vies de saints, à l'exemple du *Légendier* de Jean de Mailly, mais surtout de la *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine (†1298), promise à une longue postérité, ou encore recueils d'*exempla*, en témoigne le *Liber de exemplis Sacrae Scripturae* de Nicolas de Hanapes (†1291). Mais l'enseignement s'étend également à la Bible, que l'on cherche à rendre plus accessible au prédicateur : à cet égard les postilles d'Hugues de Saint-Cher (†1263) sont tout à fait exemplaires. Les recueils de sermons modèles sont ensuite privilégiés par les Dominicains, de façon à former les nouveaux prédicateurs à cette science relevant très précisément du ministère apostolique et par là même cultivée par les Prêcheurs. Ainsi se font jour des ouvrages tels que le *De Eruditione Praedicatorum* de Humbert de Romans (†1277). Enfin, puisque nous avons vu que les Prêcheurs sont reconnus comme étant de bons confesseurs, il est évident que la diffusion de manuels comme la *Summa de Poenitentia* de Raymond de Pennafort (†1275) permet une normalisation des pratiques de confession dans l'ordre, mais se diffuse également dans les milieux séculiers concernés⁵⁸⁵.

LA NAISSANCE D'UNE CONTESTATION AUTOUR DE L'ORDRE DOMINICAIN

Tant de succès n'est pas sans conséquence : si les Prêcheurs et plus largement les Mendiants ont bénéficié de larges faveurs dès le début de la création de leur ordre, certains ont pu se sentir lésés dans leurs droits et la dignité qu'on leur accordait, en particulier les séculiers. De plus, bien que les deux principaux ordres Mendiants soient frères, une certaine rivalité fut parfois perceptible.

⁵⁸⁵R.-L. OECHSLIN et H.-D. SIMONIN, s. v. « Frères prêcheurs » dans DS, t. V, col. 1424-1427

Conflits d'influence : la querelle des Mendians et des séculiers

Les origines : les rivalités entre les Mendians et les clercs séculiers

Pourquoi une rivalité ?

Si les Frères ont bénéficié de la bienveillance du Saint-Siège de façon quasi immédiate, cela leur a permis dès la deuxième moitié du XIII^e siècle de s'implanter en Europe mais aussi dans les terres de mission, sous la protection du Pape et du roi⁵⁸⁶. L'implantation à l'étranger n'est cependant pas aussi importante que celle que connaît l'Occident et qui ne va pas sans poser problème. Le succès des Frères, la diffusion de leur parole et l'augmentation de leur nombre concourent à ce que l'hostilité du clergé se fasse grandissante à partir des années 1240⁵⁸⁷. Dès l'origine de l'ordre, le clergé séculier se sent atteint dans ses privilèges financiers⁵⁸⁸ car Dominique instaure la quête quotidienne dans la diète par deux Frères « quêteurs », même si les Dominicains essayent de s'installer dans des endroits où il y a le moins possible de concurrence avec une paroisse, pour une meilleure rentabilité de la quête⁵⁸⁹. Il faut ajouter que les Prêcheurs jouissent de privilèges de plus en plus importants : dépendant de l'autorité du Pape, ils sont exemptés de tout contrôle épiscopal en ce qui concerne les « affaires internes ». Plus encore, ils ont le droit de faire construire des lieux de cultes destinés à être ouverts au public, peuvent enterrer les fidèles qui le désirent dans leur cimetière⁵⁹⁰ et sont en ce domaine dispensés de paiements de droits sur les dons, de paiements d'inhumation et autres compensations dues au clergé séculier⁵⁹¹. Enfin, ce qui posera le plus problème au niveau des universités, les Prêcheurs peuvent enseigner la théologie tant dans leurs propres couvents que dans les universités⁵⁹². Or les Mineurs bénéficient de privilèges semblables : les deux ordres, privilégiés car profitant d'exemptions pontificales, changent la donne et paraissent empiéter sur les fonctions et ressources des

⁵⁸⁶S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 432

⁵⁸⁷W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 54

⁵⁸⁸Le fidèle est soumis à des obligations telles que l'assistance à la messe dans l'église de leur paroisse, la confession une fois l'an, les funérailles qui doivent être faites dans leur paroisse, ce qui implique des legs, donations et oblations revenant au clergé du lieu. cf. Y. DOSSAT, « Opposition des anciens ordres à l'installation des Mendians », dans CDF 8, p. 263-306, p. 269

⁵⁸⁹S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 406. À Paris par exemple, où la rive gauche compte 8 paroisses contre 14 sur la rive droite.

⁵⁹⁰La question de la sépulture est très épineuse, car elle correspond à une part importante du casuel de l'église. La papauté favorable à la sépulture chez les Dominicains (en témoigne *Religiosam Vitam* en 1216), essaye ensuite de mieux définir les indemnités que les couvents doivent aux curés. Voir M.-H. VICAIRE op « Prêcheurs et paroisses » dans CDF HS, p. 166 et 170

⁵⁹¹Bulle *Cum a nobis petitur* (Innocent IV) cf. S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 387

⁵⁹²W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 56

évêques et prêtres de paroisses notamment⁵⁹³. Puisque le mécontentement des évêques ne va pas en diminuant, la papauté réagit par la bulle *Etsi animarum* proclamée par Innocent IV en 1254, qui conditionne l'accès aux cimetières des églises Mendiantes et interdit aux Frères d'exercer leur droit de prédication ou de confession sans l'autorisation du prêtre de la paroisse. Mais rapidement, le nouveau pape Alexandre IV (1254-1261) annule la bulle⁵⁹⁴ : les rivalités ne trouvent pas de fin⁵⁹⁵, puisqu'il s'agit d'un succès qui se fait au dépens des autres hommes d'Église. Mais les Mendians se défendent : ils ne sont là que dans l'intérêt des fidèles, la *cura animarum*, que le clergé néglige selon eux. Il leur faut donc des « armes » adaptées à leur combat pour l'apostolat, à savoir par exemple une église ouverte à tous⁵⁹⁶.

Paris et l'université

C'est à Paris, centre incontesté de l'éducation en théologie, au cœur de l'université, que la lutte se fera la plus violente. Les Frères, parce qu'ils doivent suivre des études très poussées, en arrivent inmanquablement à être non seulement élèves, mais aussi professeurs. Or la politique de l'ordre n'est pas la même que celle que défend l'université : les Frères veulent étudier la théologie et en avoir le diplôme sans passer les autres disciplines, créer des chaires et assurer leur propre enseignement dans leurs couvents, ne pas être soumis aux obligations des statuts de l'université⁵⁹⁷. D'autant plus que l'université du XIII^e siècle se caractérise par l'arrivée de grands savants Mendians et en particulier dominicains, formés au préalable dans les *studia generalia* : saint Thomas d'Aquin en est l'un des meilleurs exemples⁵⁹⁸. Le succès de ces professeurs n'est pas sans incidence pour les séculiers. Si certains parmi eux décident de prendre l'habit, d'autres ne peuvent souffrir les Frères. C'est pourquoi l'université de Paris essaye d'évincer les Mendians de l'enseignement⁵⁹⁹, ne comprenant pas d'une part que les Dominicains soient insensibles aux problèmes que l'université traverse, en témoigne le refus de

⁵⁹³L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.-D. KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II : M.-D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Le Moyen Âge*, op. cit., p. 419

⁵⁹⁴*Ibid.*, p. 419 : il s'agit de la bulle *Quasi lignum vitae* d'avril 1255, qui affirme la nécessité de l'autorisation diocésaine tout en accordant aux religieux les droits paroissiaux.

⁵⁹⁵Il faudra attendre la bulle *Ad fructus uberes* de Martin IV de 1281 pour que soit affirmé le droit de confesser et prêcher sans autorisation aux frères. cf. *Ibid.* p. 419. La fin du siècle marque aussi peut être un début d'acceptation des ordres Mendians par la force de l'habitude et l'acclimatation à leur nouveauté.

⁵⁹⁶Y. DOSSAT, « Opposition des anciens ordres à l'installation des Mendians », art. cit., p. 270

⁵⁹⁷L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.-D. KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II : M.-D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Le Moyen Âge*, op. cit., p. 418

⁵⁹⁸S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 429

⁵⁹⁹W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 54

participer aux grèves, comme celle de 1229, décidée contre la surveillance policière qui s'exerce sur l'université par l'intermédiaire du prévôt de Paris, en réponse à l'inquiétude du roi, des bourgeois et de l'évêque⁶⁰⁰, refus Mendant qui dévoile le fait que les Frères ne font pas vraiment partie de l'institution⁶⁰¹. D'autre part, les séculiers refusent cette politique de l'ordre qui consiste à promouvoir un bachelier à peine le contrat de deux ans d'un maître-régent achevé⁶⁰². L'incompréhension mutuelle ne pouvait mener qu'à un conflit.

La Querelle des Mendians et des Séculiers et ce qui en apparaît dans les sermons d'Eudes de Châteauroux

Déroulement de la querelle

Alors que les tensions deviennent de plus en plus vives au sein de l'université, l'on décide en 1252 que chaque *studium* ne peut avoir qu'une seule chaire en théologie. Or les Dominicains en possèdent déjà deux. Cet affront n'apaisa en rien les tensions, loin s'en faut : dès que l'on décide la grève l'année suivante suite à une énième altercation entre police et étudiants, les Frères refusèrent d'y participer⁶⁰³. De plus, les Mendians continuent à dispenser leur enseignement alors même que l'université suspend tous les cours : ils sont dans la foulée « exclus et excommuniés ». Le Pape intervient alors, force la main à l'université en proclamant sa bulle *Etsi animarum* (1254) pour équilibrer les rapports de force au sein de l'institution.

La querelle reprend dès l'année suivante, lorsque le nouveau pontife Alexandre IV annule la bulle de son prédécesseur. 1255 est aussi l'année où Guillaume de Saint-Amour, féroce adversaire des Mendians depuis 1252⁶⁰⁴, leur reproche dans son *De Periculis novissimorum temporum* de soutenir des idées joachimites⁶⁰⁵ (par là même hérétiques), de se comporter de façon hypocrite en particulier en ce qui concerne la pauvreté (puisqu'ils acceptent tous les legs et testaments) et d'usurper les prérogatives séculières, à l'université et en général⁶⁰⁶. La fin de cette année voit se lever une telle

⁶⁰⁰C. GAUVARD, *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e siècles*, op. cit., p. 270

⁶⁰¹M. BOURIN-DERRUAU, *Nouvelle histoire de la France médiévale*, t. IV *Temps d'équilibres, temps de ruptures, XIII^e siècle*, op. cit., p. 227

⁶⁰²W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 62

⁶⁰³M. BOURIN-DERRUAU, *Nouvelle histoire de la France médiévale*,..., op. cit., p. 227

⁶⁰⁴A. DUVAL op, s. v. « Frères prêcheurs » dans *Catholicisme*, col. 1619

⁶⁰⁵Joachim de Flore (v. 1130-1202) fit des commentaires bibliques « prophétiques », d'inspiration Apocalyptique. Pour lui, il y a trois âges successifs (Père, Fils et Esprit) marquant chacun une avancée de plus vers le salut, jusqu'à l'âge de l'Esprit qui verra une élite comprendre parfaitement tout le mystère divin. Il s'agit donc d'idées hétérodoxes et millénaristes, qui ont eu un certain succès parmi les rangs franciscains.

⁶⁰⁶J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, op. cit., p. 782-783

aversion pour les Jacobins que le couvent est presque en état de siège : les Frères ne peuvent en sortir sans recevoir quelque insulte. Un an plus tard, lorsque Thomas d'Aquin, refusé à la maîtrise en théologie en 1255, peut enfin donner sa leçon inaugurale, ce sont carrément les soldats de Louis IX qui sont présents pour dissuader et contrôler toute forme de violence⁶⁰⁷. Vers 1261 enfin se calme cette querelle qui s'achève sur la victoire des Mendians réintégrés dans l'université et sur l'exil d'un Guillaume de Saint-Amour condamné par les autorités ecclésiastiques⁶⁰⁸.

Cette crise montre tout d'abord que l'organisation de l'Église n'est pas tout à fait rodée après l'apparition des Mendians : les rapports de force et d'autorité entre réguliers et séculiers ne sont pas parfaitement réglés. C'est ensuite les liens entre le Saint-Siège, l'université et l'Église de France qui sont en jeu et qui illustrent cette construction de la « théocratie pontificale » qui s'érige en pouvoir dominant en Occident⁶⁰⁹. Eudes de Châteauroux fut un témoin privilégié de ce moment de l'histoire de l'université.

La querelle dans les sermons d'Eudes de Châteauroux

Eudes de Châteauroux se trouve mêlé aux événements de façon très directe, puisqu'il fait partie de la commission cardinalice en charge de l'examen du *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour, mandatée par Alexandre IV⁶¹⁰. Le sermon RLS 652 *in festo beati Dominici* contient des traces de cette mission en ceci qu'apparaissent certaines citations qui pourraient directement provenir du texte dont le cardinal vient de s'imprégner et qu'il maîtrise désormais, puisque ledit sermon est prononcé vraisemblablement le 5 août 1257 ou 1258⁶¹¹. C'est par exemple le cas de cette allusion aux belles maisons que les barons anglais possèdent à Londres⁶¹². En outre ce sermon a probablement été prononcé devant un auditoire en partie constitué de Prêcheurs. Il est par conséquent intéressant de remarquer que le cardinal, avant de prononcer son sermon à proprement parler,

⁶⁰⁷W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 62-63

⁶⁰⁸S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 440

⁶⁰⁹*Ibid.*, p. 440

⁶¹⁰Commission composée de Hugues de Saint-Cher, Eudes de Châteauroux, Jean de Tollet et Jean Caetani Orsini, août 1256 (cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, op. cit., p. 253)

⁶¹¹Voir note 60 p. 24 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁶¹²RLS 652, f. 276va : « *O quot et quanta bona proueniunt de dominus clericorum. Volunt habere domos Parisius sicut barones Anglie in Londoniis* ». « O combien grands et nombreux sont les biens qui proviennent des demeures des clercs. Il veulent avoir des demeures à Paris comme les barons anglais à Londres »

M.-M. DUFEIL met en avant l'allusion aux belles maisons des barons anglais à Londres ; de plus l'on accusait les régents de l'université proches de Guillaume de Saint-Amour de posséder pareils biens à Paris. cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, op. cit., p. 201 et note 60 p. 24 dans Charansonnet/ de Courrèges

développe tout un prothème que l'on peut interpréter, à la lumière de la victoire des Mendians lors de la querelle, comme une temporisation. C'est en effet ce que suggère la citation de l'Ecclésiaste employée par le cardinal : « *Quid est quod fuit ipsum quod futurum est. Quid est duod factum est ipsum quod faciendum est. Nichil sub sole nouum [...]* »⁶¹³.

Les Dominicains ne font donc réellement des choses « inouïes et inédites »⁶¹⁴, mais ne font que reproduire l'exemple de précurseurs : il n'y a pas lieu de s'enorgueillir d'une prétendue nouveauté entraînant une certaine supériorité.

Sans s'appesantir sur le sujet de la querelle, qui n'apparaît somme toute que peu dans les sermons du corpus sur saint Dominique, l'on peut rappeler simplement que l'implication d'Eudes de Châteauroux en tant qu'expert et arbitre dans la querelle implique cette conséquence que sa position doit rester neutre, ce que met en lumière ce partage entre sa situation de cardinal défenseur des prérogatives séculières et sa familiarité avec les Mendians dont les Prêcheurs. Ainsi le cardinal est un prisme à travers lequel regarder les conflits opposant Mendians et séculiers pour cette raison qu'il ne prend pas réellement parti, à la différence d'un Guillaume de Saint-Amour pour le moins véhément. De ce fait, les reprises du cardinal en particulier dans le prothème du RLS 652 ont d'autant plus de valeur qu'elles apparaissent plus comme des conseils de reprise en main et des reproches « amicaux » que comme des critiques injustifiées et idéologiques.

Une cohabitation compliquée avec les réguliers et en particulier les Franciscains

Similitudes et divergences entre les deux principaux ordres Mendians

Dominicains et Franciscains représentent en quelque sorte deux des grandes nouveautés en matière de vie religieuse en Occident au XIII^e siècle. Même si on les regroupe sous le terme de « Mendians », les deux ordres diffèrent cependant en plusieurs points. Issus tous les deux de milieux privilégiés⁶¹⁵, les deux saints ont cependant une trajectoire de vie différente, Dominique étant dès son enfance consacré à

⁶¹³Eccl. 1, 9-10

⁶¹⁴Voir note 60 p. 24 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁶¹⁵Dominique est un noble de Castille, François est fils d'un drapier italien.

l'étude et à la vie religieuse, et François se convertissant en 1205, lorsqu'il a une vingtaine d'années. Les deux hommes se sont par ailleurs peut-être croisés au concile de Latran en 1215⁶¹⁶. François meurt en 1226, soit cinq ans après Dominique, ce qui n'empêchera pas la canonisation extrêmement rapide du Poverello (1228), survenant bien avant celle de Dominique (1234)⁶¹⁷. Si le père Vicaire souligne que les deux ordres témoignent d'un évangélisme similaire⁶¹⁸, l'on peut penser qu'ils sont aussi complémentaires. Façonnés selon les besoins spirituels et les conceptions de l'époque, les Mendiants s'installent dans les villes de manière à répondre de la manière la plus adéquate aux besoins spirituels des fidèles, dans les lieux où s'exprime la plus grande diversité. Cela passe de ce fait par un recrutement différent, les Dominicains s'attachant à la haute bourgeoisie, aux étudiants et intellectuels, tandis que les Franciscains se penchent davantage vers une bourgeoisie plus modeste⁶¹⁹.

Bien des divergences, plus ou moins accentuées, sont cependant saisissables. Tout d'abord autour de l'étude : si les Dominicains en font un point tout à fait central, les Franciscains quant à eux estiment que le savoir confère une certaine supériorité, ce qui implique le pouvoir et la richesse éventuellement. Ainsi pour éviter que l'idéal franciscain ne soit oublié ou bafoué, les Mineurs insistent moins sur les études, de peur que cela ne les empêchent de s'occuper des plus petits en particulier des *illiterati*, et que les besoins de livres ne mettent pas à mal leur strict idéal de pauvreté⁶²⁰. Les Prêcheurs au contraire sont avant tout des hommes de prédication et donc de savoir : ils sont en quelque sorte d'éternels étudiants qui consacrent environ quatre heures par jour au travail intellectuel⁶²¹. De plus, les étudiants que l'on pense les plus prometteurs peuvent avoir une cellule privée pour lire, écrire, étudier et prier plus tard que les autres Frères dans les dortoirs⁶²².

C'est ensuite la pauvreté qui n'a pas le même statut chez les uns et chez les autres. Les deux saints ont le même attachement à la pauvreté mais celle-ci n'a pas la même fonction : pour les Dominicains, la pauvreté est initialement une arme contre l'hérésie, mais n'est pas une priorité. Elle est ainsi moins stricte parce que

⁶¹⁶L'iconographie religieuse représente souvent la rencontre et le baiser de paix entre les deux fondateurs, notamment fra Angelico, *Incontro fra san Domenico e san Francesco* (v. 1430)

⁶¹⁷Pour tout ceci, tableau récapitulatif fondé sur HSD et R. MANSELLI, *François d'Assise*, dans S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et des congrégations religieuses...*, op. cit., p. 389

⁶¹⁸M.-H. VICAIRE op, « Les deux traditions apostoliques ou l'évangélisme de saint Dominique », art. cit., p. 97

⁶¹⁹P. BERTRAND, « La Fondation des ordres Mendiants : une révolution ? », art. cit., p. 201

⁶²⁰A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, op. cit., p. 135

⁶²¹S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 407

⁶²²M. M. MULCHAHEY, « *First the bow is bent in study...* », op. cit., p. 39

seul le ministère des âmes est un absolu⁶²³. Ainsi les Dominicains peuvent posséder des églises et couvents, tandis que les Franciscains n'en ont que l'usage, le donateur restant propriétaire. Cette pauvreté absolue⁶²⁴ des Mineurs est cependant circonscrite aux débuts de l'ordre : dès la fin du siècle, les Mineurs, comme les Prêcheurs, s'acheminent progressivement vers la propriété⁶²⁵. En outre, les membres des ordres ne sont pas d'un même état : tandis que les Dominicains sont tous des clercs, la pensée franciscaine a ceci de révolutionnaire qu'elle met sur pied d'égalité les laïcs et les clercs⁶²⁶. Enfin une autre différence consiste en ce que les Franciscains ont connu une crise que ni les Dominicains ni aucun des deux autres ordres Mendians principaux ne connurent⁶²⁷ et qui engendra une scission au sein de l'ordre franciscain à cause de l'interprétation de la règle donnée par saint François, jusqu'à ce qu'un compromis soit adopté.

Une concurrence effective

Nous avons vu que les Mendians se distinguaient notamment par leur installation « systématique » en ville. Seulement, deux facteurs entrent en jeu : d'une part dans les villes du Moyen Âge l'espace est limité, et d'autre part les Mendians ne s'installent que là où leur en donne la permission. Ces deux éléments font qu'inévitablement les deux ordres se trouvent en concurrence, se disputant l'espace et la situation géographique de la place qu'on leur accorde⁶²⁸. Dès lors une autre rivalité se fait jour, celle de l'aire d'influence. Si deux couvents franciscain et dominicain sont trop proches, ils se gênent l'un l'autre et empiètent sur les prérogatives du « frère ennemi ». Sous Clément VI l'on verra apparaître des réglementations de façon à éviter que deux couvents se construisent trop près l'un de l'autre⁶²⁹.

Mais Eudes n'insiste pas tant sur le sujet des disputes quant à l'espace et aux prérogatives. Le cardinal reste extrêmement allusif, ne cite pas précisément les Franciscains qui ne sont donc peut-être pas visés, lorsqu'il développe dans le sermon RLS 958 au folio 224vb le fait que la charité passe aussi par l'acceptation que d'autres religieux puissent avoir de l'autorité dans les lieux qu'ils ont sous leur tutelle. En réalité,

⁶²³A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne...*, op. cit. p. 121

⁶²⁴Décidée dès 1221 dans la « Première règle » : le fondateur refuse toute forme d'appropriation, ce qui peut impliquer le « refus de partager, la tentation et l'avarice » selon A. Vauchez (dans *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, op. cit., p. 134)

⁶²⁵P. BERTRAND, « La Fondation des ordres Mendians : une révolution ? », art. cit., p. 199

⁶²⁶A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental...*, op. cit., p. 134

⁶²⁷L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.-D. KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II : M.-D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Le Moyen Âge*, op. cit., p. 418

⁶²⁸Y. DOSSAT, « Opposition des anciens ordres à l'installation des Mendians », art. cit., p. 264

⁶²⁹*Ibid.*, p. 266. Il s'agit de la bulle *Quia plerumque* imposant une distance de 300 cannes (soit environ 500m) entre deux couvents Mendians (cf. S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 388)

il n'aborde ouvertement le sujet de la rivalité avec les Franciscains qu'une seule fois dans notre corpus, au sermon noté RLS 654 *in festo beati Dominici* :

*Maxima enim confusio est quando fratres unius religionis sunt ex ea parte et fratres alterius sunt ex alia : scitis enim quod contrarietas Templariorum et Hospitalariorum multum impedit factum terre sancte, sic et istud promotionem Ecclesie*⁶³⁰.

Cette affirmation fait suite à un court développement sur les avocats, illustrant le fait qu'il « convient que <les prédicateurs> se tiennent au milieu, [...], qu'ils ne prennent pas parti »⁶³¹. Les thèmes du « parti » et de l'« avocat » ont ici une résonance particulière : il s'agit du sermon traitant du testament de saint Dominique, dans lequel Eudes de Châteauroux utilise des références de droit qui rappellent la diffusion importante que connaît cette matière en Occident. Toutefois l'utilisation de ces thèmes est intéressante. Il s'agit en effet pour le cardinal de mettre en avant d'une part le fait que les Prêcheurs se doivent de continuer à prêcher de la manière la plus appropriée qui soit, sans prendre parti (« *oportet ut stent in medio* »), et d'autre part que le fait d'être « impartial » a aussi des implications plus larges. Cette idée est suggérée par la prise à partie suivante : « *Sed dicetis : nos non intromittimus nos nisi de piis causis. Utinam verum dicatis.* »⁶³².

Cela peut alors laisser imaginer que les « *predicadores* », dont les Dominicains évidemment, faillissent à leur impartialité en se mêlant d'autres choses que d'affaires « pieuses » : l'on pense immédiatement à des questions matérielles.

Intervient ensuite le développement comme quoi deux avocats s'affrontent toujours chacun pour une cause dont l'une est parfois « *iniustam* ». De cette lutte juridique s'en suit la « confusion » dans laquelle se trouvent les Mendiants selon le cardinal : issus d'une même « religion »⁶³³, ils se divisent en deux « partis »

⁶³⁰RLS 654, f. 279ra (l. 98ss) : « En effet la confusion est la plus grande quand des frères d'une religion sont d'un parti et les autres de l'autre : vous savez en effet que l'opposition entre les Templiers et les Hospitaliers entrava l'ouvrage de Terre sainte de même que cet ouvrage, l'avancement de l'Église. »

⁶³¹RLS 654, f. 278vb (l. 92) : « [...] *et ideo oportet ut stent in medio [...], ut non teneant partem.* »

⁶³²RLS 654, f. 278vb (l. 94-95) : « Mais vous dites : nous ne nous mêlons de rien si ce n'est de causes pieuses. Puissiez-vous dire vrai ! »

⁶³³L'on entend par là l'adhésion à une règle ou un état de vie religieuse (prêtrise, vie monastique...) Il s'agirait ici de la religion au sens d'« Ordres Mendiants ».

(« *partes* »), qui n'est pas sans rappeler, d'après Eudes, les rivalités entre Templiers et Hospitaliers en Terre Sainte, événements certainement tout à fait familiers aux auditeurs, en témoigne le « *scitis* » de connivence et l'absence d'explications sur les faits. Les rivalités entre Mendians furent un temps atténuées lorsque les deux ordres se liguèrent contre l'université⁶³⁴. L'on sait que Eudes de Châteauroux nourrit une familiarité certaine avec les Mendians, notamment avec les Prêcheurs chez qui il passera les derniers moments de sa vie. Il n'en reste pas moins que malgré ce lien qu'il entretient avec eux, Eudes reste un cardinal séculier qui loin de prendre leur défense ou au contraire de les accabler, prend seulement soin de mettre en garde les Mendians (les Prêcheurs dans le cas présent) pour qu'ils ne s'écartent pas du droit chemin que doit être le leur. C'est ainsi qu'il se pose au-dessus de toute querelle ou rivalité, osons dire « *chamailleries* » si l'on va jusqu'à voir en Eudes de Châteauroux une figure paternelle, dépositaire de l'autorité papale, qui affirme avant tout la grandeur et la sagesse de l'Église romaine par rapport à des ordres tout juste vieux de cinquante ans.

Si les Dominicains ont été impliqués dans des débats et des rivalités avec les séculiers comme avec les Franciscains (et d'autres réguliers par la même occasion), il reste un élément qui leur est plus spécifique et qui a de toute évidence créé des contestations plus diffuses autour de l'ordre.

Quelle place pour l'Inquisition ?

Même si Eudes de Châteauroux ne dit mot en propre de l'Inquisition, il convient néanmoins de rappeler que l'office échu aux Dominicains : la lutte contre l'hérésie se fit aussi physique, même si l'Inquisition reste extérieure à l'ordre⁶³⁵ et que celui-ci ne lui fournit des membres que de mauvaise grâce. Telle est bien l'utilité des Prêcheurs pour l'Église : combattre toute forme d'hétérodoxie, autrement dit d'hérésie. Les connaissances doctrinales et la « *pratique du terrain* » par les Frères furent certainement des données décisives dans ce choix de la part de la papauté.

⁶³⁴L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.-D. KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II : M.-D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 415

⁶³⁵L'Inquisition n'est en aucun cas un office de l'ordre dominicain. Elle est même contraire à la prédication assurée par les Prêcheurs, héritage des controverses de saint Dominique avec les hérétiques. cf. S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses ...*, *op. cit.*, p. 47

La violence contre l'ennemi

L'on doit se souvenir que la solution de la violence n'a néanmoins jamais été la première choisie par les autorités ecclésiastiques. C'est particulièrement le cas pour un des événements liés à la prédication contre les hérétiques, la croisade contre les Albigeois. Celle-ci ne survient qu'après quelques mois de tournée de prédication par Dominique et ses compagnons de la première heure. Déclenchée après l'assassinat du légat Pierre de Castelnau le 14 janvier 1208⁶³⁶, la croisade contre Raymond VI est décidée par Innocent III⁶³⁷, qui ne renonce pas pour autant à la « manière douce » qu'est la prédication. Toujours est-il que Dominique ne se lie pas à la croisade⁶³⁸ et aux répressions qu'elle entraîne : il continue de prêcher mais reste un proche ami de Simon de Montfort. Ce n'est qu'après la bataille de Muret (12 septembre 1213) se soldant par la mort de Pierre II d'Aragon qui venait de se retourner contre les croisés, que cesse pour un temps ce moyen violent⁶³⁹ de répression contre les hérétiques et leurs protecteurs⁶⁴⁰. En conséquence l'on peut remarquer deux choses : que saint Dominique et ses compagnons n'ont pas été mêlés directement aux événements mais y ont participé sur le mode pacifique de la prédication, et deuxièmement que l'Église, se sentant agressée, demande au bras séculier une réaction physique, elle ne réagit donc d'abord que par des intermédiaires qu'elle sollicite.

La peine de mort contre les hérétiques est déjà instituée en 1197 par les rois d'Aragon⁶⁴¹, poursuivant une politique d'exclusion des hérétiques décidée au concile de Lérida en 1194⁶⁴². L'acceptation de la peine capitale semble un écho au fait que dans le droit romain, les seuls à risquer la mort sont les manichéens⁶⁴³, dont certaines hérésies, notamment le catharisme, sont des héritières. C'est vraiment dans les années 1230 que se met en place l'institution inquisitoriale. Lors

⁶³⁶H.-M. FÉRET, « Dominique (saint) » dans *Catholicisme* col. 997

⁶³⁷Par les lettres pontificales d'octobre 1208 et février 1209, cf. HSD, p. 282

⁶³⁸JOURDAIN 31 et 34 « Frère Dominique resta sur place et, seul, poursuivit sans relâche sa prédication » (trad. M.-H. VICAIRE op dans HSD, p. 289).

⁶³⁹Le Saint-Siège demande, lors du concile de Latran III en 1215, l'expulsion des hérétiques, leur exclusion de la vie civile et la confiscation de leurs biens, qui échoient aux barons croisés. Si plusieurs bûchers furent mis en place, c'est du fait des coutumes que les croisés importent du Nord de la France. cf. HSD, p. 283-284

⁶⁴⁰H.-M. FÉRET, « Dominique (saint) » dans *Catholicisme*, col. 997-998

⁶⁴¹J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, op. cit., p. 820. Pierre II précisément, qui représente ainsi l'un des derniers tenants de l'autorité séculière à user d'une violence contre les hérétiques datant des bûchers de 1022 à Orléans sous Robert le Pieux. Pour cela voir aussi R.I. MOORE, *La Persécution...*, op. cit., p. 12

⁶⁴²C. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme...*, op. cit., p. 134

⁶⁴³M. AWELL (dir.), *Les Cathares devant l'histoire...*, op. cit., p. 236

du concile de Toulouse (1229) l'on définit les procédures de recherche et de punition des hérétiques, qui sont alors livrés au bras séculier, tandis que ceux qui se repentent (sincèrement ou par crainte) sont emprisonnés, et que des peines infamantes touchent ceux qui ne suivent que de loin les sectes⁶⁴⁴. La même année, lors du traité de Paris qui signe la fin de la croisade contre les Albigeois après la victoire de Louis VIII en 1226⁶⁴⁵, l'on voit se renforcer la collaboration entre pouvoirs séculier et ecclésiastique lorsque le comte de Toulouse Raymond VII promet de poursuivre et punir les hérétiques⁶⁴⁶. L'Inquisition, créée par les papes et les prélats méridionaux (en Languedoc)⁶⁴⁷ naît enfin officiellement en 1230-1231, sous le pontificat de Grégoire IX : ce sont les ordres Mendicants et en particulier les Prêcheurs qui se voient attribuer le « *negotium fidei contra hereticos* »⁶⁴⁸.

Les Dominicains inquisiteurs

Le choix des Dominicains témoigne de la reconnaissance de leurs compétences en tant que pasteurs et intellectuels. C'est donc eux en priorité que Grégoire IX envoie en missions temporaires dans les régions touchées par l'hérésie, régions dont les évêques se doivent d'apporter leur aide à ces « inquisiteurs » : dans la région toulousaine par exemple, le nouvel évêque Raymond du Fauga soutient Étienne de Bourbon, un des premiers inquisiteurs dominicains, vers 1236⁶⁴⁹.

Le choix des inquisiteurs parmi les rangs dominicains n'est pas non plus d'un grand avantage pour l'ordre. Tout d'abord à cause de la réputation que ce dernier peut se faire auprès de populations touchées par l'action démesurée de certains inquisiteurs comme Robert le Bougre (1232-1239) ou Conrad de Marbourg (1231-1233) qui fut d'ailleurs assassiné, tous deux à l'origine de grands bûchers⁶⁵⁰ dont la sombre réputation eut pour la postérité une sinistre répercussion sur l'image de tout l'ordre. D'autant plus qu'à partir de 1252, le pape Innocent IV autorise la torture à condition que celle-ci ne serve que de moyen de preuve : A. Vauchez souligne cependant qu'il s'agit d'une forme de répression qui peut parfois tendre à confondre hérétique et adversaire politique, devient par là

⁶⁴⁴J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, op. cit., p. 824

⁶⁴⁵*Ibid.*, p. 823

⁶⁴⁶*Ibid.*, p. 825

⁶⁴⁷M.-H. VICAIRE op, « La prédication nouvelle des Prêcheurs méridionaux au XIII^e siècle », art. cit., p. 46

⁶⁴⁸J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, op. cit., p. 825

⁶⁴⁹S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 401

⁶⁵⁰J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : A. VAUCHEZ (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, op. cit., p. 826

même des cadres d'application initialement prévus par l'institution ecclésiastique⁶⁵¹.

Le fait que certains frères deviennent inquisiteurs les coupe également de leur ordre qui n'a plus autorité sur eux. À cet égard, Humbert de Romans considère que ces missions éloignent le peuple du nouvel ordre Mendiant et de son ministère apostolique⁶⁵² : la non-popularité de l'ordre dans certaines régions due au rapprochement entre Frères et Inquisition amène des populations locales à attaquer des couvents dominicains abritant l'institution⁶⁵³. L'on pourrait ajouter que celle-ci détourne aussi les Frères des obligations voulues par l'ordre, à savoir le soin du peuple, la *cura animarum*, par la prédication et qu'ils ne sont par conséquent plus réellement au service des idéaux de l'ordre pour lesquels ils ont fait vœu.

Un moyen de construire l'unité de l'Église ? Aperçu des débats historiographiques

Si l'Inquisition a participé à la vague de violence qui toucha les régions du Languedoc au début du XIII^e siècle, il faut rappeler que cela se fait dans un cadre de pensée où l'idéal de croisade est bien présent⁶⁵⁴. De plus, comme le souligne R.I. Moore, la nouveauté n'est pas tant celle de la violence que celle du public auquel elle s'applique : c'est une répression ciblée et systématique, soutenue ou du moins cautionnée par la société et les différentes institutions⁶⁵⁵. R.I. Moore va jusqu'à imaginer, suivant la théorie des déviations d'É. Durkheim, que le « déviant », c'est-à-dire celui qui refuse les normes et valeurs établies, est un prétexte pour « renforcer l'unité des autres »⁶⁵⁶. Dans le cas du Languedoc où la puissance de Raymond V de Toulouse est compromise par les velléités des Trencavel et de l'Aragon, il pourrait aussi s'agir d'un prétexte pour détourner l'attention du pouvoir sur de nouvelles « cibles » en s'appuyant sur l'ordre cistercien revêtu de l'autorité papale, de façon à être soi-même épargné par le contrôle de l'Église. En outre, à partir du moment où l'on essaye d'enrayer le processus de diffusion d'une doctrine par des personnes, l'on définit une sorte de délit pratiqué par des déviants. Ainsi ce procédé s'applique au domaine du

⁶⁵¹A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté...*, op. cit., p. 28

⁶⁵²W.A. HINNEBUSCH, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 75-76

⁶⁵³A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté...*, op. cit., p. 28

⁶⁵⁴S. HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses...*, op. cit., p. 402

⁶⁵⁵R.I. MOORE, *La Persécution...*, op. cit., p. 5-6

⁶⁵⁶*Ibid.*, p. 129

religieux, puisque des croyances et rites religieux deviennent des délits (hérétiques et juifs sont touchés surtout)⁶⁵⁷ et sont de ce fait répréhensibles. De plus, si l'on croit que ces déviants représentent un danger, l'idée de persécution peut être acceptée de façon générale, tant par la société que par ceux qui mettent en œuvre la persécution⁶⁵⁸.

Le fait que Eudes de Châteauroux ne parle pas de l'Inquisition dans ses sermons, alors qu'il s'agit d'une façon de combattre l'hérésie propre aux Prêcheurs, thème qui constitue le noyau de sa démonstration en particulier dans les RLS 649 et 652, peut donner lieu à plusieurs hypothèses. Tout d'abord, c'est une caractéristique des Dominicains du Midi que de voir comme mission principale de l'ordre la lutte contre l'hétérodoxie, se concrétisant, après l'engagement personnel du saint, par l'attribution de l'office inquisitorial en 1233. Cette idée est notamment présentée par Géraud de Frachet dans ses *Vitae Fratrum* (vers 1240)⁶⁵⁹. Ce premier historiographe dominicain du Midi affirme que les Prêcheurs ont été institués par saint Dominique dans le but exclusif de se battre contre les hérésies⁶⁶⁰. Même si Eudes ne parle pas explicitement d'Inquisition, il laisse cependant entendre que l'*officium predicationis* concerne bien et avant tout les hérétiques. En outre ce silence sur l'Inquisition nous renseigne sur les hagiographies qui ont servi au cardinal pour composer ses sermons. En effet, le portrait de saint Dominique comme premier inquisiteur apparaît dans les *Vitae* de Constantin d'Orvieto (rédigées dans l'hiver 1246-1247): il s'agit de l'épisode dans lequel le saint prédit la conversion d'un hérétique alors que celui-ci devait être livré au bras séculier et donc au bûcher. Plus tard, l'inquisiteur Bernard Gui, en fonction au début du XIV^e siècle, affirmera à son tour et de façon plus nette que saint Dominique avait été sinon inquisiteur du moins un prédécesseur et qu'il participa à la croisade contre les Albigeois⁶⁶¹. L'on peut donc faire l'hypothèse que le cardinal n'a pas utilisé les *Vitae* de Constantin d'Orvieto : il ne les a pas du moins employé directement dans ses sermons. Par ailleurs dans les années 1270, Humbert de Romans se rend compte que l'on pense que l'ordre fut créé uniquement pour défendre la foi face à l'hérésie⁶⁶², mais Eudes, parce qu'il connaît l'ordre, a conscience de son objectif premier qui dépasse la lutte anti-hérétique pour être surtout un témoignage de l'Évangile auprès des populations et un exemple de vie chrétienne : il s'agit, par le

⁶⁵⁷G. PASSERAT dans M. AWEILL (dir.), *Les Cathares devant l'histoire...op. cit.*, p. 267

⁶⁵⁸R.I. MOORE, *La Persécution...*, op. cit., p. 130

⁶⁵⁹A. RELTGEN-TALLON, « Historiographie des Dominicains du Midi : une mémoire originale ? », dans CDF 36, p. 395-414, p. 404

⁶⁶⁰*Ibid.* p. 402. Les Constitutions de 1220 parlent cependant de la « prédication et du salut des âmes », ce qui implique une vocation bien plus large. Voir FRACHET 73, où Dominique décide de convertir les hérétiques et prend l'initiative de la prédication, alors que Jourdain de Saxe attribuait cette décision à Diègue.

⁶⁶¹Pour tout cela, *Ibid.*, p. 407ss

⁶⁶²M. M. MULCHAHEY, « *First the bow is bent in study...* »..., op. cit., p. 3

verbe et l'exemple, de restaurer ici-bas les idéaux chrétiens pour le salut du monde. En témoigne cette assertion présente dans le sermon RLS 649, qui met en valeur cette multiple tâche qui incombe à l'ordre : détruire l'hérésie, renforcer la foi, semer la vertu contre le péché et donner au peuple une ligne de conduite chrétienne, selon la volonté première qui était celle de saint Dominique.

*Sed Dominusn [...] fecit in predicatione beati Dominici et ordine instituto ab eo ut non tantum modo hereses destruerentur in illis partibus sed ubique terrarum et sinceritas fidei astrueretur et declararetur, mores fidelium informarentur, peccata ubique terrarum destruerentur et virtutes plantarentur[...]*⁶⁶³.

DES ORIGINES DE L'ORDRE À SON EXPANSION : LA QUESTION DE L'HÉRITAGE DE SAINT DOMINIQUE

Peut-on parler d'un « testament » de saint Dominique ?

Afin de comprendre quelle vision l'Église offre des Frères et de leur fondateur, par le biais du regard d'un de ses représentants les plus éminents de l'époque, on se propose d'analyser le sermon *in festo beati Dominici* répertorié sous le numéro RLS 654. Le choix de ce sermon amène à considérer la notion de « testament » et par là même celle de l'héritage laissé par le saint, ce qui conduit à se poser la question des destinataires, des bénéficiaires, du contenu. Développé suivant le thème « *Sta in testamento tuo et ibi colloquere* » (Eccli. 11, 21)⁶⁶⁴, ce sermon fut prononcé un 5 août, jour de la saint Dominique, entre 1256 et 1260. Si l'on ne sait exactement où ce discours fut entendu, l'on peut cependant penser que

⁶⁶³RLS 649, f. 270rb (l. 63ss) : « Mais le Seigneur [...] dans la prédication de saint Dominique et dans l'ordre institué par lui, fit en sorte que non seulement les hérésies soient détruites dans ces régions mais aussi partout sur la terre et que la sincérité de la foi soit garantie et proclamée, que les mœurs des fidèles soient formées, que les péchés soient détruits partout sur la terre et que les vertus soient plantées [...] »

⁶⁶⁴« Tiens-toi à ton testament et t'y entretiens avec toi-même ».

ce fut dans un couvent dominicain en présence des Frères auxquels le sermon est spécialement adressé, et de la Curie, dont il est fait allusion⁶⁶⁵.

Le testament est décrit par Eudes selon une distinction relativement simple : deux partis sont concernés, le testateur et les bénéficiaires, lors d'un pacte qui n'est pas sans rappeler les alliances de l'Ancien puis du Nouveau Testament⁶⁶⁶. Ainsi nous avons d'une part saint Dominique et d'autre part les Dominicains, auquel on peut associer en toile de fond l'Église : le testament de saint Dominique, s'il fut fait à l'usage des Frères, avait pourtant cette visée supérieure qui consistait à assurer le salut des hommes spécialement en ramenant à l'orthodoxie les hérétiques qui représentaient un danger pour l'Église. Précisons d'ores et déjà que le *testamentum* de saint Dominique n'est pas un document écrit de sa main ou rédigé en présence de notaires : il ne s'agit ni d'un document juridique comme ceux-ci fleurissent à cette époque, ni d'un quelconque écrit laissé à dessein à ses Frères ainsi qu'a pu le faire un saint François. Peut-être le cardinal a-t-il en mémoire ce document que le Poverello écrivit pour léguer à ses Mineurs des préceptes auxquels ils devaient se tenir, mais qui en fin de compte ne fit que diviser des Mineurs qui voulaient respecter à la lettre le *Testament*⁶⁶⁷ et ceux qui préféraient s'en écarter de façon à adapter la règle à leur mission. Les affrontements prirent de telles proportions que Grégoire IX dut, dans sa bulle *Quo elongati* de 1230, préciser que le testament n'était pas une règle et que de ce fait les Mineurs pouvaient par exemple posséder quelque argent mais chez des « *amici spirituales* »⁶⁶⁸. Si l'on persiste dans cette hypothèse comme quoi Eudes de Châteauroux aurait en tête le Testament de saint François lorsqu'il prononce son sermon sur le testament de saint Dominique, l'on voit apparaître plusieurs problématiques. Tout d'abord, nous venons de le voir, le testament écrit de saint François correspond tout à fait au goût du jour puisque c'est au XIII^e siècle que les actes notariés connaissent un essor sans précédent. À l'inverse, le testament *oral* de saint Dominique s'inscrit davantage dans une lignée traditionnelle. Mais cette partition a ceci d'étonnant que le document écrit (et donc fixé) a suscité des divisions au sein de la communauté franciscaine, tandis que le témoignage oral, malléable par essence, transformé par le bouche à oreille, n'a lui causé aucun problème au sein de l'ordre des Prêcheurs. Si Eudes de Châteauroux fait quelques remarques sur des manquements au testament aux Dominicains rassemblés devant lui, elles s'appliquent tout

⁶⁶⁵RLS 654, f. 278rb : « *Primum est frequentatio huius curie et aliarum curiarum* » (l. 55)

⁶⁶⁶cf. note 161 p. 50 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁶⁶⁷Rédigé quelques temps avant son décès, le *Testament* insiste sur l'interdiction de la possession, des privilège et une certaine réserve apparaît quant au savoir et à la culture. cf. L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.-D. KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II, M.-D. KNOWLES, D. OBOLENSKY *Le Moyen-Âge*, op. cit., p. 406

⁶⁶⁸*Ibid.*, p. 415

aussi bien aux autres auditeurs dont les membres de la Curie. Cela nous fait donc nous demander quel est le statut de ce testament oral qui, loin d'être un document officiel qui participe de la popularité du saint à l'instar du texte de François, semble être davantage un témoignage et un exemple à suivre. Auquel cas le terme de « *testamentum* » employé par le cardinal pourrait être plutôt interprété comme une transposition dans le domaine juridique d'une narration qui serait en fait plus proche d'un récit hagiographique. Si le testament de saint Dominique est un exemple de conduite que ce dernier lègue à ses Frères, c'est à travers les récits des *Vitae* que ce modèle est visible de façon presque inavouée et participant de la sorte tant de l'humilité du saint que de sa volonté de fonder un ordre destiné à lui survivre. Si transposition juridique il y a, l'on peut arguer que l'influence de Bologne n'y est pas pour rien. En effet le sermon RLS 654 a été énoncé selon A. Charansonnet⁶⁶⁹ à Anagni ou à Viterbe. L'importance de Bologne comme capitale du droit a donc pu y être d'autant plus ressentie que ces villes sont italiennes, néanmoins géographiquement plus proches de Rome que de Bologne.

Reprenons cette idée que le testament de saint Dominique est un testament oral. Si l'on considère cela comme une preuve de l'humilité du saint, l'on peut reprendre cette pensée thomiste à savoir que l'humilité est une vertu découlant de la petitesse naturelle de l'homme, mais qui se conjugue avec la grandeur d'âme, la magnanimité qui caractérise l'homme dans son autre versant, c'est-à-dire celui de créature de Dieu recevant de Lui des grâces⁶⁷⁰. Bien que saint Thomas d'Aquin soit postérieur à saint Dominique, l'on a l'impression de la subsistance d'une idée double de l'humanité que l'on pourrait retrouver à travers le testament : humilité et confiance dans une part de la grandeur de l'homme, qui tendrait à faire suivre les bons exemples à ce dernier et à perpétuer les actions salutaires telles les virées pastorales que menait saint Dominique de façon à ramener des âmes perdues à Dieu. Si l'on poursuit cette idée de double mouvement « vers le bas » et « vers le haut », humilité et grandeur, on peut en transposer également la lecture à l'histoire du culte de saint Dominique. Les débuts furent très discrets, le saint fut enterré à Saint-Nicolas-des-Vignes (Bologne), si modestement que lors des travaux d'agrandissement du complexe conventuel, sa tombe fut laissée à ciel ouvert. Pendant ce temps-là, saint François est déjà honoré d'un véritable culte témoignant de sa popularité. Ce n'est qu'en 1233 que, cause et conséquence du mouvement de

⁶⁶⁹Note 161 p. 50 dans l'édition Charansonnet/ de Courrèges

⁶⁷⁰A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental...*, op. cit., p. 144-145

l'Alléluia⁶⁷¹ et de la compétition avec les Mineurs, la première translation du saint est opérée le 25 mai en présence de Frères et des autorités ecclésiastiques et civiles de Bologne, sous la direction de l'archevêque de Ravenne, alors légat pontifical⁶⁷². Tout s'enchaîne ensuite très vite : le procès de canonisation est ouvert à Bologne puis à Toulouse et s'achève par l'inscription de saint Dominique au catalogue des saints le 8 juillet 1234, par le pape Grégoire IX qui fut aussi son ami⁶⁷³. Le culte s'organise alors⁶⁷⁴ : Innocent IV consacre l'église San Domenico de Bologne en 1251. Le mouvement sera encore accentué lors de la crise universitaire, et à certains égards identitaire, de 1252 à Paris, date à laquelle les chapitres se mettent à exiger que des images de saint Dominique et de saint Pierre Martyr⁶⁷⁵ apparaissent dans les églises⁶⁷⁶.

Quel testament Eudes de Châteauroux présente-t-il comme étant celui de saint Dominique ? Tout d'abord un parallèle est clairement marqué entre le Nouveau Testament dans lequel Dieu promet des choses différentes parce que son peuple a « grandi »⁶⁷⁷, et le testament de saint Dominique :

*Similiter beatus Dominicus non reputans fratres suos pueros nec volens eos esse pueros fecit eis testamentum de maioribus : de paupertate, humilitate et caritate, quia hec necessaria sunt predicatoribus [...]*⁶⁷⁸.

Cela montre bien quelle est la volonté du saint en matière de responsabilité de ses Frères. Il leur parle comme à des « adultes »⁶⁷⁹ et compte sur un comportement idoine. C'est là une idée que mettent également en relief les historiens de l'ordre, à l'exemple de W.A. Hinnebusch, qui souligne que le gouvernement de l'ordre se fonde sur la confiance

⁶⁷¹Mouvement de paix et de dévotion itinérante dans tout le nord de l'Italie, durant le printemps 1233, porté par les Mendicants, dans un but de pénitence, de réconciliation et de lutte contre l'hérésie. Voir notamment O. BOULNOIS, F. MENANT *et al.*, *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin ...*, op. cit., p. 423-424

⁶⁷²A. VAUCHEZ (dir), *Histoire des saints et de la sainteté...*, op. cit., p. 122

⁶⁷³*Ibid.*, p. 122

⁶⁷⁴A. RELTGEN-TALLON, « Historiographie des Dominicains du Midi : une mémoire originale ? », *art. cit.* p. 395

⁶⁷⁵Deuxième saint dominicain, canonisé en 1253, l'inquisiteur Pierre de Vérone fut assassiné un an plus tôt. L'accélération de la promotion de ce nouveau saint est tout à fait symptomatique de cette rivalité entre Franciscains et Dominicains, essayant de rattraper leur « retard ». L'on constate donc un passage d'une hagiographie exclusivement dédiée au saint fondateur à une « exaltation de la famille dominicaine », déjà faite depuis dix ans chez les Mineurs quand le ministre général Crescenzio da Iesi demande la rédaction du *Dialogus fratrum Minorum* à Thomas de Pavie. cf. *Ibid.*, p. 400-401

⁶⁷⁶M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, op. cit., p. 30

⁶⁷⁷RLS 654, f. 278ra : « *Sed postea Dominus tamquam adultis et habentibus sensus exercitatos alia promittit et alia minatur, scilicet in nouo testamento quod nouum fedus et nouum pactum nominatur [...]* » (l. 26ss)

⁶⁷⁸RLS 654, f. 278ra (l. 36ss) : « Pareillement saint Dominique ne considérant pas ses frères comme des enfants et ne voulant pas qu'ils soient des enfants, fit à leur intention un testament à propos de choses plus grandes : de la pauvreté, de l'humilité, de la charité, parce qu'elles sont nécessaires aux prédicateurs [...] »

⁶⁷⁹« *Puer* » signifie en effet « enfant » mais peut aussi vouloir dire « esclave », ce qui apporte une nuance supplémentaire.

reposant sur la collégialité, la subsidiarité et la responsabilité. Cette conception dominicaine transparaît dès les origines de l'ordre, puisque le chapitre de 1225 se décide à mettre par écrit la décision prise en 1221 comme quoi les « lois de l'ordre n'obligent pas sous peine de péché » : cela implique que le saint fondateur préfère que ses Frères agissent en pleine conscience plutôt que par crainte du péché⁶⁸⁰.

Tout le sermon va ensuite être développé selon les trois vertus citées plus haut : telles sont selon Eudes les vertus essentielles du saint, nécessaires aux prédicateurs (par conséquent à lui-même d'une certaine façon). D'abord la pauvreté, garante de l'honnêteté de la conversion de l'auditeur ou même de l'écoute du sermon. Si les prédicateurs étaient riches, on ne les croirait que parce qu'on attendrait d'eux de l'argent : Eudes fait ici un parallèle avec les rois⁶⁸¹. Deuxièmement, l'humilité est essentielle à celui qui peut juger les hommes et les rappeler à l'ordre : il doit seulement veiller à ne pas tomber lui-même. Enfin la charité (*caritas*), terme assez large qui recoupe certes la générosité mais surtout l'amour et l'amitié, est tout aussi nécessaire aux prédicateurs : seul l'« amour » (f. 278vb) permet à la communication de s'établir et à la conversion de s'opérer.

De ce testament l'on peut enfin tirer cette conclusion que saint Dominique n'est pas réellement présenté par le cardinal comme un saint hors du commun : dans ce sermon, on le voit caractérisé par des vertus assez générales, propres au milieu canonial régulier et monastique (la pauvreté) ou au fait d'être chrétien, conformément au modèle du Christ (la charité et l'humilité). Plus qu'un portrait de saint, le cardinal présente une image de l'homme chrétien tel qu'il doit être. Saint Dominique n'est en effet jamais caractérisé selon les miracles qu'il a fait de son vivant ou par l'intermédiaire des reliques, ce qui témoigne d'un parti pris du cardinal, qui insiste sur une certaine partie des hagiographies. Dominique est en revanche présenté comme un homme doué de vertus exemplaires qu'il possède dans leur plus grande pureté, et par là même il symbolise un programme pour l'Église toute entière, notamment en ce siècle d'expansion économique et de mutations politiques⁶⁸². Par conséquent, faisant allusion aux paroles du Christ à

⁶⁸⁰W.A. HINNEBUSCH op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, op. cit., p. 40-41

⁶⁸¹RLS 654, f. 278rb (l. 50)

⁶⁸²L'humilité, la charité et la pauvreté font en effet partie de ces vertus que le XIII^e siècle cherche à cultiver : des laïcs s'engagent auprès des pauvres et des malades, l'expansion de la richesse doit amener des comportements adéquats et la montée en puissance de la force centralisatrice que représente l'Église doit remettre « à leur place » les monarques séculiers qui ont de grandes prétentions de domination à l'exemple de Frédéric II. Voir par exemple A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen-Âge occidental...*, op. cit., p. 118ss et 146ss

Pierre, Eudes de Châteauroux affirme la solidité et l'importance du testament de saint Dominique :

*Super hoc testamentum quasi super firmam petram ipse fundavit religionem suam. Scitis quod destructo fundamento, ruit totum edificium. Ideo omni custodia debetis seruire hoc testamentum ne suffodiatur*⁶⁸³.

Corriger les défauts dans les sermons du cardinal : des écarts de l'ordre ?

Il est frappant de remarquer la multitude des reproches que le cardinal adresse à son auditoire : chacun est repris selon son statut et sa position, et mis directement ou indirectement face à ces travers qui sont ceux partagés par tout le groupe. La véhémence reconnue d'Eudes de Châteauroux s'exerce ici face à un public dominicain d'une part et séculier voire laïc d'autre part : l'on distinguera les accusations portées contre les Frères et celles qui concernent un auditoire plus large, sans insister outre mesure.

Les reprises faites aux Frères prêcheurs

Un autres aspect du portrait des Dominicains est celui qui transparaît dans les reproches que Eudes leur adresse. Si la figure des Frères apparaît généralement en creux dans les sermons de ce corpus, contrairement à celle de saint Dominique présentée directement, c'est en partie à travers leurs « défauts » si l'on nous permet ce terme sans doute excessif. Il faut se replacer dans le contexte : un grand séculier, au fait de toutes les affaires politiques, universitaires et ecclésiastiques de son temps, prononce des sermons devant la cour pontificale, éventuellement des laïcs, mais aussi des Dominicains (tantôt les Frères « de la base » tantôt les dirigeants), c'est-à-dire à des réguliers appartenant à un ordre Mendiant dont le cardinal fréquente des membres, que ce soit

⁶⁸³RLS 958, f. 224va (l. 173) : « Sur ce testament, comme sur une pierre dure, lui-même fonda sa religion. Vous savez qu'une fois que les fondations sont détruites, tout l'édifice s'écroule. C'est pourquoi vous devez par toute garde veiller à ce que ce testament ne soit sapé. »

durant ses études à l'université de Paris ou encore à la Curie, par exemple au sein de la commission cardinalice de 1254 avec Hugues de Saint-Cher⁶⁸⁴.

Le premier reproche que Eudes fait aux Frères est tout d'abord celui de croire que l'ordre est « révolutionnaire » et qu'à ce titre il est tout à fait unique. En bon séculier qu'il est, le cardinal s'empresse de rectifier cette idée. C'est en particulier ce qui transparaît à travers l'utilisation de cette citation de l'Ecclésiaste selon laquelle aucun événement est unique, ce qui s'est fait se refera⁶⁸⁵. Par cette sentence, Eudes met en avant d'une part que saint Dominique sut à sa manière combattre les difficultés de son temps qui ne furent pas différentes de celles que connut Judas Maccabée⁶⁸⁶, avec qui le cardinal compare le saint au début de son sermon pour la fête de saint Dominique (RLS 649). D'autre part, Eudes insiste sur le fait que rien n'est vraiment nouveau, mais découle de quelque chose qui l'a préexisté⁶⁸⁷ : selon lui personne ne peut dire « *Hoc recens est* » car tout procède d'un exemple passé. De façon à ne pas laisser de doute, Eudes applique explicitement cette réflexion à l'ordre des Prêcheurs :

[...] *quia nec priora eis esse similia arbitrati sunt nec sequentia eis posse assimilari sicut de origine nouarum religionum et progressu earum unius quarum pater fuit et institutor beatus Dominicus* [...] ⁶⁸⁸.

Par cette assertion, le cardinal encourage les Frères à rester à leur place et de ne pas trop s'enorgueillir de la faveur dont il jouissent, surtout à cause de leur place à l'université en ces années qui suivent la Querelle des Mendicants et des Séculiers : le sermon a en effet été peut-être prononcé en 1257 ou 1258 à Saint-Jacques. Ce reproche est également souligné en ceci que Eudes rappelle que la voie Mendicante et dominicaine n'est pas la seule qui fasse parvenir à la sainteté : « Ceux qui ne veulent pas suivre les traces de saint Dominique doivent cependant le

⁶⁸⁴M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, op. cit., p. 119

⁶⁸⁵Ecc. 1,9 : « *Quid est quod fuit ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est ipsum quod faciendum est* », cité dans le RLS 649 (f. 269vb, l. 19-20) et RLS 652 (f. 273vb, l. 5ss)

⁶⁸⁶RLS 649, f. 269vb (l. 22) : « *Quod enim factum fuit temporibus Iude Machabei futurum erat in suo simili in diebus beati Dominici* [...] »

⁶⁸⁷RLS 652, f. 273vb (l. 9ss) : « *Omnia enim in figura scilicet futurorum contingebant vel ut dicit apostolus scripta autem sunt propter nos* [...] *quia ea que fecerunt antiqui forma fuerunt et exemplar eorum que facienda sunt a nobis* » : « En effet tout dans la figure c'est-à dire dans les temps futurs arrive, ou comme le dit l'apôtre *ce qui est écrit est pour nous* [...] car ce qu'ont fait les anciens fut un modèle et un exemple de ce que nous devons faire. »

⁶⁸⁸RLS 652, f. 273vb (l. 16ss) : « car ni ce qui a précédé ne peut être pensé comme leur étant semblable, ni ce qui a suivi ne peut leur être assimilé, comme il en est pour l'origine des nouvelles religions et pour leur avancée, dont l'une eut pour père et instigateur saint Dominique. »

rejoindre par une autre voie, pour arriver à la même fin. Car il n'y a pas d'unique voie pour venir à Dieu, au contraire elles sont multiples »⁶⁸⁹. Ces différentes voies, le cardinal les illustre par les termes d'« *Aser* », « *Nephtali* » et « *Zabulon* », illustrant respectivement les « *prelati* », « *coniugati* » et « *virgines* »⁶⁹⁰. Diverses grâces sont en effet accordées à ceux qui remplissent leur état selon les préceptes de l'Église, qu'ils soient

*religiosi Deo deuoti, clerici curam animarum gerentes, iudices jus reddentes, milites Ecclesiam defendentes, misericordes miseris pauperum compatientes, pacifici alios ad concordiam reuocantes, virgines, continentes continentia viduali, legem matrimoni obseruantes*⁶⁹¹.

La deuxième critique du prédicateur concerne l'exercice de la pauvreté : celle-ci semble être bafouée selon différentes modalités. Tout d'abord les livres : les Dominicains étant des étudiants éternels, il va de soi que la possession de livres est inévitable, au point qu'ils eurent de grandes bibliothèques, dont la plupart des textes ont été recopiés de leur main⁶⁹², et que Jourdain de Saxe affirme la prééminence des livres parmi les besoins auxquels l'évêque de Toulouse devait pourvoir⁶⁹³. Si posséder le strict minimum n'est pas un mal, Eudes met en avant que Dominique vendit ses livres, biens les plus précieux de l'étudiant. Tel est l'exemple à suivre, à la différence de ceux « qui, pour pallier leur avarice thésaurisent dans les livres, de la même façon que dans l'argent ou dans l'or »⁶⁹⁴. Le cardinal reconstitue également un dialogue, mettant en relief cette pauvreté bafouée :

*Quando enim queritur a theologis : Vos habetis magnos redditus, quid facitis de eis, non habetis nisi unicum seruientem ? Vel quare tenetis duas prebendas ? Respondent quod oportet multa expendere in libris*⁶⁹⁵.

⁶⁸⁹RLS 652, f. 277va (l. 292ss) : « *Hii etsi beati Dominici vestigia nolunt sequi ei tamen debent occurrere per aliam viam ad eundem terminum veniendo. Non est enim unica via veniendi ad Deum immo multe* »

⁶⁹⁰RLS 652, f. 277va (l. 288ss)

⁶⁹¹RLS 959, f. 266ra (l. 77ss) : « des religieux dévoués à Dieu, des clercs se chargeant du soin des âmes, juges rendant la justice, soldats défendant l'Église, miséricordieux compatissant au malheur des pauvres, autres porteurs de paix ramenant à la concorde, vierges continentes d'une continence de veuvage, observant la loi du mariage ». Notons que les grâces ne suffisent pas à l'état de sainteté : il faut aussi « faire de bonnes œuvres ».

⁶⁹²M. M. MULCHAHEY, « *First the bow is bent in study...* », *op. cit.*, p. 18

⁶⁹³JOURDAIN 39

⁶⁹⁴RLS 649, f. 270vb-271ra (l. 115-117) : « *Non sic aliqui qui suam auariciam palliat in libris sicut in auro et argento thesaurizant, eos duplicantes et multos preternecessarios accumulantes* »

⁶⁹⁵RLS 652, f. 273rb (l. 192ss) : « En effet quand on demande à des théologiens : vous avez de grands revenus, que faites-vous d'eux, n'en avez-vous pas l'usage que d'un seul ? Ou pourquoi avez-vous deux prébendes ? Ils répondent qu'il

Si cet *exemplum* concerne les théologiens séculiers, l'on ne peut s'empêcher de croire qu'il s'adresse aussi aux Mendiants. De la même façon est critiqué ce comportement qui consiste à accorder à l'étude trop d'empressement. Comparés à des chiens tournant autour d'un morceau de pain, les savants sont fustigés : ils ne devraient pas accourir dès qu'ils entendent que quelque chose de nouveau a été écrit⁶⁹⁶.

À cette accusation s'ajoute celle, sans doute davantage applicable aux autres clercs, de bâtir des églises somptueuses⁶⁹⁷. L'on peut cependant imaginer que les Mendiants sont quelque peu concernés par ce reproche : les immenses églises à deux neufs, comme celle des Jacobins de Toulouse, sont spécifiques aux Dominicains car permettent de prêcher à une large foule, de même qu'à Assise l'on construit entre 1228 et 1230 une basilique magnifique et gigantesque pour héberger la tombe de saint François⁶⁹⁸, fondateur de l'autre grand ordre Mendiant qu'est celui des Mineurs, alors que de son vivant il se faisait aussi pauvre que le Christ.

Des reproches plus généraux

Si certaines accusations touchent assez précisément les Dominicains quoique étant valables pour d'autres groupes, d'autres reproches qui semblent s'adresser à ces autres groupes peuvent être dans une certaine mesure appliquées aux Prêcheurs. Les étudiants tout d'abord, sont vertement gourmandés par le cardinal, qui les oppose en tous points à l'étudiant modèle qu'était saint Dominique.

*Heu quam dissimilis fuit scolaribus nostri temporis qui commessacionibus et ebrietatibus incumbentes et aliis pompis vacui recedunt a studio sicut et vacui venerunt [...]*⁶⁹⁹.

convient de dépenser beaucoup dans les livres. »

⁶⁹⁶RLS 652, f. 277ra (l. 254-255) : « *Sicut circumducitur canis morsello panis, sic quando audiunt aliquod nouum scriptum statim ibi currunt [...]* »

⁶⁹⁷RLS 652, f. 276rb (l. 200-201) : « *Alii abscondunt pecuniam sub lapide in perditionem inde edificantes magna palatia sub pretexto religionis* » : « D'autres cachent l'argent sous une pierre dans la perte d'où sont édifiés de grands palais sous prétexte de religion. »

⁶⁹⁸A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental...*, op. cit., p. 139

⁶⁹⁹RLS 649, f. 270vb (l. 107ss)

Eudes fustige alors ces étudiants qui n'apprennent qu'à boire (« *student calicibus epotandis* »), qui thésaurisent dans les livres, et qui sont à ce point contraires au modèle qu'ils ne sont même plus cités comme sujets de la phrase, donnant lieu à un portrait en négatif des clercs, par rapport à saint Dominique : « *Iste non edificavit turrim Babel, castra non emit, possessiones non adquisiuit, parentelas suorum cum magnis sumptibus non fecit, suos non ditavit [...]* »⁷⁰⁰. Le principal reproche est néanmoins celui du non respect de l'abstinence (« *Sed hodie non est iste mos nostrorum scolarium[...]. Hodie laus est amare vinum optimum.* »⁷⁰¹), qui entraîne des bagarres et blessures diverses⁷⁰².

Le cardinal oppose de la même façon l'envie d'apprendre du saint et la paresse des étudiants qu'il vise⁷⁰³ : pendant qu'ils sont à l'école, il font des châteaux en Espagne et font de l'école un dortoir⁷⁰⁴. De fait les étudiants sont connus, selon M. Bourin-Derruau, pour leur légèreté, leur goût de la boisson et les rixes⁷⁰⁵ qui finissent parfois mal, ce qui entraîne quelques problèmes avec la police du roi, celle-là même qui maltraita quelques étudiants parisiens avant la grève des années 1229-1230, suite à des démêlés opposant ces derniers à des bourgeois.

Mais les étudiants ne sont pas les seuls à être dans le collimateur du prédicateur : les prélats sont aussi visés, en particulier par cet *exemplum* que nous avons aussi appliqué aux Prêcheurs et qui consiste en un dialogue avec un théologien. Après ce passage suit une nouvelle accusation de « *fatuitas* » pour cette raison que les clercs n'utilisent pas leur argent à bon escient et qu'ils s'enrichissent : « *O quot et quanta bona proueniunt de dominis clericorum. Volunt habere domos Parisius sicut barones Anglie in Londoniis* », que l'on peut voir comme une allusion aux amis de Guillaume de Saint-Amour.

La richesse des grands séculiers s'accompagne d'une tendance à briguer les honneurs que Eudes de Châteauroux, sorte d'*homo novus* de la Curie, critique comme étant un comportement animal.

⁷⁰⁰RLS 649, f. 270vb- 271ra (l. 118) : « Lui n'édifia pas de Tour de Babel, n'acheta pas de places fortes, n'acquit pas de possessions, ne fit pas ses alliances avec de grands cadeaux, n'enrichit pas les siens [...] »

⁷⁰¹RLS 652, f. 276ra (l. 174-175)

⁷⁰²RLS 652, f. 276ra (l. 178) : « *Similiter rixe, vulnera, suffossiones oculorum amant vinum.* »

⁷⁰³RLS 652, f. 276va (l. 215) : « *O cum quanta neglegentia cum quanto fastidio addiscunt aliqui.* »

⁷⁰⁴RLS 652, f. 276va (l. 217-218) : « [...] *dum sunt in schola fabricant castella in Hispania [...]. Faciunt de schola dormitorium.* ».

⁷⁰⁵M. BOURIN-DERRUAU, *Nouvelle histoire de la France médiévale...*, op. cit., p. 226

*Sed aliqua sunt que auertunt homines ne credant quod professores paupertatis sint perfecte contemptores mundanorum. Primum est frequentatio huius curie et aliarum curiarum*⁷⁰⁶.

Autour de cette Curie gravitent donc des religieux qui n'attendent que de rafler un siège épiscopal, car à l'instar de milans, ils tournent autour de la cour pontificale pour récupérer quelque avantage sans lequel il n'y aurait pas un si grand intérêt pour cette curie, de même que le milan ne resterait pas en un lieu s'il n'y avait quelque « cadavre » ou « poulet » à voler⁷⁰⁷. Toutes les accusations que porte Eudes de Châteauroux sur son auditoire quel que soit son statut montre bien quel pouvoir était donné à ce grand prédicateur, et par quels travers chez les religieux il fut frappé. C'est au service de ces critiques que la figure de saint Dominique est brandie, ce saint même dont le cardinal expose le « testament » à des Dominicains pour rappeler les devoirs qui leur incombent du fait de leur état.

Quelle spécificité de la sainteté et du culte de saint Dominique, à la lumière des sermons d'Eudes de Châteauroux ?

La sainteté au XIII^e siècle

Qu'est ce que la sainteté ?

Si dans l'Église catholique tout homme est voué à la sainteté à partir du moment où il est consacré à Dieu par le baptême, le saint tel qu'on l'entend au sens strict est celui qui, en plus d'être consacré à Dieu, décide de se donner à Lui par le refus du péché, la culture des vertus et la pureté de vie⁷⁰⁸. D'un point de vue plus historique, le saint est celui qui parvient à apporter une « réponse aux besoins spirituels d'une génération » selon les mots de S. Bonnet, de sorte qu'il est une

⁷⁰⁶RLS 654, f. 278rb (l. 55ss) : « Mais il est des choses qui détournent les hommes de croire que ceux qui professent la pauvreté soient de parfaits contempteurs de soucis mondains. La première est la fréquentation de cette curie et d'autres cours ».

⁷⁰⁷RLS 654, f. 278rb-278va (l. 58)

⁷⁰⁸A. MICHEL, s. v. « Sainteté », DTC t. IV col. 842

image de l'idée que les chrétiens d'une certaine époque ont de la sainteté⁷⁰⁹. Ainsi celle-ci correspond à une forme de vie choisie en fonction des critères spirituels du temps, et est assimilée à un exemple de comportement incluant nécessairement quelque renoncement, par exemple la pauvreté, l'ascèse, le célibat, l'humilité⁷¹⁰.

L'on observe cependant, concernant les saints au Moyen Âge, certaines constantes auxquelles n'échappe pas saint Dominique. En effet le saint, de façon générale, se distingue des autres enfants dès son plus jeune âge par sa piété et sa maturité. La figure du saint est aussi présentée comme étant proche de la perfection et est par là même prédestinée à la sainteté. Cette caractéristique est toutefois quelque peu mise à mal au XIII^e siècle, en particulier à cause de l'essor d'une spiritualité « pénitentielle », par laquelle tout un chacun peut atteindre la sainteté s'il opère en lui-même une conversion sincère⁷¹¹.

Il convient en outre de préciser que la sainteté médiévale a une forte dimension sociale. La sainteté représente la possibilité pour des hommes ou des femmes ayant vécu en rupture avec la société d'intercéder pour les vivants, pris individuellement ou en groupes sociaux⁷¹² : c'est à titre de récompense qu'une force surnaturelle émanant de Dieu agit à travers les reliques et images des saints⁷¹³. Ainsi le saint est en quelque sorte le seuil qui sépare l'humanité et la divinité, un lien permettant la relation de l'homme au divin⁷¹⁴.

Les nouveautés au XIII^e siècle

Les grandes mutations qui deviennent réalité au XIII^e siècle ne sont pas sans influence sur les cadres de la sainteté et les représentations que l'on s'en fait. Ainsi l'on voit éclore dès le fin du XII^e siècle une sainteté devenant une « notion spirituelle »⁷¹⁵, que l'on ne peut espérer atteindre si l'on ne remplit pas les exigences de son état (ce qui permet en particulier aux laïcs d'avoir une porte ouverte sur la sanctification) et si l'on ne cherche pas à imiter le Christ en étant un exemple de vertu et en s'abaissant voire en

⁷⁰⁹S. BONNET, *Saint Rouin, histoire de l'ermitage et du pèlerinage*, p. 75 Paris, 1956, cité dans A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne...*, op. cit., p. 6

⁷¹⁰A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne...*, op. cit., p. 30

⁷¹¹*Ibid.*, p. 50. L'on peut rapprocher cette thématique de la conversion du mouvement apostolique qui se fait jour, d'autant plus que la question des hérésies soulève très directement le problème de la conversion et de la pénitence pour le pardon des péchés et déviances.

⁷¹²O. BOULNOIS, F. MENANT et al., *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin...*, op. cit., p. 254

⁷¹³A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne...*, op. cit., p. 44

⁷¹⁴*Ibid.*, p. 42

⁷¹⁵*Ibid.*, p. 34

souffrant⁷¹⁶. De fait, la période allant du XI^e au XIII^e présente principalement des saints ayant souffert : l'assimilation du saint au martyr est toujours vivace, ce que l'on peut observer avec la canonisation de Pierre Martyr (op) en 1252 ou le récit de la vie de saint Dominique incluant l'épisode où, tombé aux mains des hérétiques, il demande à souffrir longuement plutôt que d'être tué d'un simple coup d'épée⁷¹⁷.

Au cœur de cette notion de sainteté, la prépondérance de l'apostolat, de la charité et de l'humilité contribue à offrir à plus de chrétiens la possibilité de se sanctifier : les fondateurs Mendians et leurs Frères⁷¹⁸ se reconnaissent parfaitement dans ces idées, mais les laïcs peuvent aussi y prétendre par l'expérience mystique par exemple, ou encore l'assistance aux pauvres, au point que 20% des procès de canonisation de saints au XIII^e siècle concernent des laïcs, qui représentent le quart des nouveaux canonisés en ce même siècle⁷¹⁹.

Si les saints du Haut Moyen Âge sont presque tous issus des milieux monastiques puisque la vie du cloître est vue comme la principale forme de sainteté, les XI^e et XII^e siècles ne connaissent pas de changement notable en la matière, démontrant ainsi la persistance d'une représentation de la sainteté. Jusqu'au XIII^e siècle, de nombreux réformateurs et fondateurs d'ordres sont élevés au rang de saints : il faut dire que le XII^e siècle est une période de retour aux sources pour les ordres anciens, en témoigne la séparation des Cisterciens de l'ordre clunisien par volonté de revenir au caractère original de la règle de saint Benoît⁷²⁰. Malheureusement ce nouveau dynamisme s'enlise rapidement car dès le milieu du XII^e siècle, la réussite excessive d'un point de vue spirituel et matériel a vite fait de piéger les religieux dans un enrichissement qu'ils avaient au début rejeté, et qui se fait d'autant plus visible que la croissance économique en Occident se traduit par un enrichissement certain pour beaucoup, qui contraste avec la misère de ceux qui restent à l'écart de cette croissance⁷²¹.

De même que les saints laïcs apparaissent vraiment au XIII^e siècle, le critère de la naissance n'est plus indispensable pour être considéré comme un saint⁷²² à tel point qu'il est rare qu'un roi soit canonisé en ce XIII^e siècle, Louis IX représentant une exception notable⁷²³. À cet égard, saint Dominique fait en partie figure de saint

⁷¹⁶A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*,..., op. cit., p. 157

⁷¹⁷JOURDAIN 9

⁷¹⁸A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*..., op. cit., p. 35

⁷¹⁹*Ibid.*, p. 39

⁷²⁰Pour tout cela, *ibid.*, p. 15

⁷²¹*Ibid.*, p. 24

⁷²²O. BOULNOIS, F. MENANT *et al.*, *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin*..., op. cit., p. 254

⁷²³*Ibid.*, p. 255

« traditionnel » : il est issu de l'aristocratie castillane et est entré dans les ordres. L'on comprend alors qu'un saint François ait représenté un bouleversement plus important qui a davantage ému les foules que ne le fit saint Dominique, moins populaire et plus cantonné à un « public » d'élite. Saint François d'Assise est en effet un laïc, issu d'une famille prospère de marchands, catégorie sociale qui s'affirme de plus en plus comme un acteur de la croissance économique de l'époque.

Une autre nouveauté du siècle, et non pas la moindre, est enfin celle de l'entrée en scène des saints Mendiants, dont saint Dominique et saint François sont les chefs de file. Leur aura est telle qu'ils sont canonisés presque immédiatement : saint Dominique (†1221) est déclaré saint en 1233, et est l'objet d'un culte tout particulier à Bologne, dont le podestat est en charge des clés du tombeau. Saint Dominique sera d'ailleurs choisi comme saint patron de cette même ville en 1306⁷²⁴.

La sainteté dominicaine

À partir du XII^e siècle s'opère un rapprochement entre raison et foi, voire même une « réconciliation » selon le mot de A. Vauchez⁷²⁵. Ce mouvement se perpétue par la suite par l'intermédiaire des ordres Mendiants et tout particulièrement les Dominicains. À cet égard il n'est guère étonnant que bien des grandes figures spirituelles et intellectuelles du deuxième tiers du XIII^e siècle soient liées plus ou moins étroitement aux Mendiants, en témoignent d'éminents personnages comme Claire d'Assise, Antoine de Padoue, Albert le Grand, ou encore Thomas d'Aquin⁷²⁶. Ce dernier donne par ailleurs une définition de la sainteté comme « *habitus* de la grâce sanctifiante » ou comme « perfection de la vie spirituelle » nécessitant de pratiquer les vertus les plus difficiles à exercer⁷²⁷. La sainteté dominicaine, c'est d'abord être conforme au Christ⁷²⁸, en conservant ces idéaux de pauvreté, charité et humilité tels que les pratiquaient saint Dominique. Ainsi sur la période de 1220-1320, ce ne sont pas moins de quarante canonisations ou béatifications qui gratifient l'ordre dans toute sa diversité intellectuelle (théologiens, canonistes, papes...) ⁷²⁹.

⁷²⁴O. BOULNOIS, F. MENANT *et al.*, *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin...*, *op. cit.*, p. 256

⁷²⁵A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne...*, *op. cit.*, p. 37

⁷²⁶*Ibid.*, p. 26

⁷²⁷A. MICHEL, s. v. « Sainteté » dans DTC t. IV, col. 845

⁷²⁸W.A. HINNEBUSCH *op.*, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, *op. cit.*, p. 80

⁷²⁹P. MANDONNET *op.*, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, *op. cit.*, p. 219

Parce qu'il est un ordre savant⁷³⁰, l'ordre des Prêcheurs doit plus que tout autre rationaliser une sainteté qui semble se fonder désormais davantage sur des vertus avérées et des preuves que sur des miracles⁷³¹. Il s'agit là d'une tendance qui va de pair avec la rationalisation croissante après 1230 du procès de canonisation mis en place par le Saint Siège. Le procès est en effet divisé en trois moments principaux : les enquêtes locales menées en général par un évêque auprès de témoins divers ; l'« *inquisitio in partibus* », enquête dirigée par trois commissaires mandatés par le Pape autour du lieu de vie et du tombeau du futur saint avec déposition des témoins ; puis l'examen à la Curie⁷³². Ainsi l'hagiographie et spécialement l'hagiographie dominicaine suit le même mouvement : à la fin du XIII^e siècle, la volonté d'universaliser, d'homogénéiser et de construire une identité dominicaine devient nette, en particulier après le travail de Humbert de Romans qui en 1256 compose le sanctoral de l'office dominicain en ne se fondant que sur les sources tenues pour vraies⁷³³, ce qui influence considérablement les légendiers et *Vitae* qui paraissent dans la foulée. Suite à l'élan des années 1230-1250⁷³⁴, il s'agit pour les Dominicains d'une part de renforcer une cohésion sans laquelle le sens de leur vie religieuse pourrait être détourné dans un « monde plus urbain, plus centralisé et marqué par le droit » et d'autre part de garder une trace écrite d'un témoignage oral qui meurt avec la disparition des gens qui ont connu Dominique⁷³⁵. Ainsi le légendier se fixe du fait du désir de la part des auteurs de former un ensemble de textes sérieux par opposition aux traditions plus folkloriques empreintes de merveilleux, à tel point que cela donne un corpus de vies « officielles » de saints (*legenda* au sens propre) faisant disparaître les particularismes et ajouts apocryphes⁷³⁶.

Toujours est-il que l'hagiographie dominicaine, si elle a vocation à l'universalité et à l'exhaustivité comme le montre la composition de recueils semblables à des sommes, en témoignent la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine (v. 1260) ou les *Gestes et Miracles des Saints* de Jean de Mailly

⁷³⁰Au XIII^e siècle cependant tous les Dominicains ne sont pas des intellectuels, en témoigne les *Vitae Fratrum* de Gérard de Frachet. Cité dans la conclusion de J. Le Goff dans L.E. BOYLE op et P.-M. GY op (dir.), *Aux origines de la liturgie dominicaine : le manuscrit Santa -Sabina XIV, LI, op. cit.*, p. 446-447

⁷³¹A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne...*, op. cit., p. 49

⁷³²*Ibid.*, p. 48

⁷³³A. DUBREIL-ARCIN, « Bernard Gui un hagiographe dominicain atypique ? », art. cit., p. 151

⁷³⁴Dominé par le procès puis la canonisation de saint Dominique en 1233-1234, qui suivent le mouvement de l'Alléluia (1233).

⁷³⁵Conclusion d'A. Vauchez dans L.E. BOYLE op et P.-M. GY op (dir.), *Aux origines de la liturgie dominicaine : le manuscrit Santa -Sabina XIV, LI, op. cit.*, p. 451. Le même processus s'engage du côté franciscain.

⁷³⁶A. DUBREIL-ARCIN, « Bernard Gui un hagiographe dominicain atypique ? » art. cit., p. 151

(v. 1230)⁷³⁷, elle laisse aussi une grande place au saint fondateur, comme nous avons pu le voir à travers les sermons d'Eudes de Châteauroux : il s'agit pour les « prédécesseurs [de transmettre] à leurs successeurs la mémoire des hauts faits de leur ancêtre »⁷³⁸, en lui vouant un culte par l'intermédiaire des hommages religieux, prières et imitation⁷³⁹.

Un modèle pour l'Église : le portrait de saint Dominique par un séculier

Nous avons vu au cours de notre exposé que la figure de saint Dominique se caractérise par cet héritage qu'il laisse à ses Frères et que ces derniers se doivent de respecter le plus fidèlement possible. C'est ce testament que Eudes met en avant : charité, pauvreté, humilité sont les maîtres mots d'une sainteté renouvelée au XIII^e siècle. Pratiquées par le fondateur des Prêcheurs, ces vertus doivent être cultivées par ses successeurs en tant que Dominique en est source, ou plutôt « cause ». Eudes de Châteauroux s'appesantit en effet sur le terme de « translation », débouchant sur la notion de cause. Si Dominique a été translaté « *multipliciter* »⁷⁴⁰ selon le cardinal, c'est qu'il est passé « de la mort à la vie par le baptême, de sa patrie au *studium* de Palencia, de l'étude à la religion, de la religion à la gloire » jusqu'à la translation de son corps après sa canonisation⁷⁴¹. Suite à l'exposition de ce passage, le cardinal rebondit sur le fait que les « causes premières sont transférées dans les causes secondaires »⁷⁴². Ainsi cette grandeur prêtée au saint est si grande qu'elle se transmet à ses successeurs. Pour autant Eudes n'en répète pas moins l'humilité du saint, notamment lorsqu'il présente ce dernier comme un Frère parmi ses Frères : « *Ipse se exhibuit ut regem harum locustarum [fratrum] immo fuit in eis quasi unus ex eis, nullam in eis habere voluit prerogativam*⁷⁴³ ».

Cette conformité à son testament, Dominique l'a vécue dès sa jeunesse, en témoigne les épisodes célèbres réemployés par Eudes⁷⁴⁴. C'est en particulier par sa résistance au péché et à la tentation que le saint est digne d'éloge. Cela apparaît

⁷³⁷*Ibid.*, p. 148

⁷³⁸B. MONTAGNES, « La lignée toulousaine de saint Dominique » dans CDF 37, p. 237-258, p. 237

⁷³⁹P. SÉJOURNÉ, s. v. « Saints (Culte des) » dans DTC, t. XIV col. 870

⁷⁴⁰RLS 958, f. 223rb (l. 85)

⁷⁴¹RLS 958, f. 223rb (l. 87-88) : « *postquam auctoritate apostolica canonizatus fuerat* »

⁷⁴²RLS 958, f. 223va (l. 90ss) : « *Scitis enim quod cause primarie transferuntur in causa secundarias et in causata per quamdam influentiam influunt* ». Cette phrase indique clairement que l'auditoire est au fait des théories aristotéliennes sur la cause.

⁷⁴³RLS 959, f. 227rb (l. 165) : « Lui-même ne se montra pas comme le roi de ces sauterelles, au contraire il fut parmi eux comme un des leurs, sur eux il ne voulut avoir aucune prérogative ».

⁷⁴⁴Voir les *exempla* sur saint Dominique empruntés aux hagiographies, en annexe 2 (p. 166).

notamment dans le RLS 651⁷⁴⁵ : « *Beatus*⁷⁴⁶ *Dominicus dyabolum viuut eius astucias detegendo* ». Reprenant des moments-clés de la vie du saint (la privation de vin, le célibat, la vente des livres), le cardinal oppose la ruse du diable qualifiée de lâche (« *non fortitudine* ») à l'« admirable abstinence et la parfaite continence » de Dominique, qui ont contribué à la reconnaissance de sa sainteté : « *Per istas ergo quatuor victorias quas habuit beatus Dominicus ad instar David conuersacionis eius sanctitas declarata est*⁷⁴⁷ ». Ainsi c'est par « conformité » et non pas par « dignité parfaite » que saint Dominique mérite la générosité divine⁷⁴⁸.

C'est pourquoi Eudes associe à Dominique l'étain, pierre qu'il dit être une protection permettant de discerner ce qui est bon de ce qui est mauvais. Ainsi saint Dominique se tint loin du péché :

[...] *Per abstinentiam separauit se a libidinoso amore ciborum, per largitarem ab amore pecunie, per virginitatem a libidine, per zelum fidei ab amore erroris, per testandi periciam se a neglegentia elongauit*⁷⁴⁹.

En outre apparaît au sermon RLS 652 le récit du piège tendu par les hérétiques à Dominique alors qu'il marchait pour aller prêcher, relaté par Jourdain de Saxe⁷⁵⁰. Sans subir directement le martyr, le saint n'en est pas moins associé à ces premiers chrétiens qui préférèrent mourir pour leur foi à cause des païens : on peut y voir une incitation à aller jusqu'au bout pour évangéliser. De fait, bien des martyrs seront issus des campagnes d'évangélisation en terres païennes, tant dans les rangs dominicains que franciscains.

⁷⁴⁵RLS 651, f. 272vb (l. 69)

⁷⁴⁶Notons que le terme de « *beatus* » signifie « saint ». Ce n'est que dans le deuxième tiers du XIV^e siècle que « *beatus* » désigne le « bienheureux », c'est-à-dire ce statut intermédiaire entre le saint officiel inscrit au catalogue des saints, et le saint local. cf. O. BOULNOIS, F. MENANT *et al.*, *Structures et dynamiques religieuses, Occident latin ...*, *op. cit.*, p. 254

⁷⁴⁷RLS 651, f. 272vb. Les quatre victoires sont l'abstinence la continence, la charité et l'humilité.

⁷⁴⁸RLS 649, f. 270rb (l. 73-74) : « *Sic fecit diuina largitas beato Dominico in hoc facto et hoc meruit etsi non ex condigno ut postea dicitur tamen ex congruo* [...] »

⁷⁴⁹RLS 958, f. 224rb (l. 149ss) : « Par l'abstinence, il se tint loin de l'amour libidineux de la nourriture, par la générosité il se tint loin de l'amour de l'argent, par la virginité du désir, par le zèle de la foi, de l'amour de l'erreur, par la connaissance du témoin, il s'éloigna de la négligence. »

⁷⁵⁰JOURDAIN 34

*Item per patientiam apparuit plenus esse quando respondit quibusdam hereticis qui ei insidiabantur ad mortem se nolle quod eum uno instanti vel momento occiderent sed paulatim et successiue singula membra eius extraherent pro Christo ut sic prolixus esset martirium suum*⁷⁵¹.

Pour toutes ces raisons, Eudes de Châteauroux fait de lui une « lumière », s'inspirant de la légende hagiographique qui veut que Dominique enfant ait eu une lumière sur le front comme présage d'une grande sainteté⁷⁵². Le cardinal fait ainsi de la légende une allégorie, en montrant l'importance que le saint semble avoir pour lui, du moins pour l'auditoire auquel il s'adresse : « *Vere stellam in fronte habuit radiantem id est in aperto quia exemplo suo et doctrina totum mundum irradiavit et adhuc irradiare non cessat*⁷⁵³. »

Ainsi saint Dominique apparaît comme un saint à la fois conventionnel et représentatif d'une nouvelle génération en ce qu'il correspond aux attentes de la chrétienté du XIII^e siècle, comme cela peut apparaître à travers les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux, très conservateur et sensible à la conformité doctrinale, qui montre de ce fait un Dominique défenseur de la *doctrina* contre l'erreur et gardien des vertus contre la « dépravation » cléricale ou estudiantine.

⁷⁵¹RLS 652, f. 277ra (l. 250ss) : « De même par sa patience il se montra entier quand il répondit à certains hérétiques qui lui avaient tendu un piège pour le tuer qu'il ne voulait pas qu'ils le tuent en un instant ou un moment mais petit à petit et qu'ils lui ôtent les membres l'un après l'autre pour le Christ, afin qu'ainsi son martyr soit long. »

⁷⁵²Selon Jourdain il s'agit d'une lune (JOURDAIN 9) mais Ferrand a utilisé le thème de l'étoile, qui par la suite sera utilisé dans l'iconographie. Voir à ce propos HSD, note 133, p. 76-77

⁷⁵³RLS 652, f. 275va (l. 133ss) : « Vraiment il eut sur le front une étoile radiante c'est-à-dire publiquement car par son exemple et sa doctrine il irradiia le monde entier et ne cesse de l'irradier jusqu'à maintenant. »

CONCLUSION

Quelle figure de saint Dominique et des Dominicains se dégage, finalement, de l'étude de ces sermons ? Il est remarquable de voir tout d'abord la prépondérance, somme toute assez normale compte tenu des circonstances de composition des sermons, du fondateur par rapport aux Frères prêcheurs. En effet, si les Dominicains apparaissent en creux à la faveur d'interpellations et de remarques, reproches ou autres allusions témoignant de leur présence parmi les auditeurs, saint Dominique apparaît quant à lui décrit par un véritable portrait que le cardinal oriente, précise ou résume selon les besoins de l'argumentation.

C'est ainsi que le saint est dépeint comme un modèle de sainteté pour l'Église en ce sens qu'il en a été le défenseur spécialement vis-à-vis des hérétiques, qui se présentent à son époque et depuis déjà quelques décennies comme des contradicteurs d'une Église qui se veut institutionnalisée et centralisatrice. Ce n'est pas un hasard si Eudes de Châteauroux insiste sur l'hérésie, premièrement parce qu'il est vrai que saint Dominique a été étroitement mêlé à ce problème et qu'il est sans doute difficile d'omettre cela dans des sermons sur ce saint en particulier, et deuxièmement parce que le cardinal a déjà pris part au combat rhétorique contre les hétérodoxes, d'une part par sa participation aux croisades en Terre Sainte, et d'autre part par son engagement en 1226 dont il nous reste un sermon (RLS 863), témoignant de son implication dans le « dossier Albigeois ». Sa connaissance du problème et la vision qu'il offre des Albigeois, plus largement des hérétiques (car le cardinal ne marque pas les différences entre les divers courants hérétiques dans ses sermons) transparaissent dans les textes de notre corpus, à la faveur des fêtes de saint Dominique.

Cependant le cardinal ne fait pas de saint Dominique un modèle unique : il existe différentes voies de sanctification. Nous en voulons pour preuve les allusions que Eudes de Châteauroux fait à propos des Bénédictins et des Franciscains, arguant que chaque ordre se doit de suivre le modèle de son fondateur. Il reste en revanche allusif sur les voies de sanctification autres, mais rappelle qu'il existe bien des états de vie différents qui doivent être vécus en conformité avec un certain modèle de sorte que les chrétiens puissent chacun vivre le plus saintement possible. S'il n'y a là qu'une allusion, on peut sans doute l'interpréter à la lumière des mutations de la sainteté au XIII^e siècle, qui se met à

promouvoir des laïcs qui ne sont plus nécessairement des nobles ou des membres de familles royales. À cet égard Dominique reste un saint traditionnel, contrairement à saint François d'Assise.

Quel modèle de sainteté Eudes de Châteauroux promeut-il à travers la figure de saint Dominique ? Il semblerait tout d'abord que ce dernier soit, nous l'avons dit, relativement « traditionnel » : même si cela n'apparaît pas dans notre corpus, nous avons vu que Dominique était issu d'une noble famille de Castille. La question du martyr est également soulevée, notamment lorsque le cardinal relate l'épisode du traquenard tendu par des hérétiques à Dominique, qui demande à ce qu'on lui fasse souffrir le martyr pour son salut plutôt que de le tuer d'un seul coup d'épée. Mais le saint semble également être d'un genre nouveau. C'est ce qui se dégage de l'insistance sur la notion de pauvreté, notion phare du XIII^e siècle, qui tranche sur les idéaux cléricaux antérieurs, soutenant qu'il est indigne de ne pas tenir son rang et qu'il est plus honteux encore pour un homme d'Église de se déplacer comme un mendiant. Ce retour à l'Évangile, qui opère un rapprochement certain avec les prétentions et idéaux spirituels des laïcs, est aussi employé par saint Dominique de façon à ce que l'argumentation cathare s'écroule. Un autre moyen de se battre contre l'hétérodoxie, à savoir la parole, constitue aussi une nouveauté, en ceci que la prédication connaît un véritable renouveau aux XII^e et XIII^e siècles. D'autant plus que le cardinal, reprenant les idéaux dominicains, rappelle que cette dernière doit se faire avec « humilité » et « charité », donc avec toute la modestie qu'un prédicateur doit avoir en se sachant lui-même pécheur. De plus le cardinal affirme que l'ordre des Prêcheurs doit impérativement conserver ces vertus comme un legs du fondateur d'autant plus qu'ils ne sont pas les seuls à prêcher et qu'il n'y a pas lieu de s'enorgueillir d'un savoir certain et d'une technique au service d'un combat auquel tout clerc, y compris séculier, peut prétendre. L'amour (« charité ») est également essentiel, car sans lui la parole ne peut être efficace. Il s'agit là d'éléments importants, que le cardinal fait très clairement apparaître dans ses sermons, contribuant par là même à dépeindre saint Dominique comme un saint « nouveau ». C'est peut-être dans cette perspective qu'il n'est pas fait mention des miracles que l'on attribue au saint et qui apparaissent dans les textes du procès de canonisation (santé redonnée à des Frères ou des laïcs, livres retrouvés intacts dans l'Ariège, pièce d'or qui apparaît au sol alors qu'un batelier refuse de faire traverser le clerc gratuitement, repas dit « des Anges »...), mais que Eudes met plutôt en avant des anecdotes de la vie du saint qu'il présente avant tout

comme refusant le péché : c'est donc une sainteté plus « rationnelle », à laquelle tout le monde peut tendre si tant est que l'on fasse des efforts.

C'est pourquoi Eudes de Châteauroux reconnaît l'importance des Dominicains, dépositaires d'un modèle que l'on peut suivre réellement. Ce n'est pas pour autant que les Frères doivent prétendre à une place privilégiée : le cardinal le leur fait comprendre en les remettant régulièrement sous la coupe de l'Église romaine, puisqu'ils ne sont finalement qu'un ordre parmi d'autres, au service de l'Église avant tout.

Le cardinal met en avant cependant une certaine prééminence en ce qui concerne les études, ce que l'on constate à travers les nombreuses allusions au monde universitaire, dans lequel le cardinal a longtemps gravité : comportements étudiants, présentés comme opposés à ceux, dignes d'éloge, de saint Dominique dans sa jeunesse, et mauvaises manies des professeurs (richesse, achats de biens fonciers, recherche des honneurs...). Eudes de Châteauroux est à cet égard un témoin des victoires et déboires de l'université du XIII^e, d'autant plus qu'il fut à plusieurs reprises mêlé à l'institution, d'abord en qualité d'étudiant, de chancelier puis d'arbitre lors de la querelle des années 1250.

Enfin le cardinal reconnaît un deuxième primat aux Dominicains, qui est celui de la prédication. L'« *officium predicationis* » qui revient à maintes reprises dans les textes, semble leur revenir en propre car fonde leur Règle, appuyée elle-même sur celle de saint Augustin, qui fut aussi prédicateur et combattant des hérésies. L'on peut voir dans la reconnaissance de la prééminence dominicaine par le cardinal une certaine marque d'attachement : Eudes est en effet assez proche des milieux Mendiants, au point de choisir de finir sa longue vie dans un couvent dominicain. Il est lui aussi un prédicateur, qui se reconnaît comme tel (il compose de fait un recueil de sermons et prépare une deuxième édition lors de son dernier séjour à Orvieto avant de mourir) et est reconnu comme tel, ainsi le montre l'importance de certains de ses sermons, prononcés en des situations que l'on peut qualifier d'événements, à l'exemple de la consécration de la Sainte Chapelle, de la prédication pour la croisade de 1248, ou plus proche de notre sujet, de la deuxième translation des reliques de saint Dominique.

L'étude de ce corpus, mêlant histoire, histoire de l'Église, histoire de la prédication et hagiographie, a permis de dégager quelques idées sur une figure

majeure de la sainteté du Moyen Âge, figure promise à un long avenir, et sur l'ordre que Dominique a fondé pour défendre l'Église en réutilisant les Évangiles dans la mouvance spirituelle de son siècle, et qui aujourd'hui encore, huit cents ans après, continue d'œuvrer pour répondre aux besoins des chrétiens et de l'Église catholique.

Sources

Manuscripts:

Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 15947, f. 269va-271vb
Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 15947, f. 273vb-277vb
Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 15947, f. 277vb-279rb
Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 15947, f. 271vb-273vb
Ms. Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 35, f. 222rb-225ra
Ms. Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 35, f. 225ra-227vb

Éditions des sermons :

BERTHIER (J.-J.), *Le testament de saint Dominique avec les commentaires du cardinal Eudes de Châteauroux et du bienheureux Jourdain de Saxe*, Fribourg, éd. des œuvres de Saint-Paul, 1892

CHARANSONNET (A.), *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190 ?-1273)*, thèse dirigée par BÉRIOU (N.), Université Lyon 2- Lumière, 2001, p. 746-759, 861-869, [en ligne] <http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2001/charansonnet_a> (consulté en novembre 2013)

WALZ (A.), « Odonis de Castro Radulphi S.R.E. Cardinalis Episcopi Tusculani sermones sex de sancto Dominico », dans *Analecta sacri ordinis fratrum praedicatorum*, t. XXIII, Rome, Curie généralice de l'ordre des Prêcheurs (Sainte-Sabine), 1935, p. 30-79 (174-223)

Sources secondaires manuscrites :

ARISTOTE, *Du ciel et du monde [De caelo et de mundo]*, trad. par Nicolas ORESME, 1400-1420, conservé à la Bibliothèque nationale de France, ms. Paris, Fr. 565, [en ligne] < <http://gallica.bnf.fr/> >

Breviarum ad usum fratrum Predicatorum, dit *Bréviaire de Belleville*, vol. II (partie été), 1323-1326, conservé à la Bibliothèque nationale de France, ms. Paris, Lat. 10484, [en ligne], < <http://gallica.bnf.fr/> >

Sources secondaires imprimées :

ALBERT LE GRAND (auteur prétendu), *Liber secretorum : Alberti magni de virtutibus herbarum lapidum, animalium quorundam, ejusdemque liber de mirabilibus mundi, etiam de quibusdam effectus causatis a quibusdam animalibus...*, 1514, conservé à la Bibliothèque nationale de France, [en ligne] <<http://gallica.bnf.fr/>>

BARTHÉLÉMY L'ANGLAIS, *De Proprietatibus rerum*, 1482, conservé à la Bibliothèque nationale de France, [en ligne] <<http://gallica.bnf.fr/>>

BARTHÉLÉMY L'ANGLAIS, *Le livre des propriétés des choses, Une encyclopédie au XIV^e siècle*, intro. et trad. RIBEMONT (B.), Paris, éd. Stock, 1999

CICÉRON, *De l'invention*, éd. et trad. par ACHARD (G.), Paris, éd. des Belles Lettres, 1994, (collection des universités de France, patronage de l'association Guillaume Budé)

GÉRARD DE FRACHET, *Vitae Fratrum ordinis praedicatorum*, éd. par REICHERT (B.-M.), Louvain, éd. Charpentier, (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. I), 1896

HUMBERT DE ROMANS, *Legenda sancti Dominici*, éd. par WALZ (A.), Rome, Curie généralice de l'ordre des Prêcheurs (Sainte-Sabine), (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. XVI), 1935

JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, éd. par SCHEEBEN (H.-C.) dans VICAIRE (M.-H.) op (trad.), *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, préf. McDERMOTT (T. E.) op, Paris, éd. du Cerf, 1955

JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, éd. par SCHEEBEN (H.-C.), Rome, éd. Curie généralice de l'ordre des Prêcheurs (Sainte-Sabine), (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. XVI), 1935

PIERRE FERRAND, *Legenda sancti Domini*, éd. par LAURENT (M.-H.) op, dans *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica*, XVI, Louvain- Rome-Paris, 1896 ss, 1934, dans VICAIRE (M.-H.) op, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, préf. McDERMOTT (T. E.) op, Paris, éd. du Cerf, 1955

PIERRE FERRAND, *Legenda sancti Dominici*, éd. par LAURENT (M.-H.), Rome, Curie généralice de l'ordre des Prêcheurs (Sainte-Sabine), (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. XVI), 1935

Bibliographie

I. Instruments de travail

a) Bible

La Bible de Jérusalem, trad. ss la dir. de l'École Biblique de Jérusalem, éd. du Cerf, Paris, 1998

La sainte Bible selon la Vulgate, trad. GLAIRE (J.-B.), notes de VIGOUROUX (F.), [s.l.], éd. D.F.T., 2002

Moteur de recherche dans la *Vulgata Clementina*, COLUNGA (A.) et TURRADO (L.) (éd.), Madrid, 1946, [en ligne] revue et corrigée, <<http://unbound.biola.edu>>, Biola University, 2005-2006 (dernière consultation 11/06/2014)

b) Aide à la recherche, répertoires et bibliographie

BERLIOZ (J.), *Identifier sources et citations*, Turnhout, éd. Brepols, 1994, (L'atelier du médiéviste)

BERLIOZ (J.), POLO de BEAULIEU (M.-A.) (dir.), *Les Exempla médiévaux : Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de F.C. Tubach*, Carcassonne, éd. GARAE/Hésiode, 1992

Cetedoc, *Thesaurus Augustinianus*, Turnhout, éd. Brepols, 1989, (Thesaurus Patrum latinorum), 2 vol.

DUBOIS (J.), LEMAITRE (J.-L.), préf. STRAETEN (J. van der), *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, éd. du Cerf, 1993

MALCLÈS (L.-N.), *Manuel de bibliographie*, éd. revue et augmentée par LHÉRITIER (A.), Paris, éd. des Presses Universitaires de France, 1985 (1963)

SCHNEYER (J.-B.), *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit 1150-1350*, Heft 1-5 : Auteurs ; Heft 6-9 : anonymes, Münster, 1971-1973 ; t. IV, p. 394-483 (*Odo de Châteauroux*)

TUBACH (F.C.), *Index Exemplorum : A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, éd. Suomalainen tiedeakatemia, 1981

VAUCHEZ (A.), CABY (C.) (dir.), *L'Histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge : Guide de recherche et documents*, Turnhout, éd. Brepols, 2003, (L'atelier du médiéviste)

c) Dictionnaires et encyclopédies

du CANGE (C. du Fresne, sieur), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz, Akademische Druck –u. Verlagsanstalt, 1954, 10 vol.

Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous) (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, éd. Brepols, 1987

Gahom (Groupe d'anthropologie historique de l'Occident Médiéval), *Thésaurus exemplorum*, [en ligne] <<http://gahom.ehess.fr/thema/>> (dernière consultation le 13/03/2014)

JACQUEMET (G.) (dir.), *Catholicisme, hier aujourd'hui demain*, Paris, éd. Letouzet et Ané, 1947-1998, 17 vol.

GAFFIOT (F.), *Dictionnaire Latin-Français*, éd. revue et augmentée sous la direction de FLOBERT (P.), Paris, éd. Hachette-Livre, 2000 (1934)

GAUVARD (C.), LIBERA (A. de), ZINK (M.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, éd. des Presses Universitaires de France, 2002

GÉRARD (A.-M.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, éd. Robert Laffont, 1989, (Bouquins)

GRENTÉ (Cardinal G.) (dir.), *Dictionnaire des Lettres Françaises, Le Moyen Âge*, éd. revue et mise à jour HASENOHR (G.) et ZINK (M.), [Paris], éd. Fayard, 1992, (1964), (Encyclopédie d'aujourd'hui, le Livre de Poche)

HOWATSON (M. C.) (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité : Mythologie, littérature, civilisation*, trad. CARLIER (J.) et al., Paris, éd. Robert Laffont, 1993, (Bouquins) [éd. orig. *The Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1989]

LE GOFF (J.), SCHMITT (J.-C.) (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, éd. Fayard, 1999

LEVILLAIN (P.) (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, éd. Fayard, 2003 (1993)

MASSON (H.), *Dictionnaire des hérésies de l'Église catholique*, Paris, éd. Sand, 1986

NIERMEYER (J.-F.), *Mediae Latinae Lexicon Minus*, éd. remaniée par BURGERS (J.W.J.), Leyde/Boston, éd. Brill, 2002 (1976), 2 vol.

ODELAIN (O.) et SÉGUINEAU (R.), préf. TOURNAY (R.) op, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, éd. du Cerf, 1996 (1978)

STROOBANTS (M.) (trad. et adapt.), *Dix mille saints : Dictionnaire hagiographique*, rédigé par les bénédictins de Ramsgate (1988), Turnhout, éd. Brepols, 1991

VACANT (A.), MANGENOT (E.) et al., *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, éd. Letouzey et Ané, 1903-1972, 33 vol.

VILLER (M.), CAVALLERA (F.), GUIBERT (J. de) sj, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* continué par RAYEZ (A.) et BAUMGARTNER (C.) sj, Paris, éd. Beauchesne, 1937-1995, 21 vol.

II. Travaux

a) Histoire médiévale : généralités

BOURIN-DERRUAU (M.), *Nouvelle histoire de la France médiévale*, t. IV, *Temps d'équilibres, temps de ruptures : XIII^e siècle*, Paris, éd. du Seuil, 1990, (Points Histoire)

GAUVARD (C.), *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e siècles*, Paris, éd. des Presses Universitaires de France, 2010 (1996), (Quadrige), p. 129-162, 253-292

b) L'Église, la spiritualité et les croyances déviantes au Moyen Âge

AWELL (M.) (dir.), *Les Cathares devant l'histoire : mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Cahors, éd. L'Hydre, 2006, (Domaine historique)

BOULNOIS (O.), MÉNANT (F.) et al., *Structures et dynamiques religieuses : Occident latin (1179-1449)*, [s.l.], éd. Atlande, 2011, (Clefs concours)

BOUYÉ (É.), « Papes et cardinaux, profil des dirigeants de l'Église romaine », dans CEVINS (M.-M. de) et MATZ (J.-M.) (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, [Rennes], éd. des Presses Universitaires de Rennes, 2010, (Histoire), p. 123-133

CHARANSONNET (A.), *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190 ?- 1273)*, thèse dirigée par BÉRIOU (N.),

Université Lyon 2 Lumière, 2001, [en ligne] ≤http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2001/charansonnet_a≥ (consulté en novembre 2013)

CHOISEAU (E.), *Saint François d'Assise et les Frères Mineurs dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux*, mémoire de recherche de Master 1 CEI, ENSSIB, 2011, 2 vol.

DELARUELLE (E.), THOUZELLIER (C.), *et al.*, *Cathares en Languedoc*, Toulouse, éd. Privat, 2000, (Cahier de Fanjeaux 3)

DUFEIL (M.-M.), *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, thèse dirigée par PERROY (E.), Université de Paris-Sorbonne, Paris, éd. A. et J. Picard, 1972

KOUAMÉ (T.), « Les universités », dans CEVINS (M.-M. de) et MATZ (J.-M.) (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, [Rennes], éd. Presses Universitaires de Rennes, 2010, (Histoire), p. 251-268

MASSONI (A.), « La participation des chanoines à l'encadrement religieux », dans CEVINS (M.-M. de) et MATZ (J.-M.) (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, [Rennes], éd. Presses Universitaires de Rennes, 2010, (Histoire), p. 85-94

MAYEUR (J.-M.), PIETRI (C. et L.), VAUCHEZ (A.), VENARD (M.) (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV : VAUCHEZ (A.) (dir.) *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, [Paris], éd. Desclée, 1993

MICHEL (A.), s. v. « Sainteté » dans VACANT (A.), MANGENOT (E.) *et al.*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, éd. Letouzey et Ané, 1939, t. XIV, p. 841-860

MOORE (R.I.), *La Persécution : Sa formation en Europe Xe-XIII^e siècles*, Paris, éd. Les Belles Lettres, (1991), 2004 [éd. orig. *The Formation of a Persecuting Society, Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, éd. Basil Blackwell Ltd., (1987),

MORENZONI (F.), « Hérésies et hérétiques dans la prédication parisienne de la première moitié du XIII^e siècle », dans BRÉNON (A.) (textes rassemblés), *1209-2009, Cathares : une histoire à pacifier ?*, actes du colloque international de Mazamet (15-17 mai 2009), Portet-sur-Garonne, éd. Loubatières, 2010

ROGIER (L.-J.), AUBERT (R.), KNOWLES (M.-D.) (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II : KNOWLES (M.-D.), OBOLENSKY (D.) *Le Moyen Âge*, trad. JEZEQUEL (L.), Paris, éd. du Seuil, 1968, p. 351-449

SÉJOURNÉ (P.), s. v. « Saints (culte des) » dans VACANT (A.), MANGENOT (E.) *et al.*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, éd. Letouzey et Ané, 1939, t. III, p. 870-978

THÉRY (J.), « Le triomphe de la théocratie pontificale du III^e Concile de Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303) », dans CEVINS (M.-M. de) et MATZ (J.-M.) (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, [Rennes], éd. Presses Universitaires de Rennes, 2010, (Histoire), p. 17-31

THÉRY (J.), « Les hérésies, du XII^e siècle au début du XIV^e siècle », dans CEVINS (M.-M. de) et MATZ (J.-M.) (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, [Rennes], éd. Presses Universitaires de Rennes, 2010, (Histoire), p. 373-385

THOUZELLIER (C.), *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e : Politique pontificale-controverses*, thèse dirigée par PERROY (E.), Faculté des lettres et sciences humaines de Paris, Paris, éd. de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris (Série Recherche), 1965

VAUCHEZ (A.), *La Spiritualité du Moyen Âge occidental : VIII^e-XIII^e siècles*, Paris, éd. du Seuil, 1994, (Points Histoire)

VAUCHEZ (A.) (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. VI : *Au temps du renouveau évangélique 1054-1274*, [Paris], éd. Hachette, département Histoire chrétienne, 1987

VAUCHEZ (A.), « Présentation » dans « Faire croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècles », actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979), Rome, 1981, (Publications de l'École française de Rome, 51), p. 7-16, [en ligne] <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1366>

ZERNER (M.), s. v. « Hérésie », dans LE GOFF (J.), SCHMITT (J.-C.) (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, éd. Fayard, 1999, p. 464-481

ZERNER (M.) (dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, [Z'editions], 1998, (collection du Centre d'études médiévales de Nice, vol.2)

c) Sur saint Dominique

FÉRET (H.-M.), s. v. « Dominique (saint) » dans JACQUEMET (G.) (dir.), *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, Paris, éd. Letouzet et Aié, 1947-1998, p. 994-1002

MANDONNET (P.) op, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre*, éd. augmentée par VICAIRE (M.-H.) op, Paris, éd. Desclée de Brouwer et cie, 1937, 2 vol.

VAUCHEZ (A.), s. v. « Dominique » dans VAUCHEZ (A.) (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. VI, *Au temps du renouveau évangélique 1054-1274*, [Paris], éd. Hachette, département Histoire chrétienne, 1987

VICAIRE (M.-H.) op, *Histoire de saint Dominique*, Paris, éd. du Cerf, 2004

VICAIRE (M.-H.) op (dir.) *Saint Dominique en Languedoc*, Toulouse, éd. Privat, 1966, (Cahiers de Fanjeaux, 1)

VICAIRE (M.-H.) op, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, Paris, éd. du Cerf, 1955

d) Sur l'ordre des Prêcheurs

BERTRAND (P.), « La fondation des ordres Mendians : une révolution ? », dans CEVINS (M.-M. de) et MATZ (J.-M.) (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, [Rennes], éd. Presses Universitaires de Rennes, 2010, (Histoire), p. 195-204

BOYLE (L.E.) op, GY (P.-M.) op (dir.), KRUPA (P.) op (collab.), *Aux origines de la liturgie dominicaine : le manuscrit Santa-Sabina XIV L1*, Paris, éd. du CNRS, Rome, éd. de l'École française de Rome, 2004, (collection de l'École française de Rome, 327 ; Documents, études et répertoires - Institut de recherche et d'histoire des textes, 67)

DOSSAT (Y.), « Opposition des anciens ordres à l'installation des Mendians », dans MANSELLI (R.) (dir.), *Les Mendians en pays d'Oc au XIII^e siècle*, Toulouse, éd. Privat, 1973, (Cahiers de Fanjeaux, 8), p. 263-306

DUBREIL-ARCIN (A.), « Bernard Gui, un hagiographe dominicain atypique ? », dans BIGET (J.-L.), PAUL (J.) et al., *Hagiographie et culte des saints en France méridionale (XIII^e – XV^e siècles)*, Toulouse, éd. Privat, 2002, (Cahiers de Fanjeaux, 37), p. 147-174

DUVAL (A.), op, s. v. « Frères prêcheurs » dans JACQUEMET (G.) (dir.), *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, Paris, éd. Letouzet et Ané, 1947-1998, t. IV, p. 1618-1628

HASQUENOPH (S.), *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Lonrai, éd. Champ Vallon, 2009

HINNEBUSCH (W.A.) op, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, présenté, trad. et compl. par BEDOUELLE (G.) op, Paris, éd. du Cerf, 1990 [éd. orig. : *The Dominicans : a Short Story*, New-York, éd. Alba House, [1975]]

LE GOFF (J.), « France du Nord et France du Midi dans l'implantation des ordres Mendians au XIII^e s. (résumé) », dans MANSELLI (R.) (dir.), *Les Mendians en pays d'Oc au XIII^e siècle*, Toulouse, éd. Privat, 1973, (Cahiers de Fanjeaux, 8), p. 133-140

MULCHAHEY (M.M.), « *First the Bow is bent in Study...* » : *Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontificale institute of mediaeval studies, 1998, (Studies and texts 132)

OECHSLIN (R.-L.) s. v. « Frères prêcheurs » dans VILLER (M.), CAVALLERA (F.), GUIBERT (J. de) sj, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* continué par RAYEZ (A.) et BAUMGARTNER (C.) sj, Paris, éd. Beauchesne, 1937-1995, t. V, p. 1422-1523

PAUL (J.), STOUFF (L.) *et al.*, *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, Toulouse, éd. Privat, 2001, (Cahiers de Fanjeaux, 36)

URFELS-CAPOT (A.-E.), *Le sanctoral du lectionnaire de l'office dominicain (1254-1256) : édition et étude d'après le ms. de Rome, Sainte-Sabine XIV L1 Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum praedicatorum*, préf. GY (P.-M.) op, Paris, éd. de l'École des Chartes, 2007, (Mémoires et documents de l'École des Chartes 84)

e) Prédication

BATAILLON (L.-J.), « Les problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs au XIII^e siècle » dans BATAILLON (L.-J.), *La Prédication au XIII^e siècle en France et en Italie : Études et documents*, Aldershot, éd. Variorum Reprints, 1993, p. 105-120

BATAILLON (L.-J.), « Instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle », dans HASENOHR (G.), LONGÈRE (J.), *Culture et travail intellectuel de l'Occident médiéval: bilan des « Colloques d'humanisme médiéval » (1960-1980)*, Paris, éd. du CNRS, 1981, repris dans BATAILLON (L.-J.), *La Prédication au XIII^e siècle en France et en Italie : Études et documents*, Aldershot, éd. Variorum Reprints, 1993, p. 197-209

BATAILLON (L.-J.), « De la *lectio* à la *predicatio* : Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle », dans BATAILLON (L.-J.), *La Prédication au XIII^e siècle en France et en Italie : Études et documents*, Aldershot, éd. Variorum Reprints, 1993, p. 559-574

BATAILLON (L.-J.), « Les images dans les sermons du XIII^e siècle » dans BATAILLON (L.-J.), *La Prédication au XIII^e siècle en France et en Italie : Études et documents*, Aldershot, éd. Variorum Reprints, 1993, p. 327-395

BÉRIOU (N.), *La Prédication de Ranulphe de la Houblonnière : Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII^e siècle*, Paris, éd. Études Augustiniennes, 1987, 2 vol.

BÉRIOU (N.), *L'Avènement des maîtres de la Parole : La Prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, (collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes, 31), 2 vol.

BÉRIOU (N.), « Les sermons latins après 1200 » dans KIENZLE (B.M.) (dir.) *The Sermon*, Turnhout, éd. Brepols, 2000, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fascicule 81-83), p. 363-447

BÉRIOU (N.), « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226 » dans BIGET (J.-L.), MORAND (J.), KIENZLE (B. M.) *et al.*, *La Prédication en pays d'Oc (XII^e-début XIV^e)*, Toulouse, éd. Privat, 1997, (Cahiers de Fanjeaux, 32), p. 85-126

BERLIOZ (J.), POLO de BEAULIEU (M.-A.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, éd. Honoré Champion, 1998, (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge 47)

BIGET (J.-L.), MORAND (J.), KIENZLE (B. M.) *et al.*, *La Prédication en pays d'Oc (XII^e-début XIV^e)*, Toulouse, éd. Privat, (Cahiers de Fanjeaux 32), 1997

BRÉMOND (C.), LE GOFF (J.), SCHMITT (J.-C.), *L'Exemplum*, Turnhout, éd. Brepols, 1982, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 40)

CHARANSONNET (A.), « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux (1190 ?-1273) : une approche statistique », dans HAMESSE (J.), HERMAND (X.) (éd.), *De l'homélie au sermon: histoire de la prédication médiévale*, actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992), Louvain-la-Neuve, éd. de l'Université Catholique de Louvain, 1993, p. 103-142

DAHAN (G.), *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e*, Paris, éd. du Cerf, 1999, (Patrimoines christianisme)

FERZOCO (G.), « Preaching, Canonization and New Cults of Saints in the Latter Middle Ages », dans BÉRIOU (N.) et MORENZONI (F.) (dir.), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, éd. Brepols, 2008, p. 279-312

HAMESSE (J.), HERMAND (X.) (éd.), *De l'homélie au sermon: histoire de la prédication médiévale*, actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992), Louvain-la-Neuve, éd. de l'Université Catholique de Louvain, 1993

MASSON (X.), « La prédication », dans CEVINS (M.-M. de) et MATZ (J.-M.) (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, [Rennes], éd. Presses Universitaires de Rennes, 2010, (Histoire), p. 281-298

MORARD (M.), « Quand liturgie épousa prédication », dans BÉRIOU (N.) et MORENZONI (F.) (dir.), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, éd. Brepols, 2008, p. 79-126

SCHMITT (J.-C.), « Temps liturgique et temps des *exempla* », dans BÉRIOU (N.) et MORENZONI (F.) (dir.), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, éd. Brepols, 2008, p. 223-236

VICAIRE (M.-H.) op, «La prédication nouvelle des Prêcheurs méridionaux au XIII^e siècle », dans VICAIRE (M.-H.) op, *Les Prêcheurs et la vie religieuse des pays d'Oc au XIII^e siècle*, Lavour, éd. Privat, 1998, (Cahiers de Fanjeaux, hors- série), p. 21-64

VICAIRE (M.-H.) op, « Prêcheurs et paroisses», dans VICAIRE (M.-H.) op, *Les Prêcheurs et la vie religieuse des pays d'Oc au XIII^e siècle*, Lavour, éd. Privat, 1998, (Cahiers de Fanjeaux, hors- série), p. 161-175

f) État du savoir

LIBERA (A. de), *La Philosophie médiévale*, Paris, éd. Presses Universitaires de France, 2004, (Quadrige), p. 355-418

LANGLOIS (C.-V.), *La Vie en France au Moyen Âge du XII^e au milieu du XIV^e siècles*, t. III, *La Connaissance de la nature et du monde, d'après des écrits français à l'usage des laïcs*, Paris, éd. Hachette, 1927

PRIGENT (M.) (dir.), *Histoire de la France littéraire*, t. I : ZINK (M.) et LESTRINGANT (F.) (dir.), *Naissances, Renaissances, Moyen Âge - XVI^e siècle*, Paris, éd. des Presses Universitaires de France, 2006, (Quadrige)

ROUSE (R.H.), « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au XIII^e siècle » dans HASENOHR (G.) et LONGÈRE (J.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval : bilan des « Colloques d'humanisme médiéval » (1960-1980)*, Paris, éd. du CNRS, 1981, p. 115-144

SCHNEIDER (J.), « Une encyclopédie du XIII^e : le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais » dans HASENOHR (G.) et LONGÈRE (J.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval : bilan des « Colloques d'humanisme médiéval » (1960-1980)*, Paris, éd. du CNRS, 1981, p. 187-196

Table des annexes

ANNEXE 1 : PLANS SOMMAIRES DES SERMONS DU CORPUS.....	166
ANNEXE 2: EXEMPLA SUR SAINT DOMINIQUE APPARAISSANT DANS LES SERMONS.....	170
ANNEXE 3 : OCCURRENCES DES CITATIONS BIBLIQUES.....	171
ANNEXE 4 : RÉSUMÉ ET THÈMES DES SERMONS DU CORPUS.....	173

ANNEXE 1 : PLANS SOMMAIRES DES SERMONS DU CORPUS

PLAN DU SERMON RLS 649

In festo beati Dominici

[Thema]

Accipe sanctum gladium munus a Deo in quo decies aduersarios populi mei Israel.
(2 Mac. 15,16)

Introduction en deux parties, explication et remise en contexte du verset choisi, puis exposition du plan axé sur saint Dominique à partir des événements présentés dans le verset développé.

- Remise en contexte de l'histoire de Judas Maccabée avec Nichanor.
- Eccli. 1, 9 : *Quid est quod fuit ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est ipsum quod faciendum est.* => similitude entre Judas Maccabée et saint Dominique

[Divisio]

- Il était nécessaire que l'office de prédication soit assumé par saint Dominique et que ce dernier institue l'ordre des Prêcheurs.
Les hérétiques vinrent perturber le calme de l'Église. Dominique, dans sa générosité, institua son ordre pour répandre la lumière.
- Car ses mérites firent qu'il en fut digne :
Dominique fut toute sa vie en « sommeil » c'est-à-dire s'abstint de tout péché et eut un comportement exemplaire.
- En quoi consiste cet ordre?
- L'œuvre de Dieu en cela :
Il donna le « glaive saint » à Dominique, de la même façon que dans la vision de Judas Macchabée.
- Utilité de cet ordre : combattre l'hérésie.

PLAN DU SERMON RLS 651

in festo sancti Dominici

Annonce directe de la division

[Thema]

*David tollebat cytharam et percutiebat manu sua, refocillabatur saul et leuius habebat.
Recedeabat enim ab eo spiritus nequam
(1 Reg. 16, 23)*

[Divisio]

- La sainteté de saint Dominique :
David et Dominique sont semblables, parenté avec les guerres menées par David (Jesbibenob, Gog, Goliath)
Courage de saint Dominique/ ruse du diable => quatre victoires témoignant de sa sainteté.
- En quoi consiste son office (comparé à la cithare de David) ?
- De quelle façon était mis à l'œuvre cet office ?
- L'utilité de cet office : démentir le diable, l'hérésie.
- Conclusion sur le danger des Tartares, annoncé aux Frères par leurs pairs en mission.

PLAN DU SERMON RLS 652

in festo beati Dominici

Introduction en deux parties, explication et remise en contexte du verset choisi, puis exposition du plan axé sur saint Dominique à partir des événements présentés dans le verset développé.

[Thema]

Spiritus Domoni impleuit Gedeon. Qui clangens bucina conuocabit domum Abiezer ut sequerentur se, misitque nuncios ut sequerentur se in uniuersum Manassem, qui et ipse secutus est eum, et alios nuncios in Aser et Zabulon et Neptalim, qui occuruerunt ei. (Jdc. 6, 34-35)

- Préfiguration de la vie de saint Dominique à travers l'histoire de Gédéon.

[Divisio]

- *Spiritus Domini impleuit Gedeon* : sainteté de Dominique, prévue par le Seigneur.

Dominique reçut l'esprit du Seigneur.

Deux sortes d'hérétiques.

Qualités de Dominique lors de ses études.

- *Qui clangens bucina* : l'office de prédication.
- *Conuicauit domum Abiezer* : propagation de l'ordre.
Les Frères doivent imiter Dominique.
- *Misitque nuntios...* : raison de l'institution de l'ordre.
- Conclusion : Multiplicité des voies pour arriver à Dieu.

PLAN DU SERMON RLS 654

Sermo in festo beati Dominici

Plan reposant sur des distinctions autour du terme de « *testamentum* ».

[Thema]

Sta in testamento tuo et ibi colloquere
(Eccli. 11, 21)

[Distinctiones]

- Introduction : Le testament concerne celui qui l'établit et celui pour qui il est fait. Établi pour les Frères et inchangé car Dominique s'y est tenu.
- Le testament comme un pacte. cf. Ancien Testament et Nouveau Testament
- Pauvreté
- Humilité
- Charité

PLAN DU SERMON RLS 958

Sermo in translatione sancti Dominici

Plan ne pouvant être établi sans hésitation du fait qu'il manque une partie du manuscrit. Mais le plan proposé par Eudes en début de sermon ne paraît pas pâtir de cette absence. Plan selon trois des quatre sens de l'Écriture (cf. Origène) : division savante sur les principes de l'exégèse biblique, car sermon devant le chapitre général de l'ordre.

[Thema]

Quis enim despexit dies paruos ? Et letabuntur et videbunt lapidem stagneum in manu Zorobabel
(Zac. 4, 8-9)

[Divisio]

- *ad litteram* : Le temple et les murs de Jérusalem furent réédifiés sous la direction de Zorobabel.
- *allegorice* : Venue du Christ et arrivée de Dominique, qui répara la ruine de l'Église. Multiplicité du transfert : cause qui influence ce qu'elle cause, et transmet un peu d'elle-même (fondateur/ disciples).
- *moraliter* : mépriser la vie présente et se « transférer » vers la joie spirituelle et raisons pour lesquelles il faut faire de bonnes œuvres.

PLAN DU SERMON RLS 959

Sermo in festo Nivis et festo beati Dominici concurrentibus

[Thema]

Sicut avis deponens ad sedendum aspergit nivem et sicut locusta demergens descensus eius, pulchritudinem candoris eius ammirabitur oculus et super imbrem eius expauescit cor.
(Eccli. 43, 19-20)

[Divisio]

- *Ad litteram* : la neige, causée par Dieu, nourrit et réchauffe ce sur quoi elle se pose, comme un oiseau sur son nid. Mais elle tue aussi les mauvaises herbes. Blancheur de la neige. La chute de la neige étonne le cœur, surtout quand elle cause inondations et torrents lors de la fonte.
- *Allegorice* : légende de la fondation de Sainte-Marie-Majeure. La Vierge Marie nourrit et réchauffe les hommes, détruit le mal. Sa pureté et sa blancheur sont admirables et elle dispense une « inondation » de grâces. Dieu a envoyé la Vierge pour couvrir les hommes.
Comparaison avec saint Dominique : il institue son ordre comme un oiseau couve ses œufs, comme une sauterelle il détruit les hérésies et répand son ordre. Il est pur (« *candore virginitatis decoratus* »)
- *Moraliter* : Tout ceci convient à l'âme pénitente, qui doit « couvrir » des bonnes œuvres, détruire le péché et les désirs mauvais, ce qui rend l'âme belle car éloignée du mal. Enfin, si l'abondance de larmes témoigne d'un regret sincère, l'âme peut être sauvée.

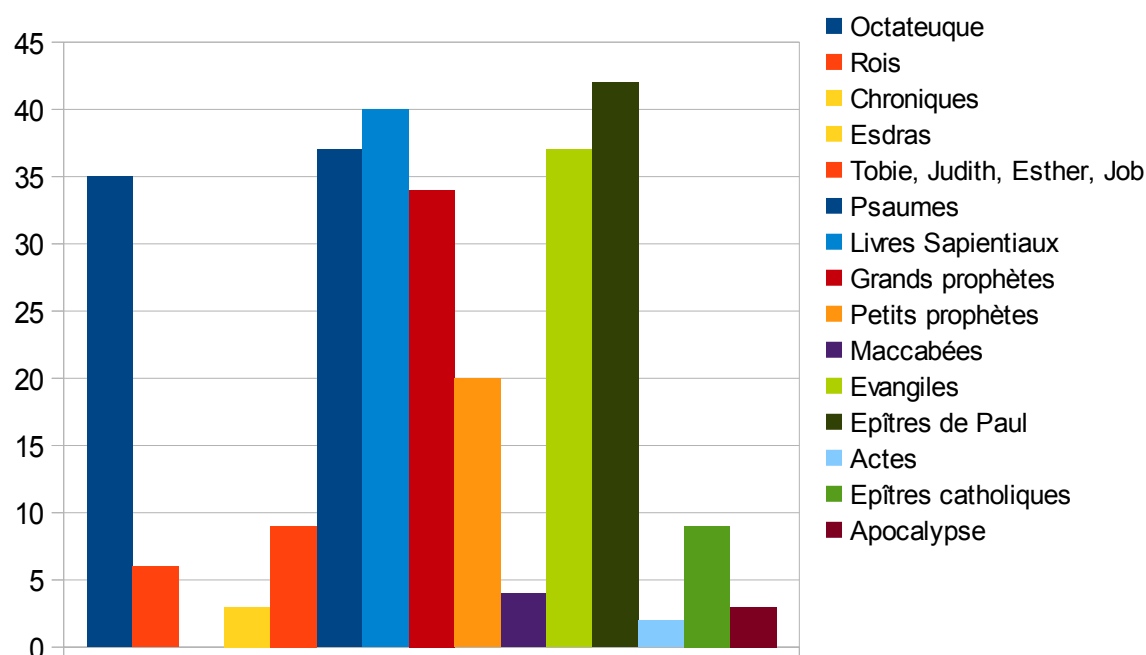
ANNEXE 2: *EXEMPLA* SUR SAINT DOMINIQUE APPARAISSANT DANS LES SERMONS

	RLS 649	RLS 651	RLS 652	RLS 654	RLS 958	RLS 959	Source probable
Dominique enfant fuit la mollesse.	X						Ferrand 5, 7
Dominique adolescent fuit la compagnie des femmes.	X						
Dominique s'abstient de vin pendant dix ans (durant ses études, jusqu'à Osma où raison de santé).	X	X					Ferrand 7
Abstinence perpétuelle de Dominique		X	X		X		Ferrand 46 Jourdain 108
Dominique vend ses livres pour en donner le prix aux pauvres.	X	X	X				Jourdain 10 Ferrand 9
Dominique propose de se vendre en échange d'un prisonnier.	X						Ferrand 21 (<i>Jourdain 35</i> éventuellement)
Dominique est appelé par Diègue pour devenir chanoine à Osma.	X						Jourdain 11 Ferrand 10
Songe de la mère de Dominique (le petit chien).			X				Jourdain 5 Ferrand 3
Dominique enfant a une étoile sur le front.			X				Ferrand 6 (« étoile ») (<i>Jourdain 9</i> « lune »)
Pris au piège par des hérétiques qui veulent le tuer, Dominique demande à être martyrisé			X				Jourdain 20 Ferrand 34
Dominique est un Frère parmi ses fils, non un chef						X	

Occurrence chez Eudes de Châteauroux (RLS)	Résumé	Emploi chez d'autres auteurs (<i>recensés</i> Thésaurus exemplarum ⁷⁵⁴ [consulté 03/2014])
649, 651, 652	Saint Dominique se prive de boire du vin pendant dix ans	Jacopo Passavanti, <i>Specchio di vera penitenza</i> , 47 bis
654	Saint Dominique ne change jamais un mot de ses sermons, constance. [cf. dans RLS 654 : il s'est tenu à son testament]	Jacques de Voragine, <i>Sermones aurei</i> , t. II, <i>De Sanctis</i> [éd. Clutius 1760] p. 235a
654	Saint Dominique lègue à sa mort la pauvreté, l'humilité, la charité et le devoir de prêcher pour le salut des âmes.	Jacques de Voragine, <i>Sermones aurei</i> , t. II, <i>De Sanctis</i> [éd. Clutius 1760] p. 240b

⁷⁵⁴À noter : il n'y a pas dans l'*Index exemplorum* de F.C. Tubach d'*exempla* que l'on puisse retrouver dans les sermons d'Eudes de Châteauroux concernant ce corpus.

ANNEXE 3 : OCCURRENCES DES CITATIONS BIBLIQUES



Répartition des citations bibliques du corpus (moyennes) selon l'organisation des Bibles de Paris (XIIIe)

Sermon	Citations / allusions Ancien Testament	Citations / allusions Nouveau Testament	Autres citations / allusions, hors Bible
RLS 649 2 Mac. 15, 16	31 (soit 57,4 %)	20 (soit 37,03 %)	3 (soit 5,55 %)
RLS 652 Idc. 6, 34	63 (soit 70 %)	21 (soit 23,3 %)	6 (soit 6,66 %)
RLS 654 Eccli. 11, 21	17 (47,22 %)	14 (soit 38,8 %)	5 (soit 13,88 %)
RLS 651 1 Reg. 16, 23	26 (soit 68,42 %)	11 (soit 28,95 %)	1 (soit 2,77 %)
RLS 958 (lacunaire) Zac.4, 10	19 (soit 61,29 %)	10 (soit 32,25 %)	2 (soit 6,45 %)
RLS 959 Eccli. 43, 19-20	32 (soit 64 %)	17 (soit 34 %)	1 (soit 2 %)

Origine des autorités dans chaque sermon du corpus (moyennes)

ANNEXE 4 : RÉSUMÉ ET THÈMES DES SERMONS DU CORPUS

RLS 649 :

Accipe sanctum gladium munus a Deo in quo diecies aduersarios populi mei Israel. (2 Mac. 15, 6)
(« Prends ce glaive saint, don de Dieu, par lequel tu briseras les ennemis de mon peuple, Israël. »)

Jérémie, envoyé par le Seigneur, donne à Judas Maccabée le glaive par lequel il assurera à Israël une victoire pour la gloire de Dieu. De même, parce que Dominique fut vertueux à l'instar de Judas, il reçut de Dieu le don de la parole comme arme contre les hérésies.

RLS 651 :

Dauid tollebat cytharam et percutiebat manu sua, refocillabatur saul et leuius habebat. Recedebat enim ab eo spiritus nequam. (1 Reg. 16, 23)
(« David soulevait sa cithare et en frappait les cordes de sa main, Saül était guéri et plus calme. En effet, l'esprit vil se retirait de lui. »)

David, en jouant de la musique, calme le roi Saül tourmenté. Dominique est à l'image de David : par sa cithare, c'est-à-dire sa prédication, il apaise les esprits et ramène à Dieu les âmes tourmentées par l'hérésie. Chaque victoire de David figure de même une victoire de saint Dominique sur le diable qui rendit fou le monde par l'intermédiaire des fausses doctrines des hérétiques.

RLS 652 :

Spiritus domini impleuit Gedeon. Qui clangens bucina conuocauit domum Abiezer ut sequerentur se, misitque nuntios ut sequerentur se in uniuersam Manassem, qui et ipse secutus est eum, et alios nuncios in Aser et Zabulon et Neptalim qui occurrerunt ei. (Idc. 6, 34-35)
(« L'esprit du Seigneur emplît Gédéon. Et sonnant de la trompette, il appela la maison d'Abiezer pour qu'elle le suive, et il envoya des messagers dans tout Manassé pour qu'il le suive, et il le suivit, et il envoya d'autres messagers dans Asher, Zabulon et Nephtali qui accoururent vers lui. »)

Gédéon figure saint Dominique, qui lui aussi reçut de Dieu de nombreux dons, surtout la parole, représentée par la trompette. Dominique appela à lui des Frères pour l'aider dans sa tâche de ramener à Dieu les âmes détournées par l'hérésie. Il envoya ainsi ses Frères par toute la terre pour évangéliser et convertir.

RLS 654 :

Sta in testamento tuo et ibi colloquere. (Eccli. 11, 21)
(« Sois attaché à ton testament, et tiens- toi y. »)

Saint Dominique fit un testament (à l'usage de celui qui le fait et de ceux pour qui il est fait) auquel il se tint sans jamais le changer. C'est pourquoi ses Frères, à l'usage de qui le testament a été fait, se doivent de s'en tenir précisément à ce testament pour ne pas trahir leur vœu et celui de leur fondateur.

RLS 958 :

Quis enim despexit dies paruos ? Et letabuntur et videbunt lapidem stagneum in manu Zorobabel. (Zac. 4, 8-9)
(« Qui donc méprisa ces jours de peu ? Et on se réjouira et on verra la pierre d'étain dans la main de Zorobabel. »)

Sous Zorobabel, le temple de Jérusalem fut rebâti de même que Dominique reconstruisit les ruines de l'Église. Cela nous invite à mépriser la vie ici-bas pour construire le bonheur du monde à venir en agissant bien, par de bonnes œuvres. Ce que fit Dominique qui, tel une pierre d'étain, se préservait de tout péché et œuvrait pour les âmes de façon à gagner la joie spirituelle.

RLS 959 :

Sicut avis deponens ad sedendum aspergit niuem et sicut locusta demergens descensus eius, pulchritudinem candoris eius ammirabitur oculus et super imbrem eius expauescit cor. (Eccli. 43, 19-20)
(« Comme l'oiseau qui se pose il fait tomber la neige et comme la sauterelle elle s'abat, l'œil sera admiratif de l'éclat de sa blancheur et le cœur s'étonnera de sa pluie. »)

Il est d'abord question de la Vierge Marie, qui couve ses enfants comme un oiseau, les réchauffe et les reconforte comme la neige qui vient protéger les cultures et le bien en détruisant les mauvaises herbes (c'est-à-dire le péché), elle dont la pureté est plus blanche que la neige. Ainsi en est-il de Dominique, qui comme la neige vient protéger les fidèles contre l'hérésie et détruit la mauvaise herbe hérétique. Il répand de même sur toute la terre sa pluie, qui n'est autre que son ordre, lui qui par sa vertu et sa pureté est tout comme la Sainte Vierge d'une blancheur éclatante.

Table des matières

SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	7
INTRODUCTION.....	9
LE CARDINAL EUDES DE CHÂTEAURoux.....	17
Un homme au cœur des événements du XIIIe siècle.....	17
<i>Des années 1190 à l'université.....</i>	<i>17</i>
Une jeunesse obscure.....	17
L'affirmation au sein de l'université de Paris.....	18
La révélation lors de la crise universitaire de 1229 à 1231.....	19
La nomination à la chancellerie de l'université (1238-1244).....	19
<i>L'accession au cardinalat (1244).....</i>	<i>21</i>
Qu'est ce qu'un cardinal ?.....	21
Brève histoire de la fonction cardinalice.....	21
Le cardinalat au XIIIe siècle.....	23
Eudes de Châteauroux, cardinal de Tusculum.....	24
La nomination cardinalice.....	24
L'action du cardinal Eudes de Châteauroux.....	25
Le prédicateur Eudes de Châteauroux.....	26
<i>La prédication, entre l'oral et l'écrit.....</i>	<i>26</i>
Un état des lieux de l'oral et de l'écrit au Moyen âge.....	27
L'essor de l'écrit au XIIIe siècle.....	27
Une large survivance de l'oral : l'exemple de l'Église.....	28
Le cas de la prédication.....	29
Quel statut pour la parole ?.....	29
Le sermon écrit et les recueils de sermons modèles.....	29
L'oral et l'écrit dans les sermons d'Eudes de Châteauroux.....	30
Date de prononciation, date d'écriture.....	30
Les marques de l'oral dans les textes.....	31
<i>Les sermons sur saint Dominique et les Dominicains.....</i>	<i>33</i>
Les sermons de la première édition : RLS 649, 652, 654 et 651.....	33
Les sermons de la deuxième édition : RLS 958 et 959.....	34
Quel statut pour ces sermons ?.....	35
Composer des sermons aux Mendiants au XIIIe siècle.....	37
<i>Outils et techniques.....</i>	<i>37</i>
L'enrichissement du sermon par le savoir.....	37
Quel savoir ?.....	37
Les traces de la connaissance dans les sermons sur saint Dominique.....	39
Développement d'un sermon.....	42
Les différentes méthodes.....	42
Développements des sermons sur saint Dominique.....	44
L'exemplum : développer par l'illustration.....	46
<i>L'instrument indispensable : la Bible.....</i>	<i>47</i>
Un texte fondateur et fondamental.....	47
Le rapport à la Bible.....	47
La Bible des prédicateurs.....	49
L'exploitation de la Bible : glose, distinctions, concordances	50
La glose.....	51
Les distinctions.....	52

Les concordances.....	52
<i>Sermones in festo beati Dominici : la question de l'hagiographie.....</i>	<i>53</i>
Les sermons de sanctis.....	53
Définition.....	53
Pourquoi des sermons de sanctis ?.....	54
Quelle place dans la prédication d'Eudes ?.....	55
L'hagiographie de saint Dominique au XIIIe siècle.....	56
Les principales œuvres sur saint Dominique.....	56
Les sources privilégiées par Eudes.....	58
LA FIGURE DE SAINT DOMINIQUE VUE PAR UN CARDINAL	
SÉCULIER.....	61
Saint Dominique ou le savoir au service de la vérité.....	61
<i>La jeunesse en Espagne.....</i>	<i>61</i>
La naissance d'un saint.....	61
L'ascendance de Dominique.....	62
Quelle influence sur Dominique ?	63
Faits et mystères autour de la naissance de Dominique.....	64
L'enfance de saint Dominique selon Eudes de Châteauroux.....	66
<i>Palencia et les études.....</i>	<i>67</i>
L'université de Palencia.....	68
Les études de Dominique.....	68
L'histoire et les hagiographes.....	68
L'insistance d'Eudes de Châteauroux sur les études de saint Dominique.....	70
<i>Osma ou l'état canonial.....</i>	<i>72</i>
Qu'est ce qu'un chanoine régulier ?.....	72
Dominique, chanoine à Osma.....	74
Le renouveau du chapitre d'Osma.....	74
L'arrivée de saint Dominique.....	75
La postérité du canonicat dans l'ordre de saint Dominique.....	76
La prédication du vir evangelicus.....	77
<i>La vocation de la prédication.....</i>	<i>77</i>
Les origines extérieures à saint Dominique : un climat propice.....	77
La spiritualité des XIIe et XIIIe siècles : un besoin de prêcher et d'entendre prêcher.....	77
Pourquoi le sermon tout spécialement ?.....	78
La rencontre avec l'hérésie.....	79
<i>Montpellier et la prédication de la Narbonnaise.....</i>	<i>80</i>
L'association avec les légats.....	80
La fondation de la Sainte Prédication.....	81
<i>Quelle prédication ?.....</i>	<i>83</i>
Une prédication spécifique et nouvelle : la vie apostolique de saint Dominique.....	84
La prédication de saint Dominique selon Eudes de Châteauroux.....	85
La prédication comme un glaive.....	85
L'image de la musique.....	87
Prêcher la vérité : La parole contre l'hérésie.....	88
<i>Un état des lieux de l'hérésie XIIIe siècle.....</i>	<i>88</i>
L'hérésie du XIIIe.....	88
Pourquoi l'émergence de l'hérésie ?.....	90
Les hérétiques de saint Dominique : les Cathares.....	91
<i>La figure des hérétiques chez Eudes de Châteauroux.....</i>	<i>93</i>

L'origine du mal.....	94
Deux sortes d'hérétiques.....	94
Quelles doctrines Eudes met-il en lumière ?	96
<i>Les controverses : la prédication en action contre les hérétiques.....</i>	<i>100</i>
Une action pacifique.....	100
Déroulement et portée de la controverse.....	101
L'ORDRE DES PRÊCHEURS : ENTRE AFFIRMATION ET CONTESTATION	
.....	105
La fondation de l'ordre.....	105
<i>Des origines à la fin du XIIIe siècle.....</i>	<i>105</i>
La fondation des Dominicains.....	105
De 1221 jusqu'aux années 1260 : un ordre en expansion.....	109
<i>Une réponse à de nouvelles attentes ?.....</i>	<i>111</i>
L'« officium predicationis » des Prêcheurs, voulu par Dominique.....	111
Autres charges des Prêcheurs : répondre à des attentes.....	113
De nouveaux besoins spirituels.....	113
Un nouveau cadre, un nouveau public : la ville.....	114
Les missions diplomatiques des Dominicains.....	115
Le rôle des Dominicains dans la diffusion du savoir.....	116
La naissance d'une contestation autour de l'ordre dominicain.....	116
<i>Conflits d'influence : la querelle des Mendians et des séculiers.....</i>	<i>117</i>
Les origines : les rivalités entre les Mendians et les clercs séculiers.....	117
Pourquoi une rivalité ?.....	117
Paris et l'université.....	118
La Querelle des Mendians et des Séculiers et ce qui en apparaît dans les sermons d'Eudes de Châteauroux.....	119
Déroulement de la querelle.....	119
La querelle dans les sermons d'Eudes de Châteauroux.....	120
<i>Une cohabitation compliquée avec les réguliers et en particulier les Franciscains</i>	<i>121</i>
.....	121
Similitudes et divergences entre les deux principaux ordres Mendians....	121
Une concurrence effective.....	123
<i>Quelle place pour l'Inquisition ?.....</i>	<i>125</i>
La violence contre l'ennemi.....	126
Les Dominicains inquisiteurs.....	127
Un moyen de construire l'unité de l'Église ? Aperçu des débats historiographiques.....	128
Des origines de l'ordre à son expansion : la question de l'héritage de saint Dominique.....	130
<i>Peut-on parler d'un « testament » de saint Dominique ?.....</i>	<i>130</i>
<i>Corriger les défauts dans les sermons du cardinal : des écarts de l'ordre ?</i>	<i>135</i>
Les reprises faites aux Frères prêcheurs.....	135
Des reproches plus généraux.....	138
<i>Quelle spécificité de la sainteté et du culte de saint Dominique, à la lumière des sermons d'Eudes de Châteauroux ?.....</i>	<i>140</i>
La sainteté au XIIIe siècle.....	140
Qu'est ce que la sainteté ?.....	140
Les nouveautés au XIIIe siècle.....	141
La sainteté dominicaine.....	143
Un modèle pour l'Église : le portrait de saint Dominique par un séculier.....	145
CONCLUSION.....	148

SOURCES.....	153
BIBLIOGRAPHIE.....	155
TABLE DES ANNEXES.....	165
TABLE DES MATIÈRES.....	175