
L'évolution des conditions d'accès des laïcs au sacré dans le cadre de la réforme carolingienne

Auteur : Mercier, Gabriel

Promoteur(s) : Close, Florence

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en histoire, à finalité approfondie

Année académique : 2019-2020

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/10465>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

Département des Sciences historiques

**L'évolution des conditions d'accès des laïcs au sacré dans le cadre de la
réforme carolingienne**

Mémoire présenté en vue de
l'obtention du master en Histoire,
à finalité approfondie,
par Gabriel MERCIER
sous la direction de Florence CLOSE

Membres du Jury : Annick DELFOSSE et Sophie GLANSDORFF

Année académique 2019-2020

Remerciements

Nous tenons à remercier sincèrement notre promotrice, madame Florence Close, pour ses conseils et sa disponibilité qui ont permis à ce travail de voir le jour.

Nous remercions également Annick Delfosse et Sophie Glansdorff pour avoir accepté d'être les lectrices de ce mémoire.

Nous souhaitons également exprimer notre gratitude envers toutes les personnes qui nous ont accompagné et soutenu durant ces dernières années. Nous pensons tout particulièrement à Elisabeth, Véronique et Philippe de Grady, Nicole de Pierpont, Nathan Lefebvre, Florian Coquiart, Justine Chavanne et Matthias Rozein.

Table des abréviations

LMA : Lexikon des Mittelalters

Geschichtsquellen : Geschichtsquellen Des Deutschen Mittelalters

MGH : Monumenta Germaniae Historica

Capit. episc. : Capitula episcoporum

Epp. sel. : Epistolae selectae

QQ zur Geistesgesch. : Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters

SS rer. Germ. : Scriptores rerum Germanicarum

PL : Patrologie Latine

Table des Matières

Table des abbréviations	3
Table des Matières	1
Introduction	4
A. Présentation du sujet.....	4
B. Le sacré : quelques éléments de définition.....	5
C. État de la recherche	7
D. Problématique.....	19
E. Plan.....	23
Chapitre 1 : Présentation des Sources	25
A. Les sources normatives	25
a. Les capitulaires carolingiens (743 à 814).....	25
b. Les actes des conciles carolingiens (743-813).....	27
c. Les capitulaires épiscopaux	28
- Les capitulaires de Théodulf d'Orléans	28
- Les capitulaires de Gerbald de Liège.....	29
- Le capitulaire de Haito de Bâle.....	30
B. Les sources hagiographiques.....	30
a. La <i>Vita prima Bonifatii</i>	30
C. Les sources épistolaires	31
a. La correspondance de Boniface.....	31
Chapitre 2 : Les laïcs et le sacré du V ^e au VII ^e siècle	33
A. La religion traditionnelle en Gaule du V ^e au VI ^e siècle	33
B. Le sacré traditionnel à l'épreuve du christianisme.....	35
C. Une différence d'accès au sacré entre clercs et laïcs ?.....	47
D. Conclusion.....	50
Chapitre 3 : Les mouvements réformateurs du VII ^e et du VIII ^e siècle.....	52

A.	Les réformateurs du VII ^e et du VIII ^e siècle	52
B.	La réforme de Boniface	56
a.	La vie de Boniface	56
b.	L'œuvre réformatrice de Boniface	58
-	La conception bonifacienne du sacré	62
c.	Aldebert et Clément : deux cas de confrontation des christianismes du continent à la réforme	70
-	Aldebert.....	72
-	Clément.....	75
d.	Réforme bonifacienne ou réforme romaine ?	77
C.	Conclusion.....	79
Chapitre 4 : l'accès au sacré dans le cadre de la réforme carolingienne		81
A.	Les conciles des années 740.....	81
a.	Le concile germanique (21 avril 743).....	83
b.	Le concile des Estinnes (1 ^{er} mars 744)	88
c.	Le concile de Soissons (3 mars 744)	89
d.	Quelques considérations sur l' <i>Indiculus superstitionum et paganiarum</i>	91
e.	Les conciles de 747.....	92
f.	Conclusion	95
B.	La réforme sous le règne de Pépin (751-768)	96
a.	Une réforme de l'Eglise franque par les Francs	96
b.	L'activité conciliaire sous le règne de Pépin	97
c.	Conclusion	98
C.	La réforme sous Charlemagne (768-814).....	98
a.	La réforme de 768 à 788.....	99
b.	La réforme de 789 à 802	102
-	La lutte contre les superstitions « païennes ».....	104

- Les messes dans les habitations de particuliers.	107
- Les oratoires de campagnes et le culte de saints.....	109
- Les prescriptions touchant le clergé.....	111
c. La réforme de 803 à 813.....	113
- La lutte contre les superstitions « païennes ».....	113
- Le chrême.....	114
- Les églises privées	116
- Les prescriptions touchant le clergé.....	120
d. Conclusion	121
D. Le sacré au terme de cent ans de réforme (722-814)	122
Chapitre 5 : Les laïcs, la messe et l'eucharistie.....	125
A. La célébration de la messe et la réception de l'eucharistie du V ^e au VII ^e siècle.....	125
B. La célébration de la messe et la réception de l'eucharistie du VIII ^e siècle jusqu'à la fin du règne de Charlemagne.....	130
C. Conclusion.....	141
Conclusion.....	143
Bibliographie.....	147

Introduction

A. Présentation du sujet

Le sacré fait, depuis des siècles, l'objet de fantasmes et de craintes. Manifestation d'une force supérieure auprès des hommes, il attire autant qu'il repousse¹. Symbole de puissance, de pouvoir, de richesse et de légitimité il est, depuis toujours, au cœur d'une compétition entre les hommes qui cherchent à s'en emparer. Il joue un rôle central dans les relations de pouvoir entre les individus qui luttent ou collaborent pour s'en assurer le contrôle². Du IV^e et VII^e siècle, l'arrivée du christianisme et la conversion progressive des territoires au nord des Alpes, loin de mettre un terme à cette compétition, l'accroît. De fait, de nouveaux acteurs interviennent : les clercs qui, contrairement aux autres compétiteurs, peuvent, par des voies légales, exclure des acteurs de ce jeu de compétition³. Cet avantage ne vient cependant pas constituer une rupture importante. En effet, à une époque où la définition de ce que doit être le christianisme demeure floue, le sacré n'est pas encore « la chose » des clercs. Il faut attendre le tournant du VII^e et du VIII^e siècle pour qu'un changement s'opère et que, de plus en plus, les clercs fassent valoir leurs droits sur le sacré⁴. C'est ainsi, qu'à partir de cette période, la compétition entre clercs, soutenus par le souverain, et laïcs pour le contrôle du sacré évolue. L'époque carolingienne voit les luttes pour le contrôle du sacré se radicaliser. Tandis que les clercs tentent d'en obtenir le monopole, les laïcs essayent de ne pas en perdre le contrôle⁵.

C'est sur ce contexte particulier que nous allons porter notre attention. Dans une période où les clercs commencent à faire valoir leurs droits pour obtenir un contrôle total sur le sacré, nous nous intéresserons à l'accès qui en est laissé aux laïcs. Nous n'intégrerons pas, dans notre étude, les moines et les moniales, ceux-ci ayant un statut à part, entre celui des clercs et

¹ ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974, p. 29 ; CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Paris, Presses Universitaires de France, 1939, p. 28 ; SPINETO N., « Hiérophanie », in LENOIR F., TARDAN-MASQUELIER Y. (dir.), *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, p. 1438-1440.

² LE JAN R., « Compétition et sacré : médiation et exclusion », in DEPREUX P., BOUGARD F., LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion*, Turnhout, Brepols Publishers, 2015, p. 5-15.

³ LE JAN R., « Compétition et sacré », p. 11.

⁴ BROWN P., *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité (200-1000)*, Paris, Les Editions du Seuil, 1997, p. 343-345.

⁵ LE JAN R., « Compétition et sacré », p. 5-15. BROWN P., *L'essor du christianisme occidental*, p. 343-345.

des laïcs⁶. Notre propos se concentrera exclusivement sur l'espace franc et couvrira une période allant du VII^e au début du IX^e siècle⁷.

Avant de commencer notre recherche, il convient de poser les bases de ce que nous entendrons par sacré dans le cadre de notre étude.

B. Le sacré : quelques éléments de définition⁸

Un objet, une personne ou une action n'est jamais sacré par lui-même. Il l'est parce que des hommes lui ont reconnu ce statut. Tout commence parce que les tenants d'une religion considèrent qu'une divinité ou une force qu'ils estiment leur être supérieure se manifeste à eux⁹. Pour pouvoir se manifester, cette dernière doit user de médiateurs suffisamment explicites pour que les hommes puissent prendre conscience de cette manifestation¹⁰. Le plus souvent, elle agit à travers des objets, des personnes ou, plus rarement, des actions¹¹. Par l'intervention de la divinité à travers eux, ces médiateurs deviennent ainsi des hiérophanies. Ce terme, forgé par Mircea Eliade, désigne tous les objets, les personnes ou les actions qui, dans n'importe quelle religion, servent d'intermédiaires aux divinités pour rencontrer les hommes et qui deviennent ainsi sacrés¹².

Les hiérophanies, par l'action de la divinité à travers elles, voient leur statut modifié au sein de la société qui les reconnaît comme telles. De fait, elles ont subi une profonde transformation¹³. Tout en restant elles-mêmes, elles témoignent désormais de la présence d'une réalité supérieure qui se manifeste à travers elles. Par exemple, un arbre sacré devient un médiateur entre une divinité et les hommes, mais il ne cesse pas d'être un arbre¹⁴. Aux yeux de ces derniers, ce nouveau statut est d'ailleurs confirmé par la force nouvelle que la

⁶ IOGNA-PRAT D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Editions du Seuil, 2005, p. 286-289.

⁷ Voir l'exposé de notre problématique pour plus de précisions chronologiques.

⁸ Notons que cette définition se veut générale et a pour objectif de mettre en avant les grandes lignes de ce que nous entendons par « sacré » dans le terme de notre étude. Celles-ci se retrouvent dans les deux religions qui nous occuperont dans le cadre de notre recherche – à savoir le christianisme et la religion traditionnelle. Ces dernières ont également des différences dans leur conception de la sacralité que nous mettrons en évidence dans le second chapitre de ce mémoire consacré à l'étude de la rencontre entre ces deux conceptions.

⁹ MÜLLER G. L., « Le sacré », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col. 37-38 ; SPINETO N., « Hiérophanie », p. 1438-1440 ; ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 15-16.

¹⁰ MÜLLER G. L., « Le sacré », col. 37-38.

¹¹ BOESPFLUG F., LEGRAND T., ZWILLING A.-L., *Religions, les mots pour en parler. Notions fondamentales en Histoire des religions*, Montrouge-Genève, Bayard-Labor et Fides, 2014, p. 143-148.

¹² MÜLLER G. L., « Le sacré », col. 37-38 ; SPINETO N., « Hiérophanie », p. 1438-1440.

¹³ BOESPFLUG F., LEGRAND T., ZWILLING A.-L., *Religions, les mots pour en parler*, p. 146-147.

¹⁴ ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 14-18 ; ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, p. 38.

hiérophanie contient désormais. Celle-là peut être utilisée par les hommes de façon positive (guérir d'une maladie, protéger un voyageur, remporter une victoire, ...) ou négative (maudire une personne, apporter le malheur sur une communauté, ...). Cette force « rayonne » également à travers l'espace et confère au lieu dans lequel se trouve la hiérophanie, ainsi qu'aux objets qui sont dans sa proximité immédiate, une sacralité particulière¹⁵.

Un grand nombre de hiérophanies sont mises à part de la société des hommes. Ce phénomène s'explique principalement par deux raisons. D'abord, à cause de la force qu'elles contiennent et qui, comme nous l'avons vu, peut tout aussi bien être positive que négative selon la façon dont elle est utilisée¹⁶. Cette ambivalence du sacré conduit les hommes à le mettre à l'écart pour se protéger¹⁷. La seconde raison qui conduit à cette mise à part du sacré est le risque que la hiérophanie devienne inefficace si elle est souillée. De fait, en cas de profanation, la puissance du sacré peut disparaître¹⁸. Les hommes doivent s'en approcher en état de pureté rituelle, dont la définition varie très fortement d'une religion à l'autre, sous peine à la fois de se voir punir par la divinité et de voir se volatiliser toute la force de la hiérophanie¹⁹. Cette mise à l'écart du sacré a ainsi pour double objectif de protéger les hommes mais aussi le sacré des actions de ces derniers²⁰. Cette mise à part doit cependant être nuancée car toute une série de hiérophanies ne font pas l'objet de tant de précautions. C'est le cas notamment des amulettes qui sont utilisées par les hommes sans pour autant que ces derniers ne se purifient au préalable.

Enfin, il convient d'insister sur le fait qu'il n'existe pas d'opposition ontologique ni de frontière imperméable entre le sacré et le profane. En effet, depuis E. Durkheim et son ouvrage *Formes élémentaires de la vie religieuse* en 1912²¹, un grand nombre d'auteurs ont fait de l'opposition sacré/profane, le fondement de toutes les religions, voir même de l'ensemble de l'organisation sociale²². M. Eliade affirme notamment que le sacré et le profane sont les « deux modalités d'être dans le monde »²³. Aux yeux de ses auteurs, l'un et l'autre ne

¹⁵ ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, p. 310 ;

¹⁶ BOESPFLUG F., LEGRAND T., ZWILLING A.-L., *Religions, les mots pour en parler*, p. 129 ; DOUGLAS M., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Editions La découverte, 2001, p. 30.

¹⁷ BOESPFLUG F., LEGRAND T., ZWILLING A.-L., *Religions, les mots pour en parler*, p. 127 ; CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, p. 7.

¹⁸ *Idem*, p. 4-5, 54.

¹⁹ BOESPFLUG F., LEGRAND T., ZWILLING A.-L., *Religions, les mots pour en parler*, p. 148-155.

²⁰ ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974, p. 313.

²¹ DURKHEIM E., *Formes élémentaires de la vie religieuse (le système totémique en Australie)*, Paris, Alcan, 1912.

²² BOESPFLUG F., LEGRAND T., ZWILLING A.-L., *Religions, les mots pour en parler*, p. 135-142.

²³ ELIADE M., *Le sacré et le profane*, p. 18.

peuvent entrer en contact sans se détruire mutuellement. Or, l'exemple même des amulettes citée précédemment témoigne que cette opposition n'a rien d'évidente – et plus particulièrement pour la période qui nous occupe. Par ailleurs, il n'est pas rare qu'une hiérophanie perde son caractère sacré au sein même de la religion qui l'a vu naître²⁴.

Dans le cadre de notre recherche, nous entendons donc par sacré tout objet, toute personne et tout acte à travers lesquels des hommes considèrent qu'une divinité ou une force supérieure se manifeste à eux.

C. État de la recherche

Il n'existe que peu d'études sur le sacré à l'époque carolingienne. En effet, un grand nombre de travaux n'abordent pas directement cet objet de recherche qui est le plus souvent étudié de façon secondaire dans des études abordant la conversion des tenants de la religion traditionnelle au christianisme durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. En effet, comme l'indique B. Dumézil, dans son ouvrage *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (V^e-VIII^e siècle)*, la conversion d'une personne à une religion nécessite une adhésion intérieure à un nouveau système de croyances et de valeurs²⁵. Cependant, un individu peut continuer à pratiquer les rites de son ancienne religion tout en leur attribuant un sens nouveau en adéquation avec ses nouvelles croyances²⁶. Ce phénomène a des implications importantes parce que toute une série de rites et d'objets peuvent être sacrés aux yeux de certains chrétiens alors que, pour d'autres, ils ne le sont pas. C'est donc principalement dans des études abordant la conversion des tenants de la religion traditionnelle au christianisme que le sacré durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge est principalement – mais partiellement – abordé. Ces dernières n'ont pu véritablement se développer qu'à partir de la seconde moitié du XX^e siècle. De fait, jusqu'alors, deux courants historiographiques très différents et monolithiques s'opposent au sujet de l'émergence du christianisme du IV^e au VII^e siècle. Or, comme nous allons le voir, leurs objectifs idéologiques les conduisent à avoir une vision de la conversion des tenants de la religion traditionnelle et de l'émergence du christianisme qui ne permet pas de faire une histoire de l'évolution des rapports que les laïcs entretiennent avec le sacré.

²⁴ BOESPFLUG F., LEGRAND T., ZWILLING A.-L., *Religions, les mots pour en parler*, p. 138-139.

²⁵ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (V^e-VIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 2005, p. 10-14.

²⁶ *Ibidem*.

Le premier courant historiographique est resté globalement le même depuis le IV^e siècle²⁷. Son premier grand représentant est Rufin d'Aquilée (IV^e-V^e siècles) avec son *Histoire ecclésiastique*²⁸. Il s'agit d'une historiographie chrétienne qui voit dans l'histoire un progrès continu, voulu par Dieu, du christianisme contre le paganisme. Aux yeux de ces auteurs, la religion chrétienne a définitivement vaincu la religion traditionnelle dans l'Empire romain entre l'édit de Constantin autorisant le christianisme (313) et la fin du règne de Théodose (379-395). Cette historiographie considère que, après cette période, la victoire du christianisme sur le paganisme est acquise, quels que soient les formes de celui-ci ou les lieux dans lesquels il se manifeste. En Gaule, le baptême de Clovis (c. a. 508) est perçu comme la conversion de l'ensemble du peuple franc au christianisme²⁹. De même, la conversion des populations à l'est du Rhin, rarement envisagée sur le long terme, est présentée dans un discours sans nuance, où la vérité contenue dans la foi chrétienne ne peut faire que triompher le christianisme face aux « absurdités » de la religion traditionnelle. Cette historiographie, majoritairement rédigée par des clercs, a pour objectif, plus ou moins assumé, de faire l'apologie du christianisme³⁰. En 1957, S. Delacroix tenait encore un discours similaire dans son *Histoire universelle des missions catholiques*³¹.

À ce courant historiographique s'oppose une seconde façon d'envisager l'histoire de l'émergence du christianisme. Cette historiographie est née dans la seconde moitié du XVIII^e siècle en opposition avec cette conception chrétienne d'écrire l'histoire³². Son père est Edward Gibbon qui rédige en 1764 l'*Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain*³³. À ses yeux, l'introduction du christianisme dans la société romaine, loin d'avoir éclairé cette dernière, l'a, au contraire, conduite à sa chute à cause du remplacement de la religion traditionnelle par la religion chrétienne, qui serait par nature superstitieuse et intolérante³⁴. Quant à la conversion de Clovis, elle s'explique plus par le caractère impressionnable et naïf des « barbares » que par une réelle adhésion aux principes chrétiens³⁵. Ce courant

²⁷ Pour la description de ces deux courants historiographiques nous nous contenterons de revenir sur l'histoire de ces derniers faite par B. Dumézil et H. Inglebert dans leurs ouvrages : DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 18-22 ; INGLEBERT H., DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010, p. 10-14.

²⁸ RUFIN D'AQUILÉE, *Histoire ecclésiastique*, éd. MIGNE J.-P., in *PL*, vol. 21, Paris, 1849, col. 461-540.

²⁹ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 18-19.

³⁰ *Ibidem* ; INGLEBERT H., DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. (dir.), *Le problème de la christianisation*, p. 11.

³¹ DELACROIX S., *Histoire universelle des missions catholiques*, t. 1, Paris, Gründ, 1957.

³² INGLEBERT H., DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. (dir.), *Le problème de la christianisation*, p. 11-12.

³³ GIBBON E., *Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain*, 13 t., trad. GUIZOT M. F., Paris, Lefèvre, 1819.

³⁴ *Idem*, t. 4, p. 124-125.

³⁵ *Idem*, t. 6, p. 494-495.

historiographique, défavorable au christianisme, connaît un important succès jusqu'à la fin XX^e siècle : un des derniers ouvrages représentant cette historiographie, *Persecution and Toleration*, est paru en 1984³⁶.

Malgré leurs objectifs opposés, ces différentes conceptions présentent toutes les deux l'opposition de deux blocs religieux uniformes et sans nuance luttant l'un contre l'autre dans une bataille destinée à être gagnée par le christianisme. De tels discours ne permettent pas de faire une étude approfondie de l'évolution de l'accès au sacré. De fait, ils impliquent que, à partir du moment où les élites se convertissent, le sacré de la religion traditionnelle, ainsi que les normes, les pratiques, les rites et les coutumes qui permettent d'y accéder ont été supprimés et remplacés par leurs équivalents chrétiens. Ces derniers sont présentés comme s'ils existaient depuis les origines du christianisme et comme s'ils s'attiraient automatiquement l'adhésion massive des populations anciennement païennes. Dans ces discours, toutes les pratiques, les hiérophanies et les coutumes issues de la religion traditionnelle auxquelles les nouveaux convertis continuent de s'adonner sont, au mieux, perçues comme des réminiscences d'un paganisme destinées à disparaître rapidement et, au pire, totalement passées sous silence. L'idée même d'une évolution sur le long terme n'a donc pas sa place dans ces discours historiographiques, si bien qu'il n'y aurait finalement pas d'étude de l'évolution des rapports que les laïcs entretiennent avec sacré à faire, puisque ceux-là seraient restés inchangés depuis les premiers temps du christianisme jusqu'à aujourd'hui et se seraient imposés en balayant toutes les pratiques de la religion traditionnelle.

Il faut attendre la deuxième moitié du XX^e siècle, pour qu'une historiographie moins engagée voie le jour. Ainsi, de nombreuses études tentent de déconstruire l'opposition sans nuance qui a été faite entre le christianisme et le « paganisme » et mettent en avant la longue évolution qui aboutit à la disparition progressive de la religion traditionnelle.

Parmi celles-ci, nous pouvons notamment citer l'ouvrage d'E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*³⁷. L'auteur, à la place de se concentrer sur l'opposition entre le christianisme et la religion traditionnelle, met en avant les nombreux points communs que partagent ces deux religions entre le II^e et le IV^e siècle. En effet, ces dernières sont pénétrées

³⁶ SHIELS W. J. (dir.), *Persecution and Toleration*, Oxford, Blackwell For Ecclesiastical History Society, 1984.

³⁷ DOODS E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety : Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965. Il a bénéficié d'une traduction en Français en 1979 et c'est à celle-ci que nous référerons : DOODS E. R., *Chrétiens et païens dans un âge d'angoisse : aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, Grenoble, La pensée sauvage, 1979.

par les mêmes influences, notamment par la résurgence des pratiques dites « superstitieuses » au détriment de pratiques plus « rationnelles », ainsi que par l'attrait pour les expériences mystiques, telles que la lecture des songes, des prophéties et la divination. Les chrétiens et les tenants de la religion traditionnelle partagent donc des pratiques communes pour « rencontrer la divinité »³⁸. Cette thèse est reprise en 1977 par H.-I. Marrou dans son ouvrage, *Décadence romaine ou antiquité tardive*³⁹. L'auteur met en avant que loin d'être des vases clos, le christianisme et la religion traditionnelle s'interpénètrent et se nourrissent l'un l'autre⁴⁰. Ainsi, H.-I. Marrou met en lumière que, à partir du IV^e siècle, les tenants des deux religions ont, à certaines occasions, eu recours à des pratiques similaires pour accéder au sacré.

En 1990, P. Chuvin dans sa *Chronique des derniers païens* s'intéresse de près à la disparition de la religion traditionnelle dans l'Empire romain et à l'émergence du christianisme entre le règne de Constantin et de Justinien⁴¹. Il y met en avant que, loin de s'être effondré après la conversion de Constantin, le paganisme s'est maintenu bien après celle-ci⁴². Il insiste également sur la porosité entre la religion chrétienne et la religion traditionnelle. Elles partagent en effet de nombreuses conceptions morales et philosophiques, notamment en ce qui concerne la continence, la charité ou même les sacrifices sanglants. De fait, les paganismes romains, grecs ou gallo-romains ont connu de fortes évolutions à partir du III^e siècle qui les ont conduits, sous l'influence de différents courants philosophiques et de l'enrichissement mutuel des nombreuses religions méditerranéennes, à se différencier des religions du I^{er} siècle⁴³. Païens et chrétiens ne forment donc pas deux groupes compacts perpétuellement en conflit. Les uns et les autres continuent de se fréquenter que ce soit dans les plus hautes sphères du pouvoir, dans la vie publique, dans le cadre familial ou à l'occasion de festivités⁴⁴. Cette grande proximité qui existe entre les deux religions a conduit les chrétiens à recourir, en périodes de troubles, aux « solutions » (augures, sacrifices, divinations, ...) que proposaient les païens, et ce même après l'édit de Théodose (392) interdisant les cultes païens privés et publics⁴⁵. De même, au IV^e et au V^e siècle, un grand nombre de chrétiens restent attachés à la culture, à la philosophie et à certains rites du

³⁸ DOODS E. R., *Chrétiens et païens dans un âge d'angoisse*, p. 42-62.

³⁹ MARROU H.-I., *Décadence romaine ou antiquité tardive (III^e-VI^e siècle)*, Paris, Editions du seuil, 1977.

⁴⁰ *Idem*, p. 42-53.

⁴¹ CHUVIN P., *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres-Fayard, 1990. Cet ouvrage a fait l'objet de plusieurs rééditions. C'est à la dernière, celle de 2011, à laquelle nous ferons désormais référence.

⁴² *Idem*, p. 74-84.

⁴³ *Idem*, p. 193-235.

⁴⁴ *Idem*, p. 177-178.

⁴⁵ *Idem*, p. 88.

paganisme, y compris parmi les membres de l'épiscopat. Ainsi, il n'est pas rare que des chrétiens reprennent des hiérophanies et des pratiques païennes et leur attribuent un sens chrétien⁴⁶. Par ailleurs, de nombreux tenants de la religion traditionnelle, lorsqu'ils se convertissent au christianisme, continuent de s'adonner à des pratiques et à procéder à des rites issus de leur ancienne religion, donnant alors naissance à des « synchrétismes » parfois condamnés – mais pas toujours – par les évêques⁴⁷. Enfin, l'auteur met également en avant qu'à partir de la fin du V^e et le début du VI^e siècle, dans les villes, la religion traditionnelle n'est plus qu'un ensemble de pratiques magiques largement converties au christianisme⁴⁸. Seuls les populations rurales, essentiellement dans le nord de la Gaule superficiellement évangélisé, et certains peuples germaniques, comme les Francs, la pratiquent encore comme une religion⁴⁹.

En 1992, P. Brown, dans *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, met lui aussi en évidence que la conversion de Constantin ne marque ni la victoire définitive du christianisme sur la religion traditionnelle ni le début d'importants conflits entre les deux religions. Il insiste également sur le fait que les chrétiens et les païens continuent de se fréquenter et entretiennent de bonnes relations. Les véritables affrontements entre les tenants des deux religions restent assez rares. En ce qui concerne notre propos, son apport le plus important est la mise en exergue du comportement des chrétiens et des tenants de la religion traditionnelle qui n'hésitent pas à user des rites de l'autre religion dans leur vie quotidienne. Cette situation permet donc aux chrétiens de recourir à des remèdes ou des rites païens pour se soigner sans que cela ne pose de problème à l'épiscopat⁵⁰.

Dans *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, R. MacMullen reprend et complète certaines thèses des deux auteurs précédents⁵¹. Concernant l'évolution de la religion traditionnelle dont nous avons brièvement fait mention précédemment, l'auteur ajoute que cette dernière et le christianisme ont tous les deux connu, dans le courant du III^e et du IV^e, une mise en exergue du rôle des « superstitions » dans la piété publique et privée au détriment d'un certain esprit scientifique et rationnel. C'est ainsi que chrétiens et païens ont accordé une

⁴⁶ *Idem*, p. 180-181.

⁴⁷ *Idem*, p. 181-186.

⁴⁸ *Idem*, p. 117.

⁴⁹ *Idem*, p. 132-133.

⁵⁰ BROWN P., *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un empire chrétien*, Paris, Editions du Seuil, 1998, p. 179-185.

⁵¹ MCMULLEN R., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, New Haven, Yale University Press, 1996. Cet ouvrage a fait l'objet d'une traduction française en 1998. C'est à cette dernière que nous nous référerons : MCMULLEN R., *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

place toujours plus importante aux amulettes, aux formules magiques, aux songes, à la divination... en bref à toute une série de pratiques que les intellectuels romains du I^{er} siècle, comme Pline l'Ancien, jugeaient « ridicules » mais qui, aux III^e et IV^e siècles, se sont imposées comme des formes normales de piété pour les tenants de la religion traditionnelle et les chrétiens⁵². Parallèlement à cette évolution, l'auteur démontre également que pour pouvoir s'implanter durablement et en profondeur dans la société, le christianisme est contraint d'adopter et de convertir un très grand nombre de pratiques issues de la religion traditionnelle avec le soutien d'une large partie de l'épiscopat et du clergé⁵³.

Ces différentes études mettent donc en avant que, du IV^e au V^e siècle, le christianisme a intégré de larges pans de la religion traditionnelle de façon consciente ou non avec, bien souvent, le soutien de l'épiscopat⁵⁴. Ainsi, les chrétiens et les païens partagent, à de nombreuses occasions, des moyens assez similaires pour accéder au sacré : divination, amulettes, études des songes... bien que le sens qu'ils leur attribuent diffère. Ce phénomène de « syncrétisme » est d'ailleurs encouragé par les nombreux points communs qu'entretiennent les deux religions⁵⁵.

Loin de s'achever avec la fin de l'Empire romain d'Occident, ce procédé d'intégration de pans entiers de la religion traditionnelle au sein du christianisme se poursuit et s'accroît bien au-delà de 476. De même, le paganisme se maintient également après cette date, puisque les campagnes gauloises demeurent encore largement païennes. C'est ce que démontre notamment A. Dierkens dans deux articles qu'il publie en 1985 et en 1986⁵⁶. Il met en évidence que, comme la conversion de Constantin, le baptême de Clovis n'a pas mis un terme à la religion traditionnelle en Gaule⁵⁷. De fait, celle-là est encore très vivace dans les

⁵² *Idem*, p. 106-143.

⁵³ *Idem*, p. 189, 195, 210-215.

⁵⁴ *Idem*, p. 106-143.

⁵⁵ La notion de syncrétisme est porteuse de nombreux jugements de valeur, notamment de la part des chrétiens qui, lors de moments de réforme de l'Eglise, tentent de retourner à un christianisme idéal tel qu'il aurait été aux origines avant d'être dénaturé par de nombreuses pratiques superficiellement christianisées. Par ailleurs, la notion elle-même de syncrétisme est difficile à définir. C'est pourquoi, autant que possible, nous essaierons de ne pas l'employer et de parler davantage d'un christianisme qui a adopté, en les convertissant, de nombreuses pratiques issues des religions traditionnelles. BOESPFLUG F., « Le syncrétisme et les syncrétisme. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol 92/2, (2006), p. 191-194.

⁵⁶ DIERKENS A., « Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. À propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* », in HASQUIN H. (dir.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 1984, p. 9-26 ; DIERKENS A., « Quelques aspects de la christianisation du pays mosan à l'époque mérovingienne », in OTTE M., WOLLEMS J. (dir.), *La civilisation mérovingienne dans le bassin mosan. Actes du colloque international d'Amay-Liège (22-24 août 1985)*, Liège, ERAUL-CAHC, 1986, p. 29-63.

⁵⁷ *Idem*, p. 31.

campagnes superficiellement évangélisées et ce jusqu'à la seconde moitié du VII^e siècle⁵⁸. Par ailleurs, lorsque le christianisme est adopté par des populations rurales, ces dernières intègrent, comme aux siècles précédents, assez massivement des hiérophanies, des pratiques et des coutumes issues de leur ancienne religion auxquelles elles donnent un sens plus ou moins chrétien avec le soutien, tantôt absolu, tantôt plus mitigé de l'épiscopat⁵⁹. L'auteur démontre également que, du VI^e au VIII^e siècle, c'est un christianisme en pleine construction qui se trouve en Gaule. Les normes de ce que doivent être le sacré, les pratiques, les rites et les coutumes orthodoxes demeurent floues⁶⁰.

P. Brown, dans *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity (200-1000)*⁶¹, met lui aussi en évidence que les évangélistes chargés de répandre la Parole de Dieu ont converti massivement des pratiques et des lieux issus de la religion traditionnelle afin de faciliter la conversion des populations rurales⁶². Il démontre que, au VII^e siècle, en Europe occidentale, le christianisme est loin d'être unifié. En effet, selon les régions, certains usages païens ont été convertis et d'autres non. De même, selon que la foi chrétienne est implantée depuis plus ou moins longtemps, des coutumes locales peuvent avoir fait l'objet d'une importante récupération de la part des évêques ou, au contraire, peuvent avoir eu le temps d'être analysées par l'épiscopat qui, après réflexions, les a rejetées. Par ailleurs, les chefs francs, bavarois, wisigoths, anglo-saxons... ont également développé leur propre Eglise régionale autour d'eux. C'est pour cette raison que, selon P. Brown, du VI^e jusqu'à la première moitié du VIII^e siècle, la chrétienté se compose de plusieurs « micro-chrétientés » dont les normes peuvent être plus ou moins semblables ou différentes selon la façon dont les unes et les autres ont intégré des pratiques et des coutumes issues de la religion traditionnelle⁶³. Selon l'auteur, cette absence de norme précise qui caractérise ces « micro-chrétientés » permet aux laïcs d'accéder aisément au sacré sans recourir à l'intermédiaire du clergé⁶⁴.

⁵⁸ DIERKENS A., « Superstitions, christianisme et paganisme », p. 11.

⁵⁹ *Idem*, p. 25.

⁶⁰ DIERKENS A., « Quelques aspects de la christianisation du pays mosan à l'époque mérovingienne », p. 32-34.

⁶¹ BROWN P., *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity (200-1000)*, Cambridge-Oxford, Blackwell, 1995. Cet ouvrage a fait l'objet d'une traduction française en 1997. C'est à cette dernière que nous nous référerons : BROWN P., *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité (200-1000)*, Paris, Les Editions du Seuil, 1997.

⁶² *Idem*, p. 128-129.

⁶³ *Idem*, p. 264.

⁶⁴ BROWN P., *L'essor du christianisme occidental*, p. 344-345.

Bien loin d'avoir disparu à la conversion de Constantin ou de Clovis, la religion traditionnelle s'est maintenue encore longtemps dans les limites de l'ancien Empire d'Occident que ce soit par la faible pénétration du christianisme dans les campagnes ou par l'intégration de nombre de ses hiérophanies, rites et coutumes au sein de la religion chrétienne. C'est pour cette raison que L. Milis intitule son ouvrage collectif *The Pagan Middle Ages*⁶⁵. Selon lui, le paganisme a dû, pour survivre, être intégré par la nouvelle religion⁶⁶. Parmi les différents articles publiés dans ce collectif, M. De Reu et A. Dierkens démontrent qu'il a été nécessaire aux évangelisateurs d'intégrer un très grand nombre de lieux sacrés, de pratiques, de rites et de coutumes de la religion traditionnelle au sein même du christianisme afin de faciliter la conversion des populations rurales⁶⁷.

Plus récemment, dans sa thèse *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (V^e-VIII^e siècle)*⁶⁸, B. Dumézil s'intéresse au passage de l'Occident au christianisme. Lui aussi met en évidence que le baptême de Clovis n'a pas entraîné la fin de la religion traditionnelle en Francia. Le roi franc et ses successeurs continuent d'ailleurs de la protéger d'autant qu'une large part de peuple franc lui reste fidèle⁶⁹. Il faut attendre le règne de Childebert I^{er} (511-558), pour que le paganisme soit progressivement interdit et que les chrétiens qui s'adonnent à des pratiques issues de la religion traditionnelle soient châtiés par le pouvoir royal⁷⁰. Cependant, rares sont les conversions forcées. Les souverains encouragent la conversion en « imposant un ordre chrétien à des sujets qui, eux, ne le [sont] pas nécessairement »⁷¹. C'est Dagobert I^{er} (629-639) qui, le premier, a tenté de contraindre les tenants de la religion traditionnelle à choisir entre le baptême ou l'exil. Cependant, à cette époque, il n'existe déjà plus de véritables païens en Francia. La quasi-totalité de la population du *regnum Francorum* est convertie au christianisme⁷². En revanche, les limites entre les pratiques chrétiennes orthodoxes ou

⁶⁵ MILIS L. (dir.), *De Heidense Middeleeuwen*, Bruxelles-Rome, Brepols Publishers, 1991. Cet ouvrage a fait l'objet d'une traduction anglaise en 1998. C'est à cette dernière que nous nous référerons : MILIS L. (dir.), *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998.

⁶⁶ MILIS L., « The Pagan Middle Ages – A contradiction in Terms ? », in MILIS L. (dir.), *The Pagan Middle Ages*, p. 7.

⁶⁷ DE REU M., « The Missionaries : the first contact between paganism et Christianity », in MILIS L. (dir.), *The Pagan Middle Ages*, p. 13-37 ; DIERKENS A., « The Evidence of Archeology », in MILIS L. (dir.), *The Pagan Middle Ages*, p. 39-64 ; DE REU M., « Pas à pas : la conversion des campagnes au cours du Haut Moyen Âge », in HENNEAU M.-E., MASSAUT J.-P. (dir.), *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du CIHEC (25-27 août 1994)*, t. 1, Bruxelles, Institut historique belge de Rome, 1996, p. 37-46.

⁶⁸ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*.

⁶⁹ *Idem*, p. 220-223.

⁷⁰ *Idem*, p. 224-230.

⁷¹ *Idem*, p. 232.

⁷² *Idem*, p. 234-243.

hétérodoxes sont encore floues. Ainsi, les conciles mérovingiens condamnent certaines pratiques, qu'ils estiment hétérodoxes, auxquelles s'adonnent des chrétiens. B. Dumézil met donc lui aussi en avant un phénomène d'intégration plus ou moins important de nombreux rites, pratiques et coutumes chrétiens issus de la religion traditionnelle auxquels est attribué un sens chrétien. De nombreuses régions possèdent d'ailleurs des particularismes locaux qu'elles entendent bien conserver⁷³.

Ainsi, du V^e à la fin du VII^e siècle, la rencontre entre le sacré traditionnel et le sacré chrétien conduit les laïcs à entretenir un rapport singulier avec le sacré. En effet, ces deux conceptions de la sacralité semblent cohabiter sans trop de problèmes. La plupart des hiérophanies païennes et leurs modalités d'accès se sont maintenues sous condition de prendre un sens chrétien. Ainsi, durant cette période, les régions au nord des Alpes connaissent une évolution vers une situation de plus en plus complexe où cohabitent plusieurs orthodoxies, sans qu'il n'y ait de norme précise quant aux modalités d'accès des fidèles au sacré et sans que d'ailleurs celui-ci ne soit précisément défini. En revanche, il semble exagéré de dire, qu'à cette époque, il existerait un syncrétisme christiano-païen comme n'hésite pas à le faire L. Abrams lorsqu'il tente de définir l'état du christianisme du continent au VII^e siècle⁷⁴. En effet, le terme « syncrétisme » fait référence à la fusion de deux religions qui aboutit à la création d'une nouvelle⁷⁵. Or, les hommes qui s'adonnent à des rites, des pratiques, des coutumes... auxquels a été attribué un sens chrétien sont convaincus d'être des chrétiens et de se comporter comme tels. Il nous semble, dès lors, plus correct d'affirmer, comme le fait R. MacMullen que « le triomphe de l'Eglise ne fut pas celui de l'oblitération mais de l'intégration plus large et de l'assimilation »⁷⁶. C'est-à-dire que le christianisme est resté lui-même, tout en adoptant et en convertissant de nombreuses pratiques issues des religions traditionnelles.

Cependant, à partir de la seconde moitié du VIII^e, la situation évolue. En effet, dans *The Rise of Western Christendom*, P. Brown met en avant que les Carolingiens, à travers la réforme de l'Eglise franque, tentent d'uniformiser toutes les « micro-chrétientés » qui existent jusque-là en Gaule et en Germanie pour les faire fusionner en une seule⁷⁷. Pour ce faire, ils

⁷³ *Idem*, p. 364-368.

⁷⁴ ABRAMS L., « Germanic Christianities », in NOBLE T. F. X., SMITH J. M. H. (dir.), *The Cambridge History of Christianity*, t. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 112.

⁷⁵ BOESPFLUG F., « Le syncrétisme et les syncrétisme. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol 92/2, (2006), p. 191-194.

⁷⁶ MACMULLEN R., *Christianisme et paganisme*, p. 217.

⁷⁷ BROWN P., *L'essor du christianisme occidental*, p. 280-281.

procèdent à une redéfinition de ce que doit être le christianisme afin d'éradiquer toutes les expressions du sacré et les pratiques qui permettent d'y accéder qu'ils jugent désormais non-conformes à ce que doit être le christianisme⁷⁸. Cela conduit à une redéfinition du sacré et des conditions d'accès à celui-ci. De fait, pour P. Brown, à partir de la seconde moitié du VIII^e siècle, les Carolingiens confient au clergé un rôle de médiateur entre les hiérophanies et les fidèles. Ainsi, ces derniers voient le sacré leur échapper et sont désormais contraints de passer par les clercs pour accéder à celui-ci⁷⁹. P. Brown emprunte à J.-C. Schmitt cette idée de monopolisation du sacré dans les mains du clergé. En 1992, dans un article intitulé « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval »⁸⁰, celui-ci a émis l'hypothèse que, durant la « période médiévale », les clercs avaient revendiqué un monopole du sacré et en avaient, de la sorte, écarté les laïcs de tout contact direct⁸¹. Cette idée a également été reformulée par d'autres auteurs, notamment par A. Vauchez dans *La spiritualité du Moyen Âge occidental*⁸². Selon lui, les Carolingiens auraient confisqué le sacré aux laïcs pour le confier aux prêtres qu'ils essayent, au même moment, de transformer en « spécialistes du sacré »⁸³. Dans son ouvrage posthume, *Quarante générations de Français face au sacré. Essais d'histoire religieuse de la France (500-1500)*⁸⁴, A. Derville reprend également cette idée de monopolisation sacré par le clergé⁸⁵. Cependant, étonnamment, aucun de ces chercheurs n'a jamais tenté de démontrer la réalité de ce processus, ni d'en comprendre les modalités. Ils semblent davantage la considérer comme un fait déjà établi que comme un fait à démontrer.

Il est difficile de vérifier la validité de cette hypothèse dans d'autres études car aucun travail n'a, tant qu'à présent, été exclusivement consacré au sacré à l'époque carolingienne. En revanche, on dénombre quelques travaux portant sur l'un ou l'autre aspect spécifique de celui-ci, le plus souvent dans des études portant sur l'ensemble de la période la « période médiévale », que les auteurs font généralement courir du V^e au XV^e siècle. Ainsi, M. Lauwers s'est penché sur les vases liturgiques et les lieux sacrés⁸⁶. Cependant, il aborde davantage leur

⁷⁸ *Idem*, p. 329-330.

⁷⁹ *Idem*, p. 343-345.

⁸⁰ SCHMITT J.-C., « La notion de sacré », p. 19-29.

⁸¹ *Idem*, p. 27-29.

⁸² VAUCHEZ A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris, Editions du Deuil, 1994.

⁸³ *Idem*, p. 14-15.

⁸⁴ DERVILLE A., *Quarante générations de Français face au sacré. Essais d'histoire religieuse de la France (500-1500)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

⁸⁵ *Idem*, p. 127.

⁸⁶ LAUWERS M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terres des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2005 ; LAUWERS M., « "Sanctuaires", liturgie et rayonnement du sacré dans le bassin occidental de la méditerranée au Moyen Âge », in DE LA GENIÈRE J., VAUCHEZ A., LECLANT J. (dir.), *Les sanctuaires et leur*

statut juridique et l'évolution de celui-ci que les rapports que les laïcs entretiennent avec ces expressions du sacré. Dans ces études, le rapport entre les laïcs et le sacré n'est d'ailleurs jamais envisagé pour lui-même mais se laisse plutôt deviner au détour d'autres considérations.

L'histoire des rapports que les laïcs ont entretenus avec certains aspects spécifiques du sacré a surtout été étudiée dans les travaux portant sur l'eucharistie et la messe, qui font l'objet d'une littérature assez fournie dès la seconde moitié du XX^e siècle. En 1956, dans « La pratique dominicale des laïcs dans l'Eglise franque sous Pépin », J. Chélini a étudié la fréquence de la communion et le rôle effectif des laïcs lors de la messe sous le règne de Pépin III (751-768). Il a mis en évidence que, durant cette période, les fidèles ont commencé à recevoir l'eucharistie de plus en plus rarement. En parallèle, leur rôle et leur intérêt pour la messe a fortement décru⁸⁷. C. Vogel, dans trois études publiées entre 1972 et 1981, a constaté à son tour également que, dans le courant du VIII^e et du IX^e siècle, les laïcs ont vu leur importance et leur rôle effectif considérablement décroître lors de la célébration de la messe au profit du seul prêtre⁸⁸. Cependant, il n'en a pas expliqué les raisons. On doit à P.-M. Gy d'avoir mis en lumière la mise en exergue, à partir du VIII^e siècle, du rôle du prêtre dans « l'ensemble de la vie de l'Eglise » par rapport au reste de la communauté chrétienne⁸⁹. Selon lui cette évolution a conduit les laïcs à recevoir la communion non plus dans la main mais directement dans la bouche. Cependant, il n'a pas davantage cherché les raisons qui ont conduit à ce changement⁹⁰. Plus récemment, B. Caseau soutient que c'est la remise à l'avant plan, à partir de la fin du IV^e siècle, des préceptes vétérotestamentaires touchant à la pureté rituelle qui a conduit les clercs à progressivement exclure les laïcs de tout contact direct avec l'eucharistie. La sexualité et le sang rendant les personnes qui entrent en contact avec eux impurs, les laïcs, par la proximité de leur mode de vie avec ces deux sources d'impuretés, et surtout les femmes à cause de leurs menstruations, ont été écartés du corps et du sang du

rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne, Paris, Boccard, 2010, p. 359-372 ; LAUWERS M., « Des vases et des lieux. Res ecclesie, hiérarchie et spatialisation du sacré dans l'Occident médiéval », in DE SOUZA M., PETERS-CUSTOT A., ROMANACCE F.-X. (dir.), *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, p. 259-279.

⁸⁷ CHÉLINI J., « La pratique dominicale des laïcs dans l'Eglise franque sous Pépin », in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, vol. 139, (2005), p. 161-174.

⁸⁸ VOGEL C., « Le ministère liturgique dans la vie de l'Eglise. Aliénation du culte par rapport à la communauté chrétienne », in *Concilium*, vol. 72, (1972), p. 11-22 ; VOGEL C., « Une mutation culturelle inexplicée : le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 54/3, (1980), p. 231-250 ; VOGEL C., « La multiplication des messes solitaires au Moyen Âge. Essai de statistique », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 55/3, (1981), p. 206-213.

⁸⁹ GY P.-M., « Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Eglise latine ? », in ANDRONIKOF C (dir.), *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Roma, Centro liturgico vincenziano, 1978, p. 117-121.

⁹⁰ *Ibidem*.

Christ au profit des clercs, théoriquement éloignés de ces impuretés⁹¹. Ce faisant, l'auteur a repris en fait une hypothèse formulée en 1996 par R. Savigni selon laquelle c'est effectivement la remise en avant des normes rituelles de l'Ancien Testament qui a conduit les laïcs à être écartés de l'eucharistie et de la participation à la liturgie⁹². M. Lauwers a critiqué cette idée, rappelant que Grégoire le Grand (590-604) s'est très tôt opposé à une interprétation littérale des préceptes vétérotestamentaires concernant la pureté rituelle⁹³. Il est intéressant de noter qu'aucune des études que nous venons de citer au sujet du rapport que les laïcs entretiennent avec la messe et l'eucharistie n'envisage une quelconque monopolisation du sacré dans les mains du clergé. Toutes constatent un déclin progressif du rôle et de l'importance des laïcs durant la messe et leur mise à l'écart de l'eucharistie au profit du prêtre, sans parvenir à s'entendre sur les raisons de cette évolution.

En 2015, P. Depreux, F. Bougard et R. Le Jan ont inauguré un projet de recherche sur la compétition au haut Moyen Âge, par un colloque international consacré à l'étude des compétitions entre les acteurs laïques et ecclésiastiques pour le sacré⁹⁴. Certains intervenants se sont intéressés aux oppositions entre clercs et aristocrates laïques pour la détention des églises rurales⁹⁵. Ils ont mis en évidence le prestige politique, l'autorité morale et les importantes rentrées économiques apportées par ces églises à leurs détenteurs. Ces contributions forcent l'attention sur un aspect non négligeable des rapports que les laïcs, grands ou petits, entretiennent avec certaines formes du sacré : la détention des églises rurales a permis aux grands et aux évêques de contrôler la délivrance du sacré et dès lors d'exercer un pouvoir important sur les populations des campagnes⁹⁶.

⁹¹ CASEAU B., « L'abandon de la communion dans la main (IV^e-XII^e siècles) », in DÉROCHE V., FEISSEL D., MORRISSON C., ZUCKERMAN C. (dir.), *Mélanges Gilbert Dagron*, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2002, p. 79-94 ; CASEAU B., « *Sancta sanctis*. Normes et gestes de la communion entre Antiquité et haut Moyen Âge », in BÉRIOU N., CASEAU B., RIGAUX D. (dir.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2007, p. 371-420.

⁹² SAVIGNI R., « Purità rituale e ridefinizione del sacro nella cultura carolingia : l'interpretazione del *Levitico* e dell'*Epistola agli Ebrei* », in *Annali di storia dell'esegesi*, vol. 13/1, (1996), p. 229-255.

⁹³ LAUWERS M., « Les femmes et l'eucharistie dans l'Occident médiéval : interdits, transgressions, dévotions », in BÉRIOU N., RIGAUX D., CASEAU-CHEVALIER B. (dir.), *Pratiques de l'eucharistie*, p. 445-480.

⁹⁴ DEPREUX P., BOUGARD F., LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge*.

⁹⁵ MARTIN C., *Valérius et l'ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VII^e siècle*, in *Idem*, p. 67-84 ; MÉRIAUX C., *La compétition autour des églises locales dans le monde franc*, in *Idem*, p. 85-102.

⁹⁶ *Idem*, p. 90.

D. Problématique

Ce rapide passage en revue historiographique force plusieurs constatations. D'abord, le sacré à l'époque carolingienne n'a été que très peu envisagé comme objet d'étude pour lui-même. Bien souvent, les différents aspects du sacré ont été abordés rapidement dans des études plus générales portant sur la conversion des tenants de la religion traditionnelle, l'émergence du christianisme médiéval ou la spiritualité des laïcs. Dans d'autres cas, comme chez J. C. Schmitt, le sacré est étudié pour lui-même, mais, sans distinction, pour l'ensemble de ce que l'auteur appelle le « christianisme médiéval ». De même, ses conclusions valent pour l'ensemble du « Moyen Âge ». Enfin, certains auteurs ont étudié séparément différentes expressions du sacré soit, là aussi, pour l'ensemble de la période médiévale, soit pour la période carolingienne, cependant, ces différents aspects du sacré ne sont jamais liés entre eux.

Ensuite, il apparaît qu'un changement important est intervenu dans les modalités d'accès des laïcs au sacré durant le VIII^e siècle dans le cadre de la réforme de l'Eglise franque. De fait, à une situation sans véritable norme, où la rencontre entre le christianisme et la religion traditionnelle a permis aux laïcs d'accéder aisément aux hiérophanies, a succédé une situation avec des règles plus strictes et plus précises en matière d'accès au sacré qui a conduit les laïcs à être écartés de celui-ci. Cependant, la nature de ces règles nouvelles et l'exclusion dont les laïcs ont fait l'objet ne sont pas claires. Certains auteurs parlent, en effet, d'une monopolisation du sacré dans les mains du clergé sans chercher à la démontrer, tandis que d'autres n'y font même pas allusion. Les causes mêmes de cette exclusion, très peu étudiées, demeurent également assez floues. Il apparaît ainsi que, bien qu'ils soient nombreux à avoir constaté qu'il y a eu, dans le courant du VIII^e siècle, une évolution des modalités d'accès des laïcs au sacré, personne, tant qu'à présent, ne l'a étudiée pour elle-même.

Les principales sources normatives du VIII^e siècle, à savoir les actes des conciles et les capitulaires carolingiens⁹⁷, qui ont d'ailleurs fait l'objet de trop peu d'attention par les chercheurs, trahissent pourtant une monopolisation progressive du sacré dans les mains du clergé au détriment des laïcs, dans le courant du VIII^e siècle. Un certain nombre de canons – sur lesquels nous aurons largement l'occasion de revenir – paraissent, en effet, avoir pour objectif d'écarter les laïcs de toute une série d'objets et de lieux sacrés et de confier la gestion et l'administration de ces derniers aux clercs. Par exemple, en 789, les laïcs ont l'interdiction

⁹⁷ *Concilia aevi Karolini*, éd. WERMINGHOFF A., in *MGH Concilia*, t. 2, 1, Hanovre-Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906 ; *Capitularia regnum Francorum*, t. 1, éd. BORETIUS A., in *MGH capitularia*, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.

de faire célébrer des messes dans leurs propres maisons alors que cette pratique était, avant la réforme, largement répandue en Francia⁹⁸. De même, le concile d'Arles (813) interdit absolument aux laïcs de toucher le saint chrême parce qu'ils ne sont pas prêtres, alors que, du V^e au début du VIII^e siècle, il leur était permis d'utiliser eux-mêmes cette huile sainte comme médicament⁹⁹.

Par ailleurs, à travers les sources conciliaires et capitulaires du début de la réforme de l'Église franque transparait nettement la figure d'un homme, saint Boniface (c. a. 675-†754), un Anglo-saxon arrivé sur le continent au début du VIII^e siècle. Il est envoyé par le pape pour réformer le christianisme au nord des Alpes et est devenu légat pontifical¹⁰⁰. Le rôle de cet homme dans la réforme des Églises du nord des Alpes et dans la reprise en l'activité conciliaire en Francia est connu et étudié depuis longtemps¹⁰¹, contrairement à ses tentatives de confisquer le sacré aux laïcs et d'en confier la gestion et l'administration aux clercs. Pourtant cette ambition apparait nettement dans sa correspondance et dans sa *Vita prima*¹⁰².

⁹⁸ *Duplex legationis edictum* (789), c. 25, in *Capitularia regnum Francorum*, t. 1, BORETIUS A. (éd.), in *MGH capitularia*, Hanovre, 1883, p. 64.

⁹⁹ *Concile d'Arles (813)*, c. 18, in *Concilia aevi Karolini*, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 252 ; GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 2001, p. 400-404.

¹⁰⁰ Pour davantage d'informations sur la vie de Boniface voir le sous-chapitre qui lui est consacré.

¹⁰¹ En 1910, C. J. Hefele publie une Histoire des conciles dans laquelle il tente de déterminer l'influence de Boniface dans la réforme de l'Église franque : HEFELE C. J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. 3, 2, Paris, Letouzey et Ané, 1910, p. 806-933. En 1936, Carlo de Clercq met aussi en avant le travail important de l'Anglo-saxon à l'aube de la réforme : DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (507-815)*, Louvain-Paris, Bureaux du Recueil-Librairie du Recueil, 1936, p. 109-131. Plus récemment un ouvrage collectif, intitulé *Bonifatius – Leben und Nachwirken*, s'intéresse à l'ensemble du travail de Boniface sur le continent : FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Gesellschaft für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte, Mayence, 2007. Dans ce collectif, l'article de U. Nonn tente d'évaluer la portée réelle des idées bonificiennes sur les conciles francs tenus sous les maires du palais Carloman et Pépin : NONN U., « Castitas et vitae et fidei et doctrinae – Bonifatius und die Reformkonzilien », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken*, p. 271-280 – À ces travaux s'ajoutent également de nombreuses biographies consacrées à Boniface : SCHIEFFER R., « Neue Bonifatius-Literatur », in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, vol. 63/1, (2007), p. 111-123 ; FELTEN J., (dir.), *Bonifatius – Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Steiner, 2004 ; WANSBROUGH H., « St Boniface, Monk and Missioner », in BHATTACHARI S., WILLIAMS R., MATTOS D. (dir.), *Prayer and Thought in Monastic Tradition : Essays in Honour of Benedicta Ward*, Londres, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p. 121-138 – Pour l'ensemble des travaux que nous mobilisons sur Boniface voir la bibliographie de ce travail.

¹⁰² BONIFACE, *Lettres*, éd. TANGL M., in *MGH Epp. sel.*, t. 1, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1916 ; WILLIBALD, *Vita Bonifatii*, éd. LEVISON W., in *MGH SS rer. Germ.*, t. 57, Hanovre-Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1905, p. 1-58 – Notons qu'il existe cinq autres *Vitae* de Boniface. Parmi les autres *Vitae*, la *Vita altera Bonifatii*, datant du IX^e siècle, s'intéresse également à l'activité évangélisatrice de Boniface. Cependant, elle contient de nombreuses approximations géographiques, chronologiques et historiques. De même, la description des usages des tenants de la religion traditionnelle et des chrétiens ne correspond à rien de ce que l'on connaît du paganisme ou des pratiques populaires chrétiennes : WOOD I., *The Missionary Life. Saints and evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, Pearson Education, 2001, p. 102-107. Toutes les autres *Vitae* de Boniface sont, quant à elles trop tardives (elles datent toutes du X^e et du XII^e siècle) pour que nous puissions les étudier dans le cadre de notre étude : LEVISON W., *MGH SS rer. Germ.*, t. 57, Hanovre-Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1905,

De fait, avant le début de la réforme de l’Eglise franque, il s’oppose aux hiérophanies issues de la religion traditionnelle et tente de mettre un terme aux pratiques qui leurs sont liées. Un exemple particulièrement parlant est lorsqu’il abat en Hesse un chêne sacré auprès duquel se rendaient de nombreuses personnes et le transforme en une église dédiée à saint Pierre¹⁰³. Cet épisode – sur lequel nous reviendrons également – a fait l’objet d’abondants commentaires. Il est souvent perçu comme une tentative de Boniface de convertir les tenants de la religion traditionnelle par un acte spectaculaire¹⁰⁴. Or, pour certains auteurs, comme I. Wood et R. Meens – dont nous rejoignons les conclusions –, la Hesse avait déjà été convertie au christianisme au moment où Boniface abat le chêne. L’arbre aurait donc été sacré aux yeux des chrétiens¹⁰⁵. De même, on constate également qu’il n’est pas le seul réformateur à s’être opposé aux pratiques issues de la religion traditionnelle. Dès le VII^e siècle et jusqu’au milieu du VIII^e siècle, un certain nombre de clercs ont également tenté de corriger les chrétiens. Par exemple, un exacte contemporain de Boniface, Pirmin (*c. a.* 670-†753), a rédigé un ouvrage, le *Scarapsus*, dans lequel il condamne les chrétiens qui portent des phylactères ou continuent de se rendre auprès des arbres pour prier¹⁰⁶. D’autres réformateurs existent également – nous nous intéresserons rapidement à certains d’entre eux –, cependant, ils sont mis dans l’ombre par les nombreuses sources laissées par Boniface. Il apparaît donc que, avant la réforme carolingienne, certains réformateurs ont opéré une redéfinition de ce que devait être le sacré pour les chrétiens.

Enfin, les sources conciliaires de la fin du règne de Charlemagne et du règne de Louis le Pieux (814-840), témoignent de la persistance de pratiques issues de la religion traditionnelle. Celles-ci, malgré les interdictions successives dont elles ont fait l’objet durant tout le VIII^e siècle, semblent se maintenir. Par exemple, lors du concile de Paris de 829, les évêques déplorent le maintien de nombreuses pratiques issues de la religion traditionnelle au sein de

p. XLVIII-LXIII ; C’est pourquoi nous n’utiliserons seulement que la *Vita prima Bonifatii* pour étudier le travail de Boniface.

¹⁰³ WILLIBALD, *Vita Bonifatii*, p. 31-32.

¹⁰⁴ PARSON D., « Sites and Monuments of the Anglo-Saxon Mission in Central Germany », *Archeological Journal*, vol. 140/1, (1983), p. 292. Récemment, cette théorie est notamment soutenue par J. T. Palmer dans PALMER J. T., *Anglo-Saxons in a Frankish World (690-900)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2009, p. 125.

¹⁰⁵ MEENS R., « Aspekte der Christianisierung der Volkes », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mayence, 2007, p. 212 ; WOOD I., « The northern frontier : Christianity face to face with paganism », in NOBLE T. F. X., SMITH J. M. H. (dir.), *The Cambridge History of Christianity*, t. 3, p. 136.

¹⁰⁶ PIRMIN, *Scarapsus*, éd. HAUSWALD E., in *MGH QQ zur Geistesgesch.*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2010, p. 74-80.

l'empire¹⁰⁷. Il nous semble donc que, si monopolisation du sacré il y a eu, il convient de relativiser sa portée car un certain nombre de pratiques qui permettent d'accéder au sacré semblent toujours ne pas passer par l'intermédiaire du clergé.

Cette étude portera donc sur l'évolution des conditions d'accès des laïcs au sacré dans le cadre de la réforme carolingienne et couvrira essentiellement – mais pas exclusivement – la période allant du début du VIII^e siècle à la fin du règne de Charlemagne (814). En effet, c'est essentiellement au VIII^e siècle, avec l'émergence de nombreux réformateurs et la réforme de l'Eglise franque, commencée sous Carloman et Pépin puis prolongée sous le règne Charlemagne, que les conditions d'accès au sacré ont évolué. Une rapide lecture des canons des conciles tenus sous Louis le Pieux montre, en effet, que ces derniers ne font, le plus souvent, que répéter la législation antérieure. Les manques que nous avons mis en avant dans l'état de l'Art et les quelques réflexions que nous avons émises à la lecture des sources nous permettent d'élaborer trois hypothèses qui viennent circonscrire notre recherche :

D'abord, mû par cette impression première, jaillie à la lecture de nos sources, nous entendons vérifier s'il y a effectivement eu une monopolisation progressive du sacré dans les mains du clergé au détriment des laïcs dans le courant du VIII^e siècle. Répondre à cette question suppose de s'interroger sur la forme et l'ampleur de cette monopolisation. De même, nous tenterons de mettre en avant les conditions qui sont – aux yeux des réformateurs – requises pour accéder au sacré. Nous nous interrogerons également sur les raisons qui ont conduit ces derniers à confisquer le sacré aux laïcs et à le transférer exclusivement dans les mains du clergé.

Ensuite, cette monopolisation nous semble avoir été entreprise avant la réforme carolingienne, non pas seulement par Boniface mais aussi par d'autres réformateurs présents en Francia avant et en même temps que lui. Ceux-ci ont tenté d'interdire les hiérophanies issues de la religion traditionnelle qui ont été intégrées au sein des christianismes locaux, ainsi que les pratiques qui sont liées à celles-là. En même temps, ils ont redéfini ce qu'était le sacré et ont tenté d'imposer ce qu'ils estimaient être des normes correctes pour y accéder. C'est, selon nous, dans un second temps, que les Carolingiens reprendront et unifieront ces différents mouvements de réformes. Nous étudierons donc quel a été l'apport de ces réformateurs dans ce processus de confiscation du sacré et dans quelle mesure les

¹⁰⁷ *Concile de Paris (829)*, in *Concilia aevi Karolini*, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 669-670.

Carolingiens ont adopté, repris et/ou adapté ces réformes des conditions d'accès au sacré et se les sont appropriées.

Enfin, certains textes suggèrent que, face à cette entreprise de confiscation du sacré, les laïcs ont réagi et ont, pour certains d'entre eux, refusé de se soumettre aux nouvelles normes mises en avant par les réformateurs¹⁰⁸. De fait, bon nombre de pratiques interdites par ceux-ci étaient considérées comme des moyens orthodoxes par les fidèles pour accéder au sacré. Par ailleurs, elles ne posaient jusqu'alors que peu de problèmes au clergé franc. Certains de ses membres s'y adonnaient même activement¹⁰⁹. Nous essayerons de mettre en avant les réactions des laïcs face à cette évolution.

E. Plan

Après un chapitre consacré à la présentation de notre principal corpus de source, dans la mesure où notre enquête porte sur l'étude d'un processus en évolution, nous entamerons ce travail par un état de la recherche sur l'accès des laïcs au sacré entre le V^e et le VII^e siècle. Il conviendra de s'interroger sur l'existence, à cette période, d'une différence d'accès au sacré entre les clercs et les laïcs.

Ensuite, nous essayerons de déterminer quelle conception les réformateurs du VII^e et du VIII^e siècle ont du sacré et ainsi de mettre en avant ce qui, à leurs yeux, peut être considéré comme sacré et pour quelle raison. Nous nous interrogerons également sur les moyens qu'ils estiment être adéquats pour accéder à ce sacré et quelles possibilités d'accès à celui-ci ils offrent aux laïcs. Nous étudierons aussi les oppositions que ces réformateurs rencontrent. En effet, celles-ci mettent en évidence à la fois les spécificités de la conception que les réformateurs ont du sacré et celles de leurs opposants. L'absence de source auquel nous sommes confrontés lorsque nous voulons étudier en profondeur les réformes de nombreux réformateurs nous poussera à nous pencher plus spécifiquement sur la figure de Boniface et la réforme qu'il promeut. En effet, lui et ses disciples nous ont laissé énormément de documents qui permettent, à l'inverse des autres réformateurs, de mettre en lumière les grandes lignes de sa réforme.

¹⁰⁸ En 743, le concile germanique interdit le port de phylactères, qui comme nous le verrons sont christianisés. Cependant, en 813, il apparaît que les chrétiens s'y adonnent toujours abondamment : *Concile Germanique (743)*, c. 5, in *Concilia aevi Karolini*, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 3-4 ; *Conciles de Tours (813)*, c. 42, in *Capitularia regnum Francorum*, t. 1, BORETIUS A. (éd.), in *MGH capitularia*, Hanovre, 1883, p. 292.

¹⁰⁹ ZEDDIES N., « Bonifatius und zwei nützliche Rebellen : die Häretiker Aldebert und Clemens », in FÖGEN M. T., *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter : historische und juristische Studien zur Rebellion*, Francfort-Mayence, Klostermann, 1995, p. 221-227.

Dans un troisième temps, nous étudierons la façon dont les Carolingiens se positionnent par rapport aux différentes réformes et dans quelle mesure ils adoptent, adaptent et/ou s'approprient celles-ci. Cette partie se divisera en deux. D'abord, nous envisagerons cette reprise sous Carloman et Pépin tout en sachant, comme nous le verrons que les deux frères ont des attitudes très différentes vis-à-vis de ces réformes, puis nous nous pencherons sur le règne de Charlemagne. Nous étudierons celui-là en trois phases successives afin de mettre en avant l'évolution de la réforme au cours de son règne qui est assez long. À la fin de cette partie nous ferons un bilan sur ce qu'est le sacré et quelles sont les conditions d'accès à celui-ci au terme d'environ un siècle de réforme. Nous ne négligerons pas non plus l'étude de la réaction des laïcs face à ses changements qui les conduisent à être mis à l'écart du sacré.

Enfin, nous mettrons à l'épreuve ce bilan par l'analyse d'un dossier spécifique : l'évolution des rapports que les laïcs entretiennent avec la messe et l'eucharistie. Nous choisissons de nous intéresser spécifiquement à celles-ci car, dès le I^{er} siècle, ce sont les principales manifestations du sacré pour les chrétiens. Ensuite, bien que le christianisme intègre progressivement des pratiques et des hiérophanies issues de la religion traditionnelle, l'eucharistie reste la hiérophanie la plus importante pour les théologiens, puisque théoriquement, sa place est centrale dans la vie chrétienne¹¹⁰. L'étude de ce dossier particulier devrait nous permettre d'évaluer dans quelle mesure la monopolisation du sacré dans les mains du clergé a impacté la célébration même de la messe et la réception de l'eucharistie pour les laïcs.

¹¹⁰ VOGEL C., « Le ministère liturgique dans la vie de l'Eglise », p. 11-12.

Chapitre 1 : Présentation des Sources

Notre corpus se compose essentiellement de cinq sources principales¹¹¹ : la correspondance de Boniface et sa *Vita Prima* qui nous permettrons, en lien avec d'autres sources, de mettre en avant la conception du sacré que proposent les réformateurs précarolingiens, ainsi que les grandes lignes de leurs réformes. À ces documents s'ajoutent les capitulaires « royaux » allant de 743 à 814, les actes des conciles allant de 743 à 813 et les capitulaires épiscopaux allant de *c. a.* 800 à 814. Ces sources normatives nous permettront d'étudier ce qui, aux yeux des réformateurs carolingiens, peut être considéré comme sacré et quelles sont les normes qu'ils mettent en place pour y accéder.

A. Les sources normatives

Dans le cadre de notre recherche, nous allons mobiliser trois grands types de sources normatives : les actes des conciles, les capitulaires « royaux » et les capitulaires épiscopaux allant du début de la réforme de l'Eglise franque à la mort de Charlemagne. La distinction entre ces différentes catégories de sources n'est pas claire et est le fait des éditeurs contemporains. Aux yeux des auteurs du VIII^e et du IX^e siècle, il n'y avait pas de frontière nette entre elles¹¹².

Ces différentes sources nous sont parvenues par l'intermédiaire de collections canoniques et capitulaires¹¹³. Ce sont des compilations privées de canons réalisées pour les mettre à la disposition d'abbés, d'évêques, de comtes, de *missi*, du roi... en bref de tous ceux qui pourraient en avoir besoin dans le cadre de leurs fonctions. Rien ne garantit l'authenticité des canons qui sont réunis dans ces documents. Les faux capitulaires ou actes de conciles ne sont d'ailleurs pas rares¹¹⁴.

a. Les capitulaires carolingiens (743 à 814)

Le terme « capitulaire » regroupe des documents de formes variées émis par les maires du palais et par les souverains carolingiens. Sous cette appellation, se retrouvent en effet des réponses et des notes destinées aux *missi dominici*, des *memorenda* en vue de prochaines réunions, des ordres de mobilisation et des décisions d'ordres administratives ou juridiques

¹¹¹ Pour une liste complète des sources mobilisées voir notre bibliographie finale.

¹¹² VAN RIJN C., *Sheperds of the Lord. Priest and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, p. 13-14.

¹¹³ FRANSEN G., *Les collections canoniques*, Turnhout, Brepols Publishers, 1973, p. 12.

¹¹⁴ GAUDEMET J., BASDEVANT B., *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles). Texte latin de l'édition de C. de Clercq. Introduction, traduction et notes*, t. 1, p. 13.

prises par le souverain et son conseil¹¹⁵. Le point commun à tous ces documents est leur division en chapitres qui leur donne une allure de liste dans les éditions modernes¹¹⁶. Ce n'est pas leur mise par écrit qui donne aux capitulaires une force légale mais leur origine¹¹⁷. Les décisions sont d'abord prises par le souverain – ou le maire du palais – avec le consentement des grands puis elles sont promulguées oralement par celui-ci. C'est parce le souverain, en vertu de son ban¹¹⁸, les a officiellement promulguées, qu'elles doivent être observées. Leur rédaction sert seulement à la publication des décisions¹¹⁹. Les capitulaires doivent davantage être perçus comme des marqueurs d'intention, mettant en avant un idéal à atteindre, que comme des preuves de l'efficacité du pouvoir du souverain, car leur application n'est pas toujours systématique¹²⁰.

Aucun capitulaire ne nous est parvenu sous sa forme originale. Ils nous ont tous été transmis par l'intermédiaire de collections privées réalisées pour l'usage des *missi*, des comtes, des ducs, des abbés, des évêques, ... et même du souverain¹²¹. De très nombreux recueils canoniques nous sont parvenus¹²². Comme l'a mis en avant H. Mordek, ces recueils peuvent être de tailles très variées. Certains ne contiennent qu'un seul canon mais d'autres reprennent le contenu de capitulaires de façon plus complète¹²³. La plupart de ces collections capitulaires ont été rédigées du IX^e au XI^e siècle¹²⁴.

Ces capitulaires ont connu de nombreuses éditions, dès le XVII^e siècle¹²⁵. Nous utiliserons celle d'A. Boretius dans les *MGH*¹²⁶. Bien que datée, celes-ci n'en demeure pas moins une

¹¹⁵ DEPREUX P., « Charlemagne et les capitulaires : formation et réception d'un corpus normatif », in GROSSE R., SOT M. (dir.), *Charlemagne : les temps, les espaces, les hommes. Construction et déconstruction d'un règne*, Turnhout, Brepols Publishers, 2018, p. 20-21 ; GANSHOF F. L., « Recherches sur les capitulaires », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 34, (1957), p. 36.

¹¹⁶ CLOSE F., « Introduction », in CLOSE F., DIERKENS A., WILKIN A. (dir.), *Les Carolingiens dans le bassin mosan autour des palais de Herstal et de Jupille. Actes de la journée d'étude tenue à Herstal le 24 février 2014*, Institut du Patrimoine wallon, Namur, 2017, p. 14.

¹¹⁷ DEPREUX P., « Charlemagne et les capitulaires », p. 21.

¹¹⁸ Le ban (*bannum*) est le pouvoir public. C'est le pouvoir de commander, de punir et d'interdire : FOSSIER R., « Ban », in GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 128-129 ; GANSHOF F. L., « Recherches sur les capitulaires », p. 61.

¹¹⁹ *Idem*, p. 50-51, 61.

¹²⁰ MORDEK H., « Kapitularien », in *LMA*, vol. 5, Munich-Zürich, Artemis Verlag, 1991, col. 943-946 ; VAN RIJN C., *Sheperds of the Lord*, p. 18.

¹²¹ GANSHOF F. L., « Recherches sur les capitulaires », p. 69.

¹²² Pour un document tel l'*Admonitio generalis* de 789 pas moins de 42 manuscrits ont été conservés : MORDEK H., *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse*, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1995, p. 1082-1083.

¹²³ *Idem*, p. 421, 493.

¹²⁴ GANSHOF F. L., « Recherches sur les capitulaires », p. 69-70.

¹²⁵ BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ONLINE, *Geschichtsquellen*, [en ligne], <https://www.geschichtsquellen.de/werk/770?mark=%28%3Fis%29%28capitularia%29> (page consultée le

excellente édition. Cependant, nous la complèterons avec celle de H. Mordek, K. Zechiel-Eckes et M. Glatthaar qui, en 2012, ont procédé à une nouvelle édition de l'*Admonitio generalis*¹²⁷

b. Les actes des conciles carolingiens (743-813)

Aucun de ces actes ne nous est parvenu sous sa forme originale. Ils ne nous ont été transmis qu'à travers des collections canoniques. Or, cette transmission est parfois partielle. En effet, tandis que certaines collections reproduisent la totalité des canons d'un concile et classent leurs différentes compilations selon un ordre chronologique ou géographique, d'autres extraient les canons des actes pour les regrouper avec ceux d'autres assemblées de façon à avoir des recueils thématiques. Ce faisant, certaines prescriptions jugées moins importantes ne sont jamais reprises et sont oubliées¹²⁸.

Comme nous l'avons mentionné, la frontière entre les actes de conciles et capitulaires n'est pas claire. D'autant plus que, lors de certaines assemblées conciliaires participent de nombreux aristocrates laïques¹²⁹. Par ailleurs, les actes des conciles sont organisés, comme les capitulaires, en chapitre sous forme de listes¹³⁰.

Entre 1906 et 1908, A. Werminghoff édite les actes de ces conciles tenus sous les maires du palais et les souverains carolingiens jusqu'à la fin du règne de Louis le Pieux (840) en deux tomes¹³¹. Seul le premier, concernant les conciles tenus de 743 à 817, nous intéressera tout spécialement.

21/06/2020, dernière mise à jour le 20/04/2020) – Pour la première édition des capitulaires voir : BALUZE E (éd.), *Capitularia regum Francorum*, 2 t., Paris, 1677.

¹²⁶ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, éd. BORETIUS A., in *MGH capitularia*, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.

¹²⁷ *Admonitio generalis (789)*, éd. MORDEK H., ZECHIEL-ECKES K., GLATTHAAR M., in *MGH Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2012. – Pour davantage d'informations sur l'*Admonitio generalis* voir les pages consacrées à la deuxième phase du règne de Charlemagne.

¹²⁸ FRANSEN G., *Les collections canoniques*, p. 13-14.

¹²⁹ CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 55-57.

¹³⁰ VAN RIJN C., *Sheperds of the Lord*, p. 15.

¹³¹ *Concilia aevi Karolini*, éd. WERMINGHOFF A., in *MGH Concilia*, 2 t., Hanovre-Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906-1908.

c. Les capitulaires épiscopaux

Les capitulaires épiscopaux sont des « prescriptions ou des règlements divisés en chapitre et adressés au clergé et/ou aux fidèles par les évêques carolingiens »¹³². Ils s'intéressent surtout à des questions de discipline religieuse et d'organisation ecclésiastique. Par leur forme, ils sont assez proches des capitulaires et des actes de conciles. Cependant, contrairement à ceux-ci, ils sont émis par une autorité de moindre importance et couvrent un espace géographique plus réduit – un diocèse¹³³. Les premiers capitulaires épiscopaux sont émis vers 800 et les derniers vers 950¹³⁴. Comme de nombreuses autres sources normatives du VIII^e et du IX^e siècle, ils nous sont parvenus par l'intermédiaire des collections canoniques¹³⁵. Ils ont fait l'objet d'une édition en 1984 par P. Brommer dans les *MGH*¹³⁶.

Parmi, les nombreux capitulaires épiscopaux du IX^e siècle, ceux de trois évêques vont particulièrement nous intéresser dans le cadre de notre recherche : ceux de l'évêque Théodulf d'Orléans (798-718), ceux de Gerbald de Liège (787-†809) et celui de Haito de Bâle (802/803-823).

- Les capitulaires de Théodulf d'Orléans

Théodulf d'Orléans (*c. a.* 760-†821) est originaire d'Aquitaine ou de Septimanie. Il rejoint la cour de Charlemagne où il travaille comme théologien, poète et réformateur. En 798, il devient évêque d'Orléans et abbé de Fleury. En 818, accusé d'avoir comploté contre Louis le Pieux, il est déposé et est envoyé en exil¹³⁷. Ses deux capitulaires ont été rédigés entre 800 et 813. Le premier nous est parvenu par l'intermédiaire de quarante-neuf manuscrits datant du IX^e au XIII^e siècle. Notons qu'il existe également une copie tardive du capitulaire datée du XVII^e siècle¹³⁸. Le second capitulaire de Théodulf nous est connu par cinq manuscrits allant du XI^e au XIII^e siècle¹³⁹. Ceux-ci sont divisés en deux groupes. Le premier ne contient qu'un

¹³² DIERKENS A., « Réflexion sur la date et la nature des "capitulaires épiscopaux" de Gerbaud et de Walcaud (premier quart du IX^e siècle) », in *Bulletin de la Société d'art et d'Histoire du Diocèse de Liège*, t. 69, (2011), p. 41.

¹³³ *Ibidem* ; VAN RIJN C., *Sheperds of the Lord*, p. 14.

¹³⁴ BROMMER P., *Capitula episcoporum. Die bischöflichen Kapitularien des 9. und 10. Jahrhunderts*, Turnhout, Brepols, 1985, p. 172.

¹³⁵ FRANSEN G., *Les collections canoniques*, p. 12.

¹³⁶ *Capitula episcoporum*, éd. BROMMER P., in *MGH Capitula episcoporum*, t. 1, Hanovre, Hahnsche Buchandlung, 1984.

¹³⁷ SAUER H., « Theodulf », in *LMA*, vol. 8, col. 647-649.

¹³⁸ BROMMER P., *Capitula episcoporum*, p. 102.

¹³⁹ *Idem*, p. 148.

manuscrit, plus ancien que les autres qui reprend plus de canons dont certains diffèrent quelque peu avec ceux contenus dans les manuscrits du second groupe¹⁴⁰.

- Les capitulaires de Gerbald de Liège

Gerbald – ou Gerbaud – (†809) arrive sur le siège de Liège vers 787, probablement désigné par Charlemagne. Il deviendra d'ailleurs un important conseiller du souverain¹⁴¹. Il nous a laissé trois capitulaires qui témoignent d'une ferme volonté de réorganiser l'Eglise de Liège¹⁴². Le premier, adressé à son clergé diocésain, aurait été promulgué entre 801 et 802¹⁴³. Ce document nous est parvenu par l'intermédiaire de vingt-deux manuscrits répartis en trois groupes. Les manuscrits du groupe I contiennent les versions des canons les plus anciennes. Le groupe II contient des manuscrits venant d'Angleterre allant du X^e au XII^e siècle. Le groupe III contient des manuscrits dont la disposition des canons varie fortement par rapport aux deux autres groupes¹⁴⁴. Ce premier capitulaire pose de nombreux problèmes aux historiens. K. A. Eckhardt, P. Brommer et J. Maquet – du côté desquels nous nous rangeons – estiment que ce document est bien un capitulaire épiscopal qui peut être attribué à Gerbald¹⁴⁵. R. Pokorny, dans le quatrième tome de l'édition des *Capitula episcoporum* considère, quant à lui, que ce capitulaire est capitulaire royal¹⁴⁶. Enfin, C. van Rijn le reconnaît comme un capitulaire épiscopal mais refuse de l'attribuer à Gerbald¹⁴⁷.

Le second capitulaire de Gerbald est promulgué entre 802 et 809¹⁴⁸. Un peu avant, Charlemagne avait envoyé une lettre à l'évêque dans laquelle il condamnait la mauvaise connaissance des chrétiens du diocèse de Liège en matière de foi¹⁴⁹. Ainsi, ce capitulaire est destiné aux prêtres liégeois afin qu'ils enquêtent sur l'état du christianisme dans leurs

¹⁴⁰ Le manuscrit en question est conservé à Berlin : Berlin, Deutsche Saastbibliothek, Phill 1664 : BROMMER P., *Capitula episcoporum*, p. 145.

¹⁴¹ ROLLAND J.-N., *L'évêché de Liège sous le règne de Charlemagne : Fulchire, Agilfrid, Gerbaux, Walcaud*, Mémoire de master en Histoire, inédit, Université de Liège, année académique 2013-2014, p. 95 ; ECKHARDT K. A., *Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds von Lüttich*, Göttingen-Berlin-Francfort, Musterschmidt, 1955, p. 116.

¹⁴² MAQUET J., « Faire justice » dans le diocèse de Liège au Moyen Âge (VIII^e-XII^e siècles). *Essai de droit judiciaire reconstitué*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2008, p. 76.

¹⁴³ ECKHARDT K. A., *Die Kapitulariensammlung*, p. 9-10.

¹⁴⁴ BROMMER P., *Capitula episcoporum*, p. 6-16.

¹⁴⁵ ECKHARDT K. A., *Die Kapitulariensammlung*, p. 55 ; BROMMER P., *Capitula episcoporum. Die bischöflichen Kapitularien*, p. 48 ; MAQUET J., « Faire justice » dans le diocèse de Liège, p. 75.

¹⁴⁶ POKORNY R., *Capitula episcoporum*, t. 4, p. 93-96.

¹⁴⁷ VAN RIJN C., *Sheperds of the Lord*, p. 219-228.

¹⁴⁸ BROMMER P., *Capitula episcoporum*, t. 1, p. 22.

¹⁴⁹ ECKHARDT K. A., *Die Kapitulariensammlung*, p. 112 ; MAQUET J., « Faire justice » dans le diocèse de Liège, p. 75.

paroisses¹⁵⁰. Ce document nous est parvenu à travers cinq manuscrits datant du IX^e, X^e et XII^e siècle¹⁵¹.

Le troisième capitulaire est postérieur au précédent. Il daterait donc d'entre 801/802 et 809¹⁵². Il développe certaines considérations formulées dans le premier capitulaire. Il nous a été transmis à travers neuf manuscrits écrits entre le IX^e et le XII^e siècle¹⁵³.

- Le capitulaire de Hauto de Bâle

Hauto (762/763-†836) devient évêque de Bâle en 803. En 823, il résilie l'évêché et se retire à l'abbaye de Reichenau, dont il a été l'abbé de 806 à 823¹⁵⁴. Il a laissé un capitulaire promulgué entre 806 et 813¹⁵⁵. Ce document nous est parvenu par l'intermédiaire de quatorze manuscrits rédigés entre le IX^e et le X^e siècle¹⁵⁶.

B. Les sources hagiographiques

a. La *Vita prima Bonifatii*

La *Vita prima Bonifatii* a été rédigée peu de temps après la mort de Boniface (†754). Elle est commencée entre 754 et 763 et est achevée avant 769¹⁵⁷. Peu d'informations nous sont parvenues sur son auteur Willibald. C'est un prêtre de Mayence, probablement d'origine anglo-saxonne, qui réalise ce travail à la demande de Lull, le successeur de Boniface sur le siège de Mayence¹⁵⁸. Il n'a sans doute jamais connu Boniface mais a utilisé des témoignages de première main pour réaliser cette *Vita*¹⁵⁹. Il s'est essentiellement basé sur la correspondance laissée par Boniface et sur des témoignages issus des disciples de celui-ci. Cette *Vita* nous est parvenue via dix-sept manuscrits datant du IX^e au XVII^e siècle¹⁶⁰ et a fait

¹⁵⁰ *Idem*, p. 75.

¹⁵¹ BROMMER P., *Capitula episcoporum*, t. 1, p. 25.

¹⁵² MAQUET J., « Faire justice » dans le diocèse de Liège, p. 75 ; ECKHARDT K. A., *Die Kapitulariensammlung*, p. 56.

¹⁵³ BROMMER P., *Capitula episcoporum*, t. 1, p. 36.

¹⁵⁴ HOUBEN H., « Heito, Bischof von Basel », *LMA*, vol. 4, col. 2113.

¹⁵⁵ BROMMER P., *Capitula episcoporum. Die bischöflichen Kapitularien*, p. 49.

¹⁵⁶ BROMMER P., *Capitula episcoporum*, t. 1, p. 209.

¹⁵⁷ BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ONLINE, *Geschichtsquellen*, [en ligne], <https://www.geschichtsquellen.de/werk/4734> (page consultée le 25/03/2020, dernière mise à jour le 13/02/2020) ; WOOD I, *The Missionary Life*, p. 64.

¹⁵⁸ BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ONLINE, *Geschichtsquellen*, [en ligne], <https://www.geschichtsquellen.de/autor/5155> (page consultée le 25/03/2020, dernière mise à jour le 13/02/2020).

¹⁵⁹ WOOD I, *The Missionary Life*, p. 61 ; DE JONG M., « Bonifatius : een Angelsaksische priester-monnik en het Frankische hof », in *Millennium. Tijdschrift voor middeleeuwse studies*, vol. 19, (2005), p. 6.

¹⁶⁰ *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, vol. 1, Bruxelles, 1898-1899, p. 209 ; SOCIETE DES BOLLANDISTES, *Bibliotheca hagiographica latina manuscripta*, [en ligne],

l'objet de quinze éditions¹⁶¹. La première date de 1605¹⁶² et la dernière est celle de W. Levison dans les *MGH* (1906)¹⁶³. C'est avec celle-ci que nous travaillerons.

Cette *Vie*, couvrant l'ensemble de la vie de Boniface, contient plusieurs biais importants. Elle a pour objectif de faire du saint un apôtre et un évangéliste comparable à saint Paul. De ce fait, elle met dans l'ombre le travail de nombreux autres évangélistes et réformateurs qui opèrent au même moment que Boniface sur le continent¹⁶⁴. Par ailleurs, elle exagère la mission évangélisatrice de l'Anglo-saxon qui, travaillant dans des régions déjà converties au christianisme, n'a jamais rencontré de « véritables païens »¹⁶⁵. Elle contient également un biais pro-carolingien qui conduit l'auteur à déprécier l'orthodoxie de chefs locaux à l'est du Rhin afin de mettre en avant celle des Carolingiens. Ces objectifs expliquent la vision terne de l'état du christianisme du début du VIII^e siècle que dépeint Willibald. Elle constitue cependant une source essentielle pour appréhender les pratiques des chrétiens du VIII^e siècle ainsi que l'œuvre de Boniface sur le continent¹⁶⁶.

C. Les sources épistolaires

a. La correspondance de Boniface¹⁶⁷

La correspondance de Boniface a été rédigée entre les années 700 et 754. Elle a été réunie par son disciple et successeur sur le siège de Mayence, l'évêque Lull¹⁶⁸. Elle vise à mettre en avant l'efficacité du travail de son auteur auprès du pape¹⁶⁹. C'est pourquoi, elle obscurcit volontairement l'état du christianisme du continent¹⁷⁰. Boniface se présente souvent comme un réformateur isolé confronté à de nombreuses oppositions afin de mettre en exergue son

http://bhlms.fltr.ucl.ac.be/Nquerysaintsectiondate.cfm?code_bhl=1400&requesttimeout=500 (Page consultée le 02/06/2020, dernière mise à jour 9/12/1998) ; LEVISON W., *MGH SS rer. Germ.*, t. 57, p. XXVII-XXXVIII.

¹⁶¹ BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ONLINE, *Geschichtsquellen*, [en ligne], <https://www.geschichtsquellen.de/autor/5155> (page consultée le 25/06/2020, dernière mise à jour le 13/02/2020).

¹⁶² WILLIBALD, *Vita Bonifatii*, éd. CANISIUS H., in *Antiquae lectiones*, t. 4, 2, Ingolstadt, 1603, p. 341-386.

¹⁶³ WILLIBALD, *Vita Bonifatii*, éd. LEVISON W.

¹⁶⁴ WOOD I., *The Merovingian Kingdoms 450-751*, Londres-New York, Longman, 1994, p. 311 ; WOOD I., « Before or After Mission. Social Relations Across the Middle and Lower Rhine in the Seventh and Eighth Centuries », in HANSEN I. L., WICKHAM C. (dir.), *The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2000, p. 164-165.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ WOOD I., *The Missionary Life*, p. 61-63.

¹⁶⁷ BONIFACE, *Lettres*, éd. TANGL M.

¹⁶⁸ BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ONLINE, *Geschichtsquellen*, [en ligne], <https://www.geschichtsquellen.de/werk/672> (page consultée le 08/07/2020, dernière mise à jour le 03/07/2020).

¹⁶⁹ CLOSE F., « Aldebert et Clément. Deux évêques marginaux sacrifiés à la réforme de l'Eglise ? », in DEPREUX P., BOUGARD F., LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré*, p. 196.

¹⁷⁰ WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 252, 308, 320.

travail par rapport à celui des autres réformateurs du temps¹⁷¹. Dans ses lettres, Boniface n'hésite pas non plus à accuser ses opposants d'hérésie et de fornication afin de les décrédibiliser¹⁷². La correspondance de Boniface reste néanmoins une source essentielle pour appréhender son programme de réforme et les pratiques auxquelles s'adonnent les chrétiens en Francia.

Ses lettres nous ont été transmises à travers six grandes familles de manuscrits. Les manuscrits 1, 2 et 3 sont les plus proches des lettres originales¹⁷³. Le 1 et le 2 ont été réalisés sur base d'une copie de celles-ci. Le 3, quant à lui, se base à la fois sur les copies et les originaux. Seuls les manuscrits 1 et 2 ont été copiés et ont donné naissance aux familles 4, 5 et 6. La 4 est la plus récente des trois dernières familles (XII^e-XV^e siècle) et la 6 est la plus ancienne (XVI^e-XVII^e siècle)¹⁷⁴. La correspondance de Boniface a été éditée à de nombreuses reprises dès le XVII^e siècle¹⁷⁵. L'édition avec laquelle nous allons travailler est celle de M. Tangl, éditée dans les *MGH*¹⁷⁶.

¹⁷¹ AIRLIE S., « The Frankish Aristocracy as Supporters and Opponents of Boniface », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius*, p. 156.

¹⁷² WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 252, 308, 320.

¹⁷³ Le manuscrit 1 est conservé à Munich et date du IX^e siècle : Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 8112 ; Le manuscrit 2 est conservé à Karlsruhe et date du X^e siècle : Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Rastatt 22 ; Le manuscrit 3 est conservé à Vienne et date du IX^e siècle : Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 751.

¹⁷⁴ TANGL M., in *MGH Epp. sel.*, t. 1, p. VI-XXX.

¹⁷⁵ BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ONLINE, *Geschichtsquellen*, [en ligne], <https://www.geschichtsquellen.de/werk/672> (page consultée le 08/07/2020, dernière mise à jour le 03/07/2020).

¹⁷⁶ BONIFACE, *Lettres*, éd. TANGL M.

Chapitre 2 : Les laïcs et le sacré du V^e au VII^e siècle

Comme nous l'avons mis en avant dans l'état de l'Art, la rencontre de la religion traditionnelle et du christianisme marque profondément le rapport que les laïcs entretiennent avec le sacré. Trop souvent envisagée en termes conflictuels, cette rencontre doit davantage être perçue selon un processus d'intégration de nombreuses spécificités (rites, pratiques, lieux sacrés, vision du monde et de la sacralité, ...) de la religion traditionnelle dans le christianisme¹⁷⁷, amenant ainsi les laïcs à entretenir un rapport tout à fait singulier avec le sacré. Avant de s'intéresser à celui-là, il convient d'abord de revenir quelques instants sur l'état de la religion traditionnelle en Gaule et sur les spécificités qui lui sont propres entre le V^e et le VI^e siècle.

A. La religion traditionnelle en Gaule du V^e au VI^e siècle

Aux V^e et VI^e siècles, la religion traditionnelle n'est plus celle des premiers siècles. En effet, l'ancienne religion celte a subi l'influence de la romanisation, des religions orientales à mystères et, plus récemment, des religions germaniques et du christianisme¹⁷⁸. Selon les régions et les influences, les dieux tutélaires ne sont pas les mêmes¹⁷⁹. Par exemple, à Tours et à Vienne, le culte de la déesse Cybèle connaît un développement important par rapport au reste de la Gaule¹⁸⁰. Ainsi, la religion traditionnelle ne forme pas un ensemble unifié et cohérent de doctrines¹⁸¹. Il n'y a donc pas une religion traditionnelle mais plusieurs, chacune ayant différentes sortes de cosmogonies plus ou moins semblables¹⁸².

Par ailleurs, en Gaule, la conversion rapide des élites gallo-romaines au christianisme, à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, amène à la disparition de la religion traditionnelle publique¹⁸³. Privée de tout soutien politique, le culte officiel disparaît peu à peu¹⁸⁴. De même, dans les villes qui, à partir du V^e siècle, sont toutes converties au christianisme, la religion traditionnelle n'est plus qu'un ensemble de pratiques qui se sont maintenues car elles ont été

¹⁷⁷ McMullen R., *Christianisme et paganisme*, p. 106-143 ; Brown P., *L'essor du christianisme occidental*, p. 128-129 ; Milis L., « The Pagan Middle Ages », p. 7-9.

¹⁷⁸ Wood I., *The Missionary Life*, p. 5 ; Mériaux C., *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, p. 43.

¹⁷⁹ Wood I., *The Missionary Life*, p. 5.

¹⁸⁰ Luzzi Testa R., « L'Eglise, les *domini*, les païens *rustici* : Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e-VI^e siècle) », in Inglebert H., Destephen S., Dumézil B. (dir.), *Le problème de la christianisation*, p. 82, 86-87.

¹⁸¹ Wood I., *The Missionary Life*, p. 5.

¹⁸² *Ibidem*

¹⁸³ Dumézil B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 102-105.

¹⁸⁴ Chuvin P., *Chronique des derniers païens*, p. 172-176.

christianisées par les fidèles ou par les clercs¹⁸⁵. Cette situation conduit à la fermeture des temples urbains et à la disparition rapide du clergé « païen »¹⁸⁶.

La situation est bien différente dans les campagnes. En effet, le christianisme y est très peu implanté et les populations rurales sont encore largement adeptes de la religion traditionnelle. Par contre, contrairement aux villes, les sanctuaires sont, pour la plupart, des espaces ouverts sans grande construction complexe et ne nécessitent pas de desservant. Ce sont surtout des sites naturels (fontaines, arbres, bois, pierres, ...) ¹⁸⁷. Des exceptions existent cependant, notamment dans le nord de la Gaule où certains sanctuaires plus importants ont été retrouvés¹⁸⁸. Par ailleurs, à certaines occasions, la présence de prêtres « païens » est attestée localement, mais ces derniers ne forment jamais de clergé institutionnalisé et hiérarchisé comme c'est le cas chez les chrétiens et n'ont pas un rôle religieux très important¹⁸⁹. Dans la Gaule du V^e et du VI^e siècle, la religion traditionnelle et les rites qui l'accompagnent sont davantage une histoire de famille. Ce sont les chefs de famille et les chefs locaux qui prennent la tête des grandes cérémonies religieuses¹⁹⁰. Dans les foyers, les femmes ont également un rôle très important dans l'accomplissement du culte familial¹⁹¹.

Une dernière évolution sur laquelle nous aimerions insister est le développement, dans le courant du II^e et du IV^e siècle, de nombreuses pratiques telles que la magie, la divination et l'usage des phylactères. Alors que celles-ci, aux yeux des intellectuels romains du I^{er} siècle, étaient associées à l'expression d'un culte superstitieux plus populaire, moins contrôlé et mal vu, elles connaissent un développement très important dans l'ensemble des couches sociales de l'Empire avec l'arrivée de militaires à tête de l'Etat¹⁹². Avant cela, la religion traditionnelle, à l'exception du culte familial, était essentiellement composée de pratiques et de rites très institutionnalisés au cours desquels les fidèles s'adressaient rarement directement eux-mêmes à la divinité. Désormais, le développement de ces pratiques dites « superstitieuses » permet aux fidèles d'accéder, par eux-mêmes, directement à la divinité et de s'adresser à elle pour demander une faveur, une guérison, une protection, ...¹⁹³.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 117.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 172-176 ; DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 416-417.

¹⁸⁷ WOOD I, *The Missionary Life*, p. 43-46.

¹⁸⁸ MÉRIAUX C., *Gallia irradiata*, p. 43.

¹⁸⁹ MILIS L., « The Pagan Middle », p. 7.

¹⁹⁰ WOOD I, *The Missionary Life*, p. 7.

¹⁹¹ WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 19.

¹⁹² MCMULLEN R., *Christianisme et paganisme*, p. 106-185.

¹⁹³ DOODS E. R., *Chrétiens et païens dans un âge d'angoisse*, p. 42-62 ; MCMULLEN R., *Christianisme et paganisme*, p. 106-143 ; DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 102.

Ces contacts étroits que les tenants de la religion traditionnelle entretiennent avec le sacré sont également favorisés par leurs propres systèmes de croyances. En effet, ils croient en une multitude de dieux, de divinités, d'esprits, ... qui, loin de rester cantonnés à des habitats aussi inaccessibles que le Ciel ou les Enfers, peuplent « jusqu'au plus obscur recoin de la vie des hommes »¹⁹⁴. Ils sont susceptibles de se manifester n'importe où et n'importe quand et d'ainsi créer de nombreuses hiérophanies¹⁹⁵. Tout objet, toute personne ou toute action peut possiblement « devenir le support de la manifestation du sacré et être tenu dès lors pour sacré »¹⁹⁶. Pour les tenants de la religion traditionnelle, le sacré est donc potentiellement partout.

Il apparaît donc que, pour ceux-ci, en Gaule, dans le courant du V^e et du VI^e siècle, il est aisé d'accéder au sacré. En effet, la disparition du clergé à la suite de la fin des cultes publics empêche le développement d'une caste sacerdotale qui aurait le monopole du sacré. La plupart du temps, ce sont les fidèles eux-mêmes qui réalisent les rites et les sacrifices du culte. Par ailleurs, dans la mesure où une force supérieure peut se manifester à tout moment, il n'est pas difficile de se déplacer vers un lieu dans lequel se trouve une hiérophanie. Le fait que les sanctuaires sont, pour la plupart, davantage des espaces ouverts sans grande construction complexe facilite vraisemblablement l'accès des fidèles à ces lieux sacrés. Ainsi, la religion traditionnelle offre à ses fidèles un accès important au sacré.

B. Le sacré traditionnel à l'épreuve du christianisme

Le christianisme s'implante en Gaule dès le III^e et le IV^e siècle¹⁹⁷. Il se développe essentiellement dans les villes, si bien que, en Francia, dans le courant du V^e siècle, la religion traditionnelle n'est plus pratiquée que par les populations rurales et par les Francs¹⁹⁸. Pour les convertir, de nombreux moines se lancent alors dans de grandes entreprises d'évangélisation et de conversion, notamment au V^e et au VI^e siècle¹⁹⁹. Deux grandes stratégies de conversion sont mises en avant par les évangélistes. La première, inspirée de l'action de saint Martin

¹⁹⁴ IOGNA-PRAT D., *La Maison Dieu*, p. 30 ; ABRAMS L., « Germanic Christianities », p. 115.

¹⁹⁵ IOGNA-PRAT D., *La Maison Dieu*, p. 30.

¹⁹⁶ ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, p. 24-25 ; SPINETO N., « Hiérophanie », p. 1438-1440.

¹⁹⁷ BONNET C., GAILLARD M., « Introduction », in GAILLARD M. (dir.), *L'emprunte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014, p. 16-18 ; EWIG E., « Les missions dans les Pays rhénans », in RICHÉ P. (dir.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV^e-VII^e siècle)*, Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 37-39.

¹⁹⁸ CHUVIN P., *Chronique des derniers païens*, p. 117, 132-133 ; WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 17.

¹⁹⁹ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 381.

au IV^e siècle, consiste à détruire les idoles et les lieux de culte de la religion traditionnelle²⁰⁰. Inspirés par les écrits de saint Augustin, les évangélisateurs considèrent que les dieux de la religion traditionnelle sont des démons²⁰¹. Leur objectif est alors de montrer que, face à des envoyés de Dieu, ceux-là sont incapables d'agir²⁰². Ainsi, en détruisant les sanctuaires qui leurs sont dédiés, et si possible en réalisant un miracle par la même occasion, les clercs mettent en avant que seul le Dieu qu'ils professent est un dieu. Les autres, incapables de réagir face à lui, ne peuvent être que des entités inférieures néfastes pour les hommes²⁰³. Cependant, même si cette méthode de conversion est régulièrement mise en scène dans les *Vitae* tardo-antiques et alto-médiévales, il semble que, dans les faits, elle ait été peu appliquée et qu'elle n'ait pas été très efficace²⁰⁴. En effet, l'évangélisation et la conversion sont des processus complexes. Il est difficile d'amener les tenants de la religion traditionnelle à accepter le christianisme si cette action implique une rupture totale avec les rites, les lieux et les fêtes auxquels ils participaient jusque-là²⁰⁵. En effet, ces différents aspects ont une fonction sociale très importante²⁰⁶. Y renoncer, c'est s'exclure de la société et du groupe social dans lequel on vit. Par ailleurs, il est plus aisé pour les tenants des religions traditionnelles de se convertir à une nouvelle religion si celle-ci partage des points communs avec celle qu'ils s'approprient à quitter et s'ils ne doivent pas abandonner l'ensemble des pratiques sociales et religieuses de leur société²⁰⁷.

Face à ces réalités, les évangélisateurs privilégient davantage une seconde méthode pour convertir les tenants de la religion traditionnelle. Ils intègrent massivement des pratiques, des rites, des conceptions, des fêtes, des coutumes, des lieux sacrés, ... issus de la religion traditionnelle dans le christianisme après leur avoir donné un sens chrétien²⁰⁸. Comme nous

²⁰⁰ *Idem*, p. 388-389, 248.

²⁰¹ GOETZ H.-W., « La lutte des dieux. Remarques sur l'argumentation et les concepts missionnaires au haut Moyen Âge », in DEPREUX P., BOUGARD F., LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré*, p. 240-241.

²⁰² *Idem*, p. 238-239.

²⁰³ BÜHRER-THIERRY G., « Qui est le dieu le plus fort ? La compétition entre païens et chrétiens en Scandinavie au IX^e siècle d'après la *Vita Anskarii* », in GAUTIER A., MARTIN S. (dir.), *Échanges, communication et réseaux dans le haut Moyen Âge. Études et textes offerts à Stéphane Lebecq*, Turnhout, Brepols Publishers, 2011, p. 174-177 ; GOETZ H.-W., « La lutte des dieux », p. 238-240.

²⁰⁴ Pour ne citer qu'un exemple particulièrement parlant : la *Vita Martini* de Sulpice Sévère rapporte plusieurs exemples de destructions de sanctuaires par saint Martin de Tours : Sulpice Sévère, *Vita Martini*, livre I, XIII-XV, éd. Migne J.-P., in *PL*, vol. 20, Paris, 1845, col. 167-169 – Pour davantage d'informations voir : LIZZI TESTA R., « L'Eglise, les *domini*, les païens », p. 388-389, 417.

²⁰⁵ BOGLIONI P., « Du paganisme au christianisme. La mémoire des lieux et des temps » in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 144, (2008), p. 86 ; WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 33-34.

²⁰⁶ MÉRIAUX C., *Gallia irradiata*, p. 47-48 ; DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 364-366.

²⁰⁷ BOGLIONI P., « Du paganisme au christianisme », p. 86 ; WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 33-34.

²⁰⁸ DE REU M., « The Missionaries : the first contact between paganism et Christianity », in MILIS L. (dir.), *The Pagan Middle Ages*, p. 13-14.

l'avons vu, cette attitude n'est pas nouvelle. Les chrétiens s'y adonnent depuis fort longtemps²⁰⁹. Cette méthode est d'ailleurs favorisée par les nombreux points communs que partagent les deux religions qui, depuis le II^e siècle, ont développé un goût similaire pour la divination, les pratiques magiques, l'usage des phylactères, ...²¹⁰. Particulièrement imprégné de cet esprit évangéliste qui se développe sur le continent, le pape Grégoire le Grand (590-†604) cristallise sur le papier cette méthode à la fin du VI^e siècle²¹¹. Dans une lettre qu'il envoie à l'abbé Mellitus en 601, alors que celui-ci s'apprête à embarquer pour partir évangéliser les Anglo-saxons, le pape lui fait part de la stratégie de conversion qu'il aimerait que son missionnaire mette en place. Nous allons nous arrêter quelques instants sur cette lettre, car elle nous paraît particulièrement bien résumer la manière dont de nombreux rites, coutumes et pratiques de la religion traditionnelle sont convertis et intégrés dans le christianisme :

« Les temples des idoles ne doivent pas être détruits dans ce pays, mais qu'on détruise seulement les idoles qui s'y trouvent, que l'on bénisse de l'eau, qu'on en asperge ces temples, que l'on y construise des autels, qu'on y place des reliques. Car, si ces temples ont été bien construits, il faut les faire passer du culte des démons au service du vrai Dieu, pour qu'ainsi ce peuple, tout en voyant ces temples épargnés, arrache l'erreur de son cœur, et, reconnaissant et adorant le vrai Dieu, accoure plus volontiers dans des lieux qui lui sont familiers »²¹².

Au lieu de détruire les lieux de culte de la religion traditionnelle, le pape invite les évangélistes à les récupérer et à les transformer en églises. Pour ce faire, il leur demande d'asperger de l'eau sur les murs et de déposer de reliques dans des autels. Ces deux actions constituent en fait le rite de dédicace d'une église tel qu'il se met en place à cette époque²¹³.

²⁰⁹ CHUVIN P., *Chronique des derniers païens*, p. 180-186 ; MCMULLEN R., *Christianisme et paganisme*, p. 189, 195, 210-215.

²¹⁰ *Idem*, p. 106-143.

²¹¹ JUDIC B., « Le Corbeau et la Sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études de cas », in MARY L., SOT M (dir.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 123-125 ; BOGLIONI P., « Du paganisme au christianisme », p. 80, 87.

²¹² « *uidelicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur, aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana sua non uidet destrui de corde errore deponat, et Deum uerum cognoscens ac adorans, ad loca quae consuevit familiarius concurrat* » : BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, éd. CRÉPIN A., LAPIDGE M., MONAT P., ROBIN P., in *Sources chrétiennes*, n° 489, Paris, Editions du Cerf, 2005, p. 246-250 ; la traduction de cette lettre n'est pas la nôtre, mais celle contenue dans l'édition susmentionnée.

²¹³ LAUWERS M., *Naissance du cimetière*, p. 83-84.

La seule destruction qu'encourage Grégoire le Grand est celle des éléments les plus caractéristiques de la religion traditionnelle, comme les idoles et les autels²¹⁴. Le sacré traditionnel n'est donc pas détruit mais est converti en sacré chrétien. Ces conversions des lieux sacrés traditionnels en églises sont fort répandues en Gaule²¹⁵. Les temples ne sont pas les seuls éléments de la religion traditionnelle que l'évêque de Rome propose de garder :

« Et parce qu'ils ont l'habitude d'abattre un grand nombre de bœufs en sacrifice aux démons, il faut remplacer cela par quelque solennité : que, le jour de la consécration ou de l'anniversaire des saints martyrs dont les reliques reposent là-bas, ils se construisent, avec des branches d'arbres, des tentes autour des églises qui sont leurs anciens temples transformés et qu'ils célèbrent la fête par des repas religieux ; qu'ils n'immolent plus d'animaux au diable mais que, pour la gloire de Dieu, ils les tuent pour les manger et qu'ils rendent grâce à l'auteur de tout bien pour l'abondance qu'ils connaissent ; de la sorte, si quelques joies extérieures leur sont accordées, ils pourront plus facilement, d'un même élan, consentir aux joies intérieures »²¹⁶.

Le pape encourage également les évangélisateurs à convertir et à récupérer les rites qui permettent aux tenants de la religion traditionnelle d'accéder au sacré. C'est ainsi que les sacrifices et les repas collectifs réalisés lors des fêtes païennes deviennent des banquets célébrés « à la gloire de Dieu » lors de la dédicace de la nouvelle église ou lors de la fête d'un martyr. Grégoire le Grand est bien conscient qu'il est difficile de se convertir au christianisme si cette action implique un changement de vie radical²¹⁷. Par ailleurs, celui-ci conduit également les nouveaux convertis à s'ostraciser de la communauté puisque de nombreuses pratiques religieuses ont de profondes implications sociales. C'est pourquoi, il propose une conversion en douceur – qui est, du reste, celle qui a été largement pratiquée jusque-là sur le continent. Il exprime très clairement cette idée dans la suite de sa lettre :

²¹⁴ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 388-391.

²¹⁵ DIERKENS A., « The Evidence of Archeology », p. 41-43. De nombreux temples païens sont ainsi transformés en églises, mais pas seulement. Un certain nombre de fontaines et des sources sacrées sont récupérées par les chrétiens en les reliant à une église ou au culte d'un saint : DESMET Y., « Le culte des eaux dans le Nord de la Gaule pendant le haut Moyen Âge », in *Revue du Nord*, t. 80/324, (1998), p. 14-18.

²¹⁶ « *Et quia boues solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollempnitas immutari : ut die dedicationis uel natalicii sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosi conuiuuiis sollempnitatem celebrent, nec diabolo iam animalia immolent, et ad laudem Dei in esu suo animalia occidunt et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut deis aliqua exterius gaudia reseruantur, ad interiora gaudia consentire facilius ualeant* » : BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, éd. CRÉPIN A., p. 246-250.

²¹⁷ BOGLIONI P., « Du paganisme au christianisme », p. 86.

« Car il est, sans aucun doute, impossible de tout enlever à la fois à des esprits rugueux, parce que celui-là aussi qui s'efforce de gagner un lieu élevé, monte par degrés, pas à pas, et non par bonds. C'est ainsi que, si Dieu s'est fait connaître au peuple d'Israël en Egypte, il réserva toutefois, pour son propre culte, l'usage des sacrifices qu'ils [les Hébreux] avaient l'habitude d'offrir au diable, en leur demandant d'immoler des animaux pour son sacrifice, afin que, en changeant leur cœur, ils renoncent à une partie du sacrifice, tout en conservant une autre. Ainsi, même si c'était les mêmes animaux qu'ils avaient coutume d'offrir, dès lors qu'ils les immolaient à Dieu et non aux idoles, ce n'étaient plus les mêmes sacrifices »²¹⁸.

Il nous semble évident que ce dernier extrait, faisant référence à la possibilité que Dieu a laissée aux Juifs de continuer à réaliser des sacrifices alors qu'ils en avaient pris l'habitude en Egypte (Lev 17, 2-7), doit davantage être considéré comme un exemple destiné à montrer aux évangélistes que la conversion des tenants de la religion traditionnelle doit se faire pas à pas. Cependant, il est possible que cette partie de la lettre de Grégoire le Grand ait pu être interprétée littéralement par certains clercs du continent, ce qui aurait alors permis aux chrétiens de célébrer des sacrifices à Dieu²¹⁹.

L'intégration de pratiques, de rites, de fêtes, ... issus de la religion traditionnelle dans le christianisme varie fortement d'une région à l'autre, selon la conception de l'orthodoxie des membres du clergé, si bien que, dans le courant du V^e siècle, se développent plusieurs micro-chrétientés avec des normes et des pratiques qui leur sont propres²²⁰. En témoigne, par exemple, la condamnation de la divination. En 511, le concile d'Orléans interdit aux laïcs d'avoir recours aux pratiques divinatoires²²¹. Ce concile, réuni par Clovis, est le premier

²¹⁸ « *Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia et is, qui summum locum ascendere nititur, gradibus uel passibus, non autem saltibus eleuatur. Sic Israhelitico populo in Aegypto Dominus se quidem innotuit, sed tamen eis sacrificiorum usus, quae diabolo solebat exhibere, in cultu proprio reseruauit, ut eis in suo sacrificio animalia immolare praeciperetn quatinus cor mutantas aliud de sacrificio amitterent, aliud retinerent : ut etsi ipsa essent animalia quae offerre consueuerant, uero tamen Deo haec et non idolis immolantes, iam sacrificia ipsa non essent* » : BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, éd. CRÉPIN A., p. 246-250.

²¹⁹ LIZZI TESTA R., « L'Eglise, les *domini*, les païens », p. 79 ; PERRIN M-Y., « *Creuit hypocrisis*. Limites d'adhésion au christianisme dans l'Antiquité tardive : entre histoire et historiographie », in INGLEBERT H., DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. (dir.), *Le problème de la christianisation*, p. 62.

²²⁰ BROWN P., *L'essor du christianisme occidental*, p. 264.

²²¹ « Si un clerc, un moine ou un laïc croit que l'on peut observer la divination et les augures, ou s'ils pense pouvoir révéler aux autres les sorts qui sont attribués faussement aux saints, qu'il soient rejetés de la communion de l'Eglise avec ceux qui les auront crus », « *Si quis clericus, monachus saecularis diuinationem uel auguria crediderit obseruanda uel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum quibuscumque putauerint intimandas, cum his, qui iis crediderint, ab ecclesiae communione pellantur* » : *Concile d'Orléans (511)*, c. 30, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., p. 88 – La traduction de ce canon a été réalisée d'après celle contenue dans l'édition susmentionnée.

concile de l'Église franque. Y participent de nombreux évêques de l'ensemble du *Regnum Francorum*, même si le nord de la Gaule est peu représenté. Nous aurions donc pu supposer que les décisions de cette assemblée aient remporté une large adhésion de la part des membres de l'épiscopat. Or, il apparaît que la divination reste très populaire tout le long du VI^e et du VII^e siècle, y compris parmi les évêques²²². D'autres évêques, par contre, condamnent fermement cette pratique. C'est notamment le cas de l'évêque Aunaire d'Auxerre qui, à la fin du VI^e siècle, lors de son synode diocésain (585/592) – seule assemblée diocésaine mérovingienne dont les actes nous sont parvenus en entiers²²³ – condamne toujours la divination²²⁴. Officiellement, c'est au juge laïc qu'il revient de condamner les chrétiens qui s'adonnent à ces pratiques « païennes »²²⁵. Cependant, le manque d'unanimité de la part de l'épiscopat autour de la norme et le fort enracinement de pratiques, dont l'orthodoxie est douteuse aux yeux de certains, conduisent les conciles à s'opposer en vain à celles-ci²²⁶. Par ailleurs, les juges laïcs punissent rarement ces usages²²⁷.

La rencontre entre la religion traditionnelle et le christianisme conduit à une intégration massive des pratiques de la première dans le second. Cependant, la religion chrétienne apporte également un certain nombre de spécificité tout à fait étrangère au paganisme. En effet, par rapport celui-ci, le christianisme consomme deux ruptures fondamentales : « l'existence d'une institution sacrée pourvue d'un clergé et d'un dogme » et un sacré qui ne fait plus référence à

²²² Au IV^e siècle, saint Martin de Tours est désigné comme évêques par une pratique divinatoire consistant à placer un livre des Ecritures sur un autel et à l'ouvrir au hasard pour lire l'avenir. De même, à la fin du VI^e siècle, l'évêque Grégoire de Tours y a également recourt : MACMULLEN R., *Christianisme et paganisme*, p. 191, 319 ; PONTAL O., « Survivances Païennes, Superstitions et Sorcellerie au Moyen Âge d'après les Décrets des Conciles et Synodes », in BAÜMER R., CHRYSOS E. K., GROHE J., MEUTHEN E., SCHNITH K. (dir), *Synodus. Beiträge zur Konzilien und allgemeinen Kirchengeschichte. Festschrift für Walter Brandmüller*, Paderborn, Schöningh, 1997, p. 134.

²²³ La datation de ce synode fait débat. Les manuscrits conservés des actes de cette assemblée datent celle-ci de 578. Cependant, les grandes similitudes qu'entretiennent certains canons du synode avec le concile de Mâcon II (585) laissent penser que le synode d'Auxerre s'est tenu après celui-là. Cette hypothèse est d'ailleurs renforcée car l'évêque d'Auxerre, Aunaire, a participé au deuxième concile de Mâcon. Le prélat aurait sans doute tenu cette assemblée pour promouvoir les décisions conciliaires dans son diocèse et pour prendre plusieurs autres décisions relatives à la discipline ecclésiastique, au paganisme et à la liturgie : DEHOUSSE P., *Normativité et normalisation du discours hagiographique : pour une relecture de la Vita Amatoris*, Mémoire de master en Histoire, inédit, Université de Liège, année académique 2018-2019, p. 50-51.

²²⁴ « Il n'est pas permis de faire appel aux sortilèges ou aux augures, ni d'avoir recours aux magiciens ; ni non plus aux sorts qu'on appelle des saints, ni à ceux tirés de morceaux de bois ou de morceaux de pain », « *Non licet ad sortilegos uel auguria respicere nec ad caragios nec ad sortes, quas sanctorum uocant, uel quas de ligno aut de pane faciunt, aspicere* » : *Synode d'Auxerre (585/592)*, c. 4, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 2, p. 488 – La traduction de ce canon a été réalisée d'après celle contenue dans l'édition susmentionnée.

²²⁵ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 409-410 – Le concile de Mâcon I (581/583) reconnaît aux juges laïcs la possibilité d'intervenir pour punir les lanceurs de malélices : *concile de Mâcon I (581/583)*, c. 7, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 2, p. 430.

²²⁶ PONTAL O., *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, Editions du Cerf, 1989, p. 293.

²²⁷ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 414.

plusieurs dieux mais à un seul, source de toute sacralité. Ces ruptures impliquent nécessairement certains changements dans le rapport au sacré²²⁸

Tout d'abord, le sacré est réduit, dans le christianisme, à des actes de consécration, contrôlés par l'Institution ecclésiastique, qui transmettent ou retirent « un caractère de sacralité à des personnes, à des objets, à des lieux, et à des temps », si bien qu'un élément sacré peut perdre sa sacralité²²⁹. L'Eglise prend la place des dieux traditionnels, dans le sens où c'est elle qui rend sacré par des actes de consécration, seulement réalisables par le clergé²³⁰.

Comme en témoigne la lettre de Grégoire le Grand adressée à Mellitus, c'est par la bénédiction des lieux sacrés païens avec de l'eau et par le dépôt de reliques dans des autels que ceux-là deviennent chrétiens²³¹. Sans ces actes, réalisés exclusivement pas le clergé, ces espaces ne comportent aucune sacralité aux yeux de l'Eglise. C'est donc par l'institution ecclésiastique que passe la reconnaissance de ce qui peut être considéré comme sacré ou non²³².

Tandis que, dans la religion traditionnelle, le sacré est potentiellement partout, le sacré chrétien, quant à lui, se concentre, théoriquement – les exceptions à la règle ne seront pas rares –, dans des lieux déterminés, les églises, qu'il quitte rarement. Ainsi, le sacré chrétien est polarisé, tandis que le sacré traditionnel est diffus²³³.

Le christianisme, en plus d'intégrer certaines hiérophanies païennes, en propose également de nouvelles. Les principales sont l'eucharistie, les reliques, le chrême et les vases liturgiques – dont la sacralité provient du contact étroit qu'ils entretiennent avec les trois hiérophanies précédentes²³⁴. Par ailleurs, sous l'influence des religions traditionnelles tardo-antiques, les chrétiens ont, dans le courant du IV^e et du V^e siècle, également réintroduit la notion de lieu sacré dans leur religion. C'est-à-dire que, au sein de l'espace « profane », il existe des lieux qualitativement meilleurs que les autres parce qu'ils abritent une ou plusieurs hiérophanies qui leur transmettent leur sacralité. Cette conception, aux origines du christianisme, était loin d'être évidente, les premiers chrétiens étant opposés à cette

²²⁸ SCHMITT J.-C., « La notion de sacré », p. 17.

²²⁹ SCHMITT J.-C., « La notion de sacré », p. 17, 19 ; PALAZZO E., *L'espace rituel et le sacré*, p. 24.

²³⁰ IOGNA-PRAT D., *La Maison Dieu*, p. 56-57 ; SCHMITT J.-C., « La notion de sacré », p. 20.

²³¹ « Que l'on bénisse de l'eau et que les temples en question en soient aspergés ; enfin, qu'on bâtisse des autels et qu'on y dépose des reliques ».

²³² SCHMITT J.-C., « La notion de sacré », p. 17.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Idem*, p. 18.

conception issue du paganisme²³⁵. Désormais, les églises se voient, elles-aussi, dotées d'une sacralité qui leur est conférée par les reliques qui y sont déposées lors de leur dédicace²³⁶.

Pour accéder à ces nouvelles formes de sacré mises en avant par l'Église, les fidèles doivent se conformer à toute une série de prescriptions rituelles issues de l'Ancien Testament et remises à l'avant plan à la fin de l'Antiquité²³⁷. Ces dernières sont essentiellement liées à la sexualité et au sang dont le contact rend impur et empêche ceux qui en sont souillés d'approcher du sacré²³⁸. Les laïcs, par leur mode de vie et par la proximité qu'ils entretiennent avec ces deux tabous sont donc, théoriquement, écartés de ce sacré qui est alors confié aux clercs, censés être éloignés de ces impuretés²³⁹.

Cependant, malgré ces nouveautés apportées par le christianisme, le rapport que les fidèles entretiennent jusque-là avec le sacré semble ne pas avoir connu de rupture importante à l'époque mérovingienne. Celles-ci ont, dans les faits, dû être adaptées à la situation particulière de cette période.

Par exemple, la polarisation du sacré promue par le christianisme est encore loin d'être acquise au VII^e et au VIII^e siècle. Le synode d'Auxerre (585/592) en témoigne :

« Il n'est pas permis de faire des offrandes privées, ni des veillées durant les fêtes des saints dans les maisons particulières ; ni de s'acquitter de vœux parmi les fourrés, ni auprès des arbres sacrés et des sources, mais, si quelqu'un a fait un vœu, qu'il veille à l'église et exécute ce vœu au profit de la matricule ou des pauvres [...] »²⁴⁰.

Alors que les églises devraient être les seuls lieux renfermant le sacré vers lesquels les fidèles doivent se rendre s'ils veulent accéder aux hiérophanies, certaines personnes font des offrandes et prient les saints de chez eux. Il est d'ailleurs assez courant que, dans les campagnes, des messes soient célébrées, non pas dans les églises mais dans des maisons de

²³⁵ IOGNA-PRAT D., *La Maison Dieu*, p. 34-40 ; PALAZZO E., *L'espace rituel et le sacré*, p. 31 ; SOTINEL C., « Lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 4, (2005), p. 413.

²³⁶ IOGNA-PRAT D., « Le lieu de culte dans l'Occident médiéval entre sainteté et sacralité (IXe-XIIIe siècles) », in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 222/4, (2005), p. 469-470.

²³⁷ VAUCHEZ A., *La spiritualité du Moyen Âge*, p. 14 ; DERVILLE A., *Quarante génération de Français*, p. 32.

²³⁸ GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2001, p. 129-131.

²³⁹ *Idem*, p. 114-115.

²⁴⁰ « *Non licet compensus in domibus propriis nec per uigiliis in festiuitates sanctorum facere nec inter sentius aut ad arbores sacriuos uel ad fontes uota dissoluere, nisi, quicumque uotum habuerit, in ecclesia uiliget et matriculae ipsum uotum aut pauperibus reddat* » : *Synode d'Auxerre (585/592)*, c. 3, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., p. 488.

particuliers²⁴¹. En témoigne tout particulièrement une lettre rédigée par les évêques Licinius de Tours, Melanius de Rennes et Eustochius d'Angers à l'attention de deux prêtres bretons, Lovocatus et Catihernus à l'aube du VI^e siècle :

« Nous avons appris, par le rapport d'un homme vénérable, le prêtre Speratus, que, transportant quelques tables dans les cabanes de divers particuliers, vous ne cessiez pas de déambuler [de cabanes en cabanes] et que vous osiez célébrer, [dans ces lieux], des messes avec l'assistance de femmes dans le sacrifice divin »²⁴².

Le canon du synode d'Auxerre cité ci-dessus témoigne également que des chrétiens se rendent même parfois encore auprès des anciens sanctuaires païens non bâtis (fontaines, arbres, rochers) qui sont vraisemblablement eux-aussi christianisés²⁴³. La fréquentation de ces lieux par les chrétiens est toujours attestée dans la première moitié du VIII^e siècle²⁴⁴. Dans ces sanctuaires, il est probable que les prêtres et les fidèles y accomplissent aussi des célébrations impliquant l'usage de formules magiques, de phylactères et d'autres pratiques issues de la religion traditionnelle²⁴⁵. La concentration du sacré dans les églises est donc plus théorique que concrètement appliquée.

De même, en ce qui concerne les nouvelles hiérophanies apportées par le christianisme, il semble que les fidèles, et mêmes les clercs, n'aient pas vu en elles une rupture par rapport au sacré traditionnel. Un exemple nous est donné par l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*²⁴⁶. Cette petite liste de superstitions et de pratiques païennes a été rédigée dans l'entourage de l'évangéliste anglo-saxon Boniface, au même moment que les conciles réformateurs de 743 et 744, à une époque de réflexion sur ce qu'est le christianisme et la façon dont il doit s'exprimer²⁴⁷. Bien que publiée avec des capitulaires, elle n'en est pas un²⁴⁸.

²⁴¹ GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 147.

²⁴² « *Viri uenerabilis Sperati presbyteri relatione cognouimus, quod gestantes quasdam tabulas per diuersorum ciuium capanas circumferre non desinatis, et missas ibidem adhitis mulieribus in sacrificio diuino [...] facere praesumastis* » : LICINUS, MELANIUS ET EUSTOCHIUS, *Lettre aux prêtres Lovocatus et Catihernus*, éd. DE LABRIOLLE P., in *Sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg-Paris, Librairie de l'Université de Fribourg-Ernest Leroux, 1913, p. 227.

²⁴³ WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 309.

²⁴⁴ BONIFACE, *Lettre 57*, éd. TANGL M., p. 111-112.

²⁴⁵ ARNOLD J. C., « The Containment of Angels : Boniface, Aldebert and the Roman Synod of 745 », in *Quaestiones medii aevi novae*, vol. 17 (2014), p. 224-227 ; MCKITTERICK R., *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, Londres, Royal Historical Society, 1977, p. 122.

²⁴⁶ *Indiculus superstitionum et paganiarum*, in *Capitularia regnum Francorum*, t. 1, éd. BORETIUS A., p. 222-223

²⁴⁷ DIERKENS A., « Superstitions, christianisme et paganisme », p. 23 ; HEN Y., « The Early Medieval West », in COLLINS D. J. (dir.), *Magic and Witchcraft in the West. From Antiquity to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 183-184 ; Sur la date des conciles réformateurs voir notre chapitre IV sur la réforme et les Carolingiens.

²⁴⁸ DIERKENS A., « Superstitions, christianisme et paganisme », p. 24.

La nature de ce document n'est pas claire. Il est probable qu'il s'agisse d'un document de travail qui serait soit une table des matières d'articles ultérieurement développés, soit un document préparatoire à une réunion ecclésiastique, soit un aide-mémoire destiné aux évêques. Dans tous les cas, ce document est destiné à amener ceux-ci à se positionner sur toute une série de coutumes locales afin de déterminer lesquelles doivent être interdites ou non²⁴⁹. Elle donne une idée de différentes pratiques, bien ancrées au quotidien, issues de la religion traditionnelle auxquelles s'adonnent les chrétiens à la fin du VII^e et au début du VIII^e siècle²⁵⁰. L'*Indiculus* condamne ce qu'il appelle les « sacrifices commis en l'honneur de quelque saint »²⁵¹ et fait directement référence au canon 5 du concile germanique de 743 :

« Nous avons décrété que, selon les canons, chaque évêque se soucie, dans son diocèse, avec l'aide du comte qui est le défenseur de l'Eglise, que le peuple de Dieu n'usent pas de pratiques païennes et qu'il rejette et repousse toutes les pratiques immondes des gentils ; [qu'ils interdisent au plus vite] les sacrifices des morts, les prophètes et les devins, les amulettes et les augures, les enchantements, les victimes immolées [en sacrifice] que des hommes insensés font, selon le rite païen, à côté des églises, au nom des saints martyrs et des confesseurs, provoquant [ainsi] Dieu et ses saints à la colère, ou ces feux sacrilèges qu'on appelle *nied fyr* et toutes les observations païennes quelles qu'elles soient. Que [les évêques] les interdisent scrupuleusement »²⁵².

Avant la réforme carolingienne, la plupart des pratiques reprises ci-dessus sont considérées comme orthodoxes par de nombreux chrétiens²⁵³. Ce canon fait part de l'existence de sacrifices d'animaux immolés au nom des saints et non pas en celui des dieux de la religion traditionnelle. Ainsi, il semble que les sacrés chrétien et païen ont fusionnés. Dans ce cas-ci, la coutume païenne des sacrifices a intégré le culte des saints. En effet, une lecture littérale de la lettre de Grégoire le Grand à Mellitus a pu rendre ce genre de fusion

²⁴⁹ *Ibidem* ; CLOSE F., *Notes sur l'Indiculus superstitionum et paganiarum*, Inédit.

²⁵⁰ DIERKENS A., « The Evidence of Archeology », p. 55.

²⁵¹ *Indiculus superstitionum et paganiarum*, in *Capitularia regnum Francorum*, t. 1, éd. BORETIUS A., p. 223.

²⁵² « *Decrevimus, ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parrochia sollicitudinem adhibeat, adiuvante gravione, qui defensor aecclisiae est, ut populus Dei paganas non faciat, sed ut omnes spurcitas gentilitatis abiciat et respuat, sive sacrificia mortuorum sive sortilegos vel divinos sive filacteria et auguria sive incantationes sive hostias immolaticias, quas stulti homines iuxta aecclias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes, sive illos sacrilegos ignes, quos nied fyr vocant, sive omnes quecumque sint, paganorum observationes diligentes prohibeant* » : *Concile Germanique (743)*, c. 5, in *Concilia aevi Karolini*, éd. WERMINGHOFF A., p. 3-4.

²⁵³ COSTAMEYS M., INNES M., MACLEAN S., *The Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 89.

possible²⁵⁴. Les nouvelles hiérophanies chrétiennes ont donc été parfaitement intégrées parmi les anciennes pratiques, coutumes et conceptions du monde des tenants de la religion traditionnelle.

Par ailleurs, de nombreuses pratiques d'origine païenne continuent également à ne pas passer par les mains du clergé, même si elles sont christianisées. C'est notamment le cas de la divination, de la magie, de l'usage des phylactères, ...²⁵⁵. Les conciles du VI^e et du VII^e siècle tentent d'ailleurs de punir les chrétiens qui, en tant que devins, magiciens, guérisseurs, ... accèdent et gèrent un sacré sans passer par l'intermédiaire du clergé auquel ils font concurrence. En les condamnant, les évêques tentent de remettre la main sur ce sacré. Cependant, ces condamnations sont vaines²⁵⁶. En effet, le manque de position unanime de l'épiscopat et le soutien du clergé rural envers ces pratiques conduisent les prescriptions conciliaires à rester lettres mortes²⁵⁷. Il apparaît que, encore une fois, l'arrivée du christianisme n'a pas profondément changé les habitudes des fidèles vis-à-vis de leur accès au sacré. Ainsi, bien qu'un clergé organisé et hiérarchisé se soit imposé, le passage par celui-ci pour accéder au sacré est loin d'être systématique.

Cependant, la médiation du clergé chrétien reste indispensable pour pouvoir accéder à certaines hiérophanies comme l'eucharistie, le saint chrême ou les bénédictions de toutes sortes. En effet, seuls les clercs peuvent effectuer les actes de consécration et de bénédiction qui leur confèrent une sacralité²⁵⁸. C'est pourquoi, dans les campagnes, où le pouvoir épiscopal est fort limité, de nombreux desservants de chapelles privées ou d'églises paroissiales tombent sous la domination de grands laïcs qui peuvent ainsi avoir un accès très important à ces formes de sacré et donc accroître leur pouvoir sur les fidèles²⁵⁹. Cette situation n'est pas sans poser problème aux évêques qui tentent, en vain, de récupérer leur pouvoir sur ces clercs²⁶⁰.

Pour accéder à ces hiérophanies « spécifiquement chrétiennes », l'intermédiaire du clergé n'est pas très contraignant. L'accès à l'eucharistie est soumis à peu de contraintes. En effet, les fidèles ne doivent pas se conformer à des prescriptions rituelles visant à empêcher qu'ils profanent le corps du Christ, comme ce sera progressivement le cas au VIII^e siècle. Les

²⁵⁴ LIZZI TESTA R., « L'Eglise, les *domini*, les païens », p. 79 ; PERRIN M.-Y., « *Crevit hypocrisis* », p. 62.

²⁵⁵ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 371.

²⁵⁶ PONTAL O., « Survivances Païennes », p. 132.

²⁵⁷ *Idem*, p. 293.

²⁵⁸ SCHMITT J.-C., « La notion de sacré », p. 17.

²⁵⁹ MÉRIAUX C., *La compétition autour des églises*, p. 89.

²⁶⁰ GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 286-287.

menstruations des femmes et les rapports sexuels ne les empêchent pas de communier. Cette facilité d'accès aux espèces consacrées permet une large participation des laïcs à la communion²⁶¹. Par ailleurs, les clercs loin d'être jaloux de leur « pouvoir » de bénédiction, en offrent très libéralement aux fidèles qui en font la demande et distribuent très largement le saint chrême²⁶².

Enfin, l'émergence de la notion de pureté rituelle et des prescriptions qui lui sont liées, censées justifier la médiation du clergé pour accéder au sacré, doit être relativisée car, dans les faits, ces prescriptions ont été peu appliquées. La continence sexuelle est censée être gardée, par le clergé, à partir du sous-diaconat depuis le concile d'Orléans de 538²⁶³. Les hommes mariés, une fois ordonnés, ne peuvent plus avoir de relations sexuelles avec leur femme et les clercs restés célibataires ne peuvent pas prendre d'épouse. Cependant, peu de membres du clergé, y compris parmi les évêques, respectent la continence. Par ailleurs, de nombreux clercs se marient après leur ordination²⁶⁴. Au VII^e siècle, face à cet échec, les conciles préfèrent fermer les yeux sur ce phénomène²⁶⁵. Ainsi, l'idéal de pureté sexuelle reste davantage à l'état de concept que de pratique.

Le constat est identique en ce qui concerne le rapport avec le sang. Le concile de Mâcon I interdit aux clercs de porter des armes et donc de faire la guerre²⁶⁶. Ce concile national est réuni en 581 ou 583 dans le *regnum* de Gontran I^{er} (562-†592), petit-fils de Clovis. Cette assemblée prend de nombreuses mesures à l'égard de la discipline du clergé²⁶⁷. Le fait que cette décision provienne d'un concile national d'une assez grande importance pourrait laisser penser qu'elle fut abondamment suivie par les clercs. Cependant, à la fin du VII^e siècle, cette interdiction est rappelée par les conciles de Bordeaux et de Losne (673-675) ce qui témoigne qu'elle n'est pas respectée²⁶⁸. Par ailleurs, le VII^e siècle est caractérisé par une augmentation très importante du pouvoir des évêques et de leurs responsabilités séculières, y compris auprès

²⁶¹ VOGEL C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris, Letouzey & Ané, 1952, p. 165-166.

²⁶² GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 400-404.

²⁶³ DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 95.

²⁶⁴ GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 125, 145 ; MÉRIAUX C., « *Qui verus christianus vult esse : christianisme et "paganisme" en Gaule du Nord à l'époque mérovingienne* », in INGLEBERT H., DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. (dir.), *Le problème de la christianisation*, p. 362-363.

²⁶⁵ GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 131-132.

²⁶⁶ *Concile de Mâcon I*, c. 5, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 2, p. 430 – La guerre et, plus généralement le port des armes, qui impliquent un contact, de près ou de loin, avec le sang sont des activités rigoureusement interdites aux membres du clergé : GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 131.

²⁶⁷ DEHOUSSE P., *Normativité et normalisation du discours*, p. 42-43.

²⁶⁸ *Concile de Bordeaux*, c. 1, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 2, p. 568 ; *Concile de Losne*, c. 2, in *Idem*, p. 576.

du roi²⁶⁹. Il n'est donc pas rare de voir des membres de l'épiscopat prendre les armes pour combattre aux côtés des princes laïques à la fin du VII^e et au début du VIII^e siècle²⁷⁰.

La rencontre entre le sacré traditionnel et le sacré chrétien permet aux laïcs d'accéder aisément au sacré. En effet, la plupart des rites, des pratiques, des lieux sacrés, des usages, des fêtes, ... issus de la religion traditionnelle se sont maintenus sous condition de prendre un sens chrétien. Par ailleurs, l'absence de norme précise entre les différentes chrétientés ainsi que le manque d'unanimité de la part des évêques sur les pratiques à autoriser permettent aux laïcs de continuer à accéder au sacré issu de la religion traditionnelle, fort peu contraignant quant à ses modalités d'accès. En outre, bien que le christianisme est censé avoir apporté une conception du sacré dans laquelle celui-ci est polarisé et passe par l'intermédiaire du clergé, la fusion de nombreuses hiérophanies chrétiennes et traditionnelles, telles que, par exemple, le culte des saints et les sacrifices, ont empêché cette polarisation et cette médiation de s'opérer. Par contre, un certain nombre de hiérophanies plus spécifiquement chrétiennes, telles que l'eucharistie et le chrême notamment, nécessitent une intervention du clergé, et plus spécifiquement des prêtres. En effet, seuls ceux-ci peuvent procéder à la consécration de ces éléments. Cependant, comme nous l'avons vu, les prêtres laissent aux fidèles un large accès à ces hiérophanies.

C. Une différence d'accès au sacré entre clercs et laïcs ?

Puisque, comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, nous estimons que, dans le courant du VIII^e siècle, il y a eu une monopolisation du sacré dans les mains du clergé, il convient de se demander si, du V^e au VII^e siècle, il y a déjà une différence d'accès au sacré entre les clercs et les laïcs.

Théoriquement, il devrait en avoir une. En effet, les clercs, et plus particulièrement les prêtres et les évêques, en s'abstenant de tout contact avec le sang et la sexualité, sont censés être suffisamment purs pour s'occuper du sacré. De ce fait, celui-ci doit normalement leur être confié, tandis que les laïcs, à cause des rapports que leur mode de vie entretient avec ces deux sources d'impuretés doivent passer par le clergé pour accéder au sacré. Cependant, comme nous l'avons vu, l'intégration du sacré traditionnel dans le christianisme, la fusion de certaines

²⁶⁹ DURLIAT J., « Les attributions civiles des évêques mérovingiens : l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655) », in *Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, vol. 91/143, (1979), p. 237-240 ; MÉRIAUX C., *Gallia irradiata.*, p. 50-51.

²⁷⁰ EWIG E., « *Milo et eiusmodi similes* », in ATSMAN H. (éd.), *Spätantikes und Fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952-1973)*, München, Artemis Verlag, 1979, p. 199.

hiérophanies des deux religions et la grande libéralité dont fait preuve le clergé pour distribuer le sacré conduisent à ce que, dans les faits, il n'y ait pas de différences d'accès au sacré entre les clercs et les laïcs.

Dès lors, dans la mesure où l'accès au sacré est semblable pour les laïcs et les clercs, la différenciation entre ces deux catégories ne peut se faire sur le rapport qu'elles entretiennent avec celui-ci. Sur quoi se base alors cette distinction ? Le critère de l'origine sociale pourrait être un bon début pour commencer notre recherche. Dans le clergé, les évêques sont, pour la nette majorité d'entre eux, tous originaires de l'aristocratie²⁷¹. Jusqu'à la fin du VI^e siècle, l'épiscopat est essentiellement composé de Gallo-romain. Par la suite, de plus en plus de Francs intègrent l'épiscopat²⁷². Ainsi, entre la majorité des laïcs et les évêques, le statut social est un critère de distinction. La situation est par contre plus complexe en ce qui concerne les « simples clercs ». En effet, les sources hagiographiques, principales sources d'informations sur l'origine du clergé, concernent, pour la plupart des hommes d'origine aristocratique. Cependant, pour R. Godding, il est très probable que de nombreux membres du clergé, des ordres mineurs à la prêtrise, soit d'origine modeste²⁷³. Il apparaît ainsi que le statut social n'est pas un critère très adéquat pour distinguer les clercs et les laïcs.

Un autre critère de distinction pourrait être les rôles attribués à chaque catégorie de chrétiens, notamment lors de la célébration de la messe. Ce critère semble d'autant plus pertinent que, lors de celle-ci, les rôles et les devoirs de chacun sont théoriquement bien délimités. Du côté des clercs, en Gaule, jusqu'au VIII^e siècle, on retrouve, les portiers, les psalmistes, les lecteurs, les exorcistes, les acolytes, les sous-diacres, les diacres, les prêtres et les évêques²⁷⁴. Cependant, comme nous l'avons mis en évidence, les messes ne sont pas systématiquement célébrées dans les églises. Les fidèles et les prêtres se réunissent souvent dans des maisons, notamment dans les milieux ruraux. Les portiers sont donc inutiles. En ce qui concerne les psalmistes, leur rôle est également très limité. En effet, les laïcs chantent abondamment lors de la messe et font parfois preuve d'excès en la matière en chantant quand ils ne devraient pas – nous aurons largement l'occasion d'y revenir lorsque nous étudierons spécifiquement les rapports que les laïcs entretiennent avec la messe et l'eucharistie. Quant aux rôles des acolytes, des sous-diacres et des diacres, lorsque les messes sont célébrées dans

²⁷¹ SCHEIBELREITER G., *Der Bischof in merowingischer Zeit*, Vienne-Cologne-Graz, Hermann Bohlaus Nachf, 1983, p. 21-29 ; HEINZELMANN M., « L'aristocratie et les évêchés entre Loire et Rhin jusqu'à la fin du VII^e siècle », in RICHÉ P. (dir.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin*, p. 81-82, 89-90.

²⁷² GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p 3-6.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ IOGNA-PRAT D., *La Maison Dieu*, p. 86.

des lieux tels que des maisons ou à proximité des anciens lieux de cultes de la religion traditionnelle, ce sont vraisemblablement les laïcs qui remplissent leurs fonctions. La lettre susmentionnée des évêques Licinus, Melanius et Eustochius, en mettant en avant que des femmes célèbrent le sacrifice divin avec les prêtres, semble aller en faveur de cette hypothèse²⁷⁵. De fait, selon R. Godding, ces femmes laïques accomplissent les tâches normalement dévolues aux diacres – et non pas aux diaconesses dont les rôles sont différents et en déclin à cette période²⁷⁶. Quant aux prêtres et aux évêques, leurs rôles et leur présence ne suffisent pas à eux seuls à célébrer la messe. Jusqu'au VIII^e siècle, la présence de l'ensemble de la communauté chrétienne, laïcs compris, est nécessaire pour célébrer l'eucharistie²⁷⁷. Enfin, les exorcistes sont largement concurrencés par les devins, les magiciens, les enchanteurs, les guérisseurs, ... chrétiens²⁷⁸. Les rôles attribués à chaque catégorie ne suffisent donc pas à distinguer les clercs des laïcs.

Un autre critère de distinction, qui est explicitement mentionné par les conciles du VI^e et du VII^e siècle, sont les nombreuses règles auxquelles doivent se soumettre les membres du clergé à cause de leur appartenance à celui-ci. Parmi ces règles, on retrouve l'interdiction de prêter avec intérêt et de faire commerce ou de comparaître devant la justice séculière²⁷⁹, et surtout l'obligation de se différencier, par son apparence extérieure, des laïcs et de respecter les prescriptions relatives à la pureté rituelle²⁸⁰. C'est sur ces deux dernières prescriptions que nous allons rapidement nous pencher.

Depuis le début du VI^e siècle, la tonsure est l'une des principales caractéristiques extérieures de l'état clérical en Gaule²⁸¹. Le premier concile à légiférer sur la coiffure des clercs est le concile d'Adge de 506. Il demande à ces derniers de ne pas soigner leur chevelure²⁸². C'est également ce même concile qui leur impose le port d'un vêtement

²⁷⁵ « Nous avons appris, par le rapport d'un homme vénérable, le prêtre Speratus, que [...]vous osiez célébrer, [dans ces lieux], des messes avec l'assistance de femmes dans le sacrifice divin », « *Viri uenerabilis Sperati presbyteri relatione cognouimus, quod [...] missas ibidem adhitis mulieribus in sacrificio diuino [...]facere praesumastis* » : LICINUS, MELANIUS ET EUSTOCHIUS, *Lettre aux prêtres Lovocatus et Catihernus*, éd. DE LABRIOLLE P., p. 227.

²⁷⁶ GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 147-149.

²⁷⁷ VOGEL C., « Une mutation culturelle inexplicée », p. 247-248 ; VOGEL C., « Le ministère liturgique dans la vie de l'Eglise », p. 15 ; JUNGSMANN A.-J., *Explication génétique de la messe romaine*, t. 1, Paris, Aubier, 1950, p. 117.

²⁷⁸ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 371.

²⁷⁹ PONTAL O., *Histoire des conciles mérovingiens*, p. 112-113 ; GAUDEMET J., BASDEVANT B., *Les canons des conciles mérovingiens*, p. 47-48.

²⁸⁰ *Idem*, p. 47.

²⁸¹ GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 23-25.

²⁸² *Idem*, p. 23.

spécifique, semblable à celui des moines²⁸³. Jusque-là, les clercs ne devaient pas porter d'habits distinctifs, mais seulement se vêtir modestement tout en restant dignes de leur état²⁸⁴. Cette distinction physique répond à la crainte de l'épiscopat de voir les clercs se comporter comme des laïcs et abandonner leur état, s'ils ne se différencient pas suffisamment de ceux-là. Par ailleurs, elle doit permettre aux membres du clergé d'être facilement identifiables²⁸⁵. Cependant, cette prescription semble ne pas avoir été respectée de façon uniforme dans toute la Francia à la fin de l'époque mérovingienne. En effet, en 743, le concile Germanique rappelle que les clercs ne peuvent pas s'habiller comme des laïcs, ce qui témoigne que cette obligation n'est plus vraiment suivie²⁸⁶.

Comme nous l'avons vu, le respect des prescriptions rituelles est loin d'être généralisé : malgré les demandes répétées des conciles, la continence sexuelle, censée être gardée depuis le sous-diaconat, ne l'est pas. Le constat est identique quant aux activités caractérisées par une certaine proximité avec le sang comme la chasse ou la guerre²⁸⁷. Les autres interdictions que nous avons mentionnées comme l'interdiction de l'usure, du commerce ou de recourir à la justice séculière sont, elles aussi, dans l'ensemble, peu respectées. En témoignent les rappels fréquents de ces prescriptions par les conciles²⁸⁸.

Ainsi, si théoriquement, la distinction entre clercs et laïcs devrait être aisée, puisque, par la médiation du sacré qui leur est confiée, les rôles qui leur sont attribués, les obligations auxquels ils sont invités à se conformer, les membres du clergé se différencient des laïcs, dans les faits, cette distinction est loin d'être évidente.

D. Conclusion

Dès le V^e siècle, afin de convertir les tenants de la religion traditionnelle, les évangélistes n'ont pas hésité à intégrer massivement des pratiques, des rites, des coutumes, des conceptions, des fêtes, des lieux sacrés, ... issus de la religion traditionnelle en leur donnant un sens chrétien. Cette attitude, conduisant à une fusion de la conception chrétienne

²⁸³ PONTAL O., « Recherches sur le costume des clercs des origines au XIV^e siècle d'après les décrets des conciles et des synodes », in *Année canonique*, vol. 17, (1973), p. 773-778 ; GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 28.

²⁸⁴ *Idem*, p. 27.

²⁸⁵ *Idem*, p. 30-32.

²⁸⁶ *Concile Germanique (743)*, c. 7, éd. WERMINGHOFF A., p. 4.

²⁸⁷ EWIG E., « *Milo et eiusmodi similes* », p. 199 – La chasse par le contact avec le sang qu'elle implique est également une source d'impureté que les clercs doivent absolument éviter : GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 131.

²⁸⁸ PONTAL O., *Histoire des conciles mérovingiens*, p. 112-113 ; GAUDEMET J., BASDEVANT B., *Les canons des conciles mérovingiens*, p. 47-48 ; GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 303, 351, 358.

et traditionnelle du sacré, a permis aux laïcs de continuer à entretenir des rapports étroits avec celui-ci. De fait, bien que le christianisme prévoie d'attribuer la gestion du sacré aux clercs, le maintien des hiérophanies traditionnelles, même christianisées, relativise cette médiation du clergé. Cette intégration s'opère cependant différemment selon la conception de l'orthodoxie des membres du clergé. S'ensuivent la coexistence et le développement, selon les régions, de différents christianismes considérés orthodoxes par ceux qui les pratiquent²⁸⁹.

Dans ce contexte, il n'y a pas de différence d'accès au sacré entre les laïcs et les clercs. L'accès à celui-ci n'est donc pas un critère de distinction entre le clergé et le laïcat. En effet, les laïcs peuvent se passer des clercs pour accéder à de nombreuses hiérophanies et ces derniers donnent d'ailleurs aux fidèles un large accès au sacré lorsque leur médiation est nécessaire, que ce soit en distribuant l'eucharistie et le chrême ou en célébrant des messes dans des maisons ou dans les anciens lieux de culte de la religion traditionnelle. Du reste, il est difficile de distinguer ces deux catégories de fidèles. De fait, même si des distinctions sociales et théoriques existent, chacune de celles-ci peut être relativisée. Ainsi, la frontière entre clercs et laïcs, bien que théoriquement bien définie, demeure trouble dans les faits.

²⁸⁹ MACMULLEN R., *Christianisme et paganisme*. p. 216-217.

Chapitre 3 : Les mouvements réformateurs du VII^e et du VIII^e siècle

Au VII^e siècle, la conversion de la Gaule est achevée. Cependant, de nombreuses pratiques, hiérophanies, coutumes, fêtes... issues de la religion traditionnelle se maintiennent, car elles ont été intégrées dans le christianisme et ont reçu un sens chrétien²⁹⁰. Cependant, ce processus d'intégration ne fait pas l'unanimité parmi les membres du clergé. C'est ainsi que, dans le courant du VII^e et du VIII^e siècle, un certain nombre de clercs vont tenter de réformer le christianisme pour le faire correspondre avec ce qu'ils considèrent être une forme plus orthodoxe de celui-ci. La plupart des récits hagiographiques présentent le travail de ces réformateurs comme une œuvre évangélisatrice, c'est-à-dire comme s'ils répandaient la Parole de Dieu sur le continent. Or, puisque la Gaule est déjà convertie depuis la fin du VI^e siècle, leur travail est davantage une œuvre de christianisation, c'est-à-dire qu'ils tentent de faire correspondre les pratiques, les mœurs, les coutumes, les rites des chrétiens avec ce qu'ils estiment devoir être la norme du christianisme.

A. Les réformateurs du VII^e et du VIII^e siècle

Parmi les réformateurs du VII^e et du VIII^e siècle, il y a de nombreux Irlandais. Le premier à avoir débarqué sur le continent est saint Colomban. Mû par l'idéal de la *peregrinatio*²⁹¹, il quitte son île natale pour vivre en exil continu en Francia, à la fin du VI^e siècle. Là, il se rend compte que la façon dont le christianisme est vécu en Gaule est très différente de la façon dont il l'est en Irlande. En effet, les Irlandais ont développé une interprétation stricte de la façon dont doit se vivre le christianisme²⁹². Il leur paraît impensable que des chrétiens continuent de se rendre auprès des anciens lieux de culte de la religion traditionnelle pour y célébrer des messes, de faire des sacrifices aux saints, de s'adonner à la divination, ... C'est pour cette raison que la *Vita Columbani* présente Colomban comme un évangélisateur ayant converti des païens²⁹³. Or, ce que cette *Vita* présente comme du paganisme ne sont en fait que

²⁹⁰ MÉRIAUX C., *Gallia irradiata*, p. 46.

²⁹¹ La *peregrinatio* est un concept développé par les moines irlandais dans le courant du VI^e et du VII^e siècle. Partant du principe que le chrétien est un étranger dans ce monde et que sa vraie maison est au Ciel, de nombreux moines Irlandais décident de quitter volontairement leur terre natale pour vivre un exil perpétuel en terre étrangère. Bien souvent, cet idéal de *peregrinatio* s'accompagne d'une activité évangélisatrice importante dans la région qui accueille ces moines. Les conflits entre ceux-là et les autorités ecclésiastiques locales sont fréquents, car tous ces clercs gyrovagues ne sont pas soumis aux évêques des diocèses dans lesquels ils arrivent et amènent souvent leurs propres évêques avec eux : BAT-SHEVA A., *Le pèlerinage à l'époque carolingienne*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1999, p. 49-53 ; ANGENENDT A., « Peregrinatio », in *LMA*, vol. 6, Munich-Zürich, Artemis Verlag, 1983, col. 1882-1883.

²⁹² MEENS R., « Ritual Purity and the Influence of Gregory the Great in the Early Middle Ages », in SWANSON R. N. (dir.), *Unity and Diversity in the Church*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 33-37

²⁹³ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 400-401.

des pratiques issues de la religion traditionnelle qui ont été converties et qui sont considérées comme orthodoxes par les laïcs et les clercs qui s’y adonnent²⁹⁴. Imprégnés d’une stricte vision de ce que doit être le christianisme, Colomban et ses disciples tentent donc de convaincre les chrétiens de se détourner de ces pratiques²⁹⁵.

Les Irlandais ne sont pas les seuls à s’opposer à cette intégration massive d’éléments issus de la religion traditionnelle. Certains Francs, dès le V^e siècle, s’y sont montrés défavorables. En effet, le concile national franc d’Orléans en 511 condamne les chrétiens, clercs comme laïcs, qui s’adonnent à la divination même si celle-ci est christianisée²⁹⁶. De même, en 533, le concile national d’Orléans II, réunissant des évêques de l’ensemble du *Regnum Francorum*, condamne les chrétiens qui « retournent au culte des idoles » et les exclut de la communauté chrétienne²⁹⁷. Cependant, comme nous l’avons mis en évidence au chapitre précédent, le manque d’unanimité des évêques au sujet des pratiques qui peuvent être ou non intégrées dans le christianisme destine les décisions des conciles à rester lettres mortes²⁹⁸. Au VII^e siècle, un certain nombre de réformateurs francs, en particulier des évêques, tentent de réformer les pratiques des populations rurales. C’est notamment le cas de saint Omer (*c. a.* 640-†670) qui est envoyé sur le siège épiscopal de Thérouanne pour mettre un terme à certains usages issus de la religion traditionnelle, comme les sacrifices auxquels les chrétiens s’adonnent dans cette région²⁹⁹. C’est également le cas de saint Amand qui, lorsqu’il occupe l’évêché de Maastricht (*c. a.* 647-650), est chassé de la basse vallée de l’Escaut parce qu’il tente de convaincre les populations locales d’abandonner ces pratiques³⁰⁰. De même, dans le diocèse de Noyon, saint Eloi (*c. a.* 641-†660) s’attire l’hostilité d’aristocrates locaux car il essaye de mettre un terme à une fête d’origine païenne³⁰¹.

Au VIII^e siècle, parmi les clercs francs qui tentent de mettre un terme à ces usages « païens », certains désirent aller plus loin et entamer une réforme institutionnelle de l’Eglise franque. Ils appellent à la restauration de l’autorité des métropolitains qui s’est désagrégée dans le courant du VII^e siècle, à une réforme des mœurs du clergé – malgré les rappels des conciles, de nombreux clercs, à partir du sous-diaconat, ne gardent pas la continence – ainsi

²⁹⁴ *Idem*, p. 397-398.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Concile d’Orléans (511)*, c. 30, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 1, p. 88.

²⁹⁷ *Concile d’Orléans II (533)*, c. 30, in *Idem*, p. 202.

²⁹⁸ PONTAL O., « Survivances Païennes », p. 293.

²⁹⁹ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l’Europe*, p. 240, 401 ; MÉRIAUX C., *Gallia irradiata*, p. 34.

³⁰⁰ *Idem*, p. 50.

³⁰¹ *Idem*, p. 50, 243 ; DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l’Europe*, p. 240, 401.

qu'à un rapprochement avec la papauté³⁰². Parmi ces ecclésiastiques réformateurs, on retrouve, entre autres, l'évêque Chrodegang de Metz (715-†766)³⁰³.

Au même moment, en Alémanie, en Alsace et en Rhétie évolue un autre réformateur, Pirmin (c. a. 670-†753)³⁰⁴. Originaire de Septimanie ou d'Aquitaine, il fonde dans ces régions de nombreux monastères dont le plus important se trouve à Reichenau³⁰⁵. Très attentif aux pratiques auxquelles s'adonnent les chrétiens, il entreprend un vaste mouvement de réformes en Alémanie durant lequel il combat, entre autres, de nombreux usages qu'il estime être païens³⁰⁶. Dans son *Scarapsus*, qui est à la fois une histoire du monde de la Création à la Pentecôte et un ouvrage d'instruction à la foi chrétienne, il renseigne sur un grand nombre de pratiques auxquelles s'adonnent les chrétiens qu'il tente de faire interdire³⁰⁷. Parmi les nombreuses coutumes décrites dans cet ouvrage, on retrouve celles qui consistent à se rendre à proximité des arbres sacrés pour faire des offrandes ou à user de phylactères³⁰⁸.

À tous ces réformateurs s'ajoutent également de nombreux Anglo-saxons. Ils sont convaincus de la supériorité des normes de leur propre Eglise sur celles du continent³⁰⁹. Plus que les Francs, ils accordent une grande importance à l'autorité romaine sous laquelle ils se placent systématiquement et à laquelle ils se réfèrent toujours pour légitimer leur action ou arbitrer des conflits³¹⁰. Le premier Anglo-saxon à arriver sur le continent est l'archevêque

³⁰² CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church*, p. 45-46.

³⁰³ Chrodegang (712-†766) est un ecclésiastique franc originaire d'une puissante famille franque de Hesbaye. Son père étant un partisan de Charles Martel, Chrodegang est envoyé à la cour de celui-là, dont il deviendra d'ailleurs référendaire, pour y être éduqué. Il a, semble-t-il, également fréquenté l'abbaye de Saint-Trond. En 742, il devient évêque de Metz. À partir de 747, lorsque Carloman se retire au Mont-Cassin, il devient l'une des principales figures ecclésiastiques de Francia. Fervent partisan de Pépin, il a vraisemblablement joué un rôle important dans le changement de dynastie de 751. En 753, il part en ambassade à Rome afin d'accompagner le pape Etienne II en Francia. En 754, le pape lui donne le pallium et le fait archevêque. Fort de cette autorité, il organise avec Pépin quatre conciles en vue de réformer l'Eglise franque et de restaurer la discipline ecclésiastique. Chrodegang joue également un rôle très important dans l'introduction de la liturgie romaine en Francia, notamment en ce qui concerne le chant liturgique. Il élabore également une règle de vie commune pour les chanoines, inspirée de la règle de saint Benoît : OEXLE O. G., « Chrodegang », in *LMA*, vol. 2, col. 1948-1950 – EWIG E., « Saint Chrodegang et la réforme de l'Eglise franque », in ATSM H. (éd.), *Spätantikes und Fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952-1973)*, München, Artemis Verlag, 1979, p. 235-237 ;

CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church*, p. 20-30.

³⁰⁴ WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 321.

³⁰⁵ WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 42.

³⁰⁶ *Idem*, p. 55-56.

³⁰⁷ HEN Y., *Culture and Religion in Merovingian Gaul (a. d. 481-751)*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 1995, p. 163 ; BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ONLINE, *Geschichtsquellen*, [en ligne], <https://www.geschichtsquellen.de/werk/4023> (page consultée le 2/7/2020, dernière mise à jour le 10/9/2019) ; PIRMIN, *Scarapsus*, éd. HAUSWALD E., in *MGH QQ zur Geistesgesch.*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2010.

³⁰⁸ PIRMIN, *Scarapsus*, éd. HAUSWALD E., p. 74-80.

³⁰⁹ WANSBROUGH H., « St Boniface », p. 122 ; CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 195.

³¹⁰ WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 146.

Wilfrid d'York (664-†709/710)³¹¹ à la fin du VII^e siècle. Au cours de l'hiver 678-679, il se rend en Frise et évangélise la région³¹². Son activité évangéliste demeure néanmoins très limitée. En effet, celle-ci n'est pas son objectif premier. La Frise n'est qu'une étape dans son voyage vers Rome et sa mission est davantage une occupation hivernale qu'une véritable vocation³¹³. Si son activité missionnaire a peu d'impact en Frise, elle en a plus en Angleterre auprès d'autres Anglo-saxons, puisqu'elle leur donne le goût pour l'évangélisation³¹⁴. En effet, peu après, en 680, le moine Egbert (639-†729), un ascète résident dans le monastère irlandais de Rathmelsigi, convaincu de la nécessité de convertir les Saxons qu'il considère être les parents des Anglo-saxons, décide de monter une expédition évangéliste en Saxe en 680³¹⁵. Après plusieurs échecs consécutifs, il envoie son disciple Willibrord (*c.a.* 657-†739)³¹⁶, en 690, en Frise³¹⁷.

Même s'il travaille essentiellement en Frise, région encore largement adepte de la religion traditionnelle, Willibrord rencontre néanmoins des chrétiens qui s'adonnent à de nombreuses pratiques issues de cette dernière. Dans la seule source écrite de sa main que nous avons conservée, l'attitude qu'il développe à l'égard de ces chrétiens est particulièrement intéressante pour notre propos³¹⁸. En effet, contrairement aux pénitentiels irlandais du VII^e

³¹¹ Né en 633, Wilfrid est issu d'une puissante famille Northumbrienne. En 648, il devient moine à Lindisfarne. En 653, il part poursuivre sa formation à Lyon et se rend à Rome la même année. Peu de temps après son retour en Northumbrie, aux environs de 661, il devient abbé du monastère de Ripon. En 664, il joue un rôle important au concile de Whitby où il parvient à faire adopter la méthode romaine de calcul de la date de Pâques. La même année, il est élu archevêque d'York. En 666, il est chassé une première fois de son épiscopat qu'il ne récupère qu'en 669. En 678, il est à nouveau déposé. Il se rend alors à Rome pour faire appel de cette décision auprès du pape et, sur le trajet, s'arrête quelques mois en Frise où il évangélise la région. Il ne récupère son siège épiscopal qu'en 680, mais en est définitivement chassé en 681. Il voyage alors entre la Mercie, le Wessex et le Sussex où il convertit les populations locales. Il est excommunié en 702 ou 703 par ses opposants. Après avoir fait appel de cette décision auprès du pape, un accord est trouvé entre les différentes parties et il reçoit les monastères d'Hexham et de Ripon. ROLLASON D. W., « Wilfrid », in *LMA*, vol. 9, col. 124-125.

³¹² PARSON D., « Sites and Monuments », p. 280.

³¹³ WOOD I., *The Missionary Life*, p. 44.

³¹⁴ WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 144.

³¹⁵ WOOD I., *The Missionary Life*, p. 43.

³¹⁶ Willibrord (657-†739) est un missionnaire anglo-saxon originaire de Northumbrie. Enfant, il est offert comme oblat au monastère de Ripon, où il côtoie Wilfrid, futur archevêque d'York. À 20 ans, il se rend auprès du moine ermite Egbert et devient son disciple. Celui-là l'envoie, en 690, sur le continent pour évangéliser la Frise. Dès son arrivée, Willibrord se met sous le patronage de Pépin II (676-†714) puis part pour Rome, où il demande au pape l'autorisation d'entreprendre une activité missionnaire. Il se rend ensuite en Frise où il effectue la majeure partie de sa mission. En 795, il retourne à Rome, y est consacré évêque et reçoit le nom de Clément. De retour en Francie, Pépin de Herstal (*c. a.* 640/650-†714) l'installe à Utrecht où il fonde un archevêché. À la mort du maire du Palais, Willibrord prend le parti de Charles Martel, ce qui lui vaut d'être chassé de Frise par le roi Frison Radbod, allié de Plectrude. Ce n'est qu'à la mort de celui-ci, en 719, qu'il est autorisé à retourner évangéliser la région. WOOD I., *The Missionary Life*, p. 79-80 ; SCHIPPERGES S., « Willibrord », in *LMA*, vol. 9, col. 213.

³¹⁷ WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 144.

³¹⁸ Ce pénitentiel est édité dans : WILLIBRORD, *Paenitentiale Oxoniense II*, éd. KOTTJE R., KORNTGEN L., SPENGLER-REFFGEN U., in *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, Turnhout, Brepols Publishers, 1994, p. 191-202.

siècle, Willibrord fait preuve d'une grande modération quand il punit les chrétiens qui réalisent des sacrifices ou qui s'adonnent à la divination³¹⁹. Son objectif est le même que celui des Irlandais et les Francs : détourner les fidèles des pratiques issues de la religion traditionnelle. Par contre sa méthode est différente. Il essaye de les en détourner non pas d'un coup, mais petit à petit³²⁰. On constate ainsi que les mouvements réformateurs ont des objectifs similaires.

Parmi les nombreux Anglo-saxons qui décident de suivre l'exemple de Willibrord, le plus connu est Boniface. Celui-ci se rend sur le continent, imprégné de l'idéal de la *peregrinatio*, pour évangéliser les Saxons et les Frisons. C'est face à la demande des papes qu'il devient un important réformateur³²¹. Parmi toutes les réformes du VIII^e siècle, la sienne nous est particulièrement connue, car il a laissé une correspondance très importante qui avait pour objectif de promouvoir son travail auprès du pape. De plus, sa *Vita*, rédigée quelques années seulement après sa mort, tente de le présenter comme un apôtre comparable à saint Paul. Ces deux sources, qui connaîtront un important succès, ne parlent ainsi volontairement pas des autres réformateurs qui sont actifs à ce moment sur le continent et obscurcissent consciemment l'état du christianisme au nord des Alpes afin de faire ressortir le travail de Boniface³²². C'est pour cette raison que de nombreux chrétiens s'adonnant à des pratiques considérées comme orthodoxes par eux-mêmes et par le clergé local sont présentés comme des « païens » ou des chrétiens ayant abandonnés la foi chrétienne³²³. Ainsi, parmi toutes les réformes, celle de Boniface, par les sources qui nous sont parvenues émerge tout particulièrement, ce qui nous permet, à l'inverse des autres réformateurs, d'entrevoir son programme de réforme.

B. La réforme de Boniface

Avant d'entamer l'analyse de cette réforme, nous allons brièvement présenter une Boniface.

a. La vie de Boniface

La plupart des informations concernant la vie de Boniface nous viennent de sa *Vita* rédigée par Willibald. Comme nous l'avons dit dans l'introduction, malgré la qualité des

³¹⁹ MEENS R., « Het Christendom van Willibrord en Bonifatius », in *Trajecta*, vol. 15 (2006), p. 349.

³²⁰ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 453-454.

³²¹ WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 311 ; WOOD I., « Before or After Mission », p. 164-165.

³²² WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 252, 308-320.

³²³ *Idem*, p. 320-321.

sources utilisées par son auteur, la *Vita Bonifatii* contient des biais qui ont pour objectif de mettre en avant la figure de Boniface. Cependant, un certain nombre d'informations peut être utilisé pour décrire avec une assez grande fidélité les étapes de la vie du missionnaire³²⁴.

Boniface est né sous le nom de Wynfrid dans le Wessex entre 672 et 675³²⁵. Enfant, il est offert comme oblat au monastère d'Exeter. Quelques années plus tard, il se rend à l'abbaye de Nursling où il devient un *magister* de grande réputation³²⁶. Destiné à une brillante carrière au sein de cette abbaye, il préfère quitter l'Angleterre et se rendre sur le continent, inspiré par l'idéal de la *peregrinatio* qui s'est développé dans le Wessex à la fin du VII^e siècle³²⁷.

Ainsi, en 716, il se rend auprès de Willibrord à Dorestad en Frise. Cependant, les troubles politiques entre Charles Martel (716/717-†741) et le roi des Frisons Radbod (679-†719) l'obligent à retourner en Angleterre. Il doit attendre 718 pour pouvoir remettre les pieds sur le continent. En 719, comme l'avait fait Willibrord avant lui, il se rend à Rome pour obtenir de Grégoire II (715-†731) la permission de prêcher en Germanie et pour mettre son action sous son contrôle. Le pape lui donne sa bénédiction, ainsi que le nom de Boniface. Il commence alors sa carrière d'évangéliste en Frise aux côtés de Willibrord. En 721, il refuse le siège épiscopal d'Utrecht et part pour la Hesse et la Thuringe puis se rend une nouvelle fois à Rome en 722³²⁸.

Là, Grégoire III (731-†741) le consacre évêque sans siège épiscopal et lui remet des lettres de recommandation adressées aux dirigeants des territoires à l'est du Rhin et à Charles Martel³²⁹. De 722 à 736, sous le patronage de celui-ci et de ducs locaux, il œuvre essentiellement en Hesse et en Thuringe où il restructure les Eglises locales. En 732, il reçoit le pallium et devient archevêque de Germanie, dont il est chargé par le pape de réorganiser l'Eglise³³⁰.

³²⁴ WOOD I., *The Missionary Life*, p. 61.

³²⁵ PARSON D., « Sites and Monuments », p. 281 ; YORKE B., « The Insular Background to Boniface's Continental Career », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius*, p. 23.

³²⁶ WOOD I., *The Missionary Life*, p. 59 ; RICHÉ P., « Le Christianisme dans l'Occident carolingien (milieu VIII^e-fin IX^e siècle) », in DAGRON G., RICHÉ P., VAUCHEZ A. (dir.), *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, Desclée, 1993, p. 658 ; PARSON D., « Sites and Monuments », p. 281.

³²⁷ YORKE B., « The Insular Background », p. 34-35.

³²⁸ WOOD I., *The Missionary Life*, p. 59 ; COSTAMEYS M., INNES M., MACLEAN S. (dir.), *The Carolingian World*, p. 102-103.

³²⁹ WOOD I., *The Missionary Life*, p. 59 ; WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 305.

³³⁰ PARSON D., « Sites and Monuments », p. 282 ; VAUCHEZ A. (dir.), *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, Desclée, 1993, p. 660-661 ; DE REU M., « Pas à pas : la conversion des campagnes au cours du haut Moyen Âge », in MAUSSAUT J.-P., HENNEAU M.-E., *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du CIHEC (25-27 août 1994)*, t. 1, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, 1996, p. 42-44.

En 737, appelé par le duc de Bavière Odilon, il entame une réforme de l'Église bavaroise. Un an après, il retourne à Rome pour rendre compte de sa mission au pape. Il y reste jusqu'en 738, date à laquelle il devient légat pontifical, retourne en Bavière et continue sa réforme³³¹. En 743, le maire du palais d'Austrasie, Carloman, impressionné par l'œuvre réformatrice de Boniface en Bavière, fait appel à lui pour entreprendre une réforme de l'Église franque. Durant cette période, il fonde le monastère de Fulda en 744 et devient évêque de Mayence en 746. En 747, lors du retrait de Carloman de la vie politique, il perd de son influence à la cour au profit de l'évêque Chrodegang auquel Pépin le Bref (c. a. 714-†768) confie la réforme. En 753, il renoue avec l'élan évangélisteur de ses débuts, abandonne sa charge épiscopale qu'il confie à son disciple Lull (753-†786) pour repartir en Frise. En 754, il meurt martyrisé lors d'un raid de pillards à Dokkum³³².

b. L'œuvre réformatrice de Boniface

Contrairement à ce que laisse penser sa *Vita* et sa correspondance, excepté lorsqu'il se trouve en Frise, Boniface n'exerce que très peu une activité d'évangélisteur. Son travail est davantage celui d'un organisateur et d'un réformateur³³³. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, la Gaule est convertie au christianisme depuis le début du VII^e siècle³³⁴. De même, les régions à l'est du Rhin, comme la Hesse et la Thuringe, ont déjà été évangélisées au VII^e siècle par l'action de nombreux ecclésiastiques francs³³⁵. Quant à la Bavière, les premières traces de communautés chrétiennes remontent à l'époque romaine³³⁶. Comme ce fut le cas en Gaule, les évangélistes qui ont converti la Germanie ont largement intégré dans le christianisme des pratiques, des rites, des coutumes, des hiérophanies, des fêtes, ... de la religion traditionnelle auxquelles ils ont donné un sens chrétien. Seules la Frise et la Saxe demeurent païennes au VIII^e siècle³³⁷. Ainsi, Boniface, excepté lorsqu'il se trouve en Frise avec Willibrord, rencontre donc peu de « véritables » païens³³⁸.

³³¹ WOOD I., *The Missionary Life*, p. 60 ;

³³² *Ibidem* – En 2007, S. Lebecq a émis l'hypothèse que Boniface pouvait avoir été tué pour des raisons religieuses, comme l'indique la *Vita* rédigée par Willibald : LEBECQ S., « Paganisme et rites sacrificiels chez les Frisons des VII^e-VIII^e siècles », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius*, p. 118.

³³³ WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 311 ; WOOD I., « Before or After Mission », p. 164-165.

³³⁴ MÉRIAUX C., « *Qui verus christianus vult esse* », p. 363-364.

³³⁵ WOOD I., « The northern frontier », p. 136.

³³⁶ WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 312 ; MCKITTERICK R., « Unity and Diversity in the Carolingian Church », in SWANSON R. N. (dir.), *Unity and Diversity in the Church*, Oxford, The Ecclesiastical History Society, 1996, p. 73.

³³⁷ WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 307-308 ; WOOD I., *The Missionary Life*, p. 12 ; WOOD I., « The northern frontier », p. 136.

³³⁸ WOOD I., « Before or After Mission », p. 164-165.

Comme de nombreux réformateurs insulaires, il est imprégné d'une vision stricte de ce que doit être le christianisme et de la façon dont celui-ci doit être « vécu et célébré »³³⁹. Ainsi, lorsqu'il arrive sur le continent, il est choqué de voir qu'une grande partie des chrétiens de Gaule et de Germanie ont, à certaines occasions, des pratiques qui ne correspondent pas aux normes de sa propre Eglise nationale qu'il considère être la référence. Il ne peut accepter que des chrétiens considèrent comme orthodoxe de porter des phylactères, de se rendre auprès des anciens lieux de cultes de la religion traditionnelle, de célébrer des messes dans ces endroits et dans des maisons, de ne pas passer par l'intermédiaire du clergé, ... Pour ses yeux d'Anglo-saxons, les différents christianismes du continent se sont écartés des normes des Pères en se « paganisant »³⁴⁰. Cette mécompréhension est particulièrement mise en évidence dans sa *Vita*. Vers 721, arrivé en Hesse peu de temps après avoir quitté Willibrord, Boniface rencontre des chrétiens qui s'adonnent à un christianisme imbibé d'éléments issus de la religion traditionnelle³⁴¹. La vision que l'Anglo-saxon porte sur cela est particulièrement intéressante :

« Alors, bien sûr, avec la défense de Dieu, [Boniface] alla vers d'autres parties de la Germanie en vue de prêcher et [parvint] au lieu susmentionné [d'Amöneburg], dont deux jumeaux germaniques étaient à la tête, à savoir Dettic et Déorulf³⁴². Avec l'aide de Dieu, il les détourna du culte sacrilège des idoles auquel ils se sont adonnés à tort sous une sorte de nom de christianisme et il a rappelé et écarté une grande partie du peuple de la superstition malveillante des Gentils, après lui avoir révélé la voie de la juste compréhension et qu'elle ait abandonné l'horreur de ses erreurs »³⁴³.

D'après les termes utilisés par Willibald, le « culte sacrilège des idoles » accompli sous « une sorte de nom de christianisme » correspond vraisemblablement à un christianisme local qui a adopté des pratiques issues de la religion traditionnelle³⁴⁴. Cependant, aux yeux de Boniface, c'est « à tort » que celles-ci sont qualifiées de chrétiennes. De fait, pour lui, ces

³³⁹ WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 310 ; WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 151.

³⁴⁰ MCKITTERICK R., *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*, Longman, Londres-New York, 1983, p. 54 ; CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 195.

³⁴¹ MEENS R., « Aspekte der Christianisierung », p. 212

³⁴² Dettic et Deorulf sont, au moment où Boniface arrive en Hesse, les deux dirigeants de la région. Ils sont certainement d'origine franque. Ce sont des partisans de Charles Martel et ils sont soumis à son autorité. CLAY J. H., *In the Shadow of Death. Saint Boniface and the Conversion of Hessa (721-754)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2010, p. 176.

³⁴³ « tunc quippe, Domino patrocinante, alias Germaniae praedicandi causa partes adiit et supradictum locum, cui gemini praeerant germani, Dettic videlicet et Deorulf, Domino auxiliante, obtinuit, eosque sacrilega idolorum censura, qua sub quodam christianitatis nomine mala abusi sunt, evocavit ac plurimam populi turbam, rectae patefacta intellegentiae via, errorum deposito horrore, a malivola gentilitatis superstitione retraxit » : WILLIBALD, *Vita Bonifatii*, éd. LEVISON W., p. 26-27.

³⁴⁴ COSTAMEYS M., INNES M., MACLEAN S. (dir.), *The Carolingian World*, p. 102-103.

pratiques, même christianisées, ne sont qu'une « malveillante superstition des païens ». Face à ces « déviances » qu'il rencontre sur le continent, son objectif est de restaurer ce qu'il considère être les normes correctes du christianisme et de mettre fin aux compromis entre les éléments issus du christianisme et des religions traditionnelles réalisés avant son arrivée³⁴⁵. Son œuvre réformatrice n'est cependant pas novatrice puisque, comme nous l'avons vu, de nombreux clercs, avant lui et en même temps que lui, s'opposent également aux pratiques qu'ils estiment être « païennes ».

Il ne faut cependant pas déduire que l'ensemble du clergé du continent appelle à cette réforme. Un grand nombre de clercs francs, y compris parmi les évêques, sont convaincus de l'orthodoxie de ces pratiques et continuent à s'y adonner³⁴⁶. La preuve en est donnée par une lettre adressée à l'Anglo-saxon en 748, dans laquelle le pape Zacharie revient sur certains problèmes dont lui a fait part Boniface :

« Aussi, pour les prêtres sacrilèges qui, comme vous l'avez écrit, sacrifiaient des taureaux et des boucs aux dieux des païens, mangeant les sacrifices appartenant aux morts [...], et qui [aujourd'hui] sont morts, pour lesquels on ne sait pas si, en baptisant, ils avaient invoqué la Trinité ou non, et [tandis que] ceux qui sont vivants craignent de ne pas avoir été baptisés lors d'une telle cérémonie, en leur répondant, tu as ordonné de tous les rebaptiser »³⁴⁷.

Notons qu'il est peu probable que les sacrifices aient été réalisés au nom des dieux païens. Il semble, par contre, davantage vraisemblable que ces sacrifices soient, comme le mentionne le cinquième canon du concile germanique, dont nous avons déjà parlé, accomplis au nom de Dieu et des saints³⁴⁸. Si Boniface mentionne au pape le problème que posait, à ses yeux, les sacrifices réalisés par ces prêtres, c'est que cette pratique devait être assez courante. Ainsi, ces

³⁴⁵ MARKUS R. A., « From Caesarius to Boniface : Christianity and Paganism in Gaul », in FONTAINE J., HILLGARTH J. N. (dir.), *Le septième siècle. Changements et continuités. Actes du colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988*, Londres, The Warburg Institute, 1992, p. 154-155.

³⁴⁶ DE JONG M., « Bonifatius », p. 20-21.

³⁴⁷ « *Pro sacrilegis itaque presbiteris, ut scripsisti, qui tauros et hircos diis paganorum immolabant manducantes sacrificia mortuorum habentes [...], modo vero incognitum esse, utrum baptizantes trinitatem dixissent an non, et timent illi qui vivi sunt, quod in tali ministero non sint baptizati, quibus respondens iussisti omnes baptizare* » : BONIFACE, *Lettre 80*, éd. TANGL M., p. 174-175.

³⁴⁸ *Concile germanique (743)*, c. 5, in *Concilia aevi Karolini*, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 3-4.

usages résultant d'une fusion de pratiques chrétiennes et païennes semblent globalement ne pas poser de problème au clergé local qui s'y adonne comme les laïcs³⁴⁹.

Cette adhésion active ou passive du clergé à ces pratiques se retrouve aussi à Rome, ainsi que le mentionne Boniface dans une lettre adressée au pape Zacharie, vers 742 :

« Et parce que des gens communs ignorants, des Alamans, des Bavaois et des Francs, s'ils voient faire, à Rome, l'un des péchés que nous [leur] interdisons, ils pensent que cela est permis et accepté par les prêtres et nous lancent des insultes et acceptent le scandale de leur vie. Il affirment avoir vu, chaque année, aux calendes de Janvier, dans la ville de Rome et près de l'église de Saint Pierre, de jour comme de nuit, des chœurs défiler dans les rues selon la mode païenne, pousser des clameur selon le rite des gentils et chanter des chansons sacrilèges, charger, durant cette nuit et ce jour-là, des tables de festin et ne vouloir prêter à son voisin ni feu ni fer ni quoique ce soit d'utile qui provienne de sa maison. Ils disent aussi avoir vu là-bas des femmes porter des phylactères et des amulettes liées au bas et aux jambes selon le rite païen et les offrir à la vente et à la comparaison à d'autres. [...] Si Votre Paternité interdisait ces pratiques païennes là-bas dans la ville de Rome, elle profiterait d'une récompense, pour elle, d'un très grand progrès [dans l'enseignement de] la doctrine ecclésiastique, pour nous »³⁵⁰.

Dans sa lettre, Boniface, profondément convaincu par sa vision de ce que doit être le christianisme, se permet de faire des reproches au pape qu'il tient pourtant en très haute estime. Zacharie, tentera bien de se justifier en argumentant que lui et ses prédécesseurs ont, bien évidemment, interdit ces pratiques³⁵¹. Cependant, il semble qu'avant la réprimande de Boniface, ces festivités du Nouvel An posaient relativement peu de problèmes aux évêques de

³⁴⁹ WOOD I., « Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century », in AUSENDA G. (dir.), *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, Woodbridge, Boydell Press, 1995, p. 254.

³⁵⁰ « *Et quia carnales homines idiotę, Alamanni vel Baioarii vel Franci, si iuxta Romanam urbem aliquid facere viderint ex his peccatis, quae nos prohibemus, licitum et concessum a sacerdotibus esse putant et nobis inproperium deputant, sibi scandalum vitę accipiunt. Sicut adfirmant se vidisse annis singulis in Romana urbe et iuxta ecclesiam sancti Petri in die vel nocte, quando Kalende Ianuarii intrant, paganorum consuetudine chorus ducere per plateas et adclamationes ritu gentilium et cantationes sacrilegas celebrare et mensas illa die vel nocte dapibus onerare et nullum de domo sua vel ignem vel ferramentum vel aliquid commodi vicino suo prestare velle. Dicunt quoque se vidisse ibi mulieres pagano ritu filacteria et ligaturas et in brachiis et cruris ligatas habere et publice ad vendendum venales ad comparandum aliis offerre [...]. Nam si istas paganas ibi paternitas vestra in Romana urbe prohibuerit, et sibi mercedem et nobis maximum profectum in doctrina aecclasiastica proficerit » : BONIFACE, *Lettre 51*, éd. TANGL M., p. 84-85.*

³⁵¹ BONIFACE, *Lettre 51*, éd. TANGL M., p. 90-91.

Rome³⁵². Ces dernières semblent davantage résulter d'une application, peut-être un peu trop zélée, des conseils de Grégoire le Grand dans sa lettre à Mellitus que d'un maintien véritable de la religion traditionnelle au cœur même de la Ville comme l'insinue Boniface. Sa plainte, reflète la grande différence entre la conception anglo-saxonne du christianisme, stricte et fermée à l'intégration de pratiques d'origine païenne, et celle qui est répandue sur le continent et qui conduit de nombreux clercs, y compris le pape en certaines occasions, à faire preuve d'une certaine souplesse vis-à-vis des anciens rites locaux.

En tentant d'interdire les pratiques issues de la religion traditionnelle et en essayant d'imposer sa stricte vision de ce que doit être le christianisme, Boniface interdit aux chrétiens de recourir aux moyens qu'ils utilisent traditionnellement pour accéder au sacré, tels que la magie, les phylactères, les sacrifices, la divination, la fréquentation des anciens lieux de culte païens, ... Dès lors, il convient de se demander ce qu'il propose à la place. Puisqu'il considère que toutes ces pratiques ne sont pas des moyens orthodoxes pour accéder au sacré, quels sont, à ses yeux, les moyens adéquats pour y accéder ?

Autant il est difficile de savoir ce que les autres réformateurs proposent pour ce faire, à cause du manque de source, autant l'imposante correspondance et la *Vita* de Boniface nous permet d'entrevoir ce qu'il propose à la place des pratiques issues de la religion traditionnelle qu'il condamne³⁵³.

- La conception bonifacienne du sacré

Un épisode de sa *vita* permet tout particulièrement d'étudier la façon dont il considère que le sacré chrétien doit s'exprimer, ainsi que la façon dont les chrétiens doivent y accéder. Peu de temps après avoir quitté Willibrord, Boniface se rend en Hesse, dans la localité de Geismar. Là, il rencontre des chrétiens qui réalisent des sacrifices et qui continuent à se rendre dans un important sanctuaire où se trouve un arbre sacré :

« Sur leur conseil et leur avis, les serviteurs de Dieu s'étant arrêtés avec lui, [Boniface] a tenté de couper, dans le lieu appelé Geismar, un chêne d'une taille étonnante, qui est appelé, selon le nom ancien des païens, le chêne de Jupiter. Et, alors que, fortifié par la fermeté de l'esprit, il avait commencé à couper le bas de l'arbre, – se trouvaient bien

³⁵² WOOD I., *The Merovingian Kingdoms*, p. 310.

³⁵³ Le peu de documents laissés par Willibrord rend impossible de répondre à cette question. De même, pour Pirmin, dans son *Scarapsus*, il interdit l'usage des phylactères mais il n'indique pas qu'elle est la bonne manière d'accéder au sacré : PIRMIN, *Scarapsus*, éd. HAUSWALD E., p. 74-82.

sûr de nombreux païens qui maudissaient entre eux l'ennemi de leurs dieux – [...], l'arbre n'ayant été qu'à peine coupé, aussitôt la masse immense du chêne, ayant été agitée par un vent divin [venu] d'en haut, le sommet des branches ayant été rompu, s'est écroulée et s'est brisée, et elle s'est brisée aussi en quatre parties comme [s'il s'agissait] d'une consolation de l'autorité céleste, et quatre troncs d'une taille énorme et de longueur égale ont été observés par le travail des frères se tenant là. Après avoir vu cela, les païens, qui auparavant l'ont maudit, croyant désormais, ont inversement rendu une bénédiction au Seigneur, après avoir rejeté leur malédiction antérieure. Ensuite, quant à l'évêque d'une sainteté absolue, après avoir pris conseil avec les frères, il a construit un oratoire en bois avec les matériaux de l'arbre susmentionné et l'a dédié en l'honneur de l'apôtre saint Pierre »³⁵⁴.

Geismar est un important centre religieux depuis l'époque romaine³⁵⁵. Au moment où Boniface décide d'abattre le chêne, l'importance religieuse du sanctuaire rayonne au-delà de la Hesse et de nombreux tenants de la religion traditionnelle, venus de Saxe, continuent de se rendre au sanctuaire³⁵⁶. Cependant, la Hesse est convertie au christianisme depuis le VII^e siècle. C'est pourquoi le sanctuaire doit avoir été intégré dans les pratiques chrétiennes locales³⁵⁷. Ainsi, il est probable qu'une grande partie des « païens » dont il est fait mention dans cet extrait soient en réalité des chrétiens qui continuent à se rendre auprès du chêne pour y offrir des sacrifices et des prières à Dieu ou aux saints³⁵⁸. Ce lieu sacré est donc le parfait exemple de la coexistence entre éléments chrétiens et païens à laquelle Boniface veut mettre un terme³⁵⁹.

³⁵⁴ « *Quorum consultu atque consilio roborem quandam mirae magnitudinis, qui prisco paganorum vocabulo appellatur robor Iobis, in loco qui dicitur Gaesmere, servis Dei secum adstantibus succidere temptavit. Cumque, mentis constantia confortatus, arborem succidisset, – magna quippe aderat copia paganorum, qui et inimicum deorum suorum intra se diligentissime devotabant, – [...] ad modicum quidem arbore praeciso, confestim immensa roboris moles, divino desuper flatu exagitata, palmitum confracto culmine, corruit et quasi superni nutus solatio in quattuor etiam partes disrupta est, et quattuor ingentis magnitudinis aequali longitudine trunci absque fratrum labore adstantium apparuerunt. Quo viso, prius devotantes pagani etiam versa vice benedictionem Domino, pristina abiecta maledictione, credentes reddiderunt. Tunc autem summae sanctitatis antistes, consilio inito cum fratribus, ligneum ex supradictae arboris metallo oratorium construxit eamque in honore sancti Petri apostoli dedicavit* » : WILLIBALD, *Vita Bonifatii*, éd. LEVISON W., p. 31-32.

³⁵⁵ CLAY J. H., *In the Shadow of Death*, p. 132, 300 ; PALMER J. T., *Anglo-Saxons in a Frankish World*, p. 125.

³⁵⁶ PARSON D., « Sites and Monuments », p. 282 ; CLAY J. H., *In the Shadow of Death*, p. 300

³⁵⁷ GRAU M., « Wynfrith-Boniface », in PUI-LAN K., COMPIER H., RIEGER J. (dir.), *Empire and the Christian Tradition. New Readings of Classical Theologians*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 109.

³⁵⁸ MEENS R., « Aspekte der Christianisierung », p. 212 ; WOOD I., « The northern frontier », p. 136 ; GRAU M., « Wynfrith-Boniface », p. 102 – Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, cette pratique est d'ailleurs attestée à de nombreuses occasions.

³⁵⁹ BROWN P., *L'essor du christianisme occidental*, p. 323.

Contrairement à ce qu'une rapide lecture de cet extrait laisserait penser, l'Anglo-saxon ne détruit pas complètement le sanctuaire pour le remplacer par une église chrétienne, mais il récupère le sacré du lieu et le transforme³⁶⁰. En effet, il conserve à la fois la hiérophanie et l'espace dans lequel elle se trouve. Par contre, il refuse de garder l'arbre sous sa forme naturelle. Il choisit de l'abattre et d'utiliser le bois du chêne pour construire une chapelle dédiée à saint Pierre. C'est en cela que son attitude diffère de celle des nombreux évangélistes qui ont converti la Gaule et la Germanie. En effet, ceux-ci conservent la plupart des bois et des fontaines sacrés, les laissent sous leur forme naturelle et les dédient à un saint. Boniface, lui, transforme la hiérophanie végétale et le lieu dans lequel elle se trouve en une chapelle et, de ce fait, les convertit et les légitime. Ainsi, à l'inverse des autres évangélistes, en construisant une église avec le bois sacré du chêne, il limite l'expression de la hiérophanie dans un lieu bien déterminé et dans un cadre strictement chrétien. Ce faisant, il renoue avec l'antique conception de la sacralité chrétienne en polarisant le sacré : désormais, la seule façon pour les chrétiens de la région d'accéder au sacré du sanctuaire est de se rendre dans la chapelle. Par ailleurs, en consacrant le bois du chêne et le lieu dans lequel celui-ci s'élevait à saint Pierre, Boniface tente sans doute d'associer toute la fascination qui existait autour de cette hiérophanie végétale avec le culte du prince des apôtres et non plus avec celui de Jupiter. L'Anglo-saxon a vraisemblablement dû placer dans cette chapelle des reliques du saint. Cela est d'autant plus probable que cet épisode se déroule juste après son retour de Rome où il vient d'être consacré évêque et où il a dû recevoir des reliques³⁶¹. Il procède alors à un véritable rite de dédicace qui, rappelons-le, consiste à déposer des reliques dans un autel et à asperger les murs du bâtiment nouvellement construit d'eau bénite. Ce faisant, il confère au sacré un sens qui est, à ses yeux, véritablement chrétien.

La correspondance de Boniface témoigne elle-aussi de sa volonté de concentrer le sacré dans les églises. Dans une lettre adressée à son légat, le pape lui donne des conseils après que celui-ci se soit plaint que de nombreux clercs célèbrent des messes en dehors des églises :

« Ces pseudo-prêtres que Ta Fraternité a déclaré avoir trouvés en plus grand nombre que les [prêtres] catholiques, [...] qui rassemblent à part un peuple complice et accomplissent leur ministère hérétique, non pas dans des églises catholiques, mais dans des lieux sauvages, dans des cabanes de paysans, où leur rustre folie peut être cachée aux évêques [...], partout où tu as trouvé ces serviteurs de Satan et non du

³⁶⁰ GRAU M., « Wynfrith-Boniface », p. 104.

³⁶¹ WILLIBALD, *Vita Bonifatii*, éd. LEVISON W., p. 29-30.

Christ, notre bien aimé, après avoir réuni l'assemblée des prêtres de la province, tu les rejetteras »³⁶².

Dans cette lettre, deux critiques majeures sont adressées à ces « pseudo-prêtres ». D'abord, Boniface et le pape condamnent le fait qu'ils ne réunissent pas la communauté des chrétiens dans des églises, mais dans des maisons de particuliers. On peut aisément supposer qu'ils y célèbrent également la messe, d'autant plus que, comme nous l'avons vu, cette pratique est attestée depuis le VI^e siècle en Gaule³⁶³. Ainsi, ce qui dérange Boniface, c'est que certains prêtres célèbrent l'eucharistie en dehors des églises, dans des lieux qu'il juge inappropriés. Pour Boniface, l'eucharistie ne peut avoir sa place que dans une église. Cet extrait témoigne donc, lui aussi, de la volonté de l'Anglo-saxon de concentrer le sacré dans les églises.

Ensuite, le second reproche adressé à ces « pseudo-prêtres » est que leurs célébrations échappent complètement au contrôle des évêques. Dès lors, il apparaît que, pour Boniface et Zacharie, le sacré doit être contrôlé par l'épiscopat. De fait, ces clercs, en réunissant les fidèles hors des églises, dans des lieux où le pouvoir épiscopal a peu d'influence, agissent en dehors de tout cadre permettant un certain contrôle sur le sacré dont ils ont la charge.

Ainsi, pour la papauté et son légat, la concentration du sacré dans les églises et le contrôle épiscopal de celui-ci sont des conditions nécessaires pour que le sacré soit reconnu comme légitime et pour y accéder. C'est sans doute en partie pour cette raison que Boniface, ainsi que les autres réformateurs du VII^e et du VIII^e siècle – même si, dans leur cas, il est difficile de connaître leurs intentions exactes –, interdisent toutes les hiérophanies issues de la religion traditionnelle et les rites qui leur sont liées. En effet, ce sacré, même s'il est christianisé, est incontrôlable par le clergé et donc par les évêques. Les laïcs peuvent y accéder sans contrainte, selon leur bon vouloir. Par ailleurs, puisque ces derniers réalisent des sacrifices, des prières, des cérémonies, des danses, ... par eux-mêmes dans des « *agrestia loca* », ce sacré demeure diffus dans l'espace. C'est ce que J.-C. Schmitt appelle un « sacré sauvage »,

³⁶² « *Eos autem, quos repperisse affata est fraternitas tua pseudosacerdotes multo maioris numeri quam catholicos [...] seorsum populum consentaneum congregant et illum erroneum ministerium non in ecclesia catholica, sed per agrestia loca, per cellas rusticorum, ubi eorum imperita stultitia celari episcopis possit [...] hos itaque ministros satane et non Christi, ubicumque reppereris, carissimae nobis, aggregato provinciali et sacerdotali collegio omni modo devota [...]* » : BONIFACE, *Lettre 80*, éd. TANGL M., p. 175-176.

³⁶³ LICINUS, MELANIUS ET EUSTOCHIUS, *Lettre aux prêtres Lovocatus et Catihernus*, éd. DE LABRIOLLE P., p. 227 ; GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 147-149.

c'est-à-dire un sacré qui, bien que chrétien, échappe au contrôle des clercs et au cadre mis en place par les évêques³⁶⁴.

Le légat pontifical introduit donc une rupture très importante par rapport à la conception du sacré qui est répandue en Francia. En interdisant les pratiques issues de la religion traditionnelle, en limitant l'expression du sacré dans les églises et en le faisant passer sous le contrôle des évêques, Boniface contraint les laïcs à passer par l'intermédiaire du clergé pour accéder au sacré. En effet, jusque-là cet intermédiaire était indispensable pour accéder à certaines hiérophanies « spécifiquement » chrétiennes, telles que l'eucharistie ou le chrême, mais il était encore loin d'être systématique pour accéder aux autres formes de sacré. En relisant l'épisode du chêne de Geismar avec cette conception, il devient évident que la transformation de ce lieu sacré était une priorité absolue pour Boniface. En effet, cet important sanctuaire est l'archétype même de l'espace sacré où l'autorité épiscopale ne peut pas intervenir et dans lequel les fidèles se rendent pour accéder au sacré sans passer par l'intermédiaire du clergé.

En même temps qu'il tente de s'opposer aux pratiques issues de la religion traditionnelle, de concentrer les hiérophanies dans les églises et de les placer sous le contrôle des évêques, Boniface remet en avant les prescriptions liées à la notion de pureté rituelle qui avaient été mises de côté en Gaule et en Germanie, alors que chez les Anglo-saxons celles-ci avaient pris une importance considérable suite à une interprétation littérale de l'Ancien Testament³⁶⁵. La notion de pureté rituelle joue donc un rôle très important dans la conception bonifacienne du sacré³⁶⁶. En ce qui concerne les autres réformateurs du continent, il est difficile de se positionner sur la façon dont ils envisagent cette pureté à cause du manque d'informations à ce sujet.

Plus encore que l'intégration des pratiques issues de la religion traditionnelle au sein du christianisme, le non-respect par les clercs du continent des prescriptions rituelles auxquelles

³⁶⁴ SCHMITT J.-C., « La notion de sacré », p. 19-29.

³⁶⁵ MEENS R., « Ritual Purity », p. 33, 35-37 ; ANGENENDT A., « "Mit reinen Händen". Das Motiv der Kultischen Reinheit in der abendländischen Askese », in JENAL G., HAARLÄNDER S. (dir.), *Herrschaft, kirche, kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag*, Stuttgart Anton Hiersemann, 1993, p. 303 ; MEENS R., « Pollution in early middle ages : the case of food regulations in penitentials », in *Early Medieval Europe*, vol. 4/1, (1995), p. 11-17 ; SAVIGNI R., « Purità rituale e ridefinizione del sacro », p. 240-241.

³⁶⁶ DE JONG M., « *Imitatio Morum*. The Cloister and Clerical Purity in the Carolingian World », in M. FRASSETTO (dir.), *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, New York-Londres, Taylor and Francis, 1998, p. 56-57 ; NONN U., « Castitas et vitae et fidei et doctrinae », p. 276.

ils sont invités à se soumettre choqué Boniface³⁶⁷. Comme nous l'avons mis en évidence, beaucoup de clercs continuent d'avoir des relations sexuelles après leur accès au sous-diaconat. De même, alors qu'ils doivent éviter tout contact avec le sang, de nombreux évêques chassent et partent au combat avec le souverain. Pour Boniface, imprégné de la notion de pureté rituelle, ces comportements paraissent scandaleux. En témoigne la célèbre lettre qu'il rédige au pape Zacharie vers 742/743, dans laquelle il émet une critique très virulente de l'Eglise franque :

« Je trouve parmi eux [les clercs francs] certains qu'ils appellent diacres qui, depuis l'enfance, ont mené en tout temps une vie de débauches, d'adultères et d'impuretés et sont arrivés sous cette réputation au diaconat. Et, maintenant, dans le diaconat, ayant quatre ou cinq concubines, voire même plus, la nuit dans leur lit, ils n'ont cependant pas honte et ne craignent pas de lire l'Évangile et de s'appeler diacres. Et, venant ainsi dans de telles souillures à l'ordre de la prêtrise, demeurant dans ces vices et ajoutant des péchés aux péchés, en remplissant leur fonction de prêtres, disent qu'ils peuvent intercéder pour le peuple et offrir les saintes offrandes et, enfin, ce qui est pire, gravissant, sous de telles réputations, échelons après échelons, ils sont ordonnés et nommés évêques [...]. Et sont trouvés parmi ces évêques certains qui, quoiqu'ils disent ne pas être fornicateurs et adultères, sont cependant ivrognes, insouciantes et chasseurs et qui combattent en armes à l'ost et répandent de leur propre main, le sang des hommes tant païens que chrétiens »³⁶⁸.

Avant d'analyser plus en détails cet extrait, il nous semble important de mettre en évidence que cette vision très négative qu'exprime Boniface à l'égard du clergé franc s'explique, entre autres, par le contexte très différent dont il est issu. Les évêques anglo-saxons sont, en effet, bien moins puissants que leurs collègues francs et sont, pour la plupart, issus de milieux monastiques³⁶⁹. Ainsi, imprégnés d'un idéal de vie assez rigoureux, ils sont

³⁶⁷ *Idem*, p. 274.

³⁶⁸ « *Si invenero inter illos diaconos quos nominant, qui a pueritia sua semper in stupris, semper in adulteriis et in omnibus semper spurcitiis vitam ducentes sub tali testimonio venerunt ad diaconatum et modo in diaconatu concubinas IIII vel V vel plures noctu in lecto habentes evangelium tamen legere et diaconos se nominare nec erubescunt nec metuunt et sic in talibus incestis ad ordinem presbiteratus venientes in hisdem peccatis perdurantes et peccata peccatis adicientes presbiteratus officio fungentes dicunt se pro populo posse intercedere et sacras oblationes offerre, novissime, quod peius est, sub talibus testimoniis per gradus singulos ascendentes ordinantur et nominantur episcopi [...]. Et inveniuntur quidam inter eos episcopi, qui, licet dicant se fornicarios vel adulteros non esse, sed sunt ebriosi et incuriosi vel venatores, et qui pugnant in exercitu armati et effundebant propria manu sanguinem hominum, sive paganorum sive christianorum » : BONIFACE, *Lettre 50*, éd. TANGL M., p. 82-83.*

³⁶⁹ FOURACRE P., *The Age of Charles Martel*, Harlow, Longman, 2000, p. 127, 133.

nettement moins susceptibles de s'adonner à l'ivrognerie, à la chasse, à la guerre et d'avoir des relations sexuelles. En Francia, par contre, les évêques sont d'abord des fonctionnaires du roi qui ont un rôle politique et un pouvoir très important. Ce sont avant tout des hommes de pouvoir et des aristocrates avant d'être des hommes spirituels³⁷⁰. Leurs comportements ne posent pas autant de problèmes aux Francs qu'à l'Anglo-saxon car ils sont conformes à l'évolution des mœurs du clergé qui s'est déroulée durant le VII^e siècle³⁷¹. Par ailleurs, il faut veiller à ne pas généraliser les critiques de Boniface, car il semble que celles-ci condamnent, non pas l'ensemble du clergé franc, mais plutôt des clercs bien précis issus de la région dans laquelle il travaille³⁷². Notons que certains évêques réformateurs évitent ces comportements et tentent de corriger leur clergé³⁷³. C'est notamment le cas de saint Amand qui, lorsqu'il était évêque de Maastricht, a tenté de convaincre les prêtres de son diocèse de cesser d'avoir des relations sexuelles avec leurs épouses³⁷⁴.

Dans sa lettre, Boniface condamne essentiellement deux comportements qui sont directement liés au non-respect des prescriptions rituelles : l'incontinence sexuelle des clercs, qu'ils soient diacres, prêtres ou évêques, et la participation active des membres de l'épiscopat aux combats. À ses yeux, il semble donc y avoir une incompatibilité profonde entre, d'un côté, le service à l'autel et la célébration de l'eucharistie et, de l'autre, le contact avec la sexualité et le sang. Selon les termes utilisés par l'Anglo-saxon, ces clercs contractent des souillures (*spurcitiis*) qui, normalement, devraient les dissuader de lire l'Évangile, d'intercéder pour le peuple et d'offrir le sacrifice de l'eucharistie, c'est-à-dire de continuer à réaliser toute une série d'actes qui ont un rapport, de près ou de loin, avec le sacré dont ils ont la charge. Cette vision est également partagée par la papauté. En effet, dans sa réponse, le pape s'oppose au fait que des prêtres fornicateurs puissent continuer leur sacerdoce :

« Comment se considèrent-ils [les clercs fornicateurs] accomplir le sacerdoce ceux qui se sont montrés être imprégnés par tant de crimes, alors que nous ne souhaitons pas

³⁷⁰ WANSBROUGH H., « St. Boniface », p. 132 ; MCKITTERICK R., *The Frankish Kingdoms*, p. 54.

³⁷¹ EWIG E., « *Milo et eiusmodi similes* », in ATSMAN H. (éd.), *Spätantikes und Fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952-1973)*, München, Artemis Verlag, 1979, p. 195.

³⁷² CLOSE F., *Uniformiser le foi pour unifier l'Empire. Contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2011, p. 262.

³⁷³ EWIG E., « *Milo et eiusmodi similes* », p. 190.

³⁷⁴ MÉRIAUX C., *Gallia irradiata*, p. 50.

que des fidèles laïques soient enveloppés dans ces vices ? Comment ne redoutent-ils pas de toucher les divins mystères ? »³⁷⁵.

L'évêque de Rome exprime, lui aussi, l'incompatibilité qui existe entre l'activité sexuelle et le contact avec le sacré. Il fait d'ailleurs part de son étonnement face à ces clercs qui, souillés par l'impureté qu'ils ont contractée, ne craignent pas de toucher « les divins mystères », c'est-à-dire l'eucharistie. Un peu plus loin dans sa lettre, l'évêque de Rome émet une critique similaire vis-à-vis des évêques guerriers dont se plaignait Boniface :

« Mais méprisant ces choses [la continence] et provoquant la colère du Seigneur, ils commettent des crimes majeurs, en tuant des hommes chrétiens comme païens de leurs propres mains ; et il arrive que ceux auxquels, ils ont dû conférer le baptême de régénération en rémission des péchés et à qui ils ont dû donner les sacrements du Christ pour ne pas qu'ils périssent pour l'éternité soient, au contraire, tués par leurs mains sacrilèges. Quel sage, en effet, ayant un cœur, estime ces prêtres qui ne s'abstiennent pas des fornications et ne préservent pas [leurs] mains intactes de l'effusion de sang ? Qui croit que Dieu est propice à leurs sacrifices, puisque le prophète déclare : "Dieu détestera l'homme sanglant et fourbe (Ps 5, 7)" ? Et de fait, comme je l'ai dit auparavant, nous conseillons qu'il ne leur soit pas permis de s'acquitter du sacerdoce ni de s'occuper des divins mystères »³⁷⁶.

Zacharie condamne sévèrement les évêques qui, d'une main, confèrent la vie éternelle par le baptême, mais qui, de l'autre, reprennent la vie à ceux à qui ils ont administré ce sacrement. Les contacts que ces clercs entretiennent avec la sexualité et le sang semblent également, d'après le pape, invalider le sacrifice eucharistique qu'ils offrent, puisque Dieu s'en détourne à cause de l'impureté qu'ils ont contractée. Ainsi, il apparaît que, pour la papauté et pour Boniface, si un clerc délivre les sacrements en étant impur, ceux-ci sont inefficaces. Or, cela met en grand danger l'ensemble du peuple chrétien qui ne peut plus recevoir des baptêmes ou

³⁷⁵ « *Quomodo se sacerdotium fungi considerant, qui talibus sceleribus involuti esse monstrantur, ut neque seculares fideles his facinoribus obvolutos optemus? Quomodo non pertimescunt divina mysteria contingere?* » : BONIFACE, *Lettre 51*, éd. TANGL M., p. 88.

³⁷⁶ « *Sed et ista parvipendentes atque Domini iracundiam provocantes maiora committunt facinora, dum propriis manibus christianos atque paganos homines necant; et fit, ut quibus in remissionem peccatorum debuerunt lavacrum regenerationis impendere atque Christi sacramenta donare, ne in eternum perirent, eorum sacrilegis manibus extinguantur. Quis enim sapiens habens cor eos estimet sacerdotes, qui neque a fornicationibus absterneunt neque ab effusione sanguinum manus servant innocias? Quisve eorum sacrificiis Deum esse credit placatum dicente propheta: "Virum sanguinum et dolosum abhominabitur Dominus". Isti namque, ut premisi, ne sacerdotium fungi patiantur neque divina contingere misteria, commonemus* » : *Idem*, p. 88-89.

des eucharisties valides³⁷⁷. Aux yeux du pape et de Boniface, avoir « les mains intactes de l'effusion de sang [et de la sexualité] » est donc une condition nécessaire, pour poursuivre le sacerdoce, pour pouvoir s'occuper du sacré et donc pour être apte à célébrer le culte chrétien.

La préoccupation de Boniface vis-à-vis de cette notion de pureté et des prescriptions qui vont avec, en plus de répondre à la nécessité de préserver le sacré de toute souillure, semble également répondre à un autre objectif : elle participe à sa tentative de contraindre les laïcs à passer par l'intermédiaire du clergé pour accéder au sacré. En effet, en réintroduisant les prescriptions liées à la notion de pureté rituelle, le l'Anglo-saxon exclut *de facto* les laïcs de tout contact direct avec le sacré. De fait, par leur mode de vie lié au sang et à la sexualité, ils sont impurs. S'ils désirent accéder aux hiérophanies, ils sont obligés de passer par l'intermédiaire les membres du clergé qui, théoriquement, sont les seules personnes suffisamment pures pour pouvoir s'occuper des choses sacrées.

Ainsi, Boniface opère une distanciation entre le sacré et les laïcs. Tandis que ceux-ci pouvaient jusqu'alors accéder facilement aux hiérophanies. L'Anglo-saxon tente de les concentrer dans les églises et de faire du clergé un médiateur entre elles et les laïcs. Cependant, ce programme de réforme est contraignant à la fois pour les laïcs qui ne peuvent plus accéder directement au sacré et pour les clercs qui doivent s'abstenir de toute une série de comportements sexuels et sociaux. Or, cette nouvelle conception du sacré n'est pas sans poser problèmes à de nombreux chrétiens du continent.

c. Aldebert et Clément : deux cas de confrontation des christianismes du continent à la réforme

Comme nous l'avons vu, du V^e au VIII^e siècle, le manque d'uniformité dans l'intégration des pratiques issues de la religion traditionnelle a conduit au développement de plusieurs christianismes qui ont chacun leurs propres normes et orthodoxies. Les différents réformateurs, en tentant de s'opposer aux pratiques qu'ils estiment être « païennes », ne peuvent que provoquer l'opposition de chrétiens convaincus de l'orthodoxie de ces dernières auxquelles ils s'adonnent avec le soutien du clergé local. Dès le VII^e siècle, saint Eloi et saint Amand ont ainsi dû faire face à des refus, parfois violents, de la part des populations locales qui n'acceptent pas de se soumettre à leurs réformes. Par exemple, l'évêque de Noyon s'est fait menacer par des aristocrates alors qu'il tentait de les convaincre d'abandonner certaines

³⁷⁷ ANGENENDT A., « "Mit reinen Händen" », p. 312.

pratiques issues de la religion traditionnelle³⁷⁸. De même, l'évêque de Maastricht a été chassé de la basse vallée de l'Escaut par des laïcs et des prêtres de son propre clergé car il essayait de convaincre les premiers de se détourner d'usages « païens » et de forcer les seconds à tenir la continence³⁷⁹. Boniface est, lui aussi, souvent confronté à l'opposition des populations locales hostiles à sa vision rigoureuse de ce que doit être le sacré et des moyens pour y accéder³⁸⁰. Parmi les nombreux témoignages qui nous sont parvenus à travers sa *Vita* et ses lettres, nous avons choisi de nous concentrer sur la figure de deux clercs du continent, Aldebert et Clément, qui représentent tout ce que Boniface combat en matière d'expression hétérodoxe du sacré.

Aldebert et Clément sont deux clercs travaillant en Francia. Le premier est un évêque franc, vraisemblablement actif en Neustrie, et le second est un prêtre ou un évêque irlandais qui opère en Austrasie³⁸¹. Accusés, entre autres, d'être de « faux prêtres » et de « pseudo-prophètes » par Boniface, ainsi que de pratiquer nombre plus ou moins importants d'« hérésies », ils sont tous les deux condamnés dès le début de la réforme de l'Eglise franque entreprise par les maires du palais : le premier, lors du concile de Soissons de 744, et le second, lors du concile germanique de 743 ou du concile des Estinnes de 744. Non content de cette condamnation, Boniface demande également au pape de se positionner officiellement sur cette affaire. Ainsi, en octobre 745, Zacharie organise un important synode à Rome afin de confirmer la condamnation des deux évêques³⁸².

La majorité des informations concernant ces deux « hérétiques » nous est essentiellement parvenue par la correspondance de Boniface³⁸³. À ce corpus épistolaire s'ajoutent les actes du concile germanique et des conciles des Estinnes et de Soissons qui condamnaient déjà une première fois Aldebert et Clément³⁸⁴. Il existe également un florilège rédigé par l'entourage de Boniface et conservé dans un manuscrit du VIII^e ou du IX^e siècle de la bibliothèque universitaire de Wurtzbourg contenant plusieurs références aux positions doctrinales des deux

³⁷⁸ MÉRIAUX C., *Gallia irradiata*, p. 50, 243 ; DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 240, 401.

³⁷⁹ MÉRIAUX C., *Gallia irradiata*, p. 50.

³⁸⁰ WILLIBALD, *Vita Bonifatii*, éd. LEVISON W., p. 31 ; BONIFACE, *Lettre 59*, éd. TANGL M., p. 111.

³⁸¹ MEEDER S., « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », in *Church History*, vol. 80/2, (2011), p. 257, 266.

³⁸² CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 197.

³⁸³ BONIFACE, *Lettre 57*, éd. TANGL M., p. 102-105 ; BONIFACE, *Lettre 59*, in *Idem*, p. 108-120 ; BONIFACE, *Lettre 60*, in *Idem*, p. 120-125 ; BONIFACE, *Lettre 62*, in *Idem*, p. 127-128 ; BONIFACE, *Lettre 77*, in *Idem*, p. 159-161.

³⁸⁴ *Concile germanique (743)*, c. 1, in *Concilia aevi Karolini*, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 3 ; *Concile des Estinnes (744)*, c. 1, in *Idem*, p. 6-7 ; *Concile de Soissons (744)*, c. 2 et 7, in *Idem*, p. 34.

clercs³⁸⁵. Enfin quelques informations sur les pratiques de ces deux hommes nous sont transmises par une lettre attribuée à Grégoire III et adressée à Boniface. Elle n'a pas été intégrée dans le corpus épistolaire bonifacien et est conservée dans une *Vita* de saint Waltger du XII^e ou du XIII^e siècle³⁸⁶.

Ces différents documents ont été rédigés dans le but de discréditer les deux clercs et de mettre en avant leur caractère hérétique ainsi que l'efficacité du travail réformateur de Boniface auprès du pape, de Carloman et de Pépin³⁸⁷. Ils ne sont donc pas neutres. Ils permettent néanmoins de mettre en lumière la façon dont les chrétiens accèdent au sacré au VIII^e siècle.

- Aldebert

Lors du concile de Soissons, en mars 744, Aldebert est accusé d'avoir dressé des croix en pleine campagne³⁸⁸. Plus d'informations sur cette pratique nous sont données par la lettre 57 de la correspondance de Boniface. Reprenant des accusations lancées par celui-ci, Zacharie y indique qu'Aldebert « revendiquait le sacerdoce mais ne se tenait nullement à l'écart de la luxure [...], érigeant des croix et des petits oratoires dans les champs, il séduisait le peuple qui abandonnait les églises publiques et qui accourait à ces lieux en masse grâce aux prodiges qui s'y produisaient faussement. Il a estimé se faire appeler par le nom de "Sainteté" et il consacrait des églises en son nom, affirmant aussi connaître le nom des anges »³⁸⁹.

Il est tout à fait possible que Boniface ait exagéré les accusations lancées contre Aldebert en vue de le décrédibiliser davantage³⁹⁰. Ainsi, la critique selon laquelle ce dernier consacre des églises en son nom nous semble exagérée. En revanche, d'autres reproches sont beaucoup plus vraisemblables et reposent sur des pratiques attestées en Francia³⁹¹. Le fait qu'un évêque,

³⁸⁵ Wurtzbourg, Bibliothèque universitaire, MS Mp.th.q.31, f. 54v (VIII^e-IX^e siècle). Ce document est édité dans *The Würzburg Florilegium*, éd. MEEDER S., in « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », p. 280.

³⁸⁶ Cette lettre est éditée dans *Vita Waltgeri*, éd. RADDATZ C. M., in *Vita sancti Waltgeri. Leben des heiligen Waltger: die Klostergründungsgeschichte der Reichabtei Herford*, Munster, Aschendorff, 1994, p. 64. L'authenticité de cette lettre est débattue : MEEDER S., « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », p. 253.

³⁸⁷ CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 196, 198-199 ; MEEDER S., in « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », p. 280.

³⁸⁸ « Nous décrétons que ces petites croix qu'Aldebert a dressées à travers des paroisses soient toutes détruites par le feu », « *Similiter constituemus, ut illas cruciculas, quas Adlabertus per parrochia plantaverat, omnes igne consumantur* » : *Concile de Soissons (744)*, c. 7, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 35.

³⁸⁹ « [...] sacerdotium vindicabat et a luxuria se minime continebat [...] cruces statuens in campis et oratoriola illic populum seducebat relinquens ecclesias publicas, concurrens ad illa signa, que ab eo flase fiebant. Et sanctitatis nomine se vocari censuit et in suo nomine ecclesias consecraret adfirmans se etiam angelorum nomina scire » : BONIFACE, *Lettre 57*, éd. TANGL M., p. 104.

³⁹⁰ CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 213 ; MEEDER S., « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », p. 279.

³⁹¹ *Idem*, p. 263 ; WANSBROUGH H., « St. Boniface », p. 131.

comme Aldebert, soit accusé de ne pas « s'éloigner de la luxure » n'est pas surprenant car nombreux sont les évêques qui ont une femme en Francia à la fin du VII^e et au début du VIII^e siècle³⁹². De même, réunir des chrétiens dans les campagnes à la place des églises semble également être une pratique courante³⁹³. Enfin, à cette époque, le culte des anges est fort développé en Europe occidentale et centrale. Il n'est donc pas rare que des chrétiens vouent un culte à des anges dont les noms sont issus de traditions apocryphes chrétiennes et juives³⁹⁴. Il semble ainsi qu'Aldebert, loin d'être un hérétique, est un évêque s'adonnant à des usages relativement courants en Francia³⁹⁵.

Ces accusations ne sont pas les seules formulées à l'encontre d'Aldebert. Le dossier à charge rédigé par Boniface lors du synode romain d'octobre 745 mentionne d'autres « hérésies » et explicite celles contenues dans la lettre 57. Concernant les croix que l'évêque franc a dressées dans les campagnes, le dossier ajoute :

« Il dédaignait consacrer une église en l'honneur de quelques-uns des apôtres et des martyrs. Et il demanda pourquoi les hommes avaient voulu visiter les sanctuaires des saints apôtres. Après, il dédia – ou je dirais plus justement, souilla – des oratoires à son propre honneur. Il dressa des petites croix et des petits oratoires dans des champs, près des fontaines et partout où il le souhaitait et il a ordonné de célébrer dans ces lieux des prières publiques, si bien que des multitudes de personnes, rejetant les autres évêques et abandonnant les antiques églises, célébraient des assemblées dans de tels lieux, en disant "les mérites de saint Aldebert nous aideront" »³⁹⁶.

À la lecture de ces accusations, il est clair que Boniface et Aldebert ont une conception radicalement opposée du sacré. Par ailleurs, dans une lettre attribuée à Grégoire III, sont associées les « hérésies » des disciples d'Aldebert avec la fréquentation des anciens lieux de culte de la religion traditionnelle³⁹⁷. De plus, tandis que l'Anglo-saxon tente de concentrer le

³⁹² MÉRIAUX C., « *Qui verus christianus vult esse* », p. 362-363.

³⁹³ Cfr. BONIFACE, *Lettre 80*, éd. TANGL M., p. 175-176.

³⁹⁴ CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 209 ; ARNOLD J. C., « The Containment of Angels », p. 213.

³⁹⁵ MEEDER S., « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », p. 253, 263 ; ARNOLD J. C., « The Containment of Angels », p. 213.

³⁹⁶ « *Et dedignabatur in alicuius honore apostolorum vel martyrum ecclesiam consecrare. Et interrogavit, quid voluissent homines visitando limina sanctorum apostolorum. Postea in proprio honore suo dedicavit oratoria in campis et ad fontes vel ubicumque sibi visum fuit et iussit ibi publicas orationes celebrare, donec multitudines populorum spreteis ceteris episcopis et dimissis antiquis ecclesiis in talibus locis conventus celebrabant dicentes : "Merita sancti Aldeberti adiuuabunt nos" » : BONIFACE, *Lettre 59*, éd. TANGL M., p. 111-112.*

³⁹⁷ « Il l'exhorte à couper les arbres vénérés par les locaux et à excommunier les disciples des hérétiques Aldebert et Clément », « *Hortatur ut arbores ab incolis veneratas succidat atque Aldeberti Clemensis haeticorum sequaces anathematized* » : *Vita Waltgeri*, éd. RADDATZ C. M., p. 64.

sacré dans les églises, l'évêque franc paraît s'y opposer. En effet, il remet en cause l'intérêt de se rendre en pèlerinage dans les lieux où reposent des restes de saints. L'attitude qu'il a vis-à-vis des reliques est d'ailleurs particulièrement révélatrice de son opposition à la polarisation du sacré. En effet, un peu plus loin, Boniface déclare :

« [Aldebert] donna ses ongles et ses cheveux avec des reliques de saint Pierre, prince des apôtres, pour être honorés et portés »³⁹⁸.

Si on écarte l'accusation selon laquelle le Franc donnerait ses ongles et ses cheveux pour qu'ils soient honorés comme des reliques qui nous semble avoir été ajoutée par l'Anglo-saxon pour accentuer le caractère hérétique de son collègue, il apparaît qu'Aldebert a une attitude qui est en adéquation avec ses déclarations sur les pèlerinages. Loin de concentrer les reliques – de saint Pierre ou d'autres – dans les églises, il les distribue aux fidèles qui peuvent ainsi accéder directement au sacré sans se rendre dans un lieu déterminé ou sans passer par l'intermédiaire du clergé.

Une autre accusation lancée à l'encontre d'Aldebert témoigne tout particulièrement de la façon dont, dans les milieux ruraux, certaines hiérophanies traditionnelles et chrétiennes ont fusionné. En effet, le synode romain déclare que l'évêque franc, lors des messes qu'il célèbre à proximité des croix ou dans les oratoires qu'il a érigés, use d'une prière qui entretient des liens ambigus avec la magie :

« Seigneur, Dieu Tout-Puissant, Père de notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, Alpha et Oméga, qui est assis sur le septième trône au-dessus des chérubins et des séraphins, une grande piété et beaucoup de douceur sont auprès de toi. Père des saints anges, toi qui as fait le ciel et la terre, la mer et toutes les choses qui sont en eux, je t'invoque, j'appelle à grands cris et je t'invite auprès de moi malheureux, parce que tu as daigné promettre : "Tout ce que vous avez demandé au Père en mon nom, il vous le donnera". À toi je demande, je t'appelle à grands cris, je confie mon âme au Christ le Seigneur. [...] Je vous prie, je vous conjure et je vous supplie, ange Uriel, ange Raguel, ange Tubuel, ange Michel, ange Adinus, ange Tubuas, ange Sabaoc, ange Simiel »³⁹⁹.

³⁹⁸ « *Ungulas suas capillos dedit ad honorificandum et portandum cum reliquiis sancti Petri principis apostolorum* » : BONIFACE, *Lettre 59*, éd. TANGL M., p. 112.

³⁹⁹ « *Domine Deus omnipotens, Christi filii Dei Pater, domini nostri Iesu Christi, et A et Ω, qui sedis super septimo throno et super Cherubin et Seraphin ; pietas magna et dulcitudinis satis est apud tibi. Pater sanctorum*

D'après J. C. Arnold, cette prière serait utilisée lors de célébrations qui impliquent l'usage d'amulettes, de charmes et d'autres pratiques issues de la religion traditionnelle⁴⁰⁰. C'est ce dont témoignerait le florilège de Wurtzbourg lorsqu'il mentionne le « rite païen des paysans qu'ils font à côté des sépulcres ou dans les églises »⁴⁰¹. Ce genre de prière est assez courant en Gaule et de nombreux chrétiens, clercs comme laïcs y ont régulièrement recours⁴⁰². Ce type de liturgie, réalisée à proximité des anciens lieux de culte de la religion traditionnelle et entretenant des liens très étroits avec les pratiques « païennes », ne peut qu'être condamnée par Boniface, car elle représente toutes les mauvaises manifestations du sacré que l'Anglo-saxon combat sur le continent.

Aldebert est loin d'être le seul évêque franc à user de telles pratiques⁴⁰³. Comme le fait remarquer M. de Jong, il a été ordonné par d'autres évêques, ce qui montre que ses conceptions sont partagées par d'autres membres de l'épiscopat franc⁴⁰⁴.

- Clément

Clément est accusé de professer de nombreuses hérésies liées à la prédestination et au remariage qui ne nous intéressent pas dans le cadre de notre recherche⁴⁰⁵. Son attitude concernant le mariage des prêtres est, par contre, plus intéressante :

« Quant à l'autre hérétique, qui est appelé Clément, il s'oppose à l'Eglise catholique, il nie et réfute les canons des églises du Christ et il rejette les traités et les opinions des saints Pères Jérôme, Augustin et Grégoire. Dédaignant les autorités des conciles, il affirme, selon sa propre interprétation, qu'il peut être évêque au regard de la loi chrétienne, après [avoir eu] deux fils nés dans l'adultère [alors qu'il était déjà appelé] sous le nom d'évêque »⁴⁰⁶.

angelorum, qui fecisti caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt, te invoco et clamo et invito te super me miserino, quia tu dignus fuisti dicere : Quodcumque petieritis a patre in nomine meo, dedi vobis. A te peto, a te clamo, a domino Christo confido animam meam. [...] Precor vos et coniuro vos et supplico me ad vos, angelus Uriel, angelus Raguel, angelus Tubuel, angelus Michael, angelus Adinus, angelus Tubuas, angelus Sabaoc, angelus Simiel » : BONIFACE, Lettre 59, in Idem, p. 117.

⁴⁰⁰ ARNOLD J. C., « The Containment of Angels », p. 224-227 ; MCKITTERICK R., *The Frankish Church*, p. 122.

⁴⁰¹ « *De pagano ritu rusticorum quos faciunt iuxta sepulcra uel ad ecclesias* » : *The Würzburg Florilegium*, éd. MEEDER S., in « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », in *Church History*, vol. 80/2, (2011), p. 280

⁴⁰² FLINT F. I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 169-171-172.

⁴⁰³ ZEDDIES N., « Bonifatius und zwei nützliche Rebellen », p. 221-227.

⁴⁰⁴ DE JONG M., « Bonifatius », p. 20-21.

⁴⁰⁵ MEEDER S., « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », p. 277.

⁴⁰⁶ « *Alter autem hereticus, qui dicitur Clemens, contra catholicam contendit aecclesiam, canones ecclesiarum Christi abnegat et refutat, tractatus et intellectus sanctorum patrum Hieronimi, Augustini, Gregorii recussat.*

Cet extrait met en évidence qu'aux yeux de certains prêtres et évêques du continent la continence liée à la pureté rituelle est loin d'être une pratique évidente. Nous pouvons même supposer que, pour beaucoup d'entre eux, cette notion de pureté est devenue désuète au vu de l'évolution des mœurs du clergé franc. Boniface et d'autres réformateurs, comme Amand avant lui, ont beau essayer de forcer les prêtres à la respecter, ils doivent faire face à une forte opposition à la fois du clergé local mais aussi de certains évêques⁴⁰⁷. L'Anglo-saxon entre d'ailleurs en violent conflit avec plusieurs évêques francs comme Milo de Trèves⁴⁰⁸ et Gewilib de Mayence⁴⁰⁹ qui voient d'un mauvais œil les conceptions très strictes de l'Anglo-saxon en matière de sexualité et de morale⁴¹⁰. Nombreux sont en effet les membres de l'épiscopat qui, originaires de puissantes familles aristocratiques, ont une épouse, chassent et participent à l'ost au côté du roi et des maires du palais⁴¹¹. Même aux yeux de la branche réformatrice de l'Eglise franque, Boniface passe pour un réformateur extrémiste dont l'intransigeance paraît trop radicale⁴¹².

À la suite de l'analyse de ce conflit qui oppose Boniface à Aldebert et Clément, il apparaît que la réforme de l'Anglo-saxon entre, en de nombreux points, en opposition avec la conception du sacré qui s'est développée jusque-là en Francia. En effet, à la place d'une conception, issue de la rencontre entre le christianisme et la religion traditionnelle, qui offre aux laïcs un large accès au sacré, Boniface propose une conception et un accès au sacré

Synodalia iura spernens proprio sensu adfirmat se post duos filios sibi in adulterio natos sub nomine episcopi esse posse legis christiane episcopum » : BONIFACE, *Lettre 59*, éd. TANGL M., p. 112.

⁴⁰⁷ DE JONG M., « Bonifatius », p. 20-21.

⁴⁰⁸ Milo (†761/762) est issu d'une puissante famille austrasienne qui entretient des liens très étroits avec les Carolingiens et les Agilolfings. Elle possède également de nombreuses propriétés entre la Moselle et le Haut-Rhin, ainsi que de nombreux monastères qu'elle a elle-même fondés dans la région. Son père, Liutwin, et son oncle, Basin, tous les deux vénérés comme saints, ont été évêques de Trèves et des proches de Willibrord. Il semble que sa famille dirige cet épiscopat depuis environs un siècle. Il se peut que Milo n'ait reçu que le diaconat et n'ait jamais été ordonné évêque. Ce qui ne l'empêche pas d'être reconnu comme clerc et comme évêque légitime par le pape. Vers 717, les importants liens que lui et sa famille entretiennent avec le Charles Martel lui permettent de recevoir les évêchés de Reims et de Trèves. Il n'a vraisemblablement jamais été un « clerc fornicateur ». Par contre, il fait partie des évêques ivrognes, insoucians et chasseurs : EWIG E., « *Milo et eiusmodi similes* », p. 190-199, 195 ; WALLACE-HADRILL J.-M., « A Background to St. Boniface's mission », in CLEMOES P., HUGUES K. (dir.), *England Before the Conquest. Studies in primary sources presented to Dorothy Whitelock*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 41 ; ANTON H. H., « Milo, Bishof von Trier und Reims », in *LMA*, vol. 6, col. 627-628.

⁴⁰⁹ Gewilib (†758) est évêque de Mayence comme son père avant lui. Il est originaire d'une grande famille austrasienne. Très tôt, il s'oppose au travail de Boniface en Hesse et en Thuringe. Comme Milo, c'est un évêque guerrier. Cependant, contrairement à son confrère de Trèves, il a reçu une consécration épiscopale et est un clerc « fornicateur ». Ne disposant pas d'autant de soutien que Milo, il est déposé en 745/746 de son siège épiscopal qui est attribué à Boniface : EWIG E., « *Milo et eiusmodi similes* », p. 199-200 ; WALLACE-HADRILL J.-M., « A Background to St. Boniface's mission », p. 133.

⁴¹⁰ *Idem*, p. 46.

⁴¹¹ EWIG E., « *Milo et eiusmodi similes* », p. 195.

⁴¹² AIRLIE S., « The Frankish Aristocracy », p. 258, 269 ; WALLACE-HADRILL J.-M., « A Background to St. Boniface's mission », p. 46.

radicalement différent. À ses yeux, le sacré chrétien ne peut se manifester que dans les églises où il peut être contrôlé par les évêques. Pour y accéder, les laïcs doivent nécessairement passer par l'intermédiaire du clergé. Ce dernier, afin d'éviter de souiller les hiérophanies et pour justifier son rôle de médiateur, doit également se conformer à de nombreuses prescriptions rituelles, impliquant de respecter la continence sexuelle et de ne plus chasser ou combattre, qui étaient tombées en désuétude aux siècles précédents.

Il est en fait peu probable qu'Aldebert et Clément aient professé toutes les « hérésies » dont ils sont accusés. Boniface les a sans doute utilisées pour en faire la personnification de toutes les pratiques qu'il condamnait sur le continent en matière de mauvaise expression du sacré et d'accès à celui-ci. De ce fait, en les faisant condamner par le pape, il a obtenu la condamnation officielle de la papauté de tous les usages auxquels il s'oppose jusque-là sur le continent⁴¹³. Tout au long de sa réforme, la papauté joue d'ailleurs un rôle prépondérant. Si bien que nous pouvons nous demander si cette réforme mise en place par Boniface n'est pas davantage une réforme promue par Rome dont l'Anglo-saxon est l'agent privilégié depuis 722.

d. Réforme bonifacienne ou réforme romaine ?

Le 30 novembre 722, lors de son second séjour à Rome, au moment de sa consécration épiscopale, Boniface prête un serment de fidélité à saint Pierre dans lequel il promet de défendre la foi catholique, de ne pas recevoir tous ceux qui menacent l'unité de l'Eglise et de se soumettre totalement à Grégoire II et à ses successeurs⁴¹⁴. Tout le reste de sa vie, Boniface est profondément marqué par ce serment qu'il tente de respecter scrupuleusement. Il en réfère toujours à Rome pour confirmer les décisions qu'il prend⁴¹⁵. Sa loyauté envers les papes est totale et ces derniers en profitent. En effet, en arrivant sur le continent, son désir est d'évangéliser les Saxons et non pas de devenir un réformateur. Il obéit néanmoins à Grégoire II lorsqu'il l'envoie réformer l'Eglise de Germanie. Il devient ainsi à la fois l'agent diplomatique privilégié de la papauté auprès des dirigeants des territoires nord des Alpes et un réformateur au service des papes⁴¹⁶. Cela explique vraisemblablement pourquoi, en de

⁴¹³ MEEDER S., « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », p. 267.

⁴¹⁴ BONIFACE, *Lettre 16*, éd. TANGL M., p. 28-29.

⁴¹⁵ WANSBROUGH H., « St. Boniface », p. 122-123.

⁴¹⁶ NOBLES T. F. X., « Boniface and the Roman Church », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius*, p. 337-338 ; FLECHNER R., « St Boniface as historian: a continental perspective on the organization of the early Anglo-Saxon church », in *Anglo-Saxon England*, vol. 41, (2012), p. 46 ; BECHER M., « Eine Reise nach Rom, ein Hilferuf und ein Reich ohne König. Bonifatius in den letzten Jahren Karl Martells », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius*, p. 232-232.

nombreuses occasions, Boniface et les évêques de Rome partagent des conceptions identiques.

Notons que, en certaines occasions, le pape s'adresse directement aux autorités franques pour demander des réformes ou pour recommander Boniface. Par exemple, en 745, Zacharie écrit « à tous les évêques, prêtres, diacres, et les abbés, mais aussi à tous les ducs et comtes et à tous ceux qui craignent Dieu à travers les Gaules et les provinces des Francs » afin de les convaincre de suivre les réformes de Boniface⁴¹⁷. De même, en 747, suite à divers questions envoyées par Pépin sur des sujets précis de réforme, Zacharie lui envoie un recueil de prescriptions canoniques et en profite pour encourager les Francs à mettre un terme à la pratique des évêques guerriers⁴¹⁸. Il apparaît ainsi que Boniface est un agent d'une réforme commandée par le pape et que, en certains occasions, il n'est pas indispensable à l'évêque de Rome, puisque celui-ci peut se passer de lui.

Il convient cependant de ne pas voir dans la réforme de Boniface l'expression unilatérale d'un projet de réforme romain. En effet, Boniface est issu d'un milieu anglo-saxon et monastique qui a une conception stricte de la façon dont il considère que le christianisme doit s'exprimer⁴¹⁹. D'ailleurs, il n'est pas rare que le légat se montre plus radical que ne le voudrait le pape. En témoignent les condamnations qu'il formule à l'égard des fêtes du Nouvel An à Rome qui mettent Zacharie mal à l'aise⁴²⁰. Boniface n'hésite d'ailleurs pas à accuser le pape et le clergé romain de simonie lorsqu'il n'est pas d'accord avec leur comportement⁴²¹. De même, la papauté est parfois plus disposée que l'Anglo-saxon à faire des compromis. C'est ce qui explique pourquoi, en cas de nécessité, elle accepte de confier des charges épiscopales à des évêques guerriers⁴²².

La réforme réalisée par Boniface est donc, dans ses grandes lignes, une réforme romaine. Cependant, le zèle excessif avec lequel il l'applique est bien anglo-saxon et peut-être même bien bonifacien puisque Willibrod, d'après le peu de sources qu'il nous a laissées, se montre plus modéré dans son opposition aux pratiques « païennes ».

⁴¹⁷ « *presbiteris, diaconibus, abbatibus, cunctis etiam ducibus, comitibus omnibusque Deum timentibus per Gallias et Francorum provincias* » ; BONIFACE, *Lettre 61*, éd. TANGL M., p. 125.

⁴¹⁸ *Codex Carolinus* 3, éd. GUNDLACH W., in *MGH Epistolae*, t. 3, *Epistolae Merovingici et Karolini Aevi*, t. 1, Berlin, 1892, p. 480.

⁴¹⁹ WANSBROUGH H., « St. Boniface », p. 122 ; CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 195.

⁴²⁰ BONIFACE, *Lettre 51*, éd. TANGL M., p. 84-85.

⁴²¹ BONIFACE, *Lettre 58*, in *Idem*, p. 107.

⁴²² WANSBROUGH H., « St. Boniface », p. 135.

C. Conclusion

Dans le courant du VII^e et du VIII^e siècle, en Francia, émergent de nombreux mouvements de réformes menés à la fois par des Irlandais, des Francs et des Anglo-saxons. Si la figure de Boniface émerge par rapport à celles des autres réformateurs, c'est parce qu'il est le seul pour lequel nous avons conservé un grand nombre d'informations. Mais, d'après le peu de sources que l'on a, nous pouvons voir que les autres réformateurs du continent travaillent dans le même sens.

La grande spécificité de Boniface par rapport aux autres, c'est le nombre important de source qui permet de mettre en avant les grandes lignes de sa réforme, ce qui est trop ardu, voire impossible, pour les autres réformateurs. Cette réforme modifie radicalement les rapports que les laïcs entretenaient jusque-là avec le sacré. En effet, ils voient celui-ci leur échapper.

Alors que la rencontre entre le christianisme et la religion traditionnelle permet aux laïcs de pouvoir accéder aisément au sacré sans devoir nécessairement se rendre dans les églises, Boniface veut concentrer toutes les hiérophanies dans les églises. C'est uniquement si elles s'expriment dans ces lieux qu'elles sont reconnues comme légitimes. Il n'est donc plus question pour les laïcs de se réunir dans des maisons, dans les campagnes ou dans les anciens lieux de culte de la religion traditionnelle pour célébrer l'eucharistie ou pour prier. Les fidèles sont désormais contraints de se déplacer dans les églises s'ils veulent accéder au sacré.

La concentration du sacré dans les églises permet également à Boniface de le mettre sous le contrôle de l'autorité épiscopale. À contrario, le contrôle de l'autorité épiscopale est indispensable pour qu'une hiérophanie soit reconnue comme telle. Il n'est donc plus possible pour les chrétiens d'user du sacré comme ils l'entendent. Quant aux prêtres, ils sont désormais tenus de célébrer les messes uniquement dans les églises, ce qui permet en théorie aux évêques de contrôler plus facilement ce qu'ils font et la manière dont ils s'occupent du sacré et le distribuent aux fidèles. L'usage de magie et de phylactères est, ainsi, fortement limité.

Enfin, Boniface tente également de rétablir la notion de pureté rituelle et les prescriptions qui lui sont liées. Désormais pour accéder au sacré, il faut se garder de tout contact avec la sexualité et le sang. Cela répond à deux objectifs. D'abord, cela garantit l'efficacité du sacré. De fait, si celui-ci est souillé par des mains rendues impures, Dieu n'y opère plus. Ensuite, il

confie la médiation et la gestion du sacré au clergé, excluant *de facto* des laïcs de tout contact direct avec le sacré.

La radicalité d'une telle réforme ne plaît pas à tout le monde. Un certain nombre de chrétiens, qu'ils soient laïcs ou clercs, s'y oppose ouvertement et entre en conflit avec Boniface. En effet, de nombreux évêques issus d'un milieu aristocratique voient d'un mauvais œil cet étranger qui tente de leur interdire de s'adonner à des pratiques qui, comme la chasse et la guerre, jouent un rôle très important chez les aristocrates francs.

Chapitre 4 : l'accès au sacré dans le cadre de la réforme carolingienne

A. Les conciles des années 740

Dans la première moitié du VIII^e siècle, plusieurs réformes sont en cours en Gaule et en Germanie. Il y a celle de Boniface, qui s'opère essentiellement en Frise, en Thuringe, en Hesse et en Franconie. En Bavière, en Rhéthie et en Alémanie, il y a celle de Pirmin. Dans leur diocèse, certains évêques entament également leur propre réforme⁴²³. Ces différentes réformes entretiennent peu de rapports entre elles⁴²⁴. Par ailleurs, certains réformateurs n'hésitent pas à s'accuser mutuellement d'hérésie pour s'attirer l'oreille princes et ainsi faire prévaloir leur vision du christianisme⁴²⁵. Les réformes de cette première moitié du VIII^e siècle ne sont donc pas uniformes et couvrent chacune des régions bien spécifiques⁴²⁶.

Parmi tous ces réformateurs, Boniface retient tout particulièrement l'attention du maire du palais Carloman qui fait appel à lui pour entreprendre une réforme de l'Eglise franque et ainsi renforcer son pouvoir. En effet, sa position et celle de son frère Pépin sont assez inconfortables. Depuis 737, il n'y a plus de roi en Francia. À cette date, leur père, le maire du palais Charles Martel, n'avait pas jugé nécessaire de remplacer Thierry IV (721-†737), à la mort de celui-ci⁴²⁷. Charles était suffisamment puissant et bénéficiait d'assez de soutiens pour gouverner seul le royaume sans jamais, cependant, prétendre au titre de roi. À la mort de Charles Martel en 741, ses trois fils, Carloman, Pépin et Grifon héritent du majordomat. Dès 742, les deux premiers écartent le troisième et se partagent la mairie du palais. Carloman obtient l'Austrasie et Pépin la Neustrie. Les deux frères doivent cependant faire face à de nombreuses contestations aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du royaume, de nombreux aristocrates francs ainsi que le duc de Bavière s'opposant à leur autorité⁴²⁸. En 743, face à la pression de leurs opposants et pour légitimer leur autorité, ils sont contraints de placer Childéric III (743-751) sur le trône du royaume franc⁴²⁹. Face à l'instabilité de leur position, Carloman et Pépin sont conscients qu'une réforme de l'Eglise entreprise sur le modèle

⁴²³ CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church*, p. 53-54.

⁴²⁴ EWIG E., « Saint Chrodegang », p. 237-239.

⁴²⁵ CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 197.

⁴²⁶ CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church*, p. 53-54.

⁴²⁷ ISAÏA M. C., *Histoire des Carolingiens (VIII^e-X^e siècle)*, Paris, Point, 2014, p. 27.

⁴²⁸ BECHER M., « Eine Reise nach Rom », p. 236 – L'opposition du duc de Bavière s'explique par l'éviction de Grifon. En effet, celui-ci est le fils issu de l'union entre Charles Martel et la princesse bavaroise Swanahilde. Grifon possédait donc le soutien du duc Odilon qui a vu d'un très mauvais œil la mise à l'écart du jeune fils de Charles Martel : HAMMER C. I., *From Ducatus to Regnum. Ruling Bavaria under the Merovingians and Early Carolingians*, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, p. 69-71.

⁴²⁹ BECHER M., « Eine Reise nach Rom », p. 233-236.

bavarois leur permettrait, comme ce fut le cas pour le duc Odilon de Bavière, de légitimer religieusement et politiquement leur pouvoir⁴³⁰. Par ailleurs, la papauté appelle à l'organisation d'une grande réforme depuis plusieurs années. Entreprendre une telle réforme pourrait également leur attirer la sympathie de l'évêque de Rome et, ainsi, être un gage supplémentaire de légitimité⁴³¹.

À ce contexte politique s'ajoutent les virulentes remarques que Boniface lance à l'encontre du clergé franc, dans sa célèbre lettre 50 vers 741-743. En plus de la condamnation des évêques guerriers et des clercs fornicateurs, l'Anglo-saxon ajoute encore :

« Les Francs, en effet, d'après [ce que] disent les anciens, n'ont plus organisé de concile depuis plus de 80 ans, n'ont plus d'archevêque et n'ont plus établi ni rénové nul part les droits canoniques de l'Eglise. Pour la plus grande part, les sièges épiscopaux dans les villes ont été livrés en possession à des laïcs cupides ou à des clercs adultères, débauchés et publicains pour en jouir de façon séculière »⁴³².

Bien que ces critiques doivent être relativisées vu la conception anglo-saxonne de l'Eglise à laquelle se réfère Boniface, il semble que cette lettre ait également motivé Carloman à entreprendre une réforme de l'Eglise franque⁴³³.

C'est ainsi que, en 743 et 744, trois conciles sont organisés dans le but de réformer l'Eglise franque : le concile germanique (le 21 avril 743), le concile des Estinnes (le 1^{er} mars 744) et le concile de Soissons (le 3 mars 744)⁴³⁴.

⁴³⁰ NOBLES T. F. X., « Boniface and the Roman Church », p. 336-337 ; BECHER M., « Eine Reise nach Rom », p. 236.

⁴³¹ ISAÏA M. C., *Histoire des Carolingiens*, p. 38-48.

⁴³² « *Franci enim, ut seniores dicunt, plus quam per tempus octuginta annorum synodum non fecerunt nec archiepiscopum habuerunt nec aecclesiae canonica iura alicubi fundabant vel renovabant. Modo autem maxima ex parte per civitates episcopales sedes tradite sunt laicis cupidis ad possidendum vel adulteratis clericis scortatoribus et publicanis seculariter ad perfruendum* » : BONIFACE, *Lettre 50*, éd. TANGL M., p. 82.

⁴³³ CLOSE F., « *Sicut Moyses amicus Dei orando pugnabat*. Brèves réflexions sur l'impact de la réforme des mœurs du clergé sur le changement de dynastie de 751 », in *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 95, (2018), p. 295.

⁴³⁴ Les dates auxquelles ces trois conciles ont été tenus font l'objet de nombreux débats. Originellement, les chercheurs se basaient sur les dates présentes dans l'édition d'A Werminghoff qui datait le concile germanique de 742, le concile des Estinnes de 743 et le concile de Soissons de 744. A. Dierkens a proposé l'idée que le concile germanique aurait été organisé non pas le samedi 21 avril 742, mais le 21 avril 743 qui tombe le premier dimanche de Pâques, date plus logique pour la tenue d'un tel concile. Par ailleurs, dans une lettre que le pape Zacharie adresse à Boniface le 1^{er} avril 743, que Carloman aurait également reçue, se retrouvent de nombreuses prescriptions formulées par l'évêque de Rome qui se trouveront institutionnalisées par le concile germanique. Cela viendrait démontrer que ce concile s'est bien tenu en 743. Le concile germanique prévoit également la réunion annuelle de conciles afin de réformer l'Eglise. Ces conciles seraient ceux des Estinnes, présidé par Carloman, et de Soissons, présidé par Pépin, qui auraient été organisés tous les deux en 744. Ces deux assemblées, tenues de quasiment en même temps, seraient ainsi complémentaires. Cependant, cette hypothèse a

a. Le concile germanique (21 avril 743)

Malgré son nom, le concile « germanique » couvre une zone géographique assez restreinte. En effet, il réunit uniquement les évêques qui sont sous la direction de Boniface en Germanie (c'est-à-dire les évêques de Wurtzbourg, Eichstätt, Fritzlar et Erfurt) et ceux de Cologne et de Strasbourg⁴³⁵. Ce concile marque cependant un tournant important dans l'histoire religieuse franque car il est le premier concile franc réuni depuis quarante ans⁴³⁶. Il est possible que cette assemblée ait servi à Carloman de « laboratoire » en vue de préparer le concile des Estinnes⁴³⁷. Il est présidé par le maire du palais et Boniface. Le lieu de réunion de ce concile est inconnu. Certains auteurs estiment cependant, qu'il aurait pu se tenir à Strasbourg ou à Wurtzbourg⁴³⁸.

Ce concile est profondément inspiré par la réforme que Boniface mène à l'est du Rhin depuis plusieurs années⁴³⁹. C'est ce qui explique pourquoi il institutionnalise un certain nombre de mesures que l'Anglo-saxon tente d'imposer sur le continent⁴⁴⁰. Parmi les sept canons sanctionnés par cette assemblée, nous retrouvons ainsi l'interdiction des pratiques « païennes », la condamnation des évêques guerriers et des clercs fornicateurs et la mise du sacré sous le contrôle de l'épiscopat. En ce qui concerne l'interdiction des pratiques issues de la religion traditionnelle, le concile déclare :

« Nous avons décrété que, selon les canons, chaque évêque se soucie, dans son diocèse, avec l'aide du comte qui est le défenseur de l'Eglise, que le peuple de Dieu n'use pas de pratiques païennes et qu'il rejette et repousse toutes les pratiques immondes des gentils ; [qu'ils interdisent au plus vite] les sacrifices des morts, les prophètes et les devins, les amulettes et les augures, les enchantements, les victimes immolées [en sacrifice] que des hommes insensés font, selon le rite païen, à côté des églises, au nom des saints martyrs et des confesseurs, provoquant [ainsi] Dieu et ses

été récemment contestée par Hammer I. et Palmer T. qui soutiennent que les dates de l'édition d'A Werminghoff sont correctes. Quant à nous, nous adoptons la chronologie proposée par A. Dierkens. DIERKENS A., « Superstitions, christianisme et paganisme », p. 12-16 ; HAMMER C. I., *From Ducatus to Regnum*, p. 59 ; PALMER J. T., *Anglo-Saxons in a Frankish World*, p. 154.

⁴³⁵ EWIG E., « Saint Chrodegang », p. 239.

⁴³⁶ MCKITTERICK R., *The Frankish Kingdoms*, p. 55.

⁴³⁷ ROLLAND J.-N., *L'évêché de Liège sous le règne de Charlemagne*, p. 67 ; CLOSE F., *Notes sur le Concile germanique*, inédit.

⁴³⁸ HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du V^e au IX^e siècle (348-817)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 246 ; ROLLAND J.-N., *L'évêché de Liège sous le règne de Charlemagne*, p. 65.

⁴³⁹ HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 246-247.

⁴⁴⁰ CLOSE F., « *Sicut Moyses amicus Dei* », p. 295.

saints à la colère, ou ces feux sacrilèges qu'on appelle *nied fyr* et toutes les observations païennes quelles qu'elles soient. Que [les évêques] les interdisent scrupuleusement »⁴⁴¹.

Ce canon renoue avec la législation conciliaire du VI^e et du VII^e siècle qui, bien qu'ayant été peu suivie, interdisait déjà un certain nombre de pratiques issues de la religion traditionnelle, telles que la divination, les sacrifices, le port de phylactères et l'usage de la magie⁴⁴². Le concile permet également aux évêques de faire appel aux comtes pour contraindre les fidèles à cesser de s'adonner à ces pratiques. Rappelons que du V^e au VII^e siècle, la possibilité de recourir aux juges laïques pour condamner les « déviants » avait déjà été donnée à l'épiscopat. Cependant, l'intervention réelle ceux-là était fort théorique⁴⁴³. Nous notons également que le rôle donné, par ce concile, aux comtes demeure assez flou.

Le comportement des membres du clergé est également l'un des principaux sujets abordés par les réformateurs. En effet, lors de cette assemblée, Boniface tente de remettre en avant les prescriptions liées à la pureté rituelle et de contraindre les clercs à s'y conformer⁴⁴⁴. Pour rappel celles-ci, dans le chef de l'Anglo-saxon, impliquent que les membres du clergé se tiennent à l'écart de toutes les activités liées au sang et à la sexualité. Ainsi, les clercs adultères et fornicateurs sont déposés, privés de leurs revenus et soumis à la pénitence⁴⁴⁵. Le concile prévoit d'ailleurs des moyens très durs, jusqu'alors inconnus dans le clergé franc, pour contraindre celui-ci à respecter la continence, tels que les châtiments corporels et la séquestration⁴⁴⁶. Cette assemblée se montre également plus stricte que les conciles du VI^e et

⁴⁴¹ « *Decrevimus, ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parrochia sollicitudinem adhibeat, adiuvante gravione, qui defensor aecclesiae est, ut populus Dei paganas non faciat, sed ut omnes spurcitas gentilitatis abiciat et respuat, sive sacrificia mortuorum sive sortilegos vel divinos sive filacteria et auguria sive incantationes sive hostias immolaticias, quas stulti homines iuxta aecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes, sive illos sacrilegos ignes, quos nied fyr vocant, sive omnes quecumque sint, paganorum observationes diligentes prohibeant* » : *Concile Germanique (743)*, c. 5, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 3-4.

⁴⁴² *Concile d'Orléans I*, c. 30, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 1, p. 88 ; *Synode d'Auxerre*, c. 3 et 4, in *Idem*, t. 2, p. 488.

⁴⁴³ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 405-414.

⁴⁴⁴ NONN U., « *Castitas et vitae et fidei et doctrinae* », p. 276.

⁴⁴⁵ « Nous avons écarté de l'argent des églises, déposé et contraint à la pénitence les faux prêtres, des diacres et les clercs adultères ou fornicateurs », « *Falsos presbiteros et adulteros vel fornicatores diaconos et clericos de pecuniis aecclesiarum abstulimus et degradavimus et ad poenitentiam coegimus* » : *Concile Germanique (743)*, c. 1, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 3-4.

⁴⁴⁶ « Nous avons établi que, après ce synode, n'importe lequel des serviteurs de Dieu ou des servantes du Christ qui est tombé dans le crime de la fornication fasse pénitence en prison au pain et à l'eau et, s'il s'agit d'un prêtre ordonné, qu'il demeure deux ans en prison et que, avant, il soit vu être flagellé et mis en sang », « *Statuimus similiter, ut post hanc synodum, [...] quisquis servorum Dei vel ancillarum Christi in crimen fornicationis lapsus fuerit quod in carcere poenitentiam faciat in pane et aqua et, si ordinatus presbiter fuisset duos annos in carcere* »

du VII^e siècle en ce qui concerne la cohabitation des diacres, des évêques et des prêtres avec leurs épouses. De fait, alors que durant le VI^e et le VII^e siècle, ceux-ci, s'ils avaient reçu les ordres majeurs après leur mariage, pouvaient continuer à vivre avec leur épouse, tout en s'abstenant d'avoir des rapports sexuels, ce concile leur interdit d'habiter avec une femme⁴⁴⁷. Toutefois, il semble que les proches parentes du clerc ne soient pas concernées par cette interdiction⁴⁴⁸.

De même, les comportements liés au contact avec le sang sont interdits⁴⁴⁹. Les évêques n'ont ainsi plus le droit de prendre part à l'ost ou de porter des armes :

« Nous avons interdit absolument en toutes circonstances à tous les serviteurs de Dieu de porter des armes et de combattre ou de se joindre à une armée ou à une expédition militaire, à l'exception seulement de ceux qui ont été choisis pour le ministère divin à cause du ministère divin, [consistant] à accomplir bien sûr la solennité des messes et à porter des reliques de saints ; ainsi que le prince ait avec lui un ou deux évêques avec des prêtres chapelains, et que chaque officier ait un prêtre, qui puissent juger [les hommes] après que ceux-ci aient confessé [leurs] péchés et évaluer la pénitence »⁴⁵⁰.

Carloman a ainsi également repris à son compte les critiques que Boniface et Zacharie ont formulées à l'encontre des évêques guerriers et leur appel au respect de la pureté rituelle auquel sont tenus les clercs. Une exception est cependant prévue : le prince et ses officiers – ducs et comtes – peuvent s'entourer de prêtres et d'évêque lorsqu'ils partent en campagnes militaires. Ces clercs sont censés assurer le service divin pour l'armée. Cependant, il est fort probable que cette exception ait permis à certains évêques de continuer de chevaucher en armes et de prendre part aux combats⁴⁵¹. Par ailleurs, l'interdiction de la chasse pour les

permaneat et antea flagellatus et scorticatus videatur » : *Concile Germanique (743)*, c. 6, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 4 ; NONN U., « Castitas et vitae et fidei et doctrinae », p. 276.

⁴⁴⁷ Pour la législation du VI^e et du VII^e siècle au sujet de la cohabitation des clercs avec leur épouse, voir : *Concile de Clermont (535)*, c. 13, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 1, p. 216-217 – Pour la législation du concile germanique sur la cohabitation des prêtres et des diacres avec des femmes : « Et que nul [prêtre ou diacre] ne permette à une femme d'habiter dans sa maison », « *et nullus un sua domu mulierem habitare permittat* » : *Concile Germanique (743)*, c. 7, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 4.

⁴⁴⁸ DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 119.

⁴⁴⁹ NONN U., « Castitas et vitae et fidei et doctrinae », p. 276.

⁴⁵⁰ « *Servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in hostem pergere omnino prohibuimus, nisi illi tantummodo, qui propter divinum ministerium, missarum scilicet solemnium adimplenda et sanctorum patrocinia portanda, ad hoc electi sunt ; id est unum vel duos episcopos cum capellanis praesbiteris princeps secum habeat, et unusquisque praefectus unum presbiterum, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare poenitentiam* » : *Concile Germanique (743)*, c. 2, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 3.

⁴⁵¹ CLOSE F., « *Sicut Moyses amicus Dei* », p. 297.

membres du clergé est également réaffirmée puisque cette activité conduit, elle-aussi, ces derniers à entretenir un certain contact avec le sang⁴⁵².

Ce concile tente également de distinguer plus nettement les clercs et les laïcs. En effet, le septième canon de cette assemblée demande aux membres du clergé de porter le vêtement ecclésiastique, la *casula*, et de ne pas se vêtir comme les laïcs⁴⁵³. Comme nous l'avons vu cet usage est tombé en désuétude dans le courant du VI^e et du VII^e siècle. Il se peut que Boniface ait également été choqué du peu de différence physique qui existe entre les clercs et les laïcs sur le continent. Cette impression peut d'ailleurs avoir été accrue par le comportement de certains membres du clergé qui ont des femmes, qui chassent et qui combattent. Ainsi, il se pourrait que les prescriptions à l'égard de la pureté rituelle aient, dans le chef de Boniface, également pour objectif de distinguer plus nettement les deux catégories de chrétiens.

Enfin, il reste deux canons sur lesquels il nous semble intéressant d'insister quelques instants :

« c. 3 : Nous avons aussi décrété que, selon les canons, chaque prêtre habitant dans une paroisse soit soumis à l'évêque du diocèse dans lequel il habite et que, toujours, durant le Carême, il rapporte et rende compte à l'évêque de la manière dont il exerce son ministère, [notamment] au sujet du baptême, au sujet de la foi catholique et au sujet des prières et du déroulement des messes. [...] Et, le Jeudi saint, qu'il aille chercher auprès de l'évêque le nouveau chrême, pour qu'il se présente à l'évêque afin de témoigner de sa chasteté, de sa vie, de sa foi et de sa doctrine ».

« c. 4 : Nous avons établi que, par précaution canonique, nous n'admettons dans le ministère ecclésiastique aucun évêque ou prêtre inconnu, quel que soit l'endroit d'où il vient, avant [qu'il n'ait reçu] l'approbation du synode [épiscopal] »⁴⁵⁴.

⁴⁵² « Et aussi, nous avons interdit à tous les serviteurs de Dieu ces chasses et ces promenades qui se passent dans les forêts avec des chiens, ainsi que d'avoir des éperviers et des faucons », « *Necnon et illas venationes et silvaticas vagationes cum canibus omnibus servis Dei interdiximus, similiter ut acceptores et walcones non habeant* » : *Concile Germanique (743)*, c. 2, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 3.

⁴⁵³ « Nous avons aussi décrété que les prêtres et les diacres ne portent pas les *sagis*, selon l'usage des laïcs, mais des *casula* à la manière des serviteurs de Dieu », « *Decrevimus quoque, ut presbyteri vel diaconi non sagis laicorum more, sed casulis utantur ritu servorum Dei* » : *Concile Germanique (743)*, c. 7, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 4.

⁴⁵⁴ « (III.) *Decrevimus quoque secundum sanctorum canones, ut unusquisque presbiter in parrochia habitans episcopo subiectus sit illi, in cuius parrochia habitat, et semper in quadragesima rationem et ordinem ministerii sui, sive de baptismo sive de fide catholica sive de precibus et ordine missarum, episcopo reddat et ostendat. [...] Et in cena Domini semper novum crisma ab episcopo querat, ut episcopum testis adsistat castitatis et vitae et fidei et doctrine illius* ».

D'abord, ces canons traduisent une tentative de replacer les membres du clergé sous le contrôle de leur évêque, alors que, depuis le VII^e siècle, le nombre de clercs itinérants est devenu important et que le respect vis-à-vis de l'autorité épiscopale n'est plus systématique⁴⁵⁵. Par ailleurs, ils mettent en évidence le désir des évêques de vérifier les connaissances de leurs prêtres à une époque où celles-ci se sont dégradées avec de grandes différences entre les villes et les campagnes⁴⁵⁶.

Connaissant la conception que Boniface a du sacré, nous pensons que ces canons témoignent aussi d'un désir de mettre le sacré sous le contrôle des évêques. En effet, en demandant aux prêtres de rendre compte à leurs évêques de la façon dont ils célèbrent la messe, ce concile met sous le contrôle de l'épiscopat le sacré dont ces clercs ont la charge. Ce faisant les évêques peuvent surveiller de plus près la façon dont le clergé de leur diocèse s'occupe du sacré.

L'injonction qui est faite aux prêtres de se rendre tous les ans, lors du Jeudi saint, auprès de l'évêque pour aller chercher le chrême répond à cet objectif. De fait, puisque les évêques sont la source de l'huile sainte et qu'ils ne fournissent qu'une fois par an ils peuvent contrôler l'usage qu'en font leurs prêtres. Cette attention accordée à cette huile n'est pas anodine. En effet, depuis le V^e siècle, elle est distribuée très largement comme médicament par les prêtres aux fidèles⁴⁵⁷. Or, comme nous le verrons, dans le courant du VIII^e siècle, l'usage du chrême est considérablement réformé et ce dernier ne peut plus être utilisé comme tel⁴⁵⁸.

Dans ce concile, nous retrouvons bon nombre de prescriptions visent à interdire les pratiques issues de la religion traditionnelle, à garantir la pureté des clercs et à mettre davantage le sacré sous le contrôle des évêques. Carloman a donc adopté la conception

« (III.) Statuimus, ut secundum canonicam cautellam omnes undecumque supervenientes ignotos episcopos vel presbiteros ante probationem synodalem in aecclesiasticum ministerium non admittentur » : Concile Germanique (743), c. 3 et 4, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 3.

⁴⁵⁵ WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 149. Sur le comportement des prêtres mérovingiens envers leurs évêques voir : GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 284-293 ; MÉRIAUX C., « L'exclusion des prêtres locaux à l'époque carolingienne », in BÜHRER-THIERRY G., GIOVANNI S., *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2015, p. 162-163.

⁴⁵⁶ WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, p. 149 ; DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 119 ; HEFELE C. J., *Histoire des conciles*, p. 823 ; HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 247. Sur les connaissances des prêtres mérovingiens voir : GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 51-71.

⁴⁵⁷ *Idem*, p. 400-404.

⁴⁵⁸ Pour ne citer que quelques conciles : *Concile d'Arles (813)*, c. 18, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 252 ; *Concile de Mayence (813)*, c. 27, in *Idem*, p. 268 ; *Concile de Tours (813)*, c. 20, in *Idem*, p. 289.

bonifacienne et pontificale du sacré. Notons que les décisions de ce concile restent limitées aux territoires situés à l'est du Rhin⁴⁵⁹.

b. Le concile des Estinnes (1^{er} mars 744)

En 744, Carloman organise un nouveau concile dans sa villa des Estinnes dans le Hainaut⁴⁶⁰. Bien que Boniface ne soit pas mentionné dans les actes de cette assemblée, il y a certainement participé car il fait le compte rendu des délibérations au pape⁴⁶¹. Le maire du palais y étend les décisions du concile germanique à l'ensemble de l'Austrasie⁴⁶². De ce fait, ce concile n'est donc pas novateur, mais il éclaircit certains canons du concile précédent.

Ainsi, au sujet de l'aide que les évêques peuvent demander aux comtes dans la lutte contre les pratiques « païennes », il déclare que « celui qui a accompli des observations païennes dans quelque domaine que ce soit, soit puni et condamné à une amende de quinze sous »⁴⁶³. Si nous relient ce canon avec celui du concile germanique, il apparaît que lorsqu'un évêque veut faire condamner un individu qui s'adonne à des pratiques « païennes », il doit porter l'affaire devant le tribunal comtal. Si la personne est reconnue coupable, elle doit s'acquitter d'une amende de quinze sous. Ces deux conciles accordent un rôle très important aux comtes qui doivent punir tous ceux qui accèdent à un sacré qui n'est pas reconnu comme légitime par l'épiscopat. Les comtes participent donc activement à la progressive monopolisation du sacré dans les mains du clergé.

Par ailleurs, ce concile témoigne également de l'adoption par Carloman de la notion de pureté rituelle mise en avant par Boniface et la papauté⁴⁶⁴. En effet, au sujet des clercs fornicateurs, il déclare :

⁴⁵⁹ DIERKENS A., « Superstitions, christianisme et paganisme », p. 14-16.

⁴⁶⁰ *Idem*, p. 17.

⁴⁶¹ DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 120 ; HEFELE C. J., *Histoire des conciles*, p. 855.

⁴⁶² « Tous les vénérables évêques de Dieu, les comtes et les officiers [réunis] dans cette assemblée synodale, qui a été rassemblée aux calendes de mars dans le lieu appelé qui est appelé les Estinnes, ont confirmé unanimes les décrets du précédent synode et ont promis de les observer et de vouloir les faire appliquer », « *Modo autem in hoc synodali conventu, qui congregatus est ad Kalendas Martias in loco, qui dicitur Liftinas, omnes venerabiles sacerdotes Dei et comites et praefecti prioris synodus decreta consentientes firmaverunt, se implere velle et observare promiserunt* » : *Concile des Estinnes (744)*, c. 1, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 6-7 ; HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 247.

⁴⁶³ « *ut, qui paganus observationes in aliqua re fecerit, multetur et damnetur quindecim solidis* » : *Concile des Estinnes (744)*, c. 4, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 7.

⁴⁶⁴ NONN U., « *Castitas et vitae et fidei et doctrinae* », p. 278-279.

« Les clercs fornicateurs et adultères qui, possédant jusqu'ici des lieux saints et des monastères, les ont souillés [de la sorte], nous prescrivons qu'ils soient enlevés de ces lieux et qu'ils soient contraints à faire pénitence »⁴⁶⁵.

Ce canon fait un lien entre l'activité sexuelle qui rend les clercs impurs et la souillure qu'ils répandent sur le sacré, dans ce cas-ci, sur les « lieux saint », c'est-à-dire probablement les églises⁴⁶⁶. Il utilise d'ailleurs le verbe « *coinquaverunt* » qui fait explicitement référence aux notions vétérotestamentaires d'impureté rituelle et de souillure⁴⁶⁷.

c. Le concile de Soissons (3 mars 744)

Parallèlement à Carloman, Pépin organise un concile en Neustrie pour faire adopter dans sa partie du *Regnum Francorum* les décisions du concile germanique⁴⁶⁸. Contrairement au concile des Estinnes, l'assemblée de Soissons se montre beaucoup plus mesurée dans l'adoption des mesures de 743⁴⁶⁹. Boniface n'est pas présent à cette assemblée⁴⁷⁰. Bon nombre d'évêques neustriens, bien que favorables à une réforme de l'Eglise franque, lui sont d'ailleurs opposés car ils le trouvent trop radical⁴⁷¹.

Comme le concile des Estinnes, celui de Soissons demande aux chrétiens de ne pas s'adonner aux pratiques « païennes », mais il ne prévoit aucune sanction à l'encontre des contrevenants⁴⁷².

Les mœurs et le comportement du clergé font, comme lors des conciles précédents, l'objet d'une attention toute particulière. Il est demandé aux clercs de ne pas s'adonner à la fornication, de ne pas s'habiller comme des laïcs et de ne pas chasser⁴⁷³. De même, les membres du clergé se voient interdits de vivre avec d'autres femmes que leur mère, leur sœur

⁴⁶⁵ « *Fornicatores et adulteros clericos, qui sancta loca vel monasteria ante tenentes coinquaverunt, praecipimus inde tollere et ad poenitentiam redigere* » : *Concile des Estinnes (744)*, c. 1, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 6-7.

⁴⁶⁶ Selon Charles Joseph Hefele, les « *sancta loca* » doivent être compris comme des églises : HEFELE C. J., *Histoire des conciles*, p. 831.

⁴⁶⁷ NONN U., « *Castitas et vitae et fidei et doctrinae* », p. 278-279.

⁴⁶⁸ EWIG E., « *Saint Chrodegang* », p. 41.

⁴⁶⁹ NONN U., « *Castitas et vitae et fidei et doctrinae* », p. 278-279.

⁴⁷⁰ DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 123.

⁴⁷¹ HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 248-249.

⁴⁷² « Nous avons absolument décrété que chaque évêque, dans son diocèse, se soucie que le peuple chrétienne ne devienne pas païen », « *Et omnino decrevimus, ut unusquisque episcopus in sua parochia sollicitudinem habeat, ut populus Christianus paganus non fiant* » : *Concile de Soissons*, c. 6, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 35.

⁴⁷³ « et que tous les clercs ne s'adonnent pas à la fornication, ne portent pas [des habits] à la manière des laïcs, ne fasse pas de chasses avec des chiens et n'aient pas d'éperviers », « *et omnes clerici fornicationem non faciant nec habitu laicorum non portant nec apud canis venationes non faciant nec acceptores non portant* » : *Concile de Soissons*, c. 3, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 34.

ou leur nièce⁴⁷⁴. Cependant, l'assemblée de Soissons ne prévoit aucune sanction à l'encontre des contrevenants.⁴⁷⁵

De même, le concile de Soissons se montre moins zélé que les assemblées précédentes quand il aborde la question des clercs guerriers. En effet, il n'interdit pas à ceux-ci de porter des armes ou de partir au combat. Il demande seulement aux abbés réguliers de ne pas partir à l'ost⁴⁷⁶.

Cette attitude moins enthousiaste de Pépin dans l'adoption des canons du concile germanique s'explique sans doute par le contexte politique Neustrie. Même si une partie des membres de l'épiscopat franc sont favorables à une réforme et s'opposent aux évêques fornicateurs et guerriers, d'autres évêques, en revanche, ne veulent pas renoncer à ces comportements qui sont en adéquation avec les valeurs des milieux aristocratiques dont ils sont issus⁴⁷⁷. Ainsi, selon nous, il est possible que le maire du palais n'ait pas voulu contrarier une partie de son épiscopat, à une époque où son pouvoir est encore contesté et où il a besoin du soutien des aristocrates laïques et ecclésiastiques. Demander une réforme des mœurs trop importante aux évêques aurait sans doute froissé certains membres éminents de l'épiscopat.

Notons que d'autres prescriptions du concile germanique, ne nécessitant pas de réformer les mœurs du clergé, sont adoptées intégralement par le concile de Soissons. C'est ainsi que l'obligation pour les prêtres de se rendre chaque année, durant le Carême, auprès de leur évêque pour recevoir le chrême et pour rendre compte de leur ministère est reprise par l'assemblée de Pépin. De même, est-il demandé aux clercs itinérants de se faire examiner par le synode épiscopal⁴⁷⁸. Ainsi, lors du concile de Soissons, le contrôle épiscopal dans la gestion du sacré par les prêtres est également accru.

La réforme pontificale promue par Boniface est adoptée en partie chez Pépin. Elle l'est surtout en ce qui concerne l'interdiction de pratiques désormais estimées païennes et le rôle accru de surveillance octroyés aux évêques quant à la gestion du sacré par leurs prêtres. En revanche, en ce qui concerne les mœurs du clergé elle est reçue avec beaucoup de modération.

⁴⁷⁴ « De même, nous avons dit qu'[aucun] clerc n'ait de femme qui habite avec lui dans sa maison, excepté sa mère, sa sœur ou sa nièce », « *Similiter diximus, ut neque clericus mulierem non habeat in domo sua, cum illo habitet, nisi matrem aut sororem vel nepta sua* » : *Concile de Soissons*, c. 8, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 35.

⁴⁷⁵ NONN U., « Castitas et vitae et fidei et doctrinae », p. 278-279.

⁴⁷⁶ « et [que] les abbés réguliers ne partent pas à l'host », « *Et abbati legitimi ostem non faciant* » : *Concile de Soissons*, c. 3, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 34.

⁴⁷⁷ WANSBROUGH H., « St. Boniface », p. 132 ; AIRLIE S., « The Frankish Aristocracy », p. 156.

⁴⁷⁸ *Concile de Soissons*, c. 4 et 5, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 29.

d. Quelques considérations sur l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*

Un document est très étroitement associé à ces trois conciles des années 743 et 744 : l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*⁴⁷⁹. Comme nous l'avons déjà mis en avant, cette petite liste de trente « superstitions et de pratiques païennes » est probablement un document de travail utilisé lors de discussions entre évêques à l'occasion des conciles de 743 et 744. Il est probable que cette liste ait été destinée à amener les évêques à se positionner sur l'orthodoxie de ces pratiques issues de la rencontre entre le christianisme et la religion traditionnelle⁴⁸⁰. Puisque les évêques décident de réfléchir sur la place à accorder à ces usages, c'est que ceux-ci leur posent problème. Il apparaît ainsi que le christianisme, dans le courant des années 740, se radicalise⁴⁸¹ : toute une série de pratiques localement bien implantées commencent désormais à gêner certains évêques.

Un certain nombre de pratiques contenues dans l'*Indiculus* sont condamnées par le concile germanique⁴⁸². En voici les principales – nous les avons d'ailleurs rencontrées dans la correspondance de Boniface :

- « 9. Des sacrifices commis en l'honneur de quelque saint.
10. Des phylactères et des cordons en bandages.
11. Des sacrifices aux fontaines.
12. Des incantations.
13. Des présages provenant de l'observation des oiseaux, des chevaux, des excréments de bovidés ou des éternuements.
14. Des devins et des prophètes.
15. Du feu obtenu par le frottement de bois, c'est-à-dire *nodfyr*.
18. Des lieux incertains qu'on honore comme s'ils étaient saints »⁴⁸³.

⁴⁷⁹ DIERKENS A., « Superstitions, christianisme et paganisme », p. 9-26.

⁴⁸⁰ CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 211.

⁴⁸¹ COSTAMEYS M., INNES M., MACLEAN S. (dir.), *The Carolingian World*, p. 89.

⁴⁸² *Concile Germanique (743)*, c. 5, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 3-4 – pour les comparaisons entre les pratiques condamnées par le concile germanique et celles contenues dans l'*Indiculus* voir DIERKENS A., « Superstitions, christianisme et paganisme », p. 23.

⁴⁸³ « 9. *De sacrificio quod fit alicui sanctorum.*

10. De filacteriis et ligaturis.

11. De fontibus sacrificiorum

12. De incantationibus.

13. De auguriis vel avium vel equorum vel bovum stercore vel sternutationes.

14. De divinis vel sortilegis.

15. De igne fricato de ligno id est nodfyr.

[...]

Ce qui est particulièrement intéressant dans ces pratiques, c'est que des évêques, après avoir discutés et délibérés entre eux, décident de les condamner lors d'un concile. Nous pouvons ainsi constater que l'instance qui définit quelles sont les expressions correctes du sacré chrétien, ce sont les évêques réunis en concile. La définition de l'orthodoxie, y compris en matière de sacré, est une décision collégiale et non pas unilatérale⁴⁸⁴.

C'est ce dont témoignent également tout particulièrement les condamnations d'Aldebert et de Clément. Le concile de Soissons condamne les croix du premier car les évêques présents à cette assemblée ont estimé qu'elles ne sont pas une forme correcte de ce que doit être le sacré chrétien. De même, ce n'est pas Zacharie tout seul qui condamne les deux « hérétiques », mais bien un synode qui, en les condamnant, se positionne en défaveur de toutes les pratiques qui leur sont attribuées.

Cette collégialité est, semble-t-il, la grande différence qui oppose le travail des réformateurs des conciles de 740 et d'Aldebert. En effet, peut-être qu'en accusant celui-ci d'ériger des oratoires en son nom, Boniface tente, en exagérant, de mettre en avant que l'évêque franc travaille essentiellement seul. Bien que les conceptions d'Aldebert en matière de sacré sont partagées par d'autres évêques, celui-ci travaille seul auprès des populations rurales et décide, aux dires de Boniface, lui-même de la norme.

Aux termes de ces rapides considérations, il apparaît que le sacré et les pratiques qui lui sont liées sont reconnus légitimes car ils ont été, au terme d'un concile, approuvés collectivement par l'épiscopat. Il n'est donc plus question que, localement, des clercs ou des laïcs donnent un sens chrétien à une hiérophanie issue de la religion traditionnelle pour celle-là soit reconnue comme une manifestation de Dieu ou d'un saint. Il est nécessaire que tout sacré passe par une approbation officielle des évêques.

e. Les conciles de 747

Après 744, il est possible que d'autres conciles se soient tenus entre 745 et 747, cependant, nous n'en avons pas conservé les actes⁴⁸⁵. En 747, nous avons gardé la trace de deux conciles tenus simultanément en Austrasie et Neustrie. Le premier nous est parvenu à travers la correspondance de Boniface. Il a été présidé par l'Anglo-saxon et Drogon, le fils de

18. *De invertis locis que colunt pro sanctis* » : *Indiculus superstitionum et paganiarum*, éd. BORETIUS A., p. 223.

⁴⁸⁴ Sur le rôle de la collégialité dans la définition de la doctrine voir : MACMULLEN R., *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)*, Paris, Les Belles Lettres, 2008. Voir tout particulièrement les pages 28 à 41.

⁴⁸⁵ HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 249 ; NONN U., « Castitas et vitae et fidei et doctrinae », p. 273.

Carloman. Nous ne nous y attarderons pas car il ne fait que reprendre, pour l'essentiel, les décisions du concile germanique et de celui des Estinnes, notamment l'interdiction des superstitions païennes et la condamnation des prêtres et des évêques fornicateurs et guerriers. Notons toutefois que la répétition de ces deux prescriptions témoigne que l'entourage des maires du palais austrasiens adhère pleinement à la réforme promue par Boniface. Le concile neustrien nous intéresse davantage car il permet de voir l'évolution de la réforme en Neustrie. Les actes de cette assemblée ne nous sont pas parvenus. Seule une lettre adressée à Pépin par Zacharie peut nous permettre de formuler quelques hypothèses sur la matière qui a été discutée.

En 746, Pépin contacte personnellement le pape sans passer par Boniface, qui est pourtant son légat en Francia, pour le questionner sur l'ordre sacerdotal, les mariages illicites et le salut des âmes⁴⁸⁶. En réponse, Zacharie lui envoie un recueil de prescriptions canoniques. L'évêque de Rome en profite également pour dissenter sur les rôles qu'il attribue aux clercs et aux laïcs dans la société :

« Ainsi, il faut que vous agissiez comme Moïse, cet ami de Dieu, qui se battait en priant et Josué qui triomphait en livrant les batailles du Seigneur avec le peuple d'Israël, afin que vous, délaissant les soucis et affaires du siècle, soyez, par la prière et votre assiduité à faire le bien, des soutiens pour votre peuple [...]. Il convient que les princes, les hommes laïcs et les guerriers aient le souci et la préoccupation de la ruse des ennemis et de la défense du territoire ; quant aux évêques, aux prêtres et aux serviteurs de Dieu, il leur revient de s'adonner aux conseils et aux prières qui procurent le salut, afin que, par notre prière et leur combat, avec l'aide de Dieu, le territoire demeure sauf et que viennent pour vous, au jour du salut, la louange et la récompense éternelle »⁴⁸⁷.

Pour convaincre les Neustriens qui, à cette date, d'après les informations qui sont à notre disposition, n'ont pas encore interdit aux clercs – à l'exception des abbés – de porter des armes, Zacharie, au lieu de condamner les Francs, use d'une approche plus subtile ; il sait,

⁴⁸⁶ DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 125-126.

⁴⁸⁷ « *Sicut Moyses ille amicus Dei orando pugnabat et Iesu Nave, cum populo Israel bella Domini preliando, vincebat, ita et vos agere oportet, karissimi mihi, ut sitis adiutores populo vestro, orando et bonis actibus inherendo, declinantes a curis et negotiis secularibus [...]. Principes et seculares homines atque bellatores convenit curam habere et sollicitudinem contra inimicorum astutiam et provinciae defensionem, praesulibus vero sacerdotibus adque Dei servis pertinet salutaribus consiliis et oracionibus vacare, ut nobis orantibus et illis bellantibus, Deo prestante, provincia salva persistat, fiatque vobis in salutem laudem et mercedem perpetuam » : *Codex Carolinus 3*, éd. GUNDLACH W., p. 480 – Texte traduit d'après une traduction de Florence Close.*

grâce à Boniface, l'importance sociale et politique de la participation des évêques à l'ost. Il décide de ne pas opposer les rôles des guerriers et des prêtres, mais d'en faire des rôles complémentaires : les guerriers combattent et les serviteurs de Dieu prient pour leur victoire. Clercs et laïcs combattent ainsi tous les deux, les uns par la prière et les autres par l'épée⁴⁸⁸. Les évêques peuvent ainsi continuer à combattre mais d'une manière qui n'est pas incompatible avec leur ministère et la proximité qu'ils entretiennent avec le sacré.

Parmi les prescriptions canoniques envoyées à Pépin, trois sont particulièrement intéressantes pour notre propos : le cas des évêques déposés à cause de leurs péchés⁴⁸⁹, le statut des prêtres itinérants⁴⁹⁰ et les relations que le clergé entretient avec les femmes⁴⁹¹.

Puisque les évêques neustriens ont discuté de ces questions, on peut en déduire que le concile de 747 est plus ambitieux dans son programme de réforme que l'assemblée de Soissons. De fait, à la lecture de la lettre de Zacharie et des prescriptions canoniques, il paraît probable que l'interdiction des évêques guerriers ait été formulée, de même que la déposition des contrevenants ainsi que des clercs fornicateurs.

Ce n'est pas étonnant que Pépin ait pris de telles décisions. En effet, lui et une partie de son épiscopat sont favorables à une réforme de l'Eglise⁴⁹². Le fait qu'il envoie des questions au pape en témoigne. Ce qui dérange les évêques francs, c'est moins la réforme promue par la papauté que la personnalité de Boniface⁴⁹³. C'est d'ailleurs pour cette raison que Pépin s'adresse à Zacharie sans passer par son légat⁴⁹⁴. Si les prescriptions canoniques contenues dans la lettre du pape ont été sanctionnées par le concile neustrien de 747, il apparaît que l'interdiction des clercs fornicateurs et guerriers, qui va de pair avec la volonté de garder les clercs purs de tout contact avec le sang, a été adoptée dans le territoire de Pépin.

⁴⁸⁸ CLOSE, « *Sicut Moyses amicus Dei* », p. 298-301.

⁴⁸⁹ « Au sujet des évêques, des prêtres et des diacres condamnés ; du fait qu'ils ne doivent pas prétendre à leur office d'autrefois », « de episcopis, presbiteris et diaconibus dampnatis, quod primum officium usurpare non debeant » : *Codex Carolinus* 3, éd. GUNDLACH W., p. 481.

⁴⁹⁰ « Au sujet des prêtres venant d'ailleurs », « De presbiteris supervenientibus » : *Ibidem*.

⁴⁹¹ « Quels clercs doivent s'abstenir des femmes », « Qui clerici etiam ab uxoribus abstinere debeant » ; « Quels clercs peuvent prendre une épouse », « Qui clerici uxores sortiri debeant » : *Idem*, p. 483-484.

⁴⁹² CLOSE F., « *Sicut Moyses amicus Dei* », p. 298-299.

⁴⁹³ CLOSE F., « Aldebert et Clément », p. 198 ; SCHÜSSLER H. J., « Die Fränkische reichsteilung von Vieux-Poitiers (742) und die Reform der Kirche in den teilreichen Karlmanns und Pippins », in *Francia*, vol. 13, (1985), p. 100-102.

⁴⁹⁴ CLOSE F., *Notes sur la troisième lettre du Codex Carolinus*, inédit.

f. Conclusion

Les conciles des années 740 marquent une étape importante dans l'évolution du rapport que les laïcs entretiennent avec le sacré. En effet, chacun, même si c'est plus nuancé pour le concile de Soissons, vient institutionnaliser les réformes que de nombreux clercs entreprennent depuis le VII^e siècle en Francia.

Les pratiques issues de la religion traditionnelle – comme les sacrifices, l'usage de phylactères, la divination... – dont les chrétiens usent habituellement pour accéder au sacré sont interdites. De même, la fréquentation des anciens lieux de culte païens, même s'ils ont été christianisés, est prohibée. À la place, les évêques proposent d'autres cadres, qu'ils estiment plus orthodoxes, pour accéder au sacré : les chrétiens doivent se rendre dans les églises dans lesquelles le sacré est concentré et passer par l'intermédiaire du clergé pour y accéder.

Plus qu'aux « simples clercs » le contrôle du sacré est confié à l'épiscopat. L'évêque diocésain, en contrôlant la manière dont ses prêtres s'occupent de leur ministère, en surveillant la façon dont ils administrent et distribuent le sacré, en contrôlant les clercs itinérants et en fournissant le chrême à ses prêtres, devient l'autorité régulatrice du sacré.

Il apparaît également que, désormais, est sacré ce qui est reconnu comme tel par une décision collégiale des évêques lors d'un concile. C'est pour cette raison que ceux-ci sont amenés à prendre position sur de nombreuses pratiques et hiérophanies locales issues de la religion traditionnelle. D'une certaine manière, les évêques sont devenus la source de toute sacralité chrétienne.

Enfin, ces assemblées remettent également en avant la notion de pureté rituelle. Pour ne pas souiller le sacré, les clercs, et plus particulièrement les diacres, les prêtres et les évêques, doivent s'éloigner de tout contact avec le sang et la sexualité. Cela implique qu'ils cessent d'avoir des relations sexuelles et qu'ils s'abstiennent de combattre, de chasser et de porter des armes. Bien que ces prescriptions sont adoptées avec plus de modération dans la partie du *regnum* attribuée à Pépin, elles finissent, semble-t-il, par s'imposer pour l'ensemble de la Francia à la fin des années 740. Rappelons que l'interdiction faite aux clercs d'avoir des contacts avec la sexualité et le sang permet de remplir deux objectifs complémentaires : justifier la médiation du sacré par les membres du clergé et opérer une distinction plus nette

entre les clercs et les laïcs. C'est également pour remplir ce dernier dessein qu'il est demandé aux clercs de porter un habit distinct de celui des laïcs.

B. La réforme sous le règne de Pépin (751-768)

a. Une réforme de l'Eglise franque par les Francs

Comme nous l'avons souligné, la figure de Boniface est loin de faire l'unanimité en Francia, en particulier dans l'entourage de Pépin. Il n'est d'ailleurs présent à aucun concile organisé en Neustrie. De même, la réforme pontificale dont il est le promoteur a beau être adoptée par les évêques neustriens, ceux-ci n'hésitent pas à l'adapter et à l'atténuer selon les circonstances politiques du moment. L'année 747 marque le déclin de l'influence de Boniface en Francia. En effet, à cette date, Carloman, son principal soutien, se retire au monastère du Mont-Cassin⁴⁹⁵. Il confie alors sa charge de maire du palais à ses fils⁴⁹⁶. Cependant, Pépin prend rapidement l'ascendant en Francia et Boniface est écarté de la cour⁴⁹⁷. En 753, l'Anglo-saxon résille l'épiscopat de Mayence afin de renouer avec ses débuts évangélisateurs en Frise et meurt peu de temps après⁴⁹⁸.

Pendant que l'influence de Boniface disparaissait, un évêque franc, prenait l'ascendant à la cour : Chrodegang. Très proche collaborateur de Pépin, devenu roi en 751, il est choisi pour mener la réforme de l'Eglise. Il fait partie de la branche réformatrice de l'Eglise franque qui était opposée à Boniface⁴⁹⁹. Dès 754, il reçoit le pallium et devient archevêque. Désormais à la tête de la hiérarchie épiscopale franque, il peut poursuivre la réforme à travers cinq conciles qui se déroulent entre 748 et 762 : il s'agit des conciles de Düren (748), de Ver (755), de Verberie (756), de Compiègne (757) et d'Attigny (762)⁵⁰⁰.

⁴⁹⁵ DE JONG M., « Bonifatius », p. 12.

⁴⁹⁶ De récentes études ont mis en avant que Carloman avait plusieurs enfants et non pas un seul, Drogon, tel que l'historiographie le présente habituellement : CLOSE F., « Le sacre de Pépin de 751 ? Coulisse d'un coup d'Etat », in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 85, (2007), p. 842. Pour plus d'informations voir : HLAWITSCHKA E., « Die Vorfahren Karls des Grossen », in BEUMANN H. (dir.), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, t. 1, Düsseldorf, Schwann, 1965, p. 81.

⁴⁹⁷ DE JONG M., « Bonifatius », p. 12.

⁴⁹⁸ LEBECQ S., « Paganisme et rites sacrificiels chez les Frisons », p. 118.

⁴⁹⁹ CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church*, p. 27 ; EWIG E., « saint Chrodegang », p. 238.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

b. L'activité conciliaire sous le règne de Pépin

L'activité réformatrice de Chrodegang s'éloigne sur de nombreux points de la réforme entreprise par Boniface⁵⁰¹. D'abord, les conciles organisés par l'évêque de Metz réunissent des aristocrates laïques et ecclésiastiques alors que ceux présidés par l'Anglo-saxon rassemblent essentiellement des clercs. L'objectif de Pépin et de Chrodegang est de faire collaborer des évêques venus de l'ensemble du territoire franc et des aristocrates laïques lors de grandes assemblées nationales. Ils tentent ainsi de créer un sentiment d'appartenance à l'Eglise franque et d'ainsi unifier les différentes Eglises régionales, ce qui n'est pas une préoccupation de Boniface. Ce faisant, ils font également fusionner les différents mouvements de réforme qui, jusque-là, n'entretenaient que peu de liens entre eux⁵⁰².

Ensuite, les grands thèmes qui occupent les Francs lors de ces conciles ne sont pas les mêmes que ceux qui préoccupaient Boniface. La lutte contre la simonie et l'inceste, l'intervention royale dans les affaires de l'Eglise, les liens entre les clercs et la justice, la vie des chanoines et des moines... deviennent des sujets centraux, alors qu'ils n'étaient pas ou peu abordés lors des conciles présidés par l'Anglo-saxon. La définition du sacré, l'accès qui en est laissé aux laïcs et les règles pour y accéder préoccupent également assez peu les réformateurs sous le règne de Pépin⁵⁰³.

Pour notre sujet de recherche, nous retrouvons néanmoins un point commun entre la réforme de Chrodegang et celle de Boniface. En effet, lors du concile de Ver de 755, deux mesures sont prises pour accroître davantage le contrôle de l'évêque sur le sacré de son diocèse. Cette assemblée interdit à quiconque de fonder des baptistères publiques sans autorisation de l'évêque diocésain⁵⁰⁴. De même, il déclare qu'aucun prêtre ne peut célébrer de messes sans l'accord de l'évêque du diocèse dans lequel il se trouve⁵⁰⁵. Nous constatons ainsi que, aux yeux des réformateurs francs, c'est de l'évêque diocésain que les prêtres détiennent le droit de s'occuper de la gestion du sacré. Il est dès lors possible qu'il leur retire cette

⁵⁰¹ EWIG E., « saint Chrodegang », p. 238-239 ; CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church*, p. 222-223.

⁵⁰² CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church*, p. 47, 54-57.

⁵⁰³ *Idem*, p. 222-223.

⁵⁰⁴ « Il ne doit pas y avoir de baptistère public dans un diocèse excepté là où l'évêque l'a décidé dans son diocèse », « *Ut publicum baptisterium in ulla parochia esse non debeat, nisi ibi ubi episcopus constituerit cuius parochia est* » : *Concile de Ver (755)*, c. 7, éd. BORETIUS A., p. 34.

⁵⁰⁵ « Et qu'aucun prêtre ne se permette, dans ce diocèse, de baptiser ou de célébrer des messes sans l'autorisation de l'évêque du diocèse dans lequel il est », « *et ut nullus presbiter non praesumat in illa parochia nec baptizare, nec missas celebrare sine iussione episcopi in cuius parochia est* » : *Concile de Ver (755)*, c. 8, éd. BORETIUS A., p. 35-36.

gestion en cas de manquements de leur part. Chrodegang confie à l'épiscopat un contrôle total sur le sacré.

c. Conclusion

La réforme sous le règne de Pépin comporte de grandes différences avec celle de Boniface, ainsi qu'un certain nombre de caractéristiques qui se laissaient déjà percevoir à Soissons et en 747. Pépin désire entreprendre une réforme réalisée par les Francs et la confie à Chrodegang. Un de ses principaux objectifs est de créer une église unique pour toute la Francia, ce qui n'était pas le but de Boniface et des autres réformateurs qui lui sont contemporains.

Les Francs n'hésitent également pas à adapter la réforme pontificale. C'est pour cette raison que, bien qu'importante à leurs yeux, la question de la pureté des clercs, n'est que peu abordée car elle n'est pas jugée comme étant une priorité absolue par Pépin et Chrodegang, au contraire de Boniface.

Le contrôle de l'épiscopat sur le sacré est, en revanche, considérablement accru par rapport aux conciles précédents. Désormais, seul à pouvoir décider qui peut célébrer des messes et où peuvent être érigés les baptistères publiques, l'évêque est devenu, dans son diocèse, l'autorité absolue en matière de sacré. C'est lui qui délègue la gestion du sacré aux prêtres qui le distribuent ensuite aux laïcs.

C. La réforme sous Charlemagne (768-814)

En 768, Charlemagne partage le royaume franc avec son frère Carloman (668-†771). À la mort de ce dernier, Charles évince ses neveux et réunit la totalité du *Regnum Francorum* entre ses mains⁵⁰⁶. C'est à partir de cette date qu'il reprend à son compte la réforme de l'Eglise franque initiée par son oncle et son père. Charlemagne, durant son règne long d'une cinquantaine d'années, donne un nouvel élan à la réforme de l'Eglise franque. De nombreux conciles sont tenus et un grand nombre de capitulaires sont promulgués. Dans le cadre de notre étude, nous envisagerons la réforme en trois phases successives. Nous reprendrons la chronologie de C. De Clercq qui, dans son ouvrage sur la *Législation religieuse franque de*

⁵⁰⁶ LOYN H. R., PERCIVAL J. (dir.), *The reign of Charlemagne : Documents on Carolingian Government and Administration*, Londres, Edexard Arnold, 1975, p. 1 ; BECHER M., *Charlemagne*, Yale, Yale University Press, 2003, p. 51-54.

Clovis à Charlemagne, distingue une période allant de 768 à 788, une autre allant de 789 à 802 et une dernière allant de 803 à 813⁵⁰⁷.

a. La réforme de 768 à 788

Cette première phase n'est pas novatrice en matière de prescriptions religieuses. Le souverain se contente de rappeler les décisions émises par Carloman et Pépin. En témoigne le capitulaire de Herstal de 779, premier capitulaire promulgué par Charlemagne⁵⁰⁸.

À la suite de l'échec d'une campagne militaire en Espagne l'année précédente, d'une révolte des Saxons et d'une période de mauvaises récoltes dans la région rhénane, Charlemagne convoque une importante réunion d'aristocrates laïques et ecclésiastiques dans son palais de Herstal afin d'édicter des grands principes de bonne gouvernance⁵⁰⁹. Cette assemblée aboutit à la rédaction d'un capitulaire dont l'objectif est à la fois de restaurer une série de règles dont les Francs se sont détournés et de les adapter aux réalités nouvelles du royaume⁵¹⁰. En ce qui concerne la législation religieuse, les décisions du capitulaire de Herstal sont inspirées des conciles de 743 et 744 et de ceux tenus sous le règne de Pépin : restauration de l'autorité des archevêques dans leur province ecclésiastique et des évêques sur les clercs de leur diocèse, punition des incestueux, réorganisation des abbayes. Toutes ces mesures ne sont pas innovantes par rapport aux périodes précédentes⁵¹¹. Par ailleurs, aucune ne permet d'étudier l'évolution des conditions d'accès au sacré.

D'autres capitulaires, concernant l'Italie, sont également émis à cette période. En effet, depuis 744, Charlemagne s'est rendu maître du royaume lombard⁵¹². Plusieurs capitulaires sont ainsi associés à l'activité réformatrice du souverain franc et de son fils Pépin, fait roi

⁵⁰⁷ DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 156, 171, 203.

⁵⁰⁸ Notons que, dans l'édition d'A. Boretius, un autre document est présenté comme étant le premier capitulaire de Charlemagne : le *Karoli Magni capitulare primum* daté par l'éditeur de 769. Cependant, il s'avère que ce document est un faux rédigé au IX^e siècle : MCKITTERICK R., *The Frankish Church*, p. 6 – Le capitulaire de Herstal est édité dans : *Capitulaire de Herstal (779)*, éd. BORETIUS A., p. 46-51.

⁵⁰⁹ CLOSE F., « Introduction », in CLOSE F., DIERKENS A., WILKIN A. (dir.), *Les Carolingiens dans le bassin mosan*, p. 14 ; DIERKENS A., « *Congragatis in unum sinodali concilio episcopis, abbatibus virisque inlustribus comitibus*. Brèves notes d'histoire religieuse à propos du capitulaire de Herstal (779), in *Idem*, p. 32.

⁵¹⁰ CLOSE F., « Introduction », p. 15 – Pour le rôle du capitulaire d'Herstal dans l'histoire des institutions du royaume franc voir : MAQUET J., « Le capitulaire de Herstal (779) et la lettre de Cathwulf à Charlemagne (c. a. 775) : leur importance pour l'histoire des institutions », in CLOSE F., DIERKENS A., WILKIN A. (dir.), *Les Carolingiens dans le bassin mosan*, p. 57-67.

⁵¹¹ DIERKENS A., « *Congragatis in unum sinodali concilio episcopis* », p. 33-34.

⁵¹² CLOSE F., « Introduction », p. 197.

d'Italie en 781⁵¹³. La plupart des mesures contenues dans ces documents concernent essentiellement l'administration de la justice, ainsi que des questions monétaires et économiques. Toutefois, un canon du concile de Mantoue (781) rappelle que les prêtres itinérants doivent passer devant l'évêque pour être examinés et pour recevoir l'autorisation de célébrer la messe⁵¹⁴. Cette disposition fait écho à la législation sous Pépin qui faisait de l'évêque l'autorité régulatrice suprême en matière de sacré dans son diocèse.

Un dernier document est associé à cette période. Il s'agit du *Capitulatio de partibus Saxoniae* – ou Capitulaire des Saxons⁵¹⁵. Après des années de lutte contre les Saxons⁵¹⁶ et la conquête de la région en 782, Charlemagne promulgue un capitulaire dont l'objectif est de casser toute velléité de révolte chez ces derniers qui sont contraints de se convertir au christianisme sous peine de mort. En effet, les Saxons avaient fait de leur religion un élément essentiel de leur identité nationale contre les Francs chrétiens. Les convertir de force, c'est, théoriquement, briser toute résistance⁵¹⁷. Ainsi, toutes les personnes qui, en Saxe, s'adonnent à des pratiques relevant de la religion traditionnelle sont condamnées à la peine capitale⁵¹⁸. Pour ne citer qu'un exemple :

« Si quelqu'un a fait brûler le corps d'un homme défunt par les flammes selon le rite des païens et réduit ses os en cendres, il sera puni de mort [...] »⁵¹⁹.

Puisque les rites de la religion traditionnelle sont interdits, ses tenants n'ont qu'une alternative : se convertir au christianisme. Contrairement à ce que recommandait Grégoire le Grand dans sa lettre à Mellitus, il n'est plus question d'une conversion pas à pas en conservant des pratiques païennes et en leur attribuant un sens chrétien. Le sacré traditionnel et les coutumes qui lui sont liées sont interdits. Nous constatons donc, qu'après une

⁵¹³ *Karoli Magni notitia Italica (c. a. 776/781)*, éd. BORETIUS A., p. 187-188 ; *Capitulare cum episcopis Langobardicis deliberatum (c. a. 780/790)*, in *Idem*, p. 188-189 ; *Capitulaire de Mantoue (c. a. 781)*, in *Idem*, p. 190-191 ; *Pippini Italiae regis capitulare (c. a. 782/786)*, in *Idem* p. 191-193.

⁵¹⁴ « Que personne ne reçoive un prêtre d'un autre [diocèse] et qu'il ne lui soit pas permis de célébrer des messes, avant qu'il n'ait été examiné et interrogé par l'évêque du lieu », « *Ut nullus alterius presbiterum recipiat, antequam ab episcopo loci illius examinatus vel inquisitus sit, neque liceat ei ibi missas celebrare* » : *Capitulaire de Mantoue (c. a. 781)*, c. 5, in *Idem*, p. 190.

⁵¹⁵ *Capitulatio de partibus Saxoniae (c. a. 785)*, in *Idem*, p. 68-70.

⁵¹⁶ En 772, Charlemagne entreprend une grande campagne contre les Saxons, ennemis païens des Francs depuis de nombreuses années. Il parvient à les soumettre en 775. En 778, sous l'impulsion du prince saxon Widukind, les Saxons se soulèvent et prennent l'avantage sur Charles, alors que celui-ci se trouve en Espagne. Après plusieurs campagnes militaires consécutives et de lourdes pertes pour les Francs, il faut attendre 782 pour que les Saxons soient soumis et que Widukind accepte le baptême : MCKITTERICK R., *The Frankish Kingdoms*, p. 62-63.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ RICHÉ P., « Le Christianisme dans l'Occident carolingien », p. 719 ; MCKITTERICK R., *The Frankish Kingdoms*, p. 61-62.

⁵¹⁹ « *Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum flamma consummi fecerit et ossa ad cinerem redierit, capite punietur* » : *Capitulatio de partibus Saxoniae (c. a. 785)*, éd. BORETIUS A., p. 69.

quarantaine d'années de réforme, il n'est plus question de faire des compromis avec le sacré traditionnel et ses rites. Dans le contexte particulier de la Saxe païenne, la violence est utilisée pour interdire les hiérophanies de la religion traditionnelles et imposer le sacré chrétien. Cependant, ce capitulaire ne parvient pas à remplir son objectif de soumettre les Saxons, puisqu'en 797, à la suite de plusieurs révoltes successives, Charlemagne promulgue un nouveau capitulaire qui remplace les peines de mort par des amendes⁵²⁰.

La violence dont fait preuve le capitulaire de 785 est loin de faire l'unanimité en Francia. Alcuin⁵²¹, le célèbre conseiller de Charlemagne, prend abondamment la plume pour dénoncer les conversions forcées et les massacres de ceux qui refusent d'adopter le christianisme. Dans de nombreuses lettres, il appelle ses correspondants à ne pas réitérer l'expérience lors de la guerre contre les Avars en 796-769⁵²². C'est dans ce contexte, qu'à la fin du VIII^e siècle, il rédige une *Vita* de saint Willibrord dans laquelle il idéalise le rôle de l'évangéliste et met en scène quelle est, pour lui, la bonne façon d'évangéliser les tenants de la religion traditionnelle⁵²³. Promoteur d'une méthode de conversion où la prédication doit toujours être préférée à la violence⁵²⁴, l'attitude qu'Alcuin attribue à Willibrord nous renseigne sur la façon dont le conseiller de Charlemagne estime le sacré de la religion traditionnelle. Un passage de cette *Vita* est particulièrement significatif :

⁵²⁰ MCKITTERICK R., *The Frankish Kingdoms*, p. 62-63.

⁵²¹ Alcuin (c. a. 730-†804) est un Anglo-Saxon originaire d'une noble famille de Northumbrie. Très jeune, il est confié à l'école épiscopale d'York dont il devient le maître vers 780. À cette date, il est envoyé à Rome afin d'aller chercher le pallium pour son nouvel archevêque. Sur le chemin du retour, il rencontre Charlemagne à Parme. Celui-ci l'appelle alors à la cour franque pour qu'il l'assiste dans ses réformes, dont il devient très vite l'une des principales chevilles ouvrières. L'œuvre laissée par Alcuin est considérable. Il participe à la correction de la Bible et de livres liturgiques. Il rédige également des manuels de grammaire, des traités de théologie, de morale et de philosophie, des commentaires de la Bible, des vies de saints, des poésies et une très vaste correspondance. Il s'engage aussi avec acharnement dans la défense de l'orthodoxie, notamment contre l'hérésie adoptianiste. En 796, il est nommé par Charlemagne abbé de Saint-Martin de Tours avec pour tâche de remettre de l'ordre dans l'abbaye, qui avait été désorganisée par une vacance du siège abbatial de plusieurs années : VEYRARD-COSME C., *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, Edizioni del galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2003, p. XIII-XXXVIII ; VEYRARD-COSME C., « Alcuin », in GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, p. 33 ; CHÉLINI J., « Alcuin, Charlemagne et Saint-Martin de Tours », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 144, (1961), p. 21 ; HARTMANN M., « Alcuin et la gestion matérielle de Saint-Martin de Tours », in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, t. 111, n°3, (2004), p. 91.

⁵²² ALCUIN, *Lettre 99*, in *Epistolae*, t. 4, éd. DÜMMLER, in *MGH Epistolae Karolini aevi*, t. 2, Hanovre, Hahn, 1895 p. 143-144 ; ALCUIN, *Lettre 107*, in *Idem*, p. 153-154 ; ALCUIN, *Lettre 110*, in *Idem*, p. 156-159 ; ALCUIN, *Lettre 111* in *Idem*, p. 159-162 ; ALCUIN, *Lettre 112*, in *Idem*, p. 162-163 ; ALCUIN, *Lettre 113*, in *Idem*, p. 163-164.

⁵²³ ALBERI M., « The Evolution of Alcuin's concept of the *Imperium christianum* », in JOYCE M. H., SWAN M. (dir.), *The Community, the Family and the Saint. Patterns of Power in Early Medieval Europe*, Turnhout, Brepols Publishers, 1998, p. 3-4.

⁵²⁴ DUMONT B., « Alcuin et les missions », in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 111/3, (2004), p. 425-428.

« Et en chemin, tandis que le pieu prédicateur de la parole de Dieu agissait, il parvint à la limite des eaux frisonnes et danoises à une certaine île qui était appelée Fositesland par certains habitants des terres voisines, selon leur dieu Fosite, parce que sur cette île des temples furent construits [en l'honneur] de ce-même dieu. Ce lieu avait été été [tenu] dans une si grande vénération par les païens que personne parmi les gentils n'ose mettre la main sur aucun des animaux qui y paissent ou sur n'importe quelles autres choses dans ce lieu, ni également puiser l'eau qui jaillissait là à la fontaine sans garder le silence »⁵²⁵.

En utilisant l'eau de la fontaine sacrée pour procéder au baptême et en invoquant la Trinité, Willibrord donne à la fontaine un sens chrétien. Alcuin semble avoir une conception de la conversion assez proche de celle qui était répandue sur le continent avant la réforme. Il apparaît ainsi, qu'au sein même des milieux réformateurs, certains clercs s'opposent pas à l'idée de conserver des hiérophanies issues de la religion traditionnelle au sein du christianisme. Cependant, il convient de ne pas trop exagérer l'attitude d'Alcuin puisque, comme nous le verrons, il lui arrive de condamner des pratiques auxquelles s'adonnent les chrétiens qu'il estime être tout à fait incompatibles avec la foi chrétienne.

En ce qui concerne la réforme de l'Eglise franque, cette première phase du règne de Charlemagne ne fait pas preuve d'innovation. Du reste, l'accès au sacré laissé aux laïcs n'est pas abordé. Par contre, l'attitude de Charlemagne vis-à-vis de la religion traditionnelle est radicalement différente de celle de ses prédécesseurs carolingiens et des souverains mérovingiens. De fait, du V^e au VIII^e siècle l'usage de la violence à l'encontre des païens était rare⁵²⁶. Charlemagne, lui, l'institutionnalise – de façon temporaire – dans un capitulaire. Elle sera d'ailleurs caractéristique de l'attitude du roi vis-à-vis des chrétiens qui s'adonnent à des pratiques « païennes » durant la période suivante.

b. La réforme de 789 à 802

Durant cette phase de la réforme, plusieurs grandes assemblées sont tenues et d'importants capitulaires sont promulgués. Nous allons nous pencher sur eux quelques instants. L'année

⁵²⁵ « Et dum pius uerbi Dei praedicator iter agebat, peruenit in confinio Fresonum et Daenorum ad quandam insulam quae a quodam deo suo Fositae ab accolis terrae Fositesland appellabatur qui in ea eiusdem dei fana fuere constructa. Qui locus a paganis in tanta ueneratione habebatur ut nihil in ea uel animalium ibi pascentium uel aliarum quarumlibet rerum quisdam gentilium tangere audebat nec etiam a fonte qui ibi ebulliebat aquam haurire nisi tacens praesumebat »: ALCUIN, *Vita Willibrordi*, éd. VEYRARD-COSME C, in *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, p. 50.

⁵²⁶ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 220-243.

789 marque un nouvel élan dans la politique religieuse de Charlemagne. En effet, il promulgue l'*Admonitio generalis*. C'est un capitulaire qui programme une vaste réforme en profondeur de l'Église et de l'ensemble de la société franque. Il s'adresse d'ailleurs à tous les Francs, laïcs comme clercs⁵²⁷. Tout le reste du règne de Charlemagne sera profondément imprégné par ce très ambitieux document⁵²⁸. Convaincu que le rôle du souverain est de conduire son peuple au salut, l'objectif du roi est de faire de la société franque une société chrétienne dans laquelle les rôles de chacun, souverain, clercs et laïcs sont bien définis⁵²⁹. Par ailleurs, à travers les nombreuses prescriptions de ce document, le roi désire imposer ce qui, selon lui et ses évêques, est l'expression correcte du christianisme⁵³⁰. Ce document n'est pas seulement le fruit de l'esprit de Charlemagne. Il a été longuement mûri et est issu d'un consensus entre le roi, les intellectuels de la cour – dont notamment Alcuin – et les aristocrates laïques et ecclésiastiques⁵³¹. En 789, un autre capitulaire lié à l'*Admonitio generalis* est également promulgué⁵³².

Le deuxième grand capitulaire de cette période est celui issu du concile de Francfort⁵³³. En 794, Charlemagne organise un important concile dont l'objectif principal est de mettre fin à l'hérésie adoptianiste. Cependant, les questions doctrinales ne sont pas les seules à être abordées, lors de cette réunion. D'autres sujets d'ordre ecclésiastique, politique, institutionnel et économique attirent également l'attention des très nombreux aristocrates ecclésiastiques et laïques présents à cette assemblée⁵³⁴. Au même titre que l'*Admonitio generalis*, ce concile participe à réformer en profondeur le royaume franc et l'Église⁵³⁵. Notons que de nombreuses prescriptions de l'*Admonitio generalis* se retrouvent dans les canons de ce concile⁵³⁶.

À tous ces documents, viennent également s'ajouter les capitulaires de 802⁵³⁷. En effet, cette année connaît une intense activité législative en matière religieuse. Ces capitulaires

⁵²⁷ VAN RIJN K., « Charlemagne and the Government of the Countryside », in DUINDAM J., HARRIES J. D., HUMFRESS C., NIMROD H. (dir.), *Law and Empire. Ideas, Practices, Actors*, Leyde, Brill, 2013, p. 167-169.

⁵²⁸ FRIED J., *Charlemagne*, Harvard, Harvard University Press, 2016, p. 260-261 ; MCKITTERICK R., *The Frankish Church*, 1977, p. 1.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 1 ; ISAÏA M.-C., *Histoire des Carolingiens*, p. 118-119 ; VAN RIJN K., « Charlemagne and the Government », p. 168.

⁵³⁰ *Idem*, p. 171.

⁵³¹ MCKITTERICK R., *The Frankish Church*, p. 1 ; VAN RIJN C., *Sheperds of the Lord*, p. 19-20.

⁵³² *Duplex legationis edictum (789)*, éd. BORETIUS A., p. 62-64.

⁵³³ *Concile de Francfort (794)*, in *Capitularia regnum Francorum*, t. 1, éd. BORETIUS A., p. 73-78.

⁵³⁴ CLOSE F., *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. La pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2011, p. 101, 132.

⁵³⁵ *Idem*, p. 138-143.

⁵³⁶ FRIED J., *Charlemagne*, p. 293.

⁵³⁷ *Capitulare missorum generale (802)*, in *Capitularia regnum Francorum*, t. 1, éd. BORETIUS A., p. 91-99 ; *Capitulare missorum specialia (802)*, in *Idem*, p. 99-102 ; *Capitulare missorum item speciale (802)*, in *Idem*, p.

introduisent quelques innovations mais restent néanmoins fortement liés à l'*Admonitio generalis*. Ils ont d'ailleurs essentiellement pour objectif de réaliser et de réaffirmer les réformes de 789 et 794. Ils ne doivent pas être perçus comme les promoteurs d'une nouvelle réforme religieuse⁵³⁸. Nombre de leurs chapitres complètent et répètent les prescriptions précédentes, notamment en ce qui concerne l'accès des clercs et des laïcs au sacré.

C'est également dans le courant de cette période que sont promulgués les premiers capitulaires épiscopaux. Pour cette phase de la réforme, nous allons essentiellement mobiliser les deux statuts diocésains de Théodulf d'Orléans et le premier statut diocésain de Gerbald de Liège.

Enfin, à tous ces documents s'ajoutent également les actes des conciles tenus entre 796 et 802 dont le rôle dans la réforme de l'Eglise reste limité⁵³⁹.

Durant cette période, les laïcs voient leur rapport au sacré profondément modifié. En effet, la lutte contre les pratiques estimées païennes évolue. Elle se montre plus brutale. De même, un de nombreux usages d'origine chrétienne se voient aussi profondément réformés.

- La lutte contre les superstitions « païennes »

Durant cette phase du règne de Charlemagne, la lutte contre les hiérophanies et les pratiques issues de la religion traditionnelle intégrées dans le christianisme se montre plus violente que sous Carloman et Pépin. Ces derniers se contentaient de demander aux évêques de veiller à ce que leurs ouailles ne s'adonnent pas à des pratiques estimées païennes. L'épiscopat pouvait recourir au bras séculier pour l'aider dans cette tâche et la peine prévue à l'encontre de ceux qui pratiquaient des usages païens était une amende de quinze sous. En 789, dans son *Admonitio generalis*, Charlemagne n'hésite pas à recourir à l'usage de la force pour faire cesser ces pratiques :

« De même, nous avons pour commandement dans la Loi du Seigneur : « Vous ne pratiquerez par les augures » (Lev 19, 26) ; et dans le Deutéronome : « Que personne ne soit celui qui interroge les devins, observe les songes ou se tourne vers les

102-104 ; *Capitula a sacerdotibus proposita* (802), in *Idem*, p. 105-107 ; *Capitula ad lectionem canonum et regulae s. Benedicti pertinentia* (802), in *Idem*, p. 107-109 ; *Capitula de examinandis ecclesiasticis* (802), in *Idem*, p. 109-111.

⁵³⁸ DAVIS J. R., *Charlemagne's practice of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 353-357.

⁵³⁹ *Concile du Frioul (796/797)*, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 177-195 ; *Concilium Risipacense (800)*, in *Idem*, p. 196- 202 ; *Concilia Risipacense, Frisingense, Salisburgense (800)*, in *Idem*, p. 205-220 – Notons que d'autres conciles sont tenus et que d'autres capitulaires sont promulgués au cours de cette période mais ils n'abordent pas la question du sacré et de l'accès à celui-ci.

augures » ; de même : « [Que personne] ne soit un sorcier, ni un enchanteur, ni un consolateur d'esprits » (Deut 18, 10-11). Pour cette raison, nous prescrivons qu'il n'y ait pas de sorcier, d'enchanteur, de tempestataire ou de guérisseur ; et où qu'ils soient qu'ils soient châtiés et condamnés. De même, au sujet des arbres, des pierres et des fontaines ou quelques fous font des veillées avec des cierges et d'autres observations, nous ordonnons totalement que cette pratique très mauvaise et abominable pour Dieu, ou qu'elle soit trouvée, soit cessée et supprimée »⁵⁴⁰.

Le souverain prévoit un châtiment et une condamnation à l'encontre de ceux qui s'adonnent aux pratiques estimées païennes. Par ailleurs, Charlemagne rappelle que la fréquentation des arbres, des pierres et des fontaines sacrés est interdite et ordonne leur destruction, ce qui n'était pas prévu par la législation conciliaire et capitulaire sous Carloman et Pépin⁵⁴¹. Cette destruction est régulièrement rappelée, notamment en 794, lors du concile de Francfort et en 802, dans une instruction envoyée aux *missi dominici*⁵⁴². En détruisant les anciens lieux de culte de la religion traditionnelle désormais christianisés et en condamnant ceux qui s'adonnent aux pratiques « païennes », l'objectif de Charlemagne est très certainement de contraindre les fidèles à renoncer aux anciennes hiérophanies et aux moyens dont ils usent habituellement pour y accéder. Ainsi, ils n'ont pas d'autres choix que de se tourner vers le sacré mis en avant et contrôlé par l'épiscopat. Cet usage de la force et de la violence rappelle le Capitulaire des Saxon de 785.

C'est aux comtes qu'il revient de punir les chrétiens qui s'adonnent à de telles pratiques. En témoignent des instructions envoyées aux *missi dominici* en 802 :

« Que les comtes et les centeniers fassent en sorte que la justice soit rendue à tous [...]. Que [personne] n'ose cacher des sorciers, des enchanteurs, des augures, les

⁵⁴⁰ « *Item habemus in lege Domini mandatum : Non auguriamini. Et in deuteronomio : Nemo sit, qui ariolos sciscitetur vel somnia observet vel ad auguria intendat. Item : Ne sit maleficus nec incantator nec phitones consolator. Ideo praecipimus, ut cauculatores et incantatores nec tempestarii vel obligatores non fiant. Et ubicumque sunt, emendentur vel damnentur. Item de arboribus vel petris vel fontibus, ubi aliqui stulti luminaria vel alias observationes faciunt, omnino mandamus, ut iste pessimus usus et deo execrabilis, ubicumque inveniatur, tollatur et destruat* » : *Admonitio generalis (789)*, c. 64, éd. MORDEK H., ZECHIEL-ECKES K., GLATTHAAR M., p. 216.

⁵⁴¹ PALMER J., « Defining Paganisme in the Carolingian world », in *Early Medieval Europe*, vol. 15, (2007), p. 412-413.

⁵⁴² « En ce qui concerne la destruction des arbres et des bois sacrés, que l'autorité canonique [antérieure] soit observée », « *De arboribus et lucis destruendis canonica observetur auctoritas* » : *Concile de Francfort (794)*, c. 43, éd. WERMINGHOFF A., p. 170 ; « Que les observations que font les sots aux arbres, aux pierres, aux fontaines, et quel que soit l'endroit où elles sont trouvées, soient repoussées et détruites », « *Ut observationes quas stulti faciunt ad arbores vel petras vel fontes, ubicumque inveniuntur, tollantur et destruantur* » : *Capitulare missorum speciale (802)*, c. 41, éd. BORETIUS A., p. 104.

sorcières ainsi que tous les sacrilèges sous des adulations ou des dons [faits aux comtes et aux centeniers] et sous toute autre sorte d'artifices, mais que, plutôt, on les livre [aux comtes et aux centeniers] pour qu'ils soient châtiés et punis selon la loi »⁵⁴³.

On constate que l'intervention des comtes et des centeniers est nécessaire pour contraindre les chrétiens à accéder au sacré selon les cadres prévus par les conciles et les capitulaires. Sans doute est-ce aussi à eux qu'est confiée la destruction des anciens lieux de culte de la religion traditionnelle dont parlent ces différents capitulaires. Il est probable que ceux-ci s'adressent également aux grands propriétaires terriens laïques et ecclésiastiques qui sont, théoriquement, tenus de détruire les sanctuaires « païens » sur leurs terres depuis la fin de l'Antiquité⁵⁴⁴. Le rôle des grands, et en particulier des comtes, dans la monopolisation du sacré dans les mains du clergé est donc très important. Notons cependant que, d'après le capitulaire susmentionné, certains agents publics reçoivent de l'argent pour fermer les yeux sur les pratiques « païennes » auxquelles s'adonnent les chrétiens. Il apparaît ainsi que ces dispositions rencontrent une forte résistance de la part des fidèles qui n'hésitent pas à donner de l'argent pour continuer leurs pratiques en toute impunité.

Remarquons que les sorciers, les enchanteurs, les devins... précédemment cités font l'objet de nombreuses condamnations. On constate en effet que ces individus sont régulièrement condamnés par les conciles et les capitulaires. En plus de la punition prévue par l'*Admonitio generalis*, le concile de Riespach (800) demande à ce qu'ils soient enfermés jusqu'à ce qu'ils fassent pénitence pour leurs fautes⁵⁴⁵. Dans des instructions envoyées en 802 aux *missi dominici*, Charlemagne, reprenant les mots de l'*Admonitio generalis*, rappelle qu'ils doivent être condamnés⁵⁴⁶. Ainsi, puisque que les chrétiens n'hésitent pas à acheter la

⁵⁴³ « *Ut comites et centenarii ad omnem iustitiam compellent [...]. Malificos adque incantatores vel auguriatrices omnesque sacrilegos nulla adulatione vel praemium nulloque sub tegimine celare audeat, sed magis prodere, ut emendentur et castigentur secundum legem* » : *Capitulaire missorum generale (802)*, c. 25, in *Idem*, p. 96.

⁵⁴⁴ DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 416-423.

⁵⁴⁵ « Au sujet des enchantements, des augures, des divinations et de ceux qui font des tempêtes et d'autres maléfices, il a plu au saint concile que, quel que soit le lieu où ils auront été surpris, l'archiprêtre de ce diocèse [les] examine, pour qu'ils soient châtiés par une enquête très scrupuleuses, si par hasard ils confessent leurs calamités qu'ils ont accomplies. Mais que ce châtiment soit fait sous une telle modération qu'ils ne perdent pas la vie mais qu'ils soient gardés en vie en prison, jusqu'à ce que, sous inspiration divine, ils promettent de s'amender de leurs péchés », « *De incantationibus, auguriis vel divinationibus et de his tempestates vel alia maleficia faciunt, placuit sancto concilio, ut, ubicumque deprehensi fuerint, videat archipresbyter diocesis illius, ut diligentissima examinatione constringantur, si forte confiteantur malorum, quae gesserunt. Sed sub tali moderatione fiat eadem districtio, ne vitam perdant, sed ut salventur in carcere, usque dum Deo inspirante spondeant emendationem peccatorum* » : *Concile de Riespach (800)*, c. 15, éd. WERMINGHOFF A., p. 209.

⁵⁴⁶ « Que personne ne soit celui qui interroge les devins, observe les songes ou se tourne vers les augures : qu'il ni ait pas de sorcier, de enchanteur, de consolateur d'esprit, de calculateur, de tempestataire ou de guérisseur ; et où qu'ils soient, qu'ils soient punis et condamnés », « *Ut nemo sit qui ariolos sciscitetur vel somnia observet vel auguria intendat ; nec sint malefici nec incantatores nec phitones, cauculatores nec tempestarii vel obligatores ;*

bienveillance des juges et que les enchanteurs, les sorciers, les devins... sont régulièrement condamnés, nous sommes amenés à nous interroger sur l'application réelle des dispositions formulées par les conciles et les capitulaires. Selon nous, il est probable que celles-ci, au vu de la résistance qu'elles rencontrent chez les fidèles soient peu appliquées.

Ajoutons aussi que la répétition de ces condamnations contre les enchanteurs, les sorciers, les devins, ... peut également s'expliquer par la concurrence directe qu'ils opposent au clergé en ce qui concerne la gestion du sacré. En effet, depuis le début du VIII^e siècle, les conciles et les capitulaires tentent de faire des évêques diocésains les seules sources du sacré. Or, ces individus proposent aux fidèles d'autres hiérophanies et d'autres moyens pour y accéder. Ils se font les intermédiaires entre le sacré et les hommes, à la place du clergé, brisant ainsi le monopole clérical – et surtout épiscopal – en matière de sacré. De plus, l'accès qu'ils offrent aux laïcs, moins contraignant que celui que les évêques tentent d'imposer aux fidèles, doit certainement attirer de nombreuses personnes. Les condamner, c'est donc mettre un terme à tout ce sacré sauvage⁵⁴⁷ que les clercs ne parviennent pas à contrôler (magie, phylactères, anciens lieux de culte de la religion traditionnelle, ...). On peut en déduire ainsi que condamner ces individus doit vraisemblablement être une priorité pour le souverain et ses évêques, car ils vont à l'encontre de la monopolisation du sacré dans les mains du clergé promue par les réformateurs.

Cette monopolisation du sacré ne se rencontre pas seulement dans l'interdiction des pratiques que l'épiscopat estime être païennes, mais aussi dans la régulation de toute une série de pratiques qui ne sont pas issues de la religion traditionnelle. Au cours de cette période, deux domaines attirent tout particulièrement l'attention des réformateurs : les messes dans les maisons de particuliers et le statut des oratoires de campagnes.

- Les messes dans les habitations de particuliers.

Cette pratique, fort courante en Gaule et en Germanie, avait déjà été condamnée à plusieurs reprises, dès le VI^e siècle, par des évêques francs ainsi que par Boniface dans sa correspondance⁵⁴⁸. Sans être explicitement condamnées par les conciles des années 740, ces messes ont vraisemblablement été interdites par Carloman et Pépin, lorsqu'ils demandent aux

et ubicumque sunt, tollantur et destruantur » *Capitulaire missorum item specialie* (802), c. 40, éd. BORETIUS A., p. 104.

⁵⁴⁷ Voir pages 65-66.

⁵⁴⁸ LICINUS, MELANIUS ET EUSTOCHIUS, *Lettre aux prêtres Lovocatus et Catihernus*, éd. DE LABRIOLLE P., p. 227 ; *Synode d'Auxerre (585/592)*, c. 3, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 2, p. 488 ; BONIFACE, *Lettre 80*, éd. TANGL M., p. 175-176.

prêtres de rendre compte de leur ministère à leur évêque. Sous le règne de Charlemagne, nous constatons que cette pratique fait l'objet d'une grande attention de la part des réformateurs. En 789, le souverain déclare en effet dans le *Duplex legationis edictum*, un document destiné aux *missi dominici*⁵⁴⁹ :

« Que les jours de fêtes ou les dimanches, que tous viennent à l'église ; et n'invitent pas des prêtres à célébrer la messe dans leurs maisons »⁵⁵⁰.

Ce capitulaire n'interdit la célébration des messes dans les maisons que lors des dimanches ou des jours de fêtes. Cependant, cette exception est rapidement supprimée. De fait, dans son premier statut diocésain, l'évêque d'Orléans Théodulf déclare :

« La messe ne doit absolument pas être célébrée ailleurs que dans une église ; [elle ne doit pas être célébrée] dans n'importe quelle maison ou dans des lieux sans valeurs, mais [seulement] dans un lieu que le Seigneur a choisi »⁵⁵¹.

L'évêque d'Orléans interdit à la fois les messes dans les maisons mais aussi dans les champs ou dans les anciens lieux de culte païens. Cette idée est également répétée en 802 dans un capitulaire adressé aux prêtres visant à faire appliquer les réformes de 789⁵⁵². Ces différentes prescriptions font écho à une grande préoccupation de la papauté et de Boniface qui considéraient que le sacré ne pouvait s'exprimer que dans les églises. Cependant, l'application de ces prescriptions n'est pas sans conséquence pour les laïcs. Ces messes célébrées en dehors des églises offrent aux laïcs un large accès au sacré qui s'exprime directement chez eux. Ceux-ci peuvent également accomplir des tâches qui ne leur sont théoriquement pas dévolues. Or, puisque cette pratique est désormais explicitement interdite, les laïcs voient une distance plus importante se créer entre eux et le sacré. Ils doivent désormais se rendre exclusivement dans les églises pour avoir accès à l'eucharistie. Dans ces bâtiments, il n'est – normalement – plus question de remplir des tâches qui sont attribuées aux clercs. Par ailleurs, dans les églises, au même moment, ils ne peuvent plus accéder au chœur

⁵⁴⁹ Sur la nature de ce document voir : GRAVEL M., « Du rôle des *missi* impériaux dans la supervision de la vie chrétienne. Témoignage d'une collection de capitulaire du début du IX^e siècle », in *Memini. Travaux et documents*, vol. 11, (2007), p. 126.

⁵⁵⁰ *Ut in diebus festis vel dominicis omnes ad ecclesiam veniant ; et non invitent presbyteros ad domus suas ad missam faciendam* » : *Duplex legationis edictum* (789), c. 25, éd. BORETIUS A., p. 64.

⁵⁵¹ *Missarum sollempnia nequaquam alibi nisi in ecclesia celebranda sunt, non in quibuslibet domibus et in vilibus locis, sed in loco, quem elegerit dominus* » : THÉODULF D'ORLÉANS, *Premier statut diocésain (800-813)*, c. 8, éd. BROMMER P., p. 110.

⁵⁵² « Que nul prêtre n'ose célébrer des messes le dimanche dans des maisons ou d'en d'autres lieux, excepté dans des églises consacrées » ; « *Ut nullus sacerdos in domibus vel aliis locis nisi in aecclisiis dedicatis celebrare missas audeat* » : *Capitula a sacerdotibus proposita* (802), c. 9, éd. BORETIUS A., p. 106.

où le prêtre consacre le corps et le sang du Christ. Les laïcs ont donc un accès spatialement limité au sacré.

- Les oratoires de campagnes et le culte de saints

Cette volonté de concentrer le sacré dans les églises et de faire de celles-ci les seuls lieux de réunion des chrétiens se rencontre également à travers l'interdiction de certaines manifestations d'un christianisme plus populaire difficilement contrôlable par l'épiscopat, comme les oratoires que les fidèles dressent dans les campagnes en l'honneur des saints.

En 789, l'*Adomitio generalis* demande « que les faux noms des martyrs et les tombeaux incertains des saints ne soient pas vénérés »⁵⁵³. Ce canon peu clair est explicité par le concile de Francfort de 794 qui déclare :

« Qu'aucun nouveau saint ne soit honoré ou invoqué et que des chapelles ne leur soient érigées le long des chemins ; mais que soient vénérés à l'église seulement ceux qui ont été élus par le mérite de [leur] passion ou de [leur] vie »⁵⁵⁴.

À travers ces prescriptions de 789 et 794, deux pratiques sont interdites : le culte des saints inconnus et le fait de leur ériger des oratoires dans les campagnes. La première est intimement liée au culte des reliques. Depuis le IV^e siècle, le culte des saints va toujours de pair avec celui des reliques qui sont considérées comme des objets sacrés⁵⁵⁵. Ainsi, le culte des saints et des martyrs incertains dont il est fait mention ici implique certainement la présence de reliques, elles-aussi d'origine douteuse. D'ailleurs, l'invention de reliques par les chrétiens en dehors de tout cadre officiel est condamnée par les intellectuels francs dans le courant du VIII^e siècle. Pour n'en citer qu'un : Alcuin, entre 793 et 804, écrit une virulente lettre à l'archevêque de Cantorbéry dans laquelle il condamne cette pratique :

« Je vois beaucoup de pratiques qui ne devraient pas être faites. Que ta sollicitude l'interdise. En effet, ils portent des ligatures comme si elles avaient quelque chose de

⁵⁵³ « *Ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur* » : éd. MORDEK H., ZECHIEL-ECKES K., GLATTHAAR M., p. 202.

⁵⁵⁴ « *Ut nulli novi sancti colantur aut invocentur, nec memoria eorum per vis erigantur, sed hii soli in ecclesia venerandi sint, qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sint* » : Concile de Francfort (794), c. 42, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 170 – Notons que, en 802, un capitulaire adressé aux *missi* rappelle cette interdiction : « Que les faux noms des martyrs ne soient pas vénérés », « *Ut, falsa nomina martyrum non venerentur* » : *Capitulaire missorum item speciale (802)*, éd. BORETIUS A., p. 103.

⁵⁵⁵ GEORGE P., *Reliques : le quatrième pouvoir. Pour une histoire des reliques en Europe, du Moyen Âge à nos jours*, Nice, Les Éditions Romaines, 2013, p. 14-17 ; VAUCHEZ A., « Du culte des reliques à celui du Précieux Sang », in *Tabularia. Sources écrites des mondes normands médiévaux. Les « Précieux Sangs » : reliques et dévotions*, vol. 8, (2008), p. 83-84.

saint. C'est mieux d'imiter l'exemple des saints en son cœur que de porter des os dans des petits sacs autour de son cou ; avoir les préceptes écrits évangéliques à l'esprit plus que porter [des choses] ayant été déterrées sous forme d'amulette autour de son cou »⁵⁵⁶.

Dans cette lettre Alcuin condamne, entre autres, la pratique de déterrer des os d'origine douteuse et de les considérer comme des reliques de saints. Une des raisons qui peut le conduire à s'opposer à cet usage est que celui-ci se déroule en dehors de tout contrôle épiscopal. Les laïcs accèdent à un « sacré sauvage » sans passer par l'intermédiaire du clergé.

La seconde pratique condamnée par l'*Admonitio generalis* et le concile de Francfort – l'érection d'oratoires le long des chemins – rappelle les croix et les oratoires qu'Aldebert érigeait à travers les campagnes. En agissant de la sorte, les populations rurales instituent par elles-mêmes des lieux sacrés dans lesquels elles déposent certainement les reliques douteuses de saints et de martyrs incertains et où elles se réunissent. Par ailleurs, cette pratique ainsi que la précédente vont à l'encontre du principe de concentration du sacré dans les églises. Elles s'opposent également au contrôle que tente d'avoir l'épiscopat sur les lieux sacrés, puisque, depuis le concile de Ver (755), l'évêque diocésain doit nécessairement donner son accord pour que des églises, des oratoires ou des baptistères soient construits⁵⁵⁷.

À la lecture de cette législation, on constate que les réformateurs tentent, encore une fois, de limiter l'expression du sacré chrétien aux églises. Celles-ci deviennent alors les centres de toute la vie chrétienne qui ne peut, excepté lors rares occasions, s'y exprimer au dehors. Les évêques et le souverain carolingien veulent ancrer les pratiques religieuses des fidèles dans des espaces déterminés⁵⁵⁸. Ce faisant, les laïcs voient le sacré leur devenir de plus en plus difficile d'accès et leur échapper au profit des clercs qui sont les seuls à pouvoir en avoir la gestion sous le contrôle de l'évêque qui légitime ou non les hiérophanies. Cependant, comme nous l'avons déjà mis en avant à de nombreuses reprises, la gestion du sacré va de pair avec de nombreuses prescriptions qui visent à s'assurer de la pureté de ceux qui s'approchent du

⁵⁵⁶ « *Multas videbam consuetudines, que fieri non debebant. Quas tua sollicitudo prohibeat. Nam ligaturas portant, quasi sanctum quid estimantes. Sed melius est in corde sanctorum imitare exempla, quam in sacculis portare ossa ; evangelicas habere scriptas ammonitiones in mente magis, quam pittaciolis exaratas in collo circumferre* ». ALCUIN, *Lettre 290*, in *Epistolae*, t. 4, éd. DÜMMLER, in *MGH Epistolae Karolini aevi*, t. 2, Hanovre, Hahn, 1895, p. 448.

⁵⁵⁷ *Concile de Ver (755)*, c. 7, éd. BORETIUS A., p. 34.

⁵⁵⁸ PALAZZO E., *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme : la liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, p. 112-114 ; MÉRIAUX C., « L' "entrée en scène" du clergé rural à l'époque carolingienne », in GAILLARD M., *L'emprunte chrétienne*, p. 472-474.

sacré. Sous cette phase de la réforme, celles-ci sont, pour la plupart, semblables à celles promulguées par les prédécesseurs de Charlemagne.

- Les prescriptions touchant le clergé

Les prescriptions qui reviennent le plus souvent sont celles qui ont pour objectif d'écartier les clercs de la sexualité et du sang et, ainsi, de garantir leur pureté rituelle. En ce domaine, la législation sous Charlemagne ne fait que répéter les prescriptions de ses prédécesseurs. Par exemple, en 789, l'*Adomitio generalis* déclare :

« De même, dans cette même assemblée, il a été interdit aux prêtres, aux diacres et à tous ceux qui sont dans le clergé d'avoir une femme dans sa maison à cause du soupçon, excepté leurs mères, leurs sœurs car ces personnes sont celles qui échappent aux suspensions »⁵⁵⁹.

Puisque cette prescription est rappelée par l'*Admonitio generalis*, il est probable qu'elle n'était pas respectée. Cette hypothèse est renforcée par le fait que cette demande est encore répétée en 800 par le concile de Riespach, le premier statut diocésain de Gerbald de Liège, ceux de Théodulf d'Orléans et par le capitulaire général de 802 adressé aux *missi*⁵⁶⁰. C'est sans doute pour cette raison qu'en 802, Charlemagne dépose encore des clercs fornicateurs⁵⁶¹.

De même, les évêques et le souverain rappellent régulièrement l'interdiction de combattre et de porter des armes⁵⁶². Ainsi, il semble que l'idée selon laquelle les clercs ne peuvent pas combattre a été définitivement adoptée par les Carolingiens, même si, dans les faits, elle s'avère être peu respectée, y compris par Charlemagne qui entend bien que ses évêques

⁵⁵⁹ « *Item in eodem sinodo interdictum est presbyteris et diaconibus vel omnibus qui in clero sunt mulierem habere in domo sua propter suspicionem, nisi matrem aut sororem* » : *Admonitio generalis*, c. 4, éd. MORDEK H., ZECHIEL-ECKES K., GLATTHAAR M., p. 186.

⁵⁶⁰ *Concile de Riespach (800)*, c. 17, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 210 ; GERBALD DE LIÈGE, *Premier statut diocésain (801-802)*, c. 15, éd. BROMMER P., p. 20 ; *Capitulaire missorum generale (802)*, c. 24, éd. BORETIUS A., p. 96 – Notons que cette prescription est encore rappelée par les « conciles réformateurs » de 813 et par les évêques francs dans leurs statuts diocésains : *Concile de Reims (813)*, c. 22, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 256 ; *Concile de Mayance (813)*, c. 49, in *Idem*, p. 272 ; THÉODULF D'ORLÉANS, *Premier statut diocésain (800-813)*, c. 12, éd. BROMMER P., p. 111 – Notons que Théodulf d'Orléans rappelle que l'interdiction de prendre des épouses vaut à partir du sous diaconat : « Qu'aucun prêtre, diacre et sous-diacre [...] n'aient ces femmes dans leur maison », « *Ut nullus sacerdos, diaconus, subdiaconus eas personas feminarum [...], in domo sur habeat* » : THÉODULF D'ORLÉANS, *Deuxième statut diocésain (798-813)*, I, c. 6, in *Idem*, p. 151.

⁵⁶¹ « Que l'évêque, le prêtre et le diacre ayant été saisi en train d'avoir des rapports sexuels, de voler ou de parjurer soit déposé », « *Quod episcopus, presbiter et diaconus in fornicatione, furti et periuro comprehensus deponatur* » : *Capitula ad lectionem canonum et regulae sancti Benedicti pertinentia (802)*, c. 5, éd. BORETIUS A., p. 108 ; HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 312.

⁵⁶² *Concile de Riespach (798)*, c. 1, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 197 ; GERBALD DE LIÈGE, *Premier statut diocésain (801-802)*, c. 17, éd. BROMMER P., p. 20 ; *Capitulaire missorum item speciale (802)*, c. 37, éd. BORETIUS A., p. 103 ; *Capitula a sacerdotibus proposita (802)*, c. 18, in *Idem*, p. 107.

continuent de l'accompagner à l'ost⁵⁶³. Enfin, l'interdiction de la chasse est également rappelée et la déposition est prévue à l'encontre des contrevenants⁵⁶⁴.

À ces mesures auxquelles sont théoriquement soumis les clercs s'en ajoutent également de nouvelles. Elles portent essentiellement sur l'interdiction de l'enivrement et de la fréquentation des tavernes. En témoigne l'*Admonitio generalis* :

« Que les moines n'entrent pas dans les tavernes en vue de manger et de boire »⁵⁶⁵.

Ces interdictions sont régulièrement rappelées par le souverain⁵⁶⁶. La raison de ces nouvelles prescriptions est exprimée par Gerbald de Liège dans son premier statut diocésain :

« Aucun du nombre des prêtres ne s'alimentera du vice de l'ébriété et ne contraindra personne sous son autorité à s'enivrer »⁵⁶⁷.

L'objectif de ces mesures est surtout de faire des membres du clergé des modèles pour les laïcs⁵⁶⁸. En effet, comme le sous-entend Gerbald, le risque est grand qu'un prêtre ivrogne ou joueur entraîne ses élèves, ses domestiques et ses ouailles dans ses vices. Ainsi, interdire aux clercs ce genre de comportements, c'est également inviter les laïcs à ne pas s'y adonner⁵⁶⁹.

Sous cette seconde phase de la réforme sous Charlemagne, l'accès des laïcs au sacré connaît de grandes modifications. En effet, la lutte contre les pratiques issues de la religion traditionnelle est plus violente. Les anciens lieux de culte païens sont détruits, les sorciers, les magiciens... qui brisent le monopole cléricale en matière de sacré sont châtiés et condamnés, de même que les chrétiens qui les suivent. Par ailleurs, davantage qu'aux périodes précédentes, le sacré s'éloigne des laïcs. Il n'est plus question pour eux de faire célébrer des messes dans leurs maisons, de se réunir dans les oratoires dans les campagnes et de posséder des reliques. Le sacré leur est moins immédiatement accessible. S'ils veulent y accéder, ils sont obligés de se rendre dans les églises.

⁵⁶³ HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 319-322.

⁵⁶⁴ *Duplex legationis edictum (789)*, c. 31, éd. BORETIUS A., p. 64 ; *Capitulare missorum generale (802)*, c. 19, in *Idem*, p. 95 – Voir aussi : MÉRIAUX C., « L' "entrée en scène" », p. 470-472.

⁵⁶⁵ « *Ut monachi et clerici tabernas non ingrediantur edendi vel bibendi causa* » : *Admonitio generalis (789)*, c. 64, éd. MORDEK H., ZECHIEL-ECKES K., GLATTHAAR M., p. 216.

⁵⁶⁶ *Capitulare missorum item speciale (802)*, c. 4, éd. BORETIUS A., p. 102 ; *Capitula a sacerdotibus proposita (802)*, c. 19, in *Idem*, p. 107.

⁵⁶⁷ « *Ut nullus ex sacerdotum numero ebrietatis vitium nutriat nec alios cogat per suam iussionem inebriari* » : GERBALD DE LIÈGE, *Premier statut diocésain (801-802)*, c. 14, éd. BROMMER P., p. 20.

⁵⁶⁸ VAN RIJN C., *Sheperds of the Lord*, p. 66.

⁵⁶⁹ HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 311-312.

c. La réforme de 803 à 813

À partir de 803, même si un grand nombre de capitulaires continue à être promulgué, la réforme de l'Eglise n'est pas leur objet principal – ce qui n'exclut pas qu'ils puissent, de temps à autres, l'aborder brièvement⁵⁷⁰.

À partir de 813, la réforme de l'Eglise connaît un nouvel élan⁵⁷¹. Charlemagne convoque cinq grands conciles réformateurs à Arles, Chalon, Mayence, Reims et Tours⁵⁷². Ils réunissent de nombreux évêques et couvrent ainsi une grande partie de l'empire franc. Leur objectif est d'unifier davantage l'Eglise franque en imposant aux chrétiens de se soumettre aux mêmes règles – ce qui explique pourquoi les actes de ces conciles adoptent des positions similaires sur des sujets identiques. Ils rappellent également quels doivent être les rôles dévolus aux clercs et aux laïcs pour construire une société chrétienne⁵⁷³. Ces conciles sont également profondément marqués par le programme de l'*Admonitio generalis*⁵⁷⁴. À ces conciles s'ajoute un capitulaire promulgué par Charlemagne reprenant leurs principaux canons⁵⁷⁵.

Enfin, durant cette période, de plus en plus de statuts diocésains voient le jour. Pour l'étude de cette phase de la réforme, en plus des actes des conciles et des capitulaires susmentionnés, nous allons essentiellement mobiliser le deuxième et troisième statuts diocésains de Gerbald de Liège et le statut diocésain de Hatto de Bâle.

Comme pour la période précédente, les pratiques « païennes » font l'objet d'une attention toute particulière. De même, certains usages chrétiens sont réformés venant ainsi institutionnaliser la monopolisation du sacré dans les mains du clergé.

- La lutte contre les superstitions « païennes »

Dans cette dernière phase du règne de Charlemagne, l'interdiction faite aux chrétiens de s'adonner à des pratiques « païennes » et de se rendre auprès des anciens lieux de culte de la religion traditionnelle est régulièrement répétée. Dans son deuxième statut diocésain (802-

⁵⁷⁰ DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 203 – Notons par exemple l'exception que représente le *Capitula ecclesiastica ad Salz data (803/804)* qui s'intéresse à des questions d'ordre ecclésiastique : *Capitula ecclesiastica ad Salz data (803/804)*, c. 3, éd. BORETIUS A., p. 119-120.

⁵⁷¹ DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 229.

⁵⁷² *Concile d'Arles (813)*, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 248-253 ; *Concile de Reims (813)*, in *Idem*, p. 253-258 ; *Concile de Mayence (813)*, in *Idem*, p. 258-273 ; *Concile de Chalon (813)*, in *Idem*, p. 273-286 ; *Concile de Tours (813)*, in *Idem*, p. 286-294.

⁵⁷³ MCKITTERICK R., *The Frankish Church*, p. 12-13.

⁵⁷⁴ FRIED J., *Charlemagne*, p. 373.

⁵⁷⁵ *Capitula e canonibus excerpta (813)*, éd. BORETIUS A., p. 173-175 – Notons que ce capitulaire est également édité par Werminghoff : éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 294-297.

805), l'évêque Gerbald de Liège détaille assez précisément les « superstitions » auxquelles ses ouailles doivent renoncer :

« Que soient cherchés les devins, les aruspices, ceux qui observent les mois et les temps, ceux qui observent les rêves, ceux qui portent les phylactères autour du cou [...], [ainsi que] les sorcières, c'est-à-dire les femmes qui donnent quelques potions [...] et qui font quelques divinations »⁵⁷⁶.

Un peu plus loin, il ajoute :

« Si quelque part dans notre diocèse, il y a de tels lieux, c'est-à-dire des fontaines, des arbres et des pierres, si, là, quelques fous y font des offrandes et y observent [quelques pratiques] pour se soigner ou par dévotion, que vous [les prêtres] nous les fassiez connaître »⁵⁷⁷.

Nous constatons ainsi, comme pour la période précédente du règne de Charlemagne, que les chrétiens, malgré les menaces de la législation conciliaire et capitulaire, ne cessent pas de s'adonner aux pratiques issues de la religion traditionnelle. C'est ce dont témoigne également le concile de Tours (813) lorsqu'il demande aux prêtres d'admonester les fidèles pour qu'ils cessent d'user de magie et d'incantations pour se soigner et de porter des phylactères⁵⁷⁸. Les condamnations incessantes de ces pratiques par les réformateurs ne semblent pas avoir été efficaces.

- Le chrême

Dans cette dernière phase du règne de Charlemagne, certains usages offrant aux laïcs un large accès au sacré et qui, contrairement à l'intégration des pratiques d'origine païenne dans le christianisme, n'ont jamais posé de problème à l'épiscopat du V^e, VI^e et VII^e siècle, se voient interdits. C'est tout particulièrement le cas de la distribution du saint chrême. Jusqu'à la première moitié du VIII^e siècle, il était courant que des évêques et des prêtres distribuent l'huile sainte comme médicament. Bien que l'intermédiaire du clergé était nécessaire pour obtenir la précieuse huile, les laïcs pouvaient ensuite se l'appliquer eux-mêmes sur leur corps ou sur ceux de leurs proches et l'utiliser pour de nombreux usages domestiques. Cette

⁵⁷⁶ « *Ut inquirantur sortilegi et aruspices et qui menses et tempora observent et qui somnia observant et ista filacteria circa collum portant [...], et veneficas id est mulieres, quae potiones aliquas donant [...] et aliquas divinationes faciunt* » : GERBALD DE LIÈGE, *Deuxième statut diocésain (802-808)*, c. 10, éd. BROMMER P., p. 29.

⁵⁷⁷ « *Si alicubi in nostra parrochia talis locus est aut ad fontes aut arbores aut ad petras, si aliqui stulti ibi vota faciunt aut observent pro aliqua sanitate aut devotione aliqua, ut illos nobis notos faciatis* » : *Idem*, c. 10, p. 30.

⁵⁷⁸ *Conciles de Tours (813)*, c. 42, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 292.

pratique, estimée orthodoxe par l'ensemble de l'Église franque, permettait aux laïcs de disposer du chrême comme ils l'entendent⁵⁷⁹.

Dès 743, le concile germanique en demandant aux prêtres de se rendre une fois par an auprès de leur évêque pour recevoir le chrême tentait déjà d'en limiter l'usage. Cette législation n'a sans doute pas eu l'effet escompté car aux environs de 805-808, Charlemagne s'oppose violemment à cette pratique et menace de lourdes peines les clercs et les laïcs qui useraient encore de l'huile sainte de la sorte :

« Au sujet des clercs donnent du chrême avec quelque excès [comme médicament ou comme maléfice] et des laïcs qui l'acceptent : si un prêtre ou un diacre a osé donner ou accepter [du chrême] qu'il perde son état de clerc ; que les autres clercs et les nonnes [qui ont agi de la sorte] endurent une pénitence corporelle et l'enfermement de la prison ; que les laïcs qui ont accepté [le chrême] ou [en] ont donné à un autre perdent une main »⁵⁸⁰.

Les peines encourues par les contrevenants sont très lourdes. Elles sont régulièrement rappelées à partir de cette date⁵⁸¹. La volonté de lutter contre une pratique jugée superstitieuse ne peut pas, à elle seule, les expliquer. En effet, les chrétiens qui s'adonnent aux pratiques « païennes » sont punis moins lourdement. La raison qui pousse le souverain à autant de rigueur est explicitée par le concile d'Arles de 813 :

« Que les prêtres conservent le chrême scellé et qu'aucun [d'eux] ne se permette d'en donner en guise de médicament ou de n'importe quelle autre chose. En effet, il appartient à la catégorie de la matière sacramentelle et ne doit être touché par personne

⁵⁷⁹ CHAVASSE A., « L'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e siècle à la réforme carolingienne », in *Revue des sciences religieuses*, vol. 20, (1940), p. 342 ; GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 400-404.

⁵⁸⁰ « *De clericis et laicis qui chrisma ad aliquam nimietatem dant et accipiunt : si quis presbyter aut diaconus dare aut accipere praesumpserit, gradum amittat ; ceteri clerici et nonannes disciplinam corporalem et carceris custodiam sustineant ; laici qui acceperint aut alicui dederint manum perdant* » : *Capitula post anno 805 addita (805-808)*, c. 1, éd. BORETIUS A., p. 142.

⁵⁸¹ Le capitulaire d'Aix-la-Chapelle (809) étend l'amputation de la main aux prêtres qui auraient donné trop libéralement du chrême : Qu'un prêtre qui a donné du saint chrême soit conduit devant la justice, après qu'il aura été dépouillé de son état clérical [et] qu'il perde la main », *Ut presbiter qui sanctum crisma donaverit ad iudicium subvertendum, postquam de gradu suo expoliatus fuerit, manum amittat* » : *Capitulaire d'Aix-la-Chapelle (809)*, c. 10, in *Idem*, p. 148 ; Que les prêtres conservent le chrême scellé et que aucun [d'eux] ne se permette d'en donner en guise de médicament ou de maléfice : Si [les prêtres] ont [quand-même] fait [ces choses], qu'ils soient privés de leur sacerdoce » : *Ut presbyteri sub sigillo custodiant chrisma et nulli sub praetextu medicinae vel maleficii donare praesumant : si fecerint, honore priventur* » : *Capitula e canonibus excerpta (813)*, c. 17, in *Idem*, p. 174.

à l'exception des prêtres. Si [les prêtres] ont [quand-même] fait ces choses, qu'ils soient privés de leur sacerdoce »⁵⁸².

À la lecture de ce canon, il est clair que les laïcs n'ont plus le droit de toucher le chrême parce que celui-ci est une matière sacramentelle. Ce concile exprime ainsi que les laïcs n'ont plus le droit de toucher tout ce qui à trait de près ou de loin avec le sacré. Celui-ci est ainsi reconnu officiellement comme ne relevant que du clergé. L'assemblée d'Arles témoigne donc explicitement d'une confiscation du sacré dans les mains du clergé. Même si celle-ci ne donne pas les raisons de cette exclusion des laïcs, il nous paraît évident que la notion de pureté et d'impureté rituelle a joué un rôle considérable dans cette évolution. Plusieurs éléments viennent témoigner en faveur de cette hypothèse. D'abord, vu l'importance qu'a acquise cette notion chez Boniface et la papauté, et au vu l'intégration par Carloman et Pépin de cette notion, il semble tout à fait vraisemblable qu'elle ait été également reprise par Charlemagne. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, cette notion exclut *de facto* les laïcs de tout contact avec le sacré à cause de leur mode de vie lié à la sexualité et au sang. Dès lors, les tentatives de les empêcher d'avoir un accès trop direct au sacré témoigneraient d'une adhésion de Charlemagne à cette notion. Enfin, de nombreux chercheurs soutiennent que celle-ci s'est répandue dans les milieux intellectuels carolingiens à partir de la seconde moitié du VIII^e siècle⁵⁸³. Ainsi, désormais, il est considéré comme sacrilège qu'un laïc, intrinsèquement impur, touche le sacré, ce qui explique les peines très lourdes qu'encourent les contrevenants.

La volonté des réformateurs de monopoliser le sacré dans les mains du clergé se manifeste également dans les combats qu'ils mènent contre les détenteurs d'églises privées.

- Les églises privées

Dans le courant du VII^e siècle, de nombreuses familles aristocratiques fondent des églises et des chapelles privées sur leurs terres. Elles font partie intégrante du patrimoine familial. Théoriquement, le desservant, bien que désigné par le propriétaire du lieu, doit en être indépendant matériellement et spirituellement⁵⁸⁴. En effet, il est sous le contrôle de l'évêque

⁵⁸² « *Ut presbyteri sub sigillo custodiant chrisma et nulli sub praetextu medicinae vel cuiuslibet rei donare praesumant. Genus enim sacramenti est et non ab aliis nisi a sacerdotibus contingi debet. Quod si fecerint, honore priventur* » : *Concile d'Arles (813)*, c. 18, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 252.

⁵⁸³ HANS-WERNER G., « Discourses on Purity in Western Christianity in the Early and High Middle Ages », in BLEY M., JASPERT N., KÖCK S. (dir.), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300-1600)*, Boston, Brill, 2015, p. 135 ; SAVIGNI R., « Purità rituale e ridefinizione del sacro », p. 242-243 ; DE JONG M., « *Imitatio Morum* », p. 50 ; ANGENENDT A., « "Mit reinen Händen" », p. 309.

⁵⁸⁴ LE JAN R., *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 115.

diocésain qui approuve le candidat que lui propose le propriétaire⁵⁸⁵. Dans ces édifices, se trouvent, comme dans toute autre église, des reliques et de la vaisselle liturgique sacrées. De même, y est célébrée régulièrement l'eucharistie. Elles sont destinées à « répondre aux besoins spirituels du propriétaire et de la population établie sur son domaine »⁵⁸⁶. Elles ont aussi pour objectif de sacraliser le pouvoir de la famille ainsi que le territoire sur lequel il s'exerce⁵⁸⁷.

Cependant, rapidement des abus sont commis et des conflits éclatent entre les évêques et les propriétaires d'églises. En effet, l'épiscopat a, dans les faits, peu de contrôle sur celles-ci ainsi que sur les prêtres qui les desservent⁵⁸⁸. Ceux-ci échappent progressivement à l'épiscopat. À la fin du VII^e siècle, les grands ont tout pouvoir sur la nomination des desservants et donc sur le sacré contenu dans ces églises⁵⁸⁹. Ce sont eux qui contrôlent la célébration des offices, la distribution des sacrements, la prédication, la possibilité d'autoriser les inhumations dans les églises et les reliques des saints⁵⁹⁰. Ce faisant, les grands laïcs ont, dans les milieux ruraux, pris la place des évêques, puisque ce sont eux qui autorisent les prêtres à administrer le sacré aux autres fidèles.

Cette intervention des laïcs au sein même de la gestion du sacré est combattue par les conciles et les capitulaires carolingiens. Certains conciles du VII^e siècle avaient déjà tenté de mettre un terme à ces abus en rappelant que l'évêque devait donner son accord pour qu'un desservant puisse être nommé, mais ils n'y étaient pas arrivés⁵⁹¹.

Sous les Carolingiens, les tentatives pour lutter contre ces abus reprennent et se traduisent par deux sortes de mesures : celles qui rappellent que les desservants doivent être soumis à l'autorité de l'évêque diocésain et celles qui tentent de mettre les églises privées sous le contrôle de celui-ci. Le huitième canon du concile de Ver (755), qui déclare qu'aucun prêtre ne peut célébrer une messe sans l'autorisation de l'évêque, semble relever de la première catégorie de mesures. Il peut être interprété comme une volonté de l'épiscopat de lutter contre la mainmise des grands sur les desservants et donc le sacré des églises privées⁵⁹². Désormais,

⁵⁸⁵ GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 257-258.

⁵⁸⁶ *Idem*, p. 255-256 ; LE JAN R., *Famille et pouvoir dans le monde franc*, p. 115-116.

⁵⁸⁷ *Idem*, p. 115-116.

⁵⁸⁸ DEPREUX P., *Les sociétés occidentales du milieu du VI^e à la fin du IX^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 30-31 ; GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 255-256.

⁵⁸⁹ *Idem*, p. 259.

⁵⁹⁰ MÉRIAUX C., « La compétition autour des églises locales », p. 90.

⁵⁹¹ *Concile d'Orléans IV (541)*, c. 25 et 26 éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 1, p. 280 ; GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 259.

⁵⁹² *Concile de Ver (755)*, c. 8, éd. BORETIUS A., p. 35-36.

pour qu'un prêtre puisse exercer son ministère dans une église privée, il est nécessaire qu'il obtienne l'aval de l'évêque.

Cela a d'importantes conséquences pour les grands qui voient l'emprise qu'ils avaient sur la distribution du sacré leur échapper. Ce faisant, c'est également une partie de leur pouvoir sur les populations locales qui s'effrite, puisqu'en contrôlant l'accès au sacré, ils avaient pu sacraliser en partie leur pouvoir. Cet écartement des grands se fait au profit des évêques qui récupèrent la main sur l'administration du sacré au sein des églises privées.

La législation du concile de Ver semble avoir été peu respectée, puisque, presque soixante ans après, en 813, plusieurs conciles et capitulaires rappellent qu'il est interdit aux grands de déposer ou de chasser un prêtre sans l'accord de l'évêque diocésain :

« Que les laïcs ne chassent pas des prêtres de leurs églises ni ne se permettent d'en admettre d'autres sans le jugement particulier de l'évêque, parce que, puisque les prêtres sont ordonnés par les évêques dans les diocèses, il est nécessaire qu' [...] ils reçoivent des évêques les églises qui leur ont été attribuées »⁵⁹³.

Ce canon confirme que c'est de l'évêque et non du laïc que le prêtre détient son ministère et que c'est sur décision du pontife qu'il reçoit son église. Le fait de le rappeler indique que cette conception n'est pas évidente pour les desservants des églises privées et pour les aristocrates, ces derniers estimant certainement qu'ils ont la compétence de permettre aux prêtres de célébrer dans leurs églises.

En ce qui concerne le second type de mesures, elles voient le jour sous le règne de Charlemagne. En 803/804, il déclare que tous ceux qui veulent édifier des églises sur leurs terres doivent avoir l'autorisation de l'évêque⁵⁹⁴. Ce canon tend à vouloir confier à l'épiscopat un important droit de regard et de contrôle sur ce qui se fait dans les églises privées. En décrétant que l'évêque doit d'abord donner son accord pour qu'un lieu sacré soit érigé, ce capitulaire confisque un rôle important aux grands, puisqu'ils n'ont plus le droit d'établir

⁵⁹³ « *Ut laici presbyteros absque iudicio proprii episcopi non eiciant de ecclesiis alios mittere praesumant, quia, quando presbyteri ab episcopis in parrochiis ordinantur, necesse est ut ab ipsis episcopis [...] ecclesias sibi deputatas accipiant* » : *Concile d'Arles (813)*, c. 4, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 250-251 – Cette prescription est encore formulée de nombreuses fois tout au long de l'année 813 : *Concile de Mayance (813)*, c. 29, in *Idem*, p. 268 ; *Capitula missorum (813)*, c. 7, éd. BORETIUS A., p. 182 ; *Capitula e canonibus excerpta (813)*, c. 2, in *Idem*, p. 173.

⁵⁹⁴ « Quiconque veut construire une église dans sa propriété, qu'il ait l'autorisation [d'en bâtir] une avec l'accord et la volonté de l'évêque dans le diocèse duquel il se trouve », « *Quicumque voluerit in sua proprietate ecclesiam aedificare, una cum consensu et voluntate episcopi in cuius parrochia fuerit licentiam habeat* » : *Capitula ecclesiastica ad Salz data (803/804)*, c. 3, in *Idem*, p. 119.

comme ils l'entendent des églises où ils veulent. Dans celles-ci, rappelons-le, se trouvent des reliques et de la vaisselle liturgique et y est célébrée l'eucharistie. De plus, elles sont liées à la délivrance des sacrements. Ainsi, empêcher les aristocrates de les construire où ils l'entendent et redonner ce pouvoir aux évêques, c'est récupérer en partie le contrôle du sacré qui se trouve à l'intérieur de ces édifices.

Cet objectif est d'ailleurs affirmé plus explicitement encore par le sixième canon du *Capitula vel missorum vel synodalia* : « Que les évêques aient le pouvoir sur les *res ecclesiarum* comme l'enseignent les canons »⁵⁹⁵. Les *res ecclesiarum* ou *res ecclesie* désignent tous les biens des églises, allant des objets sacrés, comme la vaisselle liturgique et les autels, aux biens immobiliers⁵⁹⁶. Ne négligeons pas le fait que le contrôle des hiérophanies n'est pas l'unique raison de l'intérêt des évêques pour les églises privées. Leur important patrimoine immobilier explique également pourquoi l'épiscopat et les grands laïques se les disputent⁵⁹⁷. Ainsi, qu'il soit d'origine royale ou pas – il pourrait avoir été rédigé par un évêque –, ce document témoigne d'une volonté de l'épiscopat de récupérer le contrôle sur le sacré contenu dans les églises privées⁵⁹⁸.

Un autre capitulaire, non daté mais dont Jean Heuclin place la rédaction sous le règne de Charlemagne, va dans le même sens⁵⁹⁹. Il affirme que les églises doivent être sous le contrôle des évêques :

« Quant aux églises qui sont construites dans chaque lieu, [...] que toutes celles qui auront été consacrées soient sous le pouvoir de l'évêque »⁶⁰⁰.

Ainsi, la législation conciliaire et capitulaire sous Pépin, mais surtout sous Charlemagne, témoigne d'une nette volonté de retirer aux grands laïques le pouvoir qu'ils avaient progressivement acquis sur le sacré au VII^e siècle et de l'attribuer à l'épiscopat.

De ce fait, les aristocrates laïques qui avaient développé un rapport étroit avec les hiérophanies voient celles-ci leur être progressivement confisquées au profit d'un clergé qui ne leur obéit plus mais est soumis aux évêques. Ils sont donc ainsi, théoriquement, mis sur le

⁵⁹⁵ *Ut episcopi res ecclesiarum potestatem habeant sicut canon docet* : *Capitula vel missorum vel synodalia* (813), c. 6, in *Idem*, p. 182.

⁵⁹⁶ LAUWERS M., « Des vases et des lieux », p. 263-264.

⁵⁹⁷ MÉRIAUX C., « La compétition autour des églises locales », p. 87-88.

⁵⁹⁸ Sur l'origine de ce capitulaire voir : MCKITTERICK R., *The Frankish*, p. 18.

⁵⁹⁹ Sur la datation de ce capitulaire, c'est-à-dire le *Capitula e conciliorum canonibus collecta* voir : HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 298.

⁶⁰⁰ « *Ecclesiae vero quae aedificantur per singula loca, [...] queque sacratae fuerint, sint in potestate episcopi* » : *Capitula e conciliorum canonibus*, c. 3, éd. BORETIUS A., p. 232.

même pied que les autres laïcs en matière d'accès au sacré. Cependant, dans les faits, la soumission des grands propriétaires laïques et du clergé rural à ces prescriptions est loin d'être systématique. Tout le long du IX^e siècle, aristocrates laïques et évêques se disputent le contrôle de ces églises⁶⁰¹, ce qui nuance quelque peu les effets de la réforme de Charlemagne concernant ces matières.

- Les prescriptions touchant le clergé

Comme lors des périodes précédentes, les prescriptions qui visent à éloigner les clercs de la sexualité et du sang sont abondamment répétées à la fois par les statuts diocésains et les conciles⁶⁰². De même, nous retrouvons les interdictions concernant les tavernes et l'ivrognerie⁶⁰³. À ces législations s'en ajoute une autre qui interdit aux prêtres de participer aux banquets, aux spectacles et aux jeux. Ainsi Haito de Bâle déclare dans son statut diocésain :

« Que [les prêtres] n'aient pas l'autorisation d'assister à des jeux ou des spectacles »⁶⁰⁴.

Si tous ces comportements sont interdits, ce n'est pas seulement pour préserver la réputation des clercs et pour empêcher qu'ils ne donnent le mauvais exemple. Gerbald de Liège nous donne une autre raison qui, lors de la période précédente, n'était pas exprimée de façon explicite mais devait certainement déjà être sous-entendue :

« Que chaque prêtre, à toute heure du jour ou de la nuit soit prêt à remplir son ministère, pour que, si, par hasard, un infirme vient [auprès de lui] pour être baptisé, il

⁶⁰¹ LAUWERS M., *Naissance du cimetière*, p. 31-32.

⁶⁰² Pour ne citer qu'un exemple de condamnation formulée par un évêque : Gerbald de Liège interdit à ses prêtres de vivre avec des femmes, autres que leurs proches parentes, ainsi que de porter des armes. « Comme le saint synode de Nicée l'a interdit, que nul prêtre ne permette jamais à une femme étrangère d'habiter avec lui dans sa maison, à l'exception de sa mère, sa sœur, sa tante paternelle ou sa tante maternelle », « *Sicut sancta synodus Nicena interdicat, nullus umquam presbyter in domo sua habitare secum permittat mulierem extraneam praeter matrem et sororem atque amitam vel materteram* » : GERBALD DE LIÈGE, *Troisième statut diocésain (802-809)*, c. 1, éd. BROMMER P., p. 37 ; « Comme nous [l']avons déjà interdit récemment et [le] prohibent les saints canons, que nul prêtre n'ose porter des armes », « *Sicut dudum iam interdiximus et sancti canones prohibent, nullus presbyter arma portare audeat* » : GERBALD DE LIÈGE, *Troisième statut diocésain (502-509)*, c. 3, in *Idem*, p. 38 – La législation conciliaire et capitulaire répète encore abondamment ces interdictions : pour l'interdiction faite aux prêtres de vivre avec des femmes voir : *Concile de Reims (813)*, c. 22, éd. WERMINGHOFF, t. 2, 1, p. 256 ; *Concile de Mayence (813)*, c. 49, in *Idem*, p. 272 – Pour l'interdiction des armes : *Concile de Mayence (813)*, c. 17, in *Idem*, p. 266.

⁶⁰³ *Concile de Tours (813)*, c. 21, in *Idem*, p. 289.

⁶⁰⁴ « *Ut [...] ullius ludi aut spectaculi licentiam habeant* » : HAITO DE BÂLE, *Statut diocésain (806-813)*, éd. BROMMER P., p. 213 ; voir également : *Concile de Mayence (813)*, c. 10, éd. A. Werminghoff, t. 2, 1, p. 263.

puisse pleinement remplir sa fonction ; et qu'il se garde de l'ébriété, pour qu'il [...] [puisse] remplir sa fonction et ne pas tituber dans celle-ci »⁶⁰⁵.

Au même titre que la sexualité et le sang, l'ivrognerie rend les prêtres impurs et, de ce fait, rend les sacrements inefficaces – en plus de rendre le prêtre inapte à les donner⁶⁰⁶. Dans la correspondance de Boniface, seuls les deux premiers étaient sources d'impuretés. L'ivrognerie était condamnée, mais seulement comme un mauvais comportement⁶⁰⁷. Ainsi, il semble qu'à la fin du règne de Charlemagne, il y ait un durcissement de la notion de pureté rituelle⁶⁰⁸. C'est pour cette raison que les prêtres doivent continuellement s'éloigner des banquets, des tavernes et de l'ivrognerie, car ils doivent être continuellement purs pour pouvoir administrer les sacrements à toute heure du jour et de la nuit⁶⁰⁹. Ce durcissement de la notion de pureté rituelle implique désormais la mise à l'écart du clergé de toute une série de comportements qui, à l'origine, ne sont pas liés à cette notion.

d. Conclusion

Sous le règne de Charlemagne, l'accès au sacré laissé aux laïcs connaît d'importantes évolutions. D'abord, la lutte contre le sacré et les pratiques issues de la religion traditionnelle est plus violente. Des châtiments sont prévus à l'encontre des chrétiens qui continuent à accéder à un sacré qui ne passe pas par le contrôle des évêques et par l'intermédiaire du clergé. De même, les sorciers, les devins, les enchanteurs, ... qui font directement concurrence au monopole clérical, et plus particulièrement épiscopal, en matière de sacré sont recherchés et sévèrement punis. Par ailleurs, les arbres, les fontaines, les pierres, ... sacrés, même s'ils ont reçu un sens chrétiens sont censés être détruits. Les comtes et les autres agents publics, chargés de la punition de ces chrétiens et de la destruction de ces lieux, voient ainsi leur rôle s'accroître dans le processus de monopolisation du sacré dans les mains du clergé. Cependant, cette politique violente qui vise à contraindre les chrétiens à user des cadres prévus par l'épiscopat pour accéder au sacré s'avère, dans les faits, peu efficace. En effet, nombre de fidèles continuent à user de pratiques et de hiérophanies qui ne passent ni dans les églises ni par l'intermédiaire du clergé.

⁶⁰⁵ « *Ut unusquisque presbyter omni hora sive die sive nocte ad officium suum explendum paratus sit, ut, si fortuito aliquis infirmus ad baptizandum venerit, pleniter possit implere officium suum ; et ab ebrietate se caveat ut [...] adimplere officium suum neque titubet in eo* » : GERBALD DE LIÈGE, *Troisième statut diocésain (c. a. 809)*, c. 8, éd. BROMMER P., p. 39.

⁶⁰⁶ DE JONG M., « *Imitatio Morum* », p. 52 ; HANS-WERNER G., « Discourses on Purity », p. 136.

⁶⁰⁷ BONIFACE, *Lettre 50*, éd. TANGL M., p. 82.

⁶⁰⁸ DE JONG M., « *Imitatio Morum* », p. 52 ; HANS-WERNER G., « Discourses on Purity », p. 136.

⁶⁰⁹ DE JONG M., « *Imitatio Morum* », p. 52 ; HANS-WERNER G., « Discourses on Purity », p. 136.

Un certain nombre de pratiques chrétiennes sont également réformées sous Charlemagne. Les messes dans les maisons et l'érection d'oratoire sans autorisation de l'évêque sont interdites. L'objectif des réformateurs est de concentrer toutes les expressions du sacré chrétien dans les églises où elles sont plus facilement contrôlables par l'épiscopat. En outre, le règne de Charlemagne voit l'institutionnalisation du rôle de médiation que doit jouer le clergé entre les laïcs et le sacré. Désormais, si ceux-ci accèdent directement à une hiérophanie, ils sont considérés comme sacrilèges, car ils ne sont pas suffisamment purs pour la toucher. Le sacré ne leur est donc plus directement accessible.

Ce sacré concentré dans les églises et médiatisé par le clergé est également mis sous le contrôle de l'épiscopat qui tente de mettre la main sur les églises privées. Alors que, théoriquement, dans les églises privées, ce devrait être l'évêque diocésain qui confie la gestion du sacré aux prêtres, dans les faits, ce sont les grands propriétaires qui choisissent le desservant. Malgré les prescriptions conciliaires et capitulaires les aristocrates continuent de désigner et de déposer des prêtres, s'assurant ainsi un contrôle sur le sacré de leurs églises et donc un important pouvoir sur les populations rurales.

Enfin, les clercs – et plus particulièrement les sous-diacres, les diacres, les prêtres et les évêques – voient une augmentation importante des prescriptions auxquelles ils sont tenus de se soumettre. À l'interdiction d'entretenir des rapports avec la sexualité et le sang s'en ajoutent d'autres. Désormais, ils ne peuvent plus s'enivrer ni assister à des banquets, à des jeux ou des spectacles. Ces nouvelles prescriptions remplissent deux objectifs : ne pas inciter les fidèles à s'adonner à ces pratiques et s'assurer de la pureté rituelle des premiers. En effet, le IX^e siècle connaît un durcissement de la notion de pureté rituelle qui conduit les clercs à devoir s'écarter de nombreux comportements qui sont dorénavant considérés comme impurs.

D. Le sacré au terme de cent ans de réforme (722-814)

Au terme du règne de Charlemagne, ce qui est reconnu comme sacré aux yeux du souverain et des autorités ecclésiastiques a connu de profondes modifications. En effet, jusqu'au début du VIII^e siècle, la rencontre du sacré traditionnel et chrétien ainsi que l'absence d'unanimité de l'épiscopat autour des hiérophanies et des pratiques à intégrer ou non dans le christianisme ont conduit à une situation où il n'y avait pas de norme précise au sujet de ce qui pouvait être considéré comme sacré et de l'accès des chrétiens à celui-là. Les différents mouvements réformateurs du VII^e et du VIII^e siècle, puis leur unification sous les Carolingiens, à partir de la seconde moitié du VIII^e siècle, ont mis en avant des règles plus

strictes. Ainsi, à la fin du règne de Charlemagne, il apparaît que le sacré et l'accès à celui-ci sont théoriquement soumis à des normes précises.

D'abord, pour être reconnu comme tel, le sacré doit recevoir l'approbation de l'épiscopat. Tandis que, précédemment, il suffisait que quelques chrétiens reconnaissent que Dieu se manifeste à travers un objet, un rite ou une personne pour que celui-ci soit considéré comme une hiérophanie. Au terme du règne de Charlemagne, il apparaît qu'est sacré ce qui est reconnu comme tel par une décision collective de l'épiscopat. Il n'est plus question que des individus déterrent des os et leur vouent un culte pour que ceux-ci deviennent des reliques. Ce sont les évêques, et uniquement eux, qui reconnaissent la sacralité d'une hiérophanie. Ainsi, Aldebert a beau être évêque, lorsqu'il érige des oratoires à proximité des anciens lieux de culte de la religion traditionnelle, cette pratique n'en est pas moins considérée comme « païenne » parce que des évêques ont décidé collectivement, lors d'un concile, qu'elle n'était pas une expression correcte du sacré chrétien.

Le sacré est également placé sous le contrôle total de l'évêque diocésain. Celui-ci, dans son diocèse, est la plus haute autorité en matière de sacré. Il a tout pouvoir sur celui-ci. Il est, en quelque sorte, la source de toute sacralité chrétienne, puisque c'est lui qui donne son accord pour que les églises soient érigées, qui distribue le chrême, qui donne la permission aux prêtres de célébrer des messes et qui leur confie ainsi la gestion du sacré. En retour, ceux-ci doivent lui rendre compte de leur administration du sacré. C'est ce qui explique pourquoi les grands ne peuvent pas construire des chapelles et désigner les desservants sans l'autorisation de l'évêque.

Par ailleurs, le sacré chrétien est concentré dans des lieux bien déterminés, à l'inverse des hiérophanies estimées « païennes », qui sont plus diffuses dans l'espace. Pour être légitimement reconnu comme tel par l'épiscopat, le sacré doit ainsi nécessairement s'exprimer dans les églises, seuls lieux suffisamment dignes pour pouvoir accueillir les hiérophanies. Par ailleurs, la concentration du sacré dans les églises permet également aux évêques de le contrôler plus facilement. Ainsi, si les laïcs veulent accéder au sacré, ils sont contraints de se déplacer dans les églises, alors qu'auparavant les hiérophanies leur étaient plus immédiatement disponibles – soit directement chez eux soit dans des espaces où ils avaient eux-mêmes dressé des croix et où ils usaient de rites et de liturgies qui leur donnaient un large accès au sacré.

Les réformateurs remettent également en avant et accentuent la notion de pureté rituelle. Cela implique qu'il faut être rituellement pur pour pouvoir accéder au sacré. C'est pour cette raison que celui-ci est confié aux clercs qui, théoriquement, se tiennent éloignés de la sexualité, du sang, de l'ébriété, des spectacles et des jeux, sources d'impuretés. De ce fait, les laïcs, par leur mode de vie, proche de ces impuretés, sont *de facto* écartés des hiérophanies et ne peuvent pas y accéder directement. Le clergé vient ainsi médiatiser le sacré au détriment des fidèles. À partir de 813, on constate même un durcissement de la notion de pureté rituelle qui aboutit à une exclusion presque absolue des laïcs du sacré.

Pour résumer, il apparaît que, au terme du règne de Charlemagne, l'accès au sacré s'opère dans un processus pyramidal allant du haut vers le bas : l'évêque, détenteur originel des hiérophanies, en confie la gestion aux clercs qui, dans les églises, les distribuent ensuite aux laïcs. Dans cette conception, tout sacré qui ne passe pas par le contrôle de l'évêque diocésain, dont la gestion n'échoit pas aux clercs et qui n'est pas concentré dans les églises, ne peut être que combattu par les réformateurs. C'est ce qui explique également pourquoi les enchanteurs, les magiciens, les devins, ... et les chrétiens qui s'adonnent à des pratiques issues de la religion traditionnelle sont condamnés. Ils font concurrence à la fois au clergé – par lequel ils ne passent pas pour accéder au sacré – et aux évêques, puisqu'ils usent de hiérophanies qui sont en dehors de leur contrôle. C'est ainsi que la réforme amène à une monopolisation du sacré dans les mains du clergé au détriment des laïcs, mis à l'écart des hiérophanies, en raison du préjugé de leur impureté.

Chapitre 5 : Les laïcs, la messe et l'eucharistie

À travers ce chapitre notre objectif n'est pas de faire une histoire de la messe mais de montrer comment la monopolisation du sacré dans les mains du clergé s'est concrètement fait ressentir pour les laïcs dans le cadre de la célébration de la messe et de l'accès à l'eucharistie.

A. La célébration de la messe et la réception de l'eucharistie du V^e au VII^e siècle

Depuis le I^{er} siècle, la célébration de la messe est un acte communautaire. Elle ne peut se faire qu'en présence de l'ensemble de la communauté chrétienne : clercs et laïcs concélébrent ensemble la liturgie⁶¹⁰. L'eucharistie est d'ailleurs considérée comme une action de grâce offerte à Dieu par tous les chrétiens⁶¹¹. Dans ce contexte, la participation des laïcs est fondamentale pour le bon déroulement de la messe⁶¹². Ils accomplissent toute une série de rites qui, avec ceux accomplis par les clercs, manifestent le sens communautaire de la célébration⁶¹³.

Ce rôle des laïcs au cours de la messe se manifeste d'abord dans les réponses que l'assemblée fait aux prières formulées par le célébrant. Durant les premiers siècles du christianisme, les fidèles marquent leur adhésion aux paroles de celui-là par des acclamations et des cris improvisés⁶¹⁴. Dans le courant des V^e, VI^e et VII^e siècles, ces acclamations se codifient progressivement pour devenir des réponses formalisées. Par exemple, lorsque le célébrant dit à l'assemblée « *Dominus vobiscum* », celle-ci lui répond « *Et cum spiritu tuo. Amen* ». Cependant, il semble que les laïcs puissent toujours faire preuve d'une certaine spontanéité dans les liturgies gallicanes⁶¹⁵ du VI^e et du VII^e siècle lorsqu'ils répondent aux clercs⁶¹⁶. Ces réponses ont un rôle fondamental lors de la célébration. Il est impensable que celle-ci puisse se dérouler sans elles⁶¹⁷. Les laïcs chantent également à de nombreuses reprises durant la messe, notamment à l'occasion du *Benedictus*, du *Pater*, de l'*Alleluia*, du *Sanctus* et

⁶¹⁰ VOGEL C., « Une mutation culturelle inexplicée », p. 247-248 ; VOGEL C., « Le ministère liturgique dans la vie de l'Eglise », p. 15 ; JUNGSMANN A.-J., *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, t. 1, Paris, Aubier, 1950, p. 117.

⁶¹¹ JUNGSMANN J.-A., *Explication génétique de la messe romaine*, t. 1, p. 115.

⁶¹² VOGEL C., « Une mutation culturelle inexplicée », p. 247-248.

⁶¹³ *Idem*, p. 235, 247-248 ; VOGEL C., « Le ministère liturgique dans la vie de l'Eglise », p. 15 ; HEN Y., *Culture and Religion*, p. 75.

⁶¹⁴ JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 289.

⁶¹⁵ C'est sous ce nom que sont appelées les différentes liturgies célébrées en Gaule avant la réforme liturgique des Carolingiens. HEN Y., *Culture and Religion*, p. 59-60.

⁶¹⁶ *Ibidem* ; JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 2, p. 124-126.

⁶¹⁷ HEN Y., *Culture and Religion*, p. 75.

de l'*Agnus Dei*⁶¹⁸. Il semble d'ailleurs que certains fidèles aient abusé de leur goût pour le chant, puisque le synode d'Auxerre se sent obligé d'interdire les chœurs de laïcs qui s'étaient formés dans certaines églises⁶¹⁹. Par ailleurs, la liturgie en Gaule du V^e au VII^e siècle est caractérisée par une grande diversité de rites, selon les régions, et permet l'introduction de chants locaux rédigés par le prêtre, ce qui rend possible une grande participation des fidèles⁶²⁰. Ces interventions des laïcs font partie intégrante de la liturgie et doivent être réalisées par eux pour que la cérémonie soit correctement accomplie⁶²¹.

Le rôle des laïcs ne se limite pas qu'à des interventions orales. Ils sont chargés de procéder à un rite d'une grande importance considérable : l'offrande. Après la lecture de l'Évangile et l'éventuel sermon du célébrant, ils apportent le pain et le vin sur l'autel au cours d'une procession durant laquelle ils chantent. Cette action vient manifester le caractère communautaire de l'action de grâce faite à Dieu et donc de l'eucharistie : les laïcs apportent les espèces à consacrer à l'autel et, ensuite, le célébrant, au nom de l'ensemble des chrétiens, les consacre⁶²².

L'importance de ce rite est telle que le concile de Mâcon II (585) rappelle que les laïcs ont l'obligation d'y participer :

« Siégeant au saint concile, nous avons appris, par le rapport de nos frères, que des chrétiens se sont à tel point écartés, en certains endroits, du commandement de Dieu qu'aucun d'eux ne veut satisfaire au devoir légitime de soumission à Dieu, en ce qu'ils n'apportent aucune offrande au saint autel. À cause de cela, nous décrétons que, tous les dimanches, l'offrande soit offerte à l'autel par tous, hommes et femmes, tant le pain que le vin, afin que, par ces sacrifices, ils soient libérés des faisceaux de leurs péchés et méritent d'être associés justement à Abel et aux autres auteurs d'offrandes »⁶²³.

⁶¹⁸ JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 295 ; HEN Y., *Culture and Religion*, p. 75 – À noter que les *Kyrie* et le *Sanctus* n'ont été ajoutés aux chants liturgiques qu'au VI^e siècle par le concile de Vaison : *Concile de Vaison (529)*, c. 3, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 2, p. 190.

⁶¹⁹ « Il n'est pas permis que des chœurs de laïcs et de jeunes filles exécutent des cantiques dans les églises », « *Non licet in ecclesia choros saecularium uel puellarum cantica exercere* » : *Synode d'Auxerre (561-605)*, c. 9, in *Idem*, p. 490.

⁶²⁰ HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires*, p. 122 ; HEN Y., « Unity in diversity : the liturgy of Frankish Gaul Before the Carolingians », in *Studies in Church History*, vol. 32, (1996), p. 19-22.

⁶²¹ VOGEL C., « Une mutation culturelle inexplicée », p. 247-248 ; HEN Y., *Culture and Religion*, p. 75.

⁶²² JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 115, 296.

⁶²³ « *Resedentibus nobis in sancto concilio cognouimus quosdam christianos relatu fratrum a mandato Dei aliquibus locis deuiasse, ita ut nullus eorum legitimo obsecundationis parere uellit officio Deitatis, dum sacris altaribus nullam admouent hostiam. Propterea decernimus, ut omnibus dominicis diebus aris oblatio ab*

Ce concile réunit un grand nombre d'évêques venus de presque tout le royaume franc⁶²⁴. Nous pouvons donc supposer qu'il a eu une large influence à travers la Francia. La description qu'il donne du rite de l'offertoire est très intéressante. D'abord, il indique que les femmes, ainsi que les hommes, doivent participer à ce rite. Ensuite, il mentionne que les fidèles doivent apporter les offrandes à l'autel (« *dum sacris altaribus nullam admouent hostiam* »). On constate donc que, durant la célébration, les laïcs traversent le chancel pour pénétrer dans le chœur, ce qui n'est pas le cas partout sur le continent puisqu'en péninsule ibérique, l'accès du chœur est totalement interdit aux laïcs dès le VI^e siècle⁶²⁵. L'offertoire n'est pas le seul moment au cours duquel les laïcs peuvent s'avancer au-delà du jubé durant la messe. En effet, lors de la communion, les hommes et les femmes sont invités à recevoir le corps et le sang du Christ près de l'autel. La communion est d'ailleurs « l'apogée » de la participation des laïcs à la liturgie selon Y. Hen⁶²⁶. Les fidèles se rendent dans le chœur pour recevoir l'eucharistie au cours d'une procession solennelle⁶²⁷.

Si les laïcs peuvent se rendre dans le chœur, il n'est pas question qu'ils y demeurent. Le concile de Tours de 567 en témoigne tout particulièrement :

« Que les laïcs ne se permettent pas de se tenir parmi les clercs à côté de l'autel, où les saints mystères sont célébrés, tant durant les vigiles que durant les messes, mais que cette partie, qui est délimitée par le chancel en direction de l'autel, soit accessible seulement aux chœurs des clercs qui psalmodient. Pour prier et pour communier, les laïcs et les femmes ont accès au saint sanctuaire, selon l'usage »⁶²⁸.

Ce canon interdit aux laïcs de demeurer dans le chœur parmi les clercs durant la messe. Autrement dit, il ne leur permet pas d'assister à la célébration depuis le chœur puisque cet espace est réservé aux clercs. Cependant, il n'empêche pas les fidèles de s'avancer pour une durée limitée au-delà du chancel. C'est l'action de demeurer (*stare*), impliquant un temps long, qui est interdite. L'intervention temporaire des fidèles, quant à elle, est autorisée. C'est

amnis uiris uel mulieribus offeratur tam panis quam uini, ut per has immolationes et peccatorum suorum fascibus careant et Abel uel ceteris iuste offerentibus promereantur esse consortes : Concile de Mâcon II (585), c. 4, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 2, p. 460-462 ; traduction réalisée d'après celle contenue dans l'édition susmentionnée.

⁶²⁴ GAUDEMET J., BASDEVANT B., *Les canons des conciles mérovingiens*, p. 452-453.

⁶²⁵ JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 2, p. 279-281.

⁶²⁶ HEN Y., *Culture and Religion*, p. 75.

⁶²⁷ *Ibidem*.

⁶²⁸ « *Ut laici secus altare, quo sancta misteria celebrantur, inter clericos tam ad uigilias quam ad missas stare penitus non praesumant, sed pars illa, quae a cancellis uersus altare diuiditur, choris tantum psallentium pateat clericorum. Ad orandum et communicandum laicis et foeminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum* » : *Concile de Tours II (567), c. 4, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 2, p. 354-355.*

pourquoi il est permis aux laïcs de se rendre dans le chœur pour communier et très certainement, même si ce n'est pas indiqué ici, pour y apporter les offrandes lors de l'offertoire. Il semble donc que le chancel n'est pas encore un mur infranchissable pour les laïcs, tel qu'il le deviendra progressivement dans le courant du VIII^e siècle⁶²⁹. Il apparaît également que les femmes sont, encore une fois, explicitement autorisées à pénétrer dans le chœur des églises durant les célébrations. Par contre, elles font l'objet de deux prescriptions sur lesquelles il convient de s'arrêter quelques instants.

Le synode d'Auxerre, tenu entre (585/592), contient deux canons qui touchent exclusivement les femmes :

« [c. 36.] Il n'est pas permis aux femmes de recevoir l'eucharistie la main nue »

« [c. 42] Que toute femme, quand elle communie, ait son *dominicalis*. Si une ne l'a pas, qu'elle ne communie pas jusqu'au dimanche suivant »⁶³⁰.

Ces canons nous renseignent sur deux pratiques. D'abord, la communion est encore reçue dans la main au VI^e siècle. Il faudra attendre la seconde moitié du IX^e siècle pour que ce ne soit officiellement plus le cas⁶³¹. Ensuite, pour pouvoir communier, il apparaît que les femmes doivent se voiler à la fois les mains et la tête⁶³². Selon B. Caseau, la raison qui conduit les femmes à faire l'objet de telles prescriptions est la remise en avant des notions vétérotestamentaires de pureté à partir de la fin du IV^e siècle. Puisque ces dernières conduisent à écarter tout ce qui a trait de près ou de loin avec le sang, les femmes, puisqu'elles ont des pertes de sang, parfois même en dehors de leurs règles, voient leur accès à l'eucharistie modifié par rapport à celui des hommes : elles ne peuvent pas directement toucher le corps du Christ avec leurs mains au risque de le souiller⁶³³. Cependant, puisque, comme nous l'avons vu, les prescriptions rituelles ne sont plus systématiquement suivies, on peut se demander si ces deux règles ont réellement impacté les femmes dans leur accès à l'eucharistie. Il semble que, dans les faits, ces prescriptions furent peu respectées. En effet, les trois évêques Licinus, Melanius et Eustochius, dans la lettre qu'il adresse aux deux prêtres bretons, condamnent l'accès « excessif » au sacré que ces prêtres offrent aux femmes :

⁶²⁹ JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 116.

⁶³⁰ « *Non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere* ».

« *Ut unaquis mulier, quando communicat, dominicalem suum habeat. Quod si qua non habuerit usque in alio die dominico non communicet* » : *Synode d'Auxerre (561-605)*, c. 36 et 42, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 2, p. 498, 500.

⁶³¹ CASEAU B., « *Sancta sanctis* », p. 417-418.

⁶³² LAUWERS M., « Les femmes et l'eucharistie », p. 446 ; GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 365.

⁶³³ CASEAU B., « *Sancta sanctis* », in BÉRIOU N., CASEAU B., RIGAUX D. (dir.), p. 393-396.

« Nous avons appris, par le rapport du vénérable homme, le prêtre Speratus, que [...] vous osiez célébrer ici-même des messes avec l'assistance de femmes dans le sacrifice divin [...] ; pendant que vous distribuez l'eucharistie, elles prennent le calice et osent administrer le sang du Christ au peuple »⁶³⁴.

Cette lettre témoigne que des femmes accomplissent des rôles qui échoient normalement aux diacres et, de ce fait, touchent l'eucharistie de leurs mains⁶³⁵. Il apparaît ainsi que, loin de la surveillance épiscopale, dans les milieux ruraux, certaines femmes accèdent directement à l'eucharistie avec le consentement des prêtres locaux.

Quoi qu'il en soit, que ces prescriptions rituelles aient été respectées ou non, les femmes communient régulièrement⁶³⁶. La communion des laïcs est d'ailleurs une pratique fréquente durant le VI^e et le VII^e siècle pour C. Vogel, pour qui « il était normal de communier chaque fois que l'on assistait aux offices »⁶³⁷.

Il apparaît ainsi que, du V^e au VII^e siècle, les laïcs jouent un rôle actif important lors de la célébration de la messe. Par leurs réponses aux célébrants, leurs chants et la procession de l'offertoire, ils accomplissent des actions liturgiques essentielles au déroulement de la messe. Ce rôle est d'ailleurs reconnu et encouragé par les évêques. Il est impensable de célébrer l'eucharistie sans leur présence. Au même titre que les membres du clergé, leur présence est indispensable pour que puissent être consacrés le corps et le sang du Christ. Ainsi, à cette époque, la célébration de la messe « requiert toute l'attention, la coopération et la participation de l'assemblée »⁶³⁸. Cette implication des laïcs explique certainement le fait qu'ils se comportent dignement à l'église. En effet, ils font l'objet de peu de prescriptions visant à punir leurs mauvais comportements. Seules deux attitudes sont interdites durant la célébration. Les conciles d'Orléans de 511 et de 538 demandent aux fidèles de ne pas quitter

⁶³⁴ « *Viri uenerabilis Sperati presbyteri relatione cognouimus, quod [...] missas ibidem adhibitibus mulieribus in sacrificio diuino [...] facere praesumastis ; sic ut erogantibus uobis eucharistias illae calices teneant et sanguinem Christe populo administrare praesumant* » : LICINUS, MELANIUS ET EUSTOCHIUS, *Lettre aux prêtres Lovocatus et Catihernus*, éd. DE LABRIOLLE P., p. 227.

⁶³⁵ C'est bien le rôle des diacres et non pas des diaconesses antiques qu'accomplissent ces femmes. En effet, les diaconesses n'ont jamais participé à la célébration de l'eucharistie, au contraire des femmes mentionnées dans cette lettre : GRAYSON R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux, J. Duculot, 1972, p. 149 ; GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, p. 148-149.

⁶³⁶ *Idem*, p. 363.

⁶³⁷ VOGEL C., *La discipline pénitentielle*, p. 165-166.

⁶³⁸ HEN Y., *Culture and Religion*, p. 75.

celle-ci avant la fin et de ne pas porter des armes dans l'église⁶³⁹. Cette forte participation et implication des laïcs lors des célébrations, qui sont encore l'expression d'une communauté en prière, est sans doute une des raisons qui conduit ces derniers à communier fréquemment⁶⁴⁰.

B. La célébration de la messe et la réception de l'eucharistie du VIII^e siècle jusqu'à la fin du règne de Charlemagne

La nouvelle conception du sacré mise en avant au cours du VIII^e siècle semble avoir fortement transformé les rapports que les laïcs entretenaient jusque-là avec l'eucharistie ainsi que leur participation lors de la messe. En effet, désormais, seuls les clercs – et plus particulièrement les prêtres – peuvent accéder directement à tout ce qui touche de près ou de loin au sacré et en avoir la gestion. Les laïcs, par l'impureté de leur mode de vie, doivent nécessairement passer par l'intermédiaire du clergé pour accéder aux hiérophanies. Cette nouvelle conception du sacré se reflète également dans la façon dont les chrétiens perçoivent l'eucharistie dans le courant du VIII^e et du IX^e siècle. Alors que, du I^{er} au VII^e siècle, l'eucharistie était une action de grâce communautaire, elle est désormais perçue comme un don que Dieu fait aux hommes. Ce don est seulement rendu possible par les paroles de consécration prononcées par le prêtre, seul chrétien suffisamment pur pour être à la fois le médiateur entre les hommes et Dieu et pour pouvoir consacrer le corps et le sang du Christ⁶⁴¹. Peu après la mort de Charlemagne, l'évêque Amalaire de Metz, dans son *Livre des Offices*, exprime tout particulièrement cette évolution :

« [C'est le rôle] du seul prêtre d'offrir à Dieu seul le sacrifice [...]. Ce qui est proclamé, c'est ce qu'il est permis à tous de faire en même temps, c'est-à-dire de rendre grâce à Dieu. Ce qui appartient au seul prêtre, à savoir le sacrifice du pain et du vin, est fait en secret »⁶⁴².

Désormais, comme l'indique Amalaire, c'est uniquement le prêtre qui offre le sacrifice à Dieu et non plus l'ensemble de la communauté. La nouvelle conception du sacré met donc le

⁶³⁹ L'interdiction de quitter la messe avant la fin : *Concile d'Orléans I (511)*, c. 26, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., t. 1, p. 86 ; *Concile d'Orléans III (538)*, c. 32, *Idem*, p. 256 – L'interdiction de porter des armes durant la messe : *Concile d'Orléans III (538)*, c. 32, *Ibidem*.

⁶⁴⁰ CHÉLINI J., « La pratique dominicale », p. 171-173.

⁶⁴¹ JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, Paris, p. 114 ; CONGAR Y., *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, Les Editions du Cerf, 1968, p. 98 ; SAVIGNI R., « Purità rituale e ridefinizione del sacro », p. 249-252.

⁶⁴² « *Sacerdotis solius est soli Deo offerre sacrificium [...]. Quod omnibus licet simul agere, id est gratias referre Deo, hoc adclamatur. Quod ad solum sacerdotem pertinet, id est immolatio panis et vini, secreto agitur* » : AMALAIRE, *Livre des Offices*, livre III, 21, éd. HANSENS J.-M., in *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, t. 2, Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique, 1948, p. 323.

prêtre au centre de la célébration de la messe. Dans ce contexte, il convient de s'interroger sur la place qui y est laissée aux laïcs.

Dans le courant du VIII^e siècle, les laïcs voient donc leur importance liturgique fortement décroître. La procession de l'offertoire connaît ainsi de profondes modifications. Vers la fin du règne de Charlemagne, le statut diocésain de l'évêque Haito de Bâle témoigne de certaines d'entre elles :

« Que les femmes n'accèdent pas à l'autel [...]. Que si les nappes de l'autel doivent être lavées, qu'elles soient enlevées [de l'autel] par des clercs et, [une fois que ceux-ci sont arrivés] au chancel, qu'elles soient confiées aux femmes et que [les nappes] soient rapportées au même endroit. Et de même, les prêtres, avec les offrandes qui sont offertes par ces mêmes femmes, qu'ils les acceptent à ce même endroit et les emportent à l'autel »⁶⁴³.

À la lecture de ce canon, on constate que les femmes ne peuvent plus se rendre dans le chœur des églises, y compris lorsque la messe n'est pas célébrée. Leurs offrandes sont désormais reçues à l'entrée du chancel par les prêtres. L'évêque Théodulf d'Orléans, dans son premier statut diocésain, donne les raisons de cette mise à l'écart des femmes du chœur des églises :

« Que les femmes n'accèdent en aucune manière à l'autel lorsque le prêtre célèbre la messe, mais qu'elles se tiennent à leur place. Que les femmes se souviennent en effet de leur infirmité et de la faiblesse de [leur] sexe, et pour cette raison qu'elles redoutent de toucher n'importe quel objet sacré [utilisé] lors du culte de l'église »⁶⁴⁴.

Selon E. Palazzo, lorsque Théodulf mentionne l'infirmité des femmes et la « faiblesse de leur sexe », il fait en fait référence à l'impureté qu'elles portent en elles⁶⁴⁵. Ainsi, la remise en avant de la conception vétérotestamentaire de la pureté rituelle au début du VIII^e siècle touche les femmes qui ne peuvent plus accéder directement aux objets sacrés utilisés lors de la messe. En effet, aux yeux de nombreux clercs, le sang menstruel rend les femmes

⁶⁴³ « *Ut mulieres ad altare non accedant [...]. Quod si pallae altaris lavandae sunt, a clericis abstrahantur et ad cancellos feminis tradantur et ibidem repetantur. Similiter et presbyteri, cum oblata ab eisdem mulieribus offeruntur, ibidem accipiantur et ad altare deferantur* » : HAITO DE BÂLE, *Statut diocésain (806-813)*, c. 16, éd. BROMMER P., p. 215..

⁶⁴⁴ « *Feminae missam sacerdote celebrante nequaquam ad altare accedant, sed locis suis stent. Memores enim esse debent feminae infirmitatis suae et sexus imbecillitatis, et idcirco sancta quaelibet in ministerio ecclesiae contigere pertimescant* » : THÉODULF D'ORLÉANS, *Premier statut diocésain (800-813)*, c. 6, in *Idem*, p. 107.

⁶⁴⁵ PALAZZO E., *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000, p. 95.

continuellement impures car l'impureté des menstruations se prolonge après que celles-ci soient terminées⁶⁴⁶. Elles ne peuvent donc plus s'approcher des autels ni des objets du culte par crainte que la souillure qu'elles portent en elles ne se répande sur ces hiérophanies⁶⁴⁷. Mais on constate également que les hommes sont aussi concernés par cette mise à l'écart du chœur des églises. En effet, dans le même canon que celui que nous venons de citer, Théodulf ajoute :

« Même les hommes laïques doivent craindre ces choses, [afin qu'ils] ne subissent pas la peine d'Ozias, qui, tandis qu'il a voulu toucher l'arche du Seigneur contrairement à l'usage, a péri ayant été frappé par le Seigneur »⁶⁴⁸.

Ainsi, même si Théodulf ne l'exprime pas aussi explicitement que ce qu'il ne l'a fait pour les femmes, il invite néanmoins les hommes à ne pas s'approcher des autels et des vases liturgiques. Les laïcs, hommes et femmes, ne peuvent donc plus entrer dans le chœur des églises, y compris lors de l'offertoire. C'est ce dont témoigne également Amalaire de Metz dans son *Livre des Offices* :

« Ensuite, le prêtre s'avance au-delà [du chancel] pour recevoir les offrandes, pendant ce temps, les chantres chantent selon l'usage des anciens [...] ou des foules qui chantaient au Christ tandis qu'il se rendait à Jérusalem. [...] Après avoir reçu les offrandes, le prêtre revient à l'autel, pendant que le diacre dispose les offrandes sur l'autel selon l'usage des sept premiers diacres »⁶⁴⁹.

C'est désormais à l'entrée du chancel que le prêtre reçoit les offrandes des fidèles⁶⁵⁰. Celles-ci ne sont d'ailleurs plus les mêmes qu'aux siècles précédents. En effet, dans cet extrait, Amalaire mentionne deux types d'offrandes, toutes les deux composées de pain et de vin⁶⁵¹. Celles que le prêtre reçoit devant le chancel et celles que le diacre dispose sur l'autel durant la procession des laïcs. Seules les dernières sont destinées à être consacrées. Celles qui

⁶⁴⁶ ANGENENDT A., « "Mit reinen Händen" », p. 305-306.

⁶⁴⁷ CASEAU B., « *Sancta sanctis* », p. 417-418.

⁶⁴⁸ « *Quae etiam laici viri pertimescere debent, ne Ozae poenam subeant, qui, dum arcam domini extraordinarie contingere voluit, domino percutiente interiit* » : THÉODULF D'ORLÉANS, *Premier statut diocésain (800-813)*, c. 6, éd. BROMMER P., p. 106.

⁶⁴⁹ « *Dein transit sacerdos ad suscipiendas oblationes. Interim cantores cantant more antiquorum [...] sive turbarum, quae cantabant Christo venienti Hierusalem [...]. Susceptis oblationibus, revertitur sacerdos ad altare, disponente diacono ablatas super altare more primorum septem diaconorum* » : AMALAIRE, *Livre des Offices*, livre III, 20, 22, éd. HANSENS J.-M., p. 317-318.

⁶⁵⁰ JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 2, p. 281.

⁶⁵¹ CONGAR Y., *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, p. 96-97 ; JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 117.

sont apportées par les fidèles sont seulement bénies puis distribuées à l'assemblée lors de la célébration⁶⁵².

On constate que, dans le courant du VIII^e et du IX^e siècle, l'offertoire a perdu son sens initial. En effet, auparavant, il permettait d'insister sur le caractère communautaire de l'eucharistie puisque c'était la communauté des chrétiens qui apportait à l'autel le pain et le vin que le prêtre consacrait. Désormais, ce sont les diacres qui apportent les espèces à consacrer. Les laïcs, eux, se contentent d'apporter des dons sans grande signification, non plus à l'autel mais aux portes du chœur. Celui-ci est devenu un espace exclusivement réservé aux clercs, dans lequel les fidèles ont l'interdiction d'entrer. D'ailleurs, c'est également à partir du VIII^e siècle que la communion des fidèles cesse de se faire près de l'autel. Pour la recevoir, les laïcs doivent, une nouvelle fois, s'arrêter devant le chancel⁶⁵³.

Cette évolution s'explique certainement par le rôle central qu'ont pris les clercs lors de la célébration. Ce sont les seuls à pouvoir toucher tout ce qui a trait, de près ou de loin, au sacré. Par ailleurs, dans une conception où le sacré doit passer par le clergé pour être reconnu comme tel, il paraît difficilement imaginable que les laïcs puissent encore apporter les espèces à consacrer. En effet, les réformateurs tentent de retirer aux laïcs tout rôle dans la gestion du sacré. Toute hiérophanie trouve dorénavant son origine dans les actes de consécration accomplis par le clergé qui les distribuent ensuite aux laïcs. Permettre à ceux-ci d'apporter le pain et le vin à consacrer, c'est leur donner la possibilité de jouer un rôle dans cette consécration, ce qui n'est plus possible aux yeux des réformateurs. Enfin, cette évolution de l'offertoire peut également s'expliquer en partie par la remise en avant de la notion de pureté rituelle. En effet, les clercs ont pu craindre que les laïcs, impurs par leur mode de vie, touchent les espèces destinées à devenir le corps et le sang du Christ. Ils leur auraient alors retiré la possibilité d'apporter les offrandes à l'autel, en confiant cette tâche aux diacres. Ils auraient alors attribué aux laïcs une nouvelle action liturgique de moindre importance. Celle-ci, semblable à la précédente, n'implique cependant pas de toucher les espèces à consacrer.

À cette monopolisation du sacré dans les mains du clergé vient s'ajouter un autre phénomène qui accentue la perte de l'importance liturgique des laïcs : la réforme de la liturgie. Celle-ci est initiée par Pépin III et est poursuivie par Charlemagne⁶⁵⁴. Les deux

⁶⁵² *Idem*, p. 281.

⁶⁵³ *Idem*, p. 306.

⁶⁵⁴ HEN Y., « Unity in diversity », p. 19-22 ; VOGEL C., « La réforme liturgique sous Charlemagne », in BRAUNFELS W. (dir), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, vol. 2, Düsseldorf, Schwann, 1965, p. 217.

souverains tentent de mettre un terme à la grande diversité liturgique qui existe en Francia en uniformisant les pratiques liturgiques sur le modèle romain⁶⁵⁵. Le principal apport de Pépin est l'introduction du chant liturgique romain sur les territoires francs avec l'aide de Chrodegang⁶⁵⁶. Il essaye également d'uniformiser les pratiques liturgiques, mais n'y parvient pas. Charlemagne reprend la réforme de son père et l'amplifie. À ses yeux, tous les rites, les livres liturgiques, les prières, les lectures, les gestes et les habits du célébrant doivent être uniformisés sur les pratiques romaines⁶⁵⁷. Cette romanisation du culte touche tout particulièrement les laïcs, et ce, pour deux raisons. D'abord, il n'est plus possible d'intégrer des chants locaux dans la liturgie⁶⁵⁸. Or, ceux-ci permettaient aux fidèles de participer activement à la célébration. Le statut diocésain de Haino de Bâle témoigne de cette évolution :

« Qu'aucun autre [texte ou chant] ne soit lu ou chanté dans l'église excepté ceux qui sont de l'autorité divine et ceux que l'autorité des Pères orthodoxes a sanctionnés »⁶⁵⁹.

Ensuite, avec l'introduction du chant romain en Francia, un certain nombre de chants se complexifient. Ils nécessitent d'être chantés par des personnes suffisamment formées techniquement. Les chants deviennent ainsi inaccessibles à une grande majorité de fidèles⁶⁶⁰.

C'est ce dont témoigne Amalaire : en indiquant que, durant la procession des fidèles, les « chantres chantent selon l'usage des anciens », il indique que ce ne sont plus les laïcs qui chantent durant l'offertoire, mais un chœur de clercs. Les fidèles sont néanmoins toujours invités à chanter. L'*Admonitio generalis* rappelle en effet que le *Gloria* et le *Sanctus* doivent être chantés par l'ensemble du peuple chrétien durant la messe⁶⁶¹. Remarquons que ce rappel pourrait témoigner que les laïcs aient arrêté de chanter ces chants devenus eux aussi trop compliqués.

⁶⁵⁵ HEN Y., « The Romanization of the Frankish liturgy : ideal, reality and the rhetoric of reform », in BOLGIA C., MCKITTERICK R., OSBORNE J. (dir.), *Rome Across Time and Space. Cultural Transmission and the Exchange of Ideas c. 500-1400*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 116.

⁶⁵⁶ *Idem*, p. 114 ; CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church*, p. 271-272.

⁶⁵⁷ PALAZZO E., *Liturgie et société*, p. 22-23 ; VOGEL C., « La réforme liturgique sous Charlemagne », p. 217, 221-222.

⁶⁵⁸ *Idem*, p. 221-222 ;

⁶⁵⁹ « *Ut aliud in ecclesia non legatur aut cantetur nisi ea, quae auctoritatis divinae sunt et patrum orthodoxorum sanxit auctoritas* » : HAINO DE BÂLE, *Statut diocésain (806-813)*, c. 19, éd. BROMMER P., in *MGH Capit. episc.*, t. 1, Hannover, Hahnsche Buchandlung, 1984, p. 216.

⁶⁶⁰ DERVILLE A., *Quarante générations de Français*, p. 135-136.

⁶⁶¹ « Et que le "*Gloria Patri*" soi chanté avec tout l'honneur [qui lui est dû] ; et que le prêtre lui-même chante d'une même voix avec les saints anges et le peuple de Dieu "*Sanctus, Sanctus, Sanctus* », « *et ut "Gloria Patri" cum omni honore apud homines cantetur ; et ipse sacerdotes cum sanctis angelis et populo Dei communi voce "Sanctus, Sanctus, Sanctus" decantet* » : *Admonitio generalis (789)*, c. 68, éd. MORDEK H., ZECHIEL-ECKES K., GLATTHAAR M., p. 220.

Par l'évolution du rite de l'offertoire et l'uniformisation et la complexification des chants, les laïcs voient donc deux de leurs principales actions liturgiques considérablement limitées. À cela s'ajoute un autre phénomène qui se produit indépendamment de la monopolisation du sacré dans les mains du clergé et de la réforme liturgique. En effet, c'est à partir du VIII^e siècle que la grande majorité des laïcs commence à ne plus comprendre le latin⁶⁶². En témoigne le concile de Tours (813) qui, prenant conscience de cette situation, demande que les sermons soient prêchés en langues vernaculaires :

« Et que chacun s'applique à traduire clairement ces homélies en langue rustique romane ou thioise afin que tous puissent plus facilement comprendre les choses qui sont dites »⁶⁶³.

Les autorités ecclésiastiques se rendent compte que la plupart des fidèles ne comprennent plus le latin. Cependant, seules les homélies sont traduites. La liturgie, elle, ne s'adapte pas⁶⁶⁴. En effet, puisque Rome, dont la liturgie demeure en latin, est le modèle à suivre, les clercs ne pensent pas à la traduire⁶⁶⁵. Cela a pour conséquence de d'éloigner davantage les laïcs de la liturgie à une époque où ils voient leur rôle liturgique déjà très fortement décroître. Ce faisant, le culte devient accessible seulement aux clercs et aux grands laïques.⁶⁶⁶ Pour C. Vogel et J. Chélini, le déclin progressif de leur rôle liturgique et la mécompréhension de plus en plus importante de ce qui se passe devant eux à l'autel conduit la majorité des fidèles à perdre tout intérêt pour la messe qui leur est devenue étrangère et dont ils ne comprennent plus ni les rites ni le sens⁶⁶⁷.

Ne comprenant plus la célébration à laquelle ils assistent, les laïcs ne répondent plus systématiquement aux paroles du célébrant⁶⁶⁸. À la fin du règne de Charlemagne, le statut diocésain de l'évêque Haito de Bâle montre que les réponses des fidèles ne sont plus spontanées comme aux VI^e et VII^e siècles :

⁶⁶² CONGAR Y., *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, p. 96-97 ; JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 113 ; DE THOREY L., *Histoire de la messe de Grégoire le Grand à nos jours*, Paris, Perrin, 1994, p. 164.

⁶⁶³ « *Et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur* » : *Concile de Tours (813)*, c. 17, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 288.

⁶⁶⁴ VOGEL C., « Le ministère liturgique dans la vie de l'Eglise », p. 12.

⁶⁶⁵ JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 113.

⁶⁶⁶ VOGEL C., « Le ministère liturgique dans la vie de l'Eglise », p. 12-13.

⁶⁶⁷ *Ibidem* ; CHÉLINI J., « La pratique dominicale des laïcs », p. 173.

⁶⁶⁸ JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 289-290.

« Que les réponses aux salutations du prêtre soient convenablement apprises, lorsque non seulement les clercs offrent la réponse à la prière du prêtre adressée à Dieu, mais tout le peuple doit répondre d'une voix harmonieuse »⁶⁶⁹.

Cette demande d'Haito prouve que ce rite a perdu beaucoup de son importance aux yeux de laïcs. Ces derniers ne semblent d'ailleurs plus comprendre les réponses qu'ils connaissent mal, alors que, depuis les premiers siècles du christianisme, répondre au prêtre était l'un de leurs principaux rôles liturgiques.

La participation des laïcs lors de la messe n'apparaît plus que secondaire face à l'omniprésence des clercs auxquels ont été confiés tous les gestes et les paroles liturgiques les plus importants. Cette évolution du rôle des laïcs se manifeste tout particulièrement dans l'œuvre d'Amalaire. En effet, la seconde partie de son *Livre des Offices* est consacrée à l'énumération des différentes personnes qui interviennent durant la célébration et à l'explication de leurs rôles. Or, il ne mentionne que les clercs et ne fait aucune allusion aux laïcs⁶⁷⁰. Certains clercs n'exercent pourtant qu'un rôle fort secondaire – c'est notamment le cas du portier dont le seul rôle est d'ouvrir et de fermer les portes de l'église⁶⁷¹ –, comparés aux fidèles qui doivent encore répondre au célébrant, se rendre au chancel pour donner des offrandes et chanter certains chants. Amalaire en ne mentionnant pas les laïcs comme acteurs de la célébration témoigne que la présence et la participation de ceux-ci ne sont plus indispensables pour célébrer la messe. Désormais l'ensemble des rites liturgiques et des hiérophanies sont monopolisées par les clercs.

Par ailleurs, dans le courant du VIII^e siècle, les fidèles voient une frontière de plus en plus nette se dresser entre eux et le sacré. En effet, le canon de la messe est dorénavant récité à voix basse, donnant ainsi un côté mystérieux, voire magique à la consécration⁶⁷². Les autels sont, quant à eux, progressivement repoussés vers le fond de l'abside⁶⁷³. Tandis que, dans les

⁶⁶⁹ « *Ut ad salutationes sacerdotales congrue responsiones discantur, ubi non solum clerici et deo dicatae sacerdoti responsionem offerant, sed omnis plebs devota consona voce respondere debet* » : HAITO DE BÂLE, *Statut diocésain (806-813)*, c. 3, éd. BROMMER P., p. 210.

⁶⁷⁰ AMALAIRE, *Livre des Offices*, livre II, 7-14, éd. HANSENS J.-M., p. 215-236.

⁶⁷¹ « Le portier ouvre la porte de l'église », « *Hostiarius aperit hostium ecclesiae* » : AMALAIRE, *Livre des Offices*, livre II, 7, in *Idem*, p. 216.

⁶⁷² JUNGSMANN J.-A., *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 115 ; CHÉLINI J., « La pratique dominicale des laïcs dans l'Eglise », p. 167.

⁶⁷³ SAPIN C., « Le chœur dans l'église carolingienne : archéologie et architecture d'un espace », in FROMMEL S., LECOMTE L. (dir.), *La place du chœur. Architecture et liturgie du Moyen Âge aux Temps modernes. Actes du colloque de l'EPHE (10-11 décembre 2007)*, Paris, Picard, 2012, p. LECOMTE L. (dir.), *La place du chœur. Architecture et liturgie du Moyen Âge aux Temps modernes. Actes du colloque de l'EPHE (10-11 décembre 2007)*, Paris, Picard, 2012, p. 46-48.

liturgies gallicanes, les prêtres se tiennent face au peuple lorsqu'ils célèbrent la messe, désormais ils lui tournent le dos⁶⁷⁴. De plus, les chancels se monumentalisent afin de distinguer plus nettement le chœur, réservé aux clercs, et la nef, où se trouvent les laïcs⁶⁷⁵. Il n'est plus nécessaire que les laïcs voient ou comprennent ce qui se passe dans le chœur. Ce qui s'y passe ne les concerne plus puisque leur participation lors de la célébration n'est plus indispensable. Dans le chœur se trouvent les clercs qui célèbrent la messe et, dans la nef sont présents les laïcs qui assistent à une scène à laquelle ils ne comprennent pas grand-chose. Cette évolution du rôle des laïcs se manifeste très clairement dans l'augmentation du nombre de messes privées dans le courant du VIII^e et du IX^e siècle. Une messe est privée, non pas quand elle est célébrée avec un petit nombre de fidèles, mais lorsqu'elle l'est par un officiant seul sans que la présence de l'assemblée soit nécessaire à sa célébration⁶⁷⁶. Ces messes voient le jour à la fin du VI^e et au début du VII^e siècle mais, à cette date, leur usage reste très limité. C'est à partir du VIII^e siècle, à partir de la réforme carolingienne et de l'évolution du rôle du prêtre, qu'elles se répandent de façon exponentielle dans toute la Francia⁶⁷⁷.

Dans un contexte où la présence des laïcs n'est plus nécessaire pour pouvoir célébrer l'eucharistie et où ces derniers sont *de facto* écartés de tout ce qui a trait, de près ou de loin, au sacré, il convient de se demander quel est l'accès laissé aux laïcs à l'eucharistie.

Les capitulaires et les actes des conciles du VIII^e siècle donnent peu d'informations à ce sujet. En 806, le *Capitula excerpta de canone* demande aux fidèles de communier et de rester jusqu'à la fin de la messe⁶⁷⁸. De même, le concile de Tours, en 813, demande aux chrétiens de communier au minimum trois fois par ans⁶⁷⁹. Puisque le souverain et les évêques se sentent obligés de légiférer en cette matière, on peut en déduire que les laïcs semblent moins communier qu'à la période précédente⁶⁸⁰. Ceci s'expliquerait par la nouvelle conception du sacré mise en avant par les réformateurs carolingiens. En effet, l'obligation d'être rituellement

⁶⁷⁴ MCKITTERICK R., *The Frankish Church*, p. 145.

⁶⁷⁵ SAPIN C., « Le chœur dans l'église carolingienne », p. 46-48.

⁶⁷⁶ VOGEL C., « Le ministère liturgique dans la vie de l'Église », p. 14.

⁶⁷⁷ *Ibidem*.

⁶⁷⁸ « Que tous les fidèles communient et restent jusqu'à la prière finale », « *It omnes fideles communicent et ad missas perstent in finali deprecatione* » : *Capitula excerpta de canone (806)*, c. 23, éd. BORETIUS A., p. 133.

⁶⁷⁹ « Que, les laïcs communient trois fois par ans, s'ils ne le font pas fréquemment, à l'exception de celui qui en est empêché par des crimes majeurs », « *Ut, si non frequentius, vel ter laici homines in anno communicent, nisi forte quis maioribus quibuslibet criminibus impediatur* » : *Concile de Tour (813)*, c. 50, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 293.

⁶⁸⁰ CASEAU B., « *Sancta sanctis* », p. 373 ; CHÉLINI J., « La pratique dominicale des laïcs », p. 169.

pur pour accéder au sacré limite les laïcs dans leur accès à l'eucharistie⁶⁸¹. C'est ce dont témoigne le concile de Chalon de 813 :

« Un grand discernement doit être appliqué lors de la réception du corps et du sang du Seigneur. En effet, il faut prendre garde à ne pas revenir à la ruine de l'âme, si [la réception de l'eucharistie] est retardée durant une durée excessive. Le Seigneur dit [en effet] : « Excepté si vous avez mangé la chair du Fils de l'homme et bu son sang, vous n'aurez pas la vie en vous (Jean 6, 54)". Mais si elle est reçue indistinctement, cela est dangereux, comme le dit l'apôtre : "Qui mange et boit indignement [le corps et le sang du Christ], mange et boit son jugement (1 Cor 11, 28)". Par conséquent, l'homme se doit d'approuver l'enseignement de l'apôtre lui-même [...] que, bien sûr, s'abstenant quelques jours des œuvres de la chair et purifiant son corps et son âme, il se prépare à recevoir un si grand sacrement, à l'exemple de David, qui, excepté lorsqu'il avait reconnu s'être abstenu de l'œuvre conjugale depuis hier et avant-hier, n'avait pu recevoir les pains de la proposition du prêtre »⁶⁸².

Ce concile émet une idée qui sera fortement mise en avant par les évêques carolingiens du IX^e siècle : celui qui reçoit l'eucharistie d'une manière indigne se condamne lui-même. Selon ce canon, ce qui conduit les hommes à communier indignement, ce sont les rapports sexuels. Pour recevoir l'eucharistie, les chrétiens doivent donc s'abstenir de relations sexuelles durant plusieurs jours et, ainsi, se purifier. Le concile de Tours indique que la souillure, au lieu d'annuler l'effet bénéfique de la hiérophanie sur les fidèles, le transforme en une force négative qui condamne tous ceux qui ont osé la souiller. Cependant, ce canon met aussi en garde les chrétiens de ne pas s'éloigner trop longtemps de la communion. Dans son premier statut diocésain, Théodulf d'Orléans émet une idée similaire mais il se montre plus strict dans les conditions d'accès à la communion :

« Le peuple doit être averti pour qu'il n'accède aucunement de manière indifférente au sacrosaint mystère du corps et du sang du Seigneur et pour qu'il ne s'en abstienne pas non plus à l'excès, mais que, avec tout l'attention et la prudence, il choisisse le

⁶⁸¹ CASEAU B., « *Sancta sanctis* », p. 373.

⁶⁸² « *In perceptione corporis et sanguinis dominici magna discretio adhibenda est. Cavendum est enim, ne, si nimium in longum differatur, ad perniciem animae pertineat, dicente Domino : Nisi manducaveritis carnem filii hominis biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Si vero indiscrete accipiatur, timendum est illud, quod ait apostolus : Qui manducat et bibit indigne iudicium sibi manducat et bibit. Iuxta eiusdem ergo apostoli documentum probare se debet homo [...], ut videlicet abstinens aliquot diebus ab operis carnis et purificans corpus animamque suam praeparet se ad percipiendum tantum sacramentum, exemplo David, qui nisi fassus fuisset se abstinuisse ab opere coniugali ab heri et nudius tertius, nequaquam panes propositionis a sacerdote accepisset » : Concile de Chalon (813), c. 46, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, p. 283.*

moment où, durant suffisamment longtemps, il s'abstient des œuvres conjugales, se purge de [ses] vices, se pare de ses vertus, s'applique aux aumônes et aux prières et, de cette manière, accède à un si grand sacrement. Car, comme il est dangereux pour chacun d'accéder, impur, à un si grand sacrement, il est ainsi aussi dangereux de s'abstenir de celui-ci durant une période trop longue »⁶⁸³.

À travers ce canon, il apparaît que, pour Théodulf, ce qui empêche les laïcs de recevoir l'eucharistie sont les relations sexuelles mais aussi les vices. Ces deux éléments apparaissent être des sources d'impuretés qui doivent conduire les fidèles à s'écarter de la communion. Pour recevoir le corps du Christ, les laïcs doivent donc à la fois s'abstenir de tous rapports sexuels et de tous péchés durant une période déterminée. Ces prescriptions ne doivent cependant pas amener les chrétiens à ne plus communier du tout. Tout le long du IX^e siècle, les évêques francs n'auront de cesse de rappeler les dangers qu'encourent ceux qui reçoivent le corps du Christ en étant impurs. Dans les années 802, cette idée est reprise par le successeur de Théodulf, l'évêque Jonas, qui, dans son *Instruction des laïcs*, insiste plus sur les dangers de la « communion sacrilège » que sur ceux qu'encourent les chrétiens qui ne reçoivent plus l'eucharistie. Au sujet de ceux-ci, il déclare :

« Ils font cela plus par coutume que par dévotion, ignorant ou ne voulant pas savoir, que l'âme meurt sans nourriture spirituelle comme le corps meurt sans nourriture et sans boisson »⁶⁸⁴.

Bien qu'il mentionne les dangers qu'encourt l'âme de ceux qui ne communient que rarement, il se montre beaucoup plus virulent quand il condamne les chrétiens qui communient en étant impurs sexuellement ou par leurs péchés :

« Certes nous le savons car [cela] a été dit par le prêtre Abimélek à David lors de sa fuite : "les jeunes hommes sont-ils purs du contact avec les femmes ?". Et il lui répondit : "[oui], depuis hier et avant-hier". En effet, ils ne pouvaient manger les pains de proposition, comparables au corps du Christ, juste après s'être relevés du lit de

⁶⁸³ « *Admonendus est populus, ut sacrosanctum sacramentum corporis et sanguinis domini nequaquam indifferenter accedat nec ab hoc nimium absteineat, sed cum omni diligentia atque prudentia eligat tempus, quando aliquamdiu ab opere coniugali absteineat et vitiis se purget, virtutibus exornet, elemosinis et orationibus insistat et sic ad tantum sacramentum accedat. Quia, sicut periculosum est impurum quemque ad tantum sacramentum accedere, ita etiam periculosum est ab hoc proximo tempore abstinere* » : THÉODULF D'ORLÉANS, *Premier statut diocésain (800-813)*, c. 44, éd. BROMMER P., p. 140.

⁶⁸⁴ « *Et hoc ex usu potius quam ex deuotione faciunt, nescientes aut scire nolentes quod, sicut corpus sine cibo et potu, ita et anima sine hoc spiritali cibo moritur* » : JONAS D'ORLÉANS, *Instruction des laïcs*, Livre II, 18, éd. DUBREUCQ O., t. 2, Paris, Editions du Cerf, 2012, p. 28.

leurs épouses ; et, au passage, regardons attentivement que ce qu'il a dit : "les jeunes hommes sont-ils purs du contact avec les femmes". Cela signifie clairement que, près de la pureté du corps du Christ, tout rapport sexuel est impur [...] En effet, il est inutile de recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ dans la bouche et de s'opposer à lui par des mœurs perverses. Que ceux qui vivent dans l'Eglise de manière criminelle, ne cessent pas de communier et pensent être purifiés par une telle communion sachent que [celle-ci] ne peut être utile à leur purification »⁶⁸⁵.

Les évêques tiennent un discours ambigu concernant la communion. Ils invitent les fidèles à communier fréquemment, mais ils les mettent vivement en garde contre les punitions divines qu'encourent ceux qui communient tout en étant souillés par le péché ou la sexualité. Les conditions qu'ils imposent aux laïcs sont si strictes et « effrayantes » que ceux-ci préfèrent se mettre eux-mêmes à l'écart de l'eucharistie. En effet, puisque communier est devenu dangereux, ces derniers ne se sentent plus suffisamment purs ou préparés pour recevoir la communion et préfèrent ainsi s'en écarter par crainte de nuire à salut⁶⁸⁶. Ainsi, les laïcs ne communient plus que rarement⁶⁸⁷.

La messe ayant perdu la plus grande part de sa signification pour les fidèles, ces derniers, moins impliqués, cessent de s'y comporter avec autant de tenue qu'aux siècles précédents. En effet, parmi les comportements condamnés dans les églises par les évêques le port des armes a certes disparu mais l'interdiction de partir avant la fin de l'Office se maintient et s'y ajoute la condamnation des fidèles qui crient et qui déambulent lors de la célébration⁶⁸⁸. Il est difficile de savoir si ces comportements sont plus de mauvaises habitudes qui se sont maintenues qu'une réaction des laïcs qui s'ennuient à la célébration – cette seconde hypothèse est

⁶⁸⁵ « *Quod quidem scimus etiam ad David fugientem ab Abimelec sacerdote dictum : Si mundi sunt pueri ab uxoribus ? Et ille respondit : Ab heri et nundius tertius. Panes enim propositionis, quasi corpus Christi, de uxoribus cubilibus consurgentes edere non poternant ; et in transitu contemplandum quod dixerat, si mundi sunt pueri ab uxoribus, uidelicet quod ad munditias corporis Christi omnis coitus sit inmundus [...]* Quod quidem scimus etiam ad David fugientem ab Abimelec sacerdote dictum : Si mundi sunt pueri ab uxoribus ? Et ille respondit : Ab heri et nundius tertius. Panes enim propositionis, quasi corpus Christi, de uxoribus cubilibus consurgentes edere non poternant ; et in transitu contemplandum quod dixerat, si mundi sunt pueri ab uxoribus, uidelicet quod ad munditias corporis Christi omnis coitus sit inmundus » : JONAS D'ORLÉANS, *Instruction des laïcs*, Livre II, 18, in *Idem*, p. 28-30.

⁶⁸⁶ CASEAU B., « *Sancta sanctis* », p. 372.

⁶⁸⁷ PALAZZO E., *Liturgie et société*, p. 27.

⁶⁸⁸ « Dans l'église, il est interdit de crier, de déambuler et de s'en aller avant la fin de la messe », « *In aede sacra ne strepunto, ne ambulando, ante finem rei divinae ne excundo* » : *Conciles de Riespach, de Freising et de Salzbourg (800)*, c. 1, éd. WERMINGHOFF A., t. 2, 1, 1906, p. 218 ; « Que tous les fidèles communient et restent jusqu'à la prière finale », « *It omnes fideles communicent et ad missas perstent in finali deprecatione* » : *Capitula excerpta de canone (806)*, c. 23, éd. BORETIUS A., p. 133.

soutenue par J. Chélini⁶⁸⁹. D'après nous, il s'agit sans doute un peu des deux. Il est probable que la mise au second plan des laïcs, la confiscation de leur rôle liturgique et le déclin de la compréhension de la célébration n'ont pas dû aider les fidèles à se tenir correctement. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que la messe est aussi un événement social important pour les hommes et les femmes qui s'y rendent pour discuter, pour échanger et pour se rencontrer. Cela doit également expliquer les comportements « turbulents » de l'assemblée⁶⁹⁰.

C. Conclusion

Au terme de cette rapide analyse, il apparaît que la monopolisation du sacré dans les mains du clergé a fortement impacté à la fois la célébration de la messe, la participation des laïcs à celle-ci et leur accès à l'eucharistie. En effet, puisque le sacré doit nécessairement passer par l'intermédiaire du clergé – notamment celui du prêtre, seul à pouvoir, par des rites procéder à des consécration –, celui-ci devient l'acteur majeur de la célébration. Toutes les actions liturgiques les plus importantes ainsi que la gestion de tous les objets nécessaires au culte lui sont confiées. C'est ainsi que le rituel qui consistait à apporter les offrandes destinées à être consacrées à l'autel est retiré aux laïcs et confié aux clercs.

Par ailleurs, les laïcs, à cause de l'impureté de leur mode de vie et, dans le cas des femmes, de leur sexe, sont également écartés de tout ce qui, dans les églises, est considéré comme une manifestation du sacré ou qui est en contact avec lui. Le chœur, l'autel et les vases liturgiques leur sont interdits d'accès de peur qu'ils ne les souillent. Cependant, il y a une hiérophanie, l'eucharistie, que les clercs ne peuvent pas refuser aux laïcs. Néanmoins, les évêques, afin de la préserver de toutes souillures, vont en durcir les conditions d'accès. Les laïcs doivent être purs pour pouvoir l'approcher. Cette idée n'est pas nouvelle puisque, déjà lors des siècles précédents, les femmes ne pouvaient pas toucher directement l'eucharistie à cause de l'impureté potentielle qu'elles portent en elles, mais elle était vraisemblablement peu appliquée. À partir du VIII^e et du IX^e siècle, les évêques la remettent en avant et agitent devant les laïcs les dangers qu'ils encourent s'ils approchent l'eucharistie en état d'impureté.

À cette monopolisation du sacré dans les mains du clergé, réalisée de manière consciente par les réformateurs, s'ajoute un autre phénomène qui, bien que n'ayant pas pour objectif de

⁶⁸⁹ Pour J. Chélini les laïcs se comportent mal car ils s'ennuient lors des célébrations qu'ils ne comprennent plus et où leurs interventions sont très limitées : « Présents physiquement à un spectacle parfois brillant, le plus souvent terne, dont ils ignorent à peu près le sens, inhabitués à prier en privé, rarement invités à prier en commun, les laïcs s'ennuient à la messe, faute d'y participer » : CHÉLINI J., « La pratique dominicale des laïcs », p. 168.

⁶⁹⁰ HEN Y., *Culture and Religion*, p. 75 ; PALAZZO E., *Liturgie et société*, p. 14-15.

confisquer davantage le sacré aux laïcs, favorise néanmoins ce processus. Il s'agit de l'uniformisation de la liturgie sous Pépin et Charlemagne. En imposant le chant romain dans la liturgie, certains chants deviennent trop compliqués pour être chantés par les laïcs et sont alors confiés *de facto* aux clercs. Les fidèles chantent toujours à la messe mais moins que précédemment. De même, la volonté d'uniformiser la liturgie sur le modèle romain explique en partie la raison pour laquelle les clercs ne pensent pas à l'adapter aux langues vernaculaires, même s'ils ont conscience que la majeure partie des fidèles ne comprend plus le latin.

Toutes ces évolutions conduisent les laïcs à jouer un rôle secondaire durant la célébration dont ils ne comprennent plus, pour la majeure partie d'entre eux, ni les rites ni les prières. Ils se désintéressent alors rapidement de la messe. Par ailleurs, dans le courant du VIII^e siècle, la monumentalisation des chancels, la célébration dos au peuple et l'éloignement des autels vient encore éloigner davantage les laïcs des rites qui se déroulent dans le chœur. Ainsi, de moins en moins impliqués, ils ne répondent plus systématiquement aux prières du célébrant, déambulent, discutent et crient durant la célébration et ne reçoivent que rarement une eucharistie dont les conditions d'accès sont devenues trop strictes pour être reçues régulièrement.

D'une action de grâce communautaire offerte à Dieu par l'ensemble du peuple chrétien, clercs comme laïcs, la célébration de l'eucharistie est devenue une affaire exclusivement de clercs durant laquelle les laïcs, bien qu'invités à y assister, ne jouent plus aucun rôle important. Ainsi, la messe est, elle aussi, monopolisée par le clergé.

Conclusion

L'objectif de ce travail était de vérifier s'il y avait eu une monopolisation progressive du sacré dans les mains du clergé au détriment des laïcs dans le courant du VIII^e siècle. En effet, durant ce siècle, de nombreux chercheurs constatent que s'opère une évolution des conditions d'accès au sacré qui conduit les laïcs à être mis à l'écart de celui-ci. Cependant, la nature de cette évolution et l'exclusion dont ceux-ci font l'objet ne sont pas claires. Tandis que certains historiens considèrent comme acquis qu'une monopolisation du sacré dans les mains des clercs s'est opérée dans le cadre de la réforme carolingienne et ne cherchent pas à la démontrer, d'autres, en revanche, n'y font pas allusion.

L'étude de l'accès au sacré laissé aux laïcs en Francia entre le V^e et le VII^e siècle, nous a permis de mettre en évidence les rapports étroits qu'ils entretiennent avec le sacré à cette époque. L'intégration de hiérophanies, de conceptions, de pratiques... issues de la religion traditionnelle au sein du christianisme a donné naissance à plusieurs christianismes ayant chacun leurs propres normes qui offrent aux laïcs un large accès au sacré.

En nous intéressant aux mouvements réformateurs du VII^e et du VIII^e siècle, nous avons pu mettre en évidence que la monopolisation du sacré dans les mains du clergé n'a pas été initiée sous les Carolingiens mais était déjà en germe chez nombreux réformateurs francs, irlandais et anglo-saxons. Ceux-ci, sans concertations entre eux, ont tenté de réformer le christianisme, le sacré et les conditions d'accès à celui-ci afin de les faire correspondre avec ce qu'ils considèrent être des normes plus orthodoxes. Parmi tous ces mouvements de réformes, celui de Boniface se distingue plus que les autres. Cependant, nous avons vu, autant que les sources nous l'ont permis, qu'il partage des objectifs communs avec les autres réformateurs.

En étudiant sa correspondance et sa *Vita prima*, nous avons pu mettre en avant les grandes lignes de son programme de réforme. Il s'oppose à la conception du sacré répandue en Gaule et en Germanie issue de la fusion de nombreuses hiérophanies, conceptions, coutumes et pratiques traditionnelles et chrétiennes. À la place, il propose aux chrétiens une autre conception du sacré ainsi que d'autres moyens pour y accéder. Face à un sacré, diffus dans l'espace – dans le sens où les hommes peuvent y accéder n'importe où –, il propose un sacré concentré dans les églises qu'il confie aux membres du clergé et qu'il met sous le contrôle de l'épiscopat. En même temps, il remet en avant la notion de pureté rituelle, impliquant de s'éloigner de tout contact avec le sang et la sexualité pour pouvoir accéder au sacré, qui est

tombée en désuétude dans le courant du VII^e siècle. Cela lui permet de répondre à deux objectifs : justifier la médiation du sacré par le clergé qui, à l'inverse des laïcs, se tient théoriquement à l'écart de ces deux sources d'impuretés et garantir l'efficacité du sacré qui, une fois souillé, perd tout pouvoir. Boniface, ainsi que – d'après ce que nous en savons – les autres réformateurs, doivent cependant faire face à de nombreuses oppositions car un grand nombre de chrétiens, laïcs comme clercs, considèrent que le sacré auquel on leur interdit d'accéder est tout à fait orthodoxe et que les prescriptions qu'on leur impose sont désuètes et trop contraignantes.

Par l'étude des sources normatives carolingiennes, nous avons pu constater que les Carolingiens ont repris un certain nombre de grands principes chers, pas uniquement à Boniface, mais aussi aux réformateurs du VII^e et du VIII^e siècle. Ils s'inscrivent ainsi dans un vaste mouvement de réforme commencé avant eux. Cependant, cette reprise n'est pas uniforme selon la personnalité des maires du palais et des souverains. Tandis que sous Carloman, on constate une adhésion à la réforme pontificale promue par Boniface, sous Pépin, s'opère une certaine distanciation vis-à-vis de certains points, notamment au sujet de la pureté rituelle. Il y a néanmoins, chez les deux frères, une volonté commune de condamner le sacré et les pratiques issus de la religion traditionnelle, de concentrer le sacré chrétien dans les églises et de renforcer le contrôle des évêques sur celui-là.

Sous le règne de Charlemagne, nous avons pu mettre en lumière que se sont opérées une appropriation et une réinterprétation des réformes précédentes. En de nombreux points, le souverain dépasse en effet les objectifs de Boniface et des autres réformateurs. La condamnation du sacré et des pratiques issus de la religion traditionnelle est plus violente afin de contraindre les laïcs à se soumettre aux normes promues par Charlemagne et ses évêques. Celles-ci prévoient une concentration de plus en plus importante du sacré dans les églises qui voient leur rôle s'accroître considérablement dans la vie religieuse des chrétiens. Il apparaît également que la notion de pureté rituelle connaît un durcissement à la fin de son règne. Pour les laïcs, celui-là se traduit par une interdiction presque absolue de toucher le sacré sous peine de le souiller. Tout contact direct avec celui-ci, en particulier avec le chrême, est perçu comme un crime très grave. S'opère ainsi une confiscation toujours plus importante du sacré dans les mains du clergé dont les membres – notamment les sous-diacres, les diacres, les prêtres et les évêques – sont soumis à de plus en plus de prescriptions visant à les distinguer des laïcs et surtout à garantir leur pureté. Enfin, le contrôle des évêques sur le sacré est considérablement accru. Ceux sont eux qui déterminent, lors de conciles, quelles sont les

formes correctes sous lesquelles s'exprime le sacré chrétien. Dans leurs diocèses, en tant qu'autorités suprêmes sur les hiérophanies, ils en confient ou en retirent la gestion aux clercs et exercent un contrôle total sur le sacré et sur les églises où il est concentré. Cette évolution conduit d'ailleurs à l'émergence de nombreux conflits entre les évêques et les détenteurs d'églises privées qui n'entendent pas perdre leur contrôle sur celles-ci, le sacré qu'elles contiennent et leurs desservants. Les réformateurs s'efforcent ainsi d'empêcher les laïcs d'accéder directement au sacré et d'en avoir la gestion. Celle-ci est devenue la prérogative des clercs.

Ainsi nous pouvons répondre à notre principale question de recherche en affirmant que, dans le courant du VII^e siècle et davantage encore durant le VIII^e et le début du IX^e siècle, il y a eu une redéfinition de ce que doit être le sacré et les conditions d'accès à celui-ci qui a conduit à sa monopolisation dans les mains du clergé. De fait, pour accéder au sacré chrétien, quelle que soit son expression, il est désormais nécessaire de se rendre dans les églises et de passer par l'intermédiaire des clercs. L'étude de l'évolution des rapports que les laïcs entretiennent avec la messe et l'eucharistie nous a permis de mettre en lumière que, au sein même des églises, l'accès au sacré laissé aux laïcs est très limité. Ils sont notamment contraints de se soumettre à de nombreuses prescriptions pour communier et n'ont plus accès au chœur des églises où est consacrée l'eucharistie. De même, tout rôle liturgique leur est retiré lors de la messe. Les raisons de cette mise à l'écart des laïcs du sacré sont essentiellement dues à la remise en avant et au durcissement de la notion de pureté rituelle qui implique d'être pur pour accéder aux hiérophanies. Les laïcs, rendus impurs par leur mode de vie lié à la sexualité et au sang, risquent de souiller le sacré et de le rendre inefficace. C'est pourquoi il est confié aux clercs, théoriquement éloignés de toutes ces impuretés.

Cette monopolisation doit cependant être relativisée. En effet, à la lecture de la législation conciliaire et capitulaire, nous avons constaté que de nombreux laïcs continuent à accéder à certaines formes de sacré sans passer par l'intermédiaire du clergé. Les sacrifices, la divination, le port d'amulette, la magie... sont régulièrement condamnés par les souverains et les évêques, ce qui témoigne que certains fidèles ne se soumettent pas aux normes promues par les réformateurs. Il apparaît ainsi que beaucoup de laïcs n'adhèrent pas à la nouvelle conception du sacré car ils ne sont sans doute pas satisfaits par l'accès au sacré qui leur est laissé. Pour y accéder, ils continuent alors à s'adonner aux pratiques qualifiées de « païennes » ou de « superstitieuses » par les clercs mais qui, à leurs yeux, sont tout à fait orthodoxes.

Notre travail comporte cependant de nombreuses limites. Afin de compléter notre recherche, il conviendrait de s'intéresser – plus encore que ce que nous l'avons fait – aux réformateurs précarolingiens en dehors de Boniface. De fait, nous n'avons mis en avant que certains d'entre eux et parfois de façon assez sommaire. Une étude plus large consacrée à leur travail pourrait permettre de comprendre plus en profondeur la conception du sacré qu'ils promeuvent. Nous n'avons également pu nous intéresser qu'aux formes du sacré qui sont mentionnées dans les sources normatives. Il faudrait ainsi également étudier davantage les sources narratives afin de mettre en avant les normes promues par les hagiographes ainsi que les comportements des laïcs qu'ils condamnent. Cela permettrait de voir si d'autres normes existent et de mettre en lumière les comportements réels des fidèles face au sacré. Enfin, nous n'avons procédé à l'analyse que d'un dossier spécifique – l'évolution des rapports que les laïcs entretiennent avec la messe et l'eucharistie – pour mettre à l'épreuve notre bilan sur le sacré au terme du règne de Charlemagne. Il conviendrait d'entreprendre l'analyse de nombreux autres dossiers afin de compléter, d'affiner ou de nuancer notre recherche.

Bibliographie

Sources

Admonitio generalis (789), éd. MORDEK H., ZECHIEL-ECKES K., GLATTHAAR M., in *MGH Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2012.

ALCUIN, *Lettres*, in *Epistolae*, t. 4, éd. DÜMMLER, in *MGH Epistolae Karolini aevi*, t. 2, Hanovre, Hahn, 1895.

ALCUIN, *Vita Willibrordi*, éd. VEYRARD-COSME C, in *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, Edizioni del galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2003, p. 35-75.

AMALAIRE, *Livres des Offices*, éd. HANSSENS J.-M., in *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, t. 2, Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique, 1948.

BONIFACE, *Lettres*, éd. TANGL M., in *MGH Epistolae selectae*, t. 1, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1916.

Capitula episcoporum, éd. BROMMER P., in *MGH Capitula episcoporum*, t. 1, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1984.

Capitularia regnum Francorum, t. 1, éd. BORETIUS A., in *MGH capitularia*, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.

Codex Carolinus 3, éd. GUNDLACH W., in *MGH Epistolae*, t. 3, *Epistolae Merovingici et Karolini Aevi*, t. 1, Berlin, 1892, p. 479-487.

Concilia aevi Karolini, éd. WERMINGHOFF A., in *MGH Concilia*, t. 2, Hanovre-Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906-1908.

JONAS D'ORLÉANS, *Instruction des laïcs*, 2 t., éd. DUBREUCQ O., Paris, Editions du Cerf, 2012.

Les canons des conciles mérovingiens, éd. GAUDEMET J., BASDEVANT B., in *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles). Texte latin de l'édition de C. de Clercq. Introduction, traduction et notes*, 2 t., Paris, Editions du Cerf, 1989.

LICINUS, MELANIUS ET EUSTOCHIUS, *Lettre aux prêtres Lovocatus et Catihernus*, éd. DE LABRIOLLE P., in *Sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg-Paris, Librairie de l'Université de Fribourg-Ernest Leroux, 1913, p. 226-230.

PIRMIN, *Scarapsus*, éd. HAUSWALD E., in *MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2010, p. 74-80.

RUFIN D'AQUILÉE, *Histoire ecclésiastique*, éd. MIGNE J.-P., in *Patrologie latine*, vol. 21, Paris, 1849, col. 461-540.

SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, livre I, XIII-XV, éd. MIGNE J.-P., in *Patrologie latine*, vol. 20, Paris, 1845, col. 159-174.

The Würzburg Florilegium, éd. MEEDER S., in « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », in *Church History*, vol. 80/2, (2011), p. 280.

Vita Waltgeri, éd. RADDATZ C. M., in *Vita sancti Waltgeri. Leben des heiligen Waltger : die Klostergründungsgeschichte der Reichabtei Herford*, Munster, Aschendorff, 1994.

WILLIBALD, *Vita Bonifatii*, éd. LEVISON W., in *MGH Scriptorum rerum Germanicarum*, t. 57, Hanovre-Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1905, p. 1-58.

WILLIBRORD, *Paenitentiale Oxoniense II*, éd. KOTTJE R., KORNTGEN L., SPENGLER-REFFGEN U., in *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, Turnhout, Brepols Publishers, 1994, p. 191-202.

Instruments de travail

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ONLINE, *Geschichtsquellen Des Deutschen Mittelalters: Quellen*, [en ligne], <https://www.geschichtsquellen.de/index.html>.

Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, vol. 1, Bruxelles, 1898-1899.

Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, vol. 1, Bruxelles, 1898-1899, p. 209 ; SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES, *Bibliotheca hagiographica latina manuscripta*, [en ligne], <http://bhlms.fltr.ucl.ac.be/>.

BOESPFLUG F., LEGRAND T., ZWILLING A.-L., *Religions, les mots pour en parler. Notions fondamentales en Histoire des religions*, Montrouge-Genève, Bayard-Labor et Fides, 2014.

Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Paris, Beauchesne, 1937-1995.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, t. XIV, Paris, Beauchesne, 1990.

FRANSEN G., *Les collections canoniques*, Turnhout, Brepols Publishers, 1973.

GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

Lexikon des Mittelalters, 9 vol, Munich - Zurich, Lexma, 1980-1999.

Repertorium fontium historiae Medii Aevi, 11 t., Rome, 1962-2006..

STRUBBE E., VOET L., *De Chronologie van de Middeleeuwen en de Moderne Tijden in de Nederlanden*, Anvers-Amsterdam, Standaard Boekhandel, 1960.

TARDAN-MASQUELIER Y. (dir.), *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997.

Travaux

AIRLIE S., « The Frankish Aristocracy as Supporters and Opponents of Boniface », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mayence, 2007, p. 255-269.

ALBERI M., « The Evolution of Alcuin's concept of the *Imperium christianum* », in JOYCE M. H., SWAN M. (dir.), *The Community, the Family and the Saint. Patterns of Power in Early Medieval Europe*, Turnhout, Brepols Publishers, 1998, p. 3-17.

ANGENENDT A., « "Mit reinen Händen". Das Motiv der Kultischen Reinheit in der abendländischen Askese », in JENAL G., HAARLÄNDER S. (dir.), *Herrschaft, kirche, kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag*, Stuttgart Anton Hiersemann, 1993, p. 297-316.

ARNOLD J. C., « The Containment of Angels : Boniface, Aldebert and the Roman Synod of 745 », in *Quaestiones medii aevi novae*, vol. 17 (2014), p. 211-242.

BAT-SHEVA A., *Le pèlerinage à l'époque carolingienne*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1999.

BECHER M., « Eine Reise nach Rom, ein Hilferuf und ein Reich ohne König. Bonifatius in den letzten Jahren Karl Martells », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.),

Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mayence, 2007, p. 231-253.

BECHER M., *Charlemagne*, Yale, Yale University Press, 2003.

BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, éd. CRÉPIN A., LAPIDGE M., MONAT P., ROBIN P., in *Sources chrétiennes*, n° 489, Paris, Editions du Cerf, 2005.

BOESPFLUG F., « Le syncrétisme et les syncrétisme. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol 92/2, (2006), p. 273-295.

BOGLIONI P., « Du paganisme au christianisme. La mémoire des lieux et des temps » in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 144, (2008), p. 75-92.

BONNET C., GAILLARD M., « Introduction », in GAILLARD M. (dir.), *L'emprunte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014, p. 15-18.

BROMMER P., *Capitula episcoporum. Die bischöflichen Kapitularien des 9. und 10. Jahrhunderts*, Turnhout, Brepols, 1985.

BROWN P., « The Pagan Middle Ages. *Triomphe et diversité (200-1000)*, Paris, Les Editions du Seuil, 1997.

BROWN P., *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité (200-1000)*, Paris, Les Editions du Seuil, 1997

BROWN P., *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un empire chrétien*, Paris, Editions du Seuil, 1998.

BÜHRER-THIERRY G., « Qui est le dieu le plus fort ? La compétition entre païens et chrétiens en Scandinavie au IX^e siècle d'après la *Vita Anskarii* », in GAUTIER A., MARTIN S. (dir.), *Échanges, communication et réseaux dans le haut Moyen Âge. Études et textes offerts à Stéphane Lebecq*, Turnhout, Brepols Publishers, 2011, p. 165-179.

CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Paris, Presses Universitaires de France, 1939.

CASEAU B., « L'abandon de la communion dans la main (IV^e-XII^e siècles) », in DÉROCHE V., FEISSEL D., MORRISON C., ZUCKERMAN C. (dir.), *Mélanges Gilbert Dagron*, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2002, p. 79-94.

CASEAU B., « *Sancta sanctis*. Normes et gestes de la communion entre Antiquité et haut Moyen Âge », in BÉRIOU N., CASEAU B., RIGAUX D. (dir.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2007, p. 371-420.

CHAVASSE A., « L'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e siècle à la réforme carolingienne », in *Revue des sciences religieuses*, vol. 20, (1940), p. 290-364.

CHÉLINI J., « Alcuin, Charlemagne et Saint-Martin de Tours », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 144, (1961), p. 19-50.

CHÉLINI J., « La pratique dominicale des laïcs dans l'Église franque sous Pépin », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 139, (2005), p. 161-174.

CHUVIN P., *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres-Fayard, 2011.

CLAUSSEN M. A., *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

CLAY J. H., *In the Shadow of Death. Saint Boniface and the Conversion of Hessia (721-754)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2010.

CLOSE F., « Introduction », in CLOSE F., DIERKENS A., WILKIN A. (dir.), *Les Carolingiens dans le bassin mosan autour des palais de Herstal et de Jupille. Actes de la journée d'étude tenue à Herstal le 24 février 2014*, Institut du Patrimoine wallon, Namur, 2017, p. 13-16.

CLOSE F., « Le sacre de Pépin de 751 ? Coulisse d'un coup d'Etat », in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 85, (2007), p. 835-852.

CLOSE F., « *Sicut Moyses amicus Dei orando pugnabat*. Brèves réflexions sur l'impact de la réforme des mœurs du clergé sur le changement de dynastie de 751 », in *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 95, (2018), p. 293-303.

CLOSE F., Aldebert et Clément. Deux évêques marginaux sacrifiés à la réforme de l'Eglise ? », in DEPREUX P., BOUGARD F., LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion*, Turnhout, Brepols Publishers, 2015, p. 193-216.

CLOSE F., DIERKENS A., WILKIN A. (dir.), *Les Carolingiens dans le bassin mosan autour des palais de Herstal et de Jupille. Actes de la journée d'étude tenue à Herstal le 24 février 2014*, Institut du Patrimoine wallon, Namur, 2017.

CLOSE F., *Notes sur l'Indiculus superstitionum et paganiarum*, Inédit.

CLOSE F., *Notes sur la troisième lettre du Codex Carolinus*, inédit.

CLOSE F., *Notes sur le Concile germanique*, inédit.

CLOSE F., *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. La pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2011.

CONGAR Y., *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, Les Editions du Cerf, 1968.

COSTAMEYS M., INNES M., MACLEAN S., *The Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

DAGRON G., RICHÉ P., VAUCHEZ A. (dir.), *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, Desclée, 1993.

DAVIS J. R., *Charlemagne's practice of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

DE CLERCQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (507-815)*, Louvain-Paris, Bureaux du Recueil-Librairie du Recueil, 1936.

DE JONG M., « *Imitatio Morum. The Cloister and Clerical Purity in the Carolingian World* », in M. FRASSETTO (dir.), *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, New York-Londres, Taylor and Francis, 1998, p. 49-80.

DE JONG M., « Bonifatius : een Angelsaksische priester-moink en het Frankische hof », in *Millennium. Tijdschrift voor middeleeuwse studies*, vol. 19, (2005), p. 5-23.

DE REU M., « Pas à pas : la conversion des campagnes au cours du haut Moyen Âge », in MAUSSAUT J.-P., HENNEAU M.-E., *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du CIHEC (25-27 août 1994)*, t. 1, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, 1996, p. 37-46.

DE REU M., « The Missionaries : the first contact between paganism et Christianity », in MILIS L. (dir.), *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998, p. 13-37.

DE THOREY L., *Histoire de la messe de Grégoire le Grand à nos jours*, Paris, Perrin, 1994.

DE REU M., « Pas à pas : la conversion des campagnes au cours du Haut Moyen Âge », in HENNEAU M.-E., MASSAUT J.-P. (dir.), *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du CIHEC (25-27 août 1994)*, t. 1, Bruxelles, Institut historique belge de Rome, 1996, p. 37-46.

DEHOUSSE P., *Normativité et normalisation du discours hagiographique : pour une relecture de la Vita Amatoris*, Mémoire de master en Histoire, inédit, Université de Liège, année académique 2018-2019.

DELACROIX S., *Histoire universelle des missions catholiques*, t. 1, Paris, Gründ, 1957.

DEPREUX P., « Charlemagne et les capitulaires : formation et réception d'un corpus normatif », in GROSSE R., SOT M. (dir.), *Charlemagne : les temps, les espaces, les hommes. Construction et déconstruction d'un règne*, Turnhout, Brepols Publishers, 2018, p. 19-41.

DEPREUX P., BOUGARD F., LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion*, Turhout, Brepols Publishers, 2015.

DEPREUX P., *Les sociétés occidentales du milieu du VI^e à la fin du IX^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

DERVILLE A., *Quarante générations de Français face au sacré. Essais d'histoire religieuse de la France (500-1500)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

DESMET Y., « Le culte des eaux dans le Nord de la Gaule pendant le haut Moyen Âge », in *Revue du Nord*, t. 80/324, (1998), p. 7-27.

DIERKENS A., « *Congragatis in unum sinodali concilio episcopis, abbatibus virisque inlustribus comitibus*. Brèves notes d'histoire religieuse à propos du capitulaire de Herstal

(779) », in CLOSE F., DIERKENS A., WILKIN A. (dir.), *Les Carolingiens dans le bassin mosan autour des palais de Herstal et de Jupille. Actes de la journée d'étude tenue à Herstal le 24 février 2014*, Institut du Patrimoine wallon, Namur, 2017, p. 31-37.

DIERKENS A., « Quelques aspects de la christianisation du pays mosan à l'époque mérovingienne », in OTTE M., WOLLEMS J. (dir.), *La civilisation mérovingienne dans le bassin mosan. Actes du colloque international d'Amay-Liège (22-24 août 1985)*, Liège, ERAUL-CAHC, 1986, p. 29-63.

DIERKENS A., « Réflexion sur la date et la nature des "capitulaires épiscopaux" de Gerbaud et de Walcaud (premier quart du IX^e siècle) », in *Bulletin de la Société d'art et d'Histoire du Diocèse de Liège*, t. 69, (2011), p. 41-42.

DIERKENS A., « Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. À propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* », in HASQUIN H. (dir.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 1984, p. 9-26.

DIERKENS A., « The Evidence of Archeology », in MILIS L. (dir.), *The Pagan Middle Ages*, p. 39-64.

DOODS E. R., *Chrétiens et païens dans un âge d'angoisse : aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, Grenoble, La pensée sauvage, 1979.

DOUGLAS M., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Editions La découverte, 2001.

DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (V^e-VIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 2005.

DUMONT B., « Alcuin et les missions », in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 111/3, (2004), p. 417-129.

DURLIAT J., « Les attributions civiles des évêques mérovingiens : l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655) », in *Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, vol. 91/143, (1979), p. 237-354.

ECKHARDT K. A., *Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds von Lüttich*, Göttingen-Berlin-Francfort, Musterschmidt, 1955.

ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964.

EWIG E., « Les missions dans les Pays rhénans », in RICHE P. (dir.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV^e-VII^e siècle)*, Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 37-44.

EWIG E., « *Milo et eiusmodi similes* », in AT SMA H. (éd.), *Spätantikes und Fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952-1973)*, München, Artemis Verlag, 1979, p. 189-219.

EWIG E., « Saint Chrodegang et la réforme de l'Eglise franque », in AT SMA H. (éd.), *Spätantikes und Fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952-1973)*, München, Artemis Verlag, 1979, p. 232-259.

FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mayence, 2007.

FELTEN J., (dir.), *Bonifatius – Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Steiner, 2004.

FLECHNER R., « St Boniface as historian: a continental perspective on the organization of the early Anglo-Saxon church », in *Anglo-Saxon England*, vol. 41, (2012), p. 41-62.

FLINT F. I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

FLINT F. I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

FOURACRE P., *The Age of Charles Martel*, Harlow, Longman, 2000.

FRIED J., *Charlemagne*, Harvard, Harvard University Press, 2016.

GAILLARD M. (dir.), *L'emprunte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014.

GANSHOF F. L., « Recherches sur les capitulaires », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 34, (1957), p. 33-87.

GANSHOF F. L., « Recherches sur les capitulaires », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 34, (1957), p. 196-246.

GEORGE P., *Reliques : le quatrième pouvoir. Pour une histoire des reliques en Europe, du Moyen Âge à nos jours*, Nice, Les Editions Romaines, 2013.

GIBBON E., *Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain*, 13 t., trad. GUIZOT M. F., Paris, Lefèvre, 1819.

GODDING R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2001.

GOETZ H.-W., « La lutte des dieux. Remarques sur l'argumentation et les concepts missionnaires au haut Moyen Âge », in DEPREUX P., BOUGARD F., LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion*, Turnhout, Brepols Publishers, 2015, p. 235-254.

GRAU M., « Wynfrith-Boniface », in PUI-LAN K., COMPIER H., RIEGER J. (dir.), *Empire and the Christian Tradition. New Readings of Classical Theologians*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 95-110.

GRAVEL M., « Du rôle des *missi* impériaux dans la supervision de la vie chrétienne. Témoignage d'une collection de capitulaire du début du IX^e siècle », in *Memini. Travaux et documents*, vol. 11, (2007), p. 99-130.

GRYSON R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux, J. Duculot, 1972.

GY P.-M., « Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Eglise latine ? », in ANDRONIKOF C (dir.), *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Roma, Centro liturgico vincenziano, 1978, p. 117-121.

HAMMER C. I., *From Ducatus to Regnum. Ruling Bavaria under the Merovingians and Early Carolingians*, Turnhout, Brepols Publishers, 2007

HANS-WERNER G., « Discourses on Purity in Western Christianity in the Early and High Middle Ages », in BLEY M., JASPERT N., KÖCK S. (dir.), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300-1600)*, Boston, Brill, 2015, p. 116-149.

HARTMANN M., « Alcuin et la gestion matérielle de Saint-Martin de Tours », in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, t. 111, n°3, (2004), p. 91-112.

HEFELE C. J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. 3, 2, Paris, Letouzey et Ané, 1910.

HEINZELMANN M., « L'aristocratie et les évêchés entre Loire et Rhin jusqu'à la fin du VII^e siècle », in RICÉ P. (dir.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV^e-VII^e siècle)*, Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 75-90.

HEN Y., « The Early Medieval West », in COLLINS D. J. (dir.), *Magic and Witchcraft in the West. From Antiquity to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 183-206.

HEN Y., « The Romanization of the Frankish liturgy : ideal, reality and the rhetoric of reform », in BOLGIA C., MCKITTERICK R., OSBORNE J. (dir.), *Rome Across Time and Space. Cultural Transmission and the Exchange of Ideas c. 500-1400*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 111-123.

HEN Y., « Unity in diversity : the liturgy of Frankish Gaul Before the Carolingians », in *Studies in Church History*, vol. 32, (1996), p. 19-30.

HEN Y., *Culture and Religion in Merovingian Gaul (a. d. 481-751)*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 1995.

HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du V^e au IX^e siècle (348-817)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

HLAWITSCHKA E., « Die Vorfahren Karls des Grossen », in BEUMANN H. (dir.), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, t. 1, Düsseldorf, Schwann, 1965, p. 51-82.

INGLEBERT H., DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010.

IOGNA-PRAT D., « Le lieu de culte dans l'Occident médiéval entre sainteté et sacralité (IX^e-XIII^e siècles) », in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 222/4, (2005), p. 463-480.

IOGNA-PRAT D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Editions du Seuil, 2005.

ISAÏA M. C., *Histoire des Carolingiens (VIII^e-X^e siècle)*, Paris, Point, 2014.

JUDIC B., « Le Corbeau et la Sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études de cas », in MARY L., SOT M (dir.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 97-125.

JUNGMANN A.-J., *Explication génétique de la messe romaine*, 3 t., Paris, Aubier, 1950, 1952, 1953.

JUNGMANN A.-J., *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, t. 1, Paris, Aubier, 1950.

LAUWERS M., « "Sanctuaires", liturgie et rayonnement du sacré dans le bassin occidental de la méditerranée au Moyen Âge », in DE LA GENIÈRE J., VAUCHEZ A., LECLANT J. (dir.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, Bocard, 2010, p. 359-372.

LAUWERS M., « Des vases et des lieux. Res ecclesie, hiérarchie et spatialisation du sacré dans l'Occident médiéval », in DE SOUZA M., PETERS-CUSTOT A., ROMANACCE F.-X. (dir.), *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, p. 259-279.

LAUWERS M., « Les femmes et l'eucharistie dans l'Occident médiéval : interdits, transgressions, dévotions », in BÉRIOU N., RIGAUX D., CASEAU-CHEVALIER B. (dir.), *Pratiques de l'eucharistie*, p. 445-480.

LAUWERS M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terres des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2005.

LE JAN R., *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

LEBECQ S., « Paganisme et rites sacrificiels chez les Frisons des VII^e-VIII^e siècles », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte, Mayence, 2007, p. 111-120.

LIZZI TESTA R., « L'Eglise, les *domini*, les païens *rustici* : Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e-VI^e siècle) », in INGLEBERT H., DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010, p. 77-113.

LOYN H. R., PERCIVAL J. (dir.), *The reign of Charlemagne : Documents on Carolingian Government and Administration*, Londres, Edexard Arnold, 1975.

MACMULLEN R., *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

MAQUET J., « *Faire justice* » dans le diocèse de Liège au Moyen Âge (VIII^e-XII^e siècles). *Essai de droit judiciaire reconstitué*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2008.

MAQUET J., « Le capitulaire de Herstal (779) et la lettre de Cathwulf à Charlemagne (c. a. 775) : leur importance pour l'histoire des institutions », in CLOSE F., DIERKENS A., WILKIN A. (dir.), *Les Carolingiens dans le bassin mosan autour des palais de Herstal et de Jupille. Actes de la journée d'étude tenue à Herstal le 24 février 2014*, Institut du Patrimoine wallon, Namur, 2017, p. 57-67.

MARKUS R. A., « From Caesarius to Boniface : Christianity and Paganism in Gaul », in FONTAINE J., HILLGARTH J. N. (dir.), *Le septième siècle. Changements et continuités. Actes du colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988*, Londres, The Warburg Institute, 1992, p. 154-172.

MARROU H.-I., *Décadence romaine ou antiquité tardive (III^e-VI^e siècle)*, Paris, Editions du seuil, 1977.

MARTIN C., *Valérius et l'ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VII^e siècle*, in DEPREUX P., BOUGARD F., LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion*, Turnhout, Brepols Publishers, 2015, p. 67-84.

MAYEUR J.-M., PIETRI L., VENARD M., VAUCHEZ A. (dir.), *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, Desclée, 1993.

MCKITTERICK R., « Unity and Diversity in the Carolingian Church », in SWANSON R. N. (dir.), *Unity and Diversity in the Church*, Oxford, The Ecclesiastical History Society, 1996, p. 59-82.

MCKITTERICK R., *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, Londres, Royal Historical Society, 1977.

MCKITTERICK R., *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*, Longman, Londres-New York, 1983.

MCMULLEN R., *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

MEEDER S., « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », in *Church History*, vol. 80/2, (2011), p. 251-280.

MEENS R., « Aspekte der Christianisierung der Volkes », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mayence, 2007, p. 211-229.

MEENS R., « Het Christendom van Willibrord en Bonifatius », in *Trajecta*, vol. 15 (2006), p. 343-359.

MEENS R., « Pollution in early middle ages : the case of food regulations in penitentials », in *Early Medieval Europe*, vol. 4/1, (1995), p. 3-19.

MEENS R., « Ritual Purity and the Influence of Gregory the Great in the Early Middle Ages », in SWANSON R. N. (dir.), *Unity and Diversity in the Church*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 31-43.

MÉRIAUX C., « L' "entrée en scène" du clergé rural à l'époque carolingienne », in GAILLARD M., *L'emprunte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014, p. 469-485.

MÉRIAUX C., « L'exclusion des prêtres locaux à l'époque carolingienne », in BÜHRER-THIERRY G., GIOVANNI S., *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2015, p. 157-173.

MÉRIAUX C., « La compétition autour des églises locales dans le monde franc », in DEPREUX P., BOUGARD F., LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion*, Turnhout, Brepols Publishers, 2015, p. 85-102.

MÉRIAUX C., « *Qui verus christianus vult esse* : christianisme et "paganisme" en Gaule du Nord à l'époque mérovingienne », in INGLEBERT H., DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010, p. 359-373.

MÉRIAUX C., *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.

MÉRIAUX C., LIZZI TESTA. *Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.

MILIS L. (dir.), *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998.

MILIS L., « The Pagan Middle Ages – A contradiction in Terms ? », in MILIS L. (dir.), *The Pagan Middle Ages*, p. 1-12.

MORDEK H., *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse*, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1995.

NOBLE T. F. X., SMITH J. M. H. (dir.), *The Cambridge History of Christianity*, t. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

NOBLES T. F. X., « Boniface and the Roman Church », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mayence, 2007, p. 327-352.

NONN U., « *Castitas et vitae et fidei et doctrinae* – Bonifatius und die Reformkonzilien », in *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mayence, 2007, p. 271-280.

PALAZZO E., *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme : la liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008.

PALAZZO E., *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000.

PALMER J. T., *Anglo-Saxons in a Frankish World (690-900)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2009.

PALMER J., « Defining Paganisme in the Carolingian world », in *Early Medieval Europe*, vol. 15, (2007), p. 402-425.

PARSON D., « Sites and Monuments of the Anglo-Saxon Mission in Central Germany », *Archeological Journal*, vol. 140/1, (1983), p. 280-321.

PERRIN M-Y., « *Crevit hypocrisis*. Limites d'adhésion au christianisme dans l'Antiquité tardive : entre histoire et historiographie », in INGLEBERT H., DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010, p. 47-62.

PONTAL O., « Recherches sur le costume des clercs des origines au XIV^e siècle d'après les décrets des conciles et des synodes », in *Année canonique*, vol. 17, (1973), p. 769-796.

PONTAL O., « Survivances Païennes, Superstitions et Sorcellerie au Moyen Âge d'après les Décrets des Conciles et Synodes », in BAÜMER R., CHRYSOS E. K., GROHE J., MEUTHEN E., SCHNITH K. (dir.), *Synodus. Beiträge zur Konzilien und allgemeinen Kirchengeschichte. Festschrift für Walter Brandmüller*, Paderborn, Schöningh, 1997, p. 129-136.

PONTAL O., *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, Editions du Cerf, 1989.

ROLLAND J.-N., *L'évêché de Liège sous le règne de Charlemagne : Fulchaire, Agilfrid, Gerboux, Walcaud*, Mémoire de master en Histoire, inédit, Université de Liège, année académique 2013-2014.

SAPIN C., « Le chœur dans l'église carolingienne : archéologie et architecture d'un espace », in FROMMEL S., LECOMTE L. (dir.), *La place du chœur. Architecture et liturgie du Moyen Âge aux Temps modernes. Actes du colloque de l'EPHE (10-11 décembre 2007)*, Paris, Picard, 2012, p. LECOMTE L. (dir.), *La place du chœur. Architecture et liturgie du Moyen Âge aux Temps modernes. Actes du colloque de l'EPHE (10-11 décembre 2007)*, Paris, Picard, 2012, p. 45-55.

SAVIGNI R., « Purità rituale e ridefinizione del sacro nella cultura carolingia : l'interpretazione del *Levitico* e dell'*Epistola agli Ebrei* », in *Annali di storia dell'esegesi*, vol. 13/1, (1996), p. 229-255.

SCHEIBELREITER G., *Der Bischof in merowingischer Zeit*, Vienne-Cologne-Graz, Hermann Bohlaus Nachf, 1983.

SCHIEFFER R., « Neue Bonifatius-Literatur », in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, vol. 63/1, (2007), p. 111-123.

SCHMITT J.-C., « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », in *Les Cahiers du centre de Recherche Historique*, n° 9, (1992), p. 19-29.

SCHÜSSLER H. J., « Die Fränkische reichsteilung von Vieux-Poitiers (742) und die Reform der Kirche in den teilreichen Karlmanns und Pippins », in *Francia*, vol. 13, (1985), p. 47-112.

SHIELS W. J. (dir.), *Persecution and Toleration*, Oxford, Blackwell For Ecclesiastical History Society, 1984.

SOTINEL C., « Lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 4, (2005), p. 411-434.

SWANSON R. N. (dir.), *Unity and Diversity in the Church*, Oxford, The Ecclesiastical History Society, 1996

VAN RIJN C., *Sheperds of the Lord. Priest and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout, Brepols Publishers, 2007.

VAN RIJN K., « Charlemagne and the Governement of the Countryside », in DUINDAM J., HARRIES J. D., HUMFRESS C., NIMROD H. (dir.), *Law and Empire. Ideas, Practices, Actors*, Leyde, Brill, 2013, p. 157-176.

VAUCHEZ A., « Du culte des reliques à celui du Précieux Sang », in *Tabularia. Sources écrites des mondes normands médiévaux. Les « Précieux Sangs » : reliques et dévotions*, vol. 8, (2008), p. 81-88.

VAUCHEZ A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris, Editions du Deuil, 1994.

VEYRARD-COSME C., *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, Edizioni del galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2003.

VOGEL C., « La multiplication des messes solitaires au Moyen Âge. Essai de statistique », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 55/3, (1981), p. 206-213.

VOGEL C., « La réforme liturgique sous Charlemagne », in BRAUNFELS W. (dir.), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, vol. 2, Düsseldorf, Schwann, 1965, p. 217-232.

VOGEL C., « Le ministère liturgique dans la vie de l'Eglise. Aliénation du culte par rapport à la communauté chrétienne », in *Concilium*, vol. 72, (1972), p. 11-22.

VOGEL C., « Une mutation culturelle inexplicée : le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 54/3, (1980), p. 231-250.

VOGEL C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris, Letouzey & Ané, 1952.

WALLACE-HADRILL J.-M., « A Background to St. Boniface's mission », in CLEMOES P., HUGUES K. (dir.), *England Before the Conquest. Studies in primary sources presented to Dorothy Whitelock*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 35-49.

WALLACE-HADRILL J.-M., *The Frankish Church*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

WANSBROUGH H., « St Boniface, Monk and Missioner », in BHATTACHARI S., WILLIAMS R., MATTOS D. (dir.), *Prayer and Thought in Monastic Tradition : Essays in Honour of Benedicta Ward*, Londres, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p. 121-138.

WOOD I., *The Missionary Life. Saints and evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, Pearson Education, 2001.

WOOD I., « Before or After Mission. Social Relations Across the Middle and Lower Rhine in the Seventh and Eighth Centuries », in HANSEN I. L., WICKHAM C. (dir.), *The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2000, p. 149-166.

WOOD I., « Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century », in AUSENDA G. (dir.), *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, Woodbridge, Boydell Press, 1995, p. 253-267.

WOOD I., *The Merovingian Kingdoms 450-751*, Londres-New York, Longman, 1994.

YORKE B., « The Insular Background to Boniface's Continental Career », in FELTEN F. J., JARNUT J., VON PADBERG L. E. (dir.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte, Mayence, 2007, p. 23-37.

ZEDDIES N., « Bonifatius und zwei nützliche Rebellen : die Häretiker Aldebert und Clemens », in FÖGEN M. T., *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter : historische und juristische Studien zur Rebellion*, Francfort-Mayence, Klostermann, 1995, p. 217-263.