

ENCADRER UNE SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE : ORDONNER LA SOCIÉTÉ

I Violence et paix

A Régler les conflits

La résolution par la violence

La société du haut Moyen Âge est une société violente. Toutefois, il ne s'agit pas de la brutalité aveugle et vindicative dépeinte par Norbert Elias, qui serait policée par la " société des mœurs " du xii^e s.. En effet, de nombreux garde-fous permettent de contenir cette violence : la pression des pairs et l'influence morale du christianisme aident les adversaires à trouver une issue pacifique aux conflits. Néanmoins, dans une société médiévale où le sens de l'honneur est exacerbé, venger l'affront est un devoir, puisque l'offense rejaillit sur tout le groupe, qui peut réclamer réparation soit par le meurtre vindicatoire, soit par le paiement d'une composition, le *wergeld*.

À l'époque carolingienne, les souverains sont intervenus pour limiter la vengeance privée (faide). Charlemagne décréta que la faide devait être obligatoirement réglée par le paiement et l'acceptation de la composition. Après 880, la justice royale rappelle régulièrement cette interdiction du meurtre vindicatoire, mais n'est plus en mesure d'empêcher le déclenchement de la vengeance privée. On observe alors une recrudescence des faides. Les parents et proches de la victime – sa parentèle – choisissent de faire valoir leur droit de vengeance en s'attaquant à un membre de la parentèle adverse.

La violence ne doit pas être analysée en opposition à la paix et au règlement des conflits : la violence fait partie intégrante du processus de paix. On ne peut nier l'existence d'une violence aveugle, mue par des pulsions destructrices et par la colère. Toutefois, ces agressions, dès lors qu'elles sont ciblées et mesurées, constituent des instruments de négociation et de pacification. Ils sont suffisamment destructeurs pour obliger l'adversaire à négocier, mais ne sont pas excessifs, de manière à laisser ouverte la voie de la réconciliation et du compromis.

Une société du compromis

Un grand nombre de conflits est porté devant les cours judiciaires publiques, mais la justice publique n'est qu'un recours ultime, lorsque les autres modes de règlement ont échoué. Les litigants privilégient les règlements extrajudiciaires, souvent terminés par un compromis propre à assurer la réconciliation des parties. Ces dernières peuvent conclure un accord bilatéral ou faire appel à un tiers, qu'ils chargent de négocier la paix, le plus souvent un évêque ou un abbé, dont l'autorité sacrée est reconnue, et qui entretiennent des liens de parenté ou d'amitié avec les élites locales. Il n'est pas nécessaire d'invoquer une déliquescence du pouvoir royal ou une crise des institutions judiciaires publiques pour expliquer l'importance des compromis et des règlements négociés. Ces procédures de résolution se montraient adaptées à des sociétés au sein desquelles prévalaient les liens personnels.

Les conflits politiques entre les grands sont également résolus par des procédures extrajudiciaires, qui sont régies par les "règles du jeu politique" en vigueur dans la société aristocratique. Ainsi, les négociations ne peuvent-elles être lancées que lorsque les hostilités ont cessé. Des médiateurs, protégés par des règles tacites, interviennent alors pour négocier les conditions de la réconciliation (lieu, gestes, participants...), de telle sorte que les cérémonies de paix ne laissent guère de place à l'improvisation. Dans les régions méridionales, la paix est concrétisée par des accords bilatéraux écrits, les *convenientiae*, qui valident l'accord de paix conclu entre deux individus et s'accompagnent d'une promesse de fidélité, d'une vente, de la restitution d'un bien, d'une donation, de la renonciation à un droit.

B Hommes de Dieu, hommes de paix

Reconsidérer les violences commises contre le clergé

La documentation des xe-xii^e s. accorde une place importante aux préjudices causés par les laïcs aux membres du clergé. Il convient de s'interroger sur la réalité de ces "violences" (*violentiae*), qui peuvent désigner tout aussi bien l'agression physique que l'appropriation de dîmes ou l'occupation illégale de propriétés foncières. Les mêmes sources insistent sur la cupidité des laïcs et sur les dommages

subis par les établissements ecclésiastiques, sans qu'il faille y voir un assaut généralisé de châtelains brutaux contre des clercs désarmés et inoffensifs. Cette interprétation, longtemps prédominante dans l'historiographie, procède d'un effet de source, dans la mesure où les recueils d'actes judiciaires émanent du clergé et que seules ont été conservées les chartes qui donnent raison aux clercs. Les conflits entre laïcs et ecclésiastiques ne sont pas aussi déséquilibrés que le laissent penser les sources. Il s'agit de litiges opposant des seigneurs entre eux. Les règlements judiciaires ou extrajudiciaires conclus par compromis s'inscrivent dans le cadre de l'économie du don définie par Marcel Mauss. Très souvent, la querelle entre un laïc et un établissement religieux est réglée par la restitution du bien litigieux, sous la forme symbolique du dépôt d'une motte de terre ou d'un fêtu de paille sur l'autel de l'église. Cette "revestiture" s'accompagne d'un contre-don accordé par les ecclésiastiques, qui peut être la concession du bien litigieux en précaire, une somme d'argent, l'association aux prières des clercs, une place dans le cimetière des moines, etc.

La réforme grégorienne a un impact sur les relations entre l'aristocratie et l'Église. Les sources de l'abbaye Saint-Victor de Marseille en gardent témoignage : alors que les sources judiciaires des années 880-1060 expriment une quête du compromis des deux côtés, à partir du milieu du xie s. les clercs grégoriens cherchent à obtenir une reconnaissance juridique de leurs droits. En découle une " crise de l'amitié " entre les moines et les chevaliers, qui fragilise les positions des monastères, et entraîne un effondrement des donations.

La coercition des saints

Les ecclésiastiques disposent d'un autre moyen de pression pour faire plier leurs adversaires : le sacré. Les évêques ont la capacité de prononcer l'excommunication ou l'anathème contre un ennemi. Les saints sont également sollicités pour défendre la cause des moines ou du clergé cathédral. Leurs reliques sont conduites en procession devant les juges ou le roi, sont amenées dans les conciles de paix, voire dans les vignes lorsqu'un adversaire menace de s'en prendre aux vendanges.

Les moines et les chanoines ont aussi mis au point des prières et des rituels destinés à influencer les actions des populations laïques. Le plus communément employé est la clameur liturgique. Les moines rassemblent la population voisine du monastère dans l'église principale. Une messe est célébrée, au cours de laquelle l'un des frères prend la parole pour exposer les troubles auxquels est confrontée la communauté. Il suggère qu'on fasse appel à Dieu pour contraindre le malfaiteur à faire la paix. Au son des cloches, les moines adoptent une posture d'humilité, entonnent des psaumes et prononcent une formule de malédiction contre les coupables.

C La paix de Dieu

Une paix de Dieu est un pacte conclu à l'occasion d'un concile provincial réunissant l'évêque du lieu, d'autres prélats venus de plusieurs provinces ecclésiastiques, des princes, ainsi qu'une foule difficile à définir. On y règle les conflits, on prête serment de protéger l'église, de respecter les lieux saints et de ne pas opprimer les faibles.

Les différentes phases du mouvement

Le premier concile avéré est celui qui réunit, à Charroux, en 989, l'archevêque de Bordeaux, les évêques de Poitiers, Périgueux, Saintes, Angoulême et Limoges. Le duc Guillaume Fier-à-Bras est affaibli par des révoltes seigneuriales. Les évêques lancent l'anathème contre les violateurs d'églises, les offenseurs des pauvres et du clergé. Ils serviront de modèles aux assemblées ultérieures. Ces conciles de paix touchent d'abord l'Aquitaine et l'Auvergne puis, à partir de 1020, le duché de Bourgogne, les provinces de Sens et de Reims. Les régions septentrionales sont touchées tardivement, alors que les provinces de Tours et de Rouen ne connaissent pas d'assemblées de paix.

À partir de 1027, de nouveaux canons sont prononcés par les évêques réunis en concile. Ils instaurent la trêve de Dieu, c'est-à-dire l'arrêt des activités guerrières le dimanche (Elne, 1027), puis entre le mercredi soir et le lundi matin, ainsi que l'interdiction des combats pendant l'Avent, le Carême et à

l'occasion des fêtes religieuses (Narbonne, 1054). Alors que la paix de Dieu délimitait des espaces de paix, la trêve de Dieu définit des temps de paix, que les seigneurs s'engagent, par serment, à respecter.

La Paix de Dieu et la Trêve de Dieu ne sont pas deux mouvements distincts ; ils participent d'un même mouvement de paix orchestré par les évêques, qui réunissent autour d'eux des grands, à l'occasion le souverain.

Un conflit d'autorités ?

Plusieurs interprétations ont été avancées pour expliquer la naissance et l'essor du mouvement de paix de Dieu. Pour les historiens partisans de la théorie mutationniste, les évêques se substituent au roi, trop faible pour assurer la protection des paysans et du clergé face aux exactions perpétrées par les seigneurs et chevaliers (Duby ; Poly et Bournazel). Richard Landes insiste, lui, sur la dimension eschatologique du mouvement, affirmant que les "peurs de l'an mil" donnent naissance à des mouvements qui se donnent pour mission de purifier l'Église et la société féodale. Pour Dominique Barthélémy, ce mouvement n'est pas une réaction à la barbarie féodale. La paix de Dieu s'inscrit dans la continuité des procédures carolingiennes de règlement des conflits, qui accordent une place centrale à l'épiscopat et au sacré. Le mouvement de paix ne traduit pas une opposition de classe entre l'Église et l'aristocratie laïque ; il exprime au contraire une collusion d'intérêts entre la crosse et l'épée.

La paix de Dieu n'est donc pas un mouvement anti-féodal mené par l'Église. D'ailleurs, les conciles n'interdisent pas la faide ou la guerre privée. Ils ne font que définir ceux qui doivent être protégés de ces violences.

Portée du phénomène

Les mesures prises par les évêques réunis dans les conciles de paix répètent des décisions qui figurent dès le début du IX^e s. dans les capitulaires carolingiens. La nouveauté ne réside donc pas dans le contenu, mais dans l'harmonisation juridique voulue par les évêques, qui cherchent à faire appliquer ces mesures dans un cadre large, alors même que la portée des conciles est limitée au diocèse, et que le système féodal favorise la territorialisation du droit. L'ambition de l'épiscopat est d'étendre à toute la chrétienté occidentale des mesures qui, jusqu'alors, étaient prononcées à l'échelle du diocèse.

L'autre originalité de ce mouvement réside dans le recours au sacré pour asseoir les décisions prononcées et affirmer l'autorité épiscopale. Les conciles s'accompagnent de processions de reliques, que suit une foule de fidèles. La sacralisation de l'espace (sauvetés), des cadres judiciaires (concile), des paroles (serment) ou des sanctions (excommunication) aide à affirmer l'autorité du concile, à soutenir l'action épiscopale ainsi qu'à assurer la validité des décisions prononcées.

II Le pouvoir sanctifié : signification de l'hagiographie.

Le culte des saints, et le culte des reliques qui lui est associé, jouit au Moyen Âge d'une faveur bien connue, que les autorités politique et religieuse de la période carolingienne ont tenté d'encadrer. L'évêque du diocèse où est mort un saint présumé est seul reconnu capable de procéder à une élévation des restes mortels du défunt.

Au 9^e, il n'y a ni procès de canonisation, ni monopole pontifical sur la déclaration de sainteté, mais reconnaissance de la responsabilité exclusive de l'évêque diocésain. Au cours du X^e s., cette responsabilité peut être partagée par le pape. La réforme grégorienne voit apparaître, autour de Grégoire VII, l'idée d'un monopole papal : certains réformateurs prêtent à Rome la publication d'un décret " Que personne ne soit canonisé si ce n'est par l'autorité apostolique ". L'évolution révèle bien sûr quelle importance on attache alors à la prééminence de l'autorité pontificale sur l'autorité diocésaine. Elle a aussi des conséquences sur la définition même de la sainteté : avant le X^e s., c'est le culte qui fait le saint, au cours d'une célébration liturgique ; après le XI^e s., c'est la vie, racontée dans un texte hagiographique, qui fait le saint à l'issue d'une enquête sur les vertus du défunt. La sainteté n'est plus l'expression d'un consensus communautaire *post mortem*, mais la sanction de l'exercice individuel de vertus héroïques *in vita*. L'hagiographie apparaît comme un moyen privilégié de promouvoir une définition normative de la

société : l'hagiographe en effet, sous les traits du saint dont il écrit la biographie, met en valeur des comportements louables pour les donner en exemple à ses auditeurs.

A La sainteté épiscopale, du monde au cloître

Les textes hagiographiques des x^e et xi^e s. ont d'abord en commun l'exaltation des origines sociales des saints : être noble, descendre d'une famille illustre, est une promesse de sainteté. L'insistance sur les origines nobles des saints évêques en particulier est une constante du discours hagiographique depuis l'époque mérovingienne : elle est fondée sur le constat d'une aptitude aux fonctions épiscopales des hommes venus des familles sénatoriales.

On constate néanmoins une évolution, au fur et à mesure que l'exigence d'une séparation plus nette entre clergé et laïcs se fait sentir : au x^e s. encore, un comportement noble, c'est-à-dire empreint d'une vive conscience de sa supériorité, va de pair avec le comportement du saint évêque. Puis l'idéal de sainteté épiscopale est modifiée : si des *Vitae* continuent à présenter le saint évêque agissant au service du prince, des textes critiquent à mi-voix toute vie épiscopale qui n'imité pas la vie monastique.

Ensuite, l'hagiographe semble vouloir montrer que la sainteté n'est pas la perfection, mais que l'humilité, voire de l'humiliation du saint, sont des moyens d'acquérir une sainteté que la naissance ne promet pas. L'auteur affirme que la sainteté est accordée par Dieu lui-même et ne provient pas d'une irréprochabilité morale.

Du x^e au xi^e s., il n'y a donc pas une évolution linéaire dans l'idéal de sainteté épiscopale, mais une tendance marquée à distinguer la noblesse et ses vertus propres (connaissances rhétoriques, militaires, administratives) de la sainteté, qui naît de vertus monastiques (retrait du monde, ascèse, pauvreté).

B Le saint roi, un héritier ou un moine

Parallèle au modèle épiscopal traditionnel est née à l'époque mérovingienne une revendication aristocratique comparable : puisque noblesse et sainteté sont associées, les familles qui fondent sur leur ancienneté leur participation au pouvoir cherchent à mettre en avant la sainteté de leurs ancêtres. L'exemple vient des Carolingiens, qui ont fait rédiger des généalogies soulignant qu'ils descendent de saint Arnoul, évêque de Metz (m. 640) : le roi, grâce à l'illustration de sa famille, est prédisposé à la sainteté. Partie d'une base commune, la sainteté aristocratique et royale diverge néanmoins du modèle épiscopal puisque l'amplification de la sainteté familiale devient ici une règle. Le x^e s. rend compatible la sainteté et la royauté féminine : la reine accomplit parfaitement sa vocation en étant une épouse, mère de rois, puis une veuve consacrée aux bonnes œuvres, dont la protection des abbayes. Elle n'a donc pas besoin de quitter ses fonctions laïques (procréation, générosité) pour accéder à la sainteté.

De là à faire du roi lui-même un saint, il y a un pas plus difficile à franchir. Dans le royaume de l'ouest comme dans celui de l'est, des saints sont destinés à la protection particulière des rois. Les rois carolingiens du deuxième Xe s. s'appuient par exemple sur le patronage de saint Remi, évêque de Reims, dont ils pensent qu'il a été à l'origine de la dynastie mérovingienne. Le roi est bien l'objet d'une protection particulière, par fonction, mais n'est pas saint lui-même jusqu'à la fin du x^e s.

Dans le royaume de l'ouest, c'est d'abord sur le sacre qu'est fondée la revendication de sainteté des rois : ils ne sont pas saints par leurs vertus individuelles, mais par fonction. C'est le sens de l'analyse qu'a menée Marc Bloch sur les qualités de thaumaturges des rois capétiens. Si à partir de Philippe I^{er} (témoignage de Guibert de Nogent) voire de Robert le Pieux (témoignage d'Helgaud de Fleury), les rois sont réputés capables de guérir les écrouelles en les touchant, c'est parce qu'ils ont reçu avec le sacre des pouvoirs magiques. Cette interprétation fonctionnelle a été nuancée par J.-P. Poly qui donne une origine folklorique et populaire à cette croyance. Reste que la qualité de thaumaturge permet de donner aux rois capétiens la puissance de rois saints – ils guérissent les malades – sans en avoir le comportement moral.

C La sainteté des abbés

A l'expression d'une sainteté royale modelée sur celle du Christ souffrant répond l'affirmation, à l'ouest, d'une sainteté abbatiale toute-puissante: autour de Fleury, en même temps qu'on construit l'image du roi faillible mais saint, on façonne l'image d'abbés qui cumulent tous les pouvoirs. A Cluny, c'est après l'an Mil que l'élaboration d'une sainteté abbatiale apparaît, avec la promotion de la figure de saint Maïeul. Or c'est l'indépendance de Maïeul à l'égard des pouvoirs (épiscopal, royal) qui est mise en avant, l'hagiographie servant à la défense du récent privilège d'exemption.

D La sainteté aristocratique

La sainteté proposée aux grands aristocrates est, d'une façon plus visible encore, marquée par l'idée que l'état laïc est un obstacle à la pratique des vertus héroïques. La dévotion privilégiée de l'aristocratie s'attache à saint Alexis au tournant du x^e s. Alexis est un noble. Il fuit le mariage et sa famille pour mener une vie pèlerine avant de revenir chez ses parents pour y être reçu comme un pauvre inconnu et y mourir. C'est bien le saint de la transgression aristocratique parfaite, puisqu'il renonce au pouvoir, au mariage, à sa famille même, aux richesses et aux apparences. Or son culte n'existe que dans la plus haute aristocratie.

III Le pouvoir en question : la réforme grégorienne

À partir du pontificat de Léon ix, l'ordre établi d'une collaboration entre le pouvoir de l'empereur et celui de l'Église est remis en question. La simonie, déjà dénoncée avec vigueur dans les capitulaires carolingiens, est comprise dans un sens très extensif à partir du milieu du xie s : le cardinal Humbert le premier appelle la simonie une hérésie, qui consiste à donner les sacrements sous l'effet d'une influence laïque. La dénonciation de la simonie va de pair avec celle du nicolaïsme, erreur du diacre Nicolas de Jérusalem qui préconisait le mariage des prêtres. En voulant imposer le célibat à ceux qui reçoivent les ordres majeurs, l'Église cherche à atteindre une certaine pureté rituelle, mais aussi à limiter l'hérédité des fonctions cléricales : les curés pouvaient souhaiter transmettre leur paroisse à leurs enfants. La lutte contre le nicolaïsme est donc le versant moral d'une lutte bien plus large contre la simonie, comprise comme emprise indue du monde sur le clergé.

A Les origines de la réforme grégorienne

Les origines de la Réforme grégorienne sont multiples : elle est d'inspiration clunisienne. Elle prend la suite de la réforme monastique lotharingienne. Elle est aussi d'inspiration lorraine et bourguignonne. L'idée principale de ce *De ordinando pontifice* (1047) est que le pouvoir spirituel l'emporte sur le simple pouvoir temporel du roi. C'est la naissance de " la première révolution européenne " : personne ne pouvant argumenter en faveur des pratiques simoniaques, les réformateurs espèrent imposer un véritable ordre nouveau (Karl Leyser, *Gregorian revolution*).

La lutte contre la simonie à l'occasion du concile de Reims (octobre 1049)

Le concile de Reims de 1049 a été raconté par Anselme, moine de Saint-Remi contemporain des faits, dans son *Histoire de la dédicace de l'église Saint-Remi* composée vers 1056-1058. Léon ix a fait du concile rémois le concile destiné à exporter hors de Rome (où le premier concile réformateur a eu lieu en avril 1049) les inflexions réformatrices de son pontificat. La justification de cette action est donnée à Reims par les évêques assemblés : " On ne peut dire que du pontife du siège romain qu'il exerce, avec le titre apostolique, la primatie sur l'Église universelle. " Au nom de cette universalité et apostolicité de l'Église romaine, le pape agit partout au service de la réforme. La réforme prend d'emblée une coloration morale : le concile fait le procès des évêques simoniaques.

La réforme de l'Église s'appuie sur les moines bénédictins réformés. Léon ix vient en effet à Reims appelé par Hérimar, abbé de Saint-Remi ; Guy, archevêque de Reims, est dépassé par l'initiative de l'abbé qui réunit dans les faubourgs de sa propre cité un concile que le roi Henri i^{er} réprovoque. À l'échelle du royaume, le concile de Reims, tenu sans et malgré le roi, est l'occasion pour le pape d'accorder des privilèges de protection à dix abbayes majeures du royaume. La réforme enfin s'appuie

aussi sur la foule des humbles : par la participation de la foule, réunie autour des reliques portées dans la ville, le concile de 1049 continue les mouvements de Paix antérieurs, mais ici la foule sert de moyen de pression sur les évêques.

Lutter contre la simonie plus que contre l'investiture laïque

On a proposé de voir dans la hantise de la simonie un trait propre à Léon ix, bien avant son accession à l'épiscopat : dans ses chartes, Brunon évêque de Toul concède effectivement des autels à des prêtres desservant des paroisses, dans les formes canoniques requises (avec accord du clergé et du peuple manifesté lors d'un synode diocésain) et stipule toujours l'interdiction de racheter ces autels, c'est-à-dire de verser un droit de mutation.

Le choix de faire porter les accusations sur les simoniaques vient peut-être aussi d'une prudence politique : Léon ix ne remet pas en cause le principe de la désignation par le roi de ces évêques, mais les accuse individuellement et remplace la dénonciation d'une institution coupable par une exhortation à la conversion personnelle. Cette mesure d'apaisement doit être de nature à rassurer le roi Henri i^{er}, qui a trouvé un prétexte pour ne pas venir à Reims : il doit, explique-t-il à Léon ix, mener l'ost royal, sans doute dans le Maine que menace le comte d'Anjou Geoffroi Martel. Sur le moment, Henri i^{er} est peut-être surtout méfiant vis-à-vis d'un pape qui est l'homme de confiance du roi de l'est Henri iii : sous couvert de concile œcuménique, c'est bien l'ingérence impériale dans les affaires du royaume qu'on peut craindre.

La libre élection des évêques

La vraie réforme a peut-être commencé au moment où Léon ix, à peine désigné comme pape par Henri iii a décidé, sans rencontrer l'opposition du roi et même, vraisemblablement, avec son accord, d'aller chercher à Rome, en 1046, l'élection canonique par le clergé et par le peuple. Ce recul consenti par Henri iii serait la conséquence d'une prise de conscience de l'écart entre ce que les canons demandent sur la libre élection des évêques et son comportement lors du concile de Sutri. La liberté d'élection épiscopale est garantie pour le royaume de Bourgogne par Henri iii. Il respecte ce privilège tant pour Besançon que pour Lyon. Dans le royaume de Francie, l'affaire qui réclame l'intervention du pape Léon ix est celle de l'évêché du Puy (1053). Henri i^{er} a reçu de l'argent du comte de Toulouse pour appuyer la candidature de l'archidiacre de Mende Bertrand, alors que le clergé a élu le prévôt Pierre. Léon ix consacre Pierre évêque.

B La Querelle des Investitures, une triple remise en question du pouvoir (1070-1076)

À Milan depuis 1057, le mouvement de la Pataria (= réaction du bas clergé milanais contre la simonie) porte en germe toutes les dimensions de la Querelle des Investitures en Germanie. Il promeut des idées réformatrices morales : les Patarins sont favorables à la continence des clercs. Il met en cause l'intervention du roi Henri iv dans la désignation de l'archevêque de Milan. Il encourage la reconnaissance d'une supériorité de l'Église de Rome sur les autres sièges épiscopaux. Ces trois dimensions – institutionnelle, morale, pro-romaine – se mêlent dans les débuts de la Querelle des Investitures (1070-1076).

Une crise morale

Devant une assemblée réunie à Worms en juin 1069, Henri iv annonce son intention de se séparer d'avec la reine Berthe. Un synode est réuni à Francfort (octobre 1069) pour statuer sur cette demande. L'archevêque réclame au pape une intervention ferme pour dissuader le roi de commettre un tel péché. Au nom d'une même exigence de pureté, de 1073 et jusqu'à la lettre de Grégoire vii (décembre 1075) dont l'exigence précipite la crise de Worms (janvier 1076), les papes dénoncent la proximité dangereuse du roi et de ses conseillers excommuniés, ainsi que la vie dissolue du souverain. En 1075, enfin, Grégoire vii écrit aux ducs du royaume de Germanie pour inciter ces grands laïcs à ne pas recevoir les sacrements de la main de clercs nicolaïtes ou simoniaques : le pape invite donc à une résistance institutionnelle – les grands doivent refuser de reconnaître la validité des sacrements dispensés par ces

clercs, quelle que soit la position des évêques concernés – au nom d'une pureté morale, devenue critère supérieur d'agencement de la société.

Une crise conjoncturelle devenue institutionnelle

La remise en question de l'investiture d'une Église par un laïc est aussi le fruit des circonstances. Après le pontificat de Léon ix, et son action personnalisée contre les simoniaques, sous Grégoire vii, c'est le choix de titulaires indignes de leurs sièges épiscopaux qui fait l'objet des critiques des réformateurs, plus que le principe de l'investiture royale. Henri iv en effet, à partir du début de son gouvernement personnel, choisit les évêques dans le but de ne sélectionner les évêques sur le critère de leur fidélité au roi plus que de leur compétence : ce choix politique heurte les clergés locaux.

En 1073, les crises ponctuelles prennent une dimension systématique : le pape Alexandre ii réunit un synode à Rome (février 1073) pour dénoncer la pratique générale dans l'épiscopat de Germanie de la simonie et lance des procédures d'enquête sur les conditions d'accession aux sièges. Le roi Henri iv choisit d'écrire à Grégoire vii, successeur d'Alexandre, une lettre de repentance où il confesse sa pratique de la simonie et des choix malheureux pour les titulaires des sièges épiscopaux. Le roi alors ne peut pas maintenir sa pratique d'un contrôle exigeant de son Église nationale contre l'avis de la papauté, car il est confronté au début de la révolte saxonne : alors que des évêques prennent parti au côté des Saxons, Henri iv a besoin du soutien de Grégoire vii. En février 1075 à Rome, Grégoire vii profite de ces bonnes dispositions du roi pour interdire à Henri iv d'investir de nouveaux évêques, tant qu'il conservera dans son entourage des conseillers excommuniés et que la paix n'aura pas été restaurée avec Rome. Elle l'est, rapidement, à l'été 1075. L'intransigeance du roi, qui veut imposer un nouvel archevêque à Milan, précipite la crise de janvier 1076.

L'affirmation de l'indépendance de la papauté vis-à-vis du roi de Germanie

En 1065-1066, le pape Alexandre ii est confronté à deux dangers, l'existence d'un anti-pape, Cadalus, puis le soulèvement de son vassal normand, Richard de Capoue, qui envahit en 1066 les États pontificaux. À la mort du pape Nicolas ii (1062) en effet, les cardinaux d'une part ont élu Anselme évêque de Lucques devenu le pape Alexandre ii (septembre 1061), tandis que le concile réuni à Basel, au nom d'Henri iv, " patrice des Romains " (octobre 1061) désignait Cadalus, évêque de Parme.

En 1068, Henri iv ouvre avec le pape des pourparlers avant son couronnement impérial : ses envoyés royaux rencontrent Cadalus, pourtant excommunié. Cinq conseillers du roi, excommuniés pour simonie et autres crimes lors d'un synode romain (1073) restent, eux aussi, dans l'entourage royal : le pape considère *ispo facto* qu'Henri iv s'est mis hors de l'Église. On ne fait donc pas appel à ce titre à lui pour valider l'élection de Grégoire vii en septembre 1073 : c'est une rupture avec le principe, appliqué depuis Otton i^{er} et très fermement respecté depuis Henri iii, d'un contrôle de l'élection pontificale par le roi.

Lorsqu'en janvier 1076, Henri iv réunit à Worms une assemblée générale pour décider de la réponse à donner à la lettre d'avertissement de Grégoire vii (décembre 1075), il s'appuie sur cette rupture pour dénoncer l'illégitimité du pape : Grégoire vii n'a pas à être jugé ni déposé, il n'a jamais été élu. Le pape répond à l'assemblée de Worms en excommuniant le roi en février 1076 ; tous ceux qui maintiennent des liens avec lui seront excommuniés en août. Il délève tous ceux qui sont liés envers lui par serment. Ce *Dictatus papae* recense des principes juridiques qui affirment la totale supériorité du pape sur les évêques, qu'il dépose lui-même (cap. 3) ou par la main de son légat (cap. 4), sans la réunion d'un synode (cap. 25), y compris en leur absence (cap. 5). Le pape est au-dessus de toute juridiction, personne ne peut le condamner (cap. 19), ni annuler ses décisions (cap. 18). Surtout, tous les atouts subversifs lui appartiennent : le pape crée seul (cap. 8) et destitue l'empereur (cap. 12), il autorise ses sujets à porter plainte contre lui (cap. 24) voire les délève de leur serment de fidélité s'il est avéré que leur seigneur est injuste (cap. 27).

La crise des Investitures prend dans le royaume de Bourgogne une importance particulière puisque s'y conjuguent l'influence des clunisiens réformateurs, l'intervention directe des papes par légats interposés et les velléités d'indépendance de l'aristocratie locale contre le pouvoir discrédité d'Henri iv.

La crise est l'occasion de constater que les grands bourguignons n'ont accepté qu'à contrecœur l'intégration dans l'empire.

La conséquence d'une crise politique intérieure en Germanie

Les difficultés morales, institutionnelles, politiques, se combinent pour créer une crise à cause des exigences de la politique intérieure d'Henri iv. Le roi doit faire face aux vellétés d'indépendance de son épiscopat. La révolte saxonne de plus conditionne l'attitude d'Henri iv : en situation de faiblesse, le roi doit d'abord se concilier le pape (1073), quand la victoire de Homburg sur les révoltés saxons (1075) rend possible la nouvelle intransigeance du souverain qui réclame l'abdication de Grégoire vii. En juin 1076, Henri iv réunit à Mayence le concile qui excommunie Grégoire vii pour révolte contre son seigneur le roi. Les évêques qui jugent sa politique excessive favorisent alors les Saxons.

Plus le souverain s'enlise dans la lutte contre la papauté, plus il perd le soutien de son aristocratie. Or le roi, moins soutenu par ses grands, dépend encore davantage du soutien matériel de l'Église, de l'épiscopat en particulier. L'isolement du roi peut être symbolisé par la réunion de Tribur (16 octobre-1^{er} novembre 1076) : les évêques et les grands s'accordent, en l'absence du roi, pour le pousser à une réconciliation avec le pape. Ils obtiennent du roi, réfugié à Oppenheim, la signature d'une promesse d'obéissance au pape, scellée par les légats, et l'engagement à rencontrer Grégoire vii à Augsbourg en février 1077, pour la levée de son excommunication. Déçus par la riposte royale de Canossa, certains poussent à l'usurpation Rodolphe, duc de Souabe : Rodolphe apparaît en effet comme un partisan forcené de la réforme de l'Église ; il reçoit d'ailleurs le soutien de l'archevêque de Mayence Siegfried. Il promet aussitôt de ne pas intervenir dans les élections épiscopales, ce qui pousse Grégoire vii à le reconnaître comme roi (1080). C'est le triomphe d'une opposition intérieure au roi, à la faveur de l'approfondissement de la réforme grégorienne.

C La Querelle des Investitures hors de Germanie

Dans le royaume d'Henri iv, des grands ont tiré parti de l'affaiblissement du pouvoir royal en s'engageant dans la défense de la liberté de l'Église. D'une façon moins aiguë, la réforme joue un rôle comparable dans les royaumes voisins.

Dans le grand royaume de Bourgogne, pour imposer la réforme, Grégoire 7 recourt à des légats, pour contourner l'obstacle d'un corps épiscopal hostile. En Provence, l'aristocratie tire parti de la réforme pour s'affranchir de l'autorité royale imposée, en particulier en Provence. En Flandre, les évêques réformateurs parviennent d'autant mieux à reformer le temporel de leurs évêchés qu'ils jouissent de l'appui, ou au moins de la neutralité bienveillante, du pouvoir comtal local.

Le décret sur l'investiture épiscopale et abbatiale n'est ni promulgué ni appliqué en Normandie avant le début du xiii^e siècle. Le prince normand s'était en effet arrogé le droit de nommer les évêques et leur remettait lui-même les insignes de leur pouvoir spirituel. Ce n'est qu'en 1107, grâce aux efforts d'Anselme devenu archevêque de Canterbury, qu'en Normandie comme en Angleterre Henri i^{er} accepte de ne plus investir les prélats par la crosse et par l'anneau ; les archevêques de Rouen et la plupart des abbés continuèrent néanmoins d'être nommés par le duc.

La réforme débouche sur une véritable crise sociale en Provence avec les années 1080 : les grands ne sont plus associés aux conciles (après 1057, 1068 en Catalogne) ; les légats comme Hugues de Die mènent une politique pontificale radicale sans être concernés par les équilibres politiques locaux ; les élections épiscopales ne sont plus contrôlées par la noblesse mais par le clergé urbain ; les évêques nouvellement élus sont choisis de préférence dans le monde monastique.

Conclusion : le Concordat de Worms

Un accord est trouvé en 1122, bien après la mort de Grégoire VII et de Henri IV. Il est connu sous le nom de concordat de Worms. L'empereur renonce à l'investiture par la crosse et l'anneau. Il accepte la libre élection des évêques par le chapitre canonial de la cathédrale. En cas de conflit lors de cette désignation, il peut arbitrer en faveur du candidat le plus digne. Il donne ensuite l'investiture temporelle sous la forme d'un sceptre pour les biens fonciers et les fonctions régaliennes de l'évêque. Ce dernier a

l'obligation de s'acquitter des tâches que lui imposent les terres concédées par l'empereur. Mais ce droit de regard sur l'élection épiscopale ne s'exerce que sur les possessions germaniques de l'empereur. Il perd donc son influence sur la nomination des évêques en Bourgogne et en Italie. Or, dans cette dernière région, les évêques étaient les plus fidèles soutiens de l'empereur et de gros pourvoyeurs de fonds pour le trésor impérial. Cet accord sonne le glas du césaropapisme (= système de gouvernement temporel qui, dans une volonté de domination universelle, cherche à exercer son pouvoir sur les affaires religieuses (pouvoir spirituel du pape) en Occident).

La papauté a réussi, pour un temps, à soustraire les clergés nationaux au pouvoir des souverains. Elle renforce ainsi son prestige. Le pape Calixte II s'empresse d'ailleurs de réunir un concile œcuménique, celui de Latran (1123), le premier depuis celui de Constantinople en 843. Il reprend les dispositions du concordat de Worms et condamne de nouveau la simonie, le concubinage des clercs et la mainmise des laïcs sur les biens et les revenus de l'Église. La papauté acquiert les éléments et les caractéristiques d'une monarchie.

Mais le Saint-Siège n'a pas réussi à imposer son *dominium mundi*. En séparant le temporel du spirituel, il permet la laïcisation progressive du pouvoir impérial, pouvoir qu'il contribue grandement à affaiblir. En effet, les excommunications et les interdits commencent à saper les structures de la pyramide féodale. Le compromis est largement une défaite pour l'Empire. Les prélats ne sont plus les officiers du souverain temporel, mais des vassaux, comme les princes laïques. L'armature administrative des Ottoniens a perdu de sa solidité.

Le conflit n'est pas fini pour autant. Il rebondit dès 1154 avec le début de la « lutte du sacerdoce et de l'Empire » et se solde par la défaite totale des empereurs germaniques, un siècle plus tard. Vers 1220, Frédéric II finit même par renoncer aux privilèges que lui avait concédés le concordat de Worms en terre germanique.