

## L'APPARITION DU MOT « SPIRITUALITAS » AU MOYEN AGE \*

Une première recherche sur ce sujet a été faite en Amérique par Sister Lucy Tinsley ; elle a été largement complétée par Dom Jean Leclercq en 1962<sup>1</sup>. J'ai pu élargir notablement les données de ces enquêtes, mais je me suis efforcé surtout de « pondérer » du mieux possible les divers emplois du terme et leur signification dans le contexte.

La pré-histoire du terme commence évidemment avec celle de *spiritalis* ou *spiritualis* (la différence orthographique peut tenir seulement à une habitude des copistes, mais la question n'est pas résolue) ; de cet adjectif dérive le substantif abstrait. Selon Christine Mohrmann, *spiritalis* serait une création du latin chrétien, selon le modèle *caro-carnalis*<sup>2</sup>. Cependant *spiritalis* pourrait être antérieur au christianisme. Le Dictionnaire de Forcellini en signale l'emploi dans le *De architectura* de Vitruve (X, 1) pour désigner l'un des trois genres de « machines » ; c'est une erreur : Vitruve utilise *spirabile*, comme mk l'a confirmé P. Fleury, auteur d'une thèse récente sur *La mécanique de Vitruve* (l'éd. critique du *De Architectura X*, par L. Callebat, paraîtra sous peu dans la coll. Budé). C'est également *spirabile* qui figure dans les éditions critiques du *De natura deorum* de Cicéron (II, 18) ; ici pourtant, Servius, le

---

\*. Cet article reprend une conférence prononcée au X<sup>e</sup> Colloque d'Humanisme médiéval, en Paris-Sorbonne, le 26 décembre 1983 ; j'y ai inséré les remarques et compléments fournis au cours de la discussion, particulièrement par M<sup>lle</sup> Marie-Thérèse d'Alverny et le R.P. J.-Guy Bougerol, à qui j'adresse mes sincères remerciements.

1. Lucy TINSLEY, *The French Expressions for Spirituality and Devotion*, coll. Studies in Romance Languages and Literatures XLVII, New York, Catholic University of America Press, 1953. — Jean LECLERCQ, « Spiritualitas », *Studi Medievali* 3, 1962, pp. 278-296 (cité Dom Leclercq).

2. Christine MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1961, pp. 25, 89 ; t. 3, 1965, pp. 104, 115.

commentateur de l'*Enéide*, assure avoir lu *spiritale* (ou *spiritabile* selon certains manuscrits)<sup>3</sup>.

Quoiqu'il en soit du latin classique, *spiritalis* apparaît très tôt dans le latin chrétien pour traduire le grec *pneumatikos*. Il a été utilisé dans les plus anciennes traductions latines des Épîtres de saint Paul, en particulier pour 1 *Cor.* 2,14-3,3, où apparaît la gradation : *carnales-animales* (psychikoi)-*spirituales* (texte fondateur, on le verra). Or on sait que les martyrs de Scilli, près de Carthage, avaient déjà des traductions de saint Paul vers l'an 180. L'adverbe *spiritualiter* se trouve aussi dans la traduction latine de la *Prima Clementis* (47,3) — qui pourrait dater du milieu du second siècle — pour rendre le grec *pneumatikôs*.

L'enquête se limitera *spiritualitas*. Je suivrai l'ordre historique (du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle ; le XII<sup>e</sup> siècle ; le XIII<sup>e</sup> siècle), afin de mieux saisir les époques où le terme apparaît en ses diverses significations, et en divers contextes.

Globalement, nous rencontrerons successivement trois sens fondamentaux :

- un sens « *religieux* », le plus ancien, appliqué à ce que nous appelons « la vie spirituelle » ; dans ce premier cas, *spiritualitas* s'oppose habituellement à *carnalitas* ;
- un sens *philosophique*, plus exactement *métaphysique*, qui désigne un mode d'être (ou de connaître) et apparaît dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle ; ici l'antithèse du terme est *corporalitas* ;
- un sens *juridique* ou *canonique*, que l'on trouve à la fin du même XII<sup>e</sup> siècle ; *spiritualitas* s'applique alors au domaine du « spirituel » distingué du « temporel » : le terme antithétique est cette fois *temporalitas* ou *temporalia*.

## 1. Du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle

Sister Tinsley, suivant encore le *Totius Latinitatis Lexicon* de Forcellini, pensait avoir trouvé la première mention de *spiritualitas* dans l'*Adversus Marcionem* de Tertullien (V, 8, 9), où il

3. Servius, *In Aeneidem* III, 600 ; cf. la note de Arthur Stanley Pease à son éd. du *De natura deorum*, Cambridge, 1958, t. 2, p. 594.

s'agit des charismes conférés par l'Esprit Saint. Mais l'édition critique de Kroymann (CSEL 47, 1906, reprise en CCSL 1, 1954, p. 687) rétablit la leçon authentique *specialitas* ; Tertulien, par contre, emploie fréquemment *spiritualis* <sup>4</sup>.

En fait, la première mention sûre de *spiritualitas* se situe au début du V<sup>e</sup> siècle ; on la trouve dans la lettre pseudo-hiéronymienne 7, dont l'auteur est en réalité Pélage <sup>5</sup>. Cette lettre est adressée à un adulte récemment baptisé pour l'exhorter au progrès dans la vie chrétienne. On y reconnaît le volontarisme pélagien : appel à l'effort ascétique, pratique des commandements, support de l'adversité :

« Tepidum discipulum non amat Christus (7,5, PL 30, 110D)... In classe nostra viri fortes opprobria sciunt portare, non munera (6, 111A)... Intelligamus quam strenui debeant esse in opere Dei qui redempti sunt sanguine Christi » (6, 112B).

Notre terme vient au ch. 9 :

« Quia tibi, honorabilis et dilectissime parens, per novam gratiam omnis lacrymarum causa detersa est, age, cave, curre, festina. Age ut in *spiritualitate* proficias. Cave ne quod acceptisti bonum, incautus et negligens custos amittas. Curre ut non negligas. Festina ut celerius comprehendas... Dum tempus habemus seminemus in spiritu, ut messem in spiritualibus colligamus » (114D-115A).

Il est significatif que cette première mention se situe déjà dans le contexte de la vie spirituelle. On pourrait traduire la phrase typique : « Mets-toi en activité pour progresser en *spiritualité* ». Cependant, *spiritualitas* prend chez Pélage un sens plus restreint ; elle se limite au domaine ascétique : il s'agit d'un effort pour dominer les convoitises du corps, toujours

4. C. CLAESSON, *Index tertullianus*, Paris, Études Augustiniennes, 1979, t. 3, pp. 1524-1525.

5. E. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum*, 2<sup>e</sup> éd., Bruges-La Haye, 1961, n° 740 ; pour la tradition manuscrite, cf. B. LAMBERT, *Bibliotheca hieronymiana manuscripta*, t. III A, Steenbrugge, 1970, n° 307, pp. 306-307.

trompeuses, et faire prévaloir les œuvres de l'esprit, seules « authentiques », dirions-nous aujourd'hui. « Corporalia corporalibus, et spiritualia spiritualibus purgantur », disait l'auteur au ch. 1 (106B) ; la finale du texte cité précise bien le but à atteindre : « semons en esprit pour récolter en biens spirituels ». Pélage choisit le terme abstrait pour désigner en bloc les *opera spiritualia* qui produisent des *bona spiritualia*. Notons pourtant qu'il ne donne pas l'impression d'employer *spiritualitas* comme un néologisme : si le terme n'était pas courant à l'époque, il pouvait du moins être compris, fût-ce par un néophyte.

Le second emploi se lit, un siècle plus tard, dans la *Lettre* 14 de saint Avit, évêque de Vienne en Dauphiné de 490 à 518 (éd. R. Peiper, MGH, *Auctores antiquissimi* VI/2, Berlin, 1883, p. 47). Avit répond à son frère Apollinaire, évêque de Valence ; celui-ci avouait avoir oublié de commémorer la *depositio* de leur sœur commune et racontait comment la vision en songe d'une colombe très lumineuse mais de couleur rouge l'avait averti de cet oubli, ensuite tardivement réparé (*Lettre* 13, *ibid.* p. 46). Avit veut rassurer son frère. Je retiens la phrase essentielle :

« Minus enim procul dubio salva observatione apparet affectus ; sed ostendistis quanta *spiritualitate* vos exercere delectet quod praeterisse sic doluit ».

Le style elliptique d'Avit rend la traduction malaisée ; je risque celle-ci (en faisant de *salva observatione* le terme de comparaison appelé par *minus apparet*) :

« Ton affection apparaît moins sans aucun doute que si l'observance du jour avait été gardée. Mais tu as montré avec quel *sentiment spirituel* tu aimes célébrer ce jour, puisque son oubli t'a causé tant de peine ».

*Spiritualitas* désigne ici non pas « les choses de l'esprit » en général, mais une « attitude d'âme », une « affection spirituelle » (le mot *affectus* est dans le texte) opposée à une affection inspirée seulement par la parenté charnelle. Le terme exprime la même nuance d'authenticité que nous avons cru discerner chez Pélage. On sait d'autre part qu'Avit aime les

termes rares et en crée de nouveaux<sup>6</sup> ; on peut penser qu'il substitue le mot savant *spiritalitas* à l'expression banale *affectus spiritualis*.

Dom Leclercq (p. 281) signale un autre exemple dans le ch. 8 de la traduction latine du *De hominis opificio* de Grégoire de Nysse par Denys le Petit (mort vers 550). Il se base sur le texte de Migne, PL 67, 357D, identique à celui de l'éd. de Bâle 1562. Mais ce texte est fautif, et d'ailleurs grammaticalement incorrect. En attendant l'édition critique annoncée par P. Moncho, M<sup>lle</sup> M.-Th. d'Alverny a bien voulu contrôler le texte dans les trois manuscrits de la B.N. de Paris (*lat.* 1701, XII<sup>e</sup> s. ; *lat.* 2633, XII<sup>e</sup> s. ; *lat.* 1710, début XIV<sup>e</sup> s.) : ceux-ci portent « *spiritalem... viam* » au lieu de « *spiritualitatem* » et offrent une traduction tout à fait satisfaisante du grec de Grégoire (PG 44, 148A, qui commente 1 *Cor.* 2, 13-3,3). Il faut donc éliminer ce texte de notre dossier.

Au IX<sup>e</sup> siècle, sous le règne de Louis le Pieux (814-840), Candidus, prêtre et sans doute moine de Fulda, répond à une question théologique : le Christ en tant qu'homme, mortel parmi les mortels, a-t-il pu voir Dieu de ses yeux corporels ? La réponse est négative et se fonde sur l'*incorporalité* divine :

« Deus, sicut summus spiritus est, sic et summe incorporalis est. Hoc autem dico quia et angeli et animae et quicumque spiritus creati sunt, licet incorporales et dicantur et sint, eius tamen *incorporalitat*is et, ut ita dicam, *spiritualitat*is comparatione corporales quodammodo sunt » (MGH, *Epistolae* IV, éd. E. Dümmler, Berlin, 1895, p. 558, 13-15).

*Spiritalitas* est ici un doublet d'*incorporalitas*, qui est déjà un terme technique du vocabulaire philosophico-théologique<sup>7</sup>. La formule « ut ita dicam », comme le dit Dom Leclercq (p. 283 et n. 17), suggère que Candidus a le sentiment d'employer un mot nouveau. C'est en tout cas le premier emploi de *spiritalitas* au sens *métaphysique*, désignant un *mode d'être*.

6. H. GOELZER, *Le latin de S. Avit*, Paris, Alcan, 1909, p. 459, range *spiritualitas* parmi les « mots nouveaux ».

7. Le *Thesaurus Linguae Latinae*, t. VII/1, Leipzig, 1933-1944, col. 1026, signale de nombreux exemples d'*incorporalitas* depuis Tertullien (notamment Claudien Mamert, *De statu animae*, I, 18, éd. Engelbrecht, CSEL XI, p. 68, 25).

Un siècle plus tard, en 963, Rathier de Vérone cite à son collègue Hubert de Parme une décrétale faussement attribuée au pape Évariste (début II<sup>e</sup> s. ; elle figure dans la collection pseudo-isidorienne) pour montrer que l'évêque est indissolublement uni à son église par l'effet d'un mariage non charnel mais spirituel. C'est ce que comprendra Hubert, ajoute Rathier, « si tibi non desunt ille quas Deus requirebat aures *spiritualitatis* » (*Die Briefe des Bischofs Rathier von Verona*, éd. F. Weigle, MGH, Weimar, 1949, p. 79, 20-25). Il s'agit cette fois des « sens spirituels », ou, pour parler comme Dom Leclercq, « d'une certaine aptitude à saisir la signification 'cachée' et en ce sens 'mystique' d'un texte ou d'une réalité » (p. 283). La signification proprement religieuse implique ici la signification métaphysique : « l'ouïe spirituelle », qui perçoit les réalités d'ordre spirituel, ne peut appartenir qu'à un sujet qui relève de cet ordre, qui est « esprit » et pas seulement corps.

Cette association du « spirituel » et du « mystique » (ce qui relève du « mystère de la foi ») avait été exploitée un siècle plus tôt, à propos de la théologie eucharistique, par Paschase Radbert dans son *De corpore et sanguine Domini*, écrit vers 831-833. En suivant la distinction établie par Augustin entre le *sacramentum* (signe visible) et la *veritas* (réalité invisible), Paschase insiste longuement sur la *spiritalis intelligentia* et la *spiritalis receptio* de l'Eucharistie (ce qui ne nie pas mais implique la présence réelle). L'intelligence et la réception spirituelles sont intimement liées, comme chez Augustin, à l'action de l'Esprit Saint, qui conduit le croyant à devenir membre vivant du Corps du Christ. Ce qu'il dit de l'Eucharistie, Paschase l'applique à l'Écriture et à toutes les réalités relatives à la vie spirituelle, qui sont aussi des *sacramenta*, ce que les Grecs appellent *mysteria* (*De corpore...*, ch. 2-3, éd. B. Paulus, CCCM 16, Turnhout, 1969, p. 22-25).

Paschase avait utilisé abondamment les termes *spiritalis*, *spiritaliter*, mais non *spiritalitas*. Ce mot apparaît à nouveau chez Bérenger de Tours qui rédige vers 1070 le *De sacra coena adversus Lanfrancum*<sup>8</sup>. Bérenger ne retient que l'aspect spirituel de la théologie paschasienne, ce qui lui attire de vives

8. Sur cette controverse à propos de l'eucharistie, voir la thèse de Jean de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, Louvain, 1971.

critiques. Il assure avoir été exposé à des « quasi feris immanuetis animis » qui « ad vocem *spiritualitatis* aures potius obturabant » (*De sacra coena*, ch. 18, éd. W. H. Beekenkamp, La Haye, 1941, p. 30). La phrase peut signifier simplement que les critiques « fermaient les oreilles » lorsqu'ils entendaient ressasser les mots « spiritualis », « spiritualiter ». Au ch. 37 cependant (éd. citée, p. 106), Bérenger utilise notre terme en un sens plus précis, en l'opposant à *sensualitas*, pour exposer sa propre théologie eucharistique :

« La pierre était le Christ en figure (cf. 1 *Cor.* 10,4) ; le Christ réel était chair et Verbe. De même, tu ne peux nier que ce qui est posé sur l'autel est autre chose que le Christ ou la chair du Christ en ce qui concerne l'aspect sensible du sacrement (quantum ad *sensualitatem* sacramenti) ; tu ne peux nier en effet que l'on ne porte nullement sur l'autel soit le corps tout entier soit une partie du corps du Christ de manière accessible aux sens (*sensualiter*), bien que (quamvis) le pain et le vin de l'autel soient après la consécration Corps et Sang du Christ en ce qui concerne l'aspect spirituel (quantum ad *spiritualitatem*) ou la réalité du Sacrement ».

Bérenger raisonne du point de vue du sujet qui comprend l'Eucharistie ; les termes qu'il emploie s'appliquent aussi cependant aux réalités considérées : la *sensualitas* qualifie le *mode d'être* des réalités visibles, la *spiritualitas* le *mode d'être* des réalités invisibles, c'est-à-dire celui que le pain et le vin acquièrent de surcroît par l'effet des paroles consécatoires ; et ce mode d'être n'est accessible qu'à une intelligence éclairée par la foi. Appliquée aux signes sacramentels, — qui semblent rester des signes pour Bérenger —, la *spiritualitas* prend une signification *métaphysique*, mais cette signification, pour être perçue, suppose une *attitude spirituelle* du côté du sujet. Autrement dit : le mode d'être va de pair avec un *mode de connaître* ; le sens métaphysique du terme implique donc son sens religieux.

Deux autres textes de la même époque ramènent à la signification religieuse. La *Chronique* d'Hugues de Flavigny, écrite

vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, rapporte à l'année 1077 le fait suivant : pour réformer le monastère Saint-Bénigne de Dijon, l'abbé Jarenton va chercher à Cluny huit moines qui pratiquaient les huit béatitudes comme des poissons bien à l'aise dans cette fontaine de vertus :

« Ad fontem igitur hic (Jarenton)... rediit, pisces octonos octonae beatitudinis virtute coruscus secum adduxit, quos vere pisces dixerim pro sedula meditatione *spiritualitatis* quam intendebant » (MGH, *Scriptores* VIII, éd. G. H. Pertz, Hanovre, 1848, p. 418, 1-6).

« *Meditatio spiritualitatis* » désigne ici clairement l'exercice de la vie spirituelle dans le plus pur esprit de l'Évangile (cf. Dom Leclerc, p. 284).

L'autre occurrence (Dom Leclercq, p. 283) est tirée de la *Vita Helenae imperatricis* (qui superpose la mère de Constantin et celle de l'usurpateur Maxime). Il y est dit que l'évêque Agriculus, aux premiers temps de l'Église de Trèves, s'acquittait dans cette ville des « *filiis spiritualitatis* », c'est-à-dire des fils selon l'esprit et non la chair (éd. H. V. Sauerland, *Trierer Geschichtsquellen des 11. Jahrhunderts*, Trèves, 1889, p. 176).

Pour conclure, disons qu'en cette période, qui recouvre sept siècles, le terme *spiritualitas* est rare, quelque peu recherché, et de signification complexe. Il semble que les auteurs substituent le mot abstrait à des formules plus courantes où entraînent l'adjectif *spiritualis* et l'adverbe *spiritualiter*. Les acceptions du terme s'ordonnent cependant autour des deux sens fondamentaux qui vont se préciser dans la suite : la vie « spirituelle », le mode d'être ou de connaître des réalités « spirituelles ».

## 2. Le XII<sup>e</sup> siècle.

Cette époque, qui connaît un véritable renouveau intellectuel et spirituel, est aussi celle où le terme *spiritualitas* entre dans le vocabulaire courant, et sous ses diverses acceptions.

Peu après 1114, Guibert de Nogent écrit le premier livre de son autobiographie (éd. Edmond-René Labande, *Les Belles Lettres*, Paris, 1981). Le terme y figure deux fois (la première



seule est mentionnée par Dom Leclercq). Au ch. 17, Guibert raconte sa « conversion ». Jeune moine à Saint-Germer de Fly, près de Beauvais, il se laisse d'abord aller à composer des poèmes d'amour, imitant les « ovidiana et bucolicorum dicta ». Mais une maladie providentielle lui fait abandonner cette occupation frivole :

« Cum itaque poena peccati intellectum dedisset auditui, tunc demum marcente socordia, cum tamen otii impatiens essem, quasi ex necessitate reiectis imaginationibus, *spiritualitate recepta*, ad exercitiora commodiora perveni » (p. 138).

E.-R. Labande traduit ainsi la seconde partie de la phrase : « rejetant les imaginations, revenant à la quête du spirituel, je m'appliquai à des exercices plus appropriés à ma condition » (p. 139). Je préfère suivre le texte de plus près, en respectant le passé des participes et en interprétant *spiritualitas* d'après ce qui précède et ce qui suit. Au début du chapitre (p. 134), Guibert dit qu'il s'est livré à la poésie « ita ut universa *divinae paginae* seria pro tam ridicula vanitate deponerem ». Après le texte cité, il assure qu'il s'est mis à scruter « les évangiles et les prophètes » pour y découvrir le sens allégorique, le sens moral et le sens anagogique, en suivant les avis de saint Anselme, alors abbé du Bec. Celui-ci lui apprend à « diviser son esprit » (*distinguere mentem* ; je m'écarte encore ici de la traduction Labande) selon un mode « tripartite ou quadripartite » pour mettre en œuvre l'*affectus*, la *voluntas*, la *ratio* et l'*intellectus* (division *tripartite* si l'on identifie *affectus* et *voluntas*, comme le faisait la tradition augustinienne, *quadripartite* si on les distingue, comme le fait Anselme ; cf. p. 140). *Spiritualitas* désigne donc l'étude et la méditation de l'Écriture, livre « spirituel » par excellence (au sens déjà rencontré chez Paschase Radbert). Je traduis en conséquence : « ... ayant rejeté les imaginations et recouvré le goût spirituel de l'Écriture, j'en vins à des exercices plus appropriés (à ma condition monastique) ».

*Spiritualitas* s'oppose aux *imaginationes* comme la réalité aux rêves, mais aussi à la *vanitas* des poèmes d'amour comme le sérieux au ridicule. Et Guibert « recouvre la spiritualité » en se mettant à l'étude de la *divina pagina*. Dans cette première

mention, *spiritualitas* désigne un exercice propre de « la vie spirituelle ».

La seconde occurrence vient au chapitre suivant où, dans un contexte tout différent, Guibert raconte un songe de sa mère. Celle-ci, appuyée à la margelle d'un puits (figure de l'enfer), voit tout près un homme en qui elle reconnaît son mari défunt : « Est-ce bien toi, Évrard ? » C'est lui en effet ; pourtant « l'esprit » répond négativement et Guibert donne l'explication raisonnée de cette réponse :

« Nec mirum si *spiritus* eo nomine insigniri diffiteretur, quo olim homo fuerat : spiritus enim spiritui nihil aliud quam quod *spiritualitati* congruum sit respondere debuerat. Mutuam autem spiritus per nomina habere notitiam credi valde ridiculum est, alioquin in futuro saeculo rara non nisi nostratium cognatio est. Nomina plane non necesse est habere spiritus quorum tota visio, immo visionis scientia, est ab intus » (18, p. 150).

Labande traduit *spiritus* par « âme » ; il vaut mieux traduire par « esprit », au sens où l'on parle encore « d'évoquer les esprits ». *Spiritualitas* désigne précisément le *mode d'être* des esprits ; le terme est pris au sens *métaphysique*. Je traduis donc :

« Il n'est pas étonnant qu'un « esprit » se défie d'être désigné par le nom qu'il portait autrefois comme homme. Un esprit en effet ne devait pas répondre à un esprit autre chose que ce qui convient *au mode d'être d'esprit*. Croire que des esprits puissent se connaître mutuellement par leurs noms est chose ridicule ; autrement nous n'aurions dans le siècle à venir qu'une connaissance limitée à celle de nos proches. Il n'est nullement nécessaire pour des esprits d'avoir des noms, car leur vision tout entière, bien mieux la connaissance de leur vision, vient de l'intérieur ».

Nous trouvons ainsi, dans le *De vita sua*, le mot *spiritualitas* pris d'abord au sens religieux, puis au sens métaphysique. En outre, dans ce premier quart du XII<sup>e</sup> siècle, le terme ne semble plus inusité. Guibert l'a d'ailleurs utilisé encore une fois — et, chose curieuse, dans un sens péjoratif — en parlant des

« *malae spiritualitatis imagines* » que « nourrit l'agitation de la pensée » (*Tropologiae ... in Lamentationes Jeremiae* V, 3, 63 ; PL 156 477A).

On retrouve le terme, au sens religieux ou en un sens voisin, dans d'autres traités du XII<sup>e</sup> siècle. Vers 1119-1122, Rimbauld de Liège, après avoir cité 1 *Cor.* 2, 13-14, écrit :

« Si igitur ea quae Dei sunt videre volumus, necesse est deponamus animalitatem et assumamus *spiritualitatem* » (*De vita canonica* 11, éd. C. de Clercq, CCCM 4, 1966, p. 28).

Dans un *Dialogus inter Christianum et Judaeum*, œuvre anonyme dédiée à l'évêque Alexandre de Lincoln (entre 1123 et 1148), le chrétien reproche au juif d'observer *carnaliter* la loi de la circoncision et de la négliger *spiritualiter*. A quoi le juif répond en citant la parole de Dieu à Abraham (*Gen.* 17,14) : « *omnis caro quae circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo* », et il demande : « Unde ergo hanc auguraris<sup>9</sup> *spiritualitatem* ? » (PL 163, 1046BC). Ce que le juif conteste, en opposition avec la tradition chrétienne, c'est l'interprétation « spirituelle » des lois de l'Ancien Testament. *Spiritualitas* désigne donc d'abord un *mode de penser*, comme chez Paschase Radbert et Bérenger.

Dom Leclercq rapporte ensuite un passage du *Caelestinus de caritate*, œuvre d'un cistercien anonyme du XII<sup>e</sup> siècle, dont il a publié de plus larges extraits dans *Cîteaux* (14, 1963, pp. 202-217). L'auteur fait allusion au conflit paulinien entre la chair et l'esprit (*Gal.* 5, 17) :

« Cum anima quod carnale est sapit, carnaliter diligit ; cum vero quod spirituale est diligit, *spiritualitatem* sapit. Sapor carnalis est amor carnalis, sapor spiritus

9. Le texte de PL (reprenant celui de la *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, t. 20, col. 1885) porte ici *augutaris*, qui est une erreur de lecture. Dom Leclercq (p. 285, n. 4) propose de corriger en *argutaris* ; je préfère lire *auguraris* (confusion facile de *r* et *t*), ce qui donne le sens suivant : « A partir de quoi — de quel texte biblique — avances-tu cette *spiritualité* ? » L'unique manuscrit du texte a été détruit dans l'incendie de l'Université de Louvain en 1914 ; cf. B. Blumenkranz, « La Disputatio Judaei cum Christiano de Gilbert Crispin », *RMAL* 4, 1948, pp. 249-250.

Dans un *Dialogus inter Christianum et Judaeum*, œuvre anonyme dédiée à l'évêque Alexandre de Lincoln (entre 1123 et 1148), le chrétien reproche au juif d'observer *carnaliter* la loi de la circoncision et de la négliger *spiritualiter*. A quoi le juif répond en citant la parole de Dieu à Abraham (*Gen.* 17,14) : « omnis caro quae circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo », et il demande : « Unde ergo hanc auguraris<sup>9</sup> *spiritualitatem* ? » (PL 163, 1046BC). Ce que le juif conteste, en opposition avec la tradition chrétienne, c'est l'interprétation « spirituelle » des lois de l'Ancien Testament. *Spiritualitas* désigne donc d'abord un *mode de penser*, comme chez Paschase Radbert et Bérenger.

Dom Leclercq rapporte ensuite un passage du *Caelestinus de caritate*, œuvre d'un cistercien anonyme du XII<sup>e</sup> siècle, dont il a publié de plus larges extraits dans *Cîteaux* (14, 1963, pp. 202-217). L'auteur fait allusion au conflit paulinien entre la chair et l'esprit (*Gal.* 5, 17) :

« Cum anima quod carnale est sapit, carnaliter diligit ; cum vero quod spirituale est diligit, *spiritualitatem* sapit. Sapor carnalis est amor carnalis, sapor spiritus amor spiritualis. Unde etiam sapientia dicitur ab eo quod est sapere, id est gustare » (2, 42, dans *Cîteaux*, p. 215).

Ici, la *spiritualitas*, rejetant ce qui est de la chair, s'identifie à l'amour spirituel et à la sagesse, c'est-à-dire au goût de Dieu perçu dans la contemplation, ce qui est le plus haut degré de la vie spirituelle.

Voir encore deux textes allégués par Dom Leclercq (p. 286) : Arno de Reichersberg (frère de Gerhoch) : l'action de l'Esprit Saint fait passer « de mortalitate ad *spiritualitatem* » (*Apologeticus contra Folcmarum*, éd. C. Weichert, Leipzig, 1888,

9. Le texte de PL (reprenant celui de la *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, t. 20, col. 1885) porte ici *augutaris*, qui est une erreur de lecture. Dom Leclercq (p. 285, n. 4) propose de corriger en *argutaris* ; je préfère lire *auguraris* (confusion facile de *r* et *t*), ce qui donne le sens suivant : « A partir de quoi — de quel texte biblique — avances-tu cette *spiritualité* ? » L'unique manuscrit du texte a été détruit dans l'incendie de l'Université de Louvain en 1914 ; cf. B. Blumenkranz, « La Disputatio Judaei cum Christiano de Gilbert Crispin », *RMAL* 4, 1948, pp. 249-250.

p. 57,29); charte de Drübeck (1187) : la *spiritualitas* est le projet spécifique de la vie monastique (éd. E. Jacobs, *Urkundenbuch des ... Klosters Drübeck*, Halle, 1874, p. 15).

La signification *métaphysique*, par contre, est nettement accentuée dans l'*Expositio in Boethii libros de Trinitate* de Gilbert de la Porrée, achevée vers 1145. Il s'agit d'un problème à la fois logique et ontologique : le mode de « prédication », c'est-à-dire d'attribution, définit le mode d'être. Gilbert pose d'abord que la couleur n'est pas attribuée seulement au corps, mais aussi à l'homme tout entier ; il doit donc en être de même pour la *corporalité*. Puis il poursuit :

« Et quoniam *rationalitas* (quae soli illi adest unde est spiritus quidquid est spiritus) et *scientia* (quae soli illi adest unde rationale quidquid recte dicitur rationale) non modo de hominis illa parte quae spiritus est, sed etiam de homine praedicatur, necesse est ut etiam illa subsistentia spiritus (cui soli rationalitas inest), id est ipsa, si quis eam ita nominare vult, *spiritualitas*, non modo de hominis illa parte, sed etiam de ipso homine recte praedicetur » (ch. III, 14 ; éd. N. Haring, *Nine Mediaeval Thinkers*, Toronto, 1955, p. 54).

Je traduis en simplifiant quelque peu :

Puisque la rationalité et la science — qui spécifient tout ce qui est esprit et esprit raisonnable — sont attribuées à la fois à l'homme en tant qu'il est esprit et en tant qu'il est homme, il s'ensuit que la « subsistence de l'esprit », c'est-à-dire la « spiritualité elle-même », si on veut l'appeler ainsi, est légitimement attribuée à tout l'homme.

L'intérêt de ce texte tient à ce que Gilbert introduit la *spiritualitas* à côté de la *rationalitas*, et en plus de la *corporalitas*. Il le fait sans doute parce que *rationalitas* ne lui paraît pas suffisamment exprimer le fait que l'homme est *spiritus*. La formule « si quis ita nominare vult » implique-t-elle, comme le pense Dom Leclercq (p. 286) que Gilbert a conscience « de risquer une signification précise, et nouvelle à ses yeux » ? Ce n'est pas

absolument sûr ; peut-être a-t-il voulu seulement proposer un terme plus simple que la formule composée « *substistentia spiritus* (la « modalité d'être » de l'esprit) ». En tout cas, *spiritualitas*, joint à *corporalitas*, désigne ici nettement un *mode d'être* ou un *degré d'être*, celui de l'homme.

Toujours au sens métaphysique, le terme est employé seize fois dans la traduction du *Fons vitae* d'Ibn Gabirol par Jean d'Espagne et Dominique Gundisalvi vers la seconde moitié du siècle (cf. l'index de l'éd. C. Baumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1/2-3, Münster, Aschendorff, 1891, p. 518). Il désigne le *mode d'être* de l'âme ou de l'intelligence (le monde angélique), conditionnant leur mode de connaître. *Spiritualitas* va souvent de pair avec *simplicitas* et s'oppose à *corporeitas*. Deux exemples suffiront :

« Si *substantia animae* apprehendit formas per se propter simplicitatem et *spiritualitatem* suam, quanto magis debet ut (= il faut que) *substantia intelligentiae* sit apprehendens formas per se, quia *substantia intelligentiae* est maioris simplicitatis et *spiritualitatis* quam *substantia animae* » (III, 28, p. 147)... Quandoquidem debet ut intellectus *spiritualitatis* sit praeter intellectum corporeitatis, et debet ut hic intellectus sustineatur in alio a se describente illam, tunc *substantia spiritualis* erit composita in hoc modo » (IV, 2, p. 213 ; ce paragraphe contient neuf fois le terme *spiritualitas*).

L'original arabe du *Fons vitae* étant perdu, il est impossible de savoir quel est le mot traduit par *spiritualitas*<sup>10</sup>. Mais ce terme reparait dans la traduction latine du *De definicionibus* d'Isaac Israëli traduit par Gérard de Crémone vers la même époque (éd. J. T. Muckle, AHDLM, 11, 1937-1938, p. 306, 4) ; ici, le terme arabe de l'original est *ruahnya*, dont *spiritualitas* est le décalque exact (précision apportée par M.-Th. d'Alverny au cours de la conférence). Dom Leclercq signale encore (p. 287) un texte de l'alchimiste Artephius, où le terme

<sup>10</sup> Dominique Gundisalvi reprend le terme, joint encore à *corporeitas*, dans son *De processione mundi*, éd. G. Bülow, *Beiträge...*, XXIV/3, 1925, p. 48, 13.

signifie « état subtil » : il s'agit d'une eau qui métamorphose les corps « de corporeitate ad *spiritualitatem* » (*Artefii Arabi philosophi liber secretus*, Francfort, 1685, p. 25).

Au XII<sup>e</sup> siècle, le mot *spiritualitas* est donc entré dans le vocabulaire de la vie spirituelle et celui de la philosophie. Chez les auteurs spirituels cependant le terme est loin d'être courant : on ne le trouve pas chez saint Bernard (Dom Leclercq l'aurait signalé) ; je l'ai cherché en vain chez Guillaume de Saint-Thierry, Guerric d'Igny, Isaac de l'Étoile, Hugues et Richard de Saint-Victor. Ces auteurs lui préfèrent encore les formules composées comme *intelligentia spiritualis*, *affectus spiritualis*, *homo spiritualis*. Dans le vocabulaire philosophique par contre, le terme est plus fréquent. Cette différence n'a rien d'étonnant : les spirituels affectionnent des formules qui traduisent une expérience, tandis que les philosophes ont besoin de termes abstraits pour caractériser les modes d'être ou de connaître.

C'est à la fin du siècle qu'apparaît un sens nouveau qui va se généraliser dans un domaine précis. *Spiritualitas*, cette fois, ne s'oppose plus à *carnalitas* ou *corporalitas* mais à *temporalitas* (plus exactement aux *temporalia*) : il désigne « le spirituel » distingué du « temporel ». On peut parler ici d'un sens *juridique* ou *canonique* : son apparition est en effet liée aux problèmes traités dans les *Sommes canoniques*, qui se multiplient dans la seconde moitié du siècle après le *Décret* de Gratien. Elle se situe en particulier dans le contexte de la *simonie* qui est, comme l'on sait, le commerce des « biens spirituels ». Dans son *Verbum abbreviatum* (ch. 37, PL 205, 126AB), Pierre le Chantre (maître en théologie à Paris mort en 1197) distingue quatre genres de *spiritualia* ; il reprend cette distinction plus en détail dans la troisième partie de la *Summa de Sacramentis et animae consiliis*, précisément en tête d'une longue série de questions relatives à la casuistique pénitentielle de la simonie (III 2a, n° 156 ; éd. J.-A. Dugauquier, coll. *Analecta mediaevalia Namurcensia* 16, Louvain-Lille, 1963, p. 3-4)<sup>11</sup>.

11. Il n'est pas inutile de citer ce texte peu connu :

« Solent autem distingui quatuor genera spiritualium : Ea scilicet per que habetur Spiritus sanctus vel haberi praesumitur, ut virtutes (au sens de

Le sens juridique s'élargit d'ailleurs et finit par s'appliquer à diverses catégories de « spiritualia » : biens, bénéfices, fonctions d'ordre spirituel ; activités spirituelles ; autorité et juridiction sur le domaine spirituel ; état ou collectivité de ceux qui ont choisi un haut niveau de vie spirituelle : clercs et prélats, moines et moniales, etc.

Pierre le Chantre emploie fréquemment *spiritualitas* dans la dernière partie de la *Summa de Sacramentis*, surtout au sens de « biens et bénéfices spirituels » (III 2a, n° 172, éd. citée, p. 62 ; n° 278, pp. 299-300, cinq occurrences ; III 2b, Appendice IV, n° 17, p. 669 ; n° 18, p. 672 ; Appendice VI, n° 8, p. 770).

Retenons deux exemples significatifs :

A propos d'un clerc dont l'église vient de passer sous le contrôle d'un groupe monastique, Pierre s'interroge : « *Quam spiritualitatem retinet clericus in tali ecclesia ?* » Puisqu'il n'entretient aucune « fraternité » avec les moines et n'est pas soumis à la discipline de l'abbé, « *videtur quod nichil habeat spiritualitatis nisi usum fructum* » ; ce qui veut dire, semble-t-il, que ce clerc, n'exerçant plus aucune fonction spirituelle, participe seulement aux biens spirituels par mode d'usufruit (III, 2a, n° 278, pp. 299-300). L'autre exemple concerne la « seconde investiture » des chanoines, qui seule les constitue chanoines de plein droit :

« *Sed tunc investitur secunda vice cum libro et pane. Liber significat spiritualitatem, panis fructus temporales. Nec aliter potest fieri integer canonicus nisi secundo investiretur. Videtur ergo aliquam spiritualitatem emere ratione investiture* » (App. VI, 8 ; III 2b, p. 770).

Le chanoine devait sans doute verser une certaine somme pour cette seconde investiture, symbolisée par le don d'un livre

« pouvoirs supra-naturels ») et miracula quae sunt *imprecabilia* (qui ne peuvent être mis à prix), et de iure et de facto.

Item. Ea in quibus confertur Spiritus sanctus, uel collatus augetur, ut sacramenta et ordines, quae imprecabilia sunt de iure, licet non de facto, ut ecclesiastica officia.

Item. Annexa spiritualibus, ut decime, oblationes et huiusmodi, quae sunt eodem modo imprecabilia.

Item. Vasa in quibus spiritualia ministrantur et vestes consecrate, quae imprecabilia sunt in forma sua ».



(probablement les évangiles ou le missel) et celui d'un pain. Pierre se demande donc si le chanoine ne fait pas acte de simonie du fait que la somme versée lui assure le droit aux fonctions spirituelles. La réponse est cependant négative, en raison des fins différentes de chacun des rites symboliques.

Les Cartulaires et les comptes-rendus de visites épiscopales offrent de nombreux exemples de cette distinction entre le domaine spirituel et le domaine temporel, avec l'emploi du terme *spiritualitas* dans le premier cas (voir le *Glossarium* de Du Cange aux mots *spiritualia*, *spiritualitas*; t. 7, Niort, 1886, p. 558; repris en substance par A. Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*). Il faut cependant renoncer à utiliser le premier exemple de ces Dictionnaires, c'est-à-dire la charte de Charles le Chauve pour la fondation du monastère Sainte-Marie d'Alaon, qui ferait remonter l'usage du terme en ce sens à l'année 845; cette charte est un faux fabriqué au XVII<sup>e</sup> siècle (cf. *Recueil des Actes de Charles le Chauve*, éd. Georges Tessier, Paris, Imprimerie Nationale, 1952, pp. 536-545). Nous trouverons des témoins authentiques, mais ils datent du XIII<sup>e</sup> siècle.

### 3. Le XIII<sup>e</sup> siècle

A cette époque, pour laquelle il suffira de mentionner les auteurs principaux, les sens religieux et métaphysique sont également attestés. Mais il faut souligner la facilité avec laquelle un même auteur passe d'un sens à l'autre. Un exemple caractéristique est fourni par Guillaume d'Auvergne, maître en théologie dès 1225, puis évêque de Paris de 1228 à sa mort en 1249 (je citerai l'éd. de Paris-Orléans 1674, reproduite anastatiquement chez Minerva, Francfort-sur-Main, 1963).

Dans le *De anima*, Guillaume emploie le mot pour signifier l'incorporalité de l'âme : la *spiritualitas* est un des traits de sa « noblesse » ; en outre, *spiritualitas* et *corporalitas* sont deux contraires qui relèvent donc de la même discipline (ch. 2, pars 3<sup>a</sup>, t. 2/2, p. 75A)<sup>12</sup>. Dans ce même chapitre, pars 13<sup>a</sup>,

12. Guillaume fait ici allusion à des questions déjà étudiées en parlant « de spiritualibus et abstractis substantiis » ; il renvoie sans doute aux derniers chapitres (45-46) de la « 1<sup>a</sup> pars 2<sup>ae</sup> partis » et aux premiers de la « 2<sup>a</sup> pars 2<sup>ae</sup> partis » du *De universo* (t. 1, p. 843-845), où *spiritualitas* apparaît à plusieurs reprises en opposition à *corporeitas*.

Guillaume associe la *spiritualitas animae* à son *impartibilitas* et tient qu'on peut démontrer l'une et l'autre par l'analyse des « affections spirituelles » : amour et haine, tristesse et joie, etc. (t. 2/2, p. 83B). Mais au ch. 5, pars 12<sup>a</sup>, il passe de cette considération philosophique au problème théologique des conséquences du péché originel. Une de ces conséquences est la *brutalitas* ou *animalitas* qui fait descendre l'homme au niveau des passions animales. A la *brutalitas* s'oppose la *spiritualitas* et Guillaume en donne une description qui conviendrait à la spiritualité chrétienne telle que nous l'entendons :

« La *spiritualitas* est une perfection par laquelle nous éloignons d'abord de nos âmes les maux spirituels, qui sont les vices et les péchés... Par elle également nous cherchons pour nos âmes les biens spirituels, qui sont toutes les vertus et les dons de la grâce » (p. 130a). La *vita spiritualis* est une « rénovation et régénération » qui exige une mort à la *vita animalis* et relève de la grâce baptismale : le baptême dépouille l'*animalitas* de son empire et de son emprise (*regno et dominatione*) et met à sa place la *spiritualitas* « qua scilicet non animaliter sed spiritualiter vivitur » (p. 130B).

Dans le *De virtutibus*, Guillaume oppose *spiritualitas* à *carnalitas* dans la même perspective : « necesse est ut spirituale nostrum vincat et superet carnale nostrum, et ut *spiritualitas* praevaleat contra carnalitatem nostram » (ch. 11 ; t. 1, p. 134).

Guillaume s'inspire du schéma paulinien de 1 *Cor* 2-3, mais le sens qu'il donne à *animalitas* n'est plus celui de saint Paul.

Le terme est rare chez Bonaventure (huit occurrences). Il l'applique au corps ressuscité (*In Sent.* IV, d. 49, p. 2, s.l., q.2, arg. 4 ; a.2, q. 1 ; éd. Quaracchi, t. IV, pp. 1014, 1016 ; *Breviloquium* VII, 7, t. V, p. 290). Deux emplois dans un contexte inhabituel sont à signaler. Le corps eucharistique du Christ est un « aliment de nature spirituelle » ; à ce titre, il est « quasi medium inter animam et Deum, et ideo, in quantum cibus, plus sapit naturam *spiritualitatis* » (*In Sent.* I, d.37, 1, a.2, q.1, ad 4um ; t. I, p. 634). Ailleurs, Bonaventure se demande si

l'ange est plus proche de Dieu que l'homme « ratione *spiritualitatis* » ; la réponse est subtile : sans doute la proximité de l'ange est plus grande en intensité (*intensive*), mais elle ne l'est pas en extension (*extensive*) ; le fait que l'homme est aussi corporel ajoute une conformité de plus à celle qui lui appartient « in *spiritualitate* ratione animae » : par suite, il y a en l'homme une « maior repraesentatio exemplaritatis divinae » (*In Sent.* III, d.2, a.1, q.2, ad lum ; t. III, p. 41). En fait, chez Bonaventure, le sens métaphysique prédomine, mais avec des nuances d'ordre spirituel.

Thomas d'Aquin prend d'abord *spiritualitas* en un sens ascétique : il en distingue trois degrés selon que l'on triomphe plus ou moins durablement de l'animalité par la continence : celui des vierges, celui des veuves, celui des gens mariés (*In Sent.* IV, d.49, q.5, a.2, sol. 3). Dans un sens voisin, il assure que les péchés de l'esprit sont, « caeteris paribus », plus graves que ceux de la chair « considerata hac sola differentia *spiritualitatis* et *carnalitatis* » (*Summa* I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q.73, a.5). Il tient en outre que l'on ne peut appliquer au Christ le texte paulinien de 1 *Cor.* 15, 44 : « in homine Christo a principio fuit perfecta *spiritualitas* » (III<sup>a</sup>, q.34, a.1, ad lum)<sup>13</sup>. A l'inverse de Bonaventure, Thomas d'Aquin semble privilégier le sens religieux ; cependant les occurrences sont trop rares pour être vraiment significatives.

Les emplois du terme sont plus diversifiés chez Albert le Grand. Il discute d'abord longuement et récuse une distinction introduite depuis peu (par qui ?) entre l'*esse* ou l'*essentia* et la *spiritualitas* en Dieu ; d'autre part, la *spiritualitas* peut désigner

13. D'après une communication du P. Bougerol, *spiritualitas* ne serait jamais employé dans les œuvres authentiques de saint Thomas ; le terme ne figure pas dans l'*Index Thomisticus* de Busa (que je n'ai pu consulter). J'ai cru cependant pouvoir citer les textes qui figurent dans l'édition léonine de la *Somme théologique* et dans les éditions courantes du *Commentaire des Sentences* ; je me suis abstenu d'utiliser le *Supplementum* de la *Somme*. Le P. Bougerol m'a signalé en outre la présence du mot chez Richard Kildwardby (mort en 1279) ; il y est employé à propos des motifs de l'union du Verbe à la nature humaine dans l'Incarnation : « Item, *spiritualitas* maior non est ratio quare ei magis debeat uniri, ex quo haec unio est propter reparationem naturae assumptae » (*In III Sent.*, q.2 ; éd. E. Gösmann, Munich, 1982, p. 10). Il s'agit de la *spiritualité* de l'homme ; le mot est pris au sens métaphysique dans un argument théologique.

soit un attribut divin, soit la *vis spirativa* qui agit dans la procession de l'Esprit Saint (*In Sent.* I, d.13, s.1; éd. Jammy, Lyon, 1651, pp. 224-225, 229b). Mais Albert prend aussi *spiritualitas* en un sens *physique* : il l'applique en effet à la « subtilité » des qualités élémentaires et à la « diaphanéité » du ciel. Dom Leclercq rapporte plusieurs exemples ; j'en retiens deux, empruntés aux œuvres publiées dans l'édition critique de l'Institut de Cologne :

« Umidum est modus substantiae subtilitate refluentis supra seipsam in aqua, et est modus substantiae subtilitate fluentis super aliud propter *spiritualitatem* in aere » (*Metaphysica* VII, 1, 1; éd. B. Geyer, *Opera*, t. XVI/2, Münster, Aschendorff, p. 317, 39-41).

« In caelo diaphanitas et non diaphanitas causatur ex aliquo dissolvente partes vel ex eo quod una pars fluat ad alia, sed potius ex ipsa natura *spiritualitatis* corporis huius quod ... terminatur forma separata, cuius subiectum est indivisibile et simplex per naturam » (*De caelo et mundo* II, 1, 2; éd. P. Hossfeld, t. V/1, 1971, p. 107, 10-15).

Autrement dit : il y a des corps qui, par leur « subtilité », se rapprochent des réalités spirituelles et ont par suite une certaine « spiritualité ». Cette idée est ancienne (on la trouve chez Augustin, *De Genesi ad litt.* III, 4, 6-7, qui semble s'inspirer d'auteurs antérieurs). L'application au corps ressuscité, qui est un « corps spirituel » (S. Paul, 1 *Cor.* 15, 44), en dérive dans sa justification philosophique. Dans la même ligne, il faut citer un texte de Philippe le Chancelier (mort en 1236) qui explique par un exemple curieux l'union, ou plutôt l'unité, de l'âme végétative, sensitive et raisonnable :

« Et unio earum potest ymaginari per radios, sicut quando radius ignis et solis simul uniuntur et non sunt nisi quasi unus, et hoc propter eorum *spiritualitatem* » (*De anima*, ms. Douai 434, cité par O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 1, Louvain-Gembloux, 1942, p. 474).

Les exemples allégués ci-dessus relèvent globalement du sens religieux et du sens métaphysique. Je signalerai seulement quelques exemples du sens *juridique*, dont deux appartiennent déjà au XIV<sup>e</sup> siècle.

Un document daté de 1291 rapporte la visite canonique d'Adam de Vaudoy, évêque de Meaux, dans la *Magna Domus* de cette ville, c'est-à-dire l'hôpital confié à des Trinitaires. L'évêque demande aux religieux et religieuses de lui rendre compte « de statu dictae domus... et praecipue de *spiritualitate eiusdem loci* ». Le terme désigne nettement les activités spirituelles de l'hôpital, que l'évêque estime relever de sa juridiction.

Cette demande soulève la résistance des religieux, qui finissent pourtant par y accéder (cf. Toussaints du Plessis, *Histoire de l'Église de Meaux*, t. 2, Paris, 1731, pp. 186-189). Le *Cartulaire de Savigny*, dans un document daté de 1320 environ, stipule que l'archidiacre de Lyon « non excommunicat, non absolvit, nec debet aliquid *spiritualitatis* exercere » (éd. Auguste Bernard, t. 1, Paris, 1853, p. 542). L'archidiacre doit donc s'occuper uniquement de l'administration temporelle du diocèse.

Dom Leclercq (p. 291) signale deux autres exemples. Une lettre de Jean Pecham (mort en 1292) atteste l'existence d'un décret royal réservant à la curie archiépiscopale de Cantorbéry la « spiritualité » (sans doute la juridiction et la garde des « biens spirituels ») durant la vacance du siège (*Epist.* 9 ; éd. C. J. Martin, Londres, 1882, t. 1, p. 11). L'autre témoin est un commentaire anonyme de la Bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII ; l'auteur est probablement Gilles de Rome. Ce texte a été publié plus longuement par Pierre de Lapparent (AHDLMA 13, 1940-1942, pp. 148-149). Il est intéressant par le fait qu'il associe l'idée d'autorité à celle de sainteté (identifiée à la spiritualité) et légitime ainsi la primauté absolue du pape. Se basant sur 1 *Cor.* 2, 15, l'auteur distingue une *spiritualitas personalis* et une *spiritualitas secundum statum*. Beaucoup d'hommes peuvent être « plus saints et plus spirituels » que le pape du point de vue personnel ; mais « du point de vue de l'état, aucun n'est autant spirituel ni saint » ; « et quia auctoritate iudicare respicit *spiritualitatem* et sanctitatem secundum

statum, ideo auctoritate ipse est solus ille spiritualis homo qui iudicat omnia et ipse a nemine habet iudicium ».

C'est au cours du XIII<sup>e</sup> siècle qu'apparaît l'équivalent en ancien français sous diverses formes dialectales : « esprituaulté », « esperitalité », « spirituaulté ». Voir les exemples rassemblés par F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, t. III, Paris, 1884, p. 524 ; t. X, 1902, p. 710. Les emplois sont limités aux sens religieux et juridique ; l'absence du sens métaphysique s'explique par le fait que philosophes et théologiens continuent d'écrire en latin.

Malgré les limites de cette enquête (les sources manuscrites n'ont pas été exploitées, les cartulaires et sommes canoniques seulement de manière occasionnelle), on peut en tirer au moins trois conclusions. D'abord, *spiritualitas* reste rare jusqu'au début du XII<sup>e</sup> siècle ; dans la suite, il est de plus en plus employé selon sa triple acception religieuse, métaphysique et juridique, mais avec des recoupements et des sens dérivés. On ne saurait donc affirmer que le terme ait un sens technique et bien défini qui lui permette de s'imposer : dans le domaine de la vie spirituelle, on lui préfère en général des formules composées où entrent l'adjectif *spiritualis* et l'adverbe *spiritualiter* ; dans le domaine philosophique et théologique, le terme vient presque toujours en opposition avec *corporalitas* ou en conjonction avec *incorporalitas* ; dans le domaine juridique, où son emploi semble pourtant plus spécifique, il prend le relais du pluriel *spiritualia* et, d'ailleurs, il ne sera plus guère employé au-delà du XV<sup>e</sup> siècle. Enfin, bien que la première attestation de *spiritualitas* chez Pélagé soit relative à la vie spirituelle, il semble que l'usage médiéval ne suffise point à expliquer la signification actuellement prédominante de son dérivé français : « la spiritualité ».

Dictionnaire de Spiritualité,  
Chantilly.

Aimé SOLIGNAC s.j.