

Steven VANDERPUTTEN

Oboedientia.
Réformes et discipline monastique au début du XI^e siècle*

RÉSUMÉ

L'importance du réformateur Richard de Saint-Vanne († 1046) et de ses disciples dans le développement du monachisme bénédictin en Lotharingie et dans le Nord-Est de la France fait l'objet d'un large consensus parmi les chercheurs contemporains. Cependant, peu de sources permettent d'éclairer les priorités de ces réformateurs dans les domaines spirituel et disciplinaire, si bien que c'est surtout aux questions de développement économique et institutionnel qu'ils ont consacré leurs travaux. Des études récentes ont toutefois montré qu'une réévaluation de la documentation pouvait permettre de proposer une image quelque peu nuancée des réformes. Le présent article soutient que la vertu de l'obéissance a joué un rôle central dans le discours réformateur qui résonna en son temps comme dans les textes un peu plus tardifs qui rendirent compte de la vie dans les monastères réformés.

ABSTRACT

The significance of the reformer Richard of Saint-Vanne († 1046) and his disciples as regards the development of Benedictine monasticism in Lotharingia and north-eastern France has been widely recognised by modern scholarship. However, due to a lack of evidence concerning the reformers' priorities in spiritual and disciplinary matters, their work has been mainly investigated in terms of economic and institutional development. But recent studies have shown that by revisiting the source material we may be able to propose a somewhat more nuanced image of the reforms. This paper argues that the virtue of obedience played a central role in the reformist discourse, which resonated both in contemporary and later accounts of life in the reformed monasteries.

Un des aspects les plus énigmatiques des réformes entamées par Richard de Saint-Vanne († 1046) et rapidement répandues à travers toute la Basse-Lotharingie et le Nord-Est de la France concerne la discipline interne¹. Élu à la tête de l'abbaye de Saint-Vanne de Verdun en 1004, Richard est connu principalement pour la remise en ordre institutionnelle et économique des communautés

* Les recherches pour cet article ont été faites en partie durant un séjour au *Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and the Social Sciences* (NIAS) à l'automne-hiver 2009 ; je tiens à remercier Melissa Proviñ pour son commentaire sur la première version de cet article.

1. Sur les réformes du début du XI^e s., voir surtout Édouard DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique des origines aux débuts du XII^e siècle*, t. II, Bruxelles, L'Édition universelle, 1940, p. 73-88 ; — Hubert DAUPHIN, *Le Bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun † 1046*, Louvain/Paris, Revue d'histoire ecclésiastique/Desclée de Brouwer, 1946 ; — Kassius HALLINGER, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter* [2^e éd.], t. I, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971, p. 282-316 et Frank G. HIRSCHMANN, « Klosterreform und Grundherrschaft. Richard von St. Vanne », dans *Grundherrschaft – Kirche – Stadt zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters*, éd. A. HAVERKAMP et F. G. HIRSCHMANN, Mayence, von Zabern, 1997, p. 125-170 (avec une carte utile à la p. 137).

sous sa tutelle. Invité en 1008 par l'évêque Erluin de Cambrai († 1012) à introduire sa réforme dans l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras, il entame ensuite une « vague » de réformes qui affecte la majorité des institutions monastiques de la région, ainsi qu'un certain nombre de chapitres réguliers. Son principal collaborateur, l'abbé de Stavelot Poppon († 1048), répand par la suite les idées réformatrices dans l'Empire. À partir des années 1070-1100, ces orientations sont mises en question par une nouvelle série de réformes, inspirée cette fois-ci par le modèle clunisien.

L'absence d'un coutumier attribuable avec certitude aux milieux réformateurs et d'autres sources contemporaines détaillant les priorités disciplinaires de Richard et de ses « disciples » explique pourquoi une analyse approfondie de l'observance des communautés réformées est considérée comme un obstacle insurmontable. Les *Consuetudines sancti Vitonis Viridonunensis*, dont un fragment fut découvert au XVIII^e siècle dans la bibliothèque de Saint-Vanne, ont longtemps été considérées comme seul vestige de la discipline observée en cette institution du temps de Richard². Or, depuis la récente réévaluation de leur datation ainsi que leur attribution à l'abbaye verdunoise, elles ne sont plus étudiées en relation avec le contexte idéologique dans lequel les réformes ont trouvé leur origine³.

En dépit de ce manque de témoignages, plusieurs érudits ont proposé des hypothèses relatives au caractère précis ainsi qu'aux antécédents idéologiques des réformes « lotharingiennes ». À la fin du XIX^e siècle, Ernst Sackur fut le premier à soutenir qu'elle marquait l'introduction de l'*ordo* clunisien dans les monastères de la région⁴. Sa proposition fut rapidement rejetée, entre autres dans une étude de cas sur Lobbes proposée par Jean Warichez⁵; ensuite dans des analyses plus générales d'Étienne Sabbe et d'Hubert Dauphin⁶. Contrairement à E. Sackur, ces deux derniers ont préféré attirer l'attention sur l'enracinement profond de l'observance « richardienne » dans l'interprétation de la Règle de saint Benoît telle que formulée par Benoît d'Aniane au début du IX^e siècle⁷. Or, sa réalisation concrète portait l'empreinte des coutumes de Cluny et de Gorze. Kassius Hallinger porta plus loin cette hypothèse en soutenant que le régime imposé par Richard dans les communautés réformées consistait en une véritable *Mischobservanz*, fondée d'une part sur les pratiques clunisiennes relatives à l'habit des moines, au centralisme inhérent au mouvement⁸, à la mémoire des morts⁹ et à l'architecture¹⁰, mais s'inspirant d'autre part de l'exemple de Gorze

2. *Corpus consuetudinum monasticarum*, t. VII/3 : *Consuetudinum saeculi X/XI/XII. Monumenta non-cluniacencia*, éd. Maria WEGENER et K. HALLINGER, Siegburg, Schmitt, 1984, p. 375-426.

3. La recherche actuelle s'accorde sur une datation plus tardive : entre 1060 et 1115 dans *Corpus consuetudinum monasticarum*, t. VII/1 : *Consuetudinum saeculi X/XI/XII Monumenta. Introductiones*, éd. K. HALLINGER, Siegburg, Schmitt, 1984, p. 196-205, et fin XI^e s. dans Alain DIERKENS, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VII^e-XI^e siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du haut Moyen Âge*, Sigmaringen, Thorbecke, 1985, p. 340. En ce qui concerne l'attribution à Saint-Vanne, K. Hallinger a bien souligné que les éléments linguistiques et l'orthographe concourent à privilégier l'hypothèse d'une origine dans la région de Verdun (*Corpus consuetudinum monasticarum* t. VII/1. [*op. cit. supra*], p. 203-205), mais Diane REILLY (*The Art of Reform in Eleventh-Century Flanders. Gerard of Cambrai, Richard of Saint-Vanne and the Saint-Vaast Bible*, Leyde/Boston, Brill, 2006, p. 95) remarque à juste titre que le contenu du texte ne comporte aucun indice permettant de situer son auteur spécifiquement à Saint-Vanne.

4. Ernst SACKUR, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, 2 vol., Halle, Niemeyer, 1892-1894. Sa thèse fut reprise par plusieurs auteurs influents : voir l'aperçu dans Étienne SABBE, « Notes sur la réforme de Richard de Saint-Vanne dans les Pays-Bas », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 7, 1928, p. 550-551 et K. HALLINGER, *Gorze-Kluny* (*op. cit.* n. 1), p. 493.

5. Jean WARICHEZ, *L'abbaye de Lobbes depuis les origines jusqu'en 1200*, Paris/Louvain, Casterman, 1909, p. 69-70.

6. E. SABBE (*art. cit.* n. 4), p. 553-555 et H. DAUPHIN (*op. cit.* n. 1), p. 335-341.

7. Voir aussi A. DIERKENS (*op. cit.* n. 3), p. 340-341 et P. HEALY, *The Chronicle of Hugh of Flavigny. Reform and the Investiture Contest in the Late Eleventh Century*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2006, p. 34 et 41.

8. K. HALLINGER, *Gorze-Kluny* (*op. cit.* n. 1), p. 495-516.

9. F. G. HIRSCHMANN (*art. cit.* n. 1), p. 136 et P. HEALY (*op. cit.* n. 7), p. 39-41.

10. Voir H. DAUPHIN (*op. cit.* n. 1), p. 108-111 ; — William SANDERSON, « Monastic Reform in Lorraine and the Architecture of The Outer Crypt, 950-1100 », *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., 61/6, 1971, p. 3-36 et Michel DÉFOSSEZ, « Les incidences des réformes monastiques du XI^e siècle sur les bâtiments conventuels des abbayes du Hainaut méridional », dans *Pratique et sacré dans les espaces monastiques au Moyen Âge et à l'époque moderne (actes du colloque de Liessies-Maubeuge 26, 27 et 28 septembre 1997)*, éd. R.-H. BAUTIER et Ph. RACINET, Amiens, CAHMER, 1998 (*Histoire médiévale et archéologie*, 9), p. 111-116.

– suivi depuis un demi-siècle à Saint-Vanne¹¹ – pour une partie de ce qui avait trait à l'organisation de la vie interne du monastère et à ses relations avec le monde extérieur (maintien de l'avouerie, relations étroites avec les pouvoirs épiscopaux et séculiers, etc.). Par la suite, Joachim Wollasch et d'autres ont discuté la nécessité de chercher l'inspiration (ou même l'origine normative) de tel ou tel aspect du gouvernement abbatial de Richard et ses disciples dans d'autres mouvements de réforme mieux connus¹². À l'heure actuelle, la recherche a tendance à souligner l'impact sur l'organisation concrète du monachisme réformé des contextes particuliers de chaque communauté au moment de sa réforme, des attitudes des autorités ecclésiastiques et laïques locales et, enfin, des personnalités individuelles des abbés réformateurs¹³.

Les arguments avancés durant ce dernier demi-siècle au sujet des difficultés qui empêchent une définition rigoureuse de la discipline « richardienne » sont suffisamment convaincants pour ne pas rouvrir la discussion¹⁴. Plusieurs études récentes sur des points spécifiques de la vie dans les institutions réformées durant la première moitié du XI^e siècle ont pourtant montré qu'il restait possible d'identifier les priorités des réformateurs dans plusieurs domaines de la vie monastique. On a ainsi vu paraître diverses contributions sur la gestion du temporel¹⁵, des *scriptoria*¹⁶ et des bibliothèques¹⁷, chacune montrant comment les abbés réformateurs ont laissé leur empreinte, aussi bien en tant qu'individus que comme représentants d'un soi-disant « mouvement » de réforme. Un regain d'intérêt s'est également manifesté plus récemment autour de la biographie et de l'idéologie d'acteurs centraux de la réforme, tels que l'évêque Gérard de Cambrai (1012-1051)¹⁸ et l'abbé Poppon de Stavelot¹⁹.

La plupart de ces contributions, aussi utiles et novatrices soient-elles, ne réservent qu'une place très modeste à la question de la discipline monastique. Cela s'explique moins par le manque de sources que par la supposition – formulée sur la base des propositions d'E. Sabbe et H. Dauphin – que l'organisation de la vie interne telle qu'elle fut introduite par les réformateurs différerait au fond peu de celle introduite dans les monastères carolingiens par Benoît d'Aniane. Cette interprétation des sources implique d'une part que cet héritage disciplinaire ne donnait aux abbés que peu de latitude pour singulariser leur direction des monastères et, d'autre part, qu'une valori-

11. Les coutumes de Gorze furent adoptées à Saint-Vanne en 951 (K. HALLINGER, *Gorze-Kluny* [op. cit. n. 1], p. 501).

12. Joachim WOLLASCH, « Neue Methoden der Erforschung des Mönchtums im Mittelalter », *Historische Zeitschrift*, 225, 1977, p. 529-571 ; – pour la critique de K. Hallinger, voir également F. G. HIRSCHMANN (art. cit. n. 1), p. 135-136 et P. HEALY (op. cit. n. 7), p. 41-44.

13. Cf. *infra* n. 15-19 pour les références bibliographiques. Sur la personnalité de Richard, voir H. DAUPHIN (op. cit. n. 1), p. 332-334 et A. DIERKENS (op. cit. n. 3), p. 340.

14. Voir Isabelle COCHELIN, « Community and Customs. Obedience or Agency ? », dans *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, éd. S. BARRET et G. MELVILLE, Münster, LIT Verlag, 2005, p. 229-253, pour un regard stimulant sur les coutumes monastiques.

15. F. G. HIRSCHMANN (art. cit. n. 1).

16. Anne-Marie TURCAN-VERKERK, « Le scriptorium de Saint-Vanne de Verdun sous l'abbatit de Richard (1004-1046) », *Scriptorium*, 46, 1992, p. 204-223 ; – EAD., « Entre Verdun et Lobbes, un catalogue de bibliothèque scolaire inédit. À propos du manuscrit Verdun BM 77 », *Scriptorium*, 46, 1992, p. 157-203 ; – Monique PAULMIER-FOUCART et Anne WAGNER, « Lire au Haut Moyen Âge : un florilège spirituel de l'abbaye Saint-Vanne de Verdun », *Annales de l'Est*, 6^e s., 52, 2002, p. 9-24 ; – D. REILLY (op. cit. n. 3).

17. Steven VANDERPUTTEN et Tjamke SNIJDERS, « Echoes of Reform in an Eleventh-Century Booklist from Marchiennes », *Scriptorium*, 63, 2009, p. 79-88.

18. Voir surtout l'article d'Erik VAN MINGROOT sur Gérard dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XX, Paris, 1984, c. 742-751.

19. Philippe GEORGE, « Un réformateur lotharingien de choc : l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048) », *Revue Mabillon*, n.s., 10, 1999, p. 89-111 ; – ID., « Un moine est mort : sa vie commence. Anno 1048 obiit Poppo abbas Stabulensis », *Le Moyen Âge*, 108, 2002, p. 497-506 et Sabine KRAUB, « Christi iugum leve sub monastica institutione ipsis iniecit. Poppo von Stablo als Klosterreformer », dans *Flores considerationum amicorum. Festschrift für Carl August LÜCKERATH zum 70. Geburtstag am 13. Dezember 2006*, éd. W. HASBERG et J. SCHRÖDER, Gleichen, Muster-Schmidt, 2006, p. 281-314. Sur les aspects idéologiques des réformes, voir Daniel C. VAN METER, « Apocalyptic Moments and Eschatological Rhetoric of Reform in the Early Eleventh Century : The Case of the Vision of S. Vaast », dans *The Apocalyptic Year 1000 : Religious Expectations and Social Change 950-1050*, éd. R. LANDES, A. C. GOW et D. C. VAN METER, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 311-325 et Sharon ROUBACH, « The Hidden Apocalypse : Richard of Saint-Vanne and the Otherworld », *Journal of Medieval History*, 32, 2006, p. 302-314.

sation éventuelle de certains aspects disciplinaires par des abbés réformateurs aurait été si éphémère qu'elle n'aurait pas laissé de traces dans les sources. Les quelques exceptions qui puissent s'observer, comme l'intérêt porté par Richard à la commémoration des morts et à certains aspects de la liturgie, sont ainsi généralement attribuées à l'influence des mouvements de Gorze et de Cluny. Il semble, pourtant, qu'il serait possible, grâce à une lecture plus approfondie des sources, de dégager les traces d'une « valorisation autonome » de certaines valeurs monastiques dans les milieux réformateurs de la Basse-Lotharingie et du Nord-Est de la France. Comme je le montrerai, des témoignages contemporains et légèrement postérieurs au temps des réformes permettent en effet d'avancer l'hypothèse selon laquelle l'idéologie portée par le discours réformateur accordait une place centrale à l'*oboedientia*, et que son observance fut promue activement dans les monastères²⁰. Les « réformateurs » focalisèrent leur attention sur l'obéissance comprise comme l'objet du vœu monastique plutôt que sur l'obéissance en tant que tâche conférée à un religieux en vertu de cette obéissance²¹. Un raffinement inattendu dans l'interprétation spirituelle de cette vertu paraît en outre réfuter l'argument consistant à dire qu'il s'agirait simplement d'une rhétorique visant à briser toute opposition aux réformes.

Comme il en va de presque tout ce qui constitue la vie interne dans les monastères au Moyen Âge central, les problèmes d'interprétation et surtout de datation des opinions et des pratiques décrites dans les sources ont tendance à restreindre la validité des conclusions que l'on pourrait tirer d'une telle enquête. Néanmoins la présente contribution a pour objectif principal de montrer comment ces difficultés méthodologiques ne justifient d'aucune manière le manque d'intérêt pour la discipline « richardienne ».

Une lettre circulaire de Richard de Saint-Vanne

La principale source sur la biographie de Richard de Saint-Vanne et ses actions en tant que réformateur est le deuxième livre de la chronique d'Hugues de Flavigny, rédigée à la fin du XI^e siècle²². Elle mérite d'être lue avec prudence, puisque l'auteur s'efforce, à travers son récit, de légitimer son propre rapprochement avec le mouvement clunisien et sa prise de position dans les disputes autour de la crise grégorienne²³. Seule une longue lettre circulaire de la main de Richard et fidèlement reproduite par Hugues fait exception à ce discours. Son contenu concerne deux visions de voyages dans l'au-delà et de la fin des temps, relatées par un moine de l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras, dont le premier avait eu lieu en avril 1011 et le deuxième en août 1012²⁴.

20. Sur l'obéissance, voir surtout Catherine CAPELLE, *Le vœu d'obéissance des origines au XI^e siècle. Étude juridique*, Paris, R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1959 ; — Giles CONSTABLE, « The Authority of Superiors in Religious Communities », dans *La notion d'autorité au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident (colloques internationaux de la Napoule. Session des 23-26 octobre 1978)*, éd. G. MAKDISI, D. SOURDEL et J. SOURDEL-THOMINE, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 189-210 ; — *Oboedientia* (*op. cit.* n. 14).

21. Voir *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, t. II, éd. A. VAUCHEZ, Paris, Cerf, 1997, p. 1093, s.v. « Obéissance » (Jean-Loup LEMAÎTRE) et « Obéissance » (Guy-Marie OURY). Sur les vœux monastiques, voir Mirko BREITENSTEIN, *Das Noviziat im hohen Mittelalter: zur Organisation des Eintritts bei den Cluniensern, Cisterziensern und Franziskanern*, Berlin, LIT Verlag, 2008, p. 73-77 et Jörg SONNTAG, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften: symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, Berlin, LIT Verlag, 2008, p. 120-164.

22. HUGUES DE FLAVIGNY, *Chronicon*, éd. Georg-Heinrich PERTZ, *Monumenta Germaniae historica. Scriptorum* [désormais *MGH SS*] VIII, Hanovre, 1848, p. 288-502 ; — voir P. HEALY (*op. cit.* n. 7), à lire avec H. DAUPHIN (*op. cit.* n. 1), p. 3-26, en part. son jugement optimiste p. 20-26.

23. P. HEALY (*op. cit.* n. 7). Le récit relatif à la visite qu'Odilon de Cluny rendit sur invitation à Saint-Vaast pour donner son jugement sur les « *monasterii habitudinem mores et vitam habitantium* » est l'un de ces passages douteux (HUGUES DE FLAVIGNY [*op. cit.* n. 22], p. 393).

24. HUGUES DE FLAVIGNY (*op. cit.* n. 22), p. 381-391 ; Hugues affirme que Richard envoya la lettre « *omnibus ecclesiae filiis* » (p. 380-381). Voir H. DAUPHIN (*op. cit.* n. 1), p. 180-182 ; Claude CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 1994, p. 392-416 ; — D. C. VAN METER, « Apocalyptic Moments » (art. cit. n. 19) et S. ROUBACH (art. cit. n. 19).

Elles ont donné lieu à plusieurs analyses complémentaires, l'une menée par Sharon Roubach, s'attachant principalement aux implications internes des visions, et l'autre, relative aux ambitions réformatrices de Richard dans toute la Flandre, par Daniel Van Meter.

Sh. Roubach considère les visions avant tout comme un témoignage des sentiments millénaristes circulant dans le milieu de Richard et exploités par ce dernier pour briser la résistance des moines de Saint-Vaast²⁵. À peine quatre années après son élection à l'abbatit de Saint-Vanne (1004), Richard fut invité par Erluin, évêque de Cambrai, à prendre en charge le gouvernement de Saint-Vaast et à y introduire les réformes²⁶. Cela n'allait pas se dérouler sans problèmes. Dans sa chronique, Hugues fait état d'une tentative de meurtre dont son futur successeur Léduin se serait rendu coupable²⁷. Les autres moines, dont Richard n'hésite d'ailleurs pas, pour certains, à indiquer le nom, se seraient, de leur côté, principalement contentés de désobéir à leur abbé et de « murmurer » contre lui²⁸. La rhétorique de la lettre a certainement fait impression. Le fait que le temporel de Saint-Vaast fut restauré à la suite de sa publication et que Richard put, à partir de 1013, se permettre de déléguer le gouvernement de l'abbaye à ses adjoints indique qu'il était arrivé à ses fins en obtenant une soumission complète des moines²⁹.

Un point de vue alternatif, mais pas concurrent de celui de Sh. Roubach, est présenté par D. Van Meter, qui attire l'attention sur le fait que Richard, avec sa lettre, a essayé de créer de nouvelles opportunités pour sa réforme et d'y impliquer le comte Baudouin IV de Flandre (988-1035) plus étroitement³⁰. Parmi les institutions visées, la seule à être mentionnée par son nom est le monastère de Saint-Bertin, et à la fin de la première vision, Richard décrit un entretien entre un ange, une âme et le Sauveur concernant les moines de ce lieu :

- *L'ange* : Je te le dis, il y a beaucoup d'esprits malins dans ce lieu [...]
- *Le Sauveur* : Je te le dis, quand saint Bertin vint là, il y avait beaucoup de diables ; jamais, cependant, ils ne furent autant que maintenant.
- *L'âme* : Ô Seigneur... de ce lieu et de tous les frères qui s'y trouvent.
- *Le Sauveur* : Je te le dis, ils agissent comme s'ils étaient du monde.
- *L'âme* : Ô Seigneur, laisse-moi aller chez eux : je leur dirai qu'ils abandonnent le monde. Laisse-moi aller trouver l'évêque. Je lui dirai de veiller sur ce lieu [...] Laisse-moi aller chez le seigneur abbé ; je le dirai à lui seul³¹.

Le jugement porté dans cette lettre sur le comte n'en est pas moins sévère. Baudouin, puni pour son manque d'intérêt à l'égard des réformes, apparaît comme appartenant déjà au monde infernal. Pour des raisons encore méconnues, il fallut néanmoins attendre la mort de l'abbé Hemfrid de

25. S. ROUBACH (art. cit. n. 19) ; voir aussi D. REILLY (*op. cit.* n. 3), p. 94.

26. E. DE MOREAU (*op. cit.* n. 1), p. 75 et H. DAUPHIN (*op. cit.* n. 1), p. 176-182.

27. HUGUES DE FLAVIGNY (*op. cit.* n. 22), p. 378-379.

28. *Ibid.*, p. 385-386. L'usage du verbe *murmurare* est évidemment une référence à la Règle. Voir Steffen PATZOLD, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Husum, Matthiesen Verlag Ingwert Paulsen jr., 2000 ; — *Id.*, « *Ipsorum necesse est sub hanc dissensionem animas periclitari*. Les révoltes dans la vie monastique médiévale en Europe occidentale », dans *Revolte und Sozialstatus von der Spätantike bis zur frühen Neuzeit. Révolte et statut social de l'Antiquité tardive aux Temps modernes*, éd. Ph. DEPREUX, Munich, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2008, p. 75-92. Sur la révolte des moines de Saint-Vaast, voir en particulier Steven VANDERPUTTEN, « *Magna rei restaurandae difficultas*. Experiencing and Remembering Conflict over Monastic Reform (Southern Low Countries, Tenth-Twelfth Centuries) », à paraître dans les actes du colloque *Konflikt als Reform* (colloque tenu à Constance les 18-19 septembre 2009).

29. HUGUES DE FLAVIGNY (*op. cit.* n. 22), p. 320.

30. D. C. VAN METER, « Count Baldwin IV, Richard of Saint-Vanne and the Inception of Monastic Reform in Eleventh-century Flanders », *Revue bénédictine*, 107, 1997, p. 142 et ss. et Sh. ROUBACH (art. cit. n. 19), p. 311-312.

31. « *Angelus* : “Dico tibi, multum sunt maligni spiritus in illo loco” [...] *Salvator* : “Dico tibi, quia quando ibi venit sanctus Bertinus, multi fuerunt diaboli, numquam tamen fuerunt tanti sicut modo sunt”. *Anima* : “O Domine [...] de illo loco et omnibus fratribus qui sunt in eo loco”. *Salvator* : “Dico tibi, illi sunt quasi ad seculum sequendum”. *Anima* : “O Domine, dimitte me ire ad illos ; dicam illis ut relinquam mundum. Dimitte me ire ad episcopum ; dicam illi ut respiciam locum illum [...]”. *Dimitte me ire ad domnum abbatem ; illi soli dicam* », HUGUES DE FLAVIGNY (*op. cit.* n. 22), p. 386 ; trad. fr. C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme* (*op. cit.* n. 23), p. 406-407.

Saint-Bertin (1007-1021) pour que la réforme fût introduite dans le diocèse de Thérouanne³². À l'initiative du comte, Roderic (1021-1042), un collaborateur de Léduin de Saint-Vaast, fut nommé abbé de Saint-Bertin³³. Selon Simon, le chroniqueur de Saint-Bertin, l'arrivée de Roderic suscita une vive opposition parmi les moines, et ce ne fut qu'après qu'un incendie eut ravagé le monastère et qu'une épidémie se fut déclarée parmi les moines que ceux-ci se montrèrent enfin prêts à accepter d'observer la Règle de saint Benoît, comme Roderic lui-même leur en donnait l'exemple³⁴. Les interprétations de Sh. Roubach et D. Van Meter n'excluent pas pour autant que Richard, désireux de soumettre les moines de Saint-Vaast à son autorité et de convaincre le comte d'autoriser la réforme de Saint-Bertin, ait voulu livrer à son public (composé, selon Hugues, de « tous les fils de l'Église ») une réflexion plus profonde sur le moine comme individu et sur sa position dans les monastères réformés. Un peu plus loin dans la lettre, l'âme décrit un moine exemplaire dont elle énumère les vertus : « Il est très doux (*mansuetus*) et humble (*humilis*) et montre à tous sa grande obéissance (*obedientiam*) et piété (*pietas*), et par cela il sera converti et vivra »³⁵. Sh. Roubach a très justement remarqué que ces arguments sont tirés directement de la Règle de saint Benoît³⁶, et il n'est pas difficile d'imaginer que les moines de Saint-Vaast et ceux d'autres communautés ont reconnu sans peine l'origine de ses références. Richard, dans sa *Vie* contemporaine de saint Rouin de Beaulieu, fait des allusions très semblables à la Règle en décrivant les vertus dont le saint, par son comportement, avait fait preuve³⁷. L'obéissance y est la première vertu citée et, bien qu'elle soit également la première à être mentionnée dans la Règle, il est intéressant de noter que l'ordre dans lequel les autres vertus sont présentées ne correspond à aucune organisation comparable dans le texte d'origine. La question est donc simple : la position privilégiée de l'obéissance dans ces deux textes traduit-elle seulement les objectifs de Richard à court terme (soumission des moines de Saint-Vaast et d'autres communautés récemment réformées) ou permet-elle d'entrevoir les priorités disciplinaires de son programme de réforme ? Serait-il possible que les principes découlant de l'idéologie induite par la rhétorique de Richard dans sa lettre et sa *Vie* de Rouin aient été utilisés de façon plus générale dans les communautés récemment réformées ?

Oboedientia : un idéal prioritaire ?

Pour formuler une réponse, il convient tout d'abord de comparer la lettre de Richard aux autres témoignages relatifs à sa biographie, à celle de ses « disciples » et aux réformes en général. Comme tous les auteurs des sources narratives qui relatent la politique abbatiale de Richard³⁸, que ce soit à Saint-Vanne ou dans les autres monastères placés sous sa tutelle, Hugues de Flavigny nous

32. D. VAN METER, « Apocalyptic Moments » (art. cit. n. 19), p. 313 ; — voir aussi H. DAUPHIN (*op. cit.* n. 1), p. 184-191. Sur Hemfrid, cf. S. VANDERPUTTEN, « Individual Experience, Collective Remembrance, and the Politics of Monastic Reform in High Medieval Flanders », à paraître dans *Early Medieval Europe*.

33. Karine UGÉ, *Creating the Monastic Past in Medieval Flanders*, Woodbridge, York Medieval Press, 2005, p. 34-35 et S. VANDERPUTTEN, « *Individual Experience* » (art. cit. n. 32).

34. « [...] Rodericus regulamque sancti Benedicti observandam proposuit, cuius et ipse studiosus imitator et ferventissimus amator usque ad finem vitae permansit », SIMON DE GAND, *Chronicon Sancti Bertini*, éd. Oswald HOLDER-EGGER, *MGH SS*, XIII, Hanovre, 1881, p. 637.

35. HUGUES DE FLAVIGNY (*op. cit.* n. 22), p. 387.

36. Sh. ROUBACH (art. cit. n. 19), p. 311. Sur le rôle de l'obéissance dans la Règle de saint Benoît et sa signification en tant que premier pas vers l'humilité, voir Jean LECLERCO, « Religious Obedience According to the Rule of St. Benedict », *The American Benedictine Review*, 16, 1965, p. 183-193 ; — Aquinata BÖCKMANN, « RB5 : Benedict's Chapter on Obedience », *The American Benedictine Review*, 45, 1994, p. 109-130 ; — Stephan M. HILDEBRAND, « Oboedientia and Oboedire in the Rule of St. Benedict : A Study of Their Theological and Monastic Meanings », *The American Benedictine Review*, 52, 2001, p. 421-436 ; — Thomas FÜSER, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert)*, Münster, LIT Verlag, 2000, p. 92 et ss.

37. « Erat enim oboedientia praeclarus, scientia praeditus, orationi deditus, caritate diffusus, Deo devotus, patientia mirabilis, morum benignitate perdulcis, agilis in opere, sedulus in taciturnitate, justitia insignis, humilitate incomparabilis. », *Vita Rodingi*, dans *Acta sanctorum* [désormais *AA SS*], septembre, II, p. 514.

38. On se méfiera par exemple du récit de la *Vita beatissimi patris Richardi abbatis*, un texte composite des années trente du XII^e s. (édité dans *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti saec. VI-I*, Paris, 1701, p. 519-534). Voir H. DAUPHIN (*op. cit.* n. 1), p. 27-34 et F. G. HIRSCHMANN (art. cit. n. 1), p. 128.

dit très peu de la discipline telle qu'elle fut observée dans les communautés réformées et des relations entre l'abbé et ses moines. Sans entrer dans les détails, le chroniqueur présente un portrait enthousiaste de la grande autorité morale de Richard, fondée sur sa propre conduite, et de son attitude rigoureuse en ce qui concerne l'observation d'une discipline établie dans la Règle³⁹. Un passage établi d'après le témoignage oral d'un archidiacre de Rouen (transmis à Hugues par l'intermédiaire d'« hommes religieux ») note l'inclination de Richard pour l'ascétisme, son observation du silence, son assiduité à la récitation du psautier et à la prière et sa générosité envers les pauvres⁴⁰. Dans ce portrait, l'obéissance en tant que vertu personnelle n'est pas mentionnée avec une valeur particulière : pour Hugues, l'objectif n'est évidemment pas de représenter Richard comme un simple moine, mais comme un grand abbé réformateur. Dans son prologue à la *Vie de saint Viton*, patron de Saint-Vanne, Richard lui-même n'hésite pourtant pas à rappeler l'obéissance qu'il témoignait, en tant qu'abbé, à sa propre communauté⁴¹. J'y reviendrai.

Un des rares passages où Hugues fait allusion à l'obéissance comme vertu monastique relate comment le comte Frédéric de Verdun, qui était entré au monastère de Saint-Vanne avec Richard, avait provoqué un scandale en se plaçant publiquement sous son autorité lors de son investiture en tant qu'abbé en 1004⁴². Cet épisode est à la fois facile à comprendre et difficile à interpréter, dans la mesure où il est impossible d'établir les vrais motifs qui ont pu conduire Hugues à le relater. A-t-il voulu illustrer l'autorité morale de Richard auprès des élites (avec, peut-être, une référence implicite aux difficultés de son propre temps) ainsi que sa propre autorité absolue au sein de sa propre communauté⁴³ ? Ou s'agissait-il plutôt d'illustrer le désir qui animait les réformateurs de retourner à une interprétation « pure » de la Règle et d'appliquer le principe bénédictin de l'abolition des différences sociales au sein du monastère⁴⁴ ? Peut-être doit-on même envisager une troisième possibilité, qui n'exclut pas forcément les deux autres, mais, au contraire, les complète. Il est en effet frappant de constater qu'Hugues tenait à souligner que Frédéric avait complètement changé son mode de vie pour se perfectionner dans l'exercice de l'*humilitas* et l'*oboedientia*, deux vertus situées, *in fine*, au cœur du projet bénédictin. Ainsi Hugues relate comment, en vertu de sa conduite générale à l'égard des autres moines et de l'aide qu'il apporta en tant qu'ouvrier dans le cadre de la restauration de l'abbaye, Frédéric s'était érigé en exemple vivant de l'humilité monastique⁴⁵.

Hugues n'est d'ailleurs pas le seul à attirer l'attention de ses lecteurs sur ces deux aspects étroitement liés de la discipline monastique. Ainsi l'auteur de la *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, écrite probablement à Lobbes entre 1086 et 1091, décrit comment un enfant dénommé Thierry, qui allait devenir abbé de Saint-Hubert, se fit remarquer par sa pratique exceptionnelle de l'humilité et de l'obéissance⁴⁶. Alors que Richard lui-même montrait la voie à suivre par son dévouement aux études des saintes écritures et par la qualité de ses mœurs⁴⁷, Thierry se présentait

39. HUGUES DE FLAVIGNY (*op. cit.* n. 22), p. 376-380, p. 377 en particulier : « [...] *ut eius institutione et vigore servaretur in eo regula patris Benedicti, et rigor reformaretur monasticae institutionis* ».

40. *Ibid.*, p. 369.

41. « *Sed parcite quaeso homini indocto, ac veniam concedite in hujusce operis exercitio hactenus inexperto : quippe qui vestris iussionibus humiliter malui obtemperare, quam aspernanter abnuere, talique pro culpa inoboedientiae periculo subiacere* », *Vita sancti Vitoni Viridunensis episcopi*, éd. H. DAUPHIN (*op. cit.* n. 1), p. 361. HUGUES DE FLAVIGNY (*op. cit.* n. 22, p. 380) fait allusion à cette idée.

42. HUGUES DE FLAVIGNY (*op. cit.* n. 22), p. 372.

43. Cette interprétation est corroborée par le continuateur des *Gesta Episcoporum Viridunensium*, éd. Georg WAITZ, *MGH SS*, X, Hanovre, 1852, p. 48 : « *Religio huius non habentibus inculcavit, habentibus augmentavit religionem ; immo quicquid iste fuit, non tantum sibi subditis sed et extraneis non mediocriter profuit. Saluti aliorum ut suae invigilabat, correctioni aliorum ut suae applaudebat* ». Aucune autre référence n'est faite à la discipline interne.

44. L'auteur de la *Vita Theoderici abbatis Andaginensis* fait état de sa propre indignation face au fait que les moines de Saint-Hubert se vantaient de leur haute naissance (éd. Wilhelm WATTENBACH, *MGH SS*, XII, Hanovre, 1856, p. 46). Son attitude pourrait faire écho d'un discours propre au temps des réformes ; voir aussi S. PATZOLD, « *Ipsorum necesse est* » (art. cit. n. 28).

45. HUGUES DE FLAVIGNY (*op. cit.* n. 22), p. 373.

46. *Vita Theoderici abbatis Andaginensis* (*op. cit.* n. 44), p. 37-57.

47. *Ibid.*, p. 41.

en moine exemplaire en marchant « la tête inclinée [...] les yeux baissés » et en approchant ceux qui le croisaient avec humilité. On lui prêtait comme vertus principales l'humilité, l'obéissance, la simplicité, le dévouement à la prière et à la lecture⁴⁸. Très porté sur l'ascétisme, il ne s'y adonnait que « dans la mesure où l'abbé le trouvait opportun ». Dans son observation du silence, mais aussi dans son rôle d'enseignant au monastère, il se montrait aussi « très obéissant » (*obedientissime*)⁴⁹. Or, cette obéissance envers Richard pouvait seulement se justifier par le fait que celui-ci était son abbé, et non par son charisme personnel. Quand Richard démissionna de l'abbatit de Lobbes en 1032⁵⁰, Thierry, « fort chagriné et désirant ardemment être avec son maître » (*graviter dolens, et magistri desiderio ardens*) s'enfuit de son monastère et dirigea ses pas vers Stavelot, où il trouva Poppon, son ancien maître de l'époque où il était novice⁵¹. Ce dernier lui prêta un cheval pour lui permettre de rattraper Richard qui était en route pour Verdun, mais l'animal fut soudain frappé d'une paralysie à l'une de ses jambes. L'abbé de Stavelot comprit le signe et réussit à persuader Thierry de retourner à Lobbes⁵².

Poppon, lui-même un des grands réformateurs de son temps, commença également sa carrière à Saint-Vanne. Selon son biographe, il ne connaissait pas d'égal en matière d'obéissance et de fidélité envers son abbé. Ceci lui assura une place d'honneur parmi les « fils adoptifs » de Richard⁵³ et, avec l'accord des frères, il devint rapidement le « deuxième en rang » après lui⁵⁴. Nommé prieur et administrateur effectif de Saint-Vaast, il fut ensuite rappelé à Verdun par Richard, où il fut chargé de l'infirmerie, « pour faire preuve de son obéissance ». Selon la *Vita* il s'acquitta de ses devoirs avec humilité et patience⁵⁵. Pour un homme ambitieux tel que Poppon, cela ne constituait qu'un rituel de passage avant d'accéder à des positions plus élevées. Quelque temps après, ce fut le même principe d'obéissance qui lui inspira donc de nommer Poppon abbé de Beaulieu⁵⁶. Cette anecdote rappelle d'ailleurs celle racontée dans les *Gesta abbatum Trudonensium*, dans lesquelles Poppon ordonna au jeune Guntramnus, futur abbé de Saint-Trond, de faire preuve d'obéissance en allant à pied de son abbaye jusqu'à Stavelot. Une fois arrivé, on lui ordonna de passer la nuit dehors⁵⁷.

Ces témoignages permettent deux interprétations différentes, et il sera difficile – voire impossible – de savoir laquelle est la plus plausible. D'une part, ils pourraient indiquer que les auteurs

48. *Ibid.*, p. 42.

49. *Ibid.*

50. A. DIERKENS (*op. cit.* n. 3), p. 126.

51. *Vita Theoderici abbatis Andaginensis* (*op. cit.* n. 44), p. 42.

52. Quand Poppon eut réformé l'abbaye de Waulsort, il délégua l'abbatit à son collaborateur Lambert. Une remarque significative des relations entre les deux hommes nous est rapportée par le chroniqueur de l'abbaye : quand Lambert apprit la nouvelle du décès de Poppon, il répliqua qu'« à l'avenir [il] serait véritablement abbé » (*Historia monasterii Walciodorensis*, éd. G.-H. PERTZ, *MGH SS*, XIV, Hanovre, 1883, p. 527 ; voir Léon LAHAYE, « Étude sur l'abbaye de Waulsort de l'ordre de Saint-Benoît », *Bulletin de la société d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, 5, 1889, p. 245 et A. DIERKENS [*op. cit.* n. 3], p. 191-192). Les érudits n'ont jamais su quoi penser du passage dans les *Miracles* de Richard, où ce dernier est présenté comme imposant aux abbés des maisons réformées l'obligation de se rendre chaque année à Saint-Vanne (voir P. HEALY [*op. cit.* n. 7], p. 44, n. 101).

53. « *Ubi ante omnia et ad omnia ab eodem abbate pro obedientia seu patientia ipsius comprobanda est exhibitus, et in omnibus obediens, fidelis, patiens ex servitutis penso inventus, interimque inter ceteros adoptiones suae filios dilectione adprime est habitus...* », *Vita Popponis*, éd. Wilhelm WATTENBACH, *MGH SS*, XI, Hanovre, 1854, p. 298. La *Vita* fut écrite par le moine Onulphe, à la demande d'Everhelmus, neveu et disciple de Poppon et abbé de Saint-Pierre à Gand (1058/9-1069). Everhelmus ajouta le dernier chapitre ; voir Ph. GEORGE, « Un réformateur » (art. cit. n. 19) et « Un moine » (art. cit. n. 19).

54. *Vita Popponis* (*op. cit. supra*), p. 300.

55. « *Ubi pro comprobanda post summam praepositurae administrationem ipsius patientia, omnis infirmarum rerum monasterii ab abbate ei iniungitur obedientia...* », *ibid.*, p. 301.

56. « *Et quia omne subiectionis onus humilitate et patientia praeveniebat, atque pro superanda ipsius obedientia nichil laboris sufficere abbas videbat, eum proximo a se loco non inconsulte promovebat, tum etiam in administrandis primis monasterialium rerum causis secundum stare iubebat. Abbatiam insuper sancti Mauricii, Wasloi dictam, cum omnibus eiusdem loci appendiciis ei delegavit...* », *ibid.*

57. RODULPHE DE SAINT-TROND, *Gesta abbatum Trudonensium*, éd. G. WAITZ, *MGH SS*, X, Hanovre, 1852, p. 231-232.

comme Hugues, l'hagiographe de Thierry et le biographe de Poppon ne pouvaient pas s'empêcher de colorer le récit des réformes antérieures de plus d'un demi-siècle des sensibilités de leur propre époque. L'on sait par exemple que l'obéissance, associée à l'humilité comme dans la Règle bénédictine (V, 1 : *Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora*), était l'une des idées clés du programme de réforme de Grégoire VII et qu'elle occupait une place centrale dans les débats théoriques autour de la querelle des investitures⁵⁸. De fait, comme l'obéissance, contrairement aux autres vertus monastiques, figure à une position éminente dans ces textes, cela pourrait être, outre le reflet de traditions orales concernant les priorités d'un gouvernement abbatial réformiste, une réaction contre ceux qui à la fin du XI^e siècle préféraient la *vita apostolica* à une vie contemplative organisée selon le modèle bénédictin.

Une interprétation alternative, et à mon avis tout aussi convaincante, consisterait à admettre que plusieurs décennies après la mort de Richard et de ses principaux disciples (la chronique de Hugues ayant été écrite en 1096-1097, la *Vita* de Thierry en 1086-1091, et celle de Poppon en 1058/1059-1069), les traditions orales circulant dans les monastères réformés avaient conservé la mémoire d'un gouvernement abbatial et, par conséquent, un discours réformateur relatif à la discipline monastique dont les mots d'ordre étaient humilité, obéissance et patience. Le respect de ces vertus sous-entendait également une soumission inconditionnelle à la figure de l'abbé, sans considération pour sa personnalité ou son charisme. Il s'agirait alors d'une vision à la fois morale et hiérarchique, combinant les priorités spirituelles et institutionnelles des réformateurs⁵⁹. La lettre de Richard, contemporaine des réformes, semble corroborer cette interprétation double qui, selon toute probabilité, lui valut ainsi qu'à ses successeurs le soutien du monde séculier⁶⁰. Quand l'auteur anonyme de la *Vita* de Humbert de Maroilles (v. 1030/1035), abbaye réformée au cours des années 1020, décrit l'initiative de Gérard de Cambrai visant à transformer l'ancienne communauté de chanoines en monastère bénédictin, il écrit « qu'il les chassa de ce lieu, les remplaçant par l'*ordo* des moines, [comme il était d'avis] qu'ils tiendraient avec plus de raison à la discipline de la Règle, et que, au cas où il y aurait des insolences, il serait plus facile de les remettre dans la bonne voie »⁶¹. La prise de conscience du fait que les communautés bénédictines réformées seraient mieux disciplinées et plus faciles à contrôler garantissait le succès des réformes en renforçant les seigneurs ecclésiastiques et laïques dans leur conviction qu'il fallait soutenir le projet « richardien ». Bien que l'hagiographe de Maroilles ne renvoie que de façon implicite à cette interprétation, il semble évident que l'évêque de Cambrai la partageait avec Richard et ses collaborateurs, ce qui explique, au moins en partie, leur étroite collaboration.

On aurait sans doute tort d'accepter sans réserves comme des faits historiques la poignée d'anecdotes qui existent sur la politique disciplinaire au temps des réformes. Il faut pourtant noter que, s'agissant de la vie dans les monastères réformés, presque toutes les sources narratives, même celles qui ont un caractère strictement local, renvoient au rôle central de l'obéissance dans la discipline monastique. Ainsi les *Gesta abbatum Trudonensium* indiquent simplement que l'abbé

58. Nicholangelo D'ACUNTO, « Obbedienza e vita religiosa nella riforma ecclesiastica del secolo XI », dans *Oboedientia* (*op. cit.* n. 14), p. 207-228.

59. Dans les *gesta* des abbés de Gembloux, écrits par Sigebert dans les années 1070, un passage relatif à la construction d'un vivier par l'abbé réformateur Olbert (1012-1048) fait l'éloge de la pauvreté et de la « volonté d'obéir » (*voluntas obedientiae*), expression tirée directement de la Règle pour justifier la décision d'impliquer les moines dans les travaux et de les soumettre à son ordre : « *Et sciens esse monachorum, ut labore vivant manuum exemplo patrum et apostolorum, continuato cum fratribus labore, secundum quod necessitas paupertatis exigebat et voluntas obedientiae suadebat, in oportunis supradicti praedii locis factis aestuarii vivaria ad recipiendos pisces construxit; quod fratrum usibus satis utile esse providit* », SIGEBERT DE GEMBLoux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, éd. G.-H. PERTZ, *MGH SS*, VIII, Hanovre, 1848, p. 538.

60. À comparer avec les remarques de Franz J. FELTEN, « Herrschaft des Abtes », dans *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, éd. F. PRINZ, Stuttgart, 1988, p. 257 et ss. et S. M. HILDEBRAND (art. cit. n. 36), p. 422-424.

61. « [...] *ieiecit illos a loco, substituens pro his ordinem monachorum, consultius eos arbitratus regularis disciplinae normam tenere, et si quid oriretur insolentiae facilius ad rectum duci* », *Vita Prima Humberti Maricollensis*, dans *AA SS*, mars, III, p. 565.

Guntramnus avait eu la charge d'une « foule appliquée de jeunes obéissants »⁶². À Saint-Bertin, Roderic avait rencontré une opposition féroce à sa politique de réforme. Selon le chroniqueur Simon, les moines avaient eu « l'insolence d'abandonner la voie droite de la norme imposée par la Règle et de semer le trouble »⁶³. Cette attitude était difficile à éradiquer, puisqu'elle était le résultat d'une habitude « enracinée » (« *radicata longa consuetudine* »)⁶⁴. Ce n'est qu'après que les moines eurent succombé sous les coups de catastrophes successives qu'ils proposèrent à Roderic de se faire « rebaptiser » (une référence claire à la signification baptismale donnée au vœu d'obéissance) et « de renoncer à tout ce qui est mal et de s'appliquer à tout ce qui est bon » et surtout de se soumettre à son autorité dans le but final de trouver rédemption (« *ut salvemini* »)⁶⁵.

Finalement, le chapitre 21 de la *Vita Popponis* propose d'ailleurs de voir l'autorité de l'abbé et sa volonté de forcer ses moines à une obéissance absolue comme le vrai signe d'un abbatat modélé sur celui de saint Benoît. Un jour, après les vêpres, Poppon était occupé à rédiger un sermon avec quelques moines⁶⁶. Sachant qu'une porte était restée ouverte, il demanda au moine Adalbéron d'aller la fermer. Celui-ci avait si peur de l'obscurité qu'il refusa, après quoi il fut envahi par un esprit malin. Dans une référence aux *Dialogues* de Grégoire (III, 30), le biographe raconte que Poppon, agissant « comme un autre Benoît » (« *ut alter Benedictus* ») gifla le moine et chassa l'esprit malin. Même si les opinions exprimées dans ces sources ont peut-être été contaminées par des discussions postérieures sur la vie monastique, les références au rôle de l'obéissance dans le milieu réformateur sont trop nombreuses, et d'origines trop diverses, pour ne pas être prises en considération.

Une vision raffinée de l'obéissance ?

Essayant de convaincre les moines de Saint-Vaast de se soumettre à son autorité, Richard fit appel à celle de saint Benoît lui-même. Celui-ci avait indiqué, au cinquième chapitre de sa Règle, que seule l'obéissance garantissait l'accès à la vie éternelle (VI, 10-11). Dans un passage de sa lettre, Richard inversa cette image positive en présentant une vision du sort infernal qui attendait ceux qui refusaient d'accepter leur devoir. Comme nous l'avons vu, il est difficile de dire avec certitude si cette insistance résulte exclusivement des relations troublées entre l'abbé et sa communauté ou si la lettre est un des rares témoignages d'une vision disciplinaire plus complexe. Les quelques textes connus de la main de Richard confirment néanmoins cette dernière hypothèse, puisqu'ils renvoient explicitement ou implicitement à la première phrase de la Règle, selon laquelle l'obéissance est une condition fondamentale pour se rapprocher de Dieu, et à l'idée qu'elle constitue le premier pas vers l'humilité. Le fait que Richard entretenait une conception rigide de l'obéissance et des hiérarchies en tant que principe organisateur des institutions monastiques peut également indiquer que sa ferveur à promouvoir l'obéissance n'était pas seulement due à la résis-

62. « [...] *multam paupertatem in loco nostro invenit parumque in ordine nostro religionis. Maturius utrumque correxit; paupertatem ex eis, quae ab imperatrice dono acceperat [...]. Mox qui dispersi fuerant monachis redeuntibus, nonnullisque ex seculo quod nos habitum vitam mutatus, florebat laus odorificentissime religiosorum senum canitie oboedientumque iuvenum officiosa multitudinē* », RODULPHE DE SAINT-TROND (*op. cit.* n. 57), p. 233.

63. « *Fratres [...] a rectitudine regularis normae deviantes tumultuando insolescerent* », SIMON DE GAND (*op. cit.* n. 34), p. 636.

64. *Ibid.*

65. « *Plurimo interim eiusdem pestis horrore affecti atque singuli super se subito futurae mortis suspecti, multam malorum suorum penitentiam iterato ceperunt gerere, de intimis lacrimarum suspiriis exacerbata malis suis Domini nostri faciem placare. Tunc cerneret illud apostolicum bene compleri: Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini, nec minus omnes peculiaritatis reclusas in medium proferri, ante pedes domni abbatis Roderici exponi, digne penitudinis et lacrimarum fluentis rebaptizari et, ut brevius concludam, his cunctisque malis abrenuntiare et omnibus bonis inniti.* » *Ibid.*, p. 637. Ces phrases ont été reprises des *Miracula Sancti Bertini falso Folcardo ascripta*, écrites une vingtaine d'années auparavant (éd. O. HOLDER-EGGER, *MGH SS*, XV/1, Hanovre, 1887, p. 518-521); — voir S. VANDERPUTTEN, « *Magna rei restaurandae difficultas* » (art. cit. n. 28).

66. *Vita Popponis* (*op. cit.* n. 53), p. 306; — voir Ph. GEORGE, « Un réformateur » (art. cit. n. 19), p. 95.

tance qui existait à l'encontre de ses réformes, mais que celle-ci occupait réellement une place centrale dans sa vision de l'organisation de la vie monastique.

Or, dans quelle mesure suivait-on la vision complexe de saint Benoît ? Dans la Règle, l'obéissance n'est pas définie exclusivement comme le cadre normatif réglant la relation entre les moines et leur abbé : il englobe une attitude plus générale à l'égard de la communauté entière et fonctionne comme premier pas vers l'humilité absolue. Au vingtième chapitre de la *Vita Popponis*, on peut lire par exemple comment Lambert, un parent de Poppon chargé de la réforme de Saint-Maximin de Trèves, prit la décision de retourner à Stavelot pour se perfectionner dans le gouvernement monastique (« *in agendis institutionibus monasticis artius fixit* »)⁶⁷. Une fois revenu, il se trouvait confronté aux abus choquants (« *odiis et blasphemis [...] incredibilibus* ») d'un moine nommé Jean, qui ne manquait pas une occasion pour lui rappeler qu'il préférerait voir Poppon mort que vivant⁶⁸. Pour formuler son jugement sur Jean, qui mourut d'une mort douloureuse, le biographe de Poppon paraphrase Matthieu 10, 25 : « *Si patremfamilias Belzebul vocaverunt, quanto magis domesticos eius ?* ». La conception de l'abbé comme *pater familias* et l'idée que l'obéissance due à ce dernier n'était pas moindre que celle que l'on témoignait aux autres membres de la communauté sont toutes les deux directement empruntées à la Règle⁶⁹. Il n'est donc pas difficile de voir dans ce texte un commentaire sur la conception bénédictine de l'obéissance comme pratique à la fois hiérarchique et égalitaire. Comme la lettre de Richard, la *Vita Popponis* fait aussi allusion à l'idée que « celui qui obéit [...] vivra » et à celle du salut ultime.

À travers les sources traitant des réformes, on voit ainsi poindre plusieurs aspects de la conception bénédictine de l'obéissance : obéissance absolue envers l'abbé en tant que dirigeant du monastère (chap. 21 de la *Vita Popponis*), obéissance morale envers l'abbé comme signe d'obéissance à la communauté (chap. 20 du même texte) et finalement obéissance et humilité en tant qu'instruments du salut (lettre de Richard). Si l'on accepte de considérer les témoignages relatifs à l'éducation monastique de Thierry et de Poppon comme la version écrite d'*exempla* circulant dans les milieux réformateurs, on peut ajouter à cette liste l'obéissance en tant que principe général de conduite et modèle de l'observation de la discipline (modération de Thierry et soumission absolue à l'autorité de l'abbé), l'obéissance en tant que modèle universel de l'organisation monastique, indépendamment du charisme de l'abbé en fonction (fuite et retour de Thierry à Lobbes) et l'obéissance en tant que principal instrument de l'humilité (démission de Poppon de ses fonctions de prieur). Finalement, le témoignage déjà mentionné de Richard lui-même dans sa *Vie de saint Viton* fait apparaître sa propre conception de l'obéissance à la communauté, dans la mesure où, en tant qu'abbé, il devait répondre aux besoins (« *iussiones* », littéralement « ordres ») des moines⁷⁰. Bien que profondément bénédictine dans son inspiration, cette vision multifocale sur l'obéissance semble trahir une réflexion sur la discipline monastique plus profonde qu'on ne l'a jusqu'à présent soupçonné.

Conclusions

L'étude des priorités disciplinaires de Richard et de ses disciples ne manque pas d'ambiguïtés. Le biais imposé par des auteurs travaillant un demi-siècle plus tard ne doit pas être sous-estimé et les sources contemporaines des réformes sont trop rares pour permettre une analyse approfondie. Néanmoins, la lettre de Richard et certaines anecdotes contemporaines ou légèrement postérieures (à première vue banales, mais sans doute utilisées dans les sermons et les exhortations) semblent confirmer l'hypothèse selon laquelle l'obéissance occupait une place centrale dans le discours des réformateurs lotharingiens du début du XI^e siècle. Une lecture attentive des sources

67. *Vita Popponis* (op. cit. n. 53), p. 305.

68. *Ibid.*, p. 305-306.

69. Voir aussi S. M. HILDEBRAND (art. cit. n. 36).

70. Cf. *supra* p. 261 et n. 41 ; voir aussi la Règle de saint Benoît, V, 6 (*De oboedientia*).

permet aussi de suggérer que l'interprétation « richardienne » de l'obéissance ne se limitait pas à une vision strictement hiérarchique de la communauté monastique, mais faisait justice à la complexité de la vertu telle qu'elle est présentée dans la Règle de saint Benoît. Tout en relevant combien il est difficile de vérifier si les témoignages des auteurs postérieurs à la réforme reflètent vraiment l'idéologie des réformateurs, l'analyse des sources présentées dans cette contribution montre que la spiritualité richardienne et son apport au développement de la discipline interne dans les monastères bénédictins de cette époque méritent d'être sérieusement réévalués.

Steven VANDERPUTTEN
Département d'histoire
Université de Gand
Sint-Pietersnieuwstraat 35
9000 GAND
BELGIQUE