



**HAL**  
open science

# De la théologie à l'ecclésiologie : les structures religieuses de la société chez Jean de Salisbury

Luca Crisma

## ► To cite this version:

Luca Crisma. De la théologie à l'ecclésiologie : les structures religieuses de la société chez Jean de Salisbury. Histoire. Université Paris sciences et lettres, 2021. Français. NNT : 2021UPSLP095 . tel-04114682

**HAL Id: tel-04114682**

**<https://theses.hal.science/tel-04114682>**

Submitted on 2 Jun 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**THÈSE DE DOCTORAT**  
**DE L'UNIVERSITÉ PSL**

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

**De la théologie à l'ecclésiologie : les structures  
religieuses de la société chez Jean de Salisbury**

Soutenue par

**Luca CRISMA**

Le 1<sup>er</sup> octobre 2021

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École  
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Philosophie, textes, savoirs**

Composition du jury :

Julie BARRAU Senior Lecturer, University of Cambridge	<i>Examineur</i>
Olivier BOULNOIS Directeur d'études, EPHE, LEM	<i>Président</i>
Christophe GRELLARD Directeur d'études, EPHE, LEM	<i>Directeur de thèse</i>
Frédérique LACHAUD Professeur, Sorbonne-Université	<i>Rapporteur</i>
Mario PICCININI Professeur, Università di Padova	<i>Rapporteur</i>





*À la mémoire de Aulo Crisma*  
*(1927-2020)*  
*et de Michelle Magdelaine*  
*(1933-2021)*

# Remerciements

« En raison de [mes] études, je me suis déplacé vers la France »<sup>1</sup>, et à Paris j'ai préparé mon doctorat. Je tiens à remercier ma famille, qui m'a toujours accordé son soutien ; en particulier mon père, premier lecteur des tous mes textes, et ma tante, avec laquelle j'ai pu discuter mes idées. Je remercie mes maîtres de l'Université de Padoue : Gregorio Piaia, Maurizio Merlo et Giovanni Catapano, mes anciens directeurs de mémoires, par qui j'ai appris à faire de la recherche. Ce dernier m'a conseillé de contacter mon futur directeur de thèse ; Mario Piccinini, organisateur de plusieurs événements dont ma formation dépend, m'a posé la question qui a déclenché le sujet de ma thèse. Quand mon futur directeur, Christophe Grellard, m'a proposé de travailler sur le même sujet auquel je voulais me consacrer, mais que je n'avais pas osé lui proposer, j'ai compris avoir trouvé la bonne personne, et je n'aurais pas pu espérer dans un meilleur directeur.

« En raison de [mes] études, je me suis déplacé vers la France », et à Paris j'ai pu bien profiter des activités académiques qui s'y tiennent. Parmi les professeurs que j'ai rencontrés, je remercie en premier Frédérique Lachaud, Olivier Boulnois, Philippe Hoffmann et Nicolas Weill-Parot, qui m'ont donné la possibilité d'exposer mes recherches dans leurs séminaires. Je remercie également les directeurs des séminaires qui ont enrichi ma formation : d'Irene Caiazza à Béatrice Delaurenti et Irène Rosier-Catach, de Dominique Iogna-Prat à Dominique Poirel et Aurélien Robert. Merci à Pascale Bermon pour ses questions au CST, merci aux membres du Laboratoire d'études sur les monothéismes. Je remercie tous les

---

<sup>1</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* II 10 : *Cum primum adulescens admodum studiorum causa migrassem in Gallias, anno altero postquam illustris rex Anglorum Henricus leo iustitiae rebus excessit humanis, contuli me ad Peripateticum Palatinum, qui tunc in monte sanctae Genouefae clarus doctor, et admirabilis omnibus praesidebat.*

membres de mon jury, en particulier Julie Barrau, avec laquelle j'espère pouvoir échanger encore. Grâce à l'École Pratique des Hautes Études j'ai pu participer comme intervenant à un colloque à Saint-Jacques-de-Compostelle et passer un trimestre à la Maison Française d'Oxford ; cette expérience m'a permis d'assister, grâce aussi à la supervision de Lesley Smith, à plusieurs séminaires et activités organisées par les historiens médiévistes (latinistes et byzantinistes) d'Oxford, y compris les membres de l'Anglo-Norman Reading Group et de l'Oxford Medieval Book Club, que je remercie. Parmi le grand nombre d'étudiants et chercheurs que j'ai pu rencontrer, je remercie Clelia Cialesi, Diana Madalina Curca, Émilie d'Arvieu, Eve Gianoncelli, Bertrand Paoloni, Federico Rossi et André Luís Tavares pour les échanges à propos de mes sujets de recherches ; mais aussi Anouk Arnal, Hin-Tsien Chuang, Marion Lieutaud, Cristina Sanchez Parra, Maria Sorokina, Nanine Charbonnel, Sophie Serra, Louis Bertrand, Paul Ducay et tous ceux avec lesquels j'ai pu avoir de conversations passionnantes au cours de ces années.

Parmi toutes les bibliothèques qui m'ont accueilli, je garde un très bon souvenir de celle de l'Institut des Études Augustiniennes, dont je remercie le personnel : la tranquillité de l'endroit et la sélection d'ouvrages en accès libre m'ont permis de repérer une bonne partie de ma bibliographie et d'écrire une partie importante de ma thèse. Je remercie le personnel administratif de la rue Ferrus (la gestionnaire de la mention RSP, l'École Doctorale, la DPL, la DEVE et la DRI en premier lieu), pour son aide précieuse, ainsi que tout le personnel de la Maison Française d'Oxford. Je remercie Maria Elena, Jean-Thierry, Alexandre et tous les membres de ma "famille parisienne" qui m'ont permis de me sentir chez moi à Paris. Un grand merci à mes enseignants de français : Aulo Crisma, qui m'a enseigné la grammaire et la prononciation ; Carole Cyrille Prevalet, qui m'a appris la politesse ; Michelle Magdelaine, pour les longues conversations ; Manon Coatannoan, qui a décrypté le « moyen français » dans lequel je m'exprime. Je remercie enfin Luigi Sala pour la révision linguistique et Andrea Papaccio pour le

support technique.

En trois ans je n'ai jamais passé plus de trois mois consécutifs dans le même pays, presque toujours moins que deux. J'ai pu ainsi conduire mes recherches et suivre de séminaires et conférences en France, en Italie et en Angleterre. Aujourd'hui je voyage seulement par internet.

« Si en vrai le Seigneur devait m'ouvrir la voie du retour, écrivez-moi à nouveau, s'il vous plaît, <pour me dire> s'il convient de revenir avec les livres et tous les bagages. En fait, si cela arrive, plusieurs chevaux seront nécessaires »<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 150, p. 48 : *Si uero michi Dominus redeundi uiam aperuerit, rescribite, si placet, an me redire oporteat cum libris et tota sarcina. Nam si hoc fuerit, plures equi necessarii erunt et plura quae adhuc desunt.*

## Liste des principales abréviations

Dans le corpus du texte, j'ai utilisé une seule abréviation : en raison du nombre d'occurrences, « Pol » est mis à la place de *Policraticus* pour signaler des chapitres de cet ouvrage. Dans les notes en bas de page, « PL » indique la *Patrologia Latina*, « CCCM » le *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, « SC » les éditions *Sources Chrétiennes*. Toutes les éditions sont indiquées en détail dans la bibliographie finale. J'ai effectué plusieurs recherches dans la *Library of Latin Texts* (Brepolis) et dans la *Patrologia Latina* en ligne.



# Sommaire

<b><u>INTRODUCTION.....</u></b>	<b><u>9</u></b>
<b><u>CHAPITRE I : JEAN DE SALISBURY ET L'ÉGLISE DE SON TEMPS.....</u></b>	<b><u>21</u></b>
<u>1 : CONTEXTE ET FORMATION .....</u>	<u>22</u>
<u>2 : LA PAPAUTÉ ET L'ANGLETERRE .....</u>	<u>38</u>
<b><u>CHAPITRE II : <i>REGNUM ET SACERDOTIUM</i> .....</u></b>	<b><u>53</u></b>
<u>1 : L'ÂME ET LA TÊTE.....</u>	<u>54</u>
<u>2 : RÉVÉRENCE, PROPHÉTIE ET RITUALITÉ .....</u>	<u>65</u>
<b><u>CHAPITRE III : L'ÉGLISE, CORPS POLITIQUE.....</u></b>	<b><u>103</u></b>
<u>1 : UNE LECTURE ECCLÉSIOLOGIQUE DU <i>POLICRATICUS</i> .....</u>	<u>104</u>
<u>2 : ENTRE SPIRITUALITÉ ET CORPORALITÉ.....</u>	<u>120</u>
<u>3 : OFFICIERS ET ADMINISTRATEURS.....</u>	<u>132</u>
<u>4 : LA CURIE ET LE PRINCE DE L'ÉGLISE .....</u>	<u>144</u>
<b><u>CHAPITRE IV : L'ÉGLISE UNIVERSELLE.....</u></b>	<b><u>162</u></b>
<u>1 : ÉGLISE, ÉGLISES.....</u>	<u>163</u>
<u>2 : EMPIRES D'ORIENT ET D'OCCIDENT.....</u>	<u>180</u>

<u>3 : LE ROYAUME CHRÉTIEN ET LE SCHISME</u> .....	203
<b><u>CHAPITRE V : AU-DELÀ DE L'ÉGLISE</u></b> .....	<b>221</b>
<u>1 : PRÉFIGURATIONS</u> .....	222
<u>2 : ACCOMPLISSEMENTS IMPARFAITS</u> .....	233
<u>3 : DÉPASSEMENT IDÉAL</u> .....	250
<b><u>CONCLUSION</u></b> .....	<b>268</b>
<b><u>BIBLIOGRAPHIE</u></b> .....	<b>278</b>
<u>1 : SOURCES</u> .....	278
<u>2 : ÉTUDES SÉLECTIONNÉES</u> .....	289
<b><u>TABLE DES MATIÈRES</u></b> .....	<b>373</b>

# Introduction

Jean de Salisbury (1115/20-1180) est un auteur paradigmatique dans la mesure où il nous aide à comprendre le XII<sup>e</sup> siècle latin. Sa biographie s'entrelace avec les écoles parisiennes, qui nous permettent de reconstruire le milieu intellectuel de son époque, et avec la querelle entre Henri II Plantagenet et Thomas Becket, pour lequel Jean travaillait. Achievé en 1159, le *Policraticus* a fait l'objet de maintes études ; il y a trois raisons principales pour lesquelles les chercheurs ont décidé de creuser cette œuvre : la description très détaillée du corps politique<sup>3</sup>, le thème du tyrannicide<sup>4</sup> et l'ample connaissance de la culture classique qui y est manifestée<sup>5</sup>. Les questions qui découlent de ces sujets peuvent être analysées à la lumière du rôle de l'Église chez Jean de Salisbury. Concernant le corps politique, l'on peut se demander quelle est la position de l'institution ecclésiastique dans l'image que Jean donne de l'organisation politique laïque. Deuxièmement, l'on peut se demander si, et comment, l'Église doit réagir aux tyrans laïques et ecclésiastiques. Enfin, son recours à la culture païenne pose des problèmes en ce qui concerne l'importance qu'un auteur chrétien du XII<sup>e</sup> siècle peut donner aux philosophes païens. En considérant la réponse que l'on donne à ce dernier problème, Jean a été considéré soit comme un précurseur de l'humanisme et un

---

<sup>3</sup> Voir à ce propos Frédérique LACHAUD, « Corps du prince, corps de la république – Écriture métaphorique et construction politique dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *Micrologus* XXII, 2014, p. 171-199.

<sup>4</sup> Voir les études de Jan Van Laarhoven. Cf. Jan VAN LAARHOVEN, « Thou shalt not slay a tyrant! The so-called theory of John of Salisbury », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 319-342.

<sup>5</sup> Voir par exemple Irene A. O'DALY, *John of Salisbury and the Medieval Roman Renaissance*, Manchester : Manchester University Press, 2018 ; Laure HERMAND-SCHEBAT, « John of Salisbury and the Classical Antiquity », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leiden – Boston : Brill, 2015, p. 180-214 ; Édouard JEAUNEAU, « Jean de Salisbury et la lecture des philosophes », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 77-108.

défenseur de la culture des philosophes païens, soit comme le représentant d'une culture chrétienne simplement plus savante que sa version traditionnelle – celle-ci n'utilisant les païens qu'à l'instar d'un instrument en fonction de ses démonstrations. Concernant les deux autres questions, Jean de Salisbury a été considéré soit comme le théoricien d'une royauté chrétienne qui agit en accord avec l'Église – dont Jean critique les représentants – soit comme un hiérocrate qui veut soumettre le prince au contrôle des prêtres. Le texte de Jean nous fournit en effet des éléments particuliers qui peuvent être interprétés d'une manière ou d'une autre ; pour reconstruire sa pensée, il faut donc trouver un bon balancement entre toutes les parties de son œuvre.

Cet objectif se révèle difficile pour deux raisons : le manque de systématisme chez Jean de Salisbury et l'absence de théorisation de l'Église dans ses écrits. Concernant la première raison, il faut relever que Jean n'est pas un auteur systématique<sup>6</sup> ; sa pensée se trouvant en effet éparpillée dans ses textes. Elle se cache dans les nombreux *exempla* qu'il utilise pour fonder son argumentation<sup>7</sup>. Qui plus est, à l'exception de trois chapitres du *Policraticus* (V 3-5) qui décrivent les rapports entre l'Église et le royaume, Jean n'élabore point une théorie intégrale de l'Église dans ses textes. Jean fait aussi des remarques contre les élections des évêques et à propos des moines dans Pol VII, et la toute dernière partie de son ouvrage contient un chapitre dédié à la papauté ; mais c'est tout. Cette thèse s'intitule « De la théologie à l'ecclesiologie » ; il faut cependant relever que Jean

---

<sup>6</sup> À propos de son manque de systématisme, Cary J. Nederman écrit : « The feature of John's political theory that some may regard as its primary weakness – its unsystematic quality in comparison with the philosophical rigor of the major Greco-Roman thinkers – perhaps proves after all to be among the greatest strengths of the *Policraticus* ». Cf. Cary J. NEDERMAN, « John of Salisbury's Political Theory », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 258-288, ici p. 288.

<sup>7</sup> Pour ses *exempla*, voir les études de Peter Von Moos. Cf. Peter VON MOOS, « The use of *exempla* in the *Policraticus* of John of Salisbury », in *The World of John of Salisbury*, *op. cit.*, p. 207-262 ; Peter VON MOOS, « L'anecdote philosophique chez Jean de Salisbury », in *Exempla docent - Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. par Thomas RICKLIN, Paris : Vrin 2006, p. 135-150.

ne traite expressément ni l'une ni l'autre. Comme le démontre Christophe Grellard<sup>8</sup>, bien que Jean fréquente les écoles de Paris et construise sa pensée à partir d'œuvres de théologie, il n'est l'auteur d'aucun texte théologique, même s'il commente souvent des passages de la Bible. De même, Jean n'écrit aucune œuvre d'ecclésiologie. Ceci dit, il faudrait se demander si avant le XII<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>, il existe une véritable littérature ecclésiologique ; nous devons toutefois constater que Jean n'a même pas écrit une œuvre telle que le *De consideratione* de Bernard de Clairvaux, qu'il connaît et cite. En même temps, les textes de Jean sont imprégnés de sources et de références qui ont affaire à la construction de l'Église. Une clé d'accès à la pensée de Jean de Salisbury se trouve à mi-chemin entre ses sources théologiques et son propos ecclésiologique.

Des chercheurs ont déjà essayé d'interpréter Jean en suivant ce procédé. La théorie d'un Jean théocrate et hiéocrate remonte à des auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle tels que Carl Schaarschmidt et Paul Gennrich<sup>10</sup> ; ceux-ci ont trouvé l'opposition chez Ernst Schubert<sup>11</sup>. Dans son texte, désormais classique, Hans Liebeschütz<sup>12</sup> peint Jean comme un grand humaniste ; il affirme qu'il y a un lien particulier entre la pensée politique de Jean lui-même et son maître Robert Pullen, qui est un auteur très proche de Bernard de Clairvaux<sup>13</sup> – cela démontre que ces deux interprétations (Jean humaniste et proche de Bernard) peuvent en fait se concilier. La dernière

---

<sup>8</sup> Cf. Christophe GRELLARD, « John of Salisbury and Theology », in *A companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leiden – Boston : Brill, 2015, p. 339-370.

<sup>9</sup> L'histoire de la littérature ecclésiologique a été reconstruite par Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1960.

<sup>10</sup> Cf. Georg MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn : L. Rorshield, 1970, p. 22-23.

<sup>11</sup> Cf. Cary J. NEDERMAN, Catherine CAMPBELL, « Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's *Policraticus* », *Speculum*, vol. 66, no. 3, 1991, p. 572-590, ici p. 574-575.

<sup>12</sup> Voir Hans LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and the Writings of John of Salisbury*, Londres : The Warburg Institute – University of London, 1950.

<sup>13</sup> Cf. Hans LIEBESCHÜTZ, « John of Salisbury and Pseudo-Plutarch », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 6, 1943, p. 33-39.

confrontation concernant la hiérocration (prétendue ou réelle) de Jean de Salisbury remonte aux écrits de Walter Ullmann et de Cary J. Nederman<sup>14</sup>, auxquels nous pouvons ajouter un chapitre du livre de Robert William Dyson<sup>15</sup>, qui est encore plus extrême en ce qui concerne la possibilité de trouver chez Jean un point d'équilibre entre l'Église et le royaume. Walter Ullmann et Robert William Dyson soutiennent la supériorité de l'Église sur le royaume, tandis que Cary Nederman envisage la possibilité de rééquilibrer le conflit entre les parties en jeu dans les cas où la situation empirerait. Ces dernières décennies ont vu la publication de trois grands ouvrages collectifs sur Jean de Salisbury : *The World of John of Salisbury* (1984)<sup>16</sup>, *A Companion to John of Salisbury* (2014)<sup>17</sup> et *Jean de Salisbury – Nouvelles lectures, nouveaux enjeux* (2018)<sup>18</sup>. Ils sont un point de départ incontournable pour tous les étudiants ou les chercheurs qui veulent aborder les œuvres de Jean de Salisbury, d'autant plus que ces œuvres sont entre elles complémentaires et ne traitent pas les mêmes sujets. Il faut toutefois relever qu'elles ne présentent pas d'article à propos de l'ecclésiologie ; analyse que nous trouvons par contre dans les travaux de Walter Ullmann et Cary Nederman et dans le livre de Georg Miczka.

En 1970, en amont de la position de Ullmann et de la réponse donnée par Nederman à ce dernier, Georg Miczka publie *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*<sup>19</sup> ; cette œuvre est essentielle dans la mesure où elle pose les prémisses pour aborder l'ecclésiologie de Jean de Salisbury du point de vue des textes. La

---

<sup>14</sup> Cf. Walter ULLMANN, *The growth of the papal government in the Middle Ages: a study in the ideological relation of clerical to lay power*, 11e éd., Londres : Methuen, 1962, p. 420-426 ; Cary J. NEDERMAN, Catherine CAMPBELL, « Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's *Policraticus* », art. cit.

<sup>15</sup> Cf. Robert William DYSON, *Normative Theories of the Society and Government in Five Medieval Thinkers. St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas and Marsilius of Padua*, Lewiston – Queenston – Lampeter : The Edwin Mellen Press, 2003, p. 113-140.

<sup>16</sup> Voir *The World of John of Salisbury*, éd. par M. WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984.

<sup>17</sup> Voir *A companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2014.

<sup>18</sup> Voir *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel, 2018.

<sup>19</sup> Voir Georg MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn : L. Rorshield, 1970.

recherche de Miczka fournit des analyses terminologiques, comme une étude sur l'utilisation du mot « *Ecclesia* » et de l'*Ecclesia romana* chez Jean. Selon Georg Miczka, Jean s'intéresse notamment aux décrets promulgués par les conciles ; il pense en effet que sa vision de l'Église se fonde plus sur la loi et sur l'histoire que sur des images théologiquement prégnantes qui, dépouillées chez Jean lui-même de leur signification originale, se transforment en simples *exempla*. Selon le dernier chapitre de la thèse de Miczka, les moines représentent l'idéal inachevé d'une vie apostolique ; son travail se termine en questionnant les conditions qui sont nécessaires, selon Jean lui-même, pour accéder à cette vie apostolique. Comme nous le verrons par la suite, notre thèse, même si elle se réfère parfois à des textes similaires, suit un autre procédé et parvient donc à des résultats différents.

La prémisse fondamentale de mon travail est le rôle de 1 *Sam* 8 chez Jean de Salisbury ; ce que Diego Quaglioni<sup>20</sup> appelle « l'iniquo diritto ». Il s'agit d'un épisode biblique où Dieu montre sa colère contre les Juifs qui choisissent de se faire gouverner par un roi pour ressembler aux autres nations. Comme le souligne Philippe Buc, la mise en question de la légitimité de la monarchie à travers ce passage apparaît pour la première fois dans les écrits de Jean de Salisbury et de Raoul Niger<sup>21</sup>, qui se réfère audit passage après avoir cité le nom de Jean de Salisbury dans le prologue de son ouvrage<sup>22</sup>. Si d'autres chercheurs avaient remarqué l'importance du commentaire de Jean à 1 *Sam* 8, il gagne encore plus

---

<sup>20</sup> Voir Diego QUAGLIONI, « L'iniquo diritto. "Regimen regis" e "ius regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "Specula principum" del tardo medioevo », in *Specula principum*, éd. par Angela DE BENEDICTIS et Annamaria PISAPIA, Frankfurt am Main : Klostermann, 1999, p. 209-242.

<sup>21</sup> Cf. Philippe BUC, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, préface de JACQUES LE GOFF, Paris : Beauchesne, 1994, p. 245-260, surtout p. 249.

<sup>22</sup> Cf. Frédérique LACHAUD, « Filiation and Context. The Medieval Afterlife of the *Policraticus* », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill 2015, p. 377-438, ici p. 389, n. 58. À propos de l'ouvrage de Raoul, voir Frédérique LACHAUD, « Ralph Niger and the Books of Kings », in *Anglo-Norman Studies XL: Proceedings of the Battle Conference 2017*, éd. par Elisabeth VAN HOUTS, Suffolk : Boydell & Brewer, 2018, p. 125-146.

d'importance s'il est mis en relation avec les deux chapitres du *Policraticus* dans lesquels il se trouve. Dans Pol IV 11, ce commentaire permet à Jean une comparaison avec les Brahmanes, un peuple fabuleux dont le style de vie est meilleur que le nôtre car leur roi, n'exerçant qu'un rôle symbolique, ne les gouverne pas<sup>23</sup>. Dans Pol VIII 18, Jean emploie 1 *Sam* 8 pour remarquer la différence entre une époque heureuse – où les Juifs sont gouvernés par des prêtres jusqu'à Samuel – et une époque troublée qui commence avec Saül : l'origine des problèmes de cette dernière époque est à chercher dans la cession du gouvernement aux rois laïques qui deviennent ainsi les seigneurs d'Israël. En analysant ces passages, nous pouvons relever que, selon la pensée politique de Jean de Salisbury, Dieu méprise la charge du roi pour autant que ce dernier exerce une fonction qui reviendrait par droit à l'Église, représentante de Dieu sur terre, et il le fait en raison d'un péché. Pour clarifier ce point, Jean n'affirme pas que tous les rois sont illégitimes, mais plutôt qu'ils peuvent déchoir immédiatement au cas où ils ne respecteraient pas leur office. À partir de cette lecture, nous pouvons nous poser les questions suivantes : comment l'Église se rapporte-t-elle au royaume ? En quelle mesure lui ressemble-t-elle ? Si le royaume est une institution qui se fonde sur une injustice ancienne, que l'Église doit-elle faire pour ramener sur le droit chemin un gouvernement politique ? Si les royaumes se substituent à l'Église, en quelle mesure ressemble-t-elle, du point de vue institutionnelle, à un royaume ? Et encore : les livres du *Policraticus* qui se concentrent davantage sur des questions politiques (IV-VI) peuvent-ils fournir une description adéquate de l'Église ? Si les Brahmanes nous indiquent le chemin pour dépasser l'organisation des royaumes, un dépassement de l'institution ecclésiale est-il en même temps possible ?

La thèse s'articule en cinq chapitres. Le premier décrit le contexte historique

---

<sup>23</sup> J'ai écrit un article à ce propos. Voir Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* – Le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 63, no. 250-251, avril-septembre 2020, p. 105-124.



dans lequel Jean compose son ouvrage. Plutôt qu'une nouvelle biographie sur Jean de Salisbury<sup>24</sup>, nous présenterons cet auteur à la lumière des passages qui mettent en relief son rapport à la société et à l'Église qui lui sont contemporaines. Analysant les rapports entre le royaume et le sacerdoce, le deuxième chapitre évoque le débat entre Walter Ullmann, Cary Nederman et Robert William Dyson ; les questions énoncées dans les chapitres 3-5 du cinquième livre du *Policraticus* nous permettrons de saisir une description explicite du rôle de l'Église – probablement, la plus claire chez Jean de Salisbury. Le troisième chapitre de la thèse essaie de répondre à la question suivante : l'Église est-elle aussi un corps politique ? Jean saisit une correspondance entre les parties du corps humain et celles de la société, en se référant aussi aux équivalents ecclésiastiques de cette dernière. Bien que chez Jean il y ait tous les éléments pour élaborer une théorie sur le corps politique de l'Église, celui-ci ne fera jamais l'objet d'une théorisation explicite. En appliquant les résultats des chapitres précédents à l'ensemble de la chrétienté, le quatrième chapitre met en question l'universalité de certaines institutions et de certaines charges. Le cinquième chapitre essaie de comprendre si le dépassement des royaumes implique en même temps un dépassement de l'institution ecclésiastique. Si les moines ne sont pas à même d'atteindre la vie apostolique – qui est aussi leur objectif ultime –, nous pouvons analyser d'autres figures, des saints aux Brahmanes, qui semblent aller au-delà de la médiation ecclésiastique.

Jean compose la plupart de ses œuvres entre 1150 et 1170. En effet, avant la correspondance qu'il écrit pour le compte de l'archidiocèse de Cantorbéry, nous ne disposons d'aucun ouvrage achevé de Jean de Salisbury ; même la description des faits se déroulant à Paris remonte à 1159<sup>25</sup>. Qui plus est, à l'exception d'un discours

---

<sup>24</sup> Voir par exemple Cary J. NEDERMAN, *John of Salisbury*, Tempe : Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005, p. 1-39.

<sup>25</sup> Jean a commencé l'*Entheticus maior* vers 1148, mais il l'a achevé bien plus tard.

prononcé au Latran III et rapporté par Pierre le Chantre dans une chronique<sup>26</sup> et sa toute dernière lettre<sup>27</sup>, nous n'avons pas de textes se référant aux dernières années de sa vie où il était évêque de Chartres. Sa production principale se situe entre la deuxième moitié des années 50 et la première moitié des années 60 du XII<sup>e</sup> siècle ; pendant cette période, il achève dans l'ordre suivant : l'*Entheticus maior* (et *minor*)<sup>28</sup>, le *Policraticus*, le *Metalogicon*, la *Vita Anselmi* et l'*Historia Pontificalis*. L'*Entheticus* est un ouvrage poétique, composé en deux versions, dont la plus brève se trouve au début du *Policraticus*<sup>29</sup>. Composé en huit livres, Le *Policraticus* est considéré comme son œuvre politique. Il faut cependant relever que Jean n'aborde de questions strictement politiques que dans le livre IV (qui inclut la description de l'office du prince) et dans les livres V-VI (qui incluent l'analogie du corps politique). Le premier livre se réfère en effet aux vices des courtisans, le deuxième à la divination, le troisième éclaire la transition de la cour à la philosophie, le septième passe des écoles philosophiques aux évêques et aux moines, le huitième commence par les vices capitaux et se termine avec la papauté et une critique à l'égard des épicuriens<sup>30</sup>. Écrit pour défendre les arts libéraux et composé en quatre

<sup>26</sup> Voir Jan VAN LAARHOVEN, « *Non iam decreta, sed Evangelium!* Jean de Salisbury au Latran III », in *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna – Miscellanea per il cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, éd. par M. FOIS, V. MONACHINO, F. LITVA, Roma : Gregoriana 1983, p. 107-119.

<sup>27</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 325, p. 803-807.

<sup>28</sup> Il a achevé l'*Entheticus maior* pendant cette période, mais il pourrait l'avoir commencé à la fin des années 1140. Cf. Cary J. NEDERMAN, Arlene FELDWICK, « To the court and back again: the origins and dating of the "*Entheticus de Dogmate Philosophorum*" of John of Salisbury », in Cary J. NEDERMAN, *Medieval Aristotelianism and its limits: classical traditions in moral and political philosophy. 12th-15th centuries*, Aldershot : Variorum, 1997, p. 129-145 ; Cary J. NEDERMAN, *John of Salisbury*, Tempe : Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005, p. 44.

<sup>29</sup> Pour l'édition critique voir les trois volumes édités et traduits, en anglais et en hollandais par Jan van Laarhoven. Voir *John of Salisbury's Entheticus maior and minor*, éd. par Jan VAN LAARHOVEN, Leiden : Brill, 1987.

<sup>30</sup> L'édition critique plus récente a été réalisée par Katharine Keats-Rohan, mais elle couvre seulement la première moitié de l'ouvrage ; pour les quatre autres livres il faut encore se référer à l'édition de Clement Webb. Voir JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus I-IV*, éd. par Katharine S. B. KEATS-ROHAN, Turnhout : Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 118), 1993. ; *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis*

livres, le *Metalogicon* expose les théories de Jean sur la connaissance<sup>31</sup>. La *Vita Anselmi* est une hagiographie de Saint Anselme de Cantorbéry ; Jean la compose en s'inspirant principalement à l'ouvrage d'Eadmér<sup>32</sup>. L'*Historia Pontificalis* est une chronique incomplète des événements se déroulant à Rome et dans le monde catholique pendant les années 1148-1152 – Jean est souvent témoin de ces événements<sup>33</sup>.

Concernant les années qui précèdent la rédaction du *Policraticus* et qui suivent la conclusion de l'*Historia Pontificalis*, nous disposons des lettres que Jean lui-même écrit au nom des archevêques de Cantorbéry pour lesquels il travaillait, c'est-à-dire d'abord pour Thibaut du Bec et ensuite pour Thomas Becket<sup>34</sup>. Cary Nederman propose de rétrodater le début de la rédaction de l'*Entheticus maior*, qui contiendrait par conséquent ses écrits plus anciens<sup>35</sup>. Quoi qu'il en soit, la rédaction

---

*curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. par Clemens C. J. WEBB, Oxford : Clarendon Press 1909. Pour l'analyse des manuscrits voir Rossana E. Guglielmetti, *La tradizione manoscritta del Policraticus di Giovanni di Salisbury: primo secolo di diffusione*, Florence : Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2005. Il y a une traduction partielle en anglais. Voir JOHN OF SALISBURY, *Policraticus*, éd. et trad. par Cary J. NEDERMAN, Cambridge : Cambridge University Press, 1990. En italien, le *Policraticus* a été traduit partiellement par Laura Feltrin et intégralement par Ugo Dotti. Voir GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, trad. par Laura FELTRIN, éd. par Luca BIANCHI, introduction par Maria Teresa FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Milan : Jaca Book, 1985 ; GIOVANNI DI SALISBURY, *Il policratico ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, trad. par Ugo DOTTI, Turin : Aragno 2011.

<sup>31</sup> Pour l'édition critique, voir IOANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, éd. par John Barrie HALL et Katharine S. B. KEATS-ROHAN, Turnhout : Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 97), 1991.

<sup>32</sup> Pour le texte latin et la traduction en italien voir GIOVANNI DI SALISBURY, *Anselmo e Becket, due vite*, éd. et trad. par Inos BIFFI, Milan : Jaca Book, 1990. Il reproduit l'édition de l'*Anglia Sacra* et de la *Patrologia Latina*, avec des corrections.

<sup>33</sup> Pour l'édition critique et la traduction en anglais voir *The Historia Pontificalis of John of Salisbury*, éd. et trad. par Marjorie CHIBNALL, Oxford : Clarendon Press, 1986.

<sup>34</sup> Les lettres ont été éditées en deux volumes. Voir JOHN OF SALISBURY, *The Letters of John of Salisbury – Volume one, The early letters (1153-1161)*, éd. par W. J. MILLOR et H. E. BUTLER, rev. par C. N. L. BROOKE, Oxford: Clarendon Press 1986 ; JOHN OF SALISBURY, *The Letters of John of Salisbury – Volume two, The later letters (1163-1180)*, édités par W. J. MILLOR et C. N. L. BROOKE, Oxford: Clarendon Press 1979.

<sup>35</sup> Cf. Cary J. NEDERMAN, Arlene FELDWICK, « To the court and back again: the origins and dating of the "Entheticus de Dogmate Philosophorum" of John of Salisbury », in Cary J. NEDERMAN, *Medieval Aristotelianism and its limits: classical traditions in moral and political philosophy*.

des parties qui traitent de l'Église ne peut en aucun cas précéder l'arrivée de Jean à Cantorbéry, d'autant plus qu'il la décrit de façon détaillée grâce à son expérience personnelle. Il est donc difficile de distinguer nettement les écrits de la jeunesse, de la maturité et de la vieillesse. En même temps, nous ne pouvons pas non plus considérer sa production comme un tout cohérent ; elle est en effet composée de textes que Jean revoit plusieurs fois au cours d'une vingtaine d'années. De plus, les nombreux événements qui caractérisent cette époque posent les prémises pour une possible radicalisation de sa pensée politique. Jean ressent des effets du schisme et il est lui-même impliqué dans la querelle entre Henri II et Thomas Becket<sup>36</sup>. Nous savons que Jean écrit pour lui-même une lettre de recommandation au nom de Thibaut<sup>37</sup> ; la mort de l'archevêque étant imminente, Jean souhaite en effet passer au service du roi d'Angleterre. Cela dit, nous pouvons imaginer que sa position à l'égard du roi aurait pu être plus prudente, au moins dans ses écrits, en vue de son propre futur. Il faut toutefois relever que des problèmes ne concernent pas seulement les œuvres récentes de Jean, mais aussi ses textes anciens. Si ceux-ci relèvent de la pratique administrative, les lettres tardives montrent un lien plus étroit avec la pensée politique du *Policraticus* et font l'objet de digressions théoriques plus articulées. Dans la deuxième partie de l'*Épistolaire*, il semble que Jean voit les événements de son époque comme la réalisation de ce qu'il a écrit dans le *Policraticus*. Les premières lettres sont plus proches chronologiquement, mais les sujets traités sont plus éloignés ; le temps passé avant les dernières lettres pourrait avoir radicalisé sa perspective, mais les sujets traités sont plus proches. Jean arrête la rédaction de *L'Historia Pontificalis* (l'œuvre est inachevée) cinq ans après la fin

---

*12th-15th centuries*, Aldershot : Variorum, 1997, p. 129-145.

<sup>36</sup> La radicalisation de la pensée de Jean est une thèse de Julie Barrau ; nous la traiterons au cours de notre travail. Cf. Julie BARRAU, « La *conversio* de Jean de Salisbury : la Bible au service de Thomas Becket ? », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 50, no. 199, juillet-septembre 2007, p. 229-244. Voir aussi Julie BARRAU, *Bible, lettres et politique – L'Écriture au service des hommes à l'époque de Thomas Becket*, Paris : Classiques Garnier, 2013.

<sup>37</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 126, p. 218.

du *Policraticus*. Si, d'un côté, ladite œuvre décrit les événements qui se déroulent à Rome avant la rédaction du *Policraticus* (de ce fait, ils pourraient être la base de la pensée politique de Jean), de l'autre côté elle réinterprète ces événements à partir d'une nouvelle perspective. Il se peut aussi que la description de Jean ait subi l'influence d'événements plus récents : les mauvaises actions d'Ottaviano de Crescenzi – qui devient antipape à l'époque de la rédaction de l'*Historia Pontificalis* – sont soigneusement décrites par Jean dans la chronique. Nous pouvons relever que ces problèmes s'appliquent au *Policraticus* lui-même ; la composition de cette œuvre étant longue, elle fait l'objet de plusieurs révisions de la part de Jean. Si nous suivons les indications de Max Kerner et de Cary Nederman<sup>38</sup>, les deux derniers livres (VII-VIII) ont été écrits avant les autres six. Puisque le *Policraticus* n'est pas une œuvre unitaire, la lecture du *Policraticus* à travers le *Policraticus* peut poser des problèmes ; ceux-ci ne découlent pas seulement de ses réécritures, mais aussi des modifications possibles de la pensée de Jean pendant la rédaction de cet ouvrage.

Cela étant dit, pour résoudre les passages les moins clairs des œuvres de Jean, il faut les mettre en relation avec les autres textes de cet auteur. Chez Jean, certains sujets se répètent en suivant une ligne commune, entre un livre et l'autre ; cela démontre qu'il y a une continuité dans sa pensée et une importance donnée par Jean à des concepts récurrents. L'emploi des passages suivra au cours de la thèse certaines indications : le rapprochement de textes chronologiquement trop éloignés sera évité, sauf au cas où il serait justifié par la répétition des sujets concernés ; dans tous les cas, l'interprétation d'un texte commencera par un rapprochement avec les textes les plus proches chronologiquement, pour se déplacer seulement ensuite vers

---

<sup>38</sup> Cf. Max KERNER, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*, Wiesbaden : Steiner, 1977, p. 111-118, cité par Christophe GRELLARD, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris : Les Belles Lettres, 2013, p. 227, n. 19. Cary Nederman confirme cette lecture en attribuant les livres VII-VIII à l'exile (1156-1157) et les livres I-VI au retour de Jean à Cantorbéry. Cf. Cary J. NEDERMAN, *John of Salisbury*, Tempe : Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005, p. 52.

les plus éloignés, qui permettront d'achever le raisonnement plutôt que de le fonder. Chaque comparaison entre des textes trop distants sera annoncée et justifiée par le contenu. Même si Jean a écrit aussi une hagiographie dédiée à Thomas Becket<sup>39</sup>, nous avons préféré ne pas l'utiliser dans la thèse, puisqu'elle a été écrite très tard ; de même, nous avons évité (sauf exceptions) les lettres qui s'approchent trop de la mort de l'archevêque Thomas.

Le point de départ des chapitres II-III de la thèse est le *Policraticus*, V 3-5 pour le deuxième chapitre et V-VI pour le troisième. Chaque paragraphe de ces chapitres trouve son début dans les parties correspondantes du *Policraticus* en suivant un ordre déterminé aussi à partir du texte originel. Ces chapitres mobilisent par conséquent surtout les parties de l'*Épistolaire* qui précèdent et accompagnent la rédaction du *Policraticus*. Le quatrième chapitre de la thèse se fonde sur un dialogue entre l'*Historia Pontificalis*, le *Policraticus* et les lettres composées pendant le tournant entre ces deux ouvrages, même si les sujets concernés nous mènent à considérer également l'évolution du schisme. Le cinquième chapitre de la thèse s'interroge surtout sur les livres VII-VIII du *Policraticus*, avec un paragraphe fondé sur la *Vita Anselmi* et des lettres qui concernent le passage à Cantorbéry entre la fin de l'épiscopat de Thibaut et le commencement de celui de Becket.

---

<sup>39</sup> Voir GIOVANNI DI SALISBURY, *Anselmo e Becket, due vite*, éd. et trad. par Inos BIFFI, Milan : Jaca Book, 1990.

# Chapitre I : Jean de Salisbury et l'Église de son temps

La vie de Jean de Salisbury a fait l'objet de maintes études ; sa particularité est qu'elle se noue profondément avec son siècle. Il n'est en effet pas anodin que l'ouvrage collectif des années 1980 dédié à sa pensée et que l'article qui développait sa biographie s'intitulent, respectivement, le « monde de Jean de Salisbury »<sup>40</sup> et « Jean de Salisbury et son monde »<sup>41</sup>. Dans ce chapitre, nous nous focaliserons sur un aspect de sa vie et sur la présentation de ses sources et de ses objectifs ; de plus, cette thèse traitant l'ecclésiologie de Jean de Salisbury, il faudra décrire la relation de Jean à l'Église de son époque. Le premier paragraphe concerne la Querelle des Investitures et donc les fondements de l'époque de Jean de Salisbury. Notamment, nous pouvons considérer le XII<sup>e</sup> siècle comme une systématisation et une problématisation des événements principaux de la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> ; ce qui caractérise spécifiquement le XII<sup>e</sup> c'est que, déjà avant le schisme des antipapes des années 1160, le combat entre le pape et l'empereur ne s'est pas encore achevé. Les débats, suivant la redéfinition du rôle de l'Église dans cette nouvelle perspective, se concentrent surtout dans les écoles parisiennes ; de ces débats découlent les conciles qui voient l'opposition de Bernard de Clairvaux à Pierre Abélard et à Gilbert de Poitiers. Même si Jean a été un élève de ces deux derniers maîtres, sa thèse à ce sujet est plus complexe de ce que l'on pourrait imaginer, d'autant plus que Jean admire particulièrement l'abbé de Clairvaux. Robert Pullen est le maître parisien le plus aimé par ce dernier, et il a été considéré comme la source théorique de Jean de Salisbury. Nous pouvons constater que les éléments sont trop minces

---

<sup>40</sup> *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984.

<sup>41</sup> Christopher BROOKE, « John of Salisbury and his world », *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford: Basil Blackwell 1984, p. 1-20.

pour pouvoir établir un rapport certain et définitif entre l'œuvre de Pullen et celle de Jean, qui a en effet suivi plusieurs cours et n'a jamais appartenu à une école spécifique<sup>42</sup>.

La systématisation de la révolution papale se déroule aussi auprès de l'Église de Rome, où Jean réside longtemps en travaillant pour le siège de Cantorbéry. Son expérience à la cour pontificale explique donc son intérêt pour les décrets des conciles et pour certains sujets liés à l'administration de l'Église universelle. Focalisons-nous maintenant sur le contexte ecclésiastique particulier de l'Angleterre. Jean dédie le *Policraticus* au chancelier anglais ; quand il ne traite pas du schisme de son époque, Jean consacre la deuxième partie de l'*Épistolaire* principalement à la controverse entre Thomas Becket, l'archevêque pour lequel il travaille, et le roi des Anglais Henri II. L'écriture de Jean envisageant la réitération d'un récit biblique et classique, il l'applique à l'histoire de son temps ; qui plus est, nous pouvons expliquer certaines parties de son discours à la lumière du contexte anglais de son époque.

## 1. Contexte et formation

### 1.1. *Exemplum Gregorii septimi*

Jean de Salisbury est considéré comme un représentant de la « renaissance » du XII<sup>e</sup> siècle ; s'étant formé à Paris à travers l'étude des textes classiques, dans le cadre de l'enseignement de grammaire, sa culture relève des mouvements culturels de son époque. Cela dit, pour bien comprendre le XII<sup>e</sup>, il faut toutefois puiser dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> ; c'est pourquoi l'on parle d'un « long XII<sup>e</sup> siècle » qui

---

<sup>42</sup> Pour la notion d'école au XII<sup>e</sup> siècle voir les études contenues dans *A Companion to Twelfth Century Schools*, éd. par Cédric GIRAUD, Leyde – Boston : Brill, 2020.



commencerait autour des années 1060<sup>43</sup>. L'événement fondant la nouvelle ecclésiologie est ce que Berman appelle « la révolution papale »<sup>44</sup> ; cet événement influencera également la suite de l'histoire de l'Église dans les années à venir. La soi-disant Querelle des Investitures découle et du combat entre le pape et l'empereur – où l'on décide qui a droit de nommer les évêques –, et de la confrontation entre un modèle d'Église reconnaissant la supériorité de Rome sur l'Empire<sup>45</sup> (ou les royaumes) et un modèle d'Église soumis à l'autorité impériale ou, par la suite, royale. Cette controverse se conclut par la victoire de l'empereur sur le champ de bataille ; il faut cependant relever que les transformations structurelles de l'Empire et de l'Église – dont les effets ne seront visibles qu'à partir des siècles suivants – donnent plutôt raison au pape. Pendant les années 1160, cette bataille est en effet encore ouverte : l'empereur soutient le schisme des antipapes Victor IV et Pascal III, et l'Église allemande suit son seigneur laïque. Dans la lettre 242 (1167), Jean de Salisbury met en relief ce contexte pour saisir le rapprochement entre l'excommunication de l'empereur ordonnée par Grégoire VII et celle contemporaine :

« [Le pape] lui a enlevé la dignité royale et il l'a condamné à l'anathème [...] ; il a ainsi suivi l'exemple de Grégoire VII, son prédécesseur, qui à notre époque condamna à une sentence similaire l'empereur Henri qui détruisait les privilèges de l'Église, en le déposant pendant un concile de

---

<sup>43</sup> Voir les interventions dans *European transformations : the long twelfth century*, éd. par Thomas F. X. NOBLE et John VAN ENGEN, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2012.

<sup>44</sup> Cf. Harold J. BERMAN, *Law and Revolution : The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) – Londres : Harvard University Press, 1983 ; Paolo PRODI, *Una storia della giustizia – Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne : Il Mulino 2000, p. 59-64. Le livre de Berman a été traduit en français : cf. Harold J. BERMAN, *Droit et révolution*, traduit par Raoul AUDOUIN, Aix-en-provence : Librairie de l'Université d'Aix-en-provence, 2002. Voir aussi Glauco Maria CANTARELLA, *Il sole e la luna – La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Rome – Bari : Laterza 2005.

<sup>45</sup> Nous reviendrons par la suite sur le rapport avec Constantinople. *Vide infra*, chapitre IV, §2.1, p. 180-192.

Rome »<sup>46</sup>.

Bien que Jean ne parle de Grégoire VII que dans l'extrait cité ci-dessus, ce texte nous permet d'éclaircir deux aspects. Tout d'abord la référence à l'histoire récente : si Jean explique notamment son époque à travers les *exempla* qui viennent de l'antiquité, il le fait aussi en démontrant qu'il y a un lien entre l'actualité et le XI<sup>e</sup> siècle. Deuxièmement, il faut remarquer que la Querelle des Investitures semble inachevée ; Jean parle de « notre époque » pour se référer à Grégoire VII, ce qui démontre la proximité chronologique aperçue par Jean. Dans l'*Historia Pontificalis*, Jean écrit qu'en 1150 le pape avait conseillé à son légat de ne jamais baisser la garde pendant sa mission en Allemagne ; en effet, « les Allemands sont toujours prêts à causer des problèmes à l'Église romaine, et ils l'affaiblissent très souvent pour des raisons infimes »<sup>47</sup>. Le soupçon à l'égard de l'Empire se serait donc manifesté avant même le schisme de Victor IV. Dans ses œuvres, Jean saisit aussi des signes récents ; ils démontrent que la confrontation entre l'Empire et l'Église est encore en cours. C'est par exemple le cas de l'insurrection des Romains déclenchée par Arnaud de Brescia en 1143<sup>48</sup>, décrite dans l'*Historia Pontificalis*<sup>49</sup>. Pendant cette insurrection, les citoyens de la ville éternelle chassent le pontife et demandent l'aide de l'empereur, en espérant lui rendre le contrôle sur Rome<sup>50</sup>. Dans un contexte semblable, se configure le rôle de maints auteurs, dont les arguments

---

<sup>46</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 242, p. 474 : *Abstulit ei etiam regiam dignitatem ipsum que anathemate condempnauit, et inhiuit auctoritate Dei ne uires ullas amodo in bellicis congressionibus habeat, aut de Christiano aliquo uictoriam consequatur aut alicubi quiete et pace gaudeat, donec fructus poenitentiae condignos operetur; in quo secutus est exemplum Gregorii septimi, decessoris sui, qui nostra aetate Henricum imperatorem ecclesiae priuilegia conuellentem deponens in concilio Romano simili sententia condempnauit.*

<sup>47</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVIII, p. 76 : *eo quod Teutones ecclesie Romane magis semper insidiati sunt, et ex causis leuibus eam sepiissime depresserunt.*

<sup>48</sup> Pour Arnaud de Brescia cf. Arsenio FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Turin : Einaudi, 1989.

<sup>49</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXI-XXXII, p. 62-67.

<sup>50</sup> Cf. aussi John DORAN, « Eugenius III and the Roman Commune », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2018, p. 243-270.

se réfèrent surtout aux querelles entre la papauté et l'empire. C'est par exemple le cas de la lettre du Prêtre Jean. Il s'agit d'un document qui circule en Europe depuis le XII<sup>e</sup> siècle ; il décrit un royaume chrétien parfait qui se trouve dans une région de l'Afrique sub-saharienne et qui se relie aussi à l'Inde<sup>51</sup>. Tant les partisans de la papauté que ceux de l'Empire se réfèrent à cette figure : les premiers pour démontrer qu'un prêtre est à la tête du meilleur des royaumes ; les deuxièmes pour affirmer que ce prêtre est en réalité un roi qui, étant pourvu de l'autorité sacerdotale, peut commander l'Église<sup>52</sup>. Tout cela serait donc la suite théorique d'un débat encore actuel au moment où Jean écrit. Pour le moment, les aspects marquants de ce paragraphe sont deux : la systématisation théorique (en cours) de la révolution papale et la prolongation indéterminée du conflit. Les auteurs se rangent ainsi soit du côté de l'Empire soit du côté de l'Église.

Quels sont donc les effets de la Réforme grégorienne ? L'Église catholique ne se fonde pas seulement sur la narration d'un rapport positif avec l'empereur Constantin, mais aussi sur le souvenir de la persécution des premiers chrétiens de la part des empereurs qui ont gouverné la Rome ancienne. Nous pouvons retrouver ces deux aspects chez Jean de Salisbury. Si d'une part Jean loue Constantin parce que ce dernier brûle les accusations contre les membres de l'Église – c'est ce que Jean affirme dans Pol IV 3<sup>53</sup> –, d'autre part, dans Pol VIII 18, il décrit soigneusement les martyres de Pierre et Paul et les persécutions de Néron et d'autres empereurs. La haine des empereurs, qui ont massacré les premiers prêtres chrétiens (c'est-à-dire Pierre et Paul selon Jean) et pouvant réitérer cet acte indigne à un moment quelconque, contrebalance ainsi l'éloge d'un empire qui refuse de nuire aux clercs. Indépendamment de Jean de Salisbury, il faut relever un soupçon intrinsèque à l'égard des institutions politiques ; ce soupçon croît en concomitance

---

<sup>51</sup> Cf. *La lettera del Prete Gianni*, éd. par Gioia ZAGANELLI, Parme : Pratiche Editrice, 1990.

<sup>52</sup> Cf. Gian Luca POTESTÀ, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologne : Il Mulino, 2014, p. 115-122.

<sup>53</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3.

avec le paradoxe d'une Église catholique qui s'organise elle-même comme une institution politique. Les lettres de Grégoire le Grand proposent une vision ambiguë de l'empire ; celui-ci étant considéré presque comme un mal nécessaire qui se révèle toutefois utile à la chrétienté<sup>54</sup>. Revenons maintenant au XI<sup>e</sup> siècle. Grégoire VII ne voulait pas se débarrasser de l'Empire ; plus simplement, il ne considérait pas Henri IV comme le vrai empereur<sup>55</sup>. En dépit de ses prévisions, l'on constate que les partisans de la papauté dénigrent de plus en plus l'Empire en tant que tel ; au cours du conflit, Grégoire VII appelle en effet l'empereur « le roi des Allemands »<sup>56</sup>. Dans ses œuvres, Jean de Salisbury l'appelle d'abord « *Teutonicus imperator* »<sup>57</sup> et ensuite « *Teutonicus tyrannus* »<sup>58</sup>. Suite à l'émergence et à la consolidation des autres royaumes, les papes décident de s'allier de plus en plus avec les rois de la chrétienté latine ; pendant l'époque moderne, ces mêmes royaumes ne mineront pas seulement l'universalité de l'Empire, mais aussi celle de l'Église catholique. La visée de Grégoire étant l'indépendance des clercs vis-à-vis des autorités laïques, il essaie de les soustraire au risque de devenir les représentants politiques du prince séculier local. Pour ce faire, il faut poser un écart théorique net entre les laïcs et le clergé ; il s'impose ainsi un modèle social bipartite en contraste avec le schéma tripartite carolingien, selon lequel la société était divisée en prêcheurs, mariés et vierges/moines<sup>59</sup>. Jean de Salisbury lui-même est un

---

<sup>54</sup> Cf. Paul MAGDALINO, « Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075: the view from the registers of popes Gregory I and Gregory VII », in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète : CISAM, 2004, tome I, p. 1-30. Voir aussi Franca Ela Consolino, « I doveri del principe cristiano nel "Registrum Epistularum" di Gregorio Magno », *Augustinianum*, 33, 1993, p. 57-83.

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, ici p. 24.

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>57</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 124, p. 205 : *Nos autem timemus supra modum ne Teutonicus imperator circumueniat fraudulentius suis et subuertat serenitatem principis nostri.*

<sup>58</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 152, p. 52 : *ex mandato Teutonici tyranni* ; *Epistula* 168, p. 102 : *Teutonicus tyrannus nominis sui* ; *Epistula* 177, p. 182 : *ex litteris Teutonici tyranni* ; *Epistula* 181, p. 200 : *cum e contra Teutonici tyranni et haeresiarchae sui* ; *Epistula* 225, p. 392 : *et qui Teutonicum tyrannum scismaticorum principem* ; *Epistula* 272, p. 552 ; *Epistula* 287, p. 632 ; *Epistula* 288, p. 648 ; *Epistula* 289, p. 656 : *Fredericus Teutonicus tyrannus.*

<sup>59</sup> Voir à ce sujet, par exemple, Michel GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église – regards de Pierre Damien*,

représentant de cette nouvelle bipartition ; et bien qu'il consacre un chapitre du *Policraticus* aux moines (Pol VII 21), la division entre les clercs et laïcs est un thème récurrent de son œuvre<sup>60</sup>. Pour administrer concrètement les Églises locales les plus lointaines, Rome doit réorganiser les diocèses de façon qu'elle ait un rôle en ce qui concerne le choix des archevêques. Ainsi, elle institue une structure hiérarchique apte à établir un lien entre la papauté et la plus petite des paroisses de l'Église latine<sup>61</sup>. Tout cela implique une augmentation de l'importance des légats pontificaux, dont la tâche principale est de juger les controverses locales au nom du pape lui-même<sup>62</sup>. Jean est un témoin de ces fonctions : d'une part, il assiste à Rome à la réorganisation des diocèses et à l'envoi des légats ; d'autre part, pour autant que Jean rédige les lettres pour les archevêques de Cantorbéry, il est un membre effectif de la hiérarchie ecclésiastique, en commentant aussi les événements découlant de l'arrivée des légats en Angleterre<sup>63</sup>.

Ce qui met en relation la théorie avec la pratique c'est le droit. L'Église devant réorganiser les actes de tous ses Conciles, Gratien écrira la *Concordantia discordantium canonum* à cette fin ; il s'agit du texte fondamental du droit canon<sup>64</sup>. Pendant la même période, l'empereur s'intéresse à l'édition critique du *Corpus iuris civilis* par Irnerius ; ce texte de Justinien codifie et organise les lois des Romains, en permettant ainsi aux autorités du Moyen Âge de refonder le droit à partir de

---

*Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris : Beauchesne, 1994.

<sup>60</sup> Pour les laïcs chez Jean de Salisbury, cf. Christophe GRELLARD, « Le sacré et le profane. Le statut des laïcs dans la *Respublica* de Jean de Salisbury », in *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XIIe siècle. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France*, éd. par Patrick DEMOUY, Turnhout : Brepols 2008, p. 167-190.

<sup>61</sup> Cf. *The Long Arm of Papal Authorities. Late Medieval Christian Peripheries and their Communication with the Holy See*, éd. par Gerhard JARITZ, Torstein JØRGENSEN, Kirsi SALONEN, IIe éd., Budapest – New York : Central European University Press, 2005.

<sup>62</sup> Cf. *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero, 2012.

<sup>63</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 219, p. 372s.

<sup>64</sup> Ses propos ecclésiologiques font l'objet d'une étude de Stanley Chodorow. Cf. Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century – The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley – Los Angeles : University of California Press, 1972.

l'autorité de la Rome classique et d'établir un lien avec les empereurs anciens<sup>65</sup>. Puisque Justinien fonde le droit justinien sur le nom de Dieu, il incorpore ses lois dans le Christianisme<sup>66</sup>. Bien que le *Code Justinien* fasse l'objet de maintes critiques déjà à partir du XII<sup>e</sup> siècle – critiques provenant surtout des partisans de l'Église<sup>67</sup> –, il faut toutefois relever qu'au cours du Moyen Âge, il devient le droit officiel de toute la chrétienté. Le *Décret* de Gratien et le *Digeste* impérial représentent les assises du *ius commune*. Celui-ci caractérise l'histoire juridique du Moyen Âge, l'universalité du droit s'évanouissant en effet à partir de l'époque moderne. Nous pouvons relever deux opérations similaires : d'un côté, un droit romain universel pour l'empire, de l'autre côté, un droit fondé sur les conciles pour l'Église. Étant donné les ajouts successifs à Gratien, il va de soi que le *Décret* recourt à des intégrations. Celles-ci provenant du *Code Justinien*, elles s'avèrent fondamentales pour l'Église, qui les utilise en effet pour élaborer un droit romain-canonique commun<sup>68</sup>. Jean de Salisbury connaît ces œuvres et les cite dans le *Policraticus*. Mais à laquelle des deux donne-t-il la primauté ? Dans Pol VII 20,

<sup>65</sup> À ce propos, voir Ennio CORTESE, *Il rinascimento giuridico medievale*, Rome : Bulzoni, 1992 ; Emanuele CONTE, « *Res publica*. Il modello antico, la politica e il diritto nel XII secolo », in *Iuris Historia. Liber Amicorum Gero Dolezalek*, éd. par Vincenzo COLLI et Emanuele CONTE, Berkeley (Calif.) : Robbins Collection Publications, 2008 (Studies in Comparative Legal History), p. 193-212.

<sup>66</sup> Pour l'extension effective de cette assimilation cf. Karen PIEPENBRINK, « Christliche Explikationen in der Gesetzgebung Justinians I », *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, vol. 21, no. 2, p. 361-382.

<sup>67</sup> Cf. Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century – op. cit.*, p. 60-61. Ces critiques relèvent aussi du lien de ces lois avec la Rome ancienne. Pendant l'époque moderne, la référence à l'exemple d'empereurs abjects fera tomber, peu à peu, le droit justinien en désuétude. Cf. Giovanni ROSSI : « François Hotman vs Triboniano : una critica radicale al diritto romano nella Francia del XVI secolo », *Quaderni fiorentini XLIV*, 2015, p. 253-299 ; *Id.* « Letture umanistiche del Digesto lungo il XV secolo. Da Valla a Poliziano », in *Interpretare il Digesto. Storia e metodi*, éd. par Dario MANTOVANI et Antonio PADOA SCHIOPPA, Pavia : IUSS Press, 2014 ; *Id.*, *Il Rinascimento giuridico in Francia. Diritto, politica, storia*, Rome : Viella, 2008.

<sup>68</sup> Cf. Paolo PRODI, *Una storia della giustizia – Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne : Il Mulino, 2000, p. 66. Voir aussi Anders WINROTH, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge – New York – Melbourne : Cambridge University Press, 2000 ; Pierre LEGENDRE, *L'autre Bible de l'Occident. Le monument romano-canonique : étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris : Fayard, 2009.

après avoir cité longuement le *Code Justinien*, Jean affirme ce qui suit :

« Voici ce que les princes séculiers [ont établi]. En fait, même si les docteurs de l'Église ont décrit plus largement ces sujets, puisqu'ils l'ont fait de façon trop difficile, ce qu'ils ont dit a perdu de la valeur »<sup>69</sup>.

Bien que les écrits des Pères de l'Église soient plus importants, Jean se réfère tout d'abord au *Code Justinien* qui, transposant leurs mêmes concepts, les rend plus accessibles aux lecteurs de Jean lui-même. En analysant cette phrase, nous pouvons constater qu'il applique au droit le même schéma hiérarchique qu'il emploie pour les *exempla*. Les citations tirées de la culture païenne renforcent ses thèses et expliquent qu'une partie de l'enseignement biblique était claire déjà pour les païens ; les chrétiens n'ont donc pas d'excuse pour ne pas respecter cet enseignement. Dès lors, Jean emploie le droit Justinien et pour confirmer d'autres textes et pour racheter les écrits d'autres auteurs.

L'innovation mise en place par Gratien lui-même et les effets qui en découlent posent une différence avec la période précédente ; le rôle de la justice au sein de l'Église se transforme à partir du moment où son rapport (de la justice) avec les consciences se fonde sur un droit positif qui s'affranchit de l'éthique des Pères – celle-ci étant au contraire fondée sur Dieu et sur la nature<sup>70</sup>. Au centre des *Pénitentiels* des siècles précédents (le plus important était celui de Burchard de Worms) l'effet du péché était plus important que l'intention du pécheur ; à partir du *Décret*, l'Église s'intéresse de plus en plus à ce qui se passe dans le « cœur » de l'homme. Le droit canonique appellera (plus tardivement) « for interne » ce qui relève de la conscience, ce que selon Pierre Abélard seulement Dieu peut connaître<sup>71</sup>. Le point central de la pénitence n'est donc plus l'expiation, mais

---

<sup>69</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 20 : *Haec quidem seculi principes. Nam licet Ecclesiae doctores haec latius prosequantur, quoniam nimis uidentur ardua, quae dicuntur ab ipsis uilesunt.*

<sup>70</sup> Cf. Paolo PRODI, *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 39-53.

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54-57. Voir aussi Jacques CHIFFOLEAU, « "Ecclesia de occultis non iudicat" ? L'Église, le secret et l'occulte du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », *Micrologus* XIV, 2006, p. 359-481 ; Arnaud

l'absolution ; l'on se demande aussi si le clerc est un simple intermédiaire ou s'il a un rôle fondamental dans le déroulement de la pénitence, et quelle est, en général, l'extension de l'action de lier et délier de la part de l'Église (le soi-disant « pouvoir des clés ») <sup>72</sup>. Jean lui-même prend position en dédiant un paragraphe du *Policraticus* à ce sujet<sup>73</sup>. Le débat sur le rôle du prêtre et de l'institution dans l'absolution s'esquisse au cours de cette époque et en lien avec les théories des théologiens qui enseignaient à Paris – ceux que Jean connaissait personnellement.

## ***1.2. Studiorum causa migrassem in Galliam***

Les premières décennies du XII<sup>e</sup> siècle sont caractérisées par la naissance, à Paris, des écoles où Pierre Abélard et d'autres maîtres enseignent, en posant les prémisses pour la formation de l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle. Ce mouvement culturel dépend de l'école de Laon fondée par Anselme de Laon (un disciple d'Anselme de Cantorbéry), d'où sortent les principaux maîtres parisiens<sup>74</sup>. Dans le *Metalogicon* Jean parle de l'enseignement parisien, et il affirme qu'il a eu son début grâce à Anselme et Raoul de Laon, appelés par Jean « lumières des Gaules et gloire de Laon »<sup>75</sup>. De plus, dans ses lettres tardives, Jean nomme Anselme de Laon « maître des maîtres illustres »<sup>76</sup>, en revendiquant ainsi une origine commune des

---

FOSSIER, « Le for “interne” de l'Église (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) : entre ordre public et salut des âmes », in “Intus” et “Foris”. *Une catégorie de la pensée médiévale ?*, dir. par Manuel GUAY, Marie-Pascale HALARY et Patrick MORAN, Paris : Presses de l'université Paris Sorbonne, 2013, p. 57-67.

<sup>72</sup> Cf. Paul ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XI<sup>e</sup> siècle*, Louvain : E. Nauwelaerts – Gembloux : Duculot, 1949.

<sup>73</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 5. Nous analyserons ce passage [...].

<sup>74</sup> Cf. Cédric GIRAUD, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout : Brepols, 2010. Voir aussi les études d'Odon Lottin. Cf. Odon LOTTIN, *Psychologie et morale au XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle. Tome V : Problèmes d'histoire littéraire : l'école d'Anselme de Léon et de Guillaume de Champeaux*, Louvain : Abbaye du Mont César – Gembloux : Duculot, 1959.

<sup>75</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* I 5 p. 21 : *Impudenter etiam in latebris tamen quia palam non licet, obfuscare nititur splendidissima lumina Galliarum, Lauduni gloriam, fratres theologos Ansellum et Radulfum quorum memoria in iucunditate et benedictione est, quos nemo laceravit impune, et qui solis displicuerunt hereticis, aut flagitiorum turpitudine obuolutis.*

<sup>76</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 201, p. 292 : *Vnde et perpetua Lauduni gloria illustrium*



théories de ses enseignants. Jean fréquente les écoles parisiennes et attribue des noms à ses maîtres, et son texte permet de reconstruire le contexte où ces écoles se développent au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>77</sup>. À partir des écrits de Jean, l'on peut imaginer l'existence de la soi-disant « École de Chartres ». Cependant, puisqu'il la cite rarement, et que nous disposons de très peu d'éléments sur elle, Richard Southern a mis en question ce concept<sup>78</sup>. C'est un exemple qui permet comprendre les problèmes qui sont posés par une étude sur la formation et sur les sources de Jean de Salisbury ; même si nous connaissons la liste de ses maîtres, nous ne savons ni ce qu'il a appris exactement de l'un ou de l'autre, dès lors qu'il a maintes fois changé d'enseignants. Dès lors, il est difficile de saisir précisément le rôle des enseignants de Jean en ce qui concerne l'élaboration de sa pensée. Bien qu'il soit le disciple de ses maîtres, nous ne pouvons le rattacher à aucune filiation particulière ; cela n'est pas le cas d'autres auteurs de son époque qui sont au contraire rattachés à une école déterminée. C'est Jean lui-même qui ne nous rend pas la tâche facile. Avec un esprit satirique, Jean loue ses maîtres pour en fait se moquer d'eux, à travers une admiration qui se transforme rapidement en ironie. Nous pourrions interpréter cela soit comme une critique à l'égard de ses anciens enseignants soit comme une description vraisemblable qui, recourant à des éloges et à des anecdotes, vivifie ces personnages pour le lecteur. Jean utilise ce procédé aussi bien dans le *Metalogicon*<sup>79</sup> que dans le *Policraticus* ; par exemple, il affirme

---

*doctorum doctor Anselmus; ut a suis accepi, dicere consuevit se nichil magis habere suspectum quam quod eum Deus in tota uita nulla corripuerat aduersitate; ubi enim se patrem exhibet, omnem filium corripit et castigat.*

<sup>77</sup> Pour la formation de Jean de Salisbury à Paris cf. surtout Cedric GIRAUD, Constant MEWS, « John of Salisbury and the Schools of the 12<sup>th</sup> Century », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 29-62.

<sup>78</sup> Cf. Richard William SOUTHERN, « Humanism, scholasticism and the School of Chartres », in Richard William SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 29-69.

<sup>79</sup> Cf. Stephen JAEGER, « John of Salisbury, a Philosopher of the Long Eleventh Century », in *European transformations: the long twelfth century*, éd. par Thomas F. X. NOBLE et John VAN ENGEN, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2012, p. 499-520, ici p. 503s.

(ironiquement et respectueusement au même temps) qu'il est important de recopier les vers de Bernard de Chartres : « même si ses vers n'ont pas atteint la douceur, j'en approuve le sens »<sup>80</sup>. Jean se moque de Bernard et ses auditeurs qui voulaient

« composer entre Aristote et Platon, mais je pense qu'ils sont arrivés tard, et qu'ils ont travaillé en vain à réconcilier les morts, qui s'étaient disputés aussi longtemps qu'ils avaient vécu »<sup>81</sup>.

Dès lors, si d'un côté il reconnaît sa dette envers le platonisme des soi-disant « chartrains » – culture qu'il suit partiellement pour autant qu'il définit Platon comme le « prince des philosophes »<sup>82</sup> –, de l'autre côté il s'éloigne d'elle et prend ses distances. S'il doit se considérer comme un disciple d'une école philosophique, Jean se définit lui-même comme un « sceptique » ; ce terme indiquant ici que notre connaissance ne pourra jamais parvenir à une compréhension complète de la création en raison du rôle de Dieu<sup>83</sup>.

Pendant les années de la formation de Jean, deux conciles ont eu lieu suite à la confrontation entre Bernard de Clairvaux et deux maîtres parisiens : Pierre Abélard et Gilbert de Poitiers. Une issue de cette confrontation sera la condamnation des thèses de Pierre Abélard lui-même<sup>84</sup>. Parmi les enseignants de

---

<sup>80</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 13: *Quae uero sint discendi clauae, quae philosophantibus ad intuendam speciem ueritatis uiam eo tendentis expediunt, senex Carnotensis paucis expressit. Et, licet metri eius suauitate non capiar, sensum approbo et philosophantium credo mentibus fideliter ingerendum.*

<sup>81</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* II 17 : *Egerunt operosius Bernardus Carnotensis, et auditores eius, ut componerent inter Aristotilem, et Platonem, sed eos tarde uenisse arbitror, et laborasse in uanum, ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in uita licuit dissenserunt.*

<sup>82</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 6 : *Sol e celo uisus est cecidisse qua die philosophorum princeps Plato rebus excessit humanis, et quasi lucernam mundi extinctam defleuerunt qui ad thronum sapientiae, cui ille diu praesederat, sua arbitrabantur studia referenda.* Il faut dire en même temps que c'est un peu un lieu commun. Jean reprend ici Bernard Silvestre ou Bernard de Chartres.

<sup>83</sup> Pour le scepticisme de Jean de Salisbury cf. Christophe GRELLARD, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris : Les Belles Lettres, 2013.

<sup>84</sup> Cf. Pietro ZERBI, « *Philosophi* » e « *logici* » - *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Rome : Istituto storico italiano per il Medio Evo - Milan : Vita e pensiero 2002 ; Pietro ZERBI, « Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali », in *Bernardo cistercense. Atti del XXVI Convegno storico internazionale*, Spolète : Centro italiano di studi

Jean, il y a Abélard et Gilbert de Poitiers<sup>85</sup>. Malheureusement – comme Jean lui-même l'affirme dans le *Metalogicon*<sup>86</sup> – il n'a suivi qu'une petite partie des cours de Pierre Abélard, une seule année de leçons de logique dont il a très peu compris. Cependant, Jean manifeste son admiration pour lui dans le *Policraticus*, où il l'appelle « le péripatéticien de notre époque »<sup>87</sup>. Il faut rappeler que la raison pour laquelle Jean est arrivé à Paris c'est la renommée de Pierre Abélard, même s'il n'a pas l'occasion de devenir son disciple<sup>88</sup>. Si la production de Jean a été influencée par Pierre Abélard, cela est arrivé par la lecture indirecte de ses textes, et non pas par les enseignements qu'il a pu recevoir. Quoiqu'il en soit, dans ses œuvres, Jean ne traite jamais de la confrontation entre Pierre Abélard et Bernard de Clairvaux. La description d'Arnaud de Brescia pourrait représenter la suite de la querelle citée ci-dessus ; en effet, Arnaud est un disciple d'Abélard qui « dénonçait comme un chercheur de vaine gloire l'abbé [Bernard], dont le nom est renommé chez les autres grâce à ses nombreuses vertus »<sup>89</sup>. Bien que la position de Jean montre son attachement à ses maîtres, il a dans tous les cas un bon souvenir de leur adversaire. Même si Jean se forme à Paris, il connaît bien les œuvres de Bernard de Clairvaux et le décrit positivement dans maintes parties de sa production<sup>90</sup>. Jean demande ses

---

sull'alto medioevo, 1990, p. 131-163. Pour les chapitres du concil de Sens cf. Jean LECLERCQ, « Les formes successives de la lettre-traité de S. Bernard », *Récueil IV*, p. 265-283.

<sup>85</sup> Pour une introduction aux enseignements de Gilbert de Poitiers cf. Lauge Olaf NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Leyde : Brill, 1982.

<sup>86</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* II 10.

<sup>87</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 22 : *Solebat nostri temporis Peripateticus Palatinus omnibus his conditionibus obuiare ubi non sequentis intellectum antecedentis conceptio claudit, aut non antecedentis contrarium consequentis destructoria ponit, eo quod omnes necessariam tenere consequentiam uelint, etsi nonnullae sola, dum tamen magna, sint probabilitate contentae.*

<sup>88</sup> Pour l'école de Pierre Abélard cf. David Edward LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard – The influence of Abelard's thought in the earlier scholastic period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

<sup>89</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXI p. 64 : *Abbatem, cuius nomen ex multis meritis clarissimum habebatur, arguebat tamquam vane glorie sectatorem, et qui omnibus invideret, qui alicuius nominis erant in litteris aut religione, si non essent de scola sua.*

<sup>90</sup> Pour une critique à une contraposition entre les soi-disants « humanistes » du XII<sup>e</sup> siècle, cf. Glenn W. OLSEN, « Twelfth-Century Humanism Reconsidered. The case of St. Bernard », *Studi*

lettres pour préparer sa propre défense contre des accusations<sup>91</sup> ; en plus, dans le *Policraticus*, il cite explicitement le *De consideratione*<sup>92</sup>, c'est-à-dire le traité que Bernard écrit pour expliquer à Eugène III comment administrer correctement la charge pontificale. Même si nous ne savons pas si Jean s'est intéressé à la querelle entre Pierre Abélard et Bernard de Clairvaux, dans l'*Historia Pontificalis* il décrit toutefois celle entre Bernard lui-même et Gilbert de Poitiers<sup>93</sup>. Jean les défend tous les deux pour des raisons différentes : si Gilbert connaissait mieux les Pères, Bernard pensait à travers l'écriture et la pénétrait davantage<sup>94</sup>. Cela dit, Jean pense que le Saint de Clairvaux n'a été mû ni par la haine ni par l'envie, ayant accompli ses actions uniquement pour des bonnes raisons. Dans l'*Historia Pontificalis*, Jean affirme que même si Bernard a attaqué ses maîtres, il l'a fait toujours de bonne foi ; après la mort, selon Jean, il contemple la vérité au Paradis en compagnie de ses adversaires. Dans l'au-delà ils observent tous ensemble la vérité qu'ils ont recherchée<sup>95</sup>. En analysant ce passage, nous pouvons relever que Jean continue à manifester son admiration pour les deux maîtres en ne devenant partisan ni de son maître ni de l'abbé cistercien.

Parmi les maîtres parisiens de Jean, Robert Pullen est probablement celui

---

*medievali*, ser. 3, vol. 31, 1990, p. 27-53 ; Michel GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église*, op. cit. p. 307. Pour le rôle de Bernard de Clairvaux dans le *Policraticus* voir la bibliographie dans Gian Carlo GARFAGNINI, « Legittima potestas e tirannide nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury – Riflessione sulla sensibilità di un clericus per i problemi storico-politici », in Gian Carlo GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze – Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pise : Edizioni della Normale 2016, p. 79-118, ici p. 106 n. 86. Voir aussi Hayden V. WHITE, « The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Clairvaux », *The Journal of History of Ideas*, 21, 1960, p. 321-348 ; Elizabeth KENNAN, « The *De consideratione* of Bernard of Clairvaux and the Papacy in Mid-Twelfth Century », *Traditio* 27, p. 73-115.

<sup>91</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 30, p. 50.

<sup>92</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 15 : *Quod et plenius sanctus Bernardus Clareuallensis abbas, qui eum perfectius nouerat, refert in libro doctrinali quem ad sanctum Eugenium de Contemplatione uel Consideratione scribit.*

<sup>93</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* VIII-XIV, p. 15-41.

<sup>94</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XII, p. 26-27.

<sup>95</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* VIII, p. 16-17 : *Et ut arbitror nunc ab abbatibus et aliorum sanctorum sententia non discordat, quia simul semper optatam inspiciunt veritatem.*

que Bernard de Clairvaux aimait le plus ; selon le *Metalogicon*, Pullen avait également enseigné la théologie à Jean. Grâce à Bernard de Clairvaux, il fut le premier cardinal anglais de l'histoire de l'Église ; en plus, il devint le chancelier du pape Eugène III<sup>96</sup>. Robert Pullen nous a laissé deux œuvres : les *Sentences* – qui ont trouvé leur place dans la *Patrologie Latine* – et un recueil de *Sermons* que nous trouvons dans deux manuscrits. Voici comment Jean décrit ce personnage :

« Robert Pullen dont la mémoire est joyeuse chez tous les hommes bons, aurait été dit être fils d'une bête de somme s'il n'avait pas été transféré au siège apostolique qui, de maître d'école, l'a fait chancelier »<sup>97</sup>.

Quand Jean parle de son enseignement, il écrit que « sa vie et son savoir le rendaient recommandable de la même façon »<sup>98</sup>. Pendant les années 40-50 du XX<sup>e</sup> siècle Hans Liebeschütz, en se référant à un passage sur le tyrannicide des *Sentences*, formule l'hypothèse selon laquelle Robert Pullen serait la source se cachant derrière le texte de Jean de Salisbury<sup>99</sup>. En 1954, une œuvre de Francis Courtney essaie de cerner la pensée de Pullen ; cependant, après sa parution, cet auteur ne fera plus l'objet d'aucune étude<sup>100</sup>. Comme le souligne Christophe

---

<sup>96</sup> Cf. Francis COURTNEY, *Cardinal Robert Pullen - An English theologian of the Twelfth Century*, Rome : Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954.

<sup>97</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* I 5 : *Rodbertus Pullus cuius memoria bonis omnibus iucunda est, diceretur filius subiugalis nisi sedi apostolicae deferretur, quae ipsum de doctore scolastico cancellarium fecit.*

<sup>98</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* II 10 : *Successit Rodbertus Pullus, quem uita pariter et scientia commendabant.*

<sup>99</sup> Cf. Hans LIEBESCHÜTZ, « John of Salisbury and Pseudo-Plutarch », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 6, 1943, p. 33-39 ; Arnaldo MOMIGLIANO, Hans LIEBESCHÜTZ, « Notes on Petrarch, John of Salisbury and the *Institutio Traiani* », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12, 1949, p. 189-190. Il a relancé sa théorie dans Hans LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and the Writings of John of Salisbury*, Londres : The Warburg Institute – University of London, 1950. Robert Pullen aurait mené Jean à chercher un contact avec des contextes extra-scolaires. Cf. Mario DAL PRA, *Giovanni di Salisbury*, Milan : F.lli Bocca, 1951, p. 49 ; Gian Carlo GARFAGNINI, « *Ratio disserendi et ratiocinandi via* : il *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury », in Gian Carlo GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze – Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pise : Edizioni della Normale, 2016, p. 35-78, ici p. 49.

<sup>100</sup> Cf. Francis COURTNEY, *Cardinal Robert Pullen - An English theologian of the Twelfth Century*, Rome : Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954.

Grellard<sup>101</sup>, le passage sur le tyran est trop bref pour penser que Pullen était la source du *Policraticus*. Au cas où cela serait vrai au moins pour ce qui concerne le tyran, il faut toutefois relever que la thèse de Jean sur la tyrannie est bien plus élaborée que chez Pullen<sup>102</sup>. En plus, nous ne savons pas ce qu'il a enseigné à Jean à Paris. Les *Sermons*, qui sont conservés dans deux manuscrits<sup>103</sup>, pourraient donner des réponses supplémentaires<sup>104</sup>. De fait, une première lecture nous permet de trouver des sujets en commun entre ces deux auteurs : notamment, les rois<sup>105</sup>, le glaive<sup>106</sup>, l'exemple négatif des pharisiens<sup>107</sup> et la référence au berger mercenaire qui s'enfuit lorsqu'il voit le loup – référence qui a été construite à partir de la même citation de Jn 10 12-13<sup>108</sup>. Cela étant dit, avant de tirer une conclusion quelconque, il faudrait saisir le rôle de ces mêmes sujets dans les écrits de Pullen, en les mettant aussi en relation avec les auteurs de son époque et avec d'autres auteurs plus anciens. Ainsi, nous pourrions éclaircir sa pensée. Il faut par exemple relever que la parabole du berger mercenaire, se trouvant dans l'évangile de Jean, fait l'objet de commentaires déjà chez Saint Augustin<sup>109</sup>. Nous retrouvons d'autres commentaires à ce sujet chez des auteurs du XII<sup>e</sup> siècle tels que Bernard de Clairvaux<sup>110</sup> et Gratien<sup>111</sup>.

Notre première conclusion est la susstivante : la recherche du maître de

---

<sup>101</sup> Cf. Christophe GRELLARD, « John of Salisbury and Theology », in *A companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 339-370, ici p. 342-343.

<sup>102</sup> Cf. Mario PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica – Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Turin : Giappichelli, 2007, p. 34-35.

<sup>103</sup> Lambeth Palace MS 4776 ; Paris BnF MS Lat 2945.

<sup>104</sup> Cf. Christophe GRELLARD, « John of Salisbury and Theology », in *A companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 339-370, ici p. 343.

<sup>105</sup> Cf. par exemple Paris BnF MS Lat 2945 f. 49r., 50v., 68r.

<sup>106</sup> Cf. Paris BnF MS Lat 2945 f. 63r.

<sup>107</sup> Cf. Paris BnF MS Lat 2945 f. 70r.

<sup>108</sup> Cf. Paris BnF MS Lat 2945 f. 72v. ; *Policraticus* VIII 17.

<sup>109</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Iohannis euangelium tractatus*, tract. 46.

<sup>110</sup> Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermo de conversione ad clericos (textus longior)*, §39.

<sup>111</sup> Cf. *Decretum magistri Gratiani*, pars 2, causa 7, quaest. 1, canon 48.

Jean n'aboutit pas aux résultats souhaités. Il n'est pas un auteur systématique<sup>112</sup> : pour cette raison, le repérage de sa source aurait permis de réorganiser sa pensée en vue d'un meilleur discernement thématique. Quoi qu'il en soit, dans ses textes, Jean ne se définit jamais comme le disciple d'un maître spécifique ; en ne défendant aucune école de pensée, il se réfère plutôt à plusieurs sources pour les réélaborer de façon personnelle. Puisque pour ainsi dire, Jean « joue » avec ses sources anciennes (en passant très rapidement de l'une à l'autre, il construit et justifie sa pensée), il pourrait avoir fait la même chose avec les sources plus proches, en mélangeant les enseignements de ses maîtres avec ses lectures pour en tirer sa propre position. Jean écrivant le *Metalogicon* pour défendre la logique de la critique d'un personnage caché sous le nom de Cornificius<sup>113</sup>, il ne choisit pas l'un de ses maîtres comme le champion de cette discipline. En effet, lorsque Jean décrit son parcours de formation, il les présente uniformément sans créer une hiérarchie entre eux. Lisons ce qu'il écrit à ce sujet :

« Je porte de façon impartiale la critique de sa famille [de Cornificius], et je reconnais avoir eu comme maîtres certains parmi ceux que j'ai nommé, et des autres j'ai écouté les disciples, et d'eux j'ai appris le peu que je sais »<sup>114</sup>.

Jean se considérant un élève des disciples de Laon, il s'oppose à ceux de Cornificius ; cependant, bien que Jean loue ses maîtres pour en souligner le rôle dans son processus de formation, de Pierre Abélard à Robert Pullen, de Bernard de Chartres à Gilbert de Poitiers, il ne défend jamais ni une école spécifique ni son fondateur.

Ceci dit, il faut rappeler que les premiers écrits de Jean qui n'ont pas été

---

<sup>112</sup> *Vide supra*, p. 10.

<sup>113</sup> À propos de Cornificius, voir David BLOCH, *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Turnhout : Brepols, 2012.

<sup>114</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* I 5 : Ego autem detractionem eius familiae aequanimiter porto, et me fateor aliquos praemissorum habuisse doctores, et itidem aliorum audisse discipulos, et ab eis modicum id didicisse quod novi ; neque enim ut Cornificius me ipsum docui, nec multum curo quid ineptum in suorum auribus cornicetur.

remaniés ensuite<sup>115</sup> sont des lettres composées pour l'archevêque de Cantorbéry ; notamment, il les rédige après avoir quitté les écoles qu'il avait suivies depuis de nombreuses années<sup>116</sup>. Quant à la composition de ses œuvres principales, elle remonte à la deuxième moitié des années 50 et au début des années 60 du XII<sup>e</sup> siècle. Si Robert Pullen exerce une influence quelconque sur Jean de Salisbury, ce n'est pas tant pour son rôle de maître parisien que pour son rôle de chancelier sous Eugène III – durant le pontificat de ce dernier, Jean voyageait en effet entre Rome et Cantorbéry. Malheureusement, nous ne disposons d'aucun document au nom de Pullen composé dans cette partie de sa vie ; les seules traces de son activité sont probablement cachées sous le nom du pape vers lequel Bernard de Clairvaux l'avait envoyé.

## 2. La papauté et l'Angleterre

### 2.1. *Omnes christianae religionis populos nationes*

Si d'un côté les étudiants sortis de l'Angleterre pour étudier en France avaient été appelés à Paris « *Anglorum turbam juvenum* »<sup>117</sup>, de l'autre côté une partie considérable d'Anglais jouissait de l'estime de Rome sous le pontificat d'Eugène III. Parmi eux, il y avait Robert Pullen (chancelier pontifical et premier cardinal anglais de l'histoire de l'Église), Nicholas Breakspear (qui deviendra pape

---

<sup>115</sup> Il pourrait avoir commencé l'*Entheticus maior* à Paris, mais il l'a achevé seulement ensuite. Cf. Cary J. NEDERMAN, Arlene FELDWICK, « To the court and back again: the origins and dating of the "*Entheticus de Dogmate Philosophorum*" of John of Salisbury », in Cary J. NEDERMAN, *Medieval Aristotelianism and its limits: classical traditions in moral and political philosophy. 12th-15th centuries*, Aldershot : Variorum, 1997, p. 129-145 ; Cary J. NEDERMAN, *John of Salisbury*, Tempe : Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005, p. 44.

<sup>116</sup> Cf. Thierry LESIEUR, « The *Policraticus*: a Christian model of *sapientia*? », in *Culture politique des Plantagenêt (1154-1224)*, dir. par Martin AURELL, Poitiers : Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2004, p. 363-371.

<sup>117</sup> Voir la lettre de Foulques de Deuil à Abélard, cité par Gaston Salet dans l'introduction à ISAAC DE STELLA, *Sermones*, tome I (SC 130), introduction, p. 14.



sous le nom d'Adrien IV) et Jean de Salisbury lui-même (qui travaillait pour l'archevêque de Cantorbéry, Thibaut). Nous avons la lettre de recommandation de Bernard de Clairvaux (le « pape sans tiare ») qui a permis à Jean d'obtenir son poste à Cantorbéry ; nous disposons aussi de la lettre de recommandation de Robert Pullen. Voici comment Bernard présente Jean :

« mon ami et ami de mes amis, que je remets à votre sublimité, à votre libéralité, à votre familiarité, que je présume d'avoir en vous et de votre part. Il a un bon témoignage par les bons, qu'il a mérité non pas moins dans la vie que dans les lettres. Et je ne parle pas de ceux qui ont été capables de proférer les paroles comme des paroles, mais je parle de mes enfants qui sont avec moi, et je crois à eux comme je crois à mes yeux »<sup>118</sup>.

Les informations de Jean sur la période passée à Rome se trouvent surtout dans l'*Historia Pontificalis* ; il compose cette chronique vers 1164 en décrivant les événements qu'il a vécus et dont il a été quelques fois témoin. Parmi ceux-ci, nous pouvons citer les pontificats qui ont eu affaire à la deuxième croisade et l'expulsion du pape de Rome par Arnaud de Brescia et les citoyens de la ville. Les raisons de la deuxième croisade sont à chercher dans la volonté de la papauté de réparer le schisme et de ramener les orthodoxes sous le contrôle de Rome<sup>119</sup>. De l'autre côté,

---

<sup>118</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistula* 361 (SBO VIII p. 307-308) : *Unde factum est ut praesentium latorem Ioannem, amicum meum et amicum amicorum meorum, mittam ad sublimitatem vestram, ad liberalitatem vestram, ad familiaritatem vestram, quam in vobis et de vobis habere praesumo. Testimonium enim bonum habet a bonis, quod non minus vita quam litteratura promeruit. Nec hoc didici ab illis, qui verba sicut verba iactare noverunt, sed a filiis meis qui me cum sunt, quorum verbis credo sicut crederem oculis meis.*

<sup>119</sup> Sous le commandement de Louis VII, la deuxième croisade fut un échec. L'objectif originnaire de Grégoire VII et d'Urbain II était de secourir les Byzantins en vue de la réunification des Églises d'Orient et d'Occident et de la fin du schisme. Cependant, cette idée fut abandonnée pour autant qu'émergèrent des soupçons envers les « Grecs », qui avaient été accusés de collaborer avec les Sarrasins. Cf. Herbert E. J. COWDREY, « Pope Gregory VII's 'crusading' plans of 1074 », in Herbert E. J. COWDREY, *Popes, monks and crusaders*, Londres : Hambledon press, 1984, p. 27-40. Cf. Savras NEOKLEOUS, *Heretics, Schismatics, or Catholics? Latin Attitude to the Greeks in the Long Twelfth Century*, Turnhout : Brepols, 2019. Pour les plans d'Eugène III cf. Andrew JOTISCHKY, « Eugenius III and the Church in the Crusader States », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY,

Jean de Salisbury montre un rapport ambigu à l'égard de la rébellion des Romains déclenchée par Arnaud de Brescia : si d'un côté les critiques d'Arnaud envers la curie relèvent au moins en partie d'un point de vue que Jean de Salisbury connaît et partage dans le *Policraticus*, de l'autre côté Jean montre son mépris pour les Romains qui ont chassé le pape<sup>120</sup>. Concernant le reste, nous pouvons assister aux transformations de l'Église vers la moitié du XII<sup>e</sup> siècle. Jean écrivant sa chronique *a posteriori*, il considère probablement cette période comme une préparation aux événements qui se dérouleront à l'époque de la composition de son texte. En 1164, en plein schisme, Jean décrit les faits auxquels il assiste pendant les années 1148-52. En d'autres termes, il met en relief des événements qui sont utiles pour expliquer ce qui s'est passé suite au Concile de Pavie – par exemple, le rapport entre Ottaviano de Crescenzi (le futur antipape Victor IV) et les Allemands<sup>121</sup>. En même temps, ces années représentent une description de la formation pratique de Jean ; formation qui se déroule moins à la cour du roi qu'à Rome et Cantorbéry – nous retrouvons une description à ce sujet dans la première partie de l'*Épistolaire*. Si les problèmes de Jean dérivent du fait qu'il ne jouit plus des faveurs du roi, la raison de ces difficultés découle de l'inimitié de la part des courtisans et, en particulier, des clercs curiaux qui l'ont attaqué<sup>122</sup>. Le destinataire du *Policraticus* étant le chancelier d'Angleterre, celui-ci exerce en même temps le rôle de représentant de Cantorbéry à la cour d'Henri II et, probablement, il était le plus curial des clercs d'Angleterre<sup>123</sup>.

---

Amsterdam : Amsterdam University Press 2018, p. 341-358.

<sup>120</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXI, p. 63-65. À propos d'Arnaud de Brescia, cf. Arsenio FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Turin : Einaudi, 1989. Voir aussi John DORAN, « Eugenius III and the Roman Commune », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2018, p. 243-270.

<sup>121</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVIII, p. 75-77.

<sup>122</sup> Pour les clercs curiaux chez Jean, cf. Frédérique LACHAUD, « La figure du clerc curial dans l'œuvre de Jean de Salisbury », in *La cour du prince : cour de France, cours d'Europe, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, éd. par Murielle GAUDE-FERRAGU, Bruno LAURIOUX, Jacques PAVIOT et Philippe CONTAMINE, Paris : Jacques Paviot, 2011, p. 301-320.

<sup>123</sup> Pour une biographie de Becket, cf. Cary J. NEDERMAN, Karen BOLLERMANN, *Thomas Becket. An intimate portrait*, United States : Paulist Press, 2020.

L'arrière-plan dans lequel se développe le texte politique de Jean est essentiellement ecclésiastique, que nous le considérons du point de vue historique, administratif ou juridique.

D'un point de vue administratif et juridique, dans l'*Historia Pontificalis*, Jean traite le concile de Reims (1148), dont il décrit les décrets, y compris un qui a été probablement ajouté dans un deuxième temps<sup>124</sup>. C'est la période qui suit la lignée du Latran II, le concile qui arrive après la mort de l'antipape Anaclet II. Par la suite, l'on confondra le Latran I avec le Latran II en raison de leur proximité<sup>125</sup> (le Latran III sera le plus connu)<sup>126</sup> ; cependant, les deux sont importants pour les modifications qu'ils ont apportées à l'histoire ecclésiastique. Le fait qu'ils se déroulent dans le palais de Latran à Rome n'est pas anodin ; ce choix démontre un changement dans l'Église, dont l'objectif est de centraliser dans Rome toute l'action juridique de la chrétienté. Le concile œcuménique précédent eut en effet lieu à Constantinople ; le Concile de Bari sous Urbain II (1098) se déroula dans un territoire neutre pour le pape et pour les patriarches d'Orient, ayant pour but d'éclaircir les différences entre les catholiques et les orthodoxes. Jean connaît ce concile et le décrit dans l'hagiographie qu'il dédie à Anselme de Cantorbéry<sup>127</sup>. Au

---

<sup>124</sup> Cf. Katherine CHRISTENSEN, « The lost papal gloss on *Si quis suadente* : John of Salisbury and the canonical tradition in the twelfth century », *Bulletin of Medieval Canon Law*, 18 1988, p. 1-11.

<sup>125</sup> Cf. Anne J. DUGGAN, « Conciliar Law 1123-1215: The Legislation of the Four Lateran Councils », in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the decretals of pope Gregory IX*, éd. par Wilfried HARTMANN et Kenneth PENNINGTON, Washington D.C. : The Catholic university of America press, 2008, p. 318-366, ici p. 319.

<sup>126</sup> Pour les conciles de Latran cf. Raymonde FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris : Éditions de l'Orante, 1965 (Histoire des conciles œcuméniques, 6) ; *Les Conciles Oecuméniques*, vol. 1, *L'Histoire*, dir. par Giuseppe ALBERIGO, trad. par Jacques MIGNON, Paris : Les Éditions du Cerf, 1994 ; *Les Conciles Oecuméniques*, vol. 2, tome 1, *Les Décrets – De Nicée à Latran V*, dir. par G. ALBERIGO, Paris : Les Éditions du Cerf, 1994. Pour le Latran II cf. *Conciliarum oecumenicorum generaliumque Decreta, Editio Critica*, vol. II, 1ère partie, *From Constantinople to Pavia-Siena (869, 1424)*, éd. par A. GARCÍA Y GARCÍA et alii : Brepols, 2013, p. 97-113 ; Carl Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, éd. et trad. par Henri LECLERCQ, vol. V, 1ère partie, Paris : Letouzey et Ané, 1912, p. 721-738.

<sup>127</sup> Cf. JOHANNES SAREBERIENSIS, *Vita Anselmi*, Prologus, p. 22 ; VII p. 68.

contraire, en choisissant Rome comme siège des conciles Latran I, II, III, le pape met en place une stratégie pour créer un lien direct entre son propre domaine et ces mêmes conciles qui, se distinguant nettement des conciles précédents, rendront l'universalité chrétienne de plus en plus seulement latine<sup>128</sup>. Jean commence sa chronique par l'énonciation des décrets qui sortent du concile de Reims ; il parle aussi des actions du pape pour résoudre les problèmes déclenchés par le schisme d'Anaclet<sup>129</sup>, et Jean souligne dans son texte que cette solution est essentiellement administrative et juridique.

Grâce à la réorganisation des canons par Gratien, les conciles acquièrent un rôle de plus en plus important en ce qui concerne la législation de l'Église catholique. Cette systématisation du droit ecclésiastique arrive après la réintroduction du droit Justinien à travers l'édition critique d'Irnerius. Ce corpus de droit romain s'enracine petit à petit à Rome ; bien que faisant l'objet d'un soupçon initial, il fournit les instruments juridiques pour la solution de certaines controverses. Il représente aussi une source valable pour l'imposition d'un droit commun dans la latinité, même si sa propriété est disputée par l'empereur. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Friedrich Carl von Savigny loue les connaissances que Jean de Salisbury avait du droit Justinien<sup>130</sup> ; Yves Sassier démontre l'importance de ce code pour la pensée politique de Jean<sup>131</sup>. Même si Jean décrit les actes du concile de Reims dans

---

<sup>128</sup> Cela ne signifie pas que le pape envisageait de renoncer à l'Église grecque et de la conduire (du point de vue du pape : reconduire) sous le contrôle de Rome. Cf. Andrew JOTISCHKY, « Eugenius III and the Church in the Crusader States », *art. cit.* Des opérations telles que la composition de l'*Antikeimenon* d'Anselme de Havelberg – un traité écrit pour Eugène II en vue d'un concile capable de réunir les catholiques et les orthodoxes –, démontrent que la volonté de recomposer la chrétienté existe encore, mais tout cela n'aura toutefois aucun effet. Cf. ANSELM OF HAVELBERG, *Anticimenon. On the Unity of the Faith and the Controversies with the Greeks*, éd. par Ambrose CRISTE et Carol NEEL, Collegeville (Minnesota) : Cistercian Publications, 2010 ; Savras NEOKLEOUS, *Heretics, Schismatics, or Catholics?*, *op. cit.*, p. 71s.

<sup>129</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* III, p. 9.

<sup>130</sup> Cf. Friedrich Carl VON SAVIGNY, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter. Bierter Band, das zwölfte Jahrhundert*, Heidelberg : J. C. B. Mohr, 1950, p. 432-433.

<sup>131</sup> Yves SASSIER, « John of Salisbury and Law », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 235-257.

l'*Historia Pontificalis* et cite le *Décret* de Gratien dans le *Policraticus*, il n'a pas suivi de cours de droit, ni non plus une formation juridique complète à Paris. Dans les commentaires à la *Rhétorique*, nous pouvons toutefois saisir des traces de l'enseignement du droit pendant les années 1130 à Paris<sup>132</sup> ; il est ainsi possible qu'il assiste à ses premières leçons dans cette ville. Son parcours de formation se déroule toutefois, principalement, à Cantorbéry, sous l'égide du maître Vacarius. Certains interprètes signalent que les contenus des lettres de Jean sont « remplies de droit »<sup>133</sup> ; de plus, le fait qu'il aide Magister Vacarius dans l'essai d'introduire le droit romain en Angleterre, démontre son intérêt pour ce *corpus* juridique. Le cas de Vacarius est similaire à celui de Robert Pullen. En effet, Vacarius ne fait pas non plus l'objet de maintes recherches. Les études les plus importantes sur lui ont été publiées par Carolus Wenck pendant le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>134</sup>. Les années 30 du XX<sup>e</sup> siècle voient la parution de recherches qui ont suivi l'édition critique du *Liber Pauperum* de Vacarius<sup>135</sup>. Depuis, à l'exception de la publication d'une thèse parue en 2006<sup>136</sup>, les chercheurs n'ont plus traité de cet auteur. Afin de démontrer l'importance de Vacarius pour Jean, l'on peut relever qu'il fait son éloge dans Pol VIII 22<sup>137</sup>. Le

<sup>132</sup> Cf. Christophe GRELLARD, « Abélard et la justice. *Aequitas, utilitas, caritas* », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, vol. 88, no. 1, 2021, p. 47-88, ici p. 72-73, n. 83.

<sup>133</sup> Cf. Pierre LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254)*, Jouve 1964 ; Jean GAUDEMET, « L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 174-201, ici p. 187.

<sup>134</sup> Cf. Karl Friedrich Christian WENCK, *Magister Vacarius Primus Iuris Romani in Anglia Professor*, Leipzig 1820 ; Karl Friedrich Christian WENCK, *Additamenta ad Librum: Magister Vacarius, Primus Iuris Romani in Anglia Professor*, in *Opuscula academica*, Leipzig, 1834, p. 453-494.

<sup>135</sup> Cf. VACARIUS, *The Liber Pauperum of Vacarius*, éd. Par Francis DE ZULUETA pour la Selden Society, London : Quaritch 1927 ; Giannino FERRARI DALLE SPADE, L'edizione zulueta del liber pauperum di Vacario, Rome : Rivista di storia del diritto italiano, 1930. Voir aussi *L'Eresia di Ugo Speroni nelle confutazione del maestro Vacario [Liber contra multiplices et varios errores] testo inedito del secolo XII con studio storico e dottrinale*, éd. par P. Ilarino DA MILANO, Cité du Vatican : Biblioteca apostolica vaticana, 1945.

<sup>136</sup> Cf. Jason TALIADOROS, *Law and theology in twelfth century England*, Leyde – Boston : Brill 2006.

<sup>137</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 22 : *Ne quis etiam libros retineret edicto regio prohibitum est et Vacario nostro indictum silentium; sed, Deo faciente, eo magis uirtus legis inualuit quo eam amplius nitebatur impietas infirmare.*

*Liber Pauperum* de Vacarius pourrait représenter, avec la *Summa Trecensis*, la source juridique apte à réordonner l'interprétation du *Policraticus* ; nous relevons toutefois que Vacarius ne rédige son œuvre que suite à l'achèvement du *Policraticus*<sup>138</sup>. Pour cette raison, malgré son utilité possible, il est évident que le *Liber Pauperum* ne peut pas représenter la source de Jean.

Grâce à son expérience entre Rome et Cantorbéry, Jean a pu apprendre le droit et l'administration ; cela lui a permis d'appliquer les catégories de sa pensée au contexte historique dans lequel il vivait. Si d'un point de vue théorique Jean se forme principalement à Paris – où il apprend la culture classique –, du point de vue de la pratique, il acquiert ses connaissances administratives dans un milieu essentiellement ecclésiastique. En même temps, il a fait expérience d'ambassadeur pour Thibaut de Cantorbéry en négociant le début de la conquête de l'Irlande. Dans ce contexte aussi, Jean avait été envoyé pour s'accorder avec Adrien IV ; par conséquent ses actions politiques relèvent d'un milieu qui est toujours, en bonne partie, ecclésiastique.

## ***2.2. Angliam nostram unde fuerat oriundus commouit***

Jusqu'à maintenant, notre travail sur Jean de Salisbury a décrit les transformations qui se sont passées entre la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, en influençant toute la latinité. Représentant de l'Europe occidentale de son époque, Jean vit pendant longtemps en trois pays différents. Né en Angleterre, il s'installe par la suite en France pour accomplir ses études et devenir prêtre ; bien que Jean travaille en Angleterre, il entreprend souvent des missions diplomatiques en Italie. Pendant ses exils en France, il revient quand

---

<sup>138</sup> Cf. Yves SASSIER, « Le prince, ministre de la loi ? (Jean de Salisbury, *Policraticus*, IV, 1-2) », in *Le Prince, son peuple et le bien commun. De l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, éd. par Hervé OUDART, Jean-Michel PICARD et Joëlle QUAGHBEU, Rennes : Presses Universitaires de Rennes 2013, p. 125-144.

il peut en Angleterre. Jean meurt en France après avoir été nommé évêque d'un diocèse riche et important<sup>139</sup> ; son tombeau se trouve encore à Chartres. En ce qui concerne l'Italie, il affirme avoir traversé les Alpes au moins une dizaine de fois quand il était au service de Thibaut de Cantorbéry ; il passe la plupart de son temps entre la curie de Rome et l'Italie du sud. Cela étant dit, Jean de Salisbury aime souligner ses origines à n'importe quelle occasion. Jean souffre lorsque « sa mère » (l'Église de Salisbury) se trouve en difficulté<sup>140</sup> ; au cours de ses œuvres, il se réfère à « son » Angleterre et nomme les Anglais ses concitoyens. Quand il parle d'un anglais, il le considère comme « un des nôtres »<sup>141</sup>. Concernant les Anglais, dans Pol VI 19, Jean de Salisbury se demande pourquoi il loue aussi souvent

« un peuple qui est clairement digne d'éloge par nature. Le bienheureux pape Eugène dit que ce peuple aurait pu s'appliquer à toute chose, il aurait été approprié à la tâche et il aurait été à préférer aux autres, n'était une légèreté qui l'en empêche »<sup>142</sup>.

Dans ce passage, Jean souligne une caractéristique intrinsèque des Anglais qui ne dépend pas de leur Église, en donnant de l'importance en soi au peuple auquel il appartient. Un texte de Jean éclaircit le passage de l'universel au particulier ainsi que son appartenance à la population :

« À la mort du seigneur Adrien souverain pontife, parmi tous les peuples et nations de religion chrétienne que [sa mort] a perturbé, notre Angleterre dont il venait fut émue d'une façon plus dure, et a pleuré d'une façon encore plus

---

<sup>139</sup> Cf. Julie BARRAU, « John of Salisbury as Ecclesiastical Administrator », in *A companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 105-144, ici p. 120-123.

<sup>140</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 137, p. 14 : *et in hunc modum plura multiplicant quae facilius est cogitare quam scribere, lacrimas continere non possum, quin lugeam cum lugentibus et participatione doloris matris meae Saresberiensis ecclesiae morem geram.*

<sup>141</sup> Cf. par exemple JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* IV 3 : *Quo quidem uitio Anglicus noster Adam mihi prae ceteris uisus est laborasse, in libro quem artem disserendi inscripsit.*

<sup>142</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 19 : *Quid moror in commendatione gentis quam de natura constat esse laudabilem ? Beatus Eugenius eam, ad quaecumque uellet applicari, dixit esse idoneam et praefarendam aliis nisi leuitas impediret.*

abondante »<sup>143</sup>.

Jean montre, l'une après l'autre, la réaction de toute la chrétienté et de l'Angleterre en particulier ; cette perspective caractérise l'ensemble de sa production. Jean ayant une vision globale de l'Europe latine, il analyse son pays à la lumière des événements qui se passent dans l'ensemble de la chrétienté et vice-versa, en posant en comparaison ces deux contextes. Quand Adrien IV meurt, Jean souligne tout d'abord ses origines anglaises. Bien qu'étant membre d'une institution universelle, Jean n'hésite pas à revendiquer son appartenance à un peuple particulier, avec lequel il entretient toutefois un rapport difficile à partir de son exil. Même si Jean critique son pays en lui préférant, semble-t-il, la France, il écrit qu'il souhaiterait toujours revenir en Angleterre<sup>144</sup>.

Le rapport de Jean avec son pays se complique lors de la controverse entre le deuxième archevêque de Cantorbéry pour lequel il a travaillé (c'est-à-dire Thomas Becket) et le roi d'Angleterre. Jean de Salisbury dédie le *Policraticus* à Thomas Becket au moment où ce dernier était encore le chancelier royal ; en tant que tel, il aidait Henri II dans ses persécutions contre l'Église anglaise et il s'adonnait aux passions des courtisans, passions que Jean critique dans les premiers livres de son ouvrage. Après avoir été nommé archevêque de Cantorbéry, Becket devient le plus grand défenseur des libertés de l'Église ; cela déclenche une opposition violente entre lui-même et le roi d'Angleterre. La controverse se conclut le 29 décembre 1170 par la mort de l'archevêque ; il sera tué dans sa cathédrale par quatre chevaliers. Cet acte est la conséquence soit d'une surinterprétation des mots d'Henri II soit d'une interprétation à la lettre de ces derniers. Pendant un banquet, il avait en effet déclaré vouloir se libérer de ce clerc encombrant. L'assassinat de

---

<sup>143</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* IV 42 : *Ad haec mors domini Adriani summi pontificis, cum omnes Christianae religionis populos nationes que turbauerit, Angliam nostram unde fuerat oriundus acerbiori dolore commouit, irrigauit que lacrimis profusioribus.*

<sup>144</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 150, p. 48 : *Si uero michi Dominus redeundi uiam aperuerit, rescribite, si placet, an me redire oporteat cum libris et tota sarcina.*



Becket aura des effets immédiats et sur la longue période. Les historiens de l'époque affirment que Henri II retrouve la victoire au combat grâce à la réconciliation avec Becket, en priant sur son tombeau, après l'assassinat. Geoffroi – un fils d'Henri II qui était aussi archevêque de York – fait l'objet d'une arrestation injuste ; il prie ainsi sur le tombeau de Becket « renforçant encore l'analogie entre ce qu'il venait de subir et le martyr de Becket »<sup>145</sup>. Dans toute l'Europe, l'on assistera à l'épanouissement de maintes églises dédiées au Saint de Cantorbéry. Concernant l'Italie, à Padoue l'on dédiera une église à Thomas Becket vers le 1180 (dix ans après le martyr) ; une autre surgira à Vérone avant le 1185<sup>146</sup>. Nous avons des fresques qui le représentent dans la crypte de la cathédrale d'Anagni, à Frosinone ; ces fresques remontent à 1173, c'est-à-dire l'année de la sanctification de Thomas Becket<sup>147</sup>. Nous trouvons une autre fresque dans la mosaïque de la cathédrale de Monreale, qui avait été commandée en 1178<sup>148</sup>. D'autres exemples semblables montrent la vitesse de la diffusion en Europe du culte de ce saint anglais, pendant la première décennie après le martyr et la canonisation. La postérité de Thomas Becket est si importante que, après l'*Acte de suprématie* du 1534, Henri VIII ordonnera de détruire ses reliques<sup>149</sup> ; aujourd'hui encore l'on trouve, dans la cathédrale de Cantorbéry, une chandelle qui est allumée au même endroit où, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, se trouvaient les reliques de l'archevêque.

---

<sup>145</sup> Frédérique LACHAUD, *Jean sans Terre*, Paris : Perrin, 2018, p. 60.

<sup>146</sup> Cf. Guido BELTRAME, *Storia e arte in S. Tomaso M.*, Padoue : Tipografia antoniana, 1966, p. 7-19. Je remercie le curé de la paroisse de St. Thomas Becket à Padoue pour la découverte de ces documents. À Padoue et à Vérone les églises dédiées à St Thomas apôtre l'appellent « San Tomio » et les églises dédiées à St Thomas Becket l'appellent « San Tomaso » et cela permet de les distinguer.

<sup>147</sup> Pour une analyse de ces fresques cf. Claudia QUATTROCCHI, « From Canterbury to Anagni and back: The "Invention of Saint Thomas Becket" in papal visual rhetoric », in *Thomas Becket. Life, Death and Legacy*, actes du colloque (28-30 avril 2021), à paraître.

<sup>148</sup> Cf. Guido BELTRAME, *S. Tomaso Becket nella storia, nel culto, nell'arte*, in *Europa*, Padoue : Tipografia regionale veneta di Conselve, 1989, p. 39.

<sup>149</sup> Cf. Kay Brainerd SLOCUM, « Henry VIII and the Specter of Thomas Becket », in *The Cult of Thomas Becket. History and Historiography through Eight Centuries*, Londres : Routledge, 2018, p. 143-169.

Jean de Salisbury était au service de l'archevêque de Cantorbéry pendant la controverse en question et choisit de le suivre ; tandis que maints clercs et évêques d'Angleterre préférèrent le roi. La rédaction du *Policraticus* remonte à une phase de la vie de Jean qui précède l'élection de Thomas Becket au siège archiepiscopal ; dès lors, pour saisir une continuité généalogique entre cette œuvre et les autres textes qu'il a composés, il faut reconstruire le contexte historique où elle se situe et qui la précède. Achevé en 1159, le *Policraticus* consacre un chapitre à l'antipape – cette date précède de peu de mois la double élection de 1160. De même, Jean semble envisager le martyr dans sa même cathédrale quand il prend position contre « ceux qui entrent d'une façon violente dans les églises »<sup>150</sup>. Ces passages, lus après l'assassinat de Becket, semblent davantage éloquents ; toutefois, ils proviennent d'un contexte préexistant qui préfigure et annonce la querelle entre l'archevêque et le roi. Henri II n'est pas le premier roi anglais qui combat contre l'Église ; en décrivant dans le *Policraticus* les tyrans qui ont vécu en Angleterre, Jean se réfère d'abord aux tyrans bibliques et ensuite à l'histoire locale anglaise pour démontrer que le danger de la tyrannie est encore actuel<sup>151</sup>. Dans son hagiographie sur Saint Anselme, Jean décrit le tyrannicide de Guillaume le Roux<sup>152</sup>, mort en 1100. Ces sujets se réfèrent donc à l'histoire anglaise la plus récente. L'expérience de l'anarchie et du royaume d'Étienne – qui avait exproprié les évêques de leurs possessions -, était encore un souvenir récent très fort pour l'Église d'Angleterre<sup>153</sup>. Nous ne devons néanmoins sous-estimer les tensions entre Cantorbéry et Henri II ; frictions remontant à l'époque de l'archevêque Thibaut, qui connaissait très bien les

---

<sup>150</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 17 : *Alius enim de nobilitate confisus aut uiribus potestatum uiolenter in sancta irruit* ; Mario PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica – Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Turin : Giappichelli 2007, p. 12.

<sup>151</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 20-21.

<sup>152</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* XII, p. 92-94.

<sup>153</sup> Cf. *The Anarchy of King Stephen's Reign*, éd. par Edmund KING, Oxford : Clarendon Press, 1994.

intentions du roi à l'égard de Cantorbéry<sup>154</sup>. Dans Pol VI 18, Jean rapporte des exemples relatifs à l'histoire anglaise la plus récente pour renforcer sa thèse : il parle en passant de Guillaume le Roux et de la querelle de ce dernier avec Anselme de Cantorbéry pour souligner la supériorité de Cantorbéry à l'égard du roi<sup>155</sup>. Celles qui, après la querelle entre Becket et Henri II, semblent des prévisions de Jean sont justifiées par le contexte qu'il connaissait déjà à l'époque de la composition du *Policraticus*. Son argumentation procède sur plusieurs niveaux qui se renvoient l'un à l'autre : de la Bible aux histoires des païens, de l'histoire anglaise récente à l'actualité. Le rapport avec celle-ci s'éclaircit à travers les lettres ; cela dit, il est toutefois probable que les contemporains de Jean connaissaient les sous-textes de son procédé. Est-ce que Jean de Salisbury a radicalisé sa pensée à l'époque de Thomas Becket<sup>156</sup> ? Nous relevons que l'histoire anglaise récente et la crainte de ce que le roi peut faire contre l'Église lui fournissaient déjà les éléments nécessaires pour concevoir certaines problématiques, même s'elles deviendront bien plus explicites dans ses textes pendant la querelle entre le roi et l'archevêque. Déjà à l'époque du *Policraticus*, Jean donne par exemple une description de ce qui est arrivé à Étienne : « il captura et ruina les évêques [...]. Mais dans la capture des évêques il y a eu le début de ses maux »<sup>157</sup>. Les rapports entre les rois et l'Église sont la clef de lecture pour interpréter les événements qui touchent l'Angleterre, comme si les tensions entre le roi et Cantorbéry étaient la raison principale de tout

---

<sup>154</sup> Cf. Avrom SALTMAN, *Theobald Archbishop of Canterbury*, Londres : Atlon Press, 1956, p. 153-164.

<sup>155</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 18 : *Rex Anglorum qui Ruffus cognominatus est, armis quidem strenuus sed parum religiosus et qui persecutione sanctorum et praecipue sancti Anselmi Cantuariensis spiculum invidiae quo suffocatus est in se uisus est prouocasse.*

<sup>156</sup> C'est la thèse de Julie Barrau. Cf. Julie BARRAU, « La *conversio* de Jean de Salisbury : la Bible au service de Thomas Becket ? », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 50, no. 199, juillet-septembre 2007, p. 229-244.

<sup>157</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 18 : *Non tamen solos etsi primos ad perniciem sui cepit episcopos sed omnibus quos suspectos habuit prodicionis suae tetendit insidias. At in captione episcoporum initium malorum fuit et ab ea die non defuit gladius lateri eius et facta sunt semper nouissima hominis deteriora prioribus.*

ce qui se passe dans son pays.

Jean s'oppose à la divinisation des rois, en critiquant expressément le titre avec lequel « les princes osent, et encore plus ils sont heureux de se faire appeler *dives*, en suivant une ancienne tradition ainsi que le vice et en contraste avec la foi catholique »<sup>158</sup>. Cette opposition à la divinisation se situe dans une période où les Plantagenets commencent à s'attribuer une capacité thaumaturgique<sup>159</sup> ; ils ont également des prétentions théocratiques qui incluent l'usage de la terminologie « *imago Dei* »<sup>160</sup>. Dans les années de la rédaction du *Policraticus* (années 1150), Aelred de Rielvaux compose une généalogie<sup>161</sup> pour mettre en relation les anglo-saxons avec Woden et par conséquent Noë, et les Plantagenets avec David et par conséquent le Christ<sup>162</sup>. Au contraire, dans Pol VIII 19, Jean explique qu'un empereur romain, Domitien, a pensé exterminer la famille du Christ ; il s'est cependant arrêté quand il a compris que cela était inutile parce que le royaume du Christ est céleste<sup>163</sup>. Ce discours s'entrelace à l'affirmation de Jean selon laquelle « royaume et sacerdoce, suivant la raison, ne sont pas engendrés par la chair et le

---

<sup>158</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 10 : *Tractum est hinc nomen quo principes uirtutum titulis et uerae fidei luce praesignes se diuos audeant, nedum gaudeant appellari, ueteri quidem consuetudine etiam in uitio et aduersus fidem catholicam obtinente.*

<sup>159</sup> Les Plantagenets affirment avoir la touche guérisseuse dont parle March Bloch ; au moment même où les Capétiens le font, les Plantagenets les suivent. Cf. Nicholas VINCENT, « Christ and the King – Plantagenet devotion to Jesus Christ, 1150-1170 », in *Cristo e il potere*, éd. par Laurea ANDREANI et Agostino PARAVICINI BAGLIANI, Florence : Sismel, 2017, p. 111-125, ici p. 112-113 ; March BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Paris : Armand Colin, 1961.

<sup>160</sup> Les rois Plantagenets n'avaient pas seulement des prétentions théocratiques similaires à Rome-Byzance, mais aussi à une majesté attribuée à Dieu lui-même avec les formules “*vicarius Dei in terris*”, “*imago Dei*”, “*vicarius summi regis*”, “*magnus dominus noster*”, utilisées par Jean de Salisbury et Bracton. Cf. Nicholas VINCENT, « Christ and the King – Plantagenet devotion to Jesus Christ, 1150-1170 », *art. cit.*, ici p. 119 ; Fritz SCHULZ, « Bracton on Kingship », *The English Historical Review*, vol. 60, no. 237, mai 1945, p. 136-176.

<sup>161</sup> MPL 195 col. 711-738.

<sup>162</sup> Aelred de Rielvaux fait une généalogie dans les années 1150s (PL 195, col. 711-738) pour relier les anglo-saxons à Woden et donc à Noah, les Plantagenets à David et donc au Christ. Cf. Nicholas VINCENT, « Christ and the King – Plantagenet devotion to Jesus Christ, 1150-1170 », *art. cit.*, ici p. 118.

<sup>163</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 19.

sang »<sup>164</sup>. Jean est très clair concernant le fait que le titre royal n'est pas engendré par une descendance ; dans ce contexte, la prétention de l'ascendance divine fait davantage l'objet d'une critique. Peut-être qu'une partie des affirmations de Jean à ce sujet découle de l'opposition aux opérations telles que celles d'Aelred de Rielvaux ; le discours sur la divinisation est aussi important en ce qui concerne les critiques de Jean à l'égard de la légitimation des Plantagenets de son époque. Certains passages du *Policraticus* peuvent donc renvoyer à des questions anglaises contemporaines ou chronologiquement peu lointaines de la composition du *Policraticus* ; ces sujets se concrétiseront dans les années qui suivent sa rédaction, mais les antécédents et les signes prémonitoires étaient bien clairs<sup>165</sup>.

### 3. Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons considéré, selon plusieurs perspectives, le rapport de Jean de Salisbury à l'Église de son époque. L'Église qui l'a précédé, la concrétisation des débats théoriques dans les conciles qui ont mis en relation ses maîtres parisiens avec Bernard de Clairvaux, l'Église universelle de plus en plus latine qu'il a connue à Rome et l'Église où il a travaillé et qui a vécu le combat entre les deux pouvoirs les plus importants (laïque et ecclésiastique). Ce combat ressemble aux événements qui se sont passés à l'époque de Grégoire VII et qui incluent également la lutte entre la papauté et l'empereur. De même, l'Angleterre de son époque est-elle interprétée de la même façon à travers la comparaison avec

---

<sup>164</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *regnum et sacerdotium de ratione non pariunt caro et sanguinis*.

<sup>165</sup> Pour les antécédents de Jean de Salisbury dans l'histoire anglaise, cf. Judith A. GREEN, « Discourses of Power in Early Twelfth-Century England: How new were the ideas of John of Salisbury? », in *Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2018, p. 165-183.

l'histoire récente de son pays. À la chrétienté comme à l'Angleterre, il applique un arrière-plan de lectures bibliques, patristiques et celles qui viennent de l'antiquité païenne. Nous avons aussi défini de possibles instruments d'interprétation : il ne faut pas se référer à un seul maître en tant que source exclusive du *Policraticus*, mais à tous ses maîtres et à l'ensemble des sources qu'ils ont lui transmises. Nous consacrerons le chapitre suivant à la partie du corpus de Jean de Salisbury qui traite expressément du rapport entre l'Église et les royaumes et qui donne une base à l'ecclésiologie. Il s'agit des chapitres 3-5 du cinquième livre du *Policraticus*.

## Chapitre II : Regnum et sacerdotium

Puisque la construction la communauté de Jean de Salisbury se fonde sur la notion de corps politique, il s'impose de définir le rôle de l'âme-Église. Notamment, les chercheurs ont suivi deux lignes d'interprétation principales ; la première essaie de comprendre si la supériorité du corps revient au roi ou aux clercs, et ce à travers des lectures qui vont de la soumission totale du roi à l'Église, à la mise sur le même plan des deux entités. La deuxième ligne considère les clercs comme des conseillers du prince, sans pour autant relever que, dans le *Policraticus*, ce rôle est déjà exercé par le sénat philosophique.

L'objectif de ce chapitre est de reconstruire les rapports entre l'Église et les membres du corps politique, notamment à travers des extraits de Pol V 3-5, ceux-ci étant dédiés à la révérence et à l'importance des rites. Après avoir comparé les passages où, semble-t-il, Jean attribue la supériorité soit au roi soit aux clercs, nous analyserons ces catégories pour comprendre leur sens à la lumière de la pensée de Jean de Salisbury. Notre interprétation des conseils de l'Église sera élaborée à partir du II<sup>e</sup> livre du *Policraticus*, en considérant également les passages que l'on trouve dans l'*Épistolaire*.

Même si l'Église est, au niveau institutionnel, plus importante que le prince, celui-ci peut cependant s'affranchir de ses conseils, et ce, à condition de devenir, par sa justice, l'image de Dieu sur la terre. Pour ce faire, il doit manifester toute sa révérence pour l'Église ; en revanche, celle-ci respecte le prince seulement s'il la respecte précédemment. Si le prince n'honore pas les clercs et s'il se transforme en tyran, ces derniers doivent agir en conséquence en lui montrant les signes qui annoncent la chute imminente du royaume à cause de ses actions. Pour éviter cette déchéance, il faut être vertueux ; l'exemple de Numa Pompilius démontre en effet la façon dont les rites ont été fondamentaux, chez les païens aussi, en ce qui

concerne la formation et l'expansion de toute communauté politique. L'application des rites est donc utile tant pour le roi que pour l'intégralité de la population.

## 1. L'âme et la tête

### 1.1. *Respublica corpus quoddam*

Dans le V<sup>e</sup> livre du *Policraticus*, Jean de Salisbury saisit une analogie corporelle qui sera fondamentale pour le développement de la pensée politique médiévale et moderne. C'est une image classique de longue tradition, remontant bien avant le XII<sup>e</sup> siècle et dont les précurseurs sont Cicéron et Tite-Live<sup>166</sup>. Son importance, reconnue par la communauté des chercheurs, est telle qu'elle oriente la construction même de la *respublica* chez Jean<sup>167</sup>. La description des correspondances entre le corps politique et le corps humain étant particulièrement détaillée, l'on peut y saisir la comparaison entre le rôle du prince et la tête de l'homme, entre le cœur et le sénat, les yeux, la langue, les oreilles et les juges, les mains et les soldats, les inspecteurs et l'estomac, les pieds et les paysans<sup>168</sup>.

La généalogie de cette image a été reconstruite par Paul Dutton<sup>169</sup>, qui en a

---

<sup>166</sup> Cf. Tilman STRUVE, *Die Entwicklung der Organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart : Hiersemann, 1978 ; Gianluca BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello stato – Una metafora politica*, Milan : Mondadori, 2006.

<sup>167</sup> Cf. Mario PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica – Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Turin : Giappichelli, 2007, p. 9-52.

<sup>168</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V, 2 : *Princeps vero capitis in re publica opinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatum optinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. [...] Quaestores et commentarienses [...] ad ventris et intestinorum refert imaginem. [...] Pedibus vero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustiustegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt sustinent et promovent molem.*

<sup>169</sup> Cf. Paul DUTTON, « *Illustre civitatis et populi exemplum: Plato's Timaeus and the transmission from Calcidius to the end of the Twelfth Century of a tripartite scheme of society* », *Medieval Studies*, 45, 1983, p. 79 -119.



suiwi la transformation auprès des transformations à l'École de Chartres<sup>170</sup>. Traduit et commenté par Chalcidius, le *Timaeus* regagne son importance surtout au cours du XII<sup>e</sup> siècle. Dans un commentaire à Macrobe, Guillaume de Conches, utilisant la tripartition<sup>171</sup> platonicienne originale entre les gouverneurs (la tête), les soldats (la poitrine) et les agriculteurs (la partie inférieure du corps) accroît le niveau de complexité de l'image en question. Les gouverneurs sont appelés *senatores* et les agriculteurs sont divisés en deux parties : la *plebs* (dans la ville) et les *agricolae* (en dehors de la ville). Qui plus est, les *milites* représentent les mains et le cœur selon leur fonction foncière, tout en se référant à une tradition typiquement occidentale qui transforme chaque tripartition en un « trois plus un »<sup>172</sup>. En suivant le schéma élaboré par Paul Dutton, Jean de Salisbury devient le véritable héritier de ce processus, en créant ainsi un niveau ultérieur de complexité<sup>173</sup>. Nous constatons effectivement que la partition originale persiste encore chez Jean ; il y a en effet deux livres dédiés à l'analogie corporelle (Pol V-VI). Si la deuxième partie du V<sup>e</sup> livre se focalise sur les gouverneurs (chapitres 6-17), la première et la dernière parties du VI<sup>e</sup> se concentrent, respectivement, sur les soldats (chapitres 1-19) et les paysans (chapitres 20-29).

Même si cette nouvelle articulation accroît les fonctions des administrateurs,

---

<sup>170</sup> Quoique Southern conteste cette définition, elle reste encore en une catégorie valable pour se référer au contexte d'auteurs liés au platonisme et pour les analyser comme un ensemble. Cf. Richard William SOUTHERN, « Humanism and the School of Chartres », in *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford : Basil Blackwell, 1984; R. W. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Oxford-Cambridge (Mass.) : Basil Blackwell, 1995; Gian Carlo GARFAGNINI, « L'attività storico-filosofica nel XII secolo: Giovanni di Salisbury », *Medioevo*, 16, 1990, p. 23-42.

<sup>171</sup> Le terme "tripartition" est entré dans la littérature politologique du Moyen Âge à partir de l'ouvrage de Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris : Gallimard, 1978. Duby analyse Jean de Salisbury dans la dernière partie de son ouvrage, dédiée à la fin de la tripartition, en préférant analyser Jean dans la perspective de l'affaiblissement de l'analogie plutôt que voir la façon dont il accroît le schéma préexistant.

<sup>172</sup> Cf. Reinhard BRANDT, *D'Artagnan und die Urteilstafel. En Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte (1, 2, 3 /4)*, Stuttgart : Steiner 1991.

<sup>173</sup> Cf. Paul DUTTON, « *Illustre civitatis et populi exemplum: Plato's Timaeus and the transmission from Calcidius to the end of the Twelfth Century of a tripartite scheme of society* », *art. cit.*

ceux-ci n'occupent plus pour autant la tête du corps, étant plutôt distribués sur les autres organes. Il s'agit d'une interprétation inédite découlant de la bureaucratie curiale et du développement de la médecine<sup>174</sup>, qui établit la revalorisation du cœur à la lumière des transformations du XII<sup>e</sup> siècle<sup>175</sup>. Qui plus est, nous pouvons constater une autre particularité de ce siècle (voir Honoré d'Autun, Raoul Ardent et Pierre la Chantre) : l'évaluation positive des agriculteurs-pieds et l'énonciation de nombreux métiers, de sorte que la *respublica* ressemble vraiment à un mille-pattes<sup>176</sup>.

Les thèmes principaux des chapitres 3-5 du V<sup>e</sup> livre sont les affaires spirituelles et les ministres qui s'en occupant. En lisant le prologue du V<sup>e</sup> livre, Jean de Salisbury écrit avoir fondé sa théorie à partir d'un traité de Plutarque concernant l'instruction de l'empereur Trajan, appelé *Institutio Traiani* ; ce texte peut être reconstruit à partir des citations du *Policraticus*<sup>177</sup>. L'âme-Église a été au centre des débats concernant l'origine de cette *Institutio Traiani* jusqu'à arriver à la théorie selon laquelle elle serait une construction de Jean-même<sup>178</sup>. L'espace que le Pseudo-

---

<sup>174</sup> Cf. Takashi SHOGIMEN, Cary J. NEDERMAN, « The best medicine? Medical education, practice and metaphor in John of Salisbury's *Policraticus* and *Metalogicon* », *Viator*, vol. 42, no. 1, 2011, p. 55-74.

<sup>175</sup> Thomas RICKLIN, « Le cœur, soleil du corps : une redécouverte symbolique du XII<sup>e</sup> siècle », *Micrologus*, XI, 2003, p. 123-143. Avant le XII<sup>e</sup> siècle, le cœur ne faisait pas l'objet d'un véritable intérêt. La revalorisation du cœur est fondamentale parce qu'elle permet à Jean de l'utiliser en tant que sénat, en lui conférant une position très importante au sein du corps politique.

<sup>176</sup> Cf. Giancarlo ANDENNA, « Il contadino "pes mundi", motore dell'universo », in *Il secolo XII: la "renovatio" dell'Europa cristiana*, éd. par Giorgio CRACCO, Hagen KELLER et Diego QUAGLIONI, Bologne : Il Mulino, 2003, p. 151-182. Une partie de l'article est dédiée à Jean de Salisbury.

<sup>177</sup> L'opération a été réalisée. Cf. Saverio DESIDERI, *La Institutio Traiani*, Gênes : Istituto di filologia classica, 1958 ; Hans LIEBESCHUTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and the Writings of John of Salisbury*, Londres : The Warburg Institute – University of London, 1950 ; Hans LIEBESCHÜTZ, « John of Salisbury and Pseudo-Plutarch », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 6, 1943, p. 33–39 ; Max KERNER, « Randbemerkungen zur *Institutio Traiani* », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 203–206. La validité de cette bibliographie est encore confirmée par Ronald PEPIN, « John of Salisbury as a writer », in *A companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 147-149, ici p. 176.

<sup>178</sup> Il y a quatre interprétations principales sur le sujet : le texte serait un faux latin du IV<sup>e</sup> siècle (modifié par les carolingiens), soit un faux du Haut Moyen-Age, soit un faux byzantin soit une

Plutarque dédie aux affaires religieuses et la terminologie employée présupposent un arrière-plan chrétien qui ne peut être attribué à un philosophe de l'Empire romain ; cependant Jean, probablement pour démontrer la validité de son opération, explique clairement qu'il n'emploie pas la totalité de l'œuvre de Plutarque car certaines parties « seraient ennuyeuses pour les lecteurs et en raison de la partie dans laquelle ils s'éloignent de la sincérité de notre foi »<sup>179</sup>. Dans la description du corps politique, le Pseudo-Plutarque rapporte un étrange exemple dans le but de démontrer la supériorité du spirituel sur le matériel et de l'âme sur le corps ; ce sera le point de départ pour interpréter correctement le rapport du prince aux clercs.

## ***1.2. Anima totius habet corporis principatum***

L'objectif de ce paragraphe est de comprendre s'il y a une hiérarchie entre le prince et les prêtres ; même s'ils exercent une fonction similaire, les écrits de Jean ont été interprétés de façon différente, les chercheurs soulignant soit la subordination du prince soit son indépendance vis-à-vis des clercs. Le prince est assujéti à l'Église mais cette dépendance ne se manifeste que dans certaines situations ; il peut en effet la franchir en réalisant sa mission et en devenant, grâce à sa vertu, la véritable image de Dieu sur la terre.

---

construction de Jean lui-même. Soutenue par Desideri, la première hypothèse se fonde sur le latin utilisé, sur le contexte évoqué (le rôle du sénat) et sur le rôle attribué à Plutarque. La seconde hypothèse est avancée par Charles Brucker, Max Kerner et Tilmann Struve ; elle se base sur la dimension hiéocratique du texte et sur les correspondances avec des textes précédents. La troisième, suggérée par Bickel et Ziegler, se fonde sur la création byzantine de la légende de Plutarque en tant que maître de Trajan. Élaborée par Hans Liebeschütz et soutenue par Janet Martin et Peter Von Moos, la quatrième hypothèse se base sur les quelques rares références de Jean à l'*Institutio*, ainsi que sur les similitudes entre la construction évoquée par le Pseudo-Plutarque et la situation spécifique du XII<sup>e</sup> siècle. Je remercie Christophe Grellard pour la mise en place du dossier qui m'a permis de bien suivre ce débat. Nous analyserons le rôle du Pseudo-Plutarque chez Jean dans le prochain chapitre, *vide infra*, chapitre III, §1.2, p. 110-119.

<sup>179</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 3 : *teditiosa erunt lectori et pro parte a fidei nostrae sinceritate recedent.*

« Par la suite, puisque l'âme a la primauté sur tout le corps, il va de soi que même ceux que [Plutarque] appelle préfets de la religion gouvernent tout le corps. Caesar Auguste fut constamment sujet aux pontifes sacrés, au point que lui-même, pour ne pas être soumis totalement, fut nommé pontife par les vestales et, peu de temps après, encore vivant, il fut rapproché des dieux. En vérité, le prince occupe le lieu de la tête dans la *res publica*, n'étant sujet que de Dieu et de ceux qui agissent comme ses lieutenants sur la terre, parce que dans le corps humain la tête est vivifiée et dirigée par l'âme »<sup>180</sup>.

En expliquant le rôle de l'Église dans l'introduction au corps politique de Pol V 2, cette citation engendre un problème interprétatif concernant le rapport du prince aux prêtres. En tant qu'empereur, Auguste est sujet au contrôle ecclésiastique ; pour s'en affranchir, il se peut qu'Auguste décide de se faire nommer lui-même pontife, en imposant ainsi au clergé sa propre divinisation. La première phrase semble conférer la primauté à l'Église, tandis que la deuxième la rendrait au prince, qui peut gagner la soumission des clercs par l'obtention d'une charge religieuse. La troisième affirmation redonne le contrôle aux clercs comme représentants de Dieu, mais les effets de l'action d'Auguste ne nous aident pas à démêler le nœud de la question. Dans le chapitre suivant, Jean affirme qu'il ne rapporte pas les affirmations de Plutarque en contraste avec la foi chrétienne ; il est donc improbable que Jean attribue ce passage à une source externe pour la critiquer et prendre ses distances avec elle. Au contraire, nous devons l'interpréter comme une partie intégrante du texte.

Chez Jean de Salisbury, le prince et les clercs ont un statut privilégié dérivant de leur proximité à Dieu ; statut qui établit les charges et les élections des hommes

---

<sup>180</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 2: *Porro, sicut anima totius habet corporis principatum, ita et hii, quos ille religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt. Augustus Caesar eo usque sacrorum pontificibus subiectus fuit donec et ipse, ne cui omnino subesset, Vestalis creatus est pontifex et paulo post ad deos relatus est vivus. Princeps vero capitis in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur.*

exerçant ces fonctions. Dans Pol IV 2, Jean écrit que « royaume et sacerdoce, selon la raison, ne sont pas engendrés par la chair et le sang »<sup>181</sup> ; cela signifie que tous les deux sont assujettis à la décision de Dieu, qui d'une part choisit les hommes aptes à exercer leur fonction, d'autre part bannit ceux qui ne sont pas à même de la respecter. Ceci dit, nous devons maintenant saisir la véritable position de ces deux figures, en établissant la supériorité de l'une ou de l'autre ; il s'agit aussi de savoir en quelle mesure, et si, l'une peut juger l'autre. Si l'on considère les comparaisons du *Policraticus*, il paraît que Jean, en raison de sa formation platonicienne, souligne la supériorité de l'Église et du spirituel sur le matériel, en affirmant aussi la soumission du prince aux clercs<sup>182</sup>.

Toutefois, nous ne pouvons pas ignorer le passage où la figure du prince est presque divinisée ; l'on s'en aperçoit en lisant Pol IV 1 : « le prince est une puissance publique et une certaine image de la divine majesté sur la terre »<sup>183</sup>. Grâce à ce passage, l'on constate la nature divine de cette puissance (Dieu peut en effet la ressaisir à un moment quelconque), son origine étant ainsi, finalement, éclaircie. La citation est suivie d'un *exemplum* concernant un évêque qui, « en vénérant [chez Attila] la divine majesté », laissa entrer son persécuteur ; il fut tué en bénissant le roi qui arrivait au nom du Seigneur<sup>184</sup>. En ce qui concerne la représentation divine, il semble que ces passages affirment la supériorité du prince ; il faut cependant relever que l'exemple d'Attila se réfère notamment à un roi étranger et non pas au

---

<sup>181</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *regnum et sacerdotium de ratione non pariunt caro et sanguinis.*

<sup>182</sup> Les exemples montrant cette supériorité des clercs seront analysés par la suite dans notre travail. Pour l'instant, il suffit de citer Pol IV 3 et Pol V 5.

<sup>183</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 1 : *Est ergo, ut eum plerique diffiniunt, princeps potestas publica et in terris quaedam divinae maiestatis imago.*

<sup>184</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 1 : *Vnde et in persecutione Hunorum Athila interrogatus a religioso cuiusdam ciuitatis episcopo quis esset, cum respondisset "ego sum Athila flagellum Dei", ueneratus in eo, ut scribitur, diuinam maiestatem episcopus, bene, inquit, uenerit minister Dei ; et illud "benedictus qui uenit in nomine Domini" ingeminans, reseratis ecclesiae foribus persecutorem admisit per quem et assecutus est martirii palmam.*

roi de l'évêque<sup>185</sup>. Dans ce sens, tout cela peut être interprété comme une punition divine pour les Romains.

Dans Pol VII 19, Jean décrit deux hommes qui ont gagné sans mérite une charge : il s'agit du roi Saül et du pontife Caïphe, qui reçoivent tous les deux le Saint Esprit et la grâce. L'accès à la fonction royale ou sacerdotale les a transformés<sup>186</sup>. Cette comparaison n'est cependant pas suffisante pour cerner le rapport entre ces deux figures, d'autant plus qu'il faut établir si la thèse de Jean au cours du *Policraticus* est univoque. Aucun chercheur n'a essayé de soutenir la primauté exclusive du roi sur les clercs, et ce, parce que Jean affirme fermement le contraire dans certains passages du *Policraticus*. Cependant, selon l'importance que l'on donne aux différentes parties du texte, la supériorité de l'Église peut être affaiblie ou renforcée.

L'ambiguïté des thèses de Jean a contribué à créer deux lignes interprétatives différentes. La première, soutenue par un article de Cary Nederman et Catherine Campbell,<sup>187</sup> vise à redimensionner l'influence des interprétations hiéocratiques ; elle affirme l'interdépendance des deux charges. En plus, le prince et l'Église doivent se respecter mutuellement sans envahir le champ d'action de l'autre, en étant tous les deux sujets au risque de la tyrannie. Chez Jean, le tyran doit être éliminé ; le débat sur son assassinat est encore ouvert : les bons chrétiens doivent-ils le tuer ou doivent-ils attendre tranquillement l'action de la main de Dieu<sup>188</sup> ? La thèse de Nederman et Campbell conserve l'ambivalence de la chute de

---

<sup>185</sup> Nous analyserons cette différence, *vide infra*, chapitre V, p. 246-248.

<sup>186</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 19 : *Nam et cum Saul inunctus esset in regem, insiliit in eum Spiritus Domini, prophetauit que et mutatus est in uirum alium. Caiphæ quoque, licet sacrilegus et qui cum Iudeis conspiraverit in necem Salvatoris, cum esset pontifex anni illius, prophetavit, ut conset ipsum ab officio prophetiæ gratiam, quem demeruerat, accepisse.*

<sup>187</sup> Cf. Cary J. NEDERMAN, Catherine CAMPBELL, « Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's *Policraticus* », *Speculum*, vol. 66, no. 3, 1991, p. 572-590.

<sup>188</sup> Le grand classique est encore Jan VAN LAARHOVEN, « Thou shalt not slay a tyrant! The so-called theory of John of Salisbury », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 319-342. L'article soutient que la thèse sur le tyrannicide a été attribué

l'âme et de la tête du corps ; en soulignant l'existence d'un tyran ecclésiastique dans le *Policraticus*, elle souhaite tant l'intervention des clercs justes contre le tyran ecclésial que l'action du prince droit contre les tyrans privés, chaque institution respectant l'autonomie de l'autre. Selon cette interprétation, si l'Église est tyrannique le prince a le droit de ne pas la suivre ; de même, si le prince se transforme en tyran, l'Église peut l'abandonner. La deuxième interprétation, appelée hiéocratique par les défenseurs de la première, et soutenue récemment par Robert William Dyson<sup>189</sup>, considère Jean comme un continuateur extrémiste de la réforme grégorienne, capable de dépasser les auteurs qui l'ont précédé. Les partisans de la Querelle des Investitures soutenant la subordination de l'empereur au pape, Jean réinterprète certains *exempla* afin de conférer à l'Église le pouvoir de détrôner les rois ; il cite par exemple l'évêque Ambroise, qui avait destitué un empereur pendant un certain temps<sup>190</sup>. Jean poserait donc les prémisses pour la constitution d'une théorie du tyrannicide pour les rois qui ne s'adaptent pas aux décisions de l'Église, et ce, dans le but de donner aux clercs le droit d'assassiner le roi dans les cas les plus extrêmes.

Pour bien saisir le statut des royaumes dans le *Policraticus*, nous pouvons nous référer à leur origine. L'objectif de certains représentants de la réforme grégorienne est de démontrer la suprématie du pontife en vertu de la priorité chronologique de l'institution papale et de la primauté de Rome sur la capitale impériale.<sup>191</sup> Jean ne s'intéresse pas vraiment à ce genre de concepts ; son jugement

---

à Jean par la critique successive, et que l'auteur de Salisbury se limite à proposer d'attendre le jugement divin qui frappera le tyran sans inciter les peuples à tuer le roi injuste.

<sup>189</sup> Robert William DYSON, *Normative Theories of the Society and Government in Five Medieval Thinkers. St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas and Marsilius of Padua*, Lewiston-Queenston-Lampeter : The Edwin Mellen Press, 2003. Le chapitre 3, « The Church and the Body Politic: The Policraticus of John of Salisbury », p.113-140, se focalise sur la position de Jean.

<sup>190</sup> Cet exemple sera analysé de façon plus détaillée dans la suite de notre travail, *vide infra*, p. 80.

<sup>191</sup> Cf. Glauco Maria CANTARELLA, Valeria POLONIO et Roberto RUSCONI, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Rome – Bari : Laterza, 2001.

sur l'état actuel de Rome est en effet négatif, en constatant que le pape y vit seulement pour exercer sa vertu contre l'avarice des romains<sup>192</sup>. Concernant l'aspect chronologique, la priorité du siège de Pierre ne capte pas son attention ; il recherche plutôt l'origine des fonctions politiques et religieuses à partir de l'histoire biblique et païenne, en en saisissant le lien avec sa propre époque.

Dans Pol IV 1, Jean affirme l'existence des Brahmanes, un peuple sachant vivre en totale harmonie avec Dieu<sup>193</sup> ; ils sont tous droits et leur roi existe « pour garder non pas la justice mais la noblesse. De fait, quelle serait la place de la punition là où il n'y a pas d'injustice ? »<sup>194</sup>. La raison pour laquelle les Juifs n'ont pas connu une telle situation peut être relevée dans les passages suivants du chapitre, dans un commentaire au *Livre des Rois*<sup>195</sup> :

« En examinant l'histoire des rois, tu découvriras que [les Juifs] ont demandé un roi à Dieu pour la raison suivante : le faire marcher devant le peuple, le faire combattre dans leurs batailles et lui faire soutenir tous les fardeaux du peuple pour ressembler aux autres nations. C'est une chose qui cependant n'aurait pas été nécessaire, si Israël n'avait pas commis cette transgression, pour ressembler aux autres nations, de sorte qu'il semblait ne pas se contenter d'avoir Dieu comme roi. Si en effet il avait cultivé la justice par soi-même et suivi fidèlement le mandat de Dieu, sans rien demander en

---

<sup>192</sup> Le rapport de Jean à la condition actuelle de Rome a été notamment analysé par Irene A. O'DALY, « An Assessment of the Political Symbolism of the City of Rome in the Writings of John of Salisbury », *Medieval Encounters*, 17, 2011, p. 512-533.

<sup>193</sup> Je résume ici ce qu'on peut trouver dans mon article consacré aux Brahmanes. Cf. Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 63, no. 250-251, avril-septembre 2020, p. 105-124.

<sup>194</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *Regem habemus non pro iustitia sed pro nobilitate conseruanda. Quem enim locum haberet uindicta, ubi nulla fit iniustitia?* Ils seront analysés dans le dernier chapitre du présent travail. Voir aussi Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* », *art. cit.* Pour l'instant, il suffira de rappeler leur origine dans les œuvres de géographie patristiques (cf. CLEMENS ROMANUS (PSEUDO) SEC. TRANSLATIONEM QUAM FECIT RUFINUS, *Recognitiones* I 33, §4) et leur permanence au XII<sup>e</sup> siècle dans une citation de Pierre Abélard (cf. PETRUS ABAELARDUS, *Theologia 'Scholarium' I*). Voir Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* », *art. cit.*, ici p. 112-113.

<sup>195</sup> 1 Sam 8 19-20.



échange, Dieu aurait humilié ses ennemis et aurait agi sur les causes de leurs difficultés, d'une manière telle que, avec l'aide de Dieu, un seul aurait été capable d'en poursuivre mille et deux auraient été capables d'en faire fuir dix mille »<sup>196</sup>.

La dernière phrase souligne la différence entre les Juifs et les Brahmanes, lesquels, grâce à leur innocence<sup>197</sup>, étaient capables de vaincre Alexandre le Grand<sup>198</sup>. Si les Juifs n'avaient pas adhéré à la monarchie, ils auraient pu gagner facilement contre leurs ennemis par l'intermédiaire de Dieu<sup>199</sup> ; ils ont néanmoins préféré un roi et ont été ainsi conquis maintes fois. En choisissant la monarchie au détriment des prophètes, les Juifs ont engendré un contexte institutionnel dont les effets négatifs affectent notre situation politique.

Ce passage pourrait également expliquer la raison pour laquelle Jean, analysant les communautés politiques, n'utilise en aucun cas la notion de hiérarchie

---

<sup>196</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *Regum scrutare historiam, ad hoc petitem regem a Deo inuenies ut praecederet faciem populi et proeliaretur bella eorum et, ad similitudinem gentium, totius populi onera sustineret. Qui tamen non fuerat necessarius, nisi et Israel praeuaricatus esset, in similitudinem gentium, ut Deo rege sibi non uideretur esse contentus.* Cf. Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* », *art. cit.*, ici p. 119.

<sup>197</sup> Jean entend l'innocence en tant que justice n'ayant jamais subi la corruption du péché. Les innocents sont ceux qui nécessitent davantage l'action du prince, qui doit les protéger tant qu'ils sont vivants, en tuant également leurs assassins. Immunes aux besoins matériels, ils sont vulnérables aux agressions externes seulement si tout le peuple vit dans une condition d'innocence. Cf. Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* », ici p. 121. Ce concept sera également analysé dans le dernier chapitre de notre travail. Sur la notion d'innocence au Moyen Âge, voir aussi Gianluca BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza*, Rome : Carocci, 2017.

<sup>198</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *His uerbi motus Alexander, nullam ratus uictoriam si eorum pacem perpetuam turbaret, in quiete sua dimisit. Et forte si eos bello fuisset aggressus, minime praeualisset aduersus innocentes, eo quod innocentia non facile superatur, et ueritas suis uiribus constans de malitia quantumuis armata triumphat.*

<sup>199</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *Si enim per se iustitiam coluisset, si in mandatis Domini fideliter ambulasset, pro nichilo humiliaret Deus hostes eorum et super tribulantes eos mitteret manum suam, ut solito Dei auxilio unus persequeretur mille, et duo fugarent decem milia.*

du Pseudo-Denys<sup>200</sup>. Il semble que Jean découvre tardivement ce texte<sup>201</sup> ; néanmoins, Jean Scot Érigène et Hugues de Saint Victor, auteurs que Jean connaît et par qui il est influencé, utilisent cette notion. Le concept d'une hiérarchie céleste des anges reflétant une hiérarchie terrene représentée par l'Église, ne s'applique aucunement aux monarchies humaines ; celles-ci sont en effet conditionnées par cette faute originelle qui les dépouille de leur efficacité. Jean analyse plutôt les royaumes à travers l'analogie des corps humains, qui peuvent toujours tomber malades ou mourir, et ce à cause des déséquilibres entre les parties du corps. L'analogie corporelle conditionnant la pensée politique, Jean utilise donc une image ambivalente pouvant décrire soit une situation fort négative soit une condition qui s'améliore dans certains cas. Il faut rappeler que les Brahmanes ont encore un roi qui conserve la noblesse.

Jean utilise des formules fonctionnant tant comme points de départ que comme objectifs à atteindre. Lors de l'élection du prince, celui-ci est éclairé par le Saint Esprit et se révèle comme la véritable image de la divine majesté sur la terre. Successivement, soit il suit le chemin confié par Dieu soit il décide de l'abandonner. Les passages du *Policraticus* expliquent quel comportement il faut adopter, en affirmant que le prince doit être juste pour bien exercer sa fonction. Cette interprétation concerne notamment le quatrième livre, qui peut être divisé en trois parties : origine de la justice (chapitres 1-4), application de la justice (chapitres 5-9) et récompense du prince juste (chapitres 10-12). Pour gagner l'approbation de

---

<sup>200</sup> La notion de hiérarchie a été amplement étudiée par Dominique Iogna-Prat. Cf. Dominique IOGNA-PRAT, *La maison Dieu : une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge, v. 800-v. 1200*, Paris : Éditions Points, 2012 ; *Cité de Dieu, cité des hommes l'Église et l'architecture de la société, 1200-1500*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 90-100. Pour des analyses collectives cf. aussi *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, dir. par François BOUGARD, Dominique IOGNA-PRAT et Régine LE JAN, Turnhout : Brepols, 2008.

<sup>201</sup> C'est la thèse d'Édouard JEAUNEAU, « Jean de Salisbury et la lecture des philosophes », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 77-108, ici p. 102. Sa position est encore valable pour Laure HERMAND-SCHEBAT, « John of Salisbury and the Classical Antiquity », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 180-214, ici p. 190.

Dieu et le représenter sur la terre en devenant son image, le prince ne peut dès lors que suivre ce chemin droit. Dans Pol IV 3, Jean écrit que, s'il le fait, « tout donc procédera bien pour lui et, grâce au respect (*obsequio*) de peu d'hommes, il prévaudra, si nécessaire, contre innombrables [ennemies] »<sup>202</sup>. Dans ce passage, Jean se réfère à un avantage militaire ; après avoir gagné le respect de ses hommes, le prince peut finalement se rapprocher de la condition des Brahmanes, condition que les Juifs ont perdue.

Revenons maintenant à l'*exemplum* d'Auguste ; pour s'affranchir du contrôle de l'Église, le prince ne doit pas s'imposer aux clercs, mais il doit plutôt devenir en quelque sorte lui-même un prêtre, en acceptant ainsi, graduellement, une sorte de divinisation qui, représentant la justice, le transforme en véritable image de Dieu sur la terre. Le prince est alors sujet à une pluralité de choix qui, selon le cas, peuvent le rapprocher ou l'éloigner de sa fonction ; par contre, l'Église a une position plus stable lui permettant d'aider le prince à achever son chemin. Tout cela sera éclairci lorsque nous aborderons la notion de *reverentia*.

## 2. Révérence, prophétie et ritualité

### 2.1. *Magnam reverentiam credimus exhibendam*

Les chapitres de Pol V 4-5 sont construits à partir de la notion de *reverentia* ; il s'agit pour nous de saisir, en lien avec le paragraphe précédent, le rôle de cette notion en ce qui concerne l'ecclésiologie de Jean de Salisbury. Si d'une part le prince doit respecter l'Église, d'autre part il doit gagner sa révérence, non seulement à travers son rôle institutionnel, mais aussi, et surtout, par ses mérites. Dans Pol V 4, chapitre se focalisant sur l'âme du corps politique, Jean conçoit une échelle de

---

<sup>202</sup> JOHANNES SAREBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *et ei tunc omnia recte procedent et paucorum stipatus obsequio praevalabit, si opus est, adversus innumerabiles.*

valeurs du respect, qui inclut les qualités qui rendent les hommes plus ou moins dignes de *reverentia*, en aboutissant enfin à la révérence pour Dieu, sujet abordé dans le chapitre suivant (Pol V 5). Dès lors, la *reverentia* doit être octroyée en fonction de l'*officium*, de la famille et de la divinité. *Officium* est un terme renvoyant à la source cicéronienne : selon la thèse de Frédérique Lachaud<sup>203</sup>, les livres V-VI du *Policraticus* peuvent être interprétés en tant qu'énonciations des rapports s'établissant entre les parties du corps politique selon l'*officium* ; parties qui doivent se conformer aux fonctions dérivant de l'analogie corporelle. Vers le haut, selon Pol V 4-5, l'on trouve la révérence pour les hommes vertueux et les liens familiaux ; au sommet, il y a la révérence due à Dieu. Écouter ce qu'il nous dit, mettre en pratique ses conseils et ses ordres, suivre son exemple, respecter son rôle, ne pas agir contre lui, voici quelques exemples de l'application de la *reverentia*.

La révérence pour Dieu se réalise à travers la *reverentia* que l'on porte aux clercs ; les nombreuses citations, tirées de la Bible, de Gratien, de Cicéron et des Pères, servent à expliquer que dans le rapport aux clercs, « Dieu est honoré et méprisé avant les autres ; il considère en effet leur honneur et leur méprise comme les siens »<sup>204</sup>. La suite du chapitre analyse tous les arguments pouvant être utilisés contre ceux qui agressent un prêtre ou une église. Au temps de Jean, le terme *reverentia* se lie de plus en plus à la locution *timor filialis*. Nous analyserons maintenant deux passages de la Bible qui semblent se contredire. Selon la première lettre de l'apôtre Jean 4,18, « la crainte ne se trouve pas dans la charité, autant que la charité parfaite bannit la crainte »<sup>205</sup> ; en revanche, selon le Psaume 18,10, « la crainte chaste du Seigneur subsiste pour les siècles des siècles »<sup>206</sup>. Pour résoudre cette contradiction, Saint Augustin opère une distinction entre les formes de crainte

---

<sup>203</sup> Cf. Frédérique LACHAUD, *L'éthique du pouvoir au Moyen Âge - L'office dans la culture politique (Angleterre, vers 1150 - vers 1330)*, Paris : Classiques Garnier, 2010.

<sup>204</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 5 : *In his autem qui iura divina ministrant, Deus prae ceteris honoratur aut spernitur, cum illorum honorem aut contemptum proprium reputet.*

<sup>205</sup> 1 Jo 4,18 : *Timor non est in charitatem, sed perfecta charitas foras mittit timorem.*

<sup>206</sup> Ps 18,10 : *Timor Domini castus permanet in saeculum saeculi.*

fondées sur le Psaume qui affirme que « le début de la sagesse est la crainte de Dieu »<sup>207</sup>. Ce dernier passage se réfère peut-être à une crainte initiale correspondant au commencement de la sagesse ; il en dérive une forme chaste qui peut être conservée pour les siècles des siècles. Se référant à la crainte de l'épouse<sup>208</sup>, cette deuxième crainte est appelée chaste, et aussi filiale, parce qu'elle permet de voir Dieu comme un père.

La fonction de la crainte fait l'objet d'un long débat au cours du XII<sup>e</sup> siècle, où les auteurs, trouvant la solution augustinienne inadéquate, visent à perfectionner ladite distinction<sup>209</sup>. Dans la célèbre lettre de Bernard de Clairvaux sur les erreurs de Pierre Abélard, nous pouvons y repérer deux chapitres concernant la crainte de Dieu ; l'abbé de Cîteaux accuse le péripatéticien du Pallet d'avoir affirmé que le Christ n'a pas vécu la crainte de Dieu<sup>210</sup>. L'on ne trouve pas cette interprétation dans les écrits de Pierre Abélard<sup>211</sup> ; le fait qu'elle soit condamnée par Bernard souligne cependant l'importance de ce sujet à cette époque-là. La notion de

---

<sup>207</sup> Ps 110,10 : *Initium sapientiae timor Domini*

<sup>208</sup> Nous trouvons une étude générale sur ce sujet dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, à l'entrée « crainte » dans le volume 3, col. 2010-2026. Concernant Augustin, voir Paul J. J. VAN GEEST, « 'Ergo sic time Dominum, ut speres in misericordia eius' (En. in ps. 146. 20) : Augustine on the relationship between fear of God and personal prayer », in *Prayer and the transformation of the self in early Christian mystagogy*, éd. par Hans VAN LOON, Michiel Op DE COUL, Giselle DE NIE et Peter VAN EGMOND, Louvain – Paris : Peeters, 2018 (Late Antique History and Religion 12), p. 246-263. Un résumé peut être retrouvé chez Paul VAN GEEST, « Space in coercive poetry. Augustine's Psalm Against the Donatists and his Interpretation of the Fear of God in Enarrationes in Psalmos », *Perichoresis*, vol. 14, no. 2, 2016, p. 21-37, ici p. 30.

<sup>209</sup> Ces auteurs sont analysés par Arthur Michael LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik, Vierter Teil, Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen, Band I*, Ragensburg: F. Pustel 1955-1956. Le V<sup>e</sup> chapitre (Die knechtische Furcht, p. 276-371) se focalise sur la crainte, alors que le paragraphe *Erörterung der Frage im 12 Jahrhundert* (p. 289-317) se concentre plus spécifiquement sur le XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>210</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistula de erroribus Petri Abaelardi* (ep. 190) : *Omitto quod dicit spiritum timoris Domini non fuisse in Domino; timorem Domini castum in futuro saeculo non futurum; post consecrationem panis et calicis, priora accidentia, quae remanent, pendere in aere; daemonum in nobis suggestiones contactu fieri lapidum et herbarum, prout illorum sagax malitia novit harum rerum vires diversas diversis incitandis et incendendis vitiis convenire; Spiritum Sanctum esse animam mundi; mundum, iuxta Platonem, tanto excellentius animal esse, quanto meliorem animam habet Spiritum Sanctum.*

<sup>211</sup> Cf. David LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard – The influence of Abelard's thought in the earlier scholastic period*, Cambridge : Cambridge University Press, 1969, p. 128.

*reverentia* se développe lors de ce débat, en transformant le *timor chastus* ou *filialis* en don de Dieu. Suite aux développements de l'École de Laon, cette thèse consiste dans l'expression la plus pure de la crainte ; cela n'empêche pas qu'elle se noue également à une puissance mondaine n'afférant toutefois qu'à la crainte et non pas à l'amour<sup>212</sup>. Dans le développement de cette problématique, les auteurs du XII<sup>e</sup> siècle sont influencés par l'épître *De caritate* produite à l'École de Laon<sup>213</sup>. En remplaçant, dans les citations augustinienes, le verbe « *diligandum* » par le verbe « *fruendum* », elle opère une distinction entre l'amour des serviteurs (qui ne sont mus que par la crainte), l'amour des mercenaires (qui n'aiment qu'en fonction d'une récompense) et l'amour des fils (qui aiment pour l'amour de Dieu)<sup>214</sup>. Dans Pol V 9, en abordant la question du cœur-sénat, Jean se focalise sur le *timor Domini* :

« La crainte est donc le début, et dans la crainte il y a tant le processus que l'achèvement de toutes les vertus. Peu importe si tu l'appelles charité ou sagesse, elle ne sera en aucun cas étrangère à la crainte. Il faut distinguer entre la crainte filiale et la crainte servile ; dans celle-ci se trouve le début de la sagesse, dans celle-là se trouve sa perfection »<sup>215</sup>.

<sup>212</sup> Cf. Francis B. SULLIVAN, « The Notion of Reverence », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 23, 1953, p. 5\*-35\*, ici p. 6\*-16\*. L'article est résumé et prolongé jusqu'aux conséquences du débat au XIII<sup>e</sup> siècle par Riccardo QUINTO, « *Timor reverentialis* nella lingua della scolastica », *Archivium Latinitatis Medii Aevii*, 48-49, 1988-1989, p. 103-143, ici p. 133.

<sup>213</sup> L'auteur de la lettre ne peut pas être déterminé avec certitude ; selon Robert Wielockx, Gauthier de Mortagne est le plus probable. Cf. Michael S. SHERWIN, « Aquinas, Augustine, and the medieval scholastic crisis concerning charity », in *Aquinas the Augustinian*, éd. par M. LEVERING, M. DAUPHINIAS et B. DAVID, Washington D.C. : Catholic University of America Press, 2007, p. 181-204, ici p. 185, n. 17.

<sup>214</sup> *Servi pro timore, mercenarii pro mercede, filii pro amore*. Cf. Michael S. SHERWIN, « Aquinas, Augustine, and the medieval scholastic crisis concerning charity », ici p. 185-189. L'auteur se réfère à la thèse de doctorat de Robert WIELOCKX, *La discussion scholastique sur l'amour d'Anselme de Laon à Pierre Lombard d'après les imprimés et les inédites*, thèse, Université de Louvain, 1981. Cf. Robert WIELOCKX, « La sentence "De Caritate" et la discussion scolastique sur l'amour », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 59, 1983, p. 26-45, ici p. 43-45. L'*epistola de Caritate* avait été édité par Odon LOTTIN, *Psychologie et morale au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle. Tome V : Problèmes d'histoire littéraire : l'école d'Anselme de Léon et de Guillaume de Champeaux*, Louvain : Abbaye du Mont César – Gembloux : Duculot, 1959, p. 61-65.

<sup>215</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 9 : *Timor ergo initium et in timore processus est et omnium virtutum culmen, sive illud caritatem sive sapientiam dicas, non usquequaque alienum*

Selon Jean, le *timor servilis* correspond au *timor initialis* ; en plus, il préfère utiliser le terme *timor filialis* à la place de *timor chastus* – la terminologie de Jean est aussi adoptée par d’autres auteurs de son époque. La crainte servile se penche vers l’amour qui, à son tour, s’approche d’elle, en se transformant, par la grâce, en crainte filiale, laquelle subsiste éternellement. « Pendant que la grâce se rapproche de la vertu, la peur se dérobe, car celui qui, à travers l’affection filiale, est enclin à la *reverentia* et aux bonnes œuvres, ne craint point de façon servile »<sup>216</sup>. Ici, l’homme droit accepte la *reverentia*, qui ne consiste que dans l’aboutissement de la crainte filiale. La circularité de ce processus est également confirmée par Jean dans Pol IV 7, où, en démontrant l’importance du *Deutéronome* dans l’éducation du prince, il se demande : « Mais que ce disciple apprendra-t-il ? Assurément, il craindra Dieu son Seigneur, et le début de la sagesse coïncide avec la crainte de Dieu »<sup>217</sup>.

Si la *reverentia* de Pol V 4 met en relief une condition nécessaire que le prince doit respecter pour honorer Dieu, Pol V 5 relève que la glorification de Dieu se réalise en honorant ses ministres sur la terre ; qui plus est, il punit ceux qui exercent la violence contre les prêtres et contre les lieux sacrés. Cette thèse concerne-t-elle également le roi ? Les passages du *Policraticus* V 4-5 peuvent être interprétés à la lumière de Pol IV 3 et des exemples de soumission volontaire des rois envers l’Église. Les princes justes, de Constantin à Théodose, ont toujours respecté les décisions de l’Église en démontrant que « celui qui bénit est supérieur à celui qui est béni »<sup>218</sup>. Le péché existe aussi chez les clercs ; cependant, ce qui distingue principalement le prince de l’Église c’est que celle-ci reste pure. La réaction de Constantin et l’exemple du pape Nicolas le confirment ; en effet, si l’un

---

*est a timore. A filiali servilem divide ; in hoc initium, in illo sapientiae constitue perfectionis.*

<sup>216</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 9 : *Metus ergo uidetur cedere, dum gratia proficit ad uirtutem ; quia iam non timet seruiliter qui filiali affectu ad reuerentiam et bona opera incitatur.*

<sup>217</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 7 : [...] *Sed discipulus iste quid discit ? Utique timere Dominum Deum suum. Atqui initium sapientiae, timor Domini.*

<sup>218</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *maior est qui benedicit quam qui benedicatur*

préfère brûler les livres rapportant les accusations contre les clercs<sup>219</sup>, l'autre écrit qu'il couvrirait avec son manteau les moines ayant péché<sup>220</sup>. Malgré son autorité, le prince n'a pas le droit d'intervenir dans les affaires de l'Église.

Cela étant dit, nous devons maintenant nous référer à la thèse de Nederman-Campbell. Selon celle-ci, il n'y a aucune hiérarchie entre le prince et l'Église : L'Église a l'autorité pour détrôner un tyran laïque, mais l'intervention du prince peut s'opposer au tyran ecclésiastique<sup>221</sup>. Cependant, même si un clerc devient un tyran, l'Église échappe à ce processus, en expulsant ce clerc pécheur avant d'envisager l'action du prince. Le prince ne pourra agir qu'à partir de ce moment<sup>222</sup>. Au contraire, puisque l'institution royale n'est représentée que par le prince, la tyrannie consiste dans la corruption de toute la tête du corps politique ; voici, donc, la différence entre la possibilité d'un tyran ecclésiastique et l'impossibilité d'une *Ecclesia* tyrannique. Qui plus est, l'action du prince contre les clercs se modèle sur la fonction même de l'Église vis-à-vis d'un tyran séculier ; c'est-à-dire que si le prêtre s'oppose au tyran en suivant foncièrement son rôle institutionnel, le prince ne peut en revanche intervenir contre un tyran ecclésiastique que suite à l'accord de l'Église.

Dans Pol VIII 17, chapitre concernant le tyran ecclésiastique, Jean de Salisbury affirme : « à tous ceux qui exercent la fonction (*officium*) des bergers,

---

<sup>219</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Sed et libellos inscriptionum quos ad inuicem conceptos sacerdotum crimina continentes imperatori porrexerant, suscepit quidem clausos que reposuit in sinu suo. Cum autem eosdem ad caritatem et concordiam reuocasset, dixit sibi, tamquam homini et qui iudicio subiacet sacerdotum, illicitum esse eorum examinare causas qui non possunt nisi a solo Deo iudicari, libros que quos receperat non inspectos dedit incendio, patrum ueritus crimina uel conuitia publicare et Cham reprobi filii maledictionem incurrere qui patris uerenda non textit.*

<sup>220</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Unde et in scriptis Nicholai Romani pontificis idem dixisse narratur : Vere si propriis oculis uidissem sacerdotem Dei aut aliquem eorum qui monachico habitu circumamicti sunt peccantem, clamidem meam explicarem et cooperirem eum ne ab aliquo videretur.*

<sup>221</sup> Cf. Cary J. NEDERMAN, Catherine CAMPBELL, « Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's *Policraticus* », *art. cit.*

<sup>222</sup> Ce sujet sera traité par la suite dans les paragraphes 3 et 6.



l'on doit montrer grâce et révérence (*reverentia*) »<sup>223</sup>. Cette citation se réfère aux prêtres qui n'exercent leur fonction que pour gagner de l'argent. En effet, dans le passage suivant, Jean constate qu'il y a des sacerdoce si corrompus qu'ils sont indignes de l'honneur sacerdotal. La suite du chapitre envisage toutefois des situations où Jean préserve la pureté de l'institution ecclésiastique : « L'Église de Rome, par l'autorité de Dieu, est parente et nourrice de la foi et des usages ; elle ne peut être jugée et accusée par la loi en tant que munie d'un privilège céleste »<sup>224</sup>. Ce passage ainsi que d'autres démontrent que, même dans le chapitre concernant les tyrans ecclésiastiques, cette institution ne se ressent pas de leurs péchés ; cela signifie qu'il n'existe aucune Église tyrannique. Au contraire, la déchéance du prince déclenche celle de tout le corps politique, c'est-à-dire que ses sujets déchoient en même temps que lui ; il va de soi que les institutions séculières s'avèrent être essentiellement instables. Mais, cela dit, les prêtres doivent-ils aussi honorer le roi ? La *reverentia* des clercs est soumise à une seule condition : en tant que membres de l'Église, ils se trouvent déjà au sommet et ne manifestent leur révérence qu'à Dieu et à ses ministres, le prince devant donc mériter la révérence de prêtres. Si le prince n'est révééré qu'en fonction de son rôle, il s'agit d'une révérence par *officium*, qui est inférieure à la *reverentia* pour Dieu. « Mais si le prince établi administre fidèlement son ministère, il faut l'honorer par une révérence aussi grande que [celle est due à] la tête [qui] dépasse tous les membres du corps »<sup>225</sup>. Cette condition se réalise seulement si le prince devient la tête

---

<sup>223</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 17 : *Omnibus quidem qui pastoris exercent officium gratia debetur et reverentia ; et qui Christum quacumque ratione annuntiant et lucrum faciunt, cum sua tamen et pro sua utilitate, animarum pastoribus et salutis dispensatoribus aggregentur, sintque amici, sint et venerabiles et patrum letentur honore ; etsi mercennarii sunt, mercede sua me numquam privabuntur auctore.*

<sup>224</sup> *Policraticus* VIII 17 : *Ecclesiam Romanam, quae parens auctore Deo et nutricula fidei et morum est et non potest ab nomine iudicari et argui celesti privilegio munita, reinquo intactam ;*

<sup>225</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Si vero constitutus princeps susceptum ministerium fideliter gesserit, tantus ei honor exhibendus est et reverentia tanta, quantum caput omnis membris corporeis antecellit.*

véritable du corps politique et, grâce à sa justice, l'image même de la divine majesté. Seul un roi droit mérite la révérence, puisqu'étant juste, il la manifeste déjà à Dieu.

Cette thèse s'éclaircit davantage dans l'*Épistolaire* (lettre 182, 1166). Le niveau des rois par rapport à cette gradation est souligné par un *exemplum* biblique se répétant deux fois, et avec le même sens, dans les lettres ; il s'agit d'un commentaire à la question que les rois d'Israël, de Juda et d'Édom (c'est-à-dire les trois rois juifs) posent au prophète Élisée. Le roi d'Israël pose lui-même la question mais Élisée, en dénonçant l'idolâtrie de ce roi, répond qu'il révélera sa prophétie car le roi juste de Juda se trouve avec lui<sup>226</sup>. Jean commente ainsi ce passage :

« Voici que le prophète, ayant atteint le niveau de la perfection, tandis qu'il dénonce convenablement la faute de l'idolâtrie, révèle en même temps le mystère de la divine volonté grâce à la *reverentia* pour un autre »<sup>227</sup>.

Dès lors, si d'une part il est vrai que le prophète révèle la volonté de Dieu, d'autre part il ne montre sa *reverentia* qu'au roi juste, le roi idolâtre ne méritant point son respect.

Cette gradation inspire aussi les rois européens. Selon Jean, l'empereur est un simple roi parmi d'autres ; sa charge est fortement instable et le « tyran allemand » peut la perdre à un moment quelconque<sup>228</sup>. Au moment où Jean écrit, le roi de France, Louis VII, est, selon lui, bien plus important que l'empereur ; Jean l'appelle *rex sanctissimus* en raison du respect qu'il montre aux clercs. Il suffit en

---

<sup>226</sup> 2 R 3 9-20.

<sup>227</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 182, p. 206 : *Ecce quia propheta in perfectionis gradu constitutus, ob alterius reverentiam necessarium, quod quaerebatur, divinae voluntatis, quamvis ydolatrae culpa ut oportuit denunciata, revelavit archanum ; Epistula* 184 p. 214 : *Sic itaque potestati defert, sic pro reverentia alterius respondet alteri, ut non religio iacturam faciat, sed zelus exprimat charitatem*

<sup>228</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 325, p. 392 : *Deus autem, qui iam incepit ecclesiam suam consolari in capite, per misericordiam suam consolidabit et membra ; et qui Teutonicum tyrannum scismaticorum principem coegit ab urbe recedere confusum, ipse dominum regem Anglorum gratia sua reducet et deducet in viam rectam, ut de cetero consiliariis malis non acquiescat*. Nous reviendrons sur ce sujet. *Vide infra*, chapitre IV, §2.2, p. 192-202.

effet de se référer à la façon dont Jean décrit Paris, ville se distinguant pour « l'abondance des nourritures, l'allégresse du peuple et la révérence pour les clercs »<sup>229</sup>. La *reverentia cleri* crée un imaginaire concernant les monarchies heureuses ; et puisque le roi de France montre toute sa révérence à Dieu et au clergé, tout son royaume vit dans les meilleures conditions. Au contraire, le roi d'Angleterre ne méritant pas la *reverentia* des ministres de l'Église, il la « y prétendait » mais sans succès<sup>230</sup>. La situation d'Henri II est comparable à celle du roi d'Israël de *l'exemplum* : puisqu'il ne respecte pas Dieu, les clercs ne doivent pas le respecter. Un des partisans d'Henri affirme qu'il montrerait sa « révérence aux clercs », mais « personne [...] n'a confiance en lui »<sup>231</sup>.

Nous avons ainsi éclairci le rapport du roi à l'Église ; si elle mérite en tant que telle la révérence du prince, celui-ci doit pour autant gagner celle des clercs à travers sa révérence pour eux. En utilisant l'exemple du roi juste de France, nous avons aussi relevé les aspects positifs des royaumes où le prince manifeste vraiment sa révérence à Dieu. À ce stade de notre réflexion, pour saisir correctement le rôle de l'institution ecclésiastique lors de la déchéance éventuelle d'une tyrannie, il est nécessaire d'analyser le contexte contraire, là où le roi ne respecte point l'Église.

## 2.2. *Sive in spiritu prophético*

Ce paragraphe s'interroge sur la fonction de l'Église en tant que conseillère

---

<sup>229</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 136, p. 6 : *Eos ergo adire proposui, sed propter querras, quas comes de Roceio et alii quidam proceres adversus dominum Remensem exercebant, a proposito revocatus Parisius iter deflexi. Ubi cum viderem victualium copiam, laetitiam populi, reverentiam cleri, et totius ecclesiae maiestatem et gloriam, et varias occupationes philosophantium [...].*

<sup>230</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 168, p. 104 : *Intuemini quantus erat rex Angliaecum parvulus videretur in oculis suis et ad ecclesiam Dei vel speciem fidei et reverentiae praetendebat, et plane videbitis eum in nullo frustratum conatu.*

<sup>231</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 174, p. 138 : *Sed quicquid episcopi in appellatoriis suis propediem scripserint, quicquid praedicent de pietate et mansuetudine eius, de iusticia et affabilitate, de reverentia sacerdotii, nichil adeo impium est in Deum, in homines inhumanum, quod Franci et Latini de eo facilius non credant.*

particulière du prince en ce qui concerne le salut commun ; si le roi ne suit pas ses conseils, il se laissera détourner du droit chemin. Ce rôle s'éclaircit à la lumière du comportement que l'Église doit adopter si le roi est inique et risque de se transformer en un tyran ; tout cela déclenche le jugement terrible de Dieu, qui en plus du roi, punira également tout le royaume. Avant de l'émettre, Dieu enverra des signes permettant au roi inique de se racheter, en amoindrissant ainsi son châtement. En expliquant la volonté divine, l'Église vise à rendre compréhensible le sens de ces signes pour créer les conditions d'un salut commun. Ce type d'appréhension se distingue toutefois de la prophétie, qui implique en effet une manifestation directe des signes qui s'adressent plutôt à des figures spécifiques du monde religieux.

Certains chercheurs interprétant le *Policraticus* pensent que le clerc est une sorte de conseiller du roi ; ce rôle se superpose toutefois à celui du cœur-sénat (une autre partie du corps politique). Surgit ainsi la question des clercs curiaux, dont Jean de Salisbury parle de façon très négative<sup>232</sup>. Pour dépasser ces contradictions, il faut que les conseils de l'Église soient interprétés comme la manifestation directe de la volonté divine ; et si le prince est déjà juste, l'approbation de Dieu se manifesterait sans d'autres explications. Seulement dans les situations les plus difficiles, Dieu fait entendre sa voix aux prêtres avant d'intervenir ; le roi devrait agir en effet comme le véritable représentant de Dieu sur la terre, en respectant l'Église et en montrant sa révérence à Dieu. Le *Policraticus* envisage aussi la possibilité que le roi se transforme en tyran inique ; dans ce cas, il sera destitué par la mort, ne pouvant par conséquent plus transmettre son titre à ses héritiers.

« Mais quelle sera l'utilité de l'observance légitime de [la loi de Dieu] ? Le discours prophétique va tout droit au bout et répond ainsi : pour que lui-

---

<sup>232</sup> Cf. Frédérique LACHAUD, « La simonie et les clercs simoniaques dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury : un aspect de la réforme morale et religieuse au milieu du XII<sup>e</sup> siècle en Angleterre », in *Autour de Lanfranc (1010-2010). Réforme et réformateurs dans l'Europe du Nord-Ouest (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, éd. par Julia BARROW, Fabrice DELIVRÉ et Véronique GAZEAU, Caen : Presses universitaires de Caen, 2015, p. 313-28.

même et son fils règnent longtemps sur Israël »<sup>233</sup>.

Se fondant sur l'interprétation de Dt 17,20, les derniers chapitres de Pol IV (10-12), se concentrent totalement sur deux questions : la récompense pour le prince juste et la punition pour le prince inique. Concernant la récompense, il faut l'interpréter aussi bien du côté matériel que du côté spirituel. Le premier aspect se focalise essentiellement sur la possibilité de transmettre le titre royal selon la ligne de succession prévue (IV 11) ; le deuxième aspect concerne l'ascension à la béatitude déjà lors de la vie terrestre, ainsi que le passage à la vie éternelle (IV 10). Même si Jean souligne davantage l'importance de la deuxième interprétation, il est cependant conscient que les destinataires de son message sont plus intéressés à la succession matérielle, en n'excluant donc pas « le sens littéral de la promesse »<sup>234</sup>. Quant aux punitions, celles-ci concernent la déchéance du royaume et la damnation éternelle (IV 12).

« Quelle chose est-elle capable, je me demande, de détruire et de transférer aussi rapidement des royaumes aussi puissants ? C'est sûrement l'indignation de Dieu, qui avait été provoquée par l'innombrable injustice »<sup>235</sup>.

Comme Dieu octroie le gouvernement au prince, de la même façon il peut s'en emparer de nouveau en déclenchant toutefois des conséquences terribles non seulement pour le roi, mais aussi pour tous ses sujets. C'est-à-dire que les rois soit « agissent selon la justice, soit ils emportent tous les autres dans la mort avec eux »<sup>236</sup> ; il va de soi que la vertu et la déchéance du prince se répercuteront,

---

<sup>233</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 10 : *Sed legitima huius obseruantiae quaenam erit utilitas? Eam utique propheticus sermo protinus subdit. Ait enim: Vt longo tempore regnet ipse et filius eius super Israel.*

<sup>234</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11: *Nec tamen quod litterae prima facies promittit excludo, quae et longi temporis regnum promittit patribus, et eiusdem successionem protendit ad filios, qui, sicut temporalis regni, ita erunt et aeternae beatitudinis successores.*

<sup>235</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 12: *Quid, obsecro, tam potentia regna tam cito subertit et transtulit? Certe indignatio Dei, quam in se multiplex iniustitia provocabat.*

<sup>236</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 10: *illos qui omnes ad iustitiam exercent vel secum*

chacune selon ses effets, sur le futur de tout le royaume.

Pour saisir le rôle de l'Église en ce qui concerne l'accomplissement du jugement divin, il faudra se focaliser sur le livre II du *Policraticus*<sup>237</sup>. Cette partie de l'œuvre de Jean a été principalement interprétée comme une continuation du I<sup>er</sup> livre ; les formes de divination ne seraient donc que l'articulation successive des vices de la cour. Ceci dit, cette interprétation n'est que partiellement correcte dans la mesure où elle sous-estime un épisode fondamental décrit dans ce livre : la chute de Jérusalem (chapitres 4-9), un événement tragique se répercutant sur des hommes qui n'ont pas voulu saisir les signes d'un désastre imminent.

« En effet, quarante ans après le sacrifice [du Christ], le châtement des impies fut reporté. Pendant ces années, les apôtres avaient mainte fois averti le peuple de la méchanceté et de l'impiété de son crime sauvage, [en essayant ainsi de le convaincre] à se repentir de ses péchés et à verser des larmes pour son infamie : la pléthore des larmes aurait éteint les flammes vindicatives de ses peines. En raison de sa patience, Dieu n'exigeait que leur pénitence ; c'est-à-dire qu'il ne prétend pas la mort du pécheur, mais plutôt sa conversion : ainsi, il peut rester en vie. C'est la raison pour laquelle Dieu façonnait leur pensée par le biais de signes et de prodiges du ciel, en les effrayant avec sa main sans pour autant les frapper. Hélas certains hommes, charlatans et méchants, dupaient la plèbe en lui disant de ne pas croire aux signes évidents et aux indices de la colère divine, qui annonçaient la destruction imminente de la cité et de ses habitants »<sup>238</sup>.

---

*traxerunt ad mortem*

<sup>237</sup> Sur Pol II, voir principalement : Barbara HELBLING-GLOOR, *Natur Und Aberglaube Im Policraticus des Johannes von Salisbury*, Benzinger, Fretz & Wasmuth, 1956 ; Jean-Patrice BOUDET, *Entre science et nigromance – Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2006, p. 89-107. Voir aussi, par exemple, Charles BURNETT, « The Earliest Chiromancy in the West », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50, 1987, p. 189-195 ; Francesco SANTI, « Giochi col sole e altri modi per controllarlo. Per una preistoria dell'elettricità », *Micrologus*, 12, 2004, p. 479-504, ici p. 493.

<sup>238</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 4: *Quadragesima namque post admissum piaculum*

Avant de manifester sa colère, Dieu envoie aux hommes des signes qui leur permettent de se rédimmer. Bien que ces signes soient facilement interprétables, certains hommes décident de les négliger, parfois à cause de faux prophètes qui les détournent de l'interprétation correcte. Il n'y a que l'Église qui peut clarifier l'interprétation des signes ; en tant que ministres de Dieu, les clercs aussi sont à même de déchiffrer un événement en établissant s'il sous-entend ou pas une déchéance. Par conséquent, ils envisagent la solution correcte : dans le cas de Jérusalem, la pénitence aurait sauvé la ville. Le contexte analysé ci-dessus se distingue toutefois de la prophétie, qui implique en fait une révélation directe où Dieu choisit lui-même des personnages fort particuliers. Et même si les signes annonçant une déchéance peuvent être saisis tant par les laïcs que par les clercs, seuls ceux-ci ont la capacité, grâce à leur fonction, de les mettre en évidence pour aboutir à une solution. Les chapitres suivants décrivent la déchéance de Jérusalem comme un exemple de cette théorie. Comme Jean l'affirme dans Pol II 8, il n'est donc pas anodin que seule l'Église chrétienne de Jérusalem se soit conservée grâce à un message divin<sup>239</sup>.

Sachant que les divinations sont vaines<sup>240</sup>, il faut dès lors prêter attention

---

*continuis protracta annis impiorum poena differtur. In quibus et Apostoli omnes, praecipue tamen Iacobus qui dicebatur frater Domini, Ierosolimis episcopus constitutus, indesinenter populum commissae impietatis et feralis ausi de scelere commonebant, si forte possent commissi poenitentiam gerere, si possent flere pro scelere et ultrices poenarum flammis lacrimarum ubertate restinguere. Obstendebat namque eis Deus per suam patientiam quod ipsorum quaereret poenitentiam, quia non vult tantum Deus mortem peccatoris quantum ut convertatur et vivat. Mollire autem adhuc mentis eorum duritiam nitebatur divina maiestas signis et prodigiis caelitus datis, terroresque simul et minacem dexteram ostendendo potius quam inferendo. [...] Sed infelicem, inquit, plebem taeterrimi quidam homines et deceptores, falsa uaticinantes, suadebant ut euidentibus signis et indiciis iracundiae et indignationis diuinae non crederent, quibus aperte futurum et urbis et gentis praesagabatur excidium.*

<sup>239</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 8.

<sup>240</sup> Pour la critique de la divination chez Jean de Salisbury voir Jean-Patrice BOUDET, *Entre science et nigromance*, p. 89-107 ; Stefan SEIT, « Die Kunst, die Wahrheit in den Sternen zu lesen: Astrologie, Divination und die "ars coniectoris" bei Johannes von Salisbury », in *Ars und scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung*, éd. par Georg WIELAND et Cora DIETL, Tübingen : Francke, 2002, p. 77-96. Cette bibliographie est confirmée par David RUNCIMAN, « Bishop Bartholomew of Exeter (d. 1184) and the Heresy of Astrology

aux « signes que la disposition divine a concédés pour éduquer la créature »<sup>241</sup>. Voici ce que Jean écrit dans Pol II 2, avant de décrire la chute de Jérusalem. Contrairement à ce passage, le reste du livre se concentre sur les formes de divination, formes par lesquelles les hommes essaient de déchiffrer tous seuls le futur. Les divinations consistent aussi en une forme de divertissement pour la cour ; cependant, en les analysant à la lumière des premiers chapitres du *Policraticus*, elles peuvent nous aider à comprendre la fonction du signe chez Jean. Si l'astronomie<sup>242</sup> essaie d'entrer dans le domaine du divin, elle se surestime et elle n'est plus une science valable. Selon Jean, les cas de Joseph et de Daniel démontrent en effet que la technique d'interprétation des rêves<sup>243</sup>, dépourvue d'un fondement théorique quelconque, ne consiste en aucun cas en une *ars* :

« si [ce résultat] pouvait être atteint à travers une connaissance technique [...], je pense que [Joseph] l'aurait au moins laissé en héritage [...] à ses frères et à ses enfants »<sup>244</sup>.

Si les deux prophètes parviennent à interpréter les rêves, c'est parce qu'ils jouissent de la grâce de Dieu, dont les signes doivent être acceptés et non pas recherchés. Le rôle de l'Église est de les rendre manifestes en s'opposant à ceux qui, ne parlant pas au nom de Dieu, dupent les peuples. Cette thèse est utile pour analyser la querelle entre Thomas Becket et Henri II. Julie Barrau constate que leur

---

», *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 70, no. 2, avril 2012, p. 265-282, ici p. 267, n. 10. Voir aussi Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 2, Londres : Macmillian & Co., 1923, p. 155-169.

<sup>241</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 2 : *Non tamen, licet omina uana esse fidem que auguriis asseram non habendam, ideo signorum quae a dispositione diuina ad erudiendam creaturam concessa sunt fidem et fructum euacuo.*

<sup>242</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 18-25.

<sup>243</sup> Pour les rêves cf. Sophie BORDIER, « Aenigma Somniorum », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 1991, p. 306-314 ; Dean SWINFORD, « Dream Interpretation and the Organic Metaphor of the State in John of Salisbury's *Policraticus* », *Journal of Medieval Religious Cultures*, vol. 38, no. 1, 2012, p. 32-59.

<sup>244</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 17 : *Quod utique si de humane sapientiae artificio contingere potuisset, aliquem decessorum suorum ante eum meruisse crediderim, vel scientiam promerendi virum sanctum et pietatis affectu plenum, si non humano generi in commune, quod tamen aequitatis esset fratribus et filiis facile putaverim reliquisse.*



controverse est significative pour autant que les partisans de Becket utilisent la Bible en tant que source d'*exempla* dans l'opposition politique, dans des proportions bien plus grande que dans le passé<sup>245</sup>. Lorsque les autorités terrestres abandonnent Becket, Jean et les autres partisans de l'archevêque se tournent vers le juge céleste, le seul pouvant résoudre cette situation<sup>246</sup> ; c'est pourquoi ils annoncent les conséquences des actions du roi d'Angleterre.

« Dieu est mon témoin : à moins que le seigneur roi ne révoque le sien, je crains de dire ce qui lui arrivera ; et s'il le révoquera, j'ai confiance et je n'ai aucun doute qu'autour de lui la grâce des anciens succès reflourira en raison des prières de l'Église »<sup>247</sup>.

Cette lettre (1168) se réfère à la même théorisation présentée dans la partie concernant la déchéance de Jérusalem : le responsable des injustices doit se repentir, autrement il subira le jugement de Dieu. Dans d'autres lettres, l'on peut aussi repérer les mystificateurs du message divin, qui empêchent Henri de saisir le sens des signes ; il s'agit des « prophètes de Baal, qui voient des choses fausses et folles et qui ne parlent pas au nom du Seigneur ».<sup>248</sup> Suite à la clarification de ces signes et à la lutte contre les faux prophètes, l'Église doit remettre le monarque sur le droit chemin avant le jugement de Dieu, en évitant ainsi une catastrophe imminente. Il

---

<sup>245</sup> Cf. Julie BARRAU, *Bible, lettres et politique – L'Écriture au service des hommes à l'époque de Thomas Becket*, Paris : Classiques Garnier, 2013.

<sup>246</sup> Cf. Julie BARRAU, *Bible, lettres et politique – L'Écriture au service des hommes à l'époque de Thomas Becket*. Les pages 391-450 sont dédiées à la transition du jugement humain vers le jugement divin, en constatant que Dieu seul peut juger les rois. Un paragraphe (p. 443-444) concerne spécifiquement Jean de Salisbury. Ce sujet a été aussi abordé par Yoko HIRATA, « Colliding with Histories: John of Salisbury's Uses of the Past during the Becket Conflict », in Yoko HIRATA, *Collected Papers on John of Salisbury and His Correspondents*, Tokyo : Hakuto Shobo, 1996, p. 183-96.

<sup>247</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 239, p. 456 : *Deo teste, nisi dominus rex suum revocet, quod de illo timeo dicere reformido ; et si eum revocaverit et ecclesiae De reddiderit pacem, confido spe haud dubia quod circa eum et suos antiquorum gratia successuum precibus ecclesiae reflorescit.*

<sup>248</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 181, p. 200 : *Rex in imperatore confidit et in captione domini papae, quame ei vaticinantur prophetae Baal, falsa videntes et stulta qui non locuantur a Domino.*

n'est pas anodin de mettre en relation ces lettres avec l'*exemplum* biblique que Jean utilise dans Pol II 25 : Nabuchodonosor « se rachète de [ses] péchés par le conseil de Daniel, à travers l'aumône et la miséricorde pour les pauvres. De cette façon, il expie [ses] iniquités, en renvoyant momentanément la sentence imminente du Seigneur »<sup>249</sup>. Cette citation révèle la façon dont les conseils d'un prophète sont utiles pour empêcher le déclin d'un royaume et de son tyran – citation qui démontre également que le concept en question est déjà bien structuré à l'époque où Jean rédige le *Policraticus*.

« Le grand empereur Théodose, en nuisant à quelqu'un, ce qui n'était pas si grave, fut suspendu par l'évêque de Milan de l'usage du titre de roi et des insignes de l'empire ; en s'imposant lui-même la pénitence pour l'homicide, il se comporta patiemment et solennellement »<sup>250</sup>.

D'après Robert William Dyson, cet extrait de Pol IV 3 sur le rapport des prêtres au roi légitimerait, selon un usage qui était impensable pour les penseurs précédents, l'action des clercs finalisée à destituer un roi<sup>251</sup>. Alors que, indépendamment du type de péché, les textes de Jean affirment que la pénitence est l'unique solution à cette question. Jean ne donnant pas à l'évêque de Milan l'autorité pour détrôner Théodose, il lui octroie plutôt la fonction de parler au nom de Dieu et de révéler la solution à cette question – l'évêque étant donc le seul qui peut parler au nom du Seigneur. Le roi peut accueillir ou refuser ses conseils mais, au cas où il choisirait la deuxième option, la punition divine serait plus terrible.

---

<sup>249</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 25 : *Unde et Nabugodonosor, «consilio Danielis peccata elemosinis redimens et iniquitates in misericordiis pauperum», sententiam Domini imminentem ad tempus effugit [...]*. Une partie de ce passage est une citation explicite de Dn 4,24.

<sup>250</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Sed et Theodosius magnus imperator ob meritam noxam, non tamen eotenus gravem, a sacerdote Mediolanensi a regalium usu et insignibus imperii suspensus est, et indictam sibi paenitentiam homicidii patienter et sollemniter egit.*

<sup>251</sup> Par l'écrit de Dyson, cf. Robert William DYSON, *Normative Theories of the Society and Government in Five Medieval Thinkers, op. cit.*, chapitre 3. Cf. aussi les pages précédentes du présent travail.

En tant qu'auteur du Moyen Âge, Jean de Salisbury connaît plusieurs personnages à la limite du christianisme qui, soit négativement soit positivement, sont en lien avec le *corpus* des sources chrétiennes. C'est par exemple le cas des sibylles, réhabilitées par Saint Augustin. Le XII<sup>e</sup> siècle anglais est l'époque où la cour Plantagenêt rétablit le cycle arthurien<sup>252</sup>. Étant donné le succès des prophéties de Merlin, Jean les utilise deux fois dans l'*Épistolaire*. Tout d'abord (1166), il remarque une analogie entre le contexte actuel et une prévision du magicien dont l'accomplissement est, selon Jean, souhaitable<sup>253</sup>. Deuxièmement (1169), il se trouve en désaccord avec les critiques que l'évêque de Londres adresse à Thomas Becket ; Jean sait en effet qu'il convoite la réalisation de la prophétie de Merlin, selon laquelle Londres remplacera Canterbury. Sa réponse ne se fait pas attendre et conteste ouvertement l'autorité du magicien : « Même le philosophe merlinien sait que l'autorité de son prophète est futile »<sup>254</sup>. Qui plus est, la suite de la lettre clarifie le fait que Merlin se réfère précisément au destin de l'Église ; c'est pourquoi Jean, en constatant l'indépendance de cette dernière, affirme que Merlin ne représente aucunement une source fiable et digne à ce propos.

Mais les prophètes existent-ils encore ? La réponse est positive. Par exemple, dans l'*Historia Pontificalis*, Bernard de Clarivaux est dit posséder « l'esprit prophétique » ; en présence d'un comte ne respectant pas l'Église, l'abbé

---

<sup>252</sup> Cf. Siân ECHARD, *Arthurian Narrative in the Latin Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

<sup>253</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 173, p. 134-136 : *Instat enim tempus, ut aiunt, quo aquila rupti foederis, iuxta Merlini uaticinium, fraenum deauratura est, quod apro eius datur, aut modo fabricatur in sinu Armorico. [...] Ego quidem sic illam interpreto prophetiam, expectans ut aquila quacumque subornatione incommoditates istas inauret; nisi forte Alexander noster, Merlini cognatus et oraculorum eius interpres, prudentior aliud sentiat. De his hactenus.*

<sup>254</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 292, p. 668 : *Fretus tamen est oraculo Merlini qui, nescio quo repletus spiritu, perhibetur ante adventum beati Augustini, Anglorum apostoli, vaticinatus esse delendam esse Christianam religionem, et denuo reformandam quandoLundoniae dignitas Doroberniam adornabit. Sed quia Merlianus philosophus prophetae sui futilem novit auctoritatem, etiam ad validora certe subsidia dicitur confugisse, praesumens de potentatu principis, de ecclesiae debilitate, de avaritia Romanorum, de pusillanimitate vestra, de paupertate archiepiscopi et multitudine divitiarum suarum, quibus adversus sapientiam et iustitiam Dei confidit se praevaliturum in vanitate sua. Quid ergo dicetis et facietis haec ?*

affirme que son lit n'aura pas de fruits.

« La prédiction ne s'est avérée que partiellement [...] ; il faudrait cependant croire encore plus aux mots de l'homme de Dieu, dont les [prédictions] doivent encore s'accomplir »<sup>255</sup>.

Dans ce cas, ce qui déclenche le jugement divin c'est le mépris envers l'Église ; et comme pour les prophètes, les signes de Dieu se manifestent au travers de la grâce faite à un seul représentant de l'Église. Jean s'intéresse aussi à deux prophétesses de son époque, Hildegarde de Bingen et Élisabeth de Schönau<sup>256</sup>. L'explication pour cet intérêt se trouve dans la *Vita Anselmi*, où Jean affirme que la faculté prophétique des saints, dérivant de la grâce, représente la suite des prédictions bibliques<sup>257</sup>. Cela dit, il faut relever que tous les personnages recevant ce don sont en lien avec l'Église, en étant donc, en même temps, les représentants de l'âme du corps politique. À partir de Pol VII 19, il faut maintenant saisir la raison pour laquelle l'épiscopat garantit, selon Jean, un rapprochement avec la sanctification de ceux qui accèdent à une charge religieuse :

« Sacrilège, Caïphe conspirait avec les juifs pour la mise à mort du Sauveur ; cependant, en tant que pontife en cette année, il avait la faculté de

---

<sup>255</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* VII, p. 14-15 : *Interfuit vir sanctissimus et precepte auctoritatis dominus Bernardus abbas Clarevallensis et comitis Theobaldi, pro cultu iusticie et honestatis titulo et religionis veneratione et beneficentia in pauperes Christi, vehementissimus amator. Hic videns comitem Radulfum diu scandalizasse ecclesiam et adhuc in contubernio a tribus apostolicis condemnato permanere, dixit, sicut multi testantur adhuc, nescio si ex indignatione quam zelus accenderet, sive in spiritu prophetie, quod nunquam erat de lecto illo soboles egressura que laudabilem fructum faceret in populo Dei, et quod diu non erant ad invicem gavisuri. Vaticinium pro parte impletum est. [...] unde verbo viri Dei creditur amplius in hiis que complenda restant, et, quod frequens est, ex eo vicio periit, cui ardentius inseruivit; ei namque libido semper dominata est.*

<sup>256</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 185, p. 224 : *si non aliud occurrit quod nostratibus desit, saltem visiones et oracula beatae illius et celeberrimae Hildegardis apud vos sunt ; quae michi ex eo commendata est et venerabilis, quod eam dominus Eugenius speciali caritatis affectu familiariter amplectebatur. Explore etiam diligentius et rescribite an ei sit de fine huius scismatis aliquid revelatum.*

<sup>257</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* III, p. 38 : *Quibus surgentibus miratus est, coniciens Deo esse facillimum prophetis et sanctis suis revelare occulta [...] Unde, sicut de beato Benedicto celebre est, ita et iste creditur habuisse spiritum prophetandi.*

prophétiser. Celle-ci était en effet la grâce de la prophétie qu'il avait reçue en raison de son *officium* »<sup>258</sup>.

Dès lors, la faculté de prophétiser ne dérive que de la grâce divine ; d'où l'élévation des destinataires de ce don, qui normalement exercent une fonction religieuse (les pontifes) ou sont des personnes spéciales (les saints). Caïphe n'étant pas droit, il est évident que sa faculté lui est donnée en raison de son rôle, par lequel il révèle les signes de la grâce divine, accordée aux officiers de l'Église, même indignes. Il faut aussi constater que les exemples de Jean ne se réfèrent jamais à des laïcs ou des païens, la grâce de la prophétie n'étant donc octroyée qu'aux prêtres et aux moines. Cela dit, s'impose la question suivante : pouvons-nous nous référer aux derniers chapitres du *Policraticus* pour interpréter certains passages de la deuxième partie l'Épistolaire ? Il se peut que Jean modifie sa thèse suite à la querelle entre Henri II et Thomas Becket ; c'est l'interprétation de Julie Barrau, qui relève la supériorité quantitative et qualitative des exemples bibliques dans les lettres, en soulignant au contraire l'humanisme du *Policraticus*<sup>259</sup>. En fait, les passages de Pol II concernant la destruction de Jérusalem ainsi que la description de la destitution des rois dans Pol IV 12, démontrent que Jean n'a pas changé sa pensée à cet égard. Il faut cependant signaler qu'il éclaircit son propos lors de la querelle citée ci-dessus, en impliquant des interlocuteurs particulièrement intéressés aux arguments bibliques.

Dans Pol VIII 18, chapitre dédié à la figure du tyran, Jean relève que suite aux exécutions de Pierre et Paul et aux persécutions contre l'Église, de nombreux désastres s'abattent sur la ville de Rome : une peste, la défaite en bataille et la perte de provinces et de légions qui sont conquises par les ennemis<sup>260</sup>. Il en va de

---

<sup>258</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 19 : *Caiphas quoque, licet sacrilegus et qui cum Iudeis conspiraverit in necem Salvatoris, cum esset pontifex anni illius, prophetavit, ut conset ipsum ab officio prophetiae gratiam, quem demeruerat, accepisse.*

<sup>259</sup> Cf. Julie BARRAU, « La *conversio* de Jean de Salisbury : la Bible au service de Thomas Becket ? », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 50, no. 199, juillet-septembre 2007, p. 229-244.

<sup>260</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 18: *Ipsaque nomen extirpare conatus*

même pour la destruction de Jérusalem : la persécution contre l'Église a engendré la colère de Dieu qui s'est manifestée au travers de cet événement. Mais, cela dit, le début de Pol VIII 18 pourrait embrouiller le procès d'interprétation du *Policraticus*. Jean affirme en effet que le tyran lui-même peut être révééré en tant que ministre de Dieu ; il y a toutefois une différence entre le tyran légitime et le tyran illégitime : si le premier représente tant l'objectivation de la volonté de Dieu que l'exécuteur des punitions contre les injustices – thèse qui est démontrée au travers de l'exemple des Mèdes et des Persans contre Babylone<sup>261</sup> –, le deuxième ne consiste que dans la cause du châtement imminent. Ils font tous les deux parties du projet divin mais selon deux fonctions différentes : si l'un se questionne sur les maux de population qu'il frappe, l'autre s'interroge sur les péchés de la population qu'il gouverne<sup>262</sup>. Revenant à Pol VIII 18, nous pouvons constater que la transition vers le tyran responsable des souffrances du peuple se conclut par l'*exemplum* de l'Empire Romain et, plus spécifiquement, par les conséquences de la condamnation de Pierre et Paul.

Ce paragraphe s'est focalisé sur la fonction de l'Église pendant une tyrannie. En résumé, elle doit s'opposer aux faux prophètes, éclaircir les signes de Dieu et donner les solutions pour en amoindrir la colère, en prévenant ainsi le jugement divin. Il va de soi que cette institution, la seule pouvant parler au nom de Dieu, ne représente que la suite logique du parcours des prophètes. Ne conseillant pas le prince sur des questions juridiques ou en ce qui concerne sa vertu (c'est le rôle du

---

*beatissimos Christi apostolos Petrum cruce Paulum gladio interfecit. Mox acerbissime miseram civitatem abortae undique oppressere clades. Nam subsequente autumno tanta urbi pestilentia incubuit ut triginta milia funerum in ratione Libicinanae venirent. Britannica denique clades et vestigio accidit, qua duo precipua oppida magna cuium sociorumque clade et cede direpta sunt. Praeterea in oriente magnis Armeniae provinciis amissis Romanae legiones sub iugum Particum missae egregue Siria retenta est.*

<sup>261</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 18: *Ecce quia sanctificatos vocat Medos et Persas, non quod sancti essent, sed Domini adversus Babilonem implebant voluntatem.*

<sup>262</sup> Nous pouvons interpréter de la même façon l'exemple d'Attila présenté dans Pol IV 2. Il est l'exécuteur matériel d'une punition en acte, en étant donc reconnu en tant que ministre de Dieu par l'évêque mort martyr. *Vide supra*, §1.2 p. 59-60.

cœur-sénat), l'Église explique au roi comment expier ses péchés avant le jugement divin. Dans le paragraphe précédent, nous avons analysé le rapport de l'Église au prince selon la notion de *reverentia*, en constatant qu'il y a tant une situation positive où le prince mérite la révérence de cette institution qu'une situation négative où le tyran ne la mérite point. Dans la suite du chapitre, nous analyserons les clercs à partir de la fonction qu'ils exercent lors d'une situation intermédiaire, là où le prince n'est ni totalement droit ni un vrai tyran. Si le roi doit aussi bien éduquer le peuple à la justice qu'éliminer les méchants, l'Église lui enseigne la vertu par le biais de rites.

### ***2.3. Etiam corporaliter honorari***

Le III<sup>e</sup> chapitre du V<sup>e</sup> livre du *Policraticus* se focalise d'abord sur le rôle de la médiation divine ; un passage du Pseudo-Plutarque analyse la vertu des païens en valorisant Numa Pompilius, le fondateur du système religieux romain. Nous démontrerons que Jean se réfère à lui parce qu'il pense que l'action de Dieu et son schéma politique s'étendent aussi aux royaumes païens<sup>263</sup>. Dieu les a illuminés en leur octroyant une ressemblance de la vertu.

En analysant les exemples de Jean, nous pouvons en effet constater que certains païens semblent plus vertueux qu'une partie considérable des chrétiens de son époque, d'autant plus que ces derniers nécessitent encore de rites pour atteindre la vertu. Ceux-ci sont liés à la faillibilité de l'être humain, qui, ne pouvant pas glorifier Dieu par l'âme seule, saisit la révélation au travers des pratiques du corps. Jean s'inspire ici d'une tripartition platonicienne. À ce stade de notre réflexion, nous devons mettre en relation certains passages de Jean avec les écrits de Robert

---

<sup>263</sup> Pour la considération des païens dans l'œuvre de Jean cf., entre autres, John MARENBNON, *Pagans and Philosophers*, Princeton : Princeton University Press, 2015. Le chapitre 6 est dédié à Jean de Salisbury. Le grand classique à ce propos est Hans LIEBESCHUTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and the Writings of John of Salisbury*, *op. cit.*

Pullen, en analysant ainsi la façon dont l'action corporelle s'oppose à la négligence.

« De là, nous lisons que Numa Pompilius introduisit chez les Romains certains rites et sacrifices, afin que, sous le prétexte des dieux immortels, il les conduisît à pratiquer plus facilement la piété, la religion et la foi qu'il voulait leur faire connaître. Ce fut attesté par le bouclier dont on disait qu'il était tombé du ciel, et par le Palladium, tous deux considérés comme des gages du pouvoir impérial ; par Janus biface, arbitre de la guerre et de la paix ; et par le foyer de Vestale, consacré aux vierges, où, en honneur de la voûte céleste, les flammes gardiennes de l'empire étaient perpétuellement gardées. De même, l'année fut divisée en douze mois, dépeinte en une variété de jours fastes et néfaste ; des pontifes, des augures, et des prêtres de divers rites furent institués afin d'occuper ainsi la barbarie de leur peuple, de tempérer leur penchant aux infractions, de ranger leurs armes, de pratiquer la justice, et leur faire partager mutuellement leur affection ; et il stimula ce peuple féroce de telle sorte que l'empire qui, comme on dit, s'était développé par la force et l'injustice, gouverna avec bonheur au moyen de lois de justice et de piété »<sup>264</sup>.

Comme nous l'avons affirmé ci-dessus, il semble que la religion païenne découle de l'*Institutio Traiani* ; c'est pourquoi Jean promet d'effacer les parties

---

<sup>264</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 4: *Vnde et Numam Pompilium ceremonias quasdam legimus indixisse Romanis et sacrificia, ut sub immortalium deorum praetextu ad colendam pietatem religionem et fidem et cetera, quae eis intimare uolebat, ipsos facilius inuitaret. Testantur hoc ancilia atque Palladium, sacra quaedam imperii pignora; Ianus bifrons, belli et pacis arbiter ; focus Vestae uirginibus consecratus, quo in honore celestium syderum flamma custos imperii iugiter uigilaret. Sed et annus in menses duodecim dilatatus, fastorum et nefastorum dierum uarietate depictus, pontifices, augures, et sacerdotiorum uarii ritus, quibus ita barbariem occupauit, ut ab iniuriis temperarent, feriarentur ab armis, iustitiam colerent, et ciuilem sibi inuicem impertirent affectum ; eo que ferocem redegit populum, ut imperium, quod ui (ut dicitur) et iniuria occupauerat, iustitiae et pietatis legibus feliciter gubernaret.* Traduction par Christophe Grellard, cf. Christophe GRELLARD, « La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 53, no. 211, 2010, p. 237-254, ici p. 244.



contraires à la foi catholique<sup>265</sup>. Il va de soi que la décision de laisser et de gloser le passage central concernant l'introduction des rites dans la Rome ancienne est une opération réfléchie aboutissant à la rédaction d'un chapitre entièrement dédié aux clercs (Pol V 3). Numa Pompilius ayant enseigné aux romains la façon correcte pour vénérer les dieux, Jean le réhabilite en s'opposant à la tradition patristique qui avait au contraire rabaissé le roi de Rome, dont un exemple sont les écrits de Saint Augustin<sup>266</sup>. Cette valorisation de Jean est tout à fait exceptionnelle et elle n'a pas d'antécédents connus dans l'histoire du christianisme<sup>267</sup>.

Dans un de ses articles, Christophe Grellard met en relief les quatre atouts de la fonction civilisatrice de la religion de Numa Pompilius<sup>268</sup>. Pour l'instant, nous nous n'occuperons que de ses conséquences politiques ; c'est-à-dire que sans une forme de culte, les romains n'auraient pas pu conserver leur empire suite à leurs conquêtes. Pour démontrer que cet exemple ne consiste pas seulement en une anecdote, il faut le mettre en parallèle avec Pol V 7, où le prince est éduqué à la justice à travers les exemples de certains personnages romains (par exemple Camille). En suivant la leçon de Numa, ils apprennent à être vertueux, ce qui leur permet de conquérir des terres. Dans les paragraphes précédents, en nous référant aux Brahmanes, aux Juifs et au prince, nous avons en outre démontré que Dieu octroie la victoire militaire à la faction la plus droite. Dès lors, l'objectif du *Policraticus* est de mener tant les gouvernants que les peuples à une condition de justice idéale pour les deux parties. Si d'une part les exemples soulignent davantage la vertu des gouverneurs, d'autre part les rites influencent vraisemblablement toute

---

<sup>265</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 3 : *teditiosa erunt lectori et pro parte a fidei nostrae sinceritate recedent*.

<sup>266</sup> Cf. Philippe BRUGGISSER, « Numa Pompilius et la Rome sacrée », *Revue des études augustinien et patristiques*, 55, 2009, p. 3-22.

<sup>267</sup> Cf. Mark SILK, « Numa Pompilius and the Idea of Civic Religion in the West », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 72, no. 4, décembre 2004, p. 863-896, ici p. 872-875.

<sup>268</sup> Cf. Christophe GRELLARD, « La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 53, no. 211, 2010, p. 237-254.

la population. Un prince et une population justes peuvent en effet atteindre la béatitude tant dans la vie terrestre que dans la vie future ; l'Église devant, pour autant, les aider dans la mise en place des rites finalisés à cet objectif.

Cela étant dit, nous devons maintenant nous concentrer sur le personnage de Numa qui, en se servant du culte païen, a institué les rites et les charges religieuses. En tant que païen, Numa pouvait-il vraiment exercer la justice et éduquer les autres à la mettre en pratique ? La vertu des païens fait l'objet d'un débat fort intéressant au cours du XII<sup>e</sup> siècle. Un article de Riccardo Saccenti<sup>269</sup> nous permet de discerner les orientations principales de ce débat, dont découlent deux catégories fondamentales pour les auteurs de cette époque. Selon la position augustinienne, les païens, dépourvus de la grâce du Dieu chrétien, ne pouvaient en aucun cas entreprendre le chemin de la vertu. En revanche, Abélard pense que les païens peuvent atteindre un niveau de vertu qui, sans l'aide de la grâce, ne peut pas arriver jusqu'au bout, mais qui représente également un bon résultat sur le même chemin<sup>270</sup>. Jean aborde la question de la vertu chez les païens dans Pol III 9. Au début de ce chapitre, Jean affirme que leur vertu n'est qu'une image de celle du Christianisme, une ressemblance :

« Concernant les coutumes, je pense donc que les philosophes, même sans la grâce, peuvent aboutir à quelque chose d'important à travers le bénéfice de la nature et l'exercice de la pensée. Ils se sont toutefois perdus à cause de leurs méditations et en plaçant leur confiance dans le libre arbitre. De plus, en se considérant sages, ils ont fait preuve d'être fous et sont devenus fous »<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> Cf. Riccardo SACCENTI, « I quattro gradi di virtù – Il commentario etico dei commentari di Macrobio nel XII secolo », *Medioevo*, XXXI, 2006, p. 69-99.

<sup>270</sup> Pour la position d'Abélard cf. aussi John MARENBO, « Peter Abelard's theory of virtues and its context », in *Knowledge Discipline and Power in the Middle Ages - Essays in Honour of Davide Luscombe*, Leyde – Boston : Brill, 2011, p. 231-242.

<sup>271</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 9: *Quod utique vera et sola virtus meretur, non quantacumque virtutis imago. Hoc autem esse arbitror quicquid in moribus egregium de naturae*

Ce passage de Jean semblerait tout à fait « augustinien » ; c'est-à-dire que, sans l'intervention de la grâce, les païens aboutissent à « quelque chose » qui ressemble seulement à la vertu chrétienne. Mais, cela dit, la thèse de Jean creuse cette question, en louant et en commentant, de façon plus originale, des personnages tels que Socrate, Ulysse, Caton et Thémistocle :

« Ces grands et louables hommes brillèrent presque comme des astres de leurs siècles, en illuminant leur temps et en précédant leurs contemporains en ce qu'en termes de justice et de vérité la *dispositio divina* s'était mise à briller chez eux. Dès lors, même dans les successions du peuple fidèle au genre humaine ne manquèrent jamais ni ses étoiles contre les ténèbres de sa nuit ni les désagréments de la cécité qui doivent être chassés. Des hommes connus pour le titre de la vertu et brillants en raison de leurs grandes œuvres ; à partir de leurs remarquables exemples, d'autres hommes suivirent le culte de la justice »<sup>272</sup>.

L'analyse de ce passage démontre la particularité de la pensée de Jean de Salisbury en ce qui concerne la vertu des païens. Après avoir démontré qu'aucun ne peut entreprendre le chemin de la vertu sans l'intervention de la grâce divine, Jean exclut également que les païens atteignent une véritable vertu. Cependant, il ne nie aucunement l'importance des résultats atteints par « la ressemblance » des païens, d'autant plus qu'ils n'avaient pas reçu la grâce divine.

Cela étant dit, Dieu est-il en quelque sorte responsable de leur vertu ? La

---

*beneficio et exercitio mentis citra gratiam philosophi sibi repromittunt, eo que ipso euanuerunt in cogitationibus suis de libero confisi arbitrio, et dicentes se esse sapientes stulti facti sunt stulti que apparuerunt.*

<sup>272</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 9: *Porro praedicti et consimiles, magni quidem et laudabiles uiri, quasi quaedam saeculorum suorum sidera splenduerunt, illustrantes tempora sua, praeambuli coetaneorum suorum in id iustitiae et ueritatis quod dispositione diuina illuxerat eis. Sic quoque in successionibus fidelis populi numquam humano generi ad noctis suae tenebras caecitatis que molestias depellendas sua sidera defuerunt, uiri quidem uirtutis titulo nobiles magnorum que operum fulgentes insignibus, quorum exemplis ad cultum iustitiae semper alii prouehantur.*

*dispositio divina* est une locution qui, chez Jean, souligne la présence de l'ordre divin dans le monde ; sa fonction est d'instruire les créatures pour qu'elles puissent s'améliorer<sup>273</sup>. Dans l'extrait cité ci-dessus, cette disposition souligne que Dieu n'abandonne en aucun cas le genre humain ; en effet, même avant le christianisme l'humanité dispose, grâce à Lui, de personnages pouvant l'*illuminer*. Il faut aussi remarquer qu'à la fin de Pol V 4 (le chapitre dédié à Numa), Jean écrit que :

« les ministres de Dieu sont ceux que la *dispositio divina* a appelés à ce qu'ils pourvoient à eux-mêmes et aux autres le salut, en attaquant et en châtiant les vices ou en introduisant et en propageant les vertus »<sup>274</sup>.

Le sens de cette disposition est de démontrer que l'Église chrétienne et les païens vertueux ont une origine et un objectif en commun, et ce, bien que ces derniers ne jouissent ni de la grâce ni de la véritable vertu.

« L'innocence de Numa »<sup>275</sup> est citée parmi les figures qui ont éclairé leurs temps et qui nous permet d'expliquer la façon dont l'éducation s'accomplit à travers des rites spécifiques. Dans le *Policraticus*, l'*innocentia* consiste dans la condition des hommes vertueux et qui n'ont jamais péché<sup>276</sup>. Après avoir démontré que l'éclaircissement des rites de la part de Numa ne permet en aucun cas aux Romains d'atteindre la véritable béatitude, il faut cependant relever qu'ils offrent aux gouverneurs païens des avantages concrets pour leur lignée, pour les victoires en bataille et pour la capacité de conserver leurs terres. Mais, cela dit, est-ce vrai que les païens servent de « prétexte »<sup>277</sup> pour transmettre ce message (de Dieu) ? Selon

---

<sup>273</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, Prologus 4, II 20, IV 37 ; *Policraticus* II 2, II 12, II 27, V 4.

<sup>274</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 4: *Ministri uero sunt quos dispositio diuina uocauit ut corripiendo et corrigendo uitia aut uirtutes inserendo aut propagando suam et aliorum procurent salutem.*

<sup>275</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 9: *innocentiam Numae* ; Dans la même phrase : la diligence de Thémistocle, la gravité de Fronton, la continence de Socrate, la foi de Fabrice, la pudicité de Scipion, la longanimité d'Ulysse, la modération de Caton, la pitié de Tite.

<sup>276</sup> La notion d'innocence sera analysée dans le chapitre V du présent travail.

<sup>277</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 4: *ut sub immortalium deorum praetextu*

Jean, les philosophes anciens ne font pas preuve d'un culte polythéiste ; en effet, ils adhèrent principalement au monothéisme en posant une « image de la Sagesse [visible] sur les portes de tous les temples »<sup>278</sup>. Cela leur permet d'« accéder jusqu'à un certain point à la vérité, en considérant justement la Sagesse comme le guide et l'origine de toute chose »<sup>279</sup>. Même si les païens n'ont pas conçu le Dieu chrétien, ils ont fait quand même preuve d'un pré-monothéisme (l'adoration de la Sagesse) lequel, si d'une part il ne les mène pas au paradis, d'autre part il leur garantit l'estime des chrétiens. Concernant l'exemple de Numa Pompilius, il y a deux interprétations principales : selon Mark Silk et Christophe Grellard, la religion romaine représente l'affirmation d'une religion qui vise à unifier la société au travers des rites et des pratiques<sup>280</sup>. Cary Nederman s'oppose à cette thèse en soulignant que ces passages doivent être interprétés d'un point de vue métaphysique, en accord avec leur rapport à la théorie sur l'âme humaine de Jean<sup>281</sup>. L'analyse des passages précédents nous permet de développer notre discours sur la fonction sociétale de la religion romaine et sur la forme de vertu qui en découle. Cette fonction vient de l'exemple d'un homme vertueux qui, en plus d'être éclairé par la disposition divine, ne croyait probablement pas aux dieux.

La vertu telle qu'elle est conçue chez les païens exerce une influence remarquable sur la pensée de Jean ; à partir d'elle, il étend en effet son système à

---

<sup>278</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 6: *Unde et philosophi veteres imaginem sapientiae pro foribus omnium templorum pingi, et haec verba scribi debere censuerunt: Usus me genuit, peperit Memoria; Sophiam me vocant Graii, vos Sapientiam.*

<sup>279</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 6: *Et quidem eleganter illi ista finxerunt, licet veritatem ipsam plene non noverint, ad eam tamen aliquatenus accedentes, dum sapientiam omnium quae recte fiunt ducem et principem arbitrantur, cum et ipsa veraciter gloriatur quod in omni gente et populo a principio primatum tenuit, superbiorum et sublimium colla propria virtute calcans.*

<sup>280</sup> Cf. Mark SILK, « Numa Pompilius and the Idea of Civic Religion in the West », *art. cit.*, ici p. 872-875 ; Christophe GRELLARD, « La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 53, no. 211, 2010, p. 237-254.

<sup>281</sup> Cf. Cary J. NEDERMAN, « Civic Religion – Metaphysical, non political: Nature, Faith, and Communal Order in European Thought, c.1150–c.1550 », *Journal of the History of Ideas*, vol. 74, no. 1, janvier 2013, p. 1-22.

l'intégralité de l'histoire de l'homme – d'où son pessimisme sur la condition humaine présente et sa revalorisation des personnages anciens. Au travers de ce système, Jean met donc en relation les exemples du monde païen avec le contexte de son époque. Il en suit un véritable enthousiasme pour les objectifs que les hommes anciens ont atteints ; enthousiasme qui semble cependant impliquer un sentiment d'amertume pour la situation actuelle, apparemment incapable d'atteindre les mêmes objectifs malgré l'avènement du Christianisme. Cette interprétation du personnage de Numa entend donc souligner que le processus de formation de la civilisation romaine ressemble tout à fait au processus de l'histoire biblique, où le guide religieux de Moïse et Samuel est antécédent à l'introduction de la monarchie<sup>282</sup>. L'introduction des rites représente donc le moment fondant la vie politique de la ville de Rome. Dans Pol II 15 et Pol III 10<sup>283</sup>, Jean affirme que Romulus est un homme cruel, un tueur et un traître et, avant tout, l'auteur impie d'un parricide et d'un fratricide<sup>284</sup>. Selon Jean de Salisbury, Romulus est aussi l'ancêtre de tous les vices des Romains, alors que Numa représente la base religieuse sur laquelle se fondent leurs vertus et la longue durée de l'empire.

Cela étant dit, l'intérêt de Jean pour les rites dérive de leur rapport avec la négligence. À la fin du chapitre dédié aux rites, Jean de Salisbury affirme que Dieu « a voulu qu'on l'honore aussi corporellement, parce qu'une lenteur, qu'elle soit grande ou pas, n'ait pas l'excuse de l'infidélité ou de la négligence »<sup>285</sup>. Ce passage bouleverse la structure du chapitre : se concentrant d'abord sur les formes de

---

<sup>282</sup> *Vide infra*, p. 154, 205-206.

<sup>283</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 15 : *Unde si de semine illo genus oritur toxicatum impium in Deum, crudele in homines, persecutione sanctorum inuigilans, fide rara, solemni perfidia, seruire moribus, fastu regale, feodum auaritia, cupiditatibus insigne, superbia tumidum, omnimoda nequitia non ferendum, miraculis non debet ascribi, cum auctor eorum homicida fuerit ab initio, et a ueritate deficiens inuidiae spiculo orbi terrarum infixit mortem.*

<sup>284</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 10 : *Urbis auspicia sacrilegio parricidii et fraterni sanguinis cruorenuminibus suis Romulus consecrauit.*

<sup>285</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 6 : *Se quoque uoluit etiam corporaliter honorari ut quantauis tarditas infidelitatis aut negligentiae excusationem non habeat.*

médiations de Numa, il poursuit toutefois avec les pratiques – désormais inutiles – de l’ancienne loi juive et envisage, en conclusion, la possibilité d’adorer Dieu par l’âme seule. La partie finale se concentre donc sur la nécessité, encore actuelle, de nous référer aux formes de médiation propres au monde païen et à la culture juive. La raison pour laquelle Jean creuse la question des rites est l’imperfection humaine : le fidèle a besoin de ces formes de médiation pour n’avoir pas de justifications pour son incapacité d’adorer Dieu correctement. Autrement dit, il n’y a pas d’autres raisons que ces excuses critiquables pour retenir une médiation qui ne devrait plus être nécessaire :

« Dès lors, [Dieu] est admirable pour sa majesté, vénérable pour sa sagesse, aimable pour sa bonté, et la créature fidèle peut lui dédier ce culte sans aucune médiation. Y-a-t-il quelque chose de nécessaire pour le faire, quand nous le craignons, le vénérons et l’aimons ? »<sup>286</sup>

L’emploi des verbes *timere-venerare-diligare* est tiré de Guillaume de Conches, qui les met en relation avec la trinité<sup>287</sup>. L’origine platonicienne de la

---

<sup>286</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 3 : *Est igitur in maiestate mirabilis, uenerabilis in sapientia, a bonitate amabilis, et hunc cultum citra omnem medietatem potest ei fidelis impendere creatura. Quid enim necesse est ad hoc, ut eum timeamus ueneremur et diligamus ?*

<sup>287</sup> L’origine des attributs de *potentia-sapientia-benignitas* a fait l’objet d’un débat entre Matthias Perkams et Dominique Poirel en ce qui concerne la primauté abélardienne ou victorine de cette triade de termes. Cf. Matthias PERKAMS, « The origins of the Trinitarian attributes potentia, sapientia, benignitas », *Archa Verbi*, I, 2005, p. 23-39 ; l’analyse de Dominique POIREL se trouve dans *Livre de la nature et débat trinitaire au XII<sup>e</sup> siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint Victor* (Bibliotheca Victorina 14), Turnhout : Brepols, 2002. Dans la dernière page de son article, Matthias Perkams se réfère à un passage de John Whittaker, qui remarque l’existence de cette formulation chez des auteurs medio-platoniciens et il s’interroge sur la transition vers le monde latin. Cf. John WHITTAKER, « Proclus and the middle platonists », in *Proclus lecteur et interprète des anciens*, éd. par Jean PEPIN et Henri-Dominique SAFFREY, Paris : Éditions du CNRS, 1987, p. 277-291, ici p. 287. Perkams nie la nature platonicienne de la triade chez Abélard, en affirmant que Guillaume de Conches se trouvait dans l’impossibilité de nouer ces trois termes ensemble. En réalité, ils sont employés dans le prologue des *Glossae super Platonem* en relation avec les trois verbes utilisés par Jean : « vue la puissance, la sagesse et la bonté divine dans la création des choses, nous le craignons en tant que puissant, nous le vénérons en tant que sage et nous l’aimons en tant que bon ». Cf. *Glosae super Platonem*, 4: *Hac utilitate agit de talis materia ut, uisa potentia diuina et sapientia et bonitate in creatione rerum, timeamus tam potentem, ueneremur tam sapientem, diligamus tam benignum*. Guillaume de Conches utilise les trois termes pour expliquer la trinité dans sa *Philosophie* : « Ainsi appellent-ils la puissance "Père",

triade en question est confirmée par Jean lui-même : dans Pol VII 5, il relève en effet un lien entre ces trois verbes et le *Timée* de Platon<sup>288</sup>. Pour concevoir l'adoration de Dieu en tant que processus indépendant des rites, il faudrait interpréter les trois verbes *timere-venerare-diligare* à la lumière des trois substantifs *timor-reverentia-dilectio/amor*<sup>289</sup>. En effet, dans Pol IV 7, il est écrit ce qui suit :

« Dieu est le Seigneur auquel l'on ne doit pas montrer plus de *timor* pour sa majesté qu'*amor* pour sa piété. Dieu étant père, aucune créature ne peut lui nier l'affection de la *dilectio* [...]. Si, dit-il, je suis seigneur, où mon *timor* est-il ? Si je suis père, où mon *amor* est-il ? Mais il faut aussi garder les mots de la loi, parce qu'à partir du premier niveau du *timor* une sorte d'échelle hereuse des vertus procède vers le haut. La *dilectio* est la garde des lois parce que toute sagesse correspond au *timor* de Dieu »<sup>290</sup>.

---

la sagesse "Fils", la volonté "Saint-Esprit" ». Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS *Philosophia*, dans Michel LEMOINE et Clotilde PICARD PARRA, *Théologie et cosmologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Les Belles Lettres 2004, p. 13. Pour le texte latin, cf. *Philosophia Mundi Ausgabe des 1. Buchs von Wilhelm von Conches "Philosophia" mit Anhang*, Übersetzung und Anmerkungen von Gregor MAURACH, Pretoria : University of South Africa 1974, V p. 12, lignes 87-89 : *Est ergo in divinitate potentia, sapientia, voluntas, quas sancti tres personas vocant vocabula*. L'usage de « volonté » à la place de « bonté » ne doit cependant pas tromper le lecteur : dans l'explication suivante Guillaume éclaircit en effet comment ces deux termes fonctionnent ensemble. Cf. aussi GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob VI §37, Prius ergo discutiat, si summa inquirens diligit. Si diligens timet, si novit incognita aut amando comprehendere aut non comprehensa timendo venerari*.

<sup>288</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus VII 5 : Nam in Thimeo, dum causas mundi subtilius inuestigat, manifeste uidetur exprimere Trinitatem quae Deus est, efficientem causam constituens in potentia Dei, in sapientia formalem, finalem in bonitate quae sola induxit eum ut omnem creaturam bonitatis suae participem faceret, prout natura cuiusque capax beatitudinis esse potest*.

<sup>289</sup> Le lien entre *reverentia* et *veneratio* est établi par Jean lui-même. Cf Pol V 5 : *Illa uero reuerentia, quae in rerum ueneratione consistit, multiplex est* (« La révérence, qui consiste dans la vénération des choses, est multiple »). La famille linguistique de *vereor*, terme étymologiquement plus proche de *reverentia*, n'apparaît pas dans Pol V 5, d'autant plus que celui-ci se focalise spécifiquement sur ce sujet. *Venero* et *venerabilis* ont quatre occurrences. Pour le rapport entre *reverentia* et *vereor* cf. Riccardo QUINTO, « *Timor reverentialis nella lingua della scolastica* », *art. cit.*, p. 107.

<sup>290</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus IV 7 : Sed et Dominum Deum esse agnoscat, cui non plus timoris ex maiestate quam amoris ex pietate exhibendum est. Pater etenim est, et cui nulla creatura ipsius faciente merito negare potest dilectionis affectum. Si ego, inquit, dominus sum, ubi est timor meus? Si pater sum, ubi est amor meus? Verba quoque legis custodienda sunt, quod*



Le *timor* et la *dilectio* – ou *amor*, car les deux termes sont synonymes chez Jean<sup>291</sup> – se nouent en constituant la base pour le développement de la thèse de Pol V 9, là où Jean aborde la question de la crainte servile et de la crainte filiale<sup>292</sup>. L'homme droit conserve toujours une crainte qui, s'élevant vers l'amour, se transforme en crainte filiale. La *reverentia* due à Dieu (l'origine de ce terme dans les débats théologiques renvoie à un type de crainte orienté vers l'amour) représente le point de transition du *timor* vers la *dilectio*. L'unité de cette triade s'éclaircit davantage dans Pol VIII 26, où « la crainte (*timor*) agréable [est] celle qui tombe dans la révérence (*reverentia*) de l'amour (*amor*) ». <sup>293</sup> L'homme peut alors *timere*, *venerare* et *diligare* Dieu en poursuivant le *timor*, la *reverentia* et la *dilectio* ou, autrement dit, en devenant juste et vertueux. Comme nous l'avons affirmé précédemment, la fonction des rites consiste à ne pas laisser d'excuses à celui qui n'atteint pas de résultats. Le sage sait bien que s'il veut être craint, aimé, honoré et préféré, doit en échange « craindre, aimer et vénérer Dieu en se soumettant à lui avec toute sa dévotion »<sup>294</sup>. Qui plus est, au travers des sens de l'esprit, l'on peut atteindre aussi la vision de Dieu.

Selon Jean, l'adoration par le corps (la manifestation des œuvres, *exhibitio operis*) dérive de celle par l'esprit (*affectus mentis*)<sup>295</sup> ; cela signifie que la forme corporelle est la manifestation de la forme spirituelle d'adoration. Cette transition est éclaircie dans l'*Épistolaire* à partir d'une citation tirée des *Homélies sur*

---

*ex primo timoris gradu quadam quasi uirtutum scala felici procedit ascensu. Dilectio, inquit, illius custodia legum est, quia omnis sapientia timor Domini.*

<sup>291</sup> Cela a été déjà démontré dans la citation précédente, où l'on constate que Jean utilise ces deux termes indistinctement.

<sup>292</sup> *Vide supra*, p. 66-69.

<sup>293</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 25 : *Porro iocundus timor, qui in dilectionis reverentiam cadit, non novit otiari aut praescriptam sibi praevaricari legem, sed timoris foras mittit aculeos et ex amore facit bona, sponte sua adherens iustitiae.*

<sup>294</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 4 : *Hinc est etiam consilium sapientis ei qui timeri appetit amari honorari et praeferrari, ut Deum timeat amet veneretur et ei se tota deuotione submittat.*

<sup>295</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 3 : *Colitur ergo Deus aut affectu mentis aut exhibitione operis.*

*l'Évangile* de Grégoire le Grand, une œuvre citée aussi par les précurseurs de Jean<sup>296</sup> : « La preuve de la *dilectio* est l'*exhibitio operis* »<sup>297</sup>. À partir de cette phrase, l'*exhibitio operis* se transforme chez Jean en manifestation extérieure de l'*affectio/affectu mentis* ; les épîtres 142 et 295 le démontrent : « l'*affectio mentis* est très fidèlement connue par les œuvres »<sup>298</sup> et « l'*exhibitio operis* démontre de façon valable l'*affectus mentis* »<sup>299</sup>. L'*exhibitio operis* met donc en relief les effets positifs du culte, de la religion et de la justice, en relevant aussi que ces éléments caractérisent la personne. Il se peut toutefois que les passages de Pol V 3 sur Numa et la *negligentia* sous-entendent en même temps le renversement du processus cité ci-dessus ; c'est-à-dire qu'à partir de l'aspect matériel des rites l'on peut atteindre l'adoration spirituelle. Jean ne démontrerait ce renversement qu'au travers de l'*exemplum*, en ne se référant ainsi à aucun autre élément. À ce stade de notre réflexion, il faut démontrer pourquoi la vertu des païens est en soi « fausse » ; pour ce faire, nous devons nous focaliser sur la notion de péché telle qu'elle est conçue chez Jean de Salisbury. Dans Pol VIII 24, Jean affirme que l'innocence originelle de l'homme ne peut pas être reconstituée, « sauf si la grâce intercède »<sup>300</sup>. La *gratia* est citée plusieurs fois dans Pol V 3 ; comme il est écrit dans la lettre 148, la

---

<sup>296</sup> Cf. par exemple ALCUINUS, *Commentaria in sancti Iohannis Evangelium* (PL 100, col. 937) ; ANSELMUS LAUDUNIENSIS, *Glosae super Iohannem*, 14 23 (CCCM 267) ; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sententiae* III, sententia 113.

<sup>297</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia* II, homilia 30, §1 (CCSL 141) : *Probatio ergo dilectionis exhibitio est operis*. La citation est explicite dans les lettres 247 et 300. Dans *Policraticus* V 3 : *Probatio uero dilectionis exhibitio operis est*.

<sup>298</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 142, p. 26 : *affectio mentis ex operibus fidelissime innotescit*

<sup>299</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 295, p. 680 : *affectum namque mentis validissime conuincit exhibitio operis*.

<sup>300</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 24: *Siluit homo et mansit innocens, immisso sopore obdormiuit innocens, expergefactus et agnoscens auxilium simile quod ei fabricauerat Deus, innocenter locutus est magnalia Dei; sed ex quo factus uerbosior per ostium curiositatis eductus exercuit cum temptatore uerbi commercium, quasi ab infanti adolescens concepto calore intumuit et praeuaricatus mandatum, cuius custodia ad gloriam fuerat profutura, corruptus est ut ex tunc mirabili et inuincibili lege conditionis inflictae sibi unio reluctetur carnis et spiritus ut nulla ratione componi possint, nisi illius gratia intercedat qui fecit utraque unum et carnem in electorum fine faciet a spiritu absorberi*.

*negligentia* est son « ennemie jurée ». Un des aspects les plus importants de la grâce est qu'il faut la mettre en pratique :

« Il n'y a pas un dommage plus nuisible que sortir de la grâce et, comme tu sais, il n'y a pas une perte plus abjecte que celle qui a lieu à cause de la négligence »<sup>301</sup>.

Pour saisir correctement l'*exhibitio operis*, nous devons la mettre en relation avec la *satisfactio operis*, qui concerne l'absolution<sup>302</sup>. Les païens n'étant pas baptisés, ils n'ont pas droit à la grâce, qui est au contraire octroyée aux chrétiens par le baptême. Sujets au péché, les chrétiens peuvent perdre le don de la grâce et, toutefois, la regagner au travers de l'absolution, qui la rétablit. Dans Pol V 5, Jean analyse la notion d'absolution et se réfère aux trois lemmes qui sont en train de se constituer à son époque<sup>303</sup> – lemmes dont l'importance s'accroît au cours du siècle suivant : « seules la *contritio cordis*, la *confessio oris* et la *satisfactio operis* méritent l'absolution »<sup>304</sup>.

Dans l'*Épistolaire*, l'*exhibere* et la *satisfactio* sont présentés comme deux

---

<sup>301</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 148, p. 44 : *Non est, frater, damonum dispendiosius quam siquis a gratia excidat et, ut nosti, iactura turpissiam est quae per negligentiam fit. [...] Huius acerrima impugnatrice est negligentia, quam patribus familias saepe ingerit genus daemonii, quod non eicitur nisi in oratione et ieiunio.*

<sup>302</sup> C'est Anselme de Cantorbéry qui a donné une visée sotériologique à la *satisfactio*, et cela aura beaucoup de succès au XII<sup>e</sup> siècle. Cf. D. E. DE CLERK, « Questions de sotériologie médiévale », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13, 1946, p. 150-184.

<sup>303</sup> Cf. *Dictionnaire de spiritualité*, vol. XII.1, col. 971 (entrée « Pénitence » par Pierre ADNÈS, col. 943-1010). Voir surtout Paul ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain : E. Nauwelaerts – Gembloux : Duculot, 1949. Pierre Abélard parle de ces trois termes dans *Ethica* 19, Pierre Lombard dans *Sententiae* IV 16. À propos de la pénitence au XII<sup>e</sup> siècle voir aussi Rob MEENS, *Penance in Medieval Europe, 600-1200*, Cambridge : Cambridge University Press, 2014, p. 190-213.

<sup>304</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 5: *quod sola contritio cordis, confessio oris, et satisfactio operis promerentur*. Gratien explique la nécessité de la confession et l'insuffisance de la seule pénitence. Cf. Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century – The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley – Los Angeles : University of California Press 1972, p. 124-132. Pour la confession cf. aussi Jean GAUDEMET, « Un débat sur la confession au XII<sup>e</sup> siècle », *Revue de droit canonique*, vol. 342, no. 2, 1984, p. 245-248.

éléments nécessaires<sup>305</sup>. Pour clarifier ce point, la fonction de l'*exhibitio operis* et de la *satisfactio operis* est de manifester publiquement la vertu des hommes, tout en sachant que si la première représente la vertu intérieure, la deuxième consiste plutôt dans la réparation d'un péché.

Robert Pullen, l'un des maîtres de théologie de Jean de Salisbury, analyse la *satisfactio operis* qui succède à la confession et à l'absolution<sup>306</sup> ; il donne ainsi une définition tripartite qui présente deux similitudes avec le discours de son élève. Selon Pullen, il s'agit de rites qui au travers de l'action du corps, peuvent transformer la pensée des hommes en les menant vers la vision de Dieu :

« Après la confession et l'absolution, les œuvres qu'il faut accomplir par la *satisfactio* et, avant tout, par la religion sont la discipline, la prière et l'aumône. L'on atteint la vision de Dieu à travers ces trois éléments »<sup>307</sup>.

La discipline permet à l'homme de s'améliorer : en limitant ses appétits matériels, il peut en effet restreindre ses appétits spirituels. Il se crée ainsi une harmonie entre l'extérieur et l'intérieur<sup>308</sup>. La prière s'avère être utile à condition que le langage et la pensée se nouent ; en réfléchissant correctement, l'homme est en effet à même d'élever son esprit. Dans le cas contraire, il ne pourra cependant pas blâmer sa fragilité innée<sup>309</sup>. L'aumône peut être faite tant aux morts qu'aux

---

<sup>305</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 241, p. 464-466 : *Ostendat et apostolicas litteras, quibus in anteriorem sententiam ex necessitate reponendi sunt, si satisfactionem exhibere distulerint.* Cf. aussi *Epistula* 245, p. 490 : *condigna satisfactione exhibenda.*

<sup>306</sup> Pour la position de Pullen à l'égard de la pénitence voir Paul ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XI<sup>e</sup> siècle*, Louvain : E. Nauwelaerts – Gembloux : Duculot, 1949, p. 146-147, 160-161, 231-235, 335-338.

<sup>307</sup> ROBERTUS PULLUS, *Sententiae* VII 1 (PL 186, col. 911) : *Post confessionem et absolutionem, opus est (causa satisfactionis imo et religionis) disciplina, oratione, eleemosyna. His tribus impetratur visio Dei, et prius venia peccati.*

<sup>308</sup> ROBERTUS PULLUS, *Sententiae* VII 3 (PL 186, col. 915) : *Et si frequens et continens exstiterit, ea precipue interiore homini exteriorem subjicit et conciliat.*

<sup>309</sup> ROBERTUS PULLUS, *Sententiae* VII 4 (PL 186, col. 915) : *Cum enim cuipiam loqueris et alio mentem vertis, nonne si distractio tui animadversa fuerit, locutio tua contemptibilis est ? Verum si conatu cum toto constringis animum cum verbis, unde tamen invincibili infirmitate distraharis, nonne id non tibi, sed tuae imputabitur fragilitati, ut jam tu non operis illud sed peccatum quod in te est ? Quod si assiduitatem precum devotionis attentio prosecuta ses illi aequaret, felix utique*

vivants ; elle sous-entend un bonheur de l'esprit qui est supérieur au confort matériel<sup>310</sup>. Ces trois termes ne représentant pas une unité dans ses textes, Jean de Salisbury les emploie plutôt séparément ou en couple pour décrire le processus qui mène l'homme à se rédimer devant Dieu. En écoutant les conseils de Daniel<sup>311</sup>, Nabuchodonosor exerce l'aumône et sauve ainsi son royaume ; il en va de même pour Achab, « *rex impissimus* » : à l'aide du jeûne et grâce à l'usage d'un cilice,<sup>312</sup> il se dérobe à la punition qu'Élie lui avait annoncée. Cela dit, nous devons maintenant vérifier si les rites permettent aux hommes d'atteindre la vertu indépendamment de l'expiation du péché. Dans la lettre 148, Jean s'adresse à son demi-frère Robert, chanoine et ensuite archidiacre ; en lui expliquant en quoi consiste l'office d'un prêtre, il saisit l'opposition de la grâce à la négligence :

« Sans [la grâce], la fragilité humaine ne peut rien, et à travers [la grâce] chaque infirmité se renforce vers des choses magnifiques, soient-elles grandes ou petites [...] Il n'y a pas, mon frère, un dommage plus nuisible que de sortir de la grâce et, comme tu sais, il n'y a pas une perte plus abjecte que celle qui a lieu à cause de la négligence. Tous les philosophes éthiques, les nôtres et les païens, ont fait des efforts pour repousser la négligence – c'est le cas de Caton [...] et Salomon [...]. Y-a-t-il une chose plus grande que la grâce, qui est un don de Dieu ? [...] Son ennemie jurée est la

---

*esset.*

<sup>310</sup> ROBERTUS PULLUS, *Sententiae* VII 5 (PL 186, col. 916) : *Sed quod animae prodest, majoris est meriti quam quod utile est corpori, quanto domnius superior est quam ancilla.*

<sup>311</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 25: *Unde et Nabugodonosor, «consilio Danielis peccata elemosinis redimens et iniquitates in misericordiis pauperum», sententiam Domini imminentem ad tempus effugit [...].*

<sup>312</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 25: *Ahab quoque rex impiissimus[...] morte imminentem preannuntiantem Domino expectabat. Si michi non credis quod eam Deus ipse praenuntiauerit, audi Helyam. [...] Quod cum audisset Ahab, scidit uestimenta sua et posuit saccum super carnem suam ieiunauitque et dormiuit in cilicio. Factusque est sermo Domino ad Helyam dicens : Quia reueritus est Ahab faciem raeam, non inducam malum in diebus eius.* Ce passage est également intéressant parce qu'il met en relief la différence entre Achab, qui fait pénitence, et Jézabel qui ne la fait pas. Si le premier ne subit aucune punition, le deuxième devient au contraire l'objet de ce même destin qu'Élie avait annoncé à l'autre.

négligence : une espèce de démon la suscite souvent chez les *patres familias*. Il faut l'expulser au travers de la prière et du jeûne. Tu peux jeûner quand tu combats contre la négligence, mais tu prieras sans interruption »  
313 .

Cet extrait lie les concepts nécessaires pour reconstruire la thèse de Pol V 3 : la grâce, ne pardonnant pas la négligence, intervient en faveur de la fragilité humaine. En relevant à nouveau l'opposition de la grâce à la négligence, Jean confirme son intérêt pour ce sujet. Comme nous l'avons affirmé ci-dessus, les moyens pour s'opposer à la négligence sont les rites du jeûne et de la prière ; octroyés à l'homme vertueux et sans péché, ces moyens lui permettent d'achever le chemin que la grâce lui a indiqué, en l'éloignant ainsi de son pire ennemi. Et puisque, selon Jean, Caton et Salomon maîtrisaient ces arguments, cela signifie que la portée de ladite citation s'étend également aux rites païens et à loi ancienne, qui, pour les raisons expliquées précédemment, ne pouvaient cependant pas atteindre les mêmes résultats des chrétiens.

Cela dit, s'impose la question suivante : pourquoi, bien que le processus de réalisation de la grâce soit immédiat, le baptême, la confession et les rites de la *satisfactio/exhibitio* sous-entendent-ils la centralité de la figure du prêtre en tant que médiateur dudit processus ? Nous constatons que certains auteurs du XII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'ils abordent la question de la confession et de l'absolution, redimensionnent

---

<sup>313</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 148, p. 44-46 : *Magnum, frater, est, quod praerogatiua exigit sacerdotis, sed gratia Dei est quae maxima largiri consuevit. Sine ea nichil potest humana fragilitas, et per eam quaeuis infirmitas ad quantumlibet grandia conualescit, ut exigente necessitate uel utilitate 'saliat sicut ceruus claudus, et eloquens sit lingua mutorum. [...] Non est, frater, damonum dispendiosius quam siquis a gratia excidat et, ut nosti, iactura turpissiam est quae per negligentiam fit. Omnes ethici, tam nostri quam ethnici, negligentiam conantur excutere, ut et Cato, qui a teneris medullis edibitur, quatinus animo firmitus heareat, filio dixerit, 'Custodi rem tuam', et Salamon praecepit nos imitari formicam, quae aestate colligit unde uiuat in hieme. Quid autem magis nostrum est quam gratia, id est, munus Dei ?[...] Huius acerrima inpugnatrix est negligentia, quam patribus familias saepe ingerit genus daemonii, quod non eicitur nisi in oratione et ieiunio. Tu cum decreueris aduersus hoc poteris ieiunare, sed sine intermissione orabis.*

fortement le rôle du prêtre. Si les victorins confirment la centralité de sa figure, Pierre Abélard, Robert Pullen, Pierre Lombard et Gratien affirment plutôt que la seule fonction du prêtre est de rendre manifeste l'absolution du Seigneur : en tant qu'intermédiaire, il ne peut donc qu'écouter la confession, se trouvant cependant dans l'impossibilité de donner l'absolution<sup>314</sup>. Dans Pol V 5, Jean explique la raison pour laquelle il est impossible d'extorquer et d'acheter une absolution, celle-ci ne dépendant en effet que de la *contritio cordis*, de la *confessio oris* et de la *satisfactio operis*<sup>315</sup>. Après avoir démontré que le prêtre n'a pas le pouvoir d'absoudre le pécheur, il faut en même temps relever que celui-ci ne peut en aucun cas obtenir l'absolution s'il ne se repent pas. Son absolution ne se réalise en effet qu'au travers de la grâce. En revanche, nous pouvons constater que la *confessio oris* présuppose l'écoute d'un prêtre ; quant à la *satisfactio operis*, elle dépend de ses conseils. Le prêtre indiquera donc les solutions les plus adéquates : le jeûne, la prière ou l'aumône ; solutions qui correspondent aux exemples bibliques tels que celui de Daniel, qui a permis à Nabuchodonosor de retarder le jugement divin. Les actions et les avis de l'institution ecclésiale conservent ainsi toute leur importance.

### 3. Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons ainsi saisi la différence entre l'Église en tant qu'institution et ses membres. Si ceux-ci et les royaumes sont sujets à l'erreur et à la déchéance, l'Église ne l'est pas. C'est pourquoi cette dernière mérite

---

<sup>314</sup> Cf. *Dictionnaire de théologie catholique* XII.1 col. 722-1138 (entrée « Pénitence », par Martin JUGIE). Le débat sur l'extension du rôle du prêtre est expliqué aux col. 940-943. Aux col. 910-916 les innovations introduites par les préscolastiques au débat (Pierre Abélard col. 914-915, Pierre Lombard col. 916). Aux col. 901-903 la position de Gratien selon laquelle les trois sont tous nécessaires et deux ne suffisent pas. Cf. *Decretum* XXXIII q. 2. Voir surtout, à ce propos, Paul ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain : E. Nauwelaerts – Gembloux : Duculot, 1949.

<sup>315</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 5.

inconditionnellement le respect des rois, d'autant plus qu'elle interprète les signes de Dieu et gère les rites nécessaires pour le salut de la communauté. Pour analyser de façon correcte son fonctionnement, nous devons nous focaliser dans le prochain chapitre sur l'Église en tant que corps politique.



## Chapitre III : L'Église, corps politique

Le corps politique décrit dans le *Policraticus* a fait l'objet de nombreuses études. Comme nous l'avons affirmé ci-dessus, Jean de Salisbury analyse ce concept en élaborant une analogie très précise à partir d'un texte qu'il attribue à Plutarque. Selon ce texte, l'âme du corps politique, c'est-à-dire l'Église, et la distinction fort marquée entre le niveau du corps et celui de l'esprit sont fondamentales, d'autant plus que ladite distinction renvoie à la distinction entre le laïque et l'ecclésiastique. Cette image du corps politique peut s'appliquer à un royaume quelconque, qu'il soit chrétien ou païen. Ceci dit, s'impose la question suivante : l'Église catholique est-elle en soi un corps politique<sup>316</sup> ? Plusieurs parties du corps politique analysé dans le *Policraticus* ont un lien avec l'Église, celle-ci étant, elle aussi, une organisation politique gouvernée par un chef visible (le pape), dont le rôle est tout à fait comparable à celui du roi. Il se peut aussi que Jean ait formulé sa pensée grâce à son expérience (son séjour) auprès de la curie de Rome et de la cour de Cantorbéry, en utilisant en même temps les enseignements théoriques appris à Paris. Si d'une part l'Église est représentée à l'instar d'une âme et se positionne à un niveau supérieur aux royaumes et à leur nature matérielle, d'autre part, l'Église elle-même est organisée comme un corps ; cette tension étant une constante de l'œuvre de Jean de Salisbury. Si l'image de l'âme devrait accentuer la différence entre eux, toutefois, Jean propose des rapprochements qui soulignent constamment l'analogie entre l'Église et les corps politiques.

L'objectif de ce chapitre est de saisir la relation à l'Église de chaque description abordant un membre du corps politique dans les livres V et VI du *Policraticus* ; pour ce faire, nous présenterons des exemples aptes à démontrer que l'Église pourrait être à la base de la théorie du corps politique de Jean. Voici les raisons pour

---

<sup>316</sup> Je remercie Maurizio Merlo de m'avoir aidé à spécifier la question.

lesquelles nous nous focaliserons d'abord, et en particulier, sur Pol V-VI, points de départ de chaque paragraphe ; nous nous concentrerons également sur les épîtres écrites au nom de Thibaut à Cantorbéry (la première partie de l'*Épistolaire*) et l'*Historia Pontificalis*. Ces deux œuvres mettent en relief le contexte ayant donné lieu au *Policraticus* ; contexte qui est, entre autres, fondamental parce qu'il démontre la façon dont les expériences personnelles de Jean ont contribué à construire sa pensée politique.

## **1. Une lecture ecclésiologique du *Policraticus***

### ***1.1. Habent a capite membra***

Le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> livre du *Policraticus* sont construits à partir d'une analogie<sup>317</sup> entre la société et le corps politique que Jean de Salisbury attribue à Plutarque. Dans le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> livre du *Policraticus*, Jean énumère toutes les parties du corps politique, en mettant chacune d'elles en relation avec une institution politique : la tête est le prince, l'âme est constituée par les clercs, le cœur est le sénat, les flancs sont les membres de la curie, les yeux, la langue et les oreilles sont les juges et les gouverneurs, les mains sont les soldats et les officiers, les pieds sont les paysans et les artisans<sup>318</sup>. Sa description n'est que le point de départ des deux livres qui en suivent, où Jean aborde à nouveau l'analogie en l'analysant de façon très détaillée ; l'ordre du discours est établi à partir du sommaire se trouvant au début du V<sup>e</sup> livre. Et si d'une part Jean mentionne comme sa source le texte du Pseudo-Plutarque, d'autre part il n'y a pas de citations antérieures au *Policraticus* ; les chercheurs ont

---

<sup>317</sup> Cf. Mario PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica e società politica – Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Turin : Giapichelli, 2007.

<sup>318</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 2. La bibliographie concernant l'analogie corporelle conçue par Jean de Salisbury est très vaste. Pour une étude récente cf. Frédérique LACHAUD, « Corps du prince, corps de la république – Écriture métaphorique et construction politique dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *Micrologus*, XXII, 2014, p. 171-199.

ainsi formulé une hypothèse selon laquelle ladite source serait une forgerie de Jean de Salisbury lui-même<sup>319</sup>.

Dans la réorganisation de la société qui suit la Querelle des Investitures, l'on constate l'écllosion de nombreux ouvrages qui emploient des analogies corporelles ; une bonne partie d'elles se focalisent sur le corps de l'Église<sup>320</sup>. Si d'un côté la description de l'Église en tant que corps humain remonte à Saint Paul et à une représentation selon laquelle la tête de ce « corps mystique » coïncide avec le Christ<sup>321</sup>, de l'autre côté, l'on peut retracer l'origine du corps politique dans la pensée païenne et dans la philosophie classique grecque et romaine (par exemple Platon et Cicéron). Les changements politiques et l'intérêt renouvelé pour la pensée classique représentent donc l'arrière-plan de certains auteurs du XII<sup>e</sup> siècle qui se réfèrent à nouveau au corps politique pour analyser l'Église en tant que telle. L'objectif de l'analogie et ses significations changent d'un auteur à l'autre<sup>322</sup>. En 1111 Grégoire de Catino, partisan de l'empereur et ennemi de la plupart des auteurs que nous analyserons dans la suite de notre travail, dans la *Orthodoxa defensio*

---

<sup>319</sup> Cf. note 178 du chapitre II de ce travail. *Vide supra*, p. 56-57.

<sup>320</sup> Cf. Jean LECLERCQ, « Ecclesia “corpus Christi et sacramentum fidei” », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella “societas christiana” nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 11-25.

<sup>321</sup> La meilleure introduction aux changements advenant à l'époque de Jean de Salisbury est encore Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1990, chapitres VI-VII, p. 123-214. Voir p. 162 pour le *caput* en tant que *princeps, origo, rector*. Voir aussi les études de Kantorowicz. Cf. Ernst KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. par Jean-Philippe GENET et Nicole GENÉT, Paris : Gallimard, 1989. Pour une analyse de l'Église comme corps mystique chez Jean de Salisbury, voir aussi Georg MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn : L. Rorshield, 1970, p. 81-88.

<sup>322</sup> L'on trouve nombreuses descriptions des corps politiques chez Jean FLORI, *L'essor de la chevalerie, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Genève : Droz, 1986. En connaissant de façon détaillée la *Patrologia Latina*, il énumère des auteurs mineurs qui démontrent l'importance de ce sujet au cours du XII<sup>e</sup> siècle. En négligeant les éditions critiques déjà disponibles à son époque, il utilise donc des textes qui ne sont plus attribués à certains auteurs ou qui restent problématiques, comme la lettre 468 de Bernard de Clairvaux (p. 211) et le *Carmen de membris conspirantibus* de Jean de Salisbury (p. 241). Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Opera* VIII p. 447 : « *Epistolae CDLXVII-CDXCV a Sancto Bernardo scriptae non sunt* ». Pour une tentative récente de mettre en comparaison corps politique et corps mystique, voir Nanine CHARBONNEL, *Comme un seul homme – Corps politique et corps mystique : étude philosophique*, Lons-le-Saunier : Aréopage, 2010.

*imperialis*, analyse la société politique en tant que corps pour défendre l'indépendance de l'empereur : la tête correspond au *regnum*, le cœur est le *sacerdotium*, les yeux sont les docteurs, les mains servent à donner les aumônes<sup>323</sup>. Dans un texte de Werner de Kussemburg, la tête coïncide avec le Christ, les yeux sont les évêques, le nez les archidiaques, les oreilles correspondent aux diacres, la bouche et la langue sont les prêtres. Plus en bas, il y a les bras (les soldats), le ventre (les moines et les ermites) et les jambes et les pieds (les paysans)<sup>324</sup>. Honoré d'Autun suggère une analyse détaillée qui se concentre uniquement sur l'Église<sup>325</sup> ; dans ses *Sentences*<sup>326</sup>, Bernard de Clairvaux interprète l'Église en se référant à une analogie corporelle : le Christ est la tête, l'Église le corps. Suivent, selon une hiérarchie très précise, les yeux, les oreilles, les narines et la langue ; l'auteur constate cependant que, à son époque, ladite hiérarchie se déstabilise pour autant que la poitrine et les pieds en établissent l'ordre<sup>327</sup>. De plus, nous disposons des textes, postérieurs au *Policraticus*, de Baudouin de Forde, un moine cistercien qui deviendra archevêque de Cantorbéry dix ans après la mort de Jean de Salisbury<sup>328</sup>.

<sup>323</sup> Cf. Mary STROLL, *The Medieval Abbey of Farfa – Target of Papal and Imperial Ambitions*, Leyde – New York – Cologne : Brill, 1997, p. 209-223. Le texte à propos du corps politique est dans MGH LdL 2 535-536. Cf. aussi Jean FLORI, *L'essor de la chevalerie, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Genève : Droz, 1986, p. 232.

<sup>324</sup> Cf. WERNERUS ABBAS S. BLASII IN SILVA NIGRA, *Deflorationes SS Patrum* (PL 157, col. 721-1256), col. 1047-1049. Voir aussi Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, op. cit., p. 161, n. 21. Cf. aussi Jean FLORI, *L'essor de la chevalerie, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Genève : Droz, 1986, p. 235. Pour l'authenticité de ce texte voir Emilia BRAMBILLA, « Alle origini dell'enciclopedismo medievale: il *Liber de auctoritate divina* e il *Liber Deflorationum* di Werner di Sankt Blasien », *Aevum*, vol. 57, no. 2, mai-août 1983, p. 245-281, ici p. 253-257.

<sup>325</sup> Cf. HONORIUS AUGUSTODINENSIS, *Eucharistion*, caput I (PL 171, col. 1250) : *Tertio: Corpus Domini tota Ecclesia praedicatur; quae de omnibus electis ut de multis membris in unum compaginatur. Hujus corporis oculi sunt sapientes, alios ad viam veritatis ducentes, aut aures obedientes*. Voir Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, op. cit., p. 161, n. 16.

<sup>326</sup> Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sententiae* III 70 (SBO VI 2 p. 105-107) ; *Sententiae* III 118 p. 213-215. Cf. Jean LECLERCQ, « Ecclesia “corpus Christi et sacramentum fidei” », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella “societas christiana” nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 15-16.

<sup>327</sup> Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sententiae* III 118 (SBO VI 2 p. 213-215).

<sup>328</sup> Cf. BALDUINUS CANTUARIENSIS, *De sacramento altaris* 359, 362, 363 (SC 93 p. 268-273) ; Jean LECLERCQ, « Ecclesia “corpus Christi et sacramentum fidei” », in *Chiesa, diritto e ordinamento*

Ces exemples mettent en relief l'arrière-plan où se développe la pensée de Jean de Salisbury, en démontrant ainsi que ledit auteur n'est pas une exception. Mais, cela dit, sa théorisation se distingue des versions que nous avons citées ci-dessus : l'Église étant l'âme du corps politique, l'analyse de ses membres ne concerne probablement que les parties laïques de la société. L'essai de subordonner les membres de la société laïque à l'Église exige un partage très net que Jean explique à travers la distinction entre le corps et l'esprit. Qui plus est, la source de Jean serait Plutarque, un auteur païen qui, bien que ne croyant pas aux dieux de Rome, les cite mainte fois dans son traité. Cependant, comme nous l'avons démontré à travers l'exemple de Merlin dans l'*Épistolaire*<sup>329</sup>, l'Église chrétienne ne peut pas déduire sa structure institutionnelle d'un homme, encore plus s'il est païen, même s'il est sage et philosophe. Suite aux effets de la Querelle des Investitures, Jean s'avère être un partisan de l'Église, en affirmant que seule l'Église peut s'autodéterminer et écrire ainsi son destin – un destin qui est incommensurable par rapport à la sagesse des hommes. Cela dit, nous constatons que le style argumentatif de Jean de Salisbury envisage l'emploi d'exemples tirés du monde païen ; leur validité est, entre autres, démontrée à travers la citation des Pères de l'Église qui se réfèrent aux mêmes exemples. Autrement dit, Jean introduit systématiquement son discours en se référant à un *exemplum* de l'antiquité païenne ; celui-ci étant donc le préambule de ses dissertations. Après avoir expliqué en quoi consiste son style argumentatif, se pose la question suivante : en quelle mesure ses affirmations sur le corps politique concernent-elles l'Église ? Est-elle donc un corps politique ? Les chapitres du *Policraticus* dédiés aux membres laïcs du corps engendrent un lien avec leurs équivalents ecclésiastiques. Par exemple, lorsque Jean analyse les juges et les gouverneurs, il se concentre également sur les évêques ; la description des

---

nella "societas christiana" nei secoli XI e XII, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 20-23.

<sup>329</sup> Cf. par exemple le cas de Merlin dans l'*Épistolaire* (lettre 292), déjà traité dans ce travail. *Vide supra*, p. 81.

soldats, c'est-à-dire les mains du corps politique, envisage, elle aussi, une comparaison avec les prêtres. Et même si Jean n'élabore pas expressément une théorie du corps politique de l'Église, son organisation institutionnelle se prête de toute façon à une série de réflexions sur les similitudes entre l'Église et les institutions laïques. Il se peut aussi que Jean ne se réfère au corps politique que pour aborder la question de l'Église ; cela démontrerait que son objectif est de construire une transition réversible de l'un vers l'autre.

La dimension spirituelle et la dimension temporelle s'entremêlent aussi dans d'autres œuvres de Jean de Salisbury. Si d'une part, selon la référence à Saint Paul, le Christ incarne la tête du corps politique, d'autre part, dans une lettre, Jean affirme que « la santé arrive à toutes les églises de l'Église Romaine, comme de la tête aux membres »<sup>330</sup>, une image que nous trouvons déjà dans le *Registrum Epistularium* de Grégoire VII<sup>331</sup>. Un autre exemple de mélange de ces deux registres consiste dans la comparaison entre Pol IV 11 et la lettre 67 de son *Épistolaire* ; dans ce chapitre du *Policraticus*, Jean entame son discours sur le gouvernement en se référant au pilote d'un bateau, par la citation explicite de Platon<sup>332</sup>. Qui plus est, dans une lettre rédigée à la même époque, Jean se réfère au pape en l'appelant « recteur d'un bateau dans la tempête »<sup>333</sup>. Cette image, bien qu'elle s'éloigne du corps politique, crée un lien entre la royauté et la papauté, en se référant aussi à

---

<sup>330</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 57, p. 97 : *Habent a capite membra ut uigeant et a sancta Romana ecclesia, Deo auctore, salus est omnium ecclesiarum.*

<sup>331</sup> Cf. GREGORIUS VII, *Registrum Epistularium*, II 49 : *Circumvallat enim me dolor immanis et tristitia universalis, quia orientalis ecclesia instinctu diaboli a catholica fide deficit et per sua membra ipse antiquus hostis christianos passim occidit, ut, quos caput spiritualiter interficit, eius membra carnaliter puniant, ne quandoque divina gratia resipiscant* ; Paul MAGDALINO, « Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075: the view from the registers of popes Gregory I and Gregory VII », in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète : CISAM, 2004, tome I, p. 1-30, ici p. 18.

<sup>332</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *Vnde et Plato egregie quidem et luculenter (si tamen audiatur) eos qui de rei publicae gerendo magistratu contendunt, ita inter se uersari asserit ut si nautae sub aduersa tempestate decertent quis eorum debeat potissimum gubernare.*

<sup>333</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 67, p. 109 : *Rom(anum) pontificem principis apostolorum non ambigimus esse uicarium qui, sicut rector clauo nauem, ita sigilli sui moderamine ecclesiam regit, corrigit et dirigit uniuersam.*

deux personnages bibliques importants : l'apôtre Pierre dans la tempête et Noë pendant le déluge. La première interprétation est la plus classique, fondée sur l'Évangile, l'apôtre Pierre étant le premier pontife dont il commence la succession du siège papal à Rome. La deuxième interprétation vient de Grégoire le Grand ; d'après lui, à chaque partie de la société correspond en fait un prophète biblique : Noë représente les clercs, Job les laïcs, Daniel les moines<sup>334</sup> – si Noë symbolise les clercs, c'est parce qu'il est capable de bien gouverner l'Église pendant le déluge. Robert Pullen se réfère lui aussi à cette image, en utilisant le même procédé argumentatif dans les *Sentences*<sup>335</sup>. Jean de Salisbury emploie cet argument pour introduire un discours exclusif sur le pape, car il pense qu'un seul pilote à la fois peut conduire un bateau<sup>336</sup>. Le lecteur du *Policraticus* qui vit à l'époque de Jean a les notions pour identifier le bateau de Pierre et de Noë dans la citation tirée de Platon, en comprenant également la référence au pape en tant que guide exclusif de l'Église. Pierre et le bateau sont un thème recourant du dernier livre du *Policraticus* ; ce thème est fondamental parce qu'il introduit la question des schismatiques et de la discorde, qui peut compromettre la gouvernance de l'Église au cas où le pilote serait faible<sup>337</sup>. Dans la lettre 125 (1160), écrite pour Thibaut et s'adressant à Henri II, Jean explique les conséquences négatives au cas où un prince accueillerait le Christ dans son port sans bénévolence, en utilisant ici cette image pour aborder la question du rapport de l'Église au roi<sup>338</sup>. Ceci dit, le gouvernement laïque et ecclésiastique, dont les origines sont anciennes, présente une ambiguïté

<sup>334</sup> Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Registrum* III 61 et *Moralia in Iob* I 14 34 (PL 75, col. 535). Cf. aussi Jean FLORI, *L'idéologie du glaive – Préhistoire de la chevalerie*, Genève : Droz, 2010, p. 36-37.

<sup>335</sup> ROBERTUS PULLUS, *Sententiae* VII 19 (PL 186, col. 931A) : *Tres Ecclesiae sunt partes, praelati, continentes, conjugati. Hi sunt Noe, Daniel, Job, in agro, lecto, et molendino. Noe arcam regens in diluvio, hi sunt praelati Ecclesiam gubernantes in saeculo.*

<sup>336</sup> Nous trouvons l'image du bateau aussi chez Bernard de Clairvaux. Cf. *De Consideratione* II VIII 16 (SBO III, p. 424) : *Ita, cum quisque ceterorum habeat suam, tibi una commissa est grandissima navis, facta ex omnibus ipsa universalis Ecclesia, toto orbe diffusa.*

<sup>337</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 23.

<sup>338</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 125, p. 215.

qui concerne aussi d'autres auteurs. Dans la *Regula Pastoralis* de Grégoire le Grand, le terme *rector* peut indiquer soit les évêques soit les laïcs<sup>339</sup> ; le terme *subiecti* était plutôt employé pour décrire les fidèles d'une paroisse<sup>340</sup>. Dans le livre IV du *Policraticus*, Jean écrit que sa dernière analyse sur le prince est « commune à tous les grands, à la fois ceux qui ont le soin de biens spirituels et ceux qui exercent une juridiction sur les choses séculières »<sup>341</sup> ; il semble donc que le discours politique de ce livre sous-entende un public religieux qui n'est apparemment pas exempté de suivre ses conseils. À cette étape de notre réflexion, nous devons creuser cette question à la lumière du titre de l'œuvre citée ci-dessus et en nous référant à Plutarque lui-même.

## 1.2. *Exemplo Plutarchi*

Nous constatons que les références de Jean à l'Église envisagent en même temps sa réflexion sur les parties du corps politique ; il va de soi que, de cette façon, le langage pour décrire les laïcs et le langage pour décrire les religieux s'entremêlent. Pour clarifier cet aspect de notre travail, il faut toutefois se poser la question suivante : qui est le véritable destinataire du *Policraticus* ? Julie Barrau aborde ce sujet en soutenant que le *Policraticus* ne ressemble pas aux *specula principum* de la même époque, d'autant plus que Jean dédie le *Policraticus* à Thomas Becket, en décrivant par conséquent l'office du prince à son chancelier<sup>342</sup>.

---

<sup>339</sup> Cf. Marc REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine, de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, Rome : École française de Rome, Paris : diff de Boccard, 1981, p. 463, 471. Les chercheurs se sont demandés jusqu'à quel point la *Regula Pastoralis* envisage les prêcheurs et jusqu'à quel point elle envisage les gouverneurs laïcs.

<sup>340</sup> Cf. Jean-Hervé FOULON, « Le clerc et son image », in *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 45-60, p. 49.

<sup>341</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3: *Quae quidem inspectio communis est omnium praelatorum, et eorum qui spiritualium curam gerunt et qui saecularem iurisdictionem exercent.*

<sup>342</sup> Cf. Julie BARRAU, « Ce n'est pas un miroir, ou le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, dir. par Frédérique LACHAUD et Lydwine SCORDIA, Mont-Saint-Agnan : Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 87-111.



Dans le *De consideratione* de Bernard de Clairvaux, l'on retrouve déjà l'exemple d'un *speculum papae* ; ensuite, Gerhoh de Reichersberg dédiera le *Tractatus in psalmum LXIV* à Eugène III et le *Liber de novitatibus huius temporis* à Adrien IV<sup>343</sup>. Dans le *Policraticus*, Jean cite expressément Bernard de Clairvaux comme l'auteur du *De consideratione*<sup>344</sup>. Pour préparer sa défense contre des accusations en 1157, Jean consulte les œuvres de Bernard de Clairvaux, de Pierre de Celle et d'Atton de Troyes<sup>345</sup>. Qui plus est, Thierry Lesieur constate que le discours de Jean ne se fonde pas seulement sur des sources classiques typiques de la rhétorique chrétienne, mais aussi sur les sources chrétiennes de son époque (de la Réforme grégorienne à Yves de Chartres)<sup>346</sup>. Cela étant dit, le sens du titre « *Policraticus* » pourrait suggérer une continuité avec les autres œuvres de Jean. En effet, comme Jean lui-même le remarque<sup>347</sup>, le titre « *Metalogicon* », c'est-à-dire « en défense de la logique », est tiré d'un néologisme grécisant ; dans ce sens, l'élaboration du titre *Policraticus* pourrait alors sous-entendre le même procédé<sup>348</sup>. En liant les mots grecs *polis* (cité) et *polu* (beaucoup), en raison d'une étymologie célèbre au Moyen Âge<sup>349</sup>, Jean

<sup>343</sup> Cf. Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « L'Église romaine de Latran I à la fin du XII<sup>e</sup> siècle », in *Histoire du christianisme de la papauté à nos jours*, tome V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dir. par André VAUCHEZ, Paris : Desclée, 1993, p. 179-239, ici p. 199 et 205.

<sup>344</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 15 : *Quod et plenius sanctus Bernardus Clareuallensis abbas, qui eum perfectius nouerat, refert in libro doctrinali quem ad sanctum Eugenium de Contemplatione uel Consideratione scribit.*

<sup>345</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 30, p. 50. Il transcrit les meilleures parties des œuvres de Bernard (cf. *Epistula* 32, p. 54) et il demandera après aussi une *expositio* de Hugues de Saint-Victor (cf. *Epistula* 34, p. 62).

<sup>346</sup> Thierry LESIEUR, « The *Policraticus*: a Christian model of *sapientia*? », in *Culture politique des Plantagenêt (1154-1224)*, éd. par Martin AURELL, Poitiers : Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2004, p. 363-371.

<sup>347</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, Prologus, p. 10 : *Et quia logicae suscepit patrocinium, metalogicon inscriptus est liber, quem quattuor uoluminibus ad recreationem lectoris distinguere curauit.*

<sup>348</sup> Cf. par exemple Cary J. NEDERMAN, « John of Salisbury's Political Theory », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill 2015, p. 258-288, ici p. 258-259 ; Ronald PEPIN, « John of Salisbury as a writer », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 147-149, ici p. 150.

<sup>349</sup> Cette étymologie remonte à Isidore de Seville et on la trouve encore chez Francisco Suarez au

forme donc le titre *Policraticus*, c'est-à-dire « celui qui gouverne la ville » ou « celui qui gouverne plusieurs choses ». En analysant plus attentivement ce sujet, il faut constater que Jean appelle son ouvrage « *Policraticus* » dans le *Metalogicon*<sup>350</sup>. Il y a aussi une lettre où Jean décrit le *Policraticus* en s'adressant à Pierre de Celle (1159) ; dans ce cas, il se limite toutefois à citer son sous-titre, c'est-à-dire « *De nugis curialium et de vestigiis philosophorum* » (« sur les vices des courtisans et les vestiges des philosophes »), en n'expliquant donc pas le signifié<sup>351</sup>. « *Policraticus* » pourrait, par exemple<sup>352</sup>, sous-entendre une référence à Polycrate de Samos – un tyran grec que Jean ne cite pas dans son ouvrage mais qui apparaît dans certains textes qu'il aurait pus consulter<sup>353</sup> – ou à Polycrate d'Éphèse, un évêque qui dans l'*Histoire ecclésiastique* s'adresse au pape pour lui demander de changer d'avis<sup>354</sup>. Cela dit, la confirmation de telles hypothèses pourrait toutefois modifier radicalement notre interprétation de l'ouvrage en question<sup>355</sup>. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, en suivant le modèle de la *Panormia* de Yves de Chartres, Grégoire de St. Chrysogone écrivit une œuvre de huit livres sur l'Église universelle : le

---

début de l'époque moderne.

<sup>350</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* I 10, p. 29 : *Sed de his latius dictus est in policratico.*

<sup>351</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 111, p. 182 : *Edidi librum de curialium nugis et uestigiis philosophorum, qui michi a uestro placebit aut displicebit arbitrio.*

<sup>352</sup> Une possible référence au nom grec Polycrate, sans aller plus loin, avait été déjà signalée par Carl Schaarschmidt, pour lui préférer ensuite le néologisme grécisant. Cf. Carl M. W. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Sarisberiensis*, Leipzig : Teubner, 1862, p. 144-145 ; *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372). Livres I-III*, éd. par Charles BRUCKER, Genève : Droz, 1994, p. 14.

<sup>353</sup> Cf. par exemple FULGENTIUS MYTHOGRAPHUS, *Expositio sermonum antiquorum* (éd. HELM, 1970), cap. 1 : *sicut Stesimbrotus Tasius de morte Policratis regis Samiorum descripsit dicens : 'Posteaquam de cruce depositus, sandapila etiam deportatus est'.*

<sup>354</sup> Cf. EUSEBIUS CAESARENSIS secundum translationem qui fecit Rufinus, *Historia Ecclesiastica* V 24 (éd. MOMMSEN, 1903-1908) : *in quibus Polycrates, qui in eis primatum agere videbatur, ad Victorem episcopum Romanae ecclesiae scribens, morem traditionis antiquae ad se usque delatum per haec verba designat.*

<sup>355</sup> L'on peut remarquer qu'un auteur de la Renaissance comme Marsile Ficin interprète cette question de la même façon, puisqu'il appelait l'auteur de l'ouvrage *Policrates*. Cf. par exemple James HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden : Brill, 1990, p. 325 n. 156.

*Polycarpus*<sup>356</sup>. Il est évident que ce titre se rapproche particulièrement de *Policraticus* – ce dernier aussi étant, entres autres, constitué de huit livres ; *Polycarpus* pourrait dès lors être soit un néologisme grécisant (plusieurs fruits) soit une référence à Polycarpe de Smyrne. Guillaume de Malmesbury utilise *polu* pour composer le titre *Polyhistor*<sup>357</sup>. Il faut par conséquent relever que Jean n'est pas le premier qui utilise le grec *polu* pour construire un néologisme. Dans les *Noctes actiques*, Aulu-Gelle cite, bien avant Jean, une œuvre de Plutarque dont le titre « *Peri polypragmosynes* » inclut déjà le mot *polu*, en soulignant ainsi, en même temps, la difficulté de traduire ce titre en latin, notamment à cause de la polysémie dudit mot<sup>358</sup>. Nous devons aussi rappeler que, peut-être grâce à un florilège, Jean avait pu s'approcher de l'œuvre d'Aulu-Gelle.

Ceci dit, puisque la renommée de Plutarque au Moyen Âge n'est pas particulièrement répandue, l'on se demande aussi pourquoi lui attribuer l'*Institutio Traiani*<sup>359</sup>. Il faut bien sûr souligner le fait qu'il a été le maître de Trajan, le meilleur

---

<sup>356</sup> Cf. Uwe HORST, *Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Crisogono*, Munich : Monumenta Germaniae historica, 1980 ; John GILCHRIST, « The *Polycarpus* », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 68, 1982, p. 441-452 ; Paul FOURNIER, « Les deux recensions de la collection canonique romaine dite le *Polycarpus* », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 37, 1918, p. 55-101 ; Hubert MORDEK, « Dalla riforma gregoriana alla *concordia discordantium canonum* di Graziano – osservazioni marginali di un canonista su un tema non marginale », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 89-112, ici p. 93.

<sup>357</sup> Cf. Laure HERMAND-SCHEBAT, « John of Salisbury and the Classical Antiquity », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 180-214, ici p. 204.

<sup>358</sup> Cf. AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae* XI 16 (éd. HOSIUS, 1903) : *Nuper etiam cum adlatus esset ad nos Plutarchi liber et eius libri indicem legissemus, qui erat περι πολυπραγμοσύνης, percontanti cuipiam, qui et litterarum et vocum Graecarum expertus fuit, cuiusnam liber et qua de re scriptus esset, nomen quidem scriptoris statim diximus, rem, de qua scriptum fuit, dicturi haesimus. Ac tum quidem primo, quia non satis commode opinabar interpretaturum esse, si dicerem librum scriptum 'de negotiositate', aliud institui apud me exquirere, quod, ut dicitur, verbum de verbo expressum esset. Nihil erat prorsus, quod aut meminisset legere me aut, si etiam vellem fingere, quod non insigniter asperum absurdum que esset, si ex multitudine et negotio verbum unum compingerem, sicuti 'multiiuga' dicimus et 'multicolora' et 'multiformia'.*

<sup>359</sup> Pour la réception de Plutarque cf. Marianne PADE, « The Reception of Plutarch from Antiquity to Italian Renaissance », in *A Companion to Plutarch*, éd. par Mark BECK, Chichester : Wiley Blackwell, 2014, p. 531-543.

empereur romain païen selon Jean de Salisbury<sup>360</sup>. Certains chercheurs affirment que Jean choisirait Plutarque en raison de son anonymat, en posant ainsi les prémisses pour la découverte d'un texte inédit. Et si le choix du titre « *Policraticus* » consistait en une référence à Plutarque et au passage des *Noctes Actiques*, il va de soi que l'on pourrait alors mettre en relief le rôle de cet auteur en ce qui concerne l'interprétation générale de l'œuvre de Jean. Il se peut aussi que Jean de Salisbury dispose d'autres éléments sur la vie de Plutarque ; notamment l'information selon laquelle Plutarque aurait été prêtre du temple de Delphes<sup>361</sup>. Jean donne beaucoup d'importance à ce sanctuaire ; il en parle plusieurs fois dans le *Policraticus* en le considérant la source du « *scito teipsum* »<sup>362</sup>. En même temps, Jean décrit les conséquences néfastes pour ceux qui détruisent les statues des temples (c'est le cas de Gorgias qui est puni à cause de son sacrilège) en parlant du temple de Delphes<sup>363</sup>, même s'il en refuse le paganisme ensuite. Malheureusement, Aulu-Gelle ne se réfère aucunement à cet aspect de la vie de Plutarque ; il se limite à relever que Plutarque avait commenté Hésiode<sup>364</sup>, mais nous ne savons pas si Jean interprète ce passage comme la preuve d'un intérêt de Plutarque pour la religion. Au cas où Jean connaîtrait la géographie grecque, le seul lien possible entre Plutarque et Delphes dans le *Policraticus* résulte du surnom de son neveu : « chéronéen »<sup>365</sup>, c'est-à-dire la même région du temple de Delphes. Cela dit, il est cependant plus probable que Jean ait choisi Plutarque pour son opposition (la source est Aulu-Gelle) à Épicure<sup>366</sup>, dont Jean critique les disciples vers la fin du VIII<sup>e</sup> livre

<sup>360</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 8.

<sup>361</sup> Cf. Mark BECK, « Introduction: Plutarch in Greece », in *A Companion to Plutarch*, éd. par Mark BECK, Chichester : Wiley Blackwell, 2014, p. 1-9, ici p. 6 ; Rainer HIRSCH-LUIPOLD, « Religion and Myth », in *A Companion to Plutarch*, *op. cit.*, p. 163-176.

<sup>362</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 2.

<sup>363</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 14.

<sup>364</sup> Cf. AULUS GELLIUS, *Noctes Acticae* XX 8 : *Plutarchum in quarto in Hesiodum commentario legi.*

<sup>365</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 19 : *Cheronensem Plutarchi nepotem.*

<sup>366</sup> Cf. par exemple AULUS GELLIUS, *Noctes Acticae* II 9 : *In eodem libro idem Plutarchus eundem Epicurum reprehendit, quod verbo usus sit parum proprio et alienae significationis*

du *Policraticus*<sup>367</sup>. Tout cela pourrait déjà démontrer les raisons du choix de l’auteur de l’*Institutio Traiani*<sup>368</sup>. Par contre, il reste difficile d’établir si Jean était au courant de la charge cléricale de Plutarque ; c’est Henri Aristippe de Palerme qui en parle dans une lettre où il affirme posséder des manuscrits de Plutarque<sup>369</sup>. Jean avait participé à des missions diplomatiques en Sicile<sup>370</sup> ; cependant, puisque nous ne connaissons pas le contenu de ces manuscrits, il nous est impossible de tirer une conclusion sur ce sujet. Au cas où Jean serait au courant du rôle sacerdotal de Plutarque, il se peut qu’il le considère comme un clerc qui donne des conseils au roi. En effet, Jean affirme que l’*Institutio Traiani* est une lettre à travers laquelle Plutarque donne des conseils pour instruire son disciple, l’empereur Trajan<sup>371</sup> ; il revient sur ce sujet lorsqu’il écrit que les neveux de Plutarque ont instruit Marc-Aurèle<sup>372</sup>, qui fut justement un empereur sage. En tant que chancelier, Thomas Becket pourrait être le destinataire de ladite lettre ; destinataire qui n’est cependant pas conçu pour suivre, à l’instar d’un disciple, l’exemple de Trajan, mais plutôt pour devenir un Plutarque s’occupant de l’éducation du prince Henri. Le rôle de l’Église tel qu’il est conçu dans l’*Institutio Traiani* serait mis en relief à partir de la charge sacerdotale de Plutarque. Selon les études de Max Kerner<sup>373</sup>, le VII<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup>

<sup>367</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 25.

<sup>368</sup> Puisque Jean, pour autant que nous savons, ne pouvait pas lire ses *Vies*, il ne pouvait pas connaître la bonne considération de Plutarque pour Numa Pompilius, qui se trouve en accord avec l’*Institutio Traiani*. Voir John COLMAN, « The Philosopher-King and the City in Plutarch’s Life of Numa », *Perspectives on Political Science*, 44, 2015, p. 1–9

<sup>369</sup> Cf. Marianne PADE, « The Reception of Plutarch from Antiquity to Italian Renaissance », in *A Companion to Plutarch*, éd. par Mark BECK, Chichester : Wiley Blackwell, 2014, p. 531-543, ici p. 536-537.

<sup>370</sup> Cf. Christophe GRELLARD, Frédérique LACHAUD, « Introduction », in *A companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 1-28, p. 8-9.

<sup>371</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 1.

<sup>372</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 19 : *Aurelius [...] institutus est ad philosophiam per Apollonium Calcedonium, ad scientiam litterarum Greecarum per Cheronessem Plutarchi nepotem, Latinas autem eum Fronto nobilissimus orator docuit et pro quorundam opinione Plutarchi nepos.*

<sup>373</sup> Cf. Max KERNER, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*, Wiesbaden : Steiner, 1977, p. 111-118 ; Christophe GRELLARD, *Jean de Salisbury et la*

livres ont été composés avant les autres ; en raison de leur sujet, nous pouvons interpréter la partie politique (livres IV-V-VI) comme la réorganisation d'un discours qui se concentre d'abord sur l'Église et qui continue peut-être en entamant une comparaison entre cette dernière et les institutions laïques.

Il y a toutefois une autre hypothèse : Plutarque ne serait que le masque d'un autre auteur. Dans la lettre où il décrit son *Policraticus* en s'adressant à Pierre de Celle, Jean se réfère à Platon en tant que source, sans pour autant nommer Plutarque<sup>374</sup>. Dès lors, il se peut qu'il ait remplacé Platon par Plutarque, en élaborant un jeu de mots que l'on retrouve également dans d'autres parties du *Policraticus*, même lorsque l'on parle d'une erreur accomplie par d'autres personnes : « et cela n'a pas d'importance si c'est Pythagore ou Protagoras qui l'a écrit »<sup>375</sup>. Dans ce cas, il s'agit d'un exemple qui avait été erronément attribué à un autre auteur, dont Jean reconnaît la source authentique ; il remarque toutefois que l'*exemplum* est en soi plus important que la question de l'attribution à l'auteur. Dès lors, Plutarque pourrait être un masque qui cache le nom de Platon et attribue l'*Institutio Traiani* à un auteur moins célèbre et surtout étranger aux controverses telles que le débat sur l'*anima mundi*<sup>376</sup> ; son nom pourrait sous-entendre l'objectif de l'auteur lorsqu'il s'adresse à ses correspondants les plus proches. Un texte d'Abélard peut confirmer cette hypothèse. Dans sa *Theologia christiana*, Abélard repère la source de son analogie du corps chez Platon :

« Platon dit qu'en vrai tout le monde est un animal, ce qui démontre la concorde la plus grande entre toutes les œuvres de Dieu, qui sont toutes

---

*renaissance médiévale du scepticisme*, Paris : Les Belles Lettres, 2013, p. 227 n. 19.

<sup>374</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 111, p. 180 : *et sicut Plato auctor est, eundem spiritum multis uere amantium corporibus praesidere, qui licet unus sit ad innatae uel cognatae uirtutis officia, interdum amplius conualescit in singulis, aut pro qualitate corporum retardatur.*

<sup>375</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 12 : *Nec multum refert ad propositum Pitagoras an Protagoras, sicut Quintiliano placet et Agellio, litigauerit ; neque enim uis est in nomine, dum constet rem ambiguam sine temeritate diffiniri non posse*

<sup>376</sup> Voir la suite de ce chapitre, *vide infra*, p. 122-123.

gouvernées par une seule âme, comme les différents membres d'un seul corps »<sup>377</sup>.

Nous avons aussi saisi un rapport entre un autre texte de Pierre Abélard et le *Policraticus*. Dans ses *Sentences*, Abélard écrit ce qui suit :

« Et d'ici l'apôtre [Paul] décrit l'Église comme un certain animal (*animal quoddam*) dont la tête coïncide sans doute avec le Christ, les prélats comme les yeux spirituels qui s'occupent des autres, les ouvriers comme les mains, les *minores* comme les pieds qui sont nécessaires pour porter le corps »<sup>378</sup>.

Le texte ressemble beaucoup à l'introduction du corps politique dans Pol V 2 : « La *res publica* est en fait, comme il plaît à Plutarque, un certain corps (*corpus quoddam*) »<sup>379</sup>. Les similitudes les plus évidentes concernent le rapport entre « *animal quoddam* », « *corpus quoddam* » et les sources citées dans ces deux textes, c'est-à-dire Saint Paul pour Abélard et Plutarque pour Jean de Salisbury. Abélard ne se réfère pas à un corps politique laïque, mais au corps de l'Église ; sa description ressemble particulièrement à celle de Jean, chaque partie du corps humain renvoyant en effet à une partie du corps analogique. Chez Abélard la tête coïncide avec le Christ, chez Jean c'est le prince qui la représente en devant se rapprocher de l'image de Dieu ; chez Abélard les yeux sont les prélats, chez Jean ils coïncident avec les juges et les gouverneurs. Chez Abélard les mains sont les ouvriers, chez Jean elles coïncident avec les soldats et les officiers. Chez Abélard les pieds sont les *minores*, chez Jean les paysans et les artisans ; dans ce cas, les termes utilisés

---

<sup>377</sup> PETRUS ABAELARDUS, *Theologia Christiana*, I 88 (CCCM 12) : *Quod uero totum mundum unum animal Plato dicit, maximam concordiam uniuersorum operum Dei demonstrat, quasi diuersorum membrorum in uno corpore animalis, quibus omnibus una praeest anima, singulis tota praesens et in diuersis una et eadem operans diuersa.*

<sup>378</sup> PETRUS ABAELARDUS, *Sententiae* (p. 126 éd. BUZZETTI, n. 212, éd. CCM p. 113) : *Vnde et Apostolus ecclesiam quasi quoddam animal describit, habens caput suum, {ipsum} scilicet Christum, oculos spirituales prelatos qui aliis preuident, manus ipsos operatores, pedes ipsos minores qui ad corpus portandum necessarii sunt.*

<sup>379</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 2 : *Est autem res publica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod diuini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quoddam moderamine rationis.*

par ces deux auteurs peuvent exprimer le même concept. Ces textes d'Abélard sont très peu répandus à l'époque de Jean ; c'est pourquoi nous ne pouvons pas démontrer qu'il les ait consultés. Ceci dit, il est quand même possible que ce thème ait fait l'objet d'un débat lorsque Jean était étudiant à Paris. À ce stade de notre réflexion, se pose la question suivante : si ce deuxième texte d'Abélard correspond à la source de Jean, pourquoi aurait-il attribué son texte à Plutarque ? Comme le souligne Peter Von Moos, Jean n'est pas un auteur fiable en ce qui concerne les sources de ses *exempla*<sup>380</sup>, d'autant plus qu'il cite normalement les auteurs païens pour introduire et consolider des sujets qui ont affaire à l'Église et qui peuvent être relevés dans un passage biblique ou chez les Pères. Il faut toutefois constater que Jean ne falsifie pas habituellement ses sources bibliques ou patristiques, ces deux niveaux restant en effet bien séparés. Et si d'une part l'approche de Jean reste fallacieuse en ce qui concerne le nom de sa source – puisqu'il ne se réfère à un auteur païen que pour valoriser un argument déterminé –, d'autre part il sait comment borner cette stratégie. En effet, Jean n'attribuerait jamais un texte inauthentique à une vraie autorité chrétienne et encore moins il élaborerait expressément une description de l'Église à partir de l'autorité d'un païen.

Nous avons présenté plusieurs hypothèses qui ne s'excluent pas l'une l'autre. En résumé, Jean choisirait Plutarque en tant que prêtre, adversaire d'Épicure, presque homonyme de Platon mais moins célèbre ; le discours de Jean résulterait plutôt d'un texte d'Abélard ou d'un autre passage similaire de la même époque, lequel décrivait de façon détaillée le corps de l'Église, en le mettant en relation avec son corps politique. Jusqu'à maintenant, nous nous sommes limités à

---

<sup>380</sup> Voir les études de Peter Von Moos. Cf. par exemple Peter VON MOOS, « L'anecdote philosophique chez Jean de Salisbury », in *Exempla docent - Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. par Thomas RICKLIN, Paris : Vrin, 2006, p. 135-150 ; « The use of *exempla* in the *Policraticus* of John of Salisbury », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 207-262. Voir aussi Peter VON MOOS, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2005, p. 205-290.



nous poser des questions sur ce sujet sans pourtant autant donner une réponse définitive. Notre objectif est en effet de démontrer que cette interprétation alternative peut changer notre point de vue sur le travail de Jean de Salisbury, d'autant plus que la plus grande part de son œuvre nous mène dans cette direction. Pour l'instant, nous nous focaliserons sur l'analyse du corps politique dans le *Policraticus*, en mettant en relief ses correspondances avec le corps politique de l'Église. Nous avons élaboré le schéma suivant :

<b>Membre du corps humain</b>	<b>Membre du corps politique</b>	<b>Chapitres du Policraticus</b>	<b>Correspondant ecclésiastique proposé</b>	<b>Passages employés</b>
Tête	Prince	Pol V 6-8	Pape	Pol IV, Historia Pontificalis
Âme	Église	Pol V 3-5	Saint-Esprit	Pol III 1, Metalogicon IV 16-20, Epistula 111
Cœur	Sénat	Pol V 9	Chancelier	Historia Pontificalis
Flancs	Cour	Pol V 10	Curie	Historia Pontificalis
Yeux, langue et oreilles	Juges et gouverneurs	Pol V 11-17	Évêques et légats pontificaux	Pol VII, Historia Pontificalis, Epistulae

Main désarmée	Officiers	Pol VI 1	Archidiaques et doyens	Pol IV 2-3, Pol V 17, Epistula 140, Historia Pontificalis
Main armée	Soldats	Pol VI 2-19	Prêtres et soldats	Pol VI
Pieds	Paysans et artisans	Pol VI 20	Laïcs	Epistula 111

## 2. Entre spiritualité et corporalité

### 2.1. *Vita animae Deus est*

En premier lieu, nous devons aborder la question de la partie du corps politique qui sort du corps et qui représente, dans un corps laïc, l'Église elle-même. Si celle-ci est l'âme du corps politique, y-a-t-il aussi une âme du corps politique de l'âme ? Pour répondre à cette question, il faudra se concentrer sur la psychologie de Jean de Salisbury. L'auteur du *Policraticus* écrit en effet deux petits traités sur l'âme<sup>381</sup>, respectivement, dans le premier chapitre du livre III du *Policraticus* et dans les chapitres 16-20 du IV<sup>e</sup> livre du *Metalogicon*. Au chapitre 20 du *Metalogicon*, Jean cite les noms de ses sources en y incluant, en plus des philosophes et des Pères, des références « modernes » tels que Claudien Mamert et le *Peri premnon* traduit par Alfanus de Salerne. Selon Jean, ce dernier représente le point de départ et la synthèse pour se rapprocher de ces études<sup>382</sup>. Selon Bernard

<sup>381</sup> Nous avons déjà analysé les chapitres 3-5 du V<sup>e</sup> livre dans le chapitre précédent de cette thèse.

<sup>382</sup> Les sources possibles du discours de Jean sur l'âme sont sûrement plus nombreuses, d'autant

McGinn, la traduction d'Alfanus avait fourni aux lecteurs du Moyen Âge les moyens nécessaires pour comprendre, de façon synthétique : les théories des philosophes anciens, le concept de l'homme en tant que pivot de la hiérarchie de l'univers, l'idée de microcosme et une étude sur les différences entre l'âme et le corps – ces éléments seront utiles dans la rédaction de ce paragraphe<sup>383</sup>. Par exemple, selon le traité de Claudien Mamert, ce n'est pas le corps qui contient l'âme, mais l'âme qui contient le corps<sup>384</sup>. Lorsque le corps meurt, l'âme ne sort pas de celui-ci, en se débarrassant plutôt de quelque chose qui est désormais inutile<sup>385</sup>. Décliner le rapport entre l'âme et le corps en suivant l'analogie Église/royaume s'avère être une opération simple ; il suffit, par exemple, de rappeler que Gerhoh de Reichersberg affirmait que le *regnum* est dans l'*ecclesia*<sup>386</sup>. Quant à Jean, il écrit dans Pol VIII qu'un vide spirituel ne pourra jamais être rempli par le corps, celui-ci ne pouvant en effet pas occuper l'extension de l'âme<sup>387</sup>. La supériorité de l'âme sur le corps est un thème récurrent chez Jean de Salisbury ; l'auteur du *Policraticus* le met en relation avec les philosophes anciens qui, en tant

---

plus qu'il aurait pu accéder aux traductions de la soi-disant école de Chartres. Cf. Charles BURNETT, « Scientific Manuscripts at Chartres », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 127-160 ; Charles BURNETT, « The chapter on the spirits in the *Pantegni* of Constantine the African », in *Constantine the African and Ibn Al-Abbas Al-Magusi*, éd. par Charles BURNETT, Danielle JACQUART, Leyde – New York – Cologne : Brill, 1994, p. 99-120 ; Charles BURNETT, « Antioch as a Link between Arabic and Latin culture in Twelfth-Thirteenth centuries », in *Occident et proche orient – Contacts scientifiques au temps des Croisades*, éd. par Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON et Baudouin VAN DEN ABEELE, Turnhout : Brepols, 2000, p. 1-78. Pour d'autres possibilités encore cf. par exemple Ermenegildo BERTOLA, « Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello "spirito" », *Sophia. Rassegna critica di Filosofia e Storia della Filosofia*, 26, 1958, p. 48-61.

<sup>383</sup> Cf. Bernard MCGINN, *Three treatises on man – A Cistercian anthropology*, Kalamazoo : Cistercian Publications, 1977, p. 16 n. 65.

<sup>384</sup> Cf. Michele DI MARCO, *La polemica sull'anima tra <Fausto di Riez> e Claudiano Mamerto*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 51, Rome : Istituto Patristico Augustinianum, 1995, p. 107-108.

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> Cf. Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1960, p. 135.

<sup>387</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 16.

que tels, pouvaient justement reconnaître sa supériorité<sup>388</sup>. Ce discours lui offre aussi l'occasion et de critiquer ceux qui ne se soucient pas d'elle, et de relever que les prêtres représentent l'âme du corps politique dans le texte attribué à Plutarque. Cela dit, la distinction entre le corporel et le spirituel étant selon Jean nette, l'analyse de la relation de l'Église au corps politique n'exclut pas des contradictions – celles-ci restent, entres autres, irrésolues chez l'auteur du *Policraticus*. En effet, si l'âme du corps politique coïncide avec l'Église et si celle-ci est en même temps un corps, il faut dès lors repérer une âme supérieure dont le rapport à l'âme se configure comme le rapport de l'âme au corps matériel.

Dans Pol III 1, Jean écrit que l'âme est vivante si elle est mue par Dieu ; de même, le corps est vivant s'il est mû par l'âme. Vers la moitié du chapitre, Jean change de sujet et traite du Saint-Esprit, en affirmant que l'âme doit être « inhabitée » par le Saint-Esprit tandis qu'au début elle doit être menée par Dieu<sup>389</sup>. Selon Jean, les philosophes anciens ne connaissaient pas le Saint-Esprit ; ils ont donc pensé que l'âme du monde était séparée de Dieu. La doctrine de l'*anima mundi* avait suscité l'intérêt des maîtres de la soi-disant école de Chartres que Jean avait fréquentée pendant ses études. Puisque les textes des philosophes païens incluaient ladite expression, l'âme du monde pouvait alors représenter l'élément idéal pour fonder rationnellement la Trinité ; élément qui, entres autres, se conforme parfaitement à une philosophie chrétienne platonicienne. Cette théorie avait été condamnée parce que la disjonction entre l'âme du monde et son créateur empêche l'identification avec le Saint-Esprit<sup>390</sup>. Jean critique cette erreur dans son

---

<sup>388</sup> Cf. par exemple, JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 1 p. 105 : *Vnde homo qui ex anima constat et corpore, et sicut Cicero, Apuleius, et quod maius est Ieronimus, Augustinus, et multi alii tam nostrorum quam gentilium testantur, non magis est corpus quam anima, sed quodam modo minus, corporis censetur nomine, secundum publicum usum, quoniam pars illa euidentiior est et sensibus notior.*

<sup>389</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 1 : *Spiritus Sanctus inhabitans imprimit animae sanctitatem eiusdem que riuulos multiphariam spargit, diuersarum exerens carismata gratiarum.*

<sup>390</sup> À propos de cette querelle il faut renvoyer au grand classique Tullio GREGORY, *Anima mundi*.

*Metalogicon*<sup>391</sup> et souligne la conjonction de l'Esprit à Dieu dans le *Policraticus*<sup>392</sup>. Tout cela pourrait correspondre à la condamnation de cette théorie de la part de Jean et à son essai de se libérer de l'erreur de ses maîtres. Le lien entre l'âme et Dieu est un point essentiel de la construction du corps politique chez Jean de Salisbury ; ce lien garantit en effet que la relation de Dieu lui-même à ses ministres soit directe. Jean l'analyse spécifiquement dans les chapitres dédiés aux clercs dans Pol V 3-5, lorsqu'il écrit que « celui qui méprise [l'Église de Dieu] méprise [Dieu lui-même] »<sup>393</sup>. Revenons maintenant à Pol III 1 : le corps doit être mu par l'âme dans chaque partie et l'âme doit être mue par Dieu (remplacé ensuite par le Saint-Esprit) de la même façon. Chez Jean, se joignent deux modèles concurrents : la tête qui reçoit la justice de Dieu et dirige le corps en conformité avec les préceptes divins qui en découlent et l'âme (Saint-Esprit) qui le vivifie<sup>394</sup>. Voici donc notre première réponse : si l'âme du corps politique est l'Église, l'âme du corps politique de l'Église devrait par conséquence être Dieu ou le Saint-Esprit. Même si Jean ne formule jamais de façon explicite cette théorie, nous pouvons quand même repérer chez lui des éléments pour l'élaborer.

Il reste deux questions à résoudre : est-il possible de morceler une âme pour démontrer qu'elle a ses équivalents dans un corps politique ? Deuxièmement, le Saint-Esprit peut-il être identifié à des hommes, c'est-à-dire les soi-disant "ministres du Saint-Esprit" de l'Église ? Selon Jean, l'âme présente une unité indivisible et il faut donc l'analyser en tant que telle. Et même si l'âme ne consiste pas en un ensemble de parties différentes, elle est de toute façon pourvue des

---

*La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence : Sansoni, 1955.

<sup>391</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* IV 16, p. 154, l. 37-40.

<sup>392</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 1.

<sup>393</sup> Cf. par exemple JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 5 : *Ipsa quoque Veritas ait : Qui uos audit, me audit ; qui uos recipit, me recipit, et qui uos spernit, spernit eum qui me misit ; et : Qui tangit uos, tangit pupillam oculi me.*

<sup>394</sup> Cf. Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1990, p. 157-176. Pour les rapports entre le prince et l'Église nous renvoyons au chapitre précédent.

*virtutes* que Dieu lui a octroyées<sup>395</sup>. Il se peut que Jean suive l'exemple des certains de ses maîtres qui, pour fonder une société politique, ont exploité la différence entre l'âme sensitive, l'âme végétative et l'âme intellectuelle – voici le schéma tripartite que l'on retrouve dans les gloses au *Timée* au cours du XII<sup>e</sup> siècle<sup>396</sup>. Celles-ci permettent à Jean de saisir les correspondances entre les parties de l'âme et les parties du corps – les auteurs de ces gloses avaient en effet posé les prémisses de cette appréhension. En s'adressant à Pierre de Celle, Jean écrit une lettre où il décrit le *Policraticus* (1159) :

« [l'amitié], comme l'écrit Calcidius, unit les âmes des hommes à travers le lien de la charité, de façon que, par l'admirable connexion de la grâce, une seule âme soit faite à partir de plusieurs, et, comme Platon l'a écrit, ce même esprit dirige le corps de tous ceux qui aiment véritablement »<sup>397</sup>.

Ce passage, qui pourrait sembler une simple digression, introduit au fur et à mesure le *Policraticus* ; il précède l'analyse de l'aide mutuelle qui fonde la description du corps politique dans la phrase suivante de la lettre. Dès lors, lorsque Jean décrit son œuvre, il se réfère au *Timée* de Platon traduit par Calcidius, dont il connaissait les gloses de ses maîtres. Jean ne suit pas explicitement cette suggestion dans son texte ; c'est pourquoi nous nous limitons à signaler cette possibilité. Le rapport entre l'âme et le corps procède dans les deux sens : si le corps doit s'adapter à l'âme, l'âme doit par conséquent s'adapter aux fonctions du corps humain. L'Église pourrait dès lors l'animer en exerçant la même fonction de ses parties à

---

<sup>395</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 1 : *Partes tamen quas potuit, sibi a distributore bonorum uendicauit. Quas, inquis ? Virtutes utique, quibus uiget et operatur et sui experimentum facit.*

<sup>396</sup> Paul DUTTON, « *Illustre civitatis et populi exemplum: Plato's Timaeus and the transmission from Calcidius to the end of the Twelfth Century of a tripartite scheme of society* », *Medieval Studies*, 45, 1983, p. 79-119.

<sup>397</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 111, p. 180 : *Siquidem is est qui compage caritatis animos unit facit que, ut ait Calcidius, ut mirabili nexu gratiae animus unus fiat ex pluribus, et sicut Plato auctor est, eundem spiritum multis uere amantium corporibus praesidere, qui licet unus sit ad innatae uel cognatae uirtutis officia, interdum amplius conualescit in singulis, aut pro qualitate corporum retardatur.*

lui, qui s'avèrent ainsi être liées à l'Église.

Nous avons également essayé de comprendre si une partie de la société peut refléter l'âme. Cela sous-entend la différence entre deux visions ecclésiastiques qui sont possibles à son époque : une institution qui assimile le monde pour le subsumer et l'Église spirituelle des "mystiques"<sup>398</sup> que l'on retrouve par exemple chez Pierre de Celle<sup>399</sup>. Dans le *Policraticus*, Jean cite les exemples les plus remarquables au sein de l'Église. Toutefois, il ne développera ce sujet que pendant l'affaire Thomas Becket, et il est difficile de comprendre jusqu'à quel point l'analyse de Jean était déjà orientée vers cette direction<sup>400</sup>.

## 2.2. *Sacerdotii manibus uidentur indigna*

Les pieds représentent la partie du corps politique la plus négligée par Jean ; c'est pourquoi il est difficile de saisir ses correspondances avec le corps politique de l'Église. Un seul chapitre du *Policraticus* (VI 20) se focalise sur les pieds, alors qu'en comparaison dix-neuf concernent les mains. Les pieds du corps politique coïncident avec les paysans, les artisans et les commerçants ; ils sont tellement nombreux qu'ils font ressembler ce corps à un mille-pattes. À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, au Concile de Latran III, les prêtres seront définis comme étant les pieds d'un corps dont la tête est le pape<sup>401</sup>. À l'époque de ce concile, Jean était déjà évêque de Chartres et il avait composé le *Policraticus* vingt ans auparavant. En plus, dans le *Policraticus*, Jean décrit la figure des prêtres séculiers ; comme nous le verrons par

---

<sup>398</sup> Il faut faire preuve de précaution dans l'utilisation de ce terme. Cf. Dominique POIREL, « "Mystique" : histoire d'un mot, histoire d'un malentendu », in *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ?*, éd. par Dominique POIREL, Turnhout : Brepols, 2021.

<sup>399</sup> Cf. Dominique IOGNA-PRAT, « Bernard de Clairvaux et l'Église », in *L'actualité de saint Bernard*, éd. par Antoine GUGGENHEIM et André-Marie PONNOU-DELAFFON, Paris : Lethielleux, 2010, p. 99-110.

<sup>400</sup> Nous reprendrons la question dans le chapitre V de ce travail, *vide infra*, chapitre V, p. 249-250.

<sup>401</sup> *Les Conciles Oecuméniques*, vol. 1, *L'Histoire*, dir. par Giuseppe ALBERIGO, Paris : Les Éditions du Cerf, 1994, p. 183 ; Germain MORIN, « Le discours d'ouverture du concile général du Latran (1179) », *Memorie della pontificia Accademia di archeologia*, II, Rome, 1928, p. 116-118.

la suite, selon l'auteur de Salisbury, ils représentent les mains de l'Église en raison de leur serment et de leur combat spirituel. Dès lors, il semble qu'aucune fonction ecclésiastique ne soit réservée à la partie la plus infime du corps. Pour résoudre ce problème, il faut se focaliser sur le chapitre du *Policraticus* dédié aux pieds du corps, où Jean affirme que les supérieurs doivent absolument se soucier des inférieurs et chacun d'eux doit reconnaître l'utilité de l'autre. Nous pouvons retrouver un discours similaire dans la lettre 111, où Jean décrit le *Policraticus* en s'adressant à son ami Pierre de Celle : sans parler du cœur ou des flancs, Jean se réfère à la *salus* commune qui dérive de la collaboration entre la tête et le pied :

« le pied qui se déplace dans la boue ne prétend jamais à la dignité de la tête, et la tête qui s'érige vers le ciel ne méprise pas le pied qui se déplace dans la boue »<sup>402</sup>.

Le fait que Jean ait cité ce sujet dans la lettre ci-dessus mentionnée, démontre qu'il est fondamental pour sa pensée, d'autant plus que le rapport entre ces deux parties du corps peut nous aider à éclaircir la théorie politique de Jean. Sa source pourrait être un passage des *Moralia in Iob* de Grégoire le Grand, où l'auteur distingue les fonctions de l'œil et du pied : si le pied a besoin de l'œil pour voir le parcours, l'œil a par contre besoin du pied pour avancer<sup>403</sup>. Les supérieurs doivent donc se soucier des inférieurs ; en utilisant une analogie qui ressemble à celle de Jean de Salisbury, Grégoire le Grand affirme que les membres du corps de l'Église sont tels en tant que « *ex officio distincta* »<sup>404</sup>. Selon l'analyse de Frédérique

---

<sup>402</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 111, p. 181 : *Pes enim qui uersatur in coeno nequaquam aspirat ad capitis dignitatem ; sed et caput quod in caelum erigitur non aspernatur pedem qui inuersatur in coeno.*

<sup>403</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob* XXIX XXV 43-44 : *Alia namque sunt membra in corpore quae intuendae luci deseruiunt, alia quae a terrae tactu minime disiunguntur. Oculus quippe luci intenditur et ne caecari ualeat, a puluere custoditur. Pes uero tunc suum officium recte peragit, cum suscipiendum terrae puluerem non refugit. Quae tamen corporis membra uicissim sibi sua officia impariando copulantur, ut pes oculis currat et oculus pedi prospiciat.*

<sup>404</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob* XIX XXV 44 : *Sic itaque sic sanctae ecclesiae membra debent et officio esse distincta, et caritate coniuncta, ut summi uiri eorum uiam prouideant, qui in terrenis negotiis uacant, quatenus uelut ad lumen oculorum pes ambulet.*



Lachaud<sup>405</sup>, l'*officium* représente le lien à partir duquel Jean organise le corps politique. Nous avons ainsi repéré un précédent intéressant dans l'une des œuvres qui a marqué significativement la pensée de Jean de Salisbury. Dans Pol VI 24, Jean revient brièvement sur la question des pieds et il les définit plus précisément comme étant les « *subiecti* »<sup>406</sup>. Dans Pol VII 29, Jean affirme que les péchés des supérieurs donnent leur consentement aux péchés du peuple<sup>407</sup>. De même, lorsque Jean se réfère à ceux qui suivent les prélats, il utilise le terme « *subditi* » ; dans Pol VII 18, en paraphrasant une citation biblique, il soutient que les prêtres mauvais représentent la ruine du peuple : « le peuple attrape, par les mœurs sacerdotales, plus les vices que les vertus »<sup>408</sup>. Ceci dit, il faut remarquer que le terme *subiecti* est employé par d'autres auteurs de la même époque, notamment lorsqu'ils se réfèrent aux fidèles qui ont besoin d'être gouvernés pour sortir du péché<sup>409</sup>. Les pieds du corps politique de l'Église mettent donc en relief un élément fondamental : la nécessité d'une partie laïque du corps. Les clercs doivent la gouverner et elle doit soutenir en même temps l'institution ecclésiastique. Cependant ladite partie, en touchant la terre et la boue, devra se soucier des tâches qui sont étrangères au rôle des prêtres. Il en va de même pour ceux qui ont affaire au sang.

Dans le corps politique de Jean de Salisbury la main armée est représentée par les soldats<sup>410</sup>, qui sont souvent mis en relation avec les prêtres en raison du serment et du combat. Dans son épître 78, Bernard de Clairvaux compare les moines

---

<sup>405</sup> Cf. Frédérique LACHAUD, *L'éthique du pouvoir au Moyen Âge - L'office dans la culture politique (Angleterre, vers 1150 - vers 1330)*, Paris : Classiques Garnier 2010.

<sup>406</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 24 : *ita subiecti, quos pedes et membra esse praediximus.*

<sup>407</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 29 : *peccata superiorum subditis sunt occasio et auctoritas delinquendi.*

<sup>408</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 18 : *sacerdotii periculum exprimens et manifeste docens quia populus a sacerdotum moribus facilius uitia contrahit quam uirtutes.*

<sup>409</sup> Cf. Jean-Hervé FOULON, « Le clerc et son image », in *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 45-60, ici p. 49.

<sup>410</sup> Pour les soldats chez Jean cf. John D. HOSLER, *John of Salisbury: Military Authority of the Twelfth-Century Renaissance*, Leyde : Brill Academic Publishers, 2013.

aux soldats en affirmant qu'un moine ne peut pas devenir un soldat et vice versa<sup>411</sup>. Au début de l'*Éloge de la nouvelle chevalerie*, cet auteur écrit que les moines et les soldats combattent, respectivement, spirituellement et corporellement. Il n'y a que les templiers qui peuvent agir sur ces deux niveaux<sup>412</sup>. Cette comparaison entre les soldats et les moines remonte à Grégoire le Grand, qui divisait les *milites* en deux parties : les *milites saeculi* (les soldats) et les *milites Christi* (les moines), en leur interdisant de se mélanger<sup>413</sup>. Jean de Salisbury ne traitant pas la question des templiers dans le livre VI du *Policraticus*, nous pouvons en saisir plusieurs raisons. Puisque la réputation des templiers n'était pas particulièrement positive à l'époque de Jean de Salisbury, les lecteurs du *Policraticus* n'auraient certainement pas apprécié une référence à cet ordre. Un article de Jean Leclercq relève que l'objectif du texte de Bernard est d'aider les templiers. Ceux-ci subissent en effet plusieurs critiques à cause de leurs occupations guerrières, apparemment illicites pour un moine, et à cause de l'incompatibilité entre les devoirs des soldats et les devoirs monastiques<sup>414</sup>. Par exemple, Jean lui-même ne cite les templiers dans l'*Historia Pontificalis* que pour constater leur responsabilité en ce qui concerne l'échec de la croisade<sup>415</sup>. Dans le chapitre du *Policraticus* que Jean consacre aux différents ordres monastiques (VII 21), il écrit que les templiers suivent « l'exemple des Maccabéens »<sup>416</sup> ; cette affirmation semble plutôt positive, toutefois dans le même chapitre il les accuse de voler les églises aux clercs légitimes<sup>417</sup>. Cependant, dans

---

<sup>411</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistula* 78 (SBO VII, p. 203).

<sup>412</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De laude novae militiae* §1 (SC 367, p. 50).

<sup>413</sup> Cf. Jean FLORI, *L'idéologie du glaive – Préhistoire de la chevalerie*, Genève : Droz 2010 p. 36.

<sup>414</sup> Cf. Jean LECLERCQ, « Un document sur les débuts des Templiers », in Jean LECLERCQ, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, vol. II, Rome : Storia e letteratura, 1966, p. 87-99.

<sup>415</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXV, p. 57 : *sed rex fratres Templi semper studuit excusare*.

<sup>416</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 21 : *Fratres Templi Machabeorum exemplo ponunt animas suas pro fratribus suis*.

<sup>417</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 21 : *Milites namque Templi sui fauore ecclesiarum dispositionem uendicant, occupant personatus et quodammodo sanguinem Christi fidelibus ministrare praesumunt quorum fere professio est humanum sanguinem fundere*.

Pol VI 12, en décrivant les soldats, Jean n'évoque les moines que pour affirmer que la règle d'un monastère n'est pas moins sévère que les ordres imposés aux soldats<sup>418</sup>. Dans la structure bipartite de la réorganisation de la société entre les clercs et les laïcs, les moines n'ont pas encore un rôle bien défini ; en effet Bernard, partagé entre la contemplation et les affaires du siècle, se définit lui-même comme une chimère de son époque<sup>419</sup>. En résumé, si Bernard s'intéresse à la relation aux moines en raison de leur combat spirituel, Jean se focalise plutôt sur le serment et la discipline.

Le serment que les soldats prêtent pour exercer leur fonction, l'obéissance qu'ils doivent à leurs supérieurs et l'obligation de défendre les institutions<sup>420</sup> sont des éléments auxquels Jean se réfère pour traiter la question des clercs ; inversement, les analyses sur les clercs servent à décrire les soldats, ce qui détermine une équivalence entre eux. Dès lors, si Jean se réfère à l'exemple de Bernard, il faut se tourner vers le *De consideratione* et la relation des *militēs* aux *clerici*<sup>421</sup>. Cela étant dit, nous devons remarquer que la plupart des chapitres dédiés à la *militia* concernent le serment que les soldats doivent prêter à l'Église. Selon Jean, même si ce serment est désormais implicite, il faut qu'il soit publicisé dans les prêches par les évêques et les abbés ; à l'instar d'une investiture, il inclut en effet les soldats au sein de l'Église : « pendant le même jour où le soldat est décoré avec

---

<sup>418</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 12 : *Quid quaeso amplius in monachum artioris regulae dictasset abbas seuerus ?*

<sup>419</sup> Cf. Michel GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église – regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris : Beauchesne 1994, p. 47. Nous reviendrons sur les moines par la suite, notamment dans le chapitre V de notre travail, *vide infra*, chapitre V, §2.1, p. 233-240.

<sup>420</sup> Cf. Timothy REUTER, « “*Filii matris nostrae pugnant adversum nos*” : Bonds and Tensions between Prelates and their “*militēs*” in the German High Middle Ages », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero, 1995, p. 247-276, ici p. 260-263. Jean LECLERCQ, « Un document sur les débuts des Templiers », *art. cit.*

<sup>421</sup> Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* III V 20 (SBO III, p. 447) : *Solent dicere: <<Num de vestibus cura est Deo et non magis de moribus?>> At forma haec vestium deformitatis mentium et morum indicium est. Quid sibi vult quod clerici aliud esse, aliud videri volunt? Id quidem minus castum minus que sincerum. Nempe habitu milites, quaestu clericos, actu neutrum exhibent. Nam neque pugnant ut milites, neque ut clerici evangelizant.*

la ceinture militaire, il entre solennellement dans l'Église »<sup>422</sup>. Sachant que les grands monastères possédaient une milice personnelle et que certains *milites* combattaient pour les institutions ecclésiastiques<sup>423</sup>, Jean pense élargir ces fonctions à chaque soldat de la chrétienté. Les soldats se comportent correctement (ils se révèlent être de vrais soldats) lorsqu'ils respectent les dispositions de l'Église, en ne donnant donc pas la prééminence aux autorités laïques indignes. Ils peuvent les honorer au cas où elles ne s'opposeraient pas à l'Église. Dans Pol IV 3, Jean de Salisbury montre qu'il connaît la théorie des deux glaives ; se développant au cours du XI<sup>e</sup> siècle, cette théorie affirme que le passage de Lc 20 32 justifie la subordination des pouvoirs laïcs à l'Église<sup>424</sup>. Celle-ci possédant un glaive matériel et un glaive spirituel, elle ne peut cependant utiliser que le glaive spirituel ; la seule occasion où l'Église dégage le glaive matériel c'est lorsqu'elle ordonne à une institution laïque de frapper par le biais de sa main. Les clercs ne pouvant pas répandre de sang, cela justifie la fonction du bras séculier. Il s'agit ici d'une sacralisation du clergé et du sang ; sacralisation que l'on peut déjà retrouver chez le pape Nicolas I<sup>er</sup><sup>425</sup>. Dans Pol VI, Jean se réfère à nouveau, mais brièvement, à la

---

<sup>422</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 10 : *Vnde iam inoeluit consuetudo solennis ut ea ipsa die, qua quisque militari cingulo decoratur, ecclesiam solenniter adeat gladioque super altare posito et oblato quasi celebri professione facta seipsum obsequio altaris deuoveat et gladii, id est officii sui, iugem Deo spondeat famulatum.*

<sup>423</sup> Cf. Timothy REUTER, « “*Filii matris nostrae pugnant aduersum nos*” : Bonds and Tensions between Prelates and their “*milites*” in the German High Middle Ages », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero, 1995, p. 247-276. Les termes habituels pour décrire les soldats ecclésiastiques sont : *milites*, *satelles*, *ministeriales* (cf. p. 254) : *milites* s'ils sont sur des terres ecclésiastiques, fonctionnaires s'ils sont *satelles*, *ministeriales* s'ils n'ont pas de bénéfices.

<sup>424</sup> Cf. Jean LECLERQ, « L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Âge », *Recherches de Science Religieuse*, XXI, 1931, p. 229-339. Pour une mise à jour de la bibliographie cf. Florencio HUBEŇAK, « Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas », *Prudentia Iuris*, 78, 2014, p. 113-129.

<sup>425</sup> Cf. Jean FLORI, *L'idéologie du glaive – Préhistoire de la chevalerie*, Genève : Droz, 2010, p. 17. Cf. aussi les passages qui posent la différence entre les mains pleines de sang d'un laïc et les mains sacrés dans Claude CARROZZI, « Les évêques vassaux du roi de France d'après Yves de Chartres », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero, 1995, p. 225-246, ici p. 225-226.

théorie des deux glaives pour affirmer que Dieu n'autorise que les glaives qui défendent l'Église ; tous les autres glaives sont les armes de ses ennemies : « deux glaives suffisent à l'empire chrétien selon ce que témoigne l'histoire sacrée de l'Évangile ; toutes les autres appartiennent à ceux qui avancent avec glaives et bâtons pour prendre le Christ prisonnier »<sup>426</sup>. Jean délégitime donc toutes les armées qui attaquent l'Église ; ce discours concernant les soldats et les clercs pose ainsi les prémisses pour que seule l'institution ecclésiastique maîtrise chaque légitimation au combat et à la prédication. Cela dit, nous ne devons pas l'interpréter de façon anachronique, et ce, pour la raison suivante : le contrôle des forces armées de la part de l'Église se réalise uniquement dans le cas où le prince renverserait la hiérarchie dérivant du serment, c'est-à-dire lorsqu'il attaque l'Église et ordonne aux soldats de commettre un sacrilège. Ce serment est étroitement lié à la discipline militaire ; c'est-à-dire que si les passions prennent le dessus sur le soldat et si les charges ayant les plus grands privilèges sous-entendent plus de devoirs, il va de soi que si « la discipline est nécessaire dans toutes les professions, d'autant plus au sein du clergé et dans la vie militaire »<sup>427</sup>. Jean entend comparer ces deux professions par les punitions, la dureté et le risque de la luxure. L'exemple des deux glaives sous-entend que les soldats ont le droit de tuer quand cette action ne les rend pas des meurtriers ; dans une épître, Jean écrit en effet qu'un prêtre qui passe son temps avec un meurtrier devrait être suspendu de son office. Ce qui lie ces deux figures c'est donc la soustraction à l'action sanguinaire ; en effet, si le soldat ne frappe qu'en suivant les ordres de l'Église, le prêtre doit néanmoins manifester son indignation à ceux qui exercent la violence de façon illégitime. Les soldats qui frappent au nom de l'Église font alors en sorte que le comportement des prêtres

---

<sup>426</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 8 : *Duos gladios sufficere imperio Christiano Evangelii sacra testatur historia ; omnes alii eorum sunt qui cum gladiis et fustibus accedunt ut captivum capiant Christum, nomen eius delere cupientes.*

<sup>427</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 11 : *Verumtamen, cum in omni professione disciplina necessaria sit, nusquam magis quam in clero et re militari ; at res militaris, quae minus exercitatur in spiritu, acerbius est corporaliter punienda.*

reste digne. À travers le serment, la nécessité de la discipline, le rapport au sang, l'obéissance au pontife et au commandant et un office qui se dédie à Dieu et au culte de l'autel, les soldats fidèles et les prêtres peuvent ainsi devenir les mains du corps politique de l'Église. La relation de ces deux catégories à l'Église est aussi importante que les deux sont accomuniés par la vocation :

« ceux qui n'ont pas été choisis et n'ont pas juré peuvent s'appeler soldats. Mais cela ne veut pas dire qu'ils le sont vraiment ; c'est la même chose pour les prêtres et les clercs que l'Église n'a pas appelés aux ordres »<sup>428</sup>.

Nous pouvons donc établir un lien entre la main armée du corps politique de l'Église, les soldats, les clercs et les moines.

### **3. Officiers et administrateurs**

#### ***3.1. Archidiaconis et aliis officialibus***

Jusqu'à maintenant, à travers l'analyse de certaines parties du corps de l'Église, nous avons démontré à quel point un groupe de laïcs est nécessaire pour l'Église elle-même. Les mains-prêtres mettent déjà en relief les similitudes avec les membres ecclésiastiques du corps ; l'exemple des pieds-paysans démontre qu'il est plus difficile d'analyser ecclésiologiquement une partie du corps politique à laquelle Jean dédie un seul chapitre. En effet, Jean ne décrit les équivalents ecclésiastiques que suite à son discours sur le membre du corps politique correspondant – ce qui devient plus probable quand l'auteur discute longuement d'une seule partie du corps. Jean aborde la question de la main sans armes uniquement dans le premier chapitre du sixième livre<sup>429</sup> du *Policraticus* – chapitre

---

<sup>428</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 8 : *Vnde, quod praedixi, qui nec electi sunt nec iurati, etsi militum nomine censeantur, non magis in ueritate milites sunt quam sacerdotes et clerici quos ad ordines Ecclesia non uocauit.*

<sup>429</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 1.

où il décrit d'une façon particulièrement critique les fonctions des officiers. La condamnation du Christ de la part de Pilate étant utilisée à l'époque de Jean pour introduire la relation spécifique du royaume au sacerdoce<sup>430</sup>, elle donne également les outils pour décrire la faute du prince au cas où ses officiers abuseraient de son nom ; le prince devant, entre autres, les empêcher d'accomplir toute action illicite. La main sans armes représente probablement la catégorie la plus étrange du corps politique du *Policraticus*, notamment parce qu'elle s'entremêle avec d'autres catégories de façon inédite. Au début du VI<sup>e</sup> livre, Jean traite la catégorie en question en se référant à la main armée ; cependant, lors de la description du corps tyrannique, partie où Jean reprend la description du Pseudo-Plutarque, il la met en relation avec les juges et les gouverneurs : « les yeux, la langue, les oreilles et la main sans armes sont les juges, les lois et les officiers injustes »<sup>431</sup>. Enfin, dans le chapitre 20 du VII<sup>e</sup> livre, il pose ensemble les officiers et les courtisans en citant un passage des *Novelles* de Justinien : « ni l'officier ni le courtisan ne pourront devenir prêtres, nous ne le permettrons pas »<sup>432</sup>. Comme nous le verrons par la suite, contrairement à ce que cette loi devrait prescrire, au sein de l'Église il y a des officiers et des courtisans ; dans ce passage, Jean semble utiliser le terme « officier » pour décrire une mauvaise administration. En plus, si l'*officium* est l'élément à partir duquel les rôles de chaque partie du corps politique se lient entre eux et se définissent<sup>433</sup>, tous les membres de ce corps seraient en revanche des *officiales*. Dès lors, comme nous l'avons fait pour les soldats et les prêtres, nous

---

<sup>430</sup> Cf. Alfons Maria STICKLER, « Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII e nei decretisti e decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX », in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), 1954, p. 1-26, ici p. 6.

<sup>431</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 17 : *oculi, aures, lingua, manus inermis, iudices et leges, officiales iniusti; manus armata, milites uiolenti, quos Cicero latrones appellat.*

<sup>432</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 20 : *Idem : Sed neque curialem aut officialem clericum fieri permittimus.*

<sup>433</sup> Cf. Frédérique LACHAUD, *L'éthique du pouvoir au Moyen Âge - L'office dans la culture politique (Angleterre, vers 1150 - vers 1330)*, Paris : Classiques Garnier, 2010.

nous référerons en particulier aux livres V-VI ; notre objectif étant de repérer des officiers laïques au service de l'Église et des officiers ecclésiastiques. Selon la description de Pol VI 1, la différence entre la main armée et la main désarmée est la suivante : si la main armée doit agir à l'extérieur du corps politique, la main désarmée s'oriente plutôt vers l'intérieur<sup>434</sup>, et donc envers les sujets du prince. Toujours dans Pol VI 1, Jean décrit les officiers comme les exécuteurs de la justice du prince. Cependant, si les officiers ne respectent pas la volonté du prince pour affirmer la leur, ils agissent de façon inique ; dans ce cas, Jean les critique âprement. Jean envisage aussi le rôle dans la condamnation à mort. Il y a un cas où le terme « officier », qui est employé pour décrire une action au nom du juge et au nom du prince, se réfère à l'utilisation du glaive matériel (Pol IV 2) ; et comme le démontre l'exemple des licteurs dans la Rome Ancienne, dans un tel cas le prince a le droit d'agir au travers de l'interposition d'une main. Dans l'*Historia Pontificalis*, Jean présente les fonctionnaires qui exécutent la justice au nom du pape à Rome ; il s'agit, en d'autres termes, de la préfecture pourvue de la puissance du glaive<sup>435</sup>, qui est aussi la plus ancienne et la plus noble des magistratures romaines. Dans le VI<sup>e</sup> livre, en décrivant les juges ecclésiastiques, Jean analyse, pour la critiquer, la figure des « archidiaques et des autres officiers »<sup>436</sup>. Jean présente ensemble les archidiaques et les doyens dans ce chapitre du *Policraticus*<sup>437</sup> ; dans l'*Épistolaire*, il se réfère aux « doyens et aux autres officiers [de l'archevêque] »<sup>438</sup> et aux

---

<sup>434</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 1 : *Armata itaque manus in hostem dumtaxat exercetur, at inermis extenditur et in ciuem.*

<sup>435</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXVII, p. 59.

<sup>436</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 16 : *Nam aut solidum assem usurpant sibi aut, ut multum, trientem dumtaxat archidiaconis et aliis officialibus (ne dicam cum populo ministris iniquitatis) cedunt.*

<sup>437</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 16 : *Quod ut ab humilioribus liqueat, qui decani sunt uel archidiaconi, nisi illi (ut Symon noster uenerabilis doctor in lege Domini dicere consueuerat) in quorum manibus iniquitates sunt, dextera eorum repleta est muneribus?*

<sup>438</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 92, p. 141 : *Siquidem illi quos uestros parrochianos esse asseritis a domino archiepiscopo per decanos et alios officiales suos saepe citati sunt, et cum in sua contumacia pertinaces semper inuenirentur tandem denuntiatum est eis sub interminatione anathematis ut copiam sui in sinodo facerent.*



« archidiaques, doyens et officiers de l'Église de Coventry »<sup>439</sup>. Ces trois passages, écrits pendant des périodes différentes, mettent en relief une perspective qui, se focalisant sur ces sujets, se répète systématiquement de la même façon. Qui plus est, ils saisissent une identité qui est très claire chez Jean : les officiers de l'Église coïncident avec les archidiaques et les doyens. Leur fonction est de discipliner le clergé afin que ses comportements atteignent un certain niveau de rigueur morale et religieuse<sup>440</sup>. Au cours du XII<sup>e</sup> siècle, l'on assiste à la mise en place de la subdivision des diocèses en archidiaconés<sup>441</sup>, d'où l'augmentation de l'importance des archidiaques<sup>442</sup>. Après la réforme grégorienne, au-delà de leur soutien aux évêques, les archidiaques deviennent les responsables d'un territoire où ils exercent une juridiction spirituelle<sup>443</sup>. Ainsi, ils pouvaient surveiller et corriger le clergé, en contrôlant en même temps les chapitres cathédraux sans pour autant y appartenir directement<sup>444</sup>.

Même si dans la lettre 133 (1161) Jean manifeste sa profonde admiration pour les capacités d'un archidiacre qu'il connaissait personnellement<sup>445</sup>, il faut

---

<sup>439</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 107, p. 169 : *Memimus autem nos per Alanum de Wilna archidiaconis et decanis et officialibus Couintrensis ecclesiae scripta nostra misisse ad conuellendam pestiferam radicem simoniaca prauitatis quae in episcopatu Cestr(ensi) de nouo dicitur germinare.*

<sup>440</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton : Princeton University Press 1968, p. 66-67

<sup>441</sup> Cf. Florian MAZEL, « L'espace du diocèse dans les cartulaires cathédraux (fin XI<sup>e</sup> – début XIV<sup>e</sup>) », in *L'espace du diocèse (v<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Florian MAZEL, Rennes : Presses Universitaires de Rennes 2008, p. 367-400, ici p. 385s.

<sup>442</sup> Cf. Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « Ordre ou juridiction ? À propos du pouvoir d'excommunier des archidiaques », in *Auctoritas. Mélanges offerts au Professeur Olivier Guillot*, éd. par Giles CONSTABLE et Michel ROUCHE, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2006, p. 615-629.

<sup>443</sup> Cf. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « L'archidiacre et l'archiprêtre au service de la Réforme Grégorienne d'après la législation conciliaire de 1074 à 1140 », *Studia Canonica. Revue canadienne de droit canonique*, vol. 41, no. 2, 2007, p. 371-400.

<sup>444</sup> Cf. Christine BARRALIS, « Les auxiliaires de l'évêque : chanoines et archidiaques », in *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, éd. par Marie-Madeleine DE CEVINS et Jean-Michel MATZ, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 147-156.

<sup>445</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 133, p. 240 : *Dominus tecum sit, dilectissime amicorum.*

toutefois relever que la plupart de ses écrits consacrés à cette charge présentent un avis négatif – comme l’est le passage à propos des officiers que l’on trouve dans Pol VI 1. Jean cite un archidiacre qui, pour obtenir l’absolution<sup>446</sup>, essaie de corrompre un évêque ; il semblerait être apparemment un cas isolé, mais Jean affirme dans la lettre 140 (1164-66), qui s’adresse explicitement à un archidiacre :

« Il y avait, comme tu te rappelles, un genre d’hommes qui dans l’Église de Dieu étaient appelés archidiacres pour lesquels tu te plains que chaque voie du salut était exclue. En fait, comme tu disais ensuite, ils aiment les cadeaux, recherchent les rétributions, sont prêts aux injures, [...] ; les meilleurs d’entre eux sont ceux qui affirment la loi de Dieu sans la respecter »<sup>447</sup>.

Ici, Jean reproduit le même type de commentaire de Pol V 16 ; ces deux œuvres soulignent en effet les aspects négatifs de cette catégorie selon Jean – catégorie qui reflète en outre le commentaire sur la main désarmée laïque de Pol VI 1. Jean place les archidiacres et les doyens au rang le plus bas des charges qui sont nommées dans la hiérarchie de Pol VI 16 ; au-dessus des doyens et des archidiacres, il y a les évêques et les légats pontificaux<sup>448</sup>. Dans le prochain paragraphe, nous nous focaliserons sur eux, qui représentent la catégorie des juges et gouverneurs ecclésiastiques.

---

<sup>446</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 14, p. 23 : *quod saepe dictum archidiaconum audierant offerentem episcopo remissionem omnium restitutionum quas reposcebat.*

<sup>447</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 140, p. 24 : *Erat, ut memini, genus hominum qui in ecclesia Dei archidiaconorum censentur nomine, quibus uestra discretio omnem salutis uiam querebatur esse praeclusam. Nam, ut dicere consueuistis, diligunt munera, sequuntur retributiones, ad iniurias proni sunt, calumpniis gaudent, peccata populi comedunt et bibunt, quibus uiuitur ex raptu ut non sit hospes ab hospite tutus; qui in eis praestantissimi sunt dicunt utique legem Domini sed non faciunt.*

<sup>448</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 16 : *Vidi ego ipse in omnibus his decanos scilicet archidiaconos episcopos et legatos tanta sollicitudine operari in messe Domini ut merito fidei et uirtutis recte uideri posset uineam Patris in manu eorum prudenter et utiliter collocatam.*

### 3.2. *A iudicibus tam ecclesiasticis quam mundanis*

Jean analyse les légats pontificaux<sup>449</sup> et les évêques<sup>450</sup> lorsqu'il aborde la question des juges et des gouverneurs ; paradoxalement, l'auteur du *Policraticus* cite ces deux catégories et pour les critiquer et pour les défendre. Selon l'*Historia Pontificalis*, les légats sont largement responsables de la défaite de la croisade ; incapables de gérer les rapports avec les soldats et les chevaliers, ils ont été isolés et remplacés par deux évêques ambitieux dans la hiérarchie militaire de l'expédition<sup>451</sup>. L'action d'un légat en Allemagne fut bien plus abjecte : en ne suivant pas les ordres du pape, il utilisa l'argent pour ses buts personnels ; cela compromit en effet le nom de l'Église dans les terres de l'Empire<sup>452</sup>. Pour ne citer que deux auteurs proches de Jean, Bernard de Clairvaux et Pierre de Celle<sup>453</sup> aussi avaient âprement critiqué les légats. Cependant, dans le *Policraticus*, Jean de Salisbury affirme qu'il n'entend nullement les critiquer ; ici, la défense des légats est si radicale que les commentateurs ne l'ont pas prise au sérieux, d'autant plus qu'elle contredit ouvertement les actions décrites dans l'*Historia Pontificalis*. Si certains commentateurs l'interprètent comme un passage ironique, d'autres affirment que Jean l'utilise plutôt comme une stratégie de défense personnelle dans

---

<sup>449</sup> Pour les légats pontificaux chez Jean, cf. Georg MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn : L. Rorshield, 1970, p. 149-152. Pour les légats pontificaux en général, cf. *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero, 2012. Pour une bibliographie jusqu'en 2012 et un résumé à propos du rôle des légats dans l'Église cf. Claudia ZEY, Maria Pia ALBERZONI, « Stato della ricerca e questioni aperte », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero, 2012, p. 3-27.

<sup>450</sup> Pour les évêques dans la pensée de Jean, cf. aussi Georg MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, op. cit., p. 169-176.

<sup>451</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXIV p. 54-56.

<sup>452</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVIII p. 75-77.

<sup>453</sup> Cf. Rudolf HIESTAND, « Les légats pontificaux en France du milieu du XI<sup>e</sup> à la fin du XII<sup>e</sup> siècle », in *L'Église de France et la Papauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Rolf GROBE, Bonn : Bouvier, 1993, p. 54-80. Il se réfère (p. 54-55) à Jean de Salisbury (*Historia Pontificalis* p. 75-78), Bernard de Clairvaux (*De consideratione* III IV 5, SBO III p. 454 ; *Epistula* 290, p. 207) et Pierre de Celle (*Epistula* 92, MPL 202, col. 539s.).

une conjoncture défavorable ; Pierre de Celle lui avait en effet conseillé d'arrêter l'*Historia Pontificalis* avant de se faire trop d'ennemis. Dans la plupart des chapitres du VII<sup>e</sup> livre du *Policraticus*, les évêques font l'objet d'une polémique d'abord et d'une rétractation pour défendre leur rôle ensuite ; suite à la critique aux événements liés aux propositions d'élection, Jean conclut en affirmant que, dans tous les cas, « l'on ne doit pas douter que le siège épiscopal accueille des saints et rende [les hommes] saints »<sup>454</sup>. Il est difficile de lier deux phrases telles que « je ne parle pas des légats pontificaux »<sup>455</sup> et « [les légats du siège apostolique] se déchaînent sur les provinces »<sup>456</sup>. Cela reflète le jugement de Jean sur le prince, qui est en même temps le responsable de tous les péchés de son peuple et le représentant de la justice divine. Le roi doit se conformer à celle-ci, sinon il perdra son rôle ; en agissant comme un bon juge, il jouira de la protection de la loi divine. Si d'une part Jean est conscient des dommages engendrés par les juges et les gouverneurs qui ne parviennent pas toujours à s'adapter à leur rôle ; d'autre part il défend l'institution qu'ils représentent pour empêcher que les prévenus se soustraient à son autorité. Seul le supérieur direct des évêques et des légats, c'est-à-dire le pape, peut les juger ; le métropolitain aussi peut juger les évêques ; sa fonction étant de ressembler aux légats en tant que représentant du pape dans le territoire de son Église particulière. Il faut dans tous les cas respecter ceux qui annoncent le Christ pour des raisons exclusivement matérielles ; c'est-à-dire que « il faut donner grâce et révérence à tous ceux qui exercent l'office de bergers », et ce parce qu'ils aident de

---

<sup>454</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 19 : *Ad haec dubium esse non debet quod cathedra episcopalis sanctos recipit aut sanctos facit.*

<sup>455</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 17 : *Non loquor de legatis. Ecclesiam Romanam, quae parens auctore Deo et nutricula fidei et morum est et non potest ab homine iudicari et argui celesti privilegio munita, relinquo intactam ; nec enim credibile est quod ea committere praesumant uel dignentur, quae de iure gentilium in praesidibus prouinciarum et proconsulibus, id est legatis Caesaris, constat esse illicita.*

<sup>456</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 16 : *Sed nec legati Sedis apostolicae manus suas excutiunt ab omni munere, qui interdum in prouinciis ita debaccantur ac si ad Ecclesiam flagellandam egressus sit Sathan a facie Domini. Concutiunt angulos domus ut prosternant filios et filias eius qui languores et dolores animarum curauit in cruce.*

quelque façon l'Église de Dieu<sup>457</sup>.

Chez Jean, les évêques et les légats représenteraient un point de connexion entre la faiblesse de la chair et la pureté de l'âme-Église. Étant les représentants directs de cette dernière, les légats ont été choisis par le pape, et les évêques ont été élus et confirmés ; de l'autre côté leur rôle implique un rapport à l'argent, l'ambition et le désir d'une carrière. Plusieurs légats pontificaux sont devenus papes suite à leur mission en France<sup>458</sup>. Selon Jean, du point de vue théorique, leurs ambitions sont mal fondées ; c'est par exemple le cas d'une conversation citée dans le *Policraticus*, où un évêque décrit les critiques qu'il portait aux prieurs à cause de leur vie paresseuse quand il était moine ; cependant, après avoir été nommé prieur, comprenant la tâche des prieurs, il critiqua les abbés. Et quand il est devenu lui-même abbé, ayant compris la tâche des abbés, il critiqua les évêques avant de devenir lui-même et de comprendre enfin les difficultés données par la charge épiscopale<sup>459</sup>. Chacun méprise son supérieur et désire sa position, pour découvrir ensuite, s'il l'obtient, qu'elle est bien plus compliquée à gérer de celle qui la précédait. La charge la plus élevée dans l'Église, c'est-à-dire le siège de Pierre, est le rôle le moins désirable au monde<sup>460</sup>. En effet, différemment (ou encore plus) de ce qui se passe dans le corps politique laïc, l'ascension aux charges ecclésiastiques correspond à une vie de plus en plus difficile. Ne consistant pas en une propagande, cet aspect de la pensée de Jean s'entrelace en fait au travail théorique qui suit à la Querelle des Investitures ; travail qui donne de plus en plus d'importance à la condition mortelle du pape, dont la vie serait consommée par la lourdeur de sa

---

<sup>457</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 17 : *Omnibus quidem qui pastoris exercent officium gratia debetur et reuerentia.*

<sup>458</sup> Grégoire VII, Pascal II, Calliste II, Innocent II, Anaclet II, Grégoire VIII et Celestin III. Cf. Rudolf HIESTAND, « Les légats pontificaux en France du milieu du XI<sup>e</sup> à la fin du XII<sup>e</sup> siècle », in *L'Église de France et la Papauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Rolf GROBE, Bonn : Bouvier, 1993, p. 54-80, ici p.65.

<sup>459</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 24.

<sup>460</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 23.

charge<sup>461</sup>. Voici pourquoi Jean critique tous ceux qui souhaitent devenir évêques en utilisant l'Église pour leur carrière personnelle.

Chez Jean, l'importance des évêques et des légats pontificaux résulte de la transformation de ces charges, laquelle transformation a lieu pendant l'époque de Jean de Salisbury lui-même<sup>462</sup>. En utilisant *gubernatio* – un terme typique de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle que l'on trouve déjà chez Eucher de Lyon –, l'auteur du *Policraticus* se réfère à l'administration des évêques, qui sont également appelés « gouverneurs »<sup>463</sup>. Les évêques se sont rapprochés de plus en plus du rôle des juges ; la centralité de Rome accroissant ainsi l'importance des légats, qui ont surclassé les évêques eux-mêmes. Cependant, au XII<sup>e</sup> siècle, les évêques aussi ont besoin d'une confirmation du pape suite à leur l'élection ; autrement, ils se trouveraient dans l'impossibilité d'exercer leur fonction de juge<sup>464</sup>. Celle-ci se constitue à partir de l'*administratio* de l'évêque<sup>465</sup>, qui passe du rôle de « *dominus* »

---

<sup>461</sup> Il suffit de se référer à l'exemple des « années de Pierre » ; celui-ci affirme que la consommation de la chair du pape, causée par son office, détermine sa mort prématurée et n'arrive que peu d'années après son élection au siège papale. Élaborée par Pierre Damien, cette théorisation a été reprise par d'autres auteurs. Cf. Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del papa*, Turin : Einaudi, 1994, chapitre 1, p. 5-81.

<sup>462</sup> Pour la création des archidiacons, la subdivision des diocèses, la centralisation de l'Église romaine et le passage de l'évêque-ville à l'évêque-cathédrale en tant que nouveautés du XII<sup>e</sup> siècle cf. Florian MAZEL, *L'Évêque et le territoire*, Paris : Seuil, 2013, chapitre 5, « L'Église institution territoriale (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », p. 307-364.

<sup>463</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 20 : *Sed neque quemlibet uenerabilis domus gubernatorem, aut aliam quamcumque sollicitudinem ecclesiasticam agentem, dare aliquid illi a quo constituitur, aut ulli personae liceat pro commissa sibi gubernatione*. Les termes identifiés par Florian Mazel pour définir un diocèse (*pagus, territorium, episcopatus, parochia*). Cf. Florian MAZEL, « Introduction générale », in *L'espace du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Florian MAZEL, Rennes : Presses Universitaires de Rennes 2008, p. 11-21, ici p. 12. Pour Eucher de Lyon cf. Michel LAUWERS, « *Territorium non facere diocesim...* conflits, limites et représentation territoriale du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », in *L'espace du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, op. cit., p. 23-65, ici p. 34. Jean n'utilise jamais le terme romain classique *territorium*. Cf. Michel LAUWERS, « *Territorium non facere diocesim...* conflits, limites et représentation territoriale du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », in *L'espace du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, op. cit., p. 23-65.

<sup>464</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect*, op. cit., p. 66-67.

<sup>465</sup> Cf. Pietro SILANOS, « *Vice nostra*. Vescovi di Parma con funzioni di legati e giudici delegati papali nei secoli XII e XIII », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero 2012, p. 53-106, ici p. 58-59.

(seigneur) de son diocèse au rôle de « *rerum ecclesiasticum procurator* » (procurateur des affaires ecclésiastiques)<sup>466</sup>, et ce à travers un contrôle renforcé de la part de la papauté<sup>467</sup>. En plus, dans certains cas, les évêques peuvent devenir des délégués pontificaux ; si les légats sont expressément envoyés par le pape pour résoudre un problème ou pour gérer une situation, les délégués sont nommés par Rome en les choisissant parmi les abbés et les évêques du même endroit<sup>468</sup>. Il semble qu'au cours du XII<sup>e</sup> siècle l'on pouvait mesurer l'importance d'un évêque en relation à la quantité de missions qu'il accomplissait en tant que délégué de Rome<sup>469</sup>. Ces deux figures se rapprochent donc de la fonction des juges et des gouverneurs qui est décrite dans le *Policraticus* (V 11-17) ; ce qui est clair par les références à leurs équivalents ecclésiastiques dans ces mêmes chapitres. Jean passe de la critique des juges séculiers à la critique des juges ecclésiastiques ; pour aborder la question du refus de la corruption, il introduit les *exempla* positifs des moines et des clercs<sup>470</sup>. À la fin des chapitres consacrés à ces deux types de juges, Jean crée un lien entre eux : « le modèle [des juges ecclésiastiques et séculiers] est Samuel »<sup>471</sup>, auquel s'oppose, à la fin du chapitre, l'exemple de Pilate. Ce qui unit, dans le même passage, les deux types de juges c'est qu'ils sont « obligés à la

---

<sup>466</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>467</sup> Cf. *The Long Arm of Papal Authorities. Late Medieval Christian Peripheries and their Communication with the Holy See*, éd. par Gerhard JARITZ, Torstein JØRGENSEN, Kirsi SALONEN, II<sup>e</sup> éd., Budapest – New York : Central European University Press, 2005 ; Kenneth PENNINGTON, *Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the 12th and 13th centuries*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1984. Voir aussi Bruno LEMESLE, *Le gouvernement des évêques : la charge pastorale au milieu du Moyen Âge*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2015.

<sup>468</sup> Cf. Claudia ZEY, Maria Pia ALBERZONI, « Stato della ricerca e questioni aperte », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero, 2012, p. 3-27, ici p. 15.

<sup>469</sup> Cf. *Ibid.*, ici p. 17-18.

<sup>470</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 15.

<sup>471</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 17 : *Et si hoc nimis arduum uidetur aliis, uel a iudicibus tam ecclesiasticis quam mundanis, qui professione aut sacramento iustitiae obligati sunt, impleri oportet. Vtrorumque siquidem forma Samuel est, qui sic praefuit sacrificiis ut non parceret sanguini impiorum, sic iudicia utraque exercuit ut nullum opprimeret et de manu cuiusquam nichil accepit.*

profession (*professio*) et au sacrement (*sacramentum*) de la justice »<sup>472</sup> ; il faut remarquer que pendant les années 1160, des auteurs tels qu'Étienne de Tournai écrivent que la différence entre un juge et un archidiacre réside dans le fait qu'un archidiacre ne possède que le *ministerium*, alors que l'évêque a aussi le *sacramentum*<sup>473</sup>. Malgré leurs similitudes, il y a quand même entre eux une différence évidente : seuls les juges ecclésiastiques peuvent juger les privilèges de l'Église<sup>474</sup>.

Il existe une hiérarchie qui empêche les juges séculiers de toucher l'Église ; cette hiérarchie se reflétant à son tour sur celle des droits<sup>475</sup>. Nous pouvons ainsi constater les nouveautés de l'époque de Jean, lequel connaissait bien ce sujet<sup>476</sup> ; Jean fonde en effet son discours en se référant au *Corpus Iuris Civilis* de Justinien et au *Décret* de Gratien. Jean établit une hiérarchie entre ces deux types de droit et les autres droits de l'époque. Au niveau le plus bas, l'on trouve la *prava consuetudo* des lois coutumières<sup>477</sup> ; suit le droit de Justinien, le meilleur parmi les droits

---

<sup>472</sup> *Ibid.* : *Et si hoc nimis arduum uidetur aliis, uel a iudicibus tam ecclesiasticis quam mundanis, qui professione aut sacramento iustitiae obligati sunt, impleri oportet*

<sup>473</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect, op. cit.*, p. 90.

<sup>474</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 5 : *Quae uero priuilegia ecclesiarum locorum que uenerabilium et ministrorum sunt, diuino fiunt et humano iure notissima, cum uel usu iam liqueat quod non possunt nisi apud iudices ecclesiasticos conueniri.*

<sup>475</sup> Pour le débat sur la hiérarchie des sources du droit à l'époque cf. Hubert MORDEK, « Dalla riforma gregoriana alla *concordia discordantium canonum* di Graziano – osservazioni marginali di un canonista su un tema non marginale », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 89-112. Selon Yves de Chartres, les décrétales pontificales étaient moins importantes que les décrets des rois franques (p. 106). Yves parle d'une *lex aeterna* (p. 105). Jusqu'à Burchard, les décrétales ne sont pas si privilégiées, elles le deviennent surtout grâce à Gratien, Alexandre III et Innocent III (p. 99).

<sup>476</sup> Aussi, les lettres de Jean de Salisbury sont "remplies" de droit. Pierre Legendre en a identifié 43 qui se focalisent sur ce sujet. Cf. Pierre LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254)*, Paris : Jouve, 1964 ; Jean GAUDEMET, « L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 174-201, ici p. 187.

<sup>477</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* I 4 : *Sed forte mora traxit ad se periculum, quia diutius licito in opere tamen illicito ex praua consuetudine et immoderato amore morabatur.* La comparaison entre *consuetudo* et *lex divina* est énoncée dans une lettre. Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 187, p. 248 : *Iam enim sola iniquitas consuetudinum et aequitas diuinae legis ab aduerso conflagunt.* *Consuetudo* est un terme péjoratif déjà chez



humains. Plus haut, il y a le *Décret* de Gratien qui ordonne les Canons des Conciles<sup>478</sup> ; au sommet, l'on trouve la loi biblique expliquée dans le Deutéronome. La curie de Rome avait accueilli le *Décret* de Gratien avec soupçon ; Bernard de Clairvaux était inquiet à cause du renom croissant des juristes— Bernard et Gratien lui-même étaient en effet opposés au droit romain<sup>479</sup>. À la fin de sa carrière, après avoir été nommé évêque, Jean affirmera dans son discours au Latran III que l'Église s'est trop souciee des décrets, tout en oubliant ainsi l'Évangile<sup>480</sup>. Son avis à cet égard était moins net à l'époque de la rédaction du *Policraticus* ; c'est-à-dire lorsqu'il s'occupait des appels envoyés à l'archidiocèse de Cantorbéry par les Anglais (en les renvoyant au pape), et quand il signalait les nouveaux Canons vers le début de son *Historia Pontificalis*<sup>481</sup>. Le *Décret* de Gratien est une mise en place de la loi de Dieu mais l'évêque, à l'instar du juge, doit être capable de l'appliquer pour agir selon la justice. En tant que témoin direct, Jean confirme qu'il était difficile de contrôler les évêques et, avant tout, de s'assurer de leur bon exercice dans le droit et l'administration. Jean démontre tout cela dans les lettres écrites au nom de Thibaut à Cantorbéry. Il critique notamment la négligence d'un évêque qui

---

Grégoire VII. Cf. *Registrum Epistolarium* II 5, II 45, II 61, III 10, IV 13, V 5, VII 19, VII 21 ; Paul MAGDALINO, « Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075: the view from the registers of popes Gregory I and Gregory VII », in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète : CISAM, 2004, tome I, p. 1-30, ici p. 22. La *consuetudo* est attaquée aussi par Gratien, qui contrapose *consuetudines* et *traditiones*. Cf. Luigi PROSDOCIMI, « Gerarchia di norme, strutture ecclesiastiche territoriali e ordinamento delle chiese locali nel 'Decretum Gratiani' », in *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan : Vita e pensiero, 1977, p. 800-823, ici p. 810-812.

<sup>478</sup> *Vide supra*, p. 28-29. Pour les rapports entre les différents droits chez Jean, voir aussi Georg MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn : L. Rorshield, 1970, p. 53-80.

<sup>479</sup> Cf. Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century – The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley – Los Angeles : University of California Press, 1972, p. 60-61.

<sup>480</sup> Cf. Jan VAN LAARHOVEN, « *Non iam decreta, sed Evangelium!* Jean de Salisbury au Latran III », in *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, éd. par Mario FOIS, Vincenzo MONACHINO, Felix LITVA, Rome : Università Gregoriana, 1983, p. 107-119. À la page 116 il se demande si l'action de Jean a pu viser la suprématie pontificale et les légats en tant que signe visible de la juridiction universelle qu'Alexandre III utilisait beaucoup.

<sup>481</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* III, p. 8.

voulait laisser impuni un crime<sup>482</sup> ; en s'adressant à un juge qui voulait condamner un accusé sans l'écouter préalablement<sup>483</sup>, il soutenait qu'il faut tempérer la justice avec la prudence ; il avait en outre souligné que seuls ceux qui ont reçu la *potestas* de châtier peuvent imposer la punition, et Dieu a donné aux évêques *auctoritas* et *prudentia* pour cette raison<sup>484</sup>.

Les évêques et les légats sont les protagonistes d'un double discours chez Jean ; si d'une part, l'analyse de ces deux figures nous aide à mettre en relief tous les défauts des juges et des gouverneurs laïques – tout en sachant que Jean connaissait mieux son équivalent ecclésiastique –, d'autre part, il faut que la charge en soi ne fasse pas l'objet d'une critique, pour préserver ainsi le pape et l'institution. Si les textes pratiques privilégient la première perspective, les discours théoriques renforcent la deuxième. La coprésence de ces deux interprétations dans les mêmes chapitres du *Policraticus* démontre qu'elles ne s'excluent pas l'une l'autre. Les lettres mettent en relief que Jean a acquis une expérience significative à propos des juges et des gouverneurs dans la gestion des rapports avec les évêques ; la différence étant que ces derniers sont protégés par l'adhésion à une institution irréprochable. Avant de passer au pontife, il faudra établir quel est le rôle de la curie de Rome ; à partir de celle-ci, nous pourrons observer le développement de la différence entre l'institution et ses membres indignes.

## **4. La curie et le prince de l'Église**

### **4.1. *Cum philosophantibus, id est cum clericis***

La relation du philosophe au courtisan est déjà évidente dans le sous-titre du

---

<sup>482</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 47, p. 83.

<sup>483</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 70, p. 112.

<sup>484</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 61, p. 102.

*Policraticus*, « *De nugis curialium et de vestigiis philosophorum* » (sur les futilités des courtisans et les traces des philosophes). Jean cite expressément ce sous-titre dans une lettre<sup>485</sup> ; au cours des siècles successifs, il se lie tellement à l'ouvrage que certains lecteurs de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne pensent que *Policraticus* est le nom de l'auteur et que *De nugis curialium et de vestigiis philosophorum* correspond au véritable titre de l'ouvrage<sup>486</sup>. L'*Entheticus* qui introduit l'ouvrage se fonde sur cette opposition ; nous pouvons constater que la répartition des livres la reproduit : I-III en ce qui concerne les courtisans, VII-VIII pour les philosophes. Dans les livres dédiés au corps politique (V-VI), le cœur est le sénat philosophique et la curie est représentée par les flancs. Cela dit, en quelle mesure ces deux catégories s'appliquent-elles au corps de l'Église ? Jean de Salisbury interprète le terme « philosophe » en deux manières différentes : d'un côté, il se réfère aux grands penseurs païens, de l'autre côté, ce mot représente une catégorie morale apte à analyser les hommes de son époque. C'est une particularité que l'on retrouve aussi chez Pierre Abélard, mais qui n'est probablement pas partagée par les autres auteurs de la même période<sup>487</sup>. Il faut rappeler que, chez Jean, « philosophe » se réfère à un parcours qui commence avec le *timor Dei* et qui se fonde donc sur le Dieu chrétien et sur une pensée dont l'origine est Dieu. Il est impossible de philosopher sans le consentement de Dieu<sup>488</sup> ; c'est pourquoi toute recherche de la vérité passe d'abord par une relation à Dieu lui-même<sup>489</sup>.

---

<sup>485</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 111, p. 182 : *Edidi librum de curialium nugis et uestigiis philosophorum, qui michi a uestro placebit aut displicebit arbitrio.*

<sup>486</sup> Cf. Frédérique LACHAUD, « Filiation and Context. The Medieval Afterlife of the *Policraticus* », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 377-438.

<sup>487</sup> Je remercie Luisa Valente de m'avoir communiqué son expérience sur ce sujet. Cf. Luisa VALENTE, « Philosophers and other Kinds of Human Beings According to Peter Abaelard and John of Salisbury », in *Logic and language in the Middle Ages. A volume in honour of Sten Ebbesen*, éd. par Jakob Leth FINK, Heine HANSEN et Ana Maria MORA-MARQUEZ, Leyde – Boston : Brill, 2013, p. 102-205.

<sup>488</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 13 : *Quis eo inuito philosophabitur ? Aut eo renitente in aliquo optinebit ?*

<sup>489</sup> Selon Luisa Valente, cette recherche s'oriente vers l'au-delà. Cf. Luisa VALENTE, « Happiness,

Dans Pol V 9-10, le sénat philosophique et les courtisans sont représentés par le cœur et les flancs du corps politique. Dès lors, qui sont les hommes de l'Église pouvant représenter le sénat philosophique ? Le sénat est constitué de personnes expérimentées (l'expérience les rend "âgés") qui peuvent conseiller le prince<sup>490</sup>. Dans ce sens, il faut remarquer que le destinataire du *Policraticus* est Thomas Becket, le chancelier royal<sup>491</sup>, qui aurait dû orienter vertueusement l'action du roi d'Angleterre par le biais de la philosophie. Si notre objectif est de démontrer que les conseillers du pape étaient capables d'orienter vertueusement ses décisions, il faut alors se référer à la fonction de Robert Pullen. Sous le pontificat d'Eugène III<sup>492</sup>, la charge de chancelier avait acquis une importance tout à fait considérable ; Bernard de Clairvaux avait ainsi confié le pape à Robert Pullen, Bernard ayant pleine confiance en lui<sup>493</sup>. Admettant avoir été un courtisan lui-même, à la curie de Rome Jean a pu connaître et rencontrer des hommes bienveillants et dignes de son respect tels que Robert Pullen et le futur Adrien IV ; de nombreux anglais avaient été accueillis à la curie sous Eugène III<sup>494</sup>. Dans le *Policraticus*, Jean de Salisbury

---

Contemplative Life, and the *tria genera hominum* in Twelfth-Century Philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury », *Quaestio: annuario di storia della metafisica*, 15, 2015, p. 73-98.

<sup>490</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 9 : *Ceterum licet ab etate nominis uideatur esse origo, hanc ego arbitror tam corporis esse quam mentis*. Bernard de Clairvaux conseillait à Eugène III de choisir des personnes âgées et non des jeunes pour ses conseillers. Cf. *De consideratione* IV 9 (SBO III, p. 456) : *exemplo Moysi, senes non iuvenes*.

<sup>491</sup> Le rôle du chancelier trouve son inspiration dans les Commentaires aux Décrétales. Cf. Stephan KUTTNER, « Some considerations on the role of secular law and Institutions in the History of Canon Law », in Stephan KUTTNER, *Studies in the history of Medieval Canon Law*, Aldershot : Variorum, 1990, chapitre VI, ici p. 352.

<sup>492</sup> Cf. Brenda BOLTON, « Eugenius III reclaims the patrimony of St. Peter », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press 2018, p. 271-304, ici p. 287. Ces charges (*cancellarius* et *camerarius*) devenaient aussi très importantes quand le pape n'était pas à Rome. Sous Eugène les charges de *arcarius* et de *sacellarius* ont aussi augmenté leur importance.

<sup>493</sup> Les premiers chanceliers d'Eugène III étaient des amis très proches de Bernard de Clairvaux. Cf. Brenda BOLTON, « Eugenius III reclaims the patrimony of St. Peter », *art. cit.*, ici p. 287.

<sup>494</sup> Cf. Peter CLASSEN, « La curia romana e le scuole di Francia nel secolo XII », in *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato*, Milan : Vita e pensiero, 1974, p. 432-436 ; Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « L'Église romaine de Latran I à la fin du XII<sup>e</sup> siècle », in *Histoire du christianisme de la papauté à nos jours*, tome V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dir. par André VAUCHEZ,

décrit l'opposition entre le courtisan et le philosophe en utilisant l'image de l'hermaphrodite et des deux natures, et ce, à la fin de la description des flancs du corps politique<sup>495</sup>. L'hermaphrodite représente l'incompatibilité de deux natures opposées, dans ce cas le courtisan et le philosophe – Pierre Damien affirme que cette incompatibilité existait chez le clerc et le courtisan<sup>496</sup>. Certains passages de Jean rapprochent explicitement les philosophes des clercs ; dans Pol VIII 11, il emploie ces deux figures comme synonymes : « ceux qui s'occupent de philosophie, c'est-à-dire les clercs »<sup>497</sup>. Ailleurs dans le texte, Jean relève cependant un écart entre le bon clerc et le courtisan, en affirmant par exemple que les clercs se dédiant aux vices des courtisans devraient être expulsés du clergé et de la communauté des fidèles<sup>498</sup>. Les courtisans font ainsi l'objet d'une critique exacerbée de la part de Jean de Salisbury<sup>499</sup>. Ceci dit, se pose la question suivante : Jean se réfère-t-il aussi aux vices des courtisans pour s'adresser aux clercs ? Frédérique Lachaud s'est intéressée à la figure du clerc curial dans l'ouvrage de

---

Paris : Desclée, 1993, p. 179-239, ici p. 202-203.

<sup>495</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 10 : *Qui curialium ineptias induit et philosophi uel boni uiri officium pollicetur, hermafroditus est, qui duro uultu et hispido muliebrem deturpat uenustatem et uirum muliebribus polluit et incestat.*

<sup>496</sup> Cf. PIERRE DAMIEN, Op 22, 2 (PL 145) ; Jean GAUDEMET, « L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 174-201, ici p. 186-190. Cf. aussi Ouidio CAPITANI, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana" - L'avvio della "restaurazione"*, Spolète : CISAM, 1966, chapitre IV, p. 121s. Pierre Damien dit que pour retenir catholique la *communio fidelium* on doit excommunier le simoniaque.

<sup>497</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 11: *Sed bene cum philosophantibus, id est cum clericis, agitur, quod nemo eorum frigidus est aut in iudicio perfusus huiusmodi macula.*

<sup>498</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 5 : *An non est talis non modo eiciendus a clero, sed a toto fidelium coetu ?*

<sup>499</sup> Cf. par exemple Dallas G. DENERY II, *The Devil wins – A History of Lying from the Garden of Eden to the Enlightenment*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2015, p. 153-198 ; «Uncertainty and Deception in the Medieval and Early Modern Court», in *Uncertain Knowledge – Scepticism, Relativism and Doubt in the Middle Ages*, éd. par Dallas G. Denery II, Kantik Ghosh, Nicolette Zeeman, Turnhout : Brepols, 2014, p. 13-36 ; Laurence HARF-LANCNER, « L'Enfer de la cour : la cour d'Henri II Plantagenet et la Mesnie Hellequin (dans l'œuvre de Jean de Salisbury, de Gautier Map, de Pierre de Bolois et de Giraud de Barri) », in *L'État et les Aristocraties (France, Angleterre, Escosse), XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, éd. par Philippe CONTAMINE, Paris : Presses de l'École normale supérieure, 1989, p. 27-50.

Jean de Salisbury, tout en analysant en particulier la simonie, l'ambition du clerc curial, ses vices et les effets potentiellement néfastes de la tyrannie<sup>500</sup>. Nous ajouterons ici quelques considérations supplémentaires. Dans l'*Historia Pontificalis*, où un comte demande l'annulation de son mariage à Rome, Jean décrit l'état de corruption de la curie. Après avoir compris que le comte avait corrompu, grâce à son argent, la curie pour atteindre son propre objectif, le pape lui parle publiquement et le convainc à revenir chez sa femme<sup>501</sup>. Nous voyons ici la façon dont l'avarice peut conditionner la totalité de la curie, dont le jugement aurait été donc strictement lié au profit ; il s'agit d'une expérience que Jean a vécue directement, peut-être parmi les corrompus<sup>502</sup>. Maintenant, il s'impose d'analyser un cas qui vient de l'*Entheticus maior*, où Jean présente le rapport entre la « cour mauvaise » et la « cour de Cantorbéry ». Il faut remarquer que, dans le *Policraticus*, la *curia* représente la seule partie du corps politique dont Jean n'a qu'un avis négatif. Puisque la relation de ces deux cours sous-entend la possibilité d'une cour positive, il n'est donc pas anodin que l'éditeur de l'*Entheticus maior* appelle l'autre « *the bad court* »<sup>503</sup>. En se focalisant sur la description de la bonne cour, c'est-à-dire la curie de Cantorbéry, il faut cependant relever que ladite description, d'abord positive<sup>504</sup>, se transforme au fur et à mesure en une critique envers les clercs de Cantorbéry<sup>505</sup>, comme si la curie cléricale ne pouvait pas se libérer des vices des

---

<sup>500</sup> Cf. Frédérique LACHAUD, « La figure du clerc curial dans l'œuvre de Jean de Salisbury », in *La cour du prince : cour de France, cours d'Europe, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, éd. par Murielle GAUDE-FERRAGU, Bruno LAURIOUX, Jacques PAVIOT et Philippe CONTAMINE, Paris : Jacques Paviot, 2011, p. 301-320.

<sup>501</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XLI p. 80-83, surtout p. 81. Pour une analyse de l'épisode cf. John T. NOONAN Jr., « Bribery in John of Salisbury », in *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law (Cambridge 23-27 July 1984)*, éd. par Peter LINEHAN, Cité du Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1988, p. 197-203.

<sup>502</sup> C'est la thèse de John Noonan. Cf. John T. NOONAN Jr., « Bribery in John of Salisbury », *art. cit.*

<sup>503</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Entheticus maior* III, section T, v. 1363s., p. 194s.

<sup>504</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Entheticus maior* III, section W, v. 1633-1640, p. 211 : *Cantia [...] quae caput est regni et iustitiaeque domus.*

<sup>505</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Entheticus maior* III, section W, v. 1683-1752, p. 215-219.

courtisans<sup>506</sup>.

Enfin, dans l'*Historia Pontificalis*, Jean écrit que Eugène III appelait sa cour « ses flancs » : « ses flancs, il avait en fait l'habitude d'appeler ainsi les assesseurs et les conseillers »<sup>507</sup>. L'éditeur et traducteur de l'*Historia Pontificalis* avait déjà remarqué le rapport entre ce passage et le corps politique du *Policraticus* ; selon lui, il est possible que Jean construise, au moins en partie, sa théorie du corps politique à partir de cette phrase d'Eugène III<sup>508</sup>. Ceci dit, il est important de savoir si Jean l'élabore en puisant dans les affirmations d'Eugène III ou s'il attribue plutôt ces mots au pape pour soutenir sa théorie. Il y a quatre lettres où le pape utilise l'expression « *de latere nostro* » (de notre flanc) pour parler de ses émissaires<sup>509</sup>. Malheureusement, l'on peut lire ces quatre occurrences selon le vocabulaire des ambassadeurs pontificales de son époque qui a été analysé par Agostino Paravicini Bagliani<sup>510</sup>. Il faut remarquer la différence suivante : si dans les lettres d'Eugène III et dans le commentaire de Agostino Paravicini Bagliani l'on parle des légats envoyés du pape, chez Jean la définition de « flanc » est étendue à tous les membres de la cour. Dans tous les cas, en nous référant à une œuvre de Jean, nous pouvons saisir le rapport du lexique du corps politique laïc à l'Église catholique.

---

<sup>506</sup> Pour les relations de Jean à Cantorbéry, cf. par exemple Michael STAUNTON, « John of Salisbury and the Church of Canterbury », in *Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2018, p. 185-207 ; Natalie FRYDE, « The Canterbury Connection », *Culture politique des Plantagenêt (1154-1224)*, dir. par Martin AURELL, Poitiers : Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2004, p. 333-340.

<sup>507</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXI, p. 51 : *Suspitionem vero ex duabus causis provenisse arbitror, tum ex infirmitate nature, tum quia conscius erat egritudinis laterum suorum, sic enim assessores et consiliarios consueverat appellare.*

<sup>508</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXI, p. 51 n. 1.

<sup>509</sup> Cf. EUGENIUS III, *Epistula* 93 (PL 180, col. 118C) : *pro diversis negotiis ad partes illas de nostro latere delegavimus* ; *Epistula* 204 (PL 180, col. 1251D) : *prudentes siquidem et honestos viros, de latere nostro dirigimus* ; *Epistula* 504 (PL 180, col. 1523B) : *legatum de latere nostro ad tuam serenitatem disposuimus in proximo destinare* ; *Epistula* 568 (PL 180, col. 1584B) : *ad charissimi filii nostri Friderici illustris Romanorum regis praesentiam de nostro latere delegamus.*

<sup>510</sup> Cf. Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « La corte dei papi nei secoli XI e XII », in *Le corti dell'Alto Medioevo*, Spolète : CISAM, 2014, p. 259-280, ici p. 280.

## 4.2. *Neque nostrum neque secularium principum*

Si le IV<sup>e</sup> livre du *Policraticus* est entièrement dédié au prince – qui est aussi le destinataire de la lettre du Pseudo-Plutarque –, la dernière partie de ce chapitre se focalise plutôt sur le pape en tant que tête du corps politique de l'Église. Selon les épîtres de Saint Paul, le Christ coïncide avec la tête du corps de l'Église. Au XII<sup>e</sup> siècle, l'image de la tête du corps mystique de l'Église se modifie<sup>511</sup>. Chez Jean, le prince est la tête du corps politique. Mais, cela dit, Jean définit-il explicitement le pape comme la « tête de l'Église » ? Nous constatons que dans une épître (1160)<sup>512</sup> il parle d'une tête de l'Église en se référant au Christ ; dans une autre lettre (1154-59), il parle en revanche de l'Église de Rome en tant que « tête de toutes les Églises »<sup>513</sup> ; et dans une troisième lettre, il utilise la même formulation pour parler du pape directement<sup>514</sup> – l'éditeur relève cependant que cette formule remonte au VIII<sup>e</sup> siècle ; il est alors possible que ces termes n'indiquent pas la pensée de Jean, mais relèvent d'un vocabulaire commun. Il y a aussi un passage où Jean affirme que le pape, bien qu'il ne soit pas défini comme le *caput*, a été établi « *in capite Ecclesiae* »<sup>515</sup>. Toujours dans l'*Épistolaire*, Jean appelle le pape « prince des

---

<sup>511</sup> Cf. Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1960, p. 154-176.

<sup>512</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 127, p. 220.

<sup>513</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 57, p. 97 : *Habent a capite membra ut vigeant et a sancta Romana Ecclesia, deo auctore, salus est omnium ecclesiarum*. Voir aussi Yves de Chartres, qui décrit le siège de Pierre comme tête de toutes les Églises. Cf. IVO CARNOTENSIS, *Decretum*, pars V, capitulus 40 (PL 161, col. 336B) : *Beati Petri sedes per universum orbem principatum tenens refulget, et caput omnium Ecclesiarum Dei existit*.

<sup>514</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 59, p. 100 : *ad hoc excellentiam vestram capiti omnium ecclesiarum dispositio divina praecepit ut, exterminatis vitiis de domo Domini, virtus... iocundum capitat incrementum et ut imperfectum totius humanitatis vestrae maiestatis suppleat consummata perfectio*.

<sup>515</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 130, p. 226. Pour l'évêque de Rome comme *caput* voir aussi Pietro SILANOS, « *Vice nostra*. Vescovi di Parma con funzioni di legati e giudici delegati papali nei secoli XII e XIII », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero 2012, p. 53-106, ici p. 56.



apôtres »<sup>516</sup> ; Bernard de Clairvaux utilise les locutions « juge des apôtres »<sup>517</sup> et « prince des évêques »<sup>518</sup>, qui chez Isidore de Séville et Gratien sont employées pour se référer à l'archevêque<sup>519</sup>. « Prince des apôtres » est lié à l'*administratio* de Saint Pierre et de ses successeurs, qui selon Rufin était nécessaire pour démontrer la supériorité du pape par rapport aux autres clercs et évêques<sup>520</sup>. Même si auprès de la cour d'Eugène III<sup>521</sup> l'on utilisait la terminologie de *vicarius Christi*, Jean

<sup>516</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 67, p. 109 : *Rom(anum) pontificem principis apostolorum non ambigimus esse uicarium qui, sicut rector clauo nauem, ita sigilli sui moderamine ecclesiam regit, corrigit et dirigit uniuersam* ; *Epistula* 127, p. 220 : *conuenit pastor ouium princeps Apostolorum Petrus, rogantes attentius ut si eos principatus uestri habere uultis patronos et adiutores, pastorem in ecclesia Exoniensi secundum Deum uelitis ordinari et eandem de tanto naufragio eripere studeatis* ; *Epistula* 161, p. 78 : *sed princeps apostolorum aliter sentit et contrarium docet*

<sup>517</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Consideratione* I VI 7 (SBO III, p. 402) : *Apostolorum iudex sederit hominum aut divisor terminorum aut distributor terrarum statis denique lego Apostolos iudicandos, sedisse iudicantes non lego.*

<sup>518</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Consideratione* VIII 15 (SBO III, p. 423) : *Tu princeps episcoporum, tu heres Apostolorum, tu primatu Aâel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus Tu es cui claves traditae, cui oves creditae sunt.*

<sup>519</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae* VII 12 §10 : *Archiepiscopus princeps episcoporum* ; GRATIANUS, *Decretus* : *Patriarcha Patrum princeps* : *Ἀρχὼν enim princeps : archiepiscopus princeps episcoporum, metropolitanus a mensura ciuitatum* ; PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV, d. 24, c. 17, §5, l. 5 : *Archiepiscopus, princeps episcoporum : Archos enim princeps dicitur.*

<sup>520</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton : Princeton University Press, 1968, p. 71 : « With respect to the episcopal *auctoritas*, and also through the priestly *ordo*, St Peter was equal to the other apostles. But by virtue of *administratio*, Peter was truly prince of the apostles, for with this power he was above the other apostles and give them orders. The meaning of master Rufinus's analyses cannot be missed: As coined by Rufinus, the *administratio* summarized the entire sphere of Church government and ecclesiastical jurisdiction, clearly distinct from the sacramental competencies of bishop and priest. In more limited and specific terms, one could properly speak of an episcopal *administratio*, and even of an *administratio* inhering in the offices of lesser prelates. But there was also, in Rufinus's constitutional system, a special "administration" which belonged to the successors and vicars of St Peter. This papal *administratio* was the supreme ecclesiastical jurisdiction which distinguished the Roman pontiff from all other prelates ».

<sup>521</sup> Cf. M. MACARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rome : Facultas theologica pontificii athenaei Lateranensis, 1952, p. 102 ; Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « L'Église romaine de Latran I à la fin du XII<sup>e</sup> siècle », in *Histoire du christianisme de la papauté à nos jours*, tome V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, p. 179-239, ici p. 224. Cf. aussi BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* IV VII 23 (SBO III, p. 466). *Vicarius* est aussi employé pour les légats et pour les évêques. Cf. Alfredo LUCIANI, « Legati papali e arcivescovi a Milano tra XI e XII secolo », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia Alberzoni et Claudia

préfère quand même utiliser la formule plus traditionnelle de *vicarius Petri*<sup>522</sup> ; Jean n'emploie la nouvelle formule que lorsqu'il transcrit un discours d'Eugène III où ce dernier s'appelle lui-même « *successor Petri, vicarius Christi* »<sup>523</sup>. Dès lors, si d'un côté Jean de Salisbury nous montre connaître ce chemin théorique, de l'autre côté il semble cependant que lui-même ne le suive pas jusqu'au bout. Au contraire, en ce qui concerne le prince séculier, la locution « *imago Dei* » est évoquée dans le *Policraticus*<sup>524</sup>. Jean parle aussi de « *personam gerere* »<sup>525</sup> en se référant au prince, une formule qui, au cours du XII<sup>e</sup> siècle, était étroitement liée au discours sur le *vicarius Christi*. En fait, dans le *De consideratione*, Bernard écrit que le pape est os et chair de la chair du Christ, où « *gerere* » signifie « représenter de façon corporelle »<sup>526</sup>. Dans son texte sur le prince, Jean utilise ainsi une terminologie typique de son époque ; qui plus est, elle commence à être employée pour parler du pape et apparaît dans un texte que Jean lui-même connaît et qu'il cite aussi dans le *Policraticus*.

Cela étant dit, en quelle mesure le pape ressemble-t-il aux princes séculiers ? Le pape est cité dans les livres sur le corps politique (Pol V-VI) ; en particulier, dans le chapitre 24 du VI<sup>e</sup> livre, où Jean décrit une conversation avec Adrien IV, son ami. Le pape demande des renseignements en ce qui concerne la perception de l'Église en dehors de Rome ainsi que l'avis personnel de son interlocuteur. Ensuite, le pape raconte un *exemplum* pour démontrer l'importance du soutien économique à Rome ;

---

Zey, Milan : Vita e Pensiero 2012, p. 31-51, ici p. 42.

<sup>522</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 17.

<sup>523</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XLI, p. 82.

<sup>524</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 26 : *Quis ergo in imaginem Dei, qui est princeps, malitia praesumente impune offendit.*

<sup>525</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Gerit autem fideliter ministerium cum suae conditionis memor uniuersitatis subiectorum se personam gerere recordatur.*

<sup>526</sup> Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Consideratione* II VIII 15 (SBO III, p. 423) : *Age, indagemus adhuc diligentius quis sis, quam geras videlicet pro tempore personam in Ecclesia Dei.* Cf. aussi Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « La corte dei papi nei secoli XI e XII », in *Le corti dell'Alto Medioevo*, Spolète : CISAM, 2014, p. 259-280, ici p. 270 ; Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del papa*, Turin : Einaudi, 1994, p. 98, n. 12 ; Brian TIERNEY, « The idea of representation in the Medieval councils of the West », *Concilium*, 187, 1983, p. 43-51.

il utilise à cette fin une autre analogie corporelle de la société politique, laquelle analogie est tirée de la fable des membres et de l'estomac<sup>527</sup>. L'emploi même de cette image dans ce contexte pourrait nous mener à considérer l'Église à l'instar d'un corps dont le pape est le prince. Qui plus est, le commentaire du pape dans ce chapitre sera de « ne mépriser ni notre dureté ni celle des princes séculiers »<sup>528</sup>. Dans le *Policraticus*, le pape lui-même met en relation sa charge avec celle des princes séculiers, tout en se définissant lui-même grosso modo comme un prince ecclésiastique. Puisque Jean affirme avoir rapporté un discours d'Adrien IV, nous ne savons ni si le pape a effectivement prononcé ce discours ni si cette citation consiste en une extériorisation de la pensée de Jean. Dans un cas comme dans l'autre, il ne faut pas sous-estimer son importance, d'autant plus que si l'on attribue ledit discours au pape, l'on valorise en même temps ce que Jean écrit dans ce chapitre par l'autorité du pontife lui-même. Dans le *Policraticus*, le pape lui-même souligne les similitudes entre son propre rôle et la charge des princes séculiers ; malgré cela, nous devons relever qu'il existe une différence fondamentale entre ces deux figures. Dans une lettre (1154-59), Jean critique celui qui enseigne aux autres « à faire appel de la même façon au pontife de Rome, au roi et à la reine »<sup>529</sup>, le pape étant en effet supérieur à ces deux derniers. Ce passage relève à la fois la contiguïté de ces charges et la supériorité du pape. Cependant, la locution « prince ecclésiastique » devient explicite dans Pol VIII, notamment lorsque Jean écrit que « parmi les hommes personne n'est plus utile qu'un prince ecclésiastique ou

---

<sup>527</sup> Cf. par exemple Laurence HARF-LANCNER, « “Les membres et l'Estomac” : la fable et son interprétation politique au Moyen Âge », in *Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Études offertes à Françoise Autrand*, éd. par Dominique BOUTET et Jacques VERGER, Paris : Éditions Rue d'Ulm, 2000, p. 111-126.

<sup>528</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 24 : *Noli ergo neque nostrum neque secularium principum duritiam metiri, sed omnium utilitatem attende.*

<sup>529</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 51, p. 89 : *nostrates instruit ad Rom(anum) pontificem et regem uel reginam pariter appellare.*

séculier »<sup>530</sup>. Il ajoute aussi que « l'ecclésiastique précède le séculier »<sup>531</sup>, en démontrant ainsi la supériorité du premier et peut-être sa prééminence chronologique. Si d'une part Jean se réfère à Samuel en tant qu'exemple du bon juge<sup>532</sup>, d'autre part, en particulier dans Pol V 6 (chapitre central pour expliquer le rôle du prince)<sup>533</sup>, il emploie Josué comme exemple positif de la bonne ordination du prince. Mais, cela dit, il n'y a pas eu, selon Jean, de princes laïcs avant Saül :

« Les successeurs de Moïse ont été les chefs/guides qui suivaient la loi et les juges qui gouvernaient le peuple par l'autorité de la loi ; nous lisons également qu'ils ont été prêtres »<sup>534</sup>.

Le premier roi séculier est Saül, Josué (le premier après Moïse) est par conséquent un clerc. Jean nous rapporte ainsi l'exemple d'un prince ecclésiastique biblique. Revenons à la conversation entre Adrien IV et Jean de Salisbury (Pol VI 24). En critiquant le pape, Jean pense commettre un « *crimen maiestatis* » ; il faut remarquer que cet élément, quoiqu'il soit marginal dans ce discours de Jean, devient le sujet principal du chapitre suivant, où le crime de lèse-majesté se réfère à nouveau au prince séculier. Cet aspect semble donc mettre les deux princes à un niveau similaire.

Nous devons maintenant revenir à une autre question : l'élection. Une partie des chapitres sur les princes séculiers étant dédiée au thème de l'élection, Jean affirme qu'il faut une quantité considérable de signatures pour promulguer une constitution ; ainsi, le peuple comprendra que tous la respectent. Néanmoins, le résultat des élections ne dépend que de Dieu, le seul qui est responsable de leur

---

<sup>530</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 23 : *et in ipsis hominibus principe ecclesiastico uel mundano nemo utilior.*

<sup>531</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 23 : *Sed profecto in utroque genere saecularem ecclesiasticus antecedit.*

<sup>532</sup> *Vide supra*, p. 141.

<sup>533</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 6 : *Dicit enim Dominus ad Moysen : Assume ad temetipsum Iesum filium Naue.*

<sup>534</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 18 : *Successerunt duces a Moyse sequentes legem, et iudices qui legis auctoritate regebant populum ; et eosdem fuisse sacerdotes.*

suite :

« La disposition divine le situe sur le sommet de la république et par conséquent cette disposition le préfère aux autres par le mystère arcane de sa providence, en se servant soit du jugement de ses prêtres soit du concours des votes de tout le peuple. Ainsi, dans l’Ancien Testament on lit que Moïse, après avoir ordonné celui qui aurait gouverné le peuple, convoqua chaque synagogue pour organiser des élections en présence du peuple, pour ne laisser à personne la possibilité de rétracter et de douter. [...] En tant que lecteur, tu peux entendre parfaitement l’ordre du prince du peuple ; sa description est si bien conçue que tu n’auras aucun problème à la saisir. Si tu demandes de l’entendre encore plus clairement, je t’expliquerai de quelle façon le Seigneur est son auteur, dans son lieu et dans son temps comme tu l’as pressenti [...]. Dans tous les cas, cela n’est ni une forme d’acclamation populaire, ni la raison de la consanguinité, ni non plus la contemplation de la proximité »<sup>535</sup>.

Le sens de ce passage change si nous le mettons en relation avec les débats sur l’élection des évêques et des papes à l’époque de Jean<sup>536</sup>. Tout d’abord, il faut surtout éviter que le pape contrôle l’assemblée qui l’a élu<sup>537</sup>. Le passage de Jean nie que le peuple ait une influence quelconque sur le résultat de l’élection ; le seul

---

<sup>535</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 6 : *Hunc itaque, ut iam dictum est, dispositio diuina in arce rei publicae collocauit et eum nunc archano prouidentiae suae misterio ceteris praefert, nunc quasi suorum iudicio sacerdotum, nunc ad eum praeficiendum totius populi uota concurrunt. Vnde et in Veteri Testamento legitur quia Moyses, ordinaturus eum qui praeesset in populo, conuocauit omnem synagogam ut eligeretur astante populo, ne qua postmodum retractatio cuiquam, ne quis scrupulus resideret. [...] Audis euidenter ordinationem principis populi tam manifeste descriptam ut pene expositione non egeat. Si eam tamen manifestius quaeris, eam tibi auctore Domino, suo loco et tempore cum praeceperis, explanabo, adiciens indumentorum et quorundam sacramentorum significationes. Hic autem plane nulla est populi acclamatio, nulla consanguinitatis ratio, nulla propinquitatis habita contemplatio est.*

<sup>536</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect*, *op. cit.*, 1968.

<sup>537</sup> Gratien se demande si l’élection est un choix de Dieu ou de la communauté dans la causa 8 avec une citation à propos de Moïse. Cf. Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century*, *op. cit.*, p. 189-195.

responsable du résultat est en effet Dieu et l'élection consiste dans la manifestation de Sa volonté. Pour bien comprendre ce procédé – où il y a un écart entre l'élu et les électeurs –, il faut l'analyser d'un point de vue ecclésiologique. Son objectif principal est de garantir le déroulement correct des élections au cas où les électeurs seraient indignes. La loi selon laquelle le peuple participe aux élections sans les influencer est un héritage du droit romain ; l'Église incorporant ladite loi à partir du V<sup>e</sup> siècle<sup>538</sup>. Pour clarifier ce point, même si les laïcs ne peuvent pas participer aux élections des évêques, il faut que le peuple ait quand même un rôle pendant les élections<sup>539</sup>, en permettant leur déroulement<sup>540</sup>.

Cela étant dit, il nous reste à traiter la question de la condamnation à mort, qui est fondamentale pour saisir l'office du prince dans le *Policraticus*. Tout d'abord, le prince déteste son rôle<sup>541</sup> pour autant qu'il est l'exécuteur de la justice de Dieu sur la terre. Qui plus est, il doit exécuter les condamnations à mort selon les requêtes des clercs, en respectant également la distinction des fonctions expliquée à travers l'argument des deux glaives<sup>542</sup> ; argument que Jean expose dans le chapitre 3 du quatrième livre. Jean affirme dans le chapitre précédent (Pol IV 2) que le prince ne commet aucun massacre si ses condamnations respectent la loi ; il constate que le prince peut agir à travers ses licteurs. Dans Pol IV 3 il devient lui-même licteur de l'Église ; ce geste est cependant nécessaire parce que l'office pour utiliser un « glaive de sang » (*gladium sanguinis*) et l'office des condamnations

---

<sup>538</sup> Cf. Gaines POST, « A romano-canonical Maxim, 'Quod omnis tangit' in Bracton », *Traditio*, 4, 1946, p. 197-251 ; Yves CONGAR, « Quod omnes tangit ab omnibus tractati ed approbari debet », *Revue historique de droit français et étranger*, 35, 1958, p. 210-259 ; Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century*, op. cit., p. 203-205.

<sup>539</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect*, op. cit., p. 28.

<sup>540</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29. Les clercs peuvent *eligere*, le peuple peut *expetere*. Cf. *Ibid.*, p. 32.

<sup>541</sup> Cf. Cf. Mario PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica e società politica – Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Turin : Giapichelli, 2007, p. 50-51.

<sup>542</sup> *Vide supra*, p. 130-131. L'argument des deux glaives est normalement attribué à Bernard de Clairvaux ; en fait, il a été élaboré bien avant Bernard, dont la thèse serait en outre plus modérée par rapport à celle d'autres auteurs. Cf. Dominique IOGNA-PRAT, « Bernard de Clairvaux et l'Église », in *L'actualité de saint Bernard*, éd. par Antoine GUGGENHEIM et André-Marie PONNOU-DELAFFON, Paris : Lethielleux, 2010, p. 99-110, ici p. 108.

« semblent indignes des mains du sacerdoce »<sup>543</sup>. Les autres instruments du prince semblent se concilier plus facilement avec l'office du pape, et ce, car le bâton qui soutient les sujets et la *virga* qui corrige les erreurs sont attribués aux évêques au moins à partir de la *Regula Pastoralis* de Grégoire le Grand<sup>544</sup>. La question du glaive présente des difficultés considérables : puisque les condamnations à mort sont à la base de l'office du prince, il faut dès lors comprendre en quelle mesure la figure du pape s'approche de celle des princes séculiers. Nous constatons d'abord que le pape utilise déjà l'autre glaive, c'est-à-dire le glaive spirituel des excommunications<sup>545</sup>. Pour le moment, nous nous limitons à affirmer ce qui suit : comme le prince séculier emploie le glaive matériel, le prince ecclésiastique utilise de la même façon le glaive spirituel. Même si selon Jean il y a bien deux glaives, dans le *Policraticus* il ne creuse aucunement la question du glaive spirituel. Dans un passage de l'*Épistolaire* (la lettre 269)<sup>546</sup>, Jean relève une analogie entre le pape qui appelle les évêques à exercer le glaive spirituel et le prince qui se met dans la communion avec ses comtes en ce qui concerne l'exercice du glaive matériel (ici appelé « *ens* » et non « *gladius* », selon une plurivocité que Jean évoque dans le

<sup>543</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Est ergo princeps sacerdotii quidem minister et qui sacrorum officiorum illam partem exercet quae sacerdotii manibus videntur indigna.*

<sup>544</sup> Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Regula Pastoralis* II VI.

<sup>545</sup> Cf. Michel LAUWERS, « L'exclusion comme construction de l'*ecclesia*. Genèse, fonction et usages du rite de l'excommunication en Occident entre le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle », in *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Geneviève BUHRER-THIERRY et Stéphane GIOANNI, Turnhout : Brepols, 2015, p. 263-284 ; Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « Il rito pontificio di scomunica da Gregorio VII a Innocenzo III », in Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Il potere del papa. Corporeità, autorappresentazione, simboli*, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2009, p. 215-226. Pour la distinction de l'excommunication entre *minor*, *maior* et *anathema* cf. Michel ANDRIEU, *Le Pontifical romain*, tome III, *Le pontifical de Guillaume Durand*, Cité du Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1940, p. 609-615 ; Michel LAUWERS, « L'exclusion comme construction de l'*ecclesia* », *art. cit.*, p. 284. Pour l'Angleterre cf. HELMHOLZ, « Excommunication in twelfth century England », *Journal of Law and Religion*, 11, 1994, p. 235-252 ; Julie HAVET, *L'hérésie et le bras séculier au Moyen Âge jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : H. Champion, 1881.

<sup>546</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 269, p. 542-544 : *Nam sicut alii praesules in partem sollicitudinis a summo pontifice euocantur ut spiritualem exercent gladium, sic a principe in ensis materialis communionem comites quasi quidam mundani iuris praesules asciscuntur.*

*Metalogicon*)<sup>547</sup>. La comparaison de ces deux charges semble donc valable ; mais, cela dit, notre réponse n'est que partiellement satisfaisante. Selon la théorie en question, l'Église possède donc deux glaives ; cette possession représentant cependant, selon la définition d'Alfons Maria Stickler, une « double forme de coaction » pour l'Église elle-même, qui frappe ainsi en son nom et à travers son autorité<sup>548</sup>. Pierre de Celle, ami de Jean, relève une similitude entre ces deux glaives dans son *Commentaire à Ruth*, en utilisant des termes qui évoquent (ou qui ont été évoqués par) le discours de Jean. Il écrit que le pape ne blesse pas la chair mais plutôt les péchés ; de même, si le prince séculier exerce correctement son office, il ne deviendra pas un homme sanguinaire<sup>549</sup>. Bernard de Clairvaux est du même avis : en commentant un mixte entre Rom 13,4 et I P 2,14 qui n'a pas d'antécédents, il affirme en effet que celui qui emploie bien le glaive sera *malicida* et non pas *homicida*<sup>550</sup>. Tous ces discours s'approchent sûrement des contenus du IV<sup>e</sup> livre du *Policraticus* ; cependant, puisque nous ne connaissons pas la date de rédaction du texte de Pierre<sup>551</sup>, nous ne pouvons pas non plus démontrer s'il existe un rapport de dérivation entre ces deux œuvres. Selon Jean, dans un royaume parfait, le prince ne se soucie de rien parce qu'il ne doit juger personne<sup>552</sup>. Dans l'*Épistolaire*, nous

<sup>547</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* III 3 : *Multiuoca autem sunt cum in eiusdem rei intellectum et nominationem plura uerba concurrunt, ut ensis, mucro, gladius.*

<sup>548</sup> Alfons Maria STICKLER, « Il “gladius” negli atti dei concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux », *Salesianum*, 13, 1951, p. 414-445, ici p. 443 ; Michele MACARRONE, « “Potestas directa” e “potestas indirecta” nei teologi del XII e XIII secolo », in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 1954 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. XVIII), p. 27-47, ici p. 31.

<sup>549</sup> Cf. PETRUS CELLENSIS, *Commentaria in Ruth* I 1 (CCCM 54, p. 4-5). Cf. Luca Crisma, « *Ut rei tristitiam mitigaret*. Peccato ed esecuzione capitale nel *Policraticus* di Giovanni di Salisburgy », *II Congreso Internacional O Camiño do Medievalista : et ultra*, actes du colloque, à paraître, §3.2.

<sup>550</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De laude novae militiae* §4 (SC 367, p. 58) : *Non enim sine causa gladium portat : Dei enim minister est ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputatur.*

<sup>551</sup> Cf. PETRUS CELLENSIS, *Commentaria in Ruth*, CCCM 54 (éd. DE MARTEL), p. VI-VII.

<sup>552</sup> *Vide supra*, chapitre II, p. 61-65.



constatons que le rôle du pape consiste à juger les causes qui touchent les clercs. Sachant que le discours sur le prince met celui-ci en relation avec l'Église, se pose donc la question suivante : en quelle mesure le discours sur le glaive de Pol IV 2-3 représente-t-il à son tour le pape ? Jean écrit que le prince ne commet pas de massacres si ses condamnations respectent la loi et si elles ne sont pas le produit de sa rage ; il affirme également que le prince peut se servir de ses licteurs. Analysons maintenant l'*Historia Pontificalis*, notamment la partie dédiée à Arnaud de Brescia et à la révolte qu'il avait déclenchée à Rome. Jean liste ici les licteurs du pape : les préfets, la magistrature la plus ancienne de la ville de Rome pourvue de la *potestas gladii* et l'office qui exécutait les condamnations au nom du pape<sup>553</sup> ; Gerhoh de Reichersberg établit un lien entre cette charge et l'application des deux glaives<sup>554</sup>. En plus, selon l'*Historia Pontificalis*, Arnaud accuse le pape d'être un homme sanguinaire (*vir sanguinis*), de prêter son autorité aux incendies et aux assassinats<sup>555</sup>, et d'édifier dans le sang l'Église de Dieu<sup>556</sup>. Le passage de *Policraticus* IV 2 serait donc une réponse aux accusations d'Arnaud, d'autant plus que ledit passage montre que Jean s'adresse à un public qui probablement connaissait ces accusations.

## 5. Conclusion

Même si Jean ne parle pas explicitement d'un corps politique de l'Église,

---

<sup>553</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXVII, p. 59 : *prefecture maximus et antiquissimus honor; ab ecclesia habens auctoritatem usque ad centesimus lapidem et utens gladii potestate ad inane romen redactus erat*

<sup>554</sup> Cf. John DORAN, « Eugenius III and the Roman Commune », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2018, p. 243-270, ici p. 250.

<sup>555</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXI, p. 65 : *[non] virum et animarum pastorem sed virum sanguinum qui incendis et homicidiis prestat auctoritatem.*

<sup>556</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXI, p. 64.

les nombreux éléments de la description du Pseudo-Plutarque révèlent des similitudes entre les membres du corps politique et leurs équivalents ecclésiastiques ; Jean emploie quelques fois ces derniers pour expliquer les premiers. Certaines descriptions des membres du corps politique de Jean de Salisbury s'éclaircissent davantage si l'on se réfère à un corps politique ecclésiastique plutôt qu'au corps politique laïc des princes séculiers. La pensée politique de Jean découle alors du lien entre les théories philosophiques étudiées à Paris et les contextes de Rome et Cantorbéry. Les allusions contenues dans le *Policraticus* renvoient à des formules que ses premiers lecteurs pouvaient lier aux événements décrits dans l'*Historia Pontificalis* et aux transformations à l'époque de Jean. Pour résumer ce que nous avons affirmé précédemment, les pieds sont les inférieurs laïcs qui soutiennent l'institution, la main armée représente les soldats, les moines et les prêtres, la main sans armes correspond aux doyens et aux archidiaques, la langue et les oreilles représentent les évêques et les légats pontificaux, le cœur représente les clercs qui se comportent comme des philosophes, les flancs sont la curie pontificale, la tête est le pape, l'âme coïncide avec Dieu lui-même, le Saint-Esprit ou ses ministres les plus élevés.

Cela dit, nous devons relever que Jean, bien qu'ayant les éléments pour le faire, ne présente en aucun cas une description explicite de ce corps politique de l'Église. Notre hypothèse est alors la suivante : Jean a construit son corps politique à partir d'une réflexion sur l'Église ; un lecteur de son époque pouvant achever le lien entre l'Église et les livres V-VI du *Policraticus*. Pour clarifier ce point, Jean disposait de tous les éléments de ce lien mais il ne l'a pas explicité. Peut-être il ne le fait pas parce qu'il ne pourrait pas accepter d'attribuer l'organisation de l'institution ecclésiastique à un auteur païen ou à une source extra-ecclésiastique, comme il est clarifié par l'exemple de Merlin dans une lettre tardive de

l'*Épistolaire*<sup>557</sup>. De plus, je ne pense pas qu'il aurait osé attribuer un texte comme cela à une autorité chrétienne telle qu'un Père de l'Église. Jean joue avec ses *exempla*<sup>558</sup>, et dans le prologue du *Policraticus* il admet avoir écrit aussi des faussetés utiles à ses lecteurs<sup>559</sup>, mais au cours de son texte il ne le fait pas avec les autorités bibliques et patristiques<sup>560</sup>. Si ces deux raisons sont correctes, Jean peut se limiter à souligner les correspondances, sans pouvoir attribuer directement ce corps à l'Église ou à une source ecclésiastique.

Dans la dernière section de ce chapitre nous avons analysé le pape en tant que prince. Certaines questions restent cependant ouvertes : le rapport du pape avec les archevêques, l'universalité de sa charge, le domaine sur Rome, le rapport avec l'Église orthodoxe et le risque de la tyrannie dérivant d'un pontife schismatique. Le titre de « prince ecclésiastique » désigne-t-il seulement le pape ou se réfère-t-il aussi aux primats et aux patriarches ? Le rapport aux autres charges universelles, c'est-à-dire les empires d'Orient et d'Occident, en quoi consiste-t-il exactement ? Nous nous focaliserons sur ces sujets dans le chapitre suivant.

---

<sup>557</sup> *Vide supra*, p. 107.

<sup>558</sup> Voir les études de Peter Von Moos. *Vide supra*, p. 118, n. 380.

<sup>559</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* I, Prologus : *In quibus si quid a fide ueri longius abest, michi ueniam deberi confido qui non omnia quae hic scribuntur uera esse promitto, sed, siue uera seu falsa sint, legentium usibus inseruire.*

<sup>560</sup> *Vide supra*, p. 118.

## Chapitre IV : L'Église universelle

Après avoir mis en comparaison la théorie du corps politique de Jean (livres V-VI du *Policraticus*) avec l'Église, il faut maintenant considérer la réalité politique de son temps, et ce pour comprendre la relation entre ses concepts et le monde complexe dans lequel il vivait. Les prémisses de ce chapitre sont donc les suivantes : une fois constatée l'extension de l'Église, il faut établir une hiérarchie au sein de la chrétienté elle-même. Après avoir démontré que le rôle du pape n'est pas en soi universel et que toute son autorité dérive du siège qu'il occupe, nous nous focaliserons sur celles que Jean appelle « Églises particulières » (par exemple l'Église anglaise) ; ainsi, nous pourrions analyser le rôle de Cantorbéry et des primats chez Jean lui-même. Le monde des primats nous renvoie aux patriarches, et donc à la chrétienté grecque et au rapport de Jean au monde byzantin. Même si Jean n'analyse pas en détail les Orthodoxes, nous avons assez d'éléments pour comprendre quelle est sa thèse en ce qui concerne la hiérarchie des patriarches, la fascination pour les sources grecques, les controverses doctrinales et le rôle de l'empire de Byzance. Ce dernier nous mène à l'analyse du Saint-Empire, que Jean relègue au rôle d'empire allemand pendant le schisme. Puisqu'il est possible que la politique ait influencé sa pensée, nous analyserons l'opinion de Jean de Salisbury sur l'empire romain ancien, dont le Saint-Empire romain germanique se proclame le successeur. Selon Jean, tout héritage de Romulus est néfaste et ne se concilie pas avec l'héritage de Pierre. Ce dernier crée en effet une discontinuité avec la succession des tyrans (avec quelques exceptions) qui ont gouverné la ville et l'empire. Après avoir analysé les aspects les plus positifs d'une autorité laïque, nous nous focaliserons ensuite sur les aspects les plus néfastes des prêtres, en passant ainsi des auteurs du schisme au risque, évoqué par Jean lui-même, d'un pape schismatique.

# 1. Église, Églises

## 1.1. *Universalis Ecclesia*

Dans ce paragraphe, nous analyserons la papauté pour comprendre si sa charge est en soi universelle ; nous commencerons notre analyse en nous référant aux syntagmes qui désignent normalement la fonction du pape. Deux formules avaient été introduites sous le pontificat de Grégoire le Grand : « serviteur des serviteurs de Dieu » et « pontife universel »<sup>561</sup>. Grégoire utilise la première formule pour rabaisser sa condition ; dans une lettre, il critique le patriarche Euloge d'Alexandrie parce que celui-ci utilise la deuxième formule<sup>562</sup>. Les critiques de Grégoire avaient été mises de côté par la pratique et l'usage ; le dernier auteur s'opposant à la définition du pontife universel est Gratien<sup>563</sup>. Dans Pol VIII 23, Jean utilise deux fois la formule « *servus servorum Dei* » pour souligner que la charge du pape implique une série de conditions qui ne sont nullement désirables pour lui. Nous constatons que la définition « *universalis pontifex* » n'a aucune occurrence dans ses textes ; Jean employant en effet cet adjectif très attentivement. Le seul moment où Jean n'utilise pas le terme « *universalis* » pour se référer à la Querelle des Universaux, c'est lorsqu'il traite de l'Église, avec les rares exceptions de « *salus* » et « *natura* ». Néanmoins, il n'y a aucune référence à la théorie de l'infaillibilité pontificale ; théorie dont l'élaboration remonte à l'époque de Jean<sup>564</sup>. Il ne critique

---

<sup>561</sup> Cf. Stephan KUTTNER, « Universal Pope or Servant of the God's Servants: The Canonists, papal titles and Innocent III », in *Revue de Droit canonique*, 32, 1982, p. 109-150, réimpr. in *Studies in the history of Medieval Canon Law*, Aldershot : Variorum, 1990, chapitre VIII, ici p. 109, 113.

<sup>562</sup> Cf. *Registrum* VIII 29 ; Paul MAGDALINO, « Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075: the view from the registers of popes Gregory I and Gregory VII », in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète : CISAM, 2004, tome I, p. 1-30. Voir aussi André TULIER, « Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 69-82.

<sup>563</sup> Cf. D99 dict.a.c.4, rubr 4 ; Stephan KUTTNER, « Universal Pope or Servant of the God's Servants: The Canonists, papal titles and Innocent III », *art. cit.*, p. 116.

<sup>564</sup> Cf. Brian TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility (1150-1350). A Study on the concepts*, Leyde :

pas explicitement cette théorie mais son silence à cet égard pourrait être interprété de façon éloquente.

Dans le chapitre précédant, nous avons démontré que Jean connaît le titre de « *vicarius Christi* » ; si d'une part il le cite dans le discours d'un pape, d'autre part, lorsqu'il écrit ce qu'il pense lui-même, il préfère utiliser « *vicarius Petri* », qui est un titre plus ancien. De même, nous pouvons repérer d'autres formules typiques de l'époque de Jean ; formules qui n'apparaissent toutefois que dans ses écrits tardifs. Considérons l'exemple de la « *plenitudo potestatis* ». Robert L. Benson a démontré que ce syntagme apparaît déjà dans des œuvres plus anciennes (une lettre de Grégoire IV, les décrétales pseudo-isidorienne) ; leur importance n'est cependant reconnue qu'à partir des mouvements juridiques du XI<sup>e</sup> siècle. En particulier, c'est Gratien qui emploie la *plenitudo potestatis* pour éclaircir la relation du pape au métropolitain<sup>565</sup>. Comme l'avait déjà remarqué Bernard de Clairvaux dans le *De consideratione*<sup>566</sup>, ce syntagme est utilisé, de plus en plus, suite à l'augmentation des appels au pape<sup>567</sup>. Lors de la querelle entre Thomas Becket et Henri II, en parlant des légats pontificaux dans la lettre 219 (1167), Jean utilise le syntagme « *plenitudo potestatis* » pour critiquer les attentes de ceux qui pensaient que les légats auraient déposé l'archevêque en favorisant la réintégration des sujets que lui-même avait destitués<sup>568</sup>. Ceci dit, il est probable que Jean n'évoque ici la *plenitudo*

---

Brill, 1972.

<sup>565</sup> Cf. Gerhart B. LADNER, « The Concept of “*Ecclesia*” and “*Christianitas*” and their relation to Papal “*Plenitudo Potestatis*” from Gregory VII to Boniface VIII », in *Sacerdotio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 1954 (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), p. 49-77, ici p. 63. Cf. aussi Robert L. BENSON, « *Plenitudo potestatis*: evolution of a formula from Gregory IV to Gratian », *Studia Gratiana: Post Octava decreti saecularia. Collectanea historiae iuris canonici. XI-XIV, Collectanea Stephan Kuttner*, éd. par Ioseph FORCHIELLI et Alfons Maria STICKLER, vol. IV, Bologne : Institutum Gratianum, 1967, p. 195-217.

<sup>566</sup> Cf. Pietro SILANOS, « *Vice nostra*. Vescovi di Parma con funzioni di legati e giudici delegati papali nei secoli XII e XIII », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero 2012, p. 53-106, ici p. 58 n. 14.

<sup>567</sup> Cf. Pietro SILANOS, « *Vice nostra* », *art. cit.*, ici p. 58.

<sup>568</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 219, p. 372 : *quod legati ueniebant in ea plenitudine*

*potestatis* que pour la traiter d'un point de vue négatif ; à partir de la lettre 311 (1173) – plus précisément dans une lettre envoyée au pontife lui-même<sup>569</sup> –, il emploiera à nouveau ladite expression pour se référer à sa charge. Le terme qui chez Gratien se lie à la *plenitudo potestatis* est le « *in partem sollicitudinis* », qui distingue les évêques des autres clercs (la *plenitudo* est valable à partir du métropolitain)<sup>570</sup>. Jean n'utilisant ledit terme qu'une seule fois, il s'y réfère pour introduire le discours sur les appels au pape ; discours qui est fondamental et pour saisir la similitude entre les comtes et les évêques en expliquant leurs devoirs respectifs envers l'empereur et le pape. Par ce biais, Jean ne souligne pas tant leurs capacités personnelles que leur devoir en tant « vicaires » (*vices*) du pontife<sup>571</sup>.

Pour préserver la pureté de l'institution – en l'éloignant aussi des fautes de ses membres indignes –, Jean limite l'importance du pontife à celle qui est nécessaire à son rôle. Ce qui revient à dire que chez Jean « la tête de toutes les Églises » ne coïncide pas avec le pape mais avec l'Église de Rome<sup>572</sup>. Étant donné que les royaumes peuvent déchoir à cause d'un prince injuste, Jean soustrait l'Église à la

---

*potestatis ut, abrogatis his quae nunc uigent, possint noua condere iura.*

<sup>569</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 311, p. 764 : *Pietatis itaque uestrae pedibus prouoluti supplicamus attentius et tota nobis cum ecclesia supplicat Anglicana, quatinus prouisum nobis a Deo pastorem, data plenitudine potestatis, prout sanctitas uestra melius uiderit expedire.*

<sup>570</sup> Cf. Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century – The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley – Los Angeles : University of California Press, 1972, p. 178. Pour la différence entre la *plenitudo potestatis* et le *in partem sollicitudinis* voir aussi A. MARCHETTO, « *In partem sollicitudinis ... non in plenitudinem potestatis.* Evoluzione di una formula di rapporto Primato-Episcopato », in *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, éd. par Rosalio José CASTILLO LARO, Rome : LAS, 1992, p. 269-298.

<sup>571</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 269, p. 542 : *Nam sicut alii praesules in partem sollicitudinis a summo pontifice euocantur ut spiritualem exerceant gladium, sic a principe in ensis materialis communionem comites quasi quidam mundani iuris praesules asciscuntur.*

<sup>572</sup> Pour l'*Ecclesia romana* comme *Ecclesia universalis* chez Jean, voir aussi Georg MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn : L. Rorshield, 1970, p. 141-145. Pour la supériorité de l'Église de Rome cf. par exemple Michele MACARRONE, « La teologia del primato romano del secolo XI », in Michele MACARRONE, *Romana Ecclesia cathedra Petri*, éd. par Pietro ZERBI, Raffaello VOLPINI et Alessandro GALLUZZI, Rome : Herder, 1991, p. 541-670 ; Ovidio CAPITANI, « *Ecclesia romana e riforma: "utilitas" in Gregorio VII* », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 26-69, ici p. 59n.

possibilité de la déchéance. Nous pouvons saisir cet aspect en citant les cas de l'absolution et du pouvoir des clés. Dans Pol V 5, Jean affirme qu'en aucun cas il n'est possible d'acheter une absolution ; en effet Dieu est le seul pouvant l'octroyer – le rôle du prêtre est ainsi réduit<sup>573</sup>. De même, dans la lettre 100, Jean explique clairement que le pouvoir des clés consiste à lier et à délier : même si Dieu a garanti à ses disciples le pouvoir de les utiliser « sur la terre, il a gardé [pour lui-même] le privilège spécial de la divine majesté de le faire dans les cieux »<sup>574</sup>. Concernant la problématique de l'extension du rôle du prêtre, il est dès lors évident que Jean limite son importance pour la redonner à Dieu. Ce que nous avons affirmé jusqu'à maintenant nuance le discours d'Eugène que Jean nous transmet à travers l'*Historia Pontificalis*, où le pape se définit « successeur de Pierre, vicaire du Christ, auquel (même si j'en suis indigne) ont été données les clés du royaume des cieux »<sup>575</sup>. Comme nous l'avons constaté ci-dessus, Jean ne parle pas d'un vicaire du Christ et les clés du royaume des cieux, pour ce qui concerne les cieux, n'ont pas été transmises aux apôtres. La position de Jean à cet égard reproduit celle de Pierre Abélard<sup>576</sup>, dont les écrits pourraient avoir influencé Jean de Salisbury directement ou indirectement.

Chez l'auteur du *Policraticus*, le terme pontife n'indique pas seulement le pape ; en effet, puisque Jean doit le distinguer des métropolitains et des archevêques, il

---

<sup>573</sup> Nous avons déjà analysé cet exemple dans ce travail, chapitre II, *vide supra*, p. 100-101. Voir aussi Paul ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain : E. Nauwelaerts – Gembloux : Duculot, 1949.

<sup>574</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 100, p. 160 : *Et quidem eius est mortuum soluere uel ligare qui solus potest mortuos suscitare, et qui potestatis huius arbitrium discipulis contulit super terram hanc speciali priuilegio diuinae maiestatis in caelis retinuit dignitatem.*

<sup>575</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XLI, p. 82 : *Et quo facias, inquit, dilectissime fili, libentius et utilius quod imploro, ecce ego Petri successor, Christi vicarius, cui (licet indigno) claves regni celorum tradite sunt, facio si acquieveris ut hec filia mea uxor tua inestimabilem tibi afferat et conferat dotem, immunitatem uidelicet peccatorum, ut quicquid hactenus peccasti a me in die iudicii exigatur, dum illi de cetero serues fidem.*

<sup>576</sup> Pour la position d'Abélard cf. Paul ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain : E. Nauwelaerts – Gembloux : Duculot, 1949, p. 286-293.



l'appelle aussi « *summus pontifex* »<sup>577</sup>. Le *summus pontifex* dont il parle semble substituer l'*universalis pontifex* ; au lieu de lui octroyer le contrôle sur l'Église universelle – que Jean laisse à Dieu –, il préfère souligner sa relation profonde à l'Église de Rome, laquelle est supérieure aux autres Églises ; ainsi, dans le titre de *summus pontifex* n'apparaît aucune référence au privilège de l'Église romaine de pouvoir juger en tant qu'Église universelle. Chez Jean, toutes les Églises possèdent une autonomie relative ; qui plus est, il travaillait auprès de la cour de Cantorbéry. Ces deux aspects sont donc essentiels pour interpréter ses écrits. Analysons maintenant ce que Jean appelle « *Ecclesia Anglicana* ».

## 1.2. *Ecclesia Anglicana*

Dans le chapitre précédent de notre travail, nous avons essayé d'établir un lien entre le corps politique décrit par Jean de Salisbury et la description des structures matérielles de l'Église catholique. Notre objectif était en effet de comprendre en quelle mesure le séjour à Rome influence la pensée de Jean et si ses affirmations sur la société politique renvoient à un discours sur la société ecclésiastique. Au moins une question reste ouverte : quel est le rôle des Églises locales ? L'universalité de l'Église envisage un discours sur le rôle des primats et des archevêques<sup>578</sup>. Jean écrit le *Policraticus* alors qu'il travaille pour l'archevêque Thibaut, c'est-à-dire le primat d'Angleterre. Les lettres composées sous l'archevêque Thibaut se focalisent sur des sujets très actuels. Jean adresse des lettres

---

<sup>577</sup> Jean de Salisbury ne semble pas se montrer intéressé à un autre titre courant du pape, « *summus sacerdos* ». Cf. Ovidio CAPITANI, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana" - L'avvio della "restaurazione"*, Spolète : CISAM, 1966, p. 39.

<sup>578</sup> Pour les différences entre patriarche, métropolitain et évêques cf. Michel VAN ESBROECK, « Primauté, Patriarcats, Catholicossats, Autocéphalies en Orient », in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, éd. par Michele MACARRONE, Cité du Vatican : Libreria ed. vaticana, 1991, p. 493-523. Pour le cas de l'Angleterre cf. Aidan NICHOLS, « The Roman Primacy in the Ancient Irish and Anglo-Celtic Church », in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, op. cit.* p. 453-472.

au pontife pour lui présenter une cause judiciaire où l'accusé en appelle au pape<sup>579</sup> ; toutes les lettres qu'il envoie au pontife incluent, en forme de suggestion pour celui-ci, une solution aux cas judiciaires. Cela dit, Jean ne se montre pas favorable à cette pratique. En effet, dans Pol VIII 21, il critique explicitement ceux qui « se réfugient dans l'Église de Rome, mère pleine de pitié » et qui

« se libèrent de la juridiction de toutes les Églises et se proclament enfants spéciaux de l'Église de Rome, en affirmant que s'ils sont coupables dans quelques tribunaux, ils ne peuvent cependant être jugés qu'à Rome ou à Jérusalem »<sup>580</sup>.

Dans l'*Historia Pontificalis*, nous pouvons repérer le cas d'un évêque anglais qui demande au pape le titre d'archevêque de l'*Anglia occidentalis* et celui de légat ; en lui demandant au moins l'indépendance par rapport à Cantorbéry<sup>581</sup>. Pourtant, le pape ne donne pas suite à sa demande « parce qu'il connaît la justice de Cantorbéry »<sup>582</sup>. Rome soutient donc la hiérarchie et son représentant en Angleterre ; celui-ci étant toutefois sujet aux attaques des opposants qui ne veulent pas se soumettre au primat anglais.

La réorganisation de l'Église catholique après la Querelle des Investitures touche aussi les archevêques et les primats. Si d'une part il faut établir une hiérarchie de commande s'étendant depuis Rome, son sommet, à la plus éloignée des paroisses, d'autre part, il est nécessaire de limiter l'indépendance des Églises

---

<sup>579</sup> Cf. par exemple *Epistula* 2, p. 4 ; *Epistula* 3, p. 6 ; *Epistula* 4, p. 6.

<sup>580</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 21 : *Procedunt ulterius et, quo sibi plura impune liceant, a iurisdictione omnium ecclesiarum se ipsos eximunt et efficiuntur Romanae ecclesiae filii speciales; ita tamen ut pro foro rei ubique conueniant, sed tamen conueniri non possunt nisi Romae uel Ierosolimis.*

<sup>581</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XL, p. 78 : *ut ei pallium daretur et fieret archiepiscopus occidentalis Anglie, uel ut ei legatio regni concederetur, uel saltem ut ecclesia sua eximeretur a iurisdictione Cantuariensis.*

<sup>582</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XL, p. 78 : *Sed ad omnia vota eius absurduit dominus papa, tum quia male suspicabatur de eo in eum pestem tocius Anglie refundebat, tum quia Cantuariensis ecclesie iusticiam nouerat.*

locales pour qu'elles restent sous l'hégémonie de Rome<sup>583</sup>. Dès lors, même si le primat a le droit de s'interposer entre les évêques et le pape, son autonomie ne peut en aucun cas miner la primauté de Rome. Un auteur tel que Yves de Chartres considère les archevêques comme les *primi inter pares*, tout en réduisant ainsi leur rôle<sup>584</sup>. Jean adhère à la réforme mais travaille pour le primat de l'Angleterre et soutient Thomas Becket. Même s'il ne faut pas le lire d'une façon anachronique, nous devons cependant relever que Jean cite à plusieurs reprises le syntagme « *Ecclesia Anglicana* »<sup>585</sup>. Dans une lettre (124, 1160) sur le concile de Pavie, Jean écrit que l'Église romaine, en raison de sa supériorité et de sa nature universelle, n'est aucunement sujette au jugement d'une « Église particulière » (*particularis Ecclesia*) – par exemple l'Église allemande<sup>586</sup>. Ce passage nous confirme ainsi qu'il y a un rapport entre les Églises particulières et l'Église de Rome, tout en présentant aussi, sans pour autant l'appeler directement comme ça, l'Église des Allemands. Cette partie de la lettre est suivie d'une attaque contre les Allemands, « les nouveaux Cananéens » et leur empereur ; voici l'aboutissement de la description des clercs du corps politique tyrannique. À ce stade de notre réflexion, se pose la question suivante : l'âme particulière d'un corps politique quelconque est-elle dans son ensemble sujette à la tyrannie ? Il faut maintenant citer deux éléments caractérisant l'essai de l'Église allemande de surclasser l'Église de Rome : le rôle de l'Empereur et la présence de l'antipape qu'ils ont choisi de suivre – nous

---

<sup>583</sup> Cf. *The Long Arm of Papal Authorities. Late Medieval Christian Peripheries and their Communication with the Holy See*, éd. par Gerhard JARITZ, Torstein JØRGENSEN, Kirsi SALONEN, IIe éd., Budapest – New York : Central European University Press, 2005.

<sup>584</sup> Cf. Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century*, *op. cit.*, p. 178-179 ; Pier Giovanni CARON, « I poteri del metropolita secondo Graziano », *Studia Gratiana*, 2, 1954, p. 251-277.

<sup>585</sup> Cf. par exemple *Epistula* 130, p. 226 ; *Epistula* 168, p. 110 ; *Epistula* 174, p. 142 ; *Epistula* 176, p. 166 ; *Epistula* 197, p. 282.

<sup>586</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 124, p. 206 : *hoc plane his qui sanctae Romanae ecclesiae priuilegium aut ignorant aut dissimulant. Vniuersalem ecclesiam quis particularis ecclesiae subiecit iudicio? Quis Teutonicos constituit iudices nationum?*

reviendrons sur ces sujets plus loin dans cette étude<sup>587</sup>. Cela étant dit, Jean envisage quand même une scission au sein des Églises particulières, en en soulignant l'aspect néfaste ; c'est par exemple le cas de l'Église anglaise, qui risque la scission avec Rome pendant le schisme<sup>588</sup>. Dans la même lettre, rédigée peu de temps après l'achèvement du *Policraticus* et conçue pour Thibaut, Jean s'adresse à Henri II pour relever que Cantorbéry est « la tête de [son] royaume et la mère de la foi dans le Christ »<sup>589</sup>. Jean écrit que Cantorbéry « est la tête du royaume » aussi dans son *Entheticus maior*<sup>590</sup>. Cela signifie que l'Église la plus importante du royaume, siège de l'archevêque, partage avec le prince le rôle de la tête du royaume (le prince selon le *Policraticus*) ; autrement dit, dans un royaume déterminé, l'Église de l'archevêque octroie au prince le pouvoir temporel. Plus tard, Jean utilisera les mêmes termes pour décrire le martyre de Thomas Becket, tout en affirmant que le meurtre a eu lieu dans « l'Église qui est la tête du royaume »<sup>591</sup>. Ceci dit, il faut cependant remarquer que ce rôle ne revient pas tant à l'archevêque lui-même qu'à l'Église de Cantorbéry. Puisque ce dernier se définit comme étant un « vice-gérant »<sup>592</sup>, tant que le roi administre correctement son mandat, l'Église de Cantorbéry n'a pas le droit d'intervenir, son rôle étant en effet de se substituer au tyran qui perd la faveur de Dieu. La fonction du vicariat est double : l'archevêque est défini à la fois comme le « vice-gérant » du roi et affirme que « *vice fungimur* » du siège apostolique<sup>593</sup>. Dans une lettre plus tardive (l'on se trouve déjà à l'époque

<sup>587</sup> *Vide infra*, p. 192-195, 215-219, surtout p. 218-219.

<sup>588</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 116, p. 190-191.

<sup>589</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 116, p. 191 : *Amodo enim iam breues erunt dies nostri, nec pro eis multum sollicitamur ad praesens sed pro ecclesia Cantuariensi, quam paruitati meae et maiestati uestrae commisit Deus. [...] Ipsa est enim caput regni uestri, et uobis et toti regno fidei parens in Christo.*

<sup>590</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Entheticus maior* III, section W, v. 1633-1640, p. 211 : *Cantua [...] Haec petit, ut redeas et in illa sede quiescas, quae caput est regni et iustitiaeque domus.*

<sup>591</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 305, p. 708 : *Certe in ecclesia quae caput regni est*

<sup>592</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 109, p. 174 : *Nec ad dominum regem se credat aliquis uestrum habere confugium, quia ei salutis uestrae dilatio molesta erit, qui nobis, ne differretur, in hac parte commisit uices suas.*

<sup>593</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 4, p. 5 : *Et nos igitur ipsam auctoritate sedis*

de la controverse de Thomas Becket, en 1166), Jean affirme très clairement que le peuple a deux princes, l'archevêque et le roi, « l'un dispense les affaires spirituelles, l'autre administre les affaires temporelles »<sup>594</sup>. Si Cantorbéry est la tête du royaume, l'archevêque est le substitut régent de la couronne ou, autrement dit, le prince spirituel d'Angleterre qui a délégué les affaires temporelles tout en étant en même temps le représentant de la papauté dans le royaume. À partir même de ses premières lettres et notamment lors de la controverse de Thomas Becket<sup>595</sup>, Jean défend ledit titre en rabaisant le rôle des légats<sup>596</sup> et en soulignant que le véritable légat de la papauté est l'archevêque.

Concernant le siège de Cantorbéry, nous constatons que de nombreux sujets se disputent son autorité ; c'est par exemple le cas de l'évêque de Westminster – qui voulait se soustraire à son contrôle<sup>597</sup> – ou de l'évêque de Londres dont l'espoir était que, comme l'avait prophétisé Merlin, Londres surmonte Cantorbéry<sup>598</sup>.

---

*apostolicae, cuius uice fungimur, roboramus et inconuulsam manere praecipimus ; Epistula 78, p. 124 : iniuriam tamen sanctae Cant(uariensis) ecclesiae et contemptum sedis apostolicae, cuius uice fungimur, dissimulare non possumus nec debemus.*

<sup>594</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 168, p. 106 : *Quis ergo negabit iudicium iam coepisse a domo Domini, cum iam principes populi in patibulis suspendantur ad solem ut iustitia Dei in conspectu gentium reueletur? Nonne enim principes populi sunt hi duo quorum alter dispensat spiritualia, alter temporalia administrat?*

<sup>595</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 174, p. 148 : *Scriptum uero est penes Cantuariensem archiepiscopum, primatem Angliae et apostolicae sedis legatum, cuius sententiam, quam tulit in depraedatores Cantuariensis ecclesiae et regis consiliarios, dominus papa ratam habuit et confirmauit, et ab episcopis cismarinis et transmarinis praecepit obseruari.*

<sup>596</sup> Pour le rôle des légats *vide supra*, chapitre III, §3.2, p. 137-144. Pour les légats en Angleterre cf. par exemple Barbara BOMBI, « The role of judges delegate in England. The dispute between the archbishops of Canterbury St. Augustine's Abbey in the thirteenth century », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero 2012, p. 221-259 ; Jane Eleanor SAYERS, *Papal judges delegate in the province of Canterbury, 1198-1254. A study in ecclesiastical jurisdiction and administration*, Londres, Oxford University Press, 1971 ; Charles DUGGAN, « Papal Judges Delegate and the Making of the “new law” in the Twelfth Century », in *Cultures of Power. Lordship, status, and process in twelfth-century Europe*, éd. par Thomas N. BISSON, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1995, p. 186-196, réimpr. in Charles DUGGAN, *Decretals and the creation of the new law in the Twelfth Century*, Aldershot – Brookfield : Ashgate, 1998, p. 172-199.

<sup>597</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XL, p. 78.

<sup>598</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 292, p. 666-668. Pour un commentaire *vide supra*,

Certains historiens affirment que, grâce à l'*Historia Pontificalis*, nous savons que Thibaut était primat, selon le modèle de Lanfranc<sup>599</sup>, déjà à partir des années 1140. Pourtant, Jean n'est pas à cet égard une source fiable. Dans la lettre 136, il s'adresse à Thomas Becket, à peine élu archevêque : il faut relever que Jean l'appelle déjà « archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre » en 1164. Cependant, sa confirmation en tant qu'archevêque et son ascension à la primauté n'adviennent qu'en 1166<sup>600</sup> – Jean traitant en effet ce sujet dans la lettre 174<sup>601</sup>. Ceci dit, il est cependant improbable que Jean ne connaisse pas le déroulement des titres de Thomas Becket ; il est donc possible que, selon Jean, le siège de Cantorbéry garantissait *de facto* le titre de primat à son archevêque.

Dans la lettre 168 (1166), Jean saisit un lien entre Grégoire le Grand et la fondation de l'Église anglaise<sup>602</sup> ; comme l'affirme Guillaume de Malmesbury<sup>603</sup>, cette fondation coïncide avec la mission d'Augustin de Cantorbéry. La primauté de Cantorbéry vient de Grégoire le Grand lui-même. Pour toutes ces raisons, le siège de Cantorbéry est en soi supérieur, d'autant plus que Jean démontre cette thèse à travers un schème qui ressemble à celui qu'il utilise pour saisir le lien entre la supériorité du pape et le siège de Rome<sup>604</sup>.

---

chapitre II, p. 81.

<sup>599</sup> Cf. Edmund KING, « Introduction », in *The Anarchy of King Stephen's Reign*, éd. par Edmund KING, Oxford : Clarendon Press, 1994, p. 1-36, ici p. 30.

<sup>600</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 136, p. 2, n. 1.

<sup>601</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 174, p. 142 : *cantuariensem archiepiscopum primatem Angliae et apostolicae sedis legatum, primatus totius Angliae confirmatus, apostolica auctoritate.*

<sup>602</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 168, p. 110 : *et beato Gregorio Anglicanae ecclesiae fundatori qui in eadem urbe requiescit, agonem suum precibus commendaret.* Pour les origines de la primauté de Cantorbéry cf. Cf. Raymonde FOREVILLE, *L'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154-1189)*, Paris : Bloud et Gay, 1943, p. 40.

<sup>603</sup> Cf. GUILLELMUS MALMESBURIENSIS, *Gesta Pontificum Anglorum*, I 1 (PL179 col. 1441b-1443a) : *Cantuariae sedit primus Augustinus (A. D. 598), Gregorii Magni discipulus, ut vulgo notum est. Pallium autem et privilegium archiepiscopatus idem Gregorius Augustino ad Londoniam concessit, ut in primo libro Gestorum regalium, per Kenulfū ostendimus epistolam; quia scilicet ad id tempus alterius obscurae urbis notitia Romanos non attigisset.*

<sup>604</sup> *Vide supra*, §1.1, p. 163-167.

Selon Yves de Chartres, seuls les patriarches reconnus au concile de Nicée peuvent être des primats ; alors que les autres ayant des métropoles sont des simples archevêques<sup>605</sup>. À cette époque-là, les décrétistes n'avaient pas encore élaboré une hiérarchie nette entre les primats et les métropolitains<sup>606</sup>. Dans la perspective de Jean le titre d'archevêque est très important en soi. Ce dernier dépend de la possession du *pallium*, qui est envoyé par Rome et qui confirme la dignité archiépiscopale<sup>607</sup>. Grégoire le Grand met en relation le *pallium* avec le pouvoir des métropolitains ; pouvoir qui devient effectif à partir du pontificat de Pascal II<sup>608</sup>. Sans *pallium*, l'archevêque ne peut ni consacrer un évêque ni convoquer un synode ; selon les sources du XII<sup>e</sup> siècle, l'élection doit être toujours confirmée<sup>609</sup>. C'est dans l'*Historia Pontificalis* que Jean relève l'importance du *pallium* ; en particulier, il se réfère au roi de Sicile qui revendique le *pallium* pour le donner à l'évêque de Capoue et de Palerme. En profitant d'une exemption spéciale, et sans l'autorisation du pape, le roi de Sicile utilise le *pallium* de son évêque pour nommer son fils héritier de son royaume. Cependant, selon Jean, le roi ignorait que la Sicile était un domaine de l'Église romaine ; voici donc expliqué son comportement et pourquoi il n'aurait pas dû le faire<sup>610</sup>. De plus, la possession du *pallium* s'avère être essentielle parce qu'elle permet aux archevêques de couronner les princes – Jean expliquant cela lorsqu'il décrit la requête du *pallium* de la part du roi de Sicile<sup>611</sup>. Ceci dit, selon Jean, les événements décrits ci-dessus ne bouleversent aucunement la hiérarchie de commandement qui met le primat au-dessus des évêques. Le pape

<sup>605</sup> Cf. IVO CARNOTENSIS, *Decretum*, pars V, capitulus 273 (PL 161, col. 408 D).

<sup>606</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton : Princeton University Press 1968, p. 168.

<sup>607</sup> Pour l'importance du *pallium* dans la pensée de Jean, voir aussi Georg MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn : L. Rorshied, 1970, p. 160-163.

<sup>608</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect*, p. 169.

<sup>609</sup> *Ibidem*, p. 170-171.

<sup>610</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis XXXIII-XXXIV*, p. 67-69.

<sup>611</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis XXXIII*, p. 68 : *Tercii vero hoc recipiunt, quia principalibus aliquarum gentium civitatibus president, et freti privilegiis ecclesie Romane principes in gente sua creare possunt.*

Innocent II demande en effet à Thibaut, primat d'Angleterre, d'empêcher l'archevêque de York de poursuivre un couronnement<sup>612</sup>. Ce fait démontre que même si les archevêques peuvent couronner les rois, ils doivent dans tous les cas avoir le consentement du primat.

Comme nous l'avons affirmé précédemment, il y a une Église Universelle et des Églises particulières ; celles-ci sont soumises à l'Église de Rome pour autant qu'elles la représentent. En même temps, les Églises particulières se configurent comme les représentants d'une charge (la tête du royaume) qu'elles ont temporairement octroyée au roi. Comme pour le pape, le siège est prioritaire par rapport à l'archevêque qui l'occupe. Jusqu'à maintenant, nous nous sommes uniquement référés à l'Église anglaise et à l'Église des Allemands, alors que Jean en cite d'autres. Il faut dès lors se demander si la théorie de Jean s'applique à d'autres contextes ; tout en essayant aussi de comprendre si l'âme de chaque royaume coïncide avec son Église particulière et si l'organisation de l'Église dépasse la partition du monde en royaumes. L'Église anglaise correspondant au royaume d'Angleterre, il va de soi que Cantorbéry est la tête de ce royaume<sup>613</sup>. Nous devons cependant relever deux choses : les primats ne se trouvent que dans certains royaumes et les Églises particulières ne correspondent pas nécessairement à des royaumes. Même si l'Église anglaise revêt un rôle crucial pour Jean, nous devons relever qu'il s'intéresse aussi à d'autres contextes de la chrétienté latine. Dans la première lettre adressée à Thomas Becket – la première après l'élection –, Jean affirme que la France est un royaume où le roi et l'Église vivent en harmonie<sup>614</sup>.

---

<sup>612</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XLII, p. 85-86 : *Postea cum prefatus Guido cardinalis promoveretur in papam Celestinum, favore imperatricis, scripsit domino Theobaldo Cantuariensi archiepiscopo, inhibens ne qua fieret innovatio in regno Anglie circa coronam, quia res erat litigiosa cuius translatio iure reprobata est.*

<sup>613</sup> *Vide supra*, p. 170-171.

<sup>614</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 136, p. 7 : *Vbi cum uiderem uictualium copiam, laetitiam populi, reuerentiam cleri, et totius ecclesiae maiestatem et gloriam.*



Dans d'autres textes, il parle explicitement de la « *Gallicana Ecclesia* »<sup>615</sup> ; nous pouvons donc en conclure que ce qui vaut pour l'Angleterre vaut aussi pour la France. Dans l'*Historia Pontificalis*, Jean décrit le voyage d'un cardinal de la papauté (Paparo) ; celui-ci avait été envoyé en Irlande pour lui offrir un archevêque, vu « qu'elle n'en avait aucun »<sup>616</sup>. Dans ce cas, Jean parle d'une « *Ecclesia Hiberniensis* » pour démontrer que, correspondant au royaume irlandais, il existe une Église d'Irlande ; celle-ci n'étant cependant soumise au contrôle d'aucun archevêque. Pendant son voyage, Paparo est obligé de passer par l'Écosse car le roi anglais voulait interdire sa mission :

« il gagna l'amitié du roi et du peuple des Écossais en promettant de persuader le pape de leur donner un archevêque pour en faire le métropolitain de l'Écosse, des Orcades et des îles proches. En fait, le contrôle de l'Écosse dépendait de l'archevêque de York [...], mais ils refusaient de lui obéir. Ils auraient offert leur obéissance à Cantorbéry, si le pape l'eusse permis.<sup>617</sup> »

Ce passage de Jean démontre que la formation des Églises particulières va de pair avec celle des peuples ; cela signifie que ce procédé ne dépend guère de la subdivision des territoires ecclésiastiques en accord avec les sièges des métropolitains. Le pape entend donc réorganiser l'Église pour donner à l'Irlande les archevêques dont elle a besoin ; en plus, le métropolitain d'Irlande obtiendra le titre réservé aux métropolitains des terres lointaines de Rome (il s'agit de l'*exemptus*)<sup>618</sup>.

---

<sup>615</sup> Cf. par exemple JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 168, p. 102 : *Gallicana Ecclesia adorare idolum suorum.*

<sup>616</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVI, p. 71 : *Decreverat dominus papa in terra illa archiepiscopos, quos nundum habuerat, ordinare.*

<sup>617</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVI, p. 72 : *Ibi regis et gentis Scotorum sibi familiaritatem concilians, promisit se effecturum apud dominum papam et ecclesiam Romanam, ut episcopo Sancti Andree daretur pallium, et ut sedes eius Scotorum, Orcadum et adiacentium insularum metropolis fieret. Licet enim archiepiscopus Eboracensis a tempore domini Calisti eis secundum privilegiorum auctoritatem preesse debeat, Scoti tamen ei obedire detrectant. Cantuariensi vero archiepiscopo sepe numero obedientiam obtulerunt, si acquievisset apostolica sedes.*

<sup>618</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect*, op. cit., p. 190-195.

Le cas de l'Écosse s'avère être plus compliqué parce qu'il relève de la nécessité d'élire un archevêque et d'organiser différemment l'Église écossaise, liée à l'archevêque anglais de York. Puisque Jean affirme que l'Écosse veut se relier à Cantorbéry, il est donc probable qu'il penche pour cette option. Ceci dit, Paparo ne sera pas en mesure de donner le *pallium* à l'Écosse ; le pape cèdera les Orcades à la Norvège<sup>619</sup> – ces événements ne sont cependant pas cités dans l'*Historia Pontificalis*. Selon Jean, une des priorités des Écossais était la fondation d'une Église particulière pourvue de sa propre hiérarchie ; il comprenait ainsi leur désir de se séparer de York pour passer sous l'égide de Cantorbéry. Il n'y avait donc que deux solutions pour la papauté : soit elle pouvait réorganiser les Églises particulières pour les affranchir, soit elle pouvait les faire passer sous l'égide d'un véritable primat. Puisque la papauté refuse la candidature de l'archevêque de York en tant que primat de l'Angleterre occidentale, nous en déduisons que la partition des Églises particulières est strictement liée aux peuples ; c'est pourquoi il ne doit y avoir qu'une seule Église en Angleterre. En soulignant le rapport entre le peuple et sa propre Église, Jean parle tantôt de « l'Église anglaise » tantôt de « l'Église des Anglais » (*Anglorum Ecclesia*)<sup>620</sup>.

Pour comprendre le rôle de la primatie chez Jean de Salisbury, il faut se référer à l'épître 135 (1158-61), où il décrit les actions de Thibaut en s'adressant à Henri II. Même si ladite lettre est signée par Thibaut, il est évident que son auteur est Jean de Salisbury ; la lettre 134 (1161) s'adresse plutôt au clergé en montrant les dernières volontés de l'archevêque. Selon cette lettre, si le roi est celui qui donne la *salus* au royaume, le primat est le ministre de l'Église qui donne la *salus* au roi. L'archevêque recommande au roi l'Église de Cantorbéry « dont la main a accepté

---

<sup>619</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* p. 72 n. 2.

<sup>620</sup> Cf. par exemple JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 40, p. 74 : *Noster autem uoce quidem breuis est sed toto dilatatus affectu eo que magis quod ad ecclesiae Anglorum utilitatem proficit et gloriam nominis uestri ; Epistula* 142, p. 26 : *Temptatio fidem probat et affectio mentis ex operibus fidelissime innotescit; et quidem cum tota Cantuariensis, immo Anglorum ecclesia fidem uestram experta sit et probatam iure aequissimo praedicet caritatem.*

le gouvernement du royaume »<sup>621</sup> (*ministerium meum regni gubernaculum*). De l'Église de Cantorbéry, par l'intermédiaire de son archevêque, le roi reçoit l'office pour gouverner l'Angleterre – l'archevêque étant ainsi le seul ministre qui représente véritablement l'Église de Cantorbéry. Cela confirme nos affirmations sur la fonction de la tête du royaume – fonction qui, comme il a été démontré ci-dessus, revient tant au roi qu'à l'archidiocèse. Nous devons aussi relever que parmi les « *alumnos* » de l'archevêque il y a aussi bien des clercs que des laïcs ; cela confirme la thèse du chapitre précédent, c'est-à-dire qu'une partie des laïcs soutient l'Église<sup>622</sup>. Nous pouvons repérer les trois objectifs de l'action de l'archevêque dans la phrase suivante :

« Après plusieurs harcèlements, grâce à Dieu, dans l'Église de Cantorbéry nous avons réformé la paix (*pax*) et nous avons promu la pratique de la religion (*religionis cultus*) ; grâce à notre conscience, nous avons mis en charge les gardiens appropriés de l'ordre (*ordo*) »<sup>623</sup>.

Les enjeux sont donc la *pax*, la *religionis cultus* et l'*ordo*. Nous avons déjà analysé la *religionis cultus* dans le chapitre II de ce travail<sup>624</sup> ; comme Jean l'affirme dans Pol V 4<sup>625</sup>, il s'agit de toutes les prescriptions qui civilisent et qui éduquent le

---

<sup>621</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 135, p. 250 : *Commendo uobis sanctam Cant(uariensem) ecclesiam de cuius manu per ministerium meum regni gubernaculum accepistis, ut eam, si placet, ab incursu prauorum hominum tueamini.*

<sup>622</sup> *Vide supra*, chapitre III, §2.2, p. 125-132.

<sup>623</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 135, p. 250 : *Post multas uexationes, auctore Deo, in ecclesia Cantuariensi reformauimus pacem, religionis promouimus cultum, idoneos ex conscientia nostra custodes praefecimus ordini: ne quis eorum cuiusquam temeritate mutetur antequam archiepiscopus subrogetur prohibeat dignatio uestra, eos que cohibeat qui scissuras et noua molimina molientur; quoniam et nos hoc sub anathemate inhiuimus, et eos excommunicauimus qui dispositionem ordinis quam fecimus praesument immutar.*

<sup>624</sup> *Vide supra*, chapitre II, §2.3, p. 85-101.

<sup>625</sup> Cf. Christophe GRELLARD, « La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 53, no. 211, 2010, p. 237-254 ; Mark SILK, « Numa Pompilius and the Idea of Civic Religion in the West », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 72, no. 4, décembre 2004, p. 863-896. Contre cette lecture cf. Cary J. NEDERMAN, « Civic Religion – Metaphysical, non political: Nature, Faith, and Communal Order in European Thought, c.1150–c.1550 », *Journal of the History of Ideas*, vol. 74, no. 1, janvier 2013, p. 1-22.

peuple à la vertu. Lors de la querelle de Thomas Becket, l'avis de Jean sur la paix est fort négatif ; il s'oppose en effet aux évêques qui acceptent la paix en se soumettant au roi. Dans la lettre 174 (1166), Jean affirme en effet ce qui suit : « [un évêque dit que] c'est la paix. Et tous les autres crient que ce n'est pas la paix mais une amertume très amère pour tous »<sup>626</sup>. À cet égard, Jean n'a pas changé d'avis : dans Pol VI 1 il décrit la fausse paix, « cette seule paix dans laquelle l'amertume est très amère »<sup>627</sup>. Dans la lettre 174, il emploie exactement les mêmes mots que l'on trouve dans le *Policraticus* – nous pouvons repérer l'image de l'« *amaritudo amarissima* » dans ces deux œuvres. Le passage en question démontre que Jean avait élaboré cette critique déjà à l'époque de la lettre 135 (1161) ; ce qui revient à dire que la paix, si elle dérive d'une usurpation, n'est pas authentique. Comme l'a souligné Vincent Martin dans son mémoire<sup>628</sup>, la vraie paix est celle que Jean décrit dans Pol IV 8. Pour préciser les choses, cette paix se réalise s'il y a de la concorde entre le roi et l'Église et si le premier n'attaque pas la deuxième ; voici les conditions pour que la paix prospère dans le royaume. Cela n'a donc rien à faire avec les évêques qui, dans la lettre 173 (1166), apparaissent comme étant désobéissants pour autant qu'ils cherchent une vie tranquille<sup>629</sup>. Nous voilà finalement arrivés au troisième aspect évoqué par Thibaut : l'ordre. Gratien écrit que si l'*ordo* est sacerdotal, la *iurisdictio* peut être octroyée à un laïc<sup>630</sup>. L'*ordo*

<sup>626</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 174, p. 140 : *Dicunt episcopi (aut forsitan, ut uerius dicatur, episcopos) quoniam pax est. Et omnes e contra clamant quia pax non est, sed amaritudo omnium amarissima.*

<sup>627</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 1 : *Nisi eos princeps coherceat, licet omnes dicant quia pax est, non est utique pax, aut illa pax sola est in qua est amaritudo amarissima.*

<sup>628</sup> Cf. Vincent MARTIN, *La paix du roi (1180-1328). Paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel*, préf. de Christian LAURANSON-ROSAZ et Stéphane PILLET, Paris : Institut Universitaire Varenne – Issy-les-moulineaux : Lextenso éditions, 2015. Dans sa thèse de doctorat, l'auteur traite explicitement de la paix en tant que *unanimitas* des sujets (Pol IV 8), p. 110-111.

<sup>629</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 173, p. 134 : *Etsi certum sit quod episcopi ad inobedientiam proni et pastores pascentes seipsos qui, amore quietis et luxus et temporalium metu dampnorum, impio impietatem suam annuntiare detrectant, ad omnem subuersionem iuris et singula praeiudicia ecclesiarum dicentes 'Euge, euge'.*

<sup>630</sup> Cf. Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris : Les Éditions du Cerf

s'établit à travers le bon choix des hommes droits, qui doivent le faire respecter – en effet, le Thibaut de Jean souligne avoir choisi des « *idoneos custodes* »<sup>631</sup>. La planification des schismes s'oppose à ce que nous avons relevé ci-dessus ; c'est pourquoi Thibaut interdit tout changement concernant l'*ordo*, en menaçant d'excommunier ceux qui contestent l'ordre que lui-même a conçu. Focalisons-nous sur la partie finale de son discours : Thibaut affirme avoir choisi les *idoneos* à la lumière de sa propre conscience (« *ex conscientia nostra* »)<sup>632</sup>, laquelle a déterminé considérablement son action<sup>633</sup> – les ordres sont ainsi immédiatement soumis à la conscience. Jean conserve sa charge sous le mandat de l'archevêque Thomas Becket. La controverse avec le roi d'Angleterre l'amène à souligner la supériorité de Cantorbéry sur les évêques d'Angleterre qui soutiennent le roi. Avec l'appui de Jean de Salisbury, Thomas Becket aussi désobéira occasionnellement aux ordres de l'Église de Rome. Jean se rend compte que les Romains tiennent désormais en otage le pontife, un homme « *sanctus et iustus* »<sup>634</sup> ; sa vision de la curie de Rome devient ainsi de plus en plus désenchantée<sup>635</sup> ; c'est pourquoi Jean s'en remet directement à Dieu. Il n'est donc pas anodin que le thème évoqué lors de la querelle de Thomas

---

1960, p. 148. Au XIII<sup>e</sup> siècle la juridiction et infallibilité seront la base de la primauté pontificale. Chez Jean cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Quae quidem inspectio communis est omnium praelatorum, et eorum qui spiritualium curam gerunt et qui saecularem iurisdictionem exercent* ; *Policraticus* V 11 : *Ex quo planum est principes, qui eis ordinariam iurisdictionem contulerunt, iuris esse ignaros uel contemptores* ; *Policraticus* VII 21 : *Procedunt ulterius et, quo sibi plura impune liceant, a iurisdictione omnium ecclesiarum seipsos eximunt et efficiuntur Romanae ecclesiae filii speciales; ita tamen ut pro foro rei ubique conueniant, sed tamen conueniri non possunt nisi Romae uel Ierosolimis.*

<sup>631</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 135, p. 250 : *Post multas uexationes, auctore Deo, in ecclesia Cantuariensi reformauimus pacem, religionis promouimus cultum, idoneos ex conscientia nostra custodes praefecimus ordini.*

<sup>632</sup> *Ibid.*

<sup>633</sup> À propos de la *conscientia* voir Odon LOTTIN, « La valeur normative de la conscience morale », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, IX, 1932, p. 409-431.

<sup>634</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 175, p. 164 : *Vtique dominus papa uir sanctus et iustus est, et dominum Albertum, ut a plerisque dicitur, imitatore habet; sed eius sunt tot necessitates et tantae, tanta auuiditas et improbitas Romanorum, ut interdum utatur licentia potestatis procuret que ex dispensatione quod reipublicae dicitur expedire, etsi non expediat religioni.*

<sup>635</sup> Cf. par exemple JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 136, p. 12-14.

soit la liberté de l'Église ; celle-ci pouvant en effet s'affranchir toute de hiérarchie, voire des ordres de la curie romaine elle-même<sup>636</sup>. Pour expliquer la supériorité de l'archevêque de Cantorbéry sur les autres évêques et son rapport à l'Église de Rome, il faut se référer à Pol V 2, où Jean établit une chaîne de vicariat à travers une citation du Pseudo-Plutarque ; en passant d'un vicaire à l'autre, nous pouvons reconstruire des rapports de représentation<sup>637</sup>. Cela étant dit, tous les primats représentent le pape qui est à son tour un vicaire ; pour creuser cette problématique, nous devons maintenant analyser les patriarches de l'Église d'Orient.

## 2. Empires d'Orient et d'Occident

### 2.1. *Imperium graecorum*

Le schisme entre les catholiques et les orthodoxes mine l'unité de l'Église. Le XII<sup>e</sup> siècle est une période centrale en ce qui concerne la définition du rôle de l'Orient chrétien ; en d'autres termes, il s'agit de la phase où s'esquisse, plus ou moins définitivement, la relation de l'Occident latin à Byzance. À cet égard, les événements les plus significatifs sont la première croisade (1096-1099), déclenchée pour défendre les Grecs ainsi que pour d'autres raisons, et le sac de Constantinople (1204), qui exclut toute possibilité de réparer le rapport de l'Orient à l'Occident. En nous référant au titre d'une œuvre de Savras Neokleous, nous pouvons affirmer que le siècle en question présente une ambiguïté telle que l'on ne sait pas si l'on doit

---

<sup>636</sup> Cela sera fait par le cas des saints dans le prochain chapitre de ce mémoire. *Vide infra*, chapitre V, p. 248-250.

<sup>637</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 2 : *Est ergo primum omnium ut princeps se totum metiatur et quid in toto corpore rei publicae, cuius uice fruatur; diligenter aduertat. [...] Ea uero quae cultum religionis in nobis instituunt et informant et Dei (ne secundum Plutarcum deorum dicam) ceremonias tradunt, uicem animae in corpore rei publicae obtinent. [...] Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius uicarios esse ambigit? [...] Princeps uero capitis in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui uices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima uegetatur caput et regitur.*

appeler les orthodoxes « hérétiques, schismatiques ou catholiques »<sup>638</sup>. Comme l'écrit Bernard de Clairvaux dans le *De consideratione*, « les Grecs sont comme nous et pas comme nous, unis par la fois et divisés par la paix »<sup>639</sup>. Si notre objectif est de saisir une description organisée de la chrétienté grecque, nous devons toutefois constater que chez Jean de Salisbury il n'y en a aucune. Quoi qu'il en soit, comme la plupart des auteurs de son époque, Jean s'intéresse à ce sujet et il le traite superficiellement dans ses œuvres ; ce qui est suffisant pour comprendre sa vision générale sur cette question. Les axes de notre analyse sont les suivants : l'autonomie des patriarches au sein de la hiérarchie ecclésiastique (la relation à Rome), la fascination pour les Pères grecs dérivant de la valeur des textes parvenus pendant les croisades, les controverses doctrinales qui ont causé le schisme et la charge de l'empereur que se disputent l'Allemagne et Byzance.

Cela étant dit, il faut maintenant considérer le contexte des croisades à la lumière de deux éléments : le rapport entre les deux Églises et la volonté de réparer le schisme. Grégoire VII avait manifesté son intention de ramener l'Église d'Orient dans le giron de Rome<sup>640</sup> ; il voulait lui-même partir en laissant la défense de l'Occident dans les mains de l'empereur<sup>641</sup>. En suivant un projet dont l'objectif était de réunifier l'Orient et l'Occident, Eugène III fut le premier pape qui, depuis l'époque d'Urbain II, se définissait comme étant un vicaire universel<sup>642</sup>. Cependant,

---

<sup>638</sup> Cf. Savras NEOKLEOUS, *Heretics, Schismatics, or Catholics? Latin Attitude to the Greeks in the Long Twelfth Century*, Turnhout : Brepols, 2019.

<sup>639</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* III I 4 (SBO III, p. 433-434) : *de pertinacia Graecorum, qui nobis cum sunt et non sunt, iuncti fide, pace divisi, quamquam et in fide ipsa claudicaverint a semitis rectis*

<sup>640</sup> Cf. Paul MAGDALINO, « Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075: the view from the registers of popes Gregory I and Gregory VII », in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète : CISAM, 2004, tome I, p. 1-30, ici p. 19.

<sup>641</sup> Cf. GREGORIUS VII, *Registrum Epistularium* I 46, I 49, II 37 ; Herbert E. J. COWDREY, « Pope Gregory VII's 'crusading' plans of 1074 », in Herbert E. J. COWDREY, *Popes, monks and crusaders*, Londres : Hambledon press 1984, p. 27-40 ; Paul MAGDALINO, « Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075 », *art. cit.*, ici p. 12.

<sup>642</sup> Cf. Andrew JOTISCHKY, « Eugenius III and the Church in the Crusader States », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press 2018, p. 341-358, ici p. 358.

les croisades ne donnent pas les résultats attendus. Pendant celles-ci, certains patriarchats d'Orient tombent sous le contrôle de l'Église de Rome. Initialement, les croisés n'affectent pas l'autorité de l'Église locale, en se limitant plutôt à placer un évêque catholique à côté des évêques orthodoxes ; par la suite, ils les remplacent graduellement par des évêques catholiques<sup>643</sup>. Selon les patriarches orthodoxes, le pape est un patriarche comme les autres ; leurs remplaçants catholiques pensaient posséder la même autorité et les mêmes droits que le pontife. Dans l'*Historia Pontificalis*, Jean décrit un cas qui explique cette situation. L'évêque de Tripoli se refuse d'obéir au légat pontifical en préférant suivre les ordres du patriarche (catholique) de Jérusalem. Jean souligne que Tripoli n'a pas d'archevêque ; ce qui revient à dire qu'il n'y a pas une charge intermédiaire entre le patriarche de Jérusalem et l'évêque<sup>644</sup>. Le légat lui enlève sa charge et l'envoie à Rome, où la curie lui explique, à travers les canons, la supériorité du pape et de ses légats sur les patriarches ; l'évêque reconnaît ainsi sa faute. Grâce à son geste de soumission, il sera réintégré à son office. Quant au légat, puisque ses ordres étaient erronés, il sera rappelé à Rome<sup>645</sup>. Bien que la faute ne tombe pas sur l'évêque mais bien sur le légat, Jean se réfère quand même aux événements liés à cette diatribe pour démontrer que le siège de Pierre est supérieur aux patriarches d'Orient.

À cette époque-là, le patriarcat de Jérusalem était sous l'égide de la chrétienté latine ; l'identité de cet évêque de Tripoli étant inconnue<sup>646</sup>, nous savons seulement qu'il refusa d'obéir aux ordres de Rome pour suivre ceux de Jérusalem – celle-ci était contrôlée par un catholique qui se considérait indépendant à l'instar des patriarches orthodoxes. Quoi qu'il en soit, Jean se réfère aux canons et à la

---

<sup>643</sup> Cf. Claude CAHEN, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades*, Paris : Librairie orientaliste Geuthner, 1940, chapitre 4, p. 308-326.

<sup>644</sup> Ce qui se lie à la nécessité d'une chaîne de commandement claire, comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent.

<sup>645</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVII p. 73-75.

<sup>646</sup> Pour la liste des évêques cf. Claude CAHEN, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades, op. cit.*, p. 321.



description des faits cités ci-dessus pour démontrer la prééminence de Rome sur les patriarchats. Voici ce qu'il écrit à cet égard :

« Sa cause – qui donnait plus d'importance à un patriarche quelconque qu'à un légat de l'Église de Rome – fut exposée au consistoire. Quant à cette primauté, les privilèges du siège apostolique sont nombreux et clairs ; l'on peut en effet les retrouver tant dans les histoires des princes que dans les décrets et les gestes des conciles. Ces documents ont été lus en présence de l'Élu et de tous »<sup>647</sup>.

Considérons maintenant la locution « un patriarche quelconque » (*quantumlibet patriarcham*) ; les textes latins de l'époque se réfèrent à trois patriarchats dépendant directement de Pierre (et donc du pape) : Rome, Antioche et Alexandrie, qui avait été fondée par Saint Marc<sup>648</sup>. La locution de Jean indique aussi la supériorité du siège pontifical non pas seulement sur les deux autres patriarchats de Pierre, mais aussi sur tous les patriarches grecs ou latins. Le pape est aussi appelé « *maximum patriarcham* » dans une lettre tardive de l'Épistolaire (1168)<sup>649</sup>.

Au cours du XII<sup>e</sup> siècle, la quantité considérable des matériaux traduits et la rencontre avec les Grecs rallument l'intérêt pour l'Orient ; nous constatons toutefois que celui-ci fait l'objet soit d'une admiration spéciale (par exemple l'influence érigénienne, le Pseudo Aréopagite, St Maxime et St. Grégoire de Nysse) soit d'une méfiance<sup>650</sup> (à titre d'exemple, nous pouvons citer Abélard, qui conteste

---

<sup>647</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVII p. 73-74 : *Exposita est in consistorio causa eius, qui pretulerat quantumlibet patriarcham legato Romanae ecclesiae. Lecta sunt tam in historiis principum quam in decretis et gestis conciliorum de primatu sedis apostolicae privilegia multa et manifesta in auribus electi stantis in conspectu omnium.*

<sup>648</sup> Il l'écrit aussi Yves de Chartres. Cf. IVO CHARONTENSIS, *Decretum* pars V (PL 162, col. 322).

<sup>649</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 277, p. 592.

<sup>650</sup> Cf. Jean-Marie DÉCHANET, « Autour d'une querelle fameuse : de l'Apologie à la Lettre d'or », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 77, janvier-mars 1939, p. 3-34 ; André FRACHEBOUD, « L'influence de Saint Augustin sur le Cistercien Isaac de l'Etoile », *Collectanea cisterciensia*, vol. 11, 1949 p. 1-17, 264-278 et vol. 12, 1950, p. 5-16.

Maxime seulement parce qu'il est grec, et Guillaume de Malmesbury, qui reproche à Jean Scot Érigène ses influences grecques<sup>651</sup>). Également les auteurs provenant du milieu monastique s'intéressent à l'Orient ; dans la *Lettre d'or*, le moine cistercien Guillaume de St. Thierry parle en effet d'un « *orientale lumen* »<sup>652</sup>. L'arrivée de nouveaux textes du monde oriental suscitant le soupçon envers ce dernier, une critique de plus en plus serrée aux hérésies d'Orient succède ainsi à la fascination pour les Pères grecs ; lesdites hérésies démontreraient le manque de supériorité du monde grec et de Constantinople, qui est appelée « *multarum haeresium genetrix* »<sup>653</sup>. Jean ne traitant pas directement ce sujet, il ne s'avère pas possible de reconstruire exactement son avis à partir des citations et des références de ses œuvres. Grégoire de Nysse est une source qui fait autorité chez Jean<sup>654</sup>. Sa fascination et sa curiosité pour les nouvelles traductions du grec sont certaines ; dans une lettre, il demande en effet à Jean Sarrazin de retraduire les hiérarchies du Pseudo-Aréopagite<sup>655</sup>. Et bien que Jean de Salisbury critique Arius et les autres hérésiarques grecs, il ne les juge pas en se référant à leur origine. Selon Jean, la raison de la supériorité du grec sur le latin est essentiellement linguistique ; déjà dans l'*Historia Pontificalis*, il affirme en effet ce qui suit : « les Grecs appellent plus correctement la substance qui transcende toute chose 'yperusiam' »<sup>656</sup>. Dans la lettre à Jean Sarrazin, il écrit que les sens de l'*ousia* « sont plus clairs pour ceux qui sont expérimentés dans la langue grecque »<sup>657</sup>, en ajoutant que « si les Grecs

---

<sup>651</sup> *Ibidem*, ici p. 14-15. Cf. aussi MPL 180, col. 1652B : *A Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acrites oculos intendit.*

<sup>652</sup> *Ibidem*, ici p. 19.

<sup>653</sup> Cf. Savras NEOKLEOUS, *Heretics, Schismatics, or Catholics?*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>654</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII, Prologus : *teste Gregorio Nazanzeno*

<sup>655</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 165, p. 92 ; *Epistula* 194 p. 268-274.

<sup>656</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XIII, p. 36-37 : *Cum enim Deus dicitur magnus aut iustus et similia, non utique quantitas aut qualitas ut in naturalibus, sed substantia predicatur, immo que supra omnem substantiam est divina essentia, quam Greci, eo quod universa transcendat, rectius yperusiam dicunt.*

<sup>657</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 194, p. 272-274 : *Horum uerborum Hylarii subtilissima speculatio est et difficilis intelligentia, sed arbitror quod in graeca lingua peritis planiora sunt.*

ont conçu la différence entre l'essence, la nature, le genre et la substance, je retiens qu'il faut alors les éclaircir pour les rendre accessibles à tous »<sup>658</sup>. L'intérêt de Jean de Salisbury pour les traductions en cours de réalisation et pour la pensée grecque chrétienne est donc évident ; il se concentre ainsi sur la façon dont la connaissance du grec peut éclaircir les concepts théologiques les plus difficiles à résoudre<sup>659</sup>. Selon Jean, pour clarifier certaines questions de théologie, il faudrait par exemple se référer à la lettre adressée à Jean Sarrazin ; cependant, lorsqu'il propose cela aux maîtres, ceux-ci ne sont pas en mesure de répondre « car aucun [d'eux] n'est un expert de la langue grecque »<sup>660</sup>.

Cela étant dit, se pose la question suivante : la fascination générale pour les Pères et pour les lecteurs des textes grecs se traduit-elle chez Jean par une fascination pour les théologiens grecs byzantins de son époque ? L'essai de reconstruire le rapport de l'Occident à l'Orient grec passe par les questions de théologie qui avaient bouleversé ledit rapport. Si la plupart des auteurs occidentaux n'est pas en mesure de comprendre ces questions, une partie d'eux, grâce à sa compétence spécifique, est appelée à participer au débat sur ce sujet<sup>661</sup>. C'est par exemple le cas d'Anselme de Havelberg, l'auteur de l'*Antikeimenon* ; se déroulant entre un grec et un latin, ce dialogue consiste en une sorte de préambule à un concile censé aborder les questions citées ci-dessus – concile qui n'aura cependant lieu<sup>662</sup>.

---

<sup>658</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 194, p. 274 : *Quod si apud Graecos expressam habent differentiam quae hic totiens inculcata sunt essentia, natura, genus, substantia, eam expediri omnium arbitror interesse quam plurimum.*

<sup>659</sup> Pour la connaissance de la langue grecque à l'époque de Jean, voir Pascal BOULHOL, *La connaissance de la langue grecque dans la France médiévale, VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 2008, p. 61-77. Les pages 63-65 sont dédiées à Jean de Salisbury.

<sup>660</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 194, p. 272 : *Ad haec, nuper in libro beati Ambrosii de incarnatione Verbi obstaculum repperi, quod nullus magistrorum nostrorum sufficit amouere quia Graecae linguae expertes sunt.* Un autre exemple de la difficulté de traduction et de la difficulté de rendre en latin des formules grecques est donnée par *Policraticus* II 15 : *Iesus Christus Teio Sother; nisi quod in lingua Latina Graecarum litterarum proprietates ad plenum non potuit obseruari.*

<sup>661</sup> Cf. Savras NEOKLEOUS, *Heretics, Schismatics, or Catholics?*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>662</sup> Pour une édition avec traduction anglaise cf. ANSELM OF HAVELBERG, *Anticimenon. On the Unity*

Il écrit cette œuvre sur commission d'Eugène III ; son objectif étant de concevoir un projet de réunification des deux Églises. Bien que présentant quelques défauts, elle révèle quand même l'expertise de son auteur en ce qui concerne le traitement de ce thème<sup>663</sup>. Les points principaux de la controverse doctrinale entre les Latins et les Grecs sont les suivants : la différente composition du pain dans l'eucharistie, la procession du Saint-Esprit (le soi-disant argument du *filioque*), le mariage des prêtres et la rebaptisation des Latins de la part des Grecs – rebaptisation qui fut imposée pendant les croisades<sup>664</sup>. Jean de Salisbury ne se réfère qu'à un de ces sujets, et il le fait dans son hagiographie sur Anselme de Cantorbéry ; c'est dans le prologue que Jean présente les meilleurs aspects de la vie d'Anselme :

« il n'a pas enluminé seulement l'Église latine, mais il a fait vibrer les rayons de sa clarté en Grèce au Concile de Bari, en convainquant les Grecs de la détestable erreur concernant la procession du Saint-Esprit »<sup>665</sup>.

Jean expose ici sa pensée sur le « *filioque* » ; il s'agit d'une « erreur détestable » et Anselme convainc les Grecs de la reconnaître comme telle ; cependant, cette erreur demeure encore au cours du XII<sup>e</sup> siècle, les Grecs ne se montrant pas si bien convaincus. Dans le reste de l'hagiographie, Jean précise que :

« [Anselme] écrit à la même époque le livre *Sur l'incarnation du Verbe* qui, rédigé en forme de lettre, fut approuvé par le pontife romain de l'Église. Urbain utilisa en effet les raisons ici présentées dans le Concile de Bari contre les Grecs »<sup>666</sup>.

---

*of the Faith and the Controversies with the Greeks*, éd. Ambrose CRISTE, OPRAEM et Carol NEEL, Collegeville (Minnesota) : Cistercian Publications 2010.

<sup>663</sup> Cf. Savras NEOKLEOUS, *Heretics, Schismatics, or Catholics?*, *op. cit.*, p. 71s.

<sup>664</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29, 59.

<sup>665</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi*, Prologus, p. 22 : *Inter quos beatus Anselmus, Cantuariorum archiepiscopus, velut clarissimum sidus effulsit; et non modo latinum illustravit ordinem, sed claritatis suae radios sed claritatis suae radios vibravit in Graeciam in concilio barensi, cui romanus pontifex Urbanus praesedit, Graecorum detestabilem de processione Spiritus Sanctis convincens errorem.*

<sup>666</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* VII p. 68 : *Scriptis interim librum De Incarnatione Verbi; quem epistolari stilo conscriptum romanus pontifex Ecclesiae approbavit.*

Ainsi, nous pouvons mieux comprendre la partie de la production d'Anselme à laquelle Jean se réfère. Selon l'hagiographie, Anselme en personne se dirige à Bari où « il convainquit les Grecs à travers les raisons de la foi catholique, et enseigna que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils »<sup>667</sup>. Jean n'analyse pas cet aspect de la vie d'Anselme de façon détaillée ; son objectif n'étant probablement que de démontrer la supériorité de l'Occident latin et de son représentant en ce qui concerne cette question. Pour écrire son hagiographie sur Anselme, Jean puise dans Eadmér ; si le concile de Bari n'est pas cité dans le prologue de ladite œuvre, c'est parce qu'Eadmér ne le considère pas comme un événement fondamental de la vie d'Anselme. Les autres éléments sont communs : les références à l'usage du *De incarnatione verbi* de la part du pape Urbain et la participation au Concile de Bari, Jean les tire d'Eadmér<sup>668</sup>. À cette étape de notre réflexion, se pose la question suivante : Jean connaissait-il de façon approfondie ces problématiques ? En lisant l'*Historia Pontificalis*, nous constatons qu'il a une certaine familiarité avec elles ; sa source étant dans ce cas St. Hilaire<sup>669</sup>, il souligne systématiquement que le « Saint-Esprit [...] procède du Père et du Fils »<sup>670</sup> et il le répète plus tard ; cela

---

*Nam et Urbanus rationibus inde sumptis in concilio barensi usus est contra Graecos.*

<sup>667</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* p. 83 : *Soluta obsidione celebratum est Barensis concilium, ubi Anselmus catholica ratione vincit Graecos, et Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere docuit. Inde Romam cum apostolico reversus est.*

<sup>668</sup> EADMERUS CANTUARIENSIS, *Vita Sancti Anselmi* II 1, §10 (PL 158, 84b-84c) : *Unde fidei Christianae zelo commotus egregium et pro illius temporis statu pernecessarium opus De Incarnatione Verbi composuit. Quod opus epistolari stylo conscriptum, venerabili Urbano sanctae Rom. Ecclesiae summo pontifici dicavit, destinavit. Quod ille gratiose suscipiens, ac invincibili veritatis ratione subnixum intelligens, in tanta auctoritate habuit, ut postmodum contra Graecos in concilio Barensi, cujus suo loco mentio fiet, disputans inde robur suae disputationis assumeret, et quam damnabilis fuerit error eorum in hoc, quod Spiritum sanctum a Filio procedere negabant, astrueret ; Ibid. II 5, §47 (PL 158, col. 102c-103) : *Cui concilio dum Anselmus se praesentasset, et persuasus a papa Graecos in processione Spiritus sancti, utpote quem a Patre non a Filio procedere astruebant, errantes, rationabili atque catholica disputatione confutasset; magni apud omnes habitus est, et veneratione dignissimus comprobatus.**

<sup>669</sup> St. Hilaire est une source confirmée aussi par l'emploi qu'il en fait dans *Metalogicon* IV 33 et dans l'*Epistula* 194, p. 275.

<sup>670</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XII, p. 35 : *Dicitur enim Patris proprium generare, Filii generari, Spiritus sanctus procedere; et solis nominibus facta est assignatio. Si*

démontre la façon dont cette question influence considérablement la vision de Jean du monde et de la théologie.

Cela étant dit, surgit une autre question qui concerne d'abord la politique et puis l'ecclésiologie : comment Jean se rapporte-t-il à l'Empire Byzantin ? Comme nous l'avons évoqué précédemment, les patriarches grecs devraient obéir à Rome ; qui plus est, la langue grecque et les textes chrétiens d'Orient seraient utiles pour trouver une solution à certaines questions. Quant à la controverse entre les Grecs et les Latins (la procession du Saint-Esprit), Jean se range décidément du côté de ces derniers. Dans *l'Historia Pontificalis*, Jean donne une image ambiguë de l'empereur de Constantinople. L'on constate que pendant la croisade il cause des difficultés à l'armée<sup>671</sup>, aide le roi Conrad à se replier sans dommage<sup>672</sup> et attend le retour du roi des Francs pour emprisonner leur reine. Le roi et la reine des Francs seront sauvés par le roi de Sicile « qui craignait les pièges des Grecs (*insidia Danaorum*) et désirait une opportunité pour exhiber la dévotion qu'il avait pour le roi et la reine des Francs »<sup>673</sup>. Ceci dit, nous savons que, selon la chronique de Jean, le roi de Sicile est un tyran pour autant qu'il veut s'imposer à l'Église ; cependant, il ne nie pas son soutien à la papauté<sup>674</sup>. Ces passages ne creusant pas davantage

---

*vero secundum Hylarium dicatur proprium Patris esse quod semper est pater, item Filii quod semper est filius, Spiritus sancti quod eternaliter a Patre procedit et Filio, sua singulis reddidit sermo complexus [...] Patris autem et Filii, quod ab eis procedit Spiritus sanctus. Filii vero et Spiritus, quod a Patre eternaliter sunt.*

<sup>671</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXIV, p. 54 : *dolo Constantinopolitani imperatoris et Turcorum viribus acciderant Christianis, exercitum eorum debilitabat invidia principum et contentio sacerdotum.*

<sup>672</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXVI, p. 58-59 : *Rex Conradus [...] profectus est Costantinopolis et auxilio imperatoris tutus sine dispendio rediit in terram suam.*

<sup>673</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXVIII, p. 60 : *Nam ut ita fieret procuraverat Siculus rex, timens insidias Danaorum et desiderans oportunitatem exhibendi devotionem quam habebat regi et regno Francorum.*

<sup>674</sup> Cf. Graham A. LOUD, *The Latin Church and the Norman Italy*, Cambridge : Cambridge University press, 2007 ; *Roger II and the creation of the kingdom of Sicily*, éd. et trad. par Graham A. LOUD, Manchester - New York : Manchester University Press, 2012 ; Simon, « The Papacy and the Establishment of the Kingdoms of Jerusalem, Sicily and Portugal: Twelfth-Century Papal Political Thought on Incipient Kingship », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 68, no. 2, avril 2017, p. 223-259, ici p. 236-237.

cette question, nous constatons que Jean se limite à décrire un roi qui se rapporte à ses pairs, suit des alliances et n'est ni meilleur ni pire que les rois d'Occident. Nous pouvons envisager un deuxième usage de la part de Jean : la référence à l'empereur d'Orient a pour fonction de délégitimer l'empereur d'Occident. Selon Jean, un des événements les plus significatifs suite à la déposition d'un empereur germanique qui était détestable aux yeux de Jean lui-même, c'est la rencontre du pape avec ses ambassadeurs ; il les avait envoyés à Constantinople pour offrir à l'empereur byzantin des dons en signe de respect<sup>675</sup>. Pourtant, c'est dans un passage antérieur (au début de la querelle) que Jean accuse le « tyran allemand » ; celui-ci a « subjugué les royaumes proches et a aussi fait trembler de terreur l'Empire des Grecs qui, puisqu'il avait envoyé ses ambassadeurs, semblait offrir plus un rendement qu'une alliance »<sup>676</sup>. D'un côté, Jean emploie le titre impérial d'Orient pour rabaisser la charge du seigneur d'Occident ; de l'autre côté, l'utilité de l'empereur grec en ce qui concerne la défense de la chrétienté ne semble pas aussi évidente ; c'est la raison pour laquelle il ne peut pas être considéré comme le véritable seigneur laïque de la chrétienté à la place de son équivalent latin. Qui plus est, pour réduire le rôle du seigneur de Constantinople vis-à-vis de toute la chrétienté, Jean appelle l'empire byzantin « Empire des Grecs », et non pas « Empire chrétien ». Si l'on se réfère à Constantin en tant que fondateur de Constantinople et en tant qu'empereur des Latins et des Grecs, il faut toutefois relever que Jean l'estime profondément ; en effet, dans le prologue du premier livre du *Policraticus*, il le définit « libérateur de la patrie et fondateur de la paix » ; aussi géniteur de « notre [Grande] Bretagne »<sup>677</sup>, selon une légende qui aura un succès

---

<sup>675</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 236, p. 447 : *Dominus papa, receptis nunciis qui Constantinopolim profecti fuerant cum muneribus et honore, et similiter legatis regis Siculi, prosperatur in uis Domini, moram faciens Beneuenti.*

<sup>676</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 168, p. 102 : *Nonne Teutonicus tirannus nominis sui fama nuper orbem perculerat et fere subegerat regna uicina et etiam imperium Graecorum terrore concusserat, ut magis deditionem quam confoederationem legationibus missis uideretur offerre?*

<sup>677</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* I, Prologus : *Liberatorem patriae, fundatorem*

remarquable même après le Moyen Âge<sup>678</sup>. Jean loue Constantin parce que celui-ci brûle les lettres qui contestaient les membres de l'Église ; l'objectif de l'empereur étant d'exclure le pouvoir laïc des affaires ecclésiastiques<sup>679</sup>. Qui plus est, le *Policraticus* nous donne une image très positive de Constantin. Pour tirer des conclusions sur la pensée de Jean, il faut revenir à Constantin et à une légende concernant Constantinople ; dans Pol II 15, Jean la met en relation avec l'histoire de Rome. Les Romains sont un peuple qui a infligé de nombreux dommages au monde entier. Au contraire,

« lorsque les apôtres eurent visité Constantin, il érigea le drapeau de la croix dans la capitale de l'empire. La paix fut rendue à l'Église et la majesté du monde proclama à travers la voix publique des scribes, des avocats et des juges que les victoires, les royaumes et les empires appartiennent tous au Christ »<sup>680</sup>.

La « majesté du monde » est telle parce qu'elle unifie les Églises et permet à tous les empires d'appartenir au Christ. Selon le Constantin décrit par Jean, la

---

*quietis tunc demum inspector agnoscit, cum titulus triumphatorem, quem nostra Britannia genuit, indicat Constantinum.*

<sup>678</sup> Nous la retrouvons encore chez Edmund Spencer dans *La Reine des fées*, un poème composé à la cour d'Elizabeth I (environs 1590). Il donne la généalogie des rois d'Angleterre et il fait remonter les origines du roi Arthur jusqu'à l'empereur Constantin. Cf. Edmund SPENCER, *The Faerie Queene*, II 10.

<sup>679</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Vnde et Constantinus, Romanorum fidelissimus imperator, cum sacerdotum concilium Nicaeam conuocasset, nec primum locum tenere ausus est nec se presbiterorum immiscere consessibus sed sedem nouissimam occupauit. Sed et libellos inscriptionum quos ad inuicem conceptos sacerdotum crimina continentes imperatori porrexerant, suscepit quidem clausos que reposuit in sinu suo.* L'épisode pourrait sous-entendre une référence à une transformation se déclenchant au cours du XI<sup>e</sup> siècle. Cf. Gerd TELLENBACH, « Impero e istituzioni ecclesiastiche locali », in *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan : Vita e pensiero, 1977, p. 21-41. Les carolingiens n'influençaient que très rarement les synodes diocésains (p. 24), pendant le XII<sup>e</sup> siècle les institutions cléricales sont influencées par les rois et les empereurs (p. 32), qui à partir du XI<sup>e</sup> siècle se sont occupés de la vie ecclésiastique (p. 34).

<sup>680</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 15 : *Docetur Petrus in reptilium linteamine plenitudinem gentium colligendam, et, cum uisitato ab apostolis Constantino, crucis erectum est in imperii arce uexillum, et pace ecclesiis restituta, maiestas orbis publica uoce scriniariorum, aduocatorum et iudicum omnem uictoriam, regnum et imperium Christi esse personuit.*



majesté est soumise à ces conditions ; indépendamment des qualités morales de l'empereur, l'Empire tire son fondement de sa relation au Christ et à l'Église. Ceci dit, nous pourrions toutefois renverser ce discours en affirmant que Constantin est le meilleur car ses rapports avec le Christ et l'Église sont positifs. Ce concept peut s'appliquer aux actions de Constantin mais non pas directement à Constantinople. Tout le chapitre 21 de Pol VIII est dédié à Julien l'Apostat ; Jean le représente comme un homme terrible qui met en place un rituel sacrificiel à Constantinople<sup>681</sup>. Dans ce chapitre, au lieu de dissimuler la généalogie de Julien l'Apostat, Jean la met en relief à travers une réélaboration de l'*Histoire ecclésiastique* de Cassiodore<sup>682</sup>. De plus, il souligne sa descendance royale et son rapport avec Constantin bien plus que Cassiodore :

« Julien était de sang royal puisque à travers Constance il était le neveu de Constantin le Grand ; Byzance avait été appelé 'Constantinople' en honneur de Constantin lui-même »<sup>683</sup>.

Le deuxième successeur de Constantin, appartenant à sa même famille, détruit la concorde avec l'Église et oublie que toute victoire dépend du Christ ; son lien de parenté avec Constantin ainsi que sa charge impériale ne l'empêchent pas toutefois de se transformer en tyran. Il va de soi que déjà à l'époque du deuxième successeur de Constantin, le rêve d'un empire unifié au nom du christianisme s'avère être extrêmement difficile à réaliser. Nous aborderons cette question de

---

<sup>681</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 21 : *Dicitur enim quia, dum Constantinopoli apud Fortunam sacrificaret urbis, accessit ad eum Maris episcopus Calcedonae et publice impium et sine Deo apostatam uocitauit.*

<sup>682</sup> Cf. CASSIODORUS EPIPHANIUS, *Historia ecclesiastica tripartita*, VI 1, §1 (CCCM 71) : *Constantinus, qui Byzantium suo nomine Constantinopolim appellavit, duos habuit ex eodem patre, non ex eadem matre germanos, quorum unus Dalmatius, alter Constantius vocabatur. Et Dalmatius quidem habuit sui nominis filium; Constantius autem duos habuit natos, Gallum et Iulianum.*

<sup>683</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 21 : *Iulianus ergo, e regio sanguine oriundus et ex Constantio nepos Constantini Magni, qui Bisantium a suo nomine Constantinopolim appellavit, ab initio extitit Christianus, crescens que in auditoriis Constantinopolitanae urbis exercebatur in basilica, ubi doctores erant, habitu priuato procedens.*

façon plus détaillée dans le prochain paragraphe, qui sera dédié à l'Empire d'Occident.

## 2.2. *Sedes imperii, Roma*

En quoi l'empire serait-il supérieur aux autres royaumes chrétiens ? Pendant le schisme, Jean le définit comme le royaume allemand ; celui-ci ne pouvant donc pas revendiquer sa supériorité sur les autres royaumes. Au cas où cette définition serait inexacte, pouvons-nous alors affirmer que c'est Rome elle-même qui établit la supériorité des empereurs ? Dans ses œuvres, Jean affirme que cette possibilité ne concerne ni la Rome contemporaine ni la Rome ancienne ; par la suite, nous verrons que le seul cas où il y a un lien entre le pontife et la Rome classique c'est lorsque celui-ci reproduit les comportements négatifs de certains empereurs romains.

En général, les passages où Jean loue le Saint-Empire sont difficiles à trouver ; dans l'*Épistolaire*, à partir du 1165, il se réfère à l'empereur en l'appelant « *Teutonicus tyrannus* »<sup>684</sup>. La désignation « allemand » a la fonction de soustraire Rome au contrôle de l'empereur, dont le titre officiel est *Rex Romanorum*. Dans la lettre où il parle du concile de Pavie (1160), Jean appelle l'empereur « *Teutonicus imperator* »<sup>685</sup> – le titre de « *Teutonicus* » visant à rabaisser l'empereur accompagne donc, chronologiquement, le tout début du schisme.

Comme nous l'avons affirmé ci-dessus, Jean saisit un lien entre Constantin et Rome<sup>686</sup> ; il n'en va pas de même concernant la charge de l'empereur. En fait,

---

<sup>684</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 152, p. 52 : *ex mandato Teutonici tyranni* ; *Epistula* 168, p. 102 : *Teutonicus tirannus nominis sui* ; *Epistula* 177, p. 182 : *ex litteris Teutonici tiranni* ; *Epistula* 181, p. 200 : *cum e contra Teutonici tiranni et haeresiarchae sui* ; *Epistula* 225, p. 392 : *et qui Teutonicum tyrannum scismaticorum principem* ; *Epistula* 272, p. 552 ; *Epistula* 287, p. 632 ; *Epistula* 288, p. 648 ; *Epistula* 289, p. 656 : *Fredericus Teutonicus tirannus*.

<sup>685</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 124, p. 205 : *Nos autem timemus supra modum ne Teutonicus imperator circumueniat fraudulentis suis et subuertat serenitatem principis nostri*.

<sup>686</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Vnde et Constantinus, Romanorum fidelissimus imperator, cum sacerdotum concilium Nicaeam conuocasset, nec primum locum*

Jean le considère davantage comme le roi des Allemands que comme le seigneur de la chrétienté. Il est cependant possible que la situation politique européenne influence la pensée de Jean, qui rédigerait ainsi ses lettres pour délégitimer un ennemi du pape ; cela dit, il faut alors savoir si cette interprétation de Jean découle plus du contexte historique de cette époque-là que de sa théorie politique tout court. Dans le meilleur des cas, Jean l'appelle *imperator* en ne se référant à aucun autre titre. Dans un passage d'une lettre (1166), il se plaint parce que Frédéric est passé « de prince à tyran, d'empereur catholique à schismatique et hérétique »<sup>687</sup>. À partir du concile de Pavie, les soupçons de Jean envers les Allemands commencent à influencer son œuvre ; le récit des événements de l'*Historia Pontificalis* pourrait ainsi être la résultante de son attitude méfiante. Si Jean avait rédigé sa chronique avant le schisme, aurait-il écrit la même chose ? Selon Jean, les peuples possèdent des caractéristiques spécifiques ; dans le *Policraticus*, il écrit par exemple que les gens des îles britanniques sont comme les Italiens parce que tous les deux gagnent toujours à l'étranger et perdent toujours chez eux<sup>688</sup>. Concernant les Allemands, il affirme dans l'*Historia Pontificalis* que le pape suggère à son légat de se méfier des allemands parce qu'ils « sont toujours prêts à causer des problèmes à l'Église romaine, et qu'ils l'affaiblissent très souvent pour des raisons infimes »<sup>689</sup>. Dans une lettre (1160), il se pose la question suivante : « quelqu'un a-t-il choisi les Allemands pour qu'ils soient les juges de toutes les nations ? »<sup>690</sup>. Grégoire VII

---

*tenere ausus est nec se presbiterorum immiscere consessibus sed sedem nouissimam occupauit.*

<sup>687</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 184, p. 216 : *Quis enim similis erat Frederico in filiis hominum antequam in tyrannum uerteretur ex principe, et ex catholico imperatore scismaticus et haereticus fieret?*

<sup>688</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 19 : *Sed, sicut Hannibal negabat posse uinci Romanos nisi in patria sua, ita et haec, dum peregrinatur, inuincibilis est; nam in sedibus suis facilius expugnatur. Hoc autem forte commune habent cum ceteris gentibus incolae Britanniarum atque Italiae.*

<sup>689</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVIII, p. 76 : *eo quod Teutones ecclesie Romane magis semper insidiati sunt, et ex causis levibus eam sepiissime depresserunt.*

<sup>690</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 124, p. 206 : *Vniuersalem ecclesiam quis particularis ecclesiae subiecit iudicio? Quis Teutonicos constituit iudices nationum?*

avait déjà rabaisé le rôle de l'empereur dans ses textes ; en effet, il ne considérait pas Henri IV comme l'empereur élu et l'appelait donc « *rex Teutonicum* »<sup>691</sup>. Avant d'appeler l'empereur tyran, Jean n'entend pas mettre en cause sa charge ; il se limite plutôt à la délégitimer en spécifiant que son autorité est uniquement relative à l'Allemagne. Nous devons remarquer une autre différence : si Grégoire VII affirme que le rôle de l'empereur est de protéger la chrétienté en préservant la concorde avec le sacerdoce<sup>692</sup>, Jean abandonne cette idée en enlevant l'universalité aux empires et aux empereurs. Selon les décrétistes de l'époque, l'empire consiste dans la délégation des prérogatives juridictionnelles coactives de l'Église ; sa fonction primaire étant donc de défendre toute la chrétienté et son chef visible, le pape.<sup>693</sup> En revanche selon Jean, tous les royaumes peuvent exercer ladite fonction dans leur territoire spécifique. Si Adrien IV parle de « *beneficium* » pour donner une définition de l'empire à la lumière de la controverse de Besançon<sup>694</sup>, Jean utilise le même terme pour définir l'Irlande comme un « *beneficium* » ecclésiastique<sup>695</sup>. Jean

---

<sup>691</sup> Cf. Paul MAGDALINO, « Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075 », *art. cit.*, ici p. 24.

<sup>692</sup> Cf. Ovidio CAPITANI, « *Ecclesia romana e riforma: "utilitas" in Gregorio VII* », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 26-69, ici p. 34.

<sup>693</sup> Cf. Alfons Maria STICKLER, « Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII e nei decretisti e decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX », in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 1954 (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), p. 1-26, ici p. 7.

<sup>694</sup> Cf. Walter ULLMANN, « Cardinal Roland and Besançon », in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana 1954 (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), p. 107-125. Concernant la controverse de Besançon, l'on constate qu'Adrien IV utilise le terme *beneficium* pour parler de la couronne qu'il a octroyée à Frédéric, qui affirme que le pape l'a couronné pour être l'*imperator Romanorum* et défendre l'Église. (p. 108-111). Gélase appelle l'empire *beneficium* (p. 112), auparavant c'est le Christ qui donne le *beneficium* à travers le pape ; selon Adrien IV il s'agit d'une faveur, un *bonum factum* qui peut donc être retiré (p. 117-118). Cf. aussi Alfons BECKER, « Politique féodale de la papauté à l'égard des rois et des princes », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero, 1995, p. 411-449, ici p. 429.

<sup>695</sup> Cf. Gian Carlo GARFAGNINI, « Legittima potestas e tirannide nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury – Riflessione sulla sensibilità di un clericus per i problemi storico-politici », in Gian Carlo GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze – Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pise : Edizioni della Normale, 2016, p. 79-118

ne relève l'importance de l'empire que dans Pol VII 20, où il se réfère explicitement au Droit Justinien : « le sacerdoce et l'empire sont les meilleurs dons de Dieu »<sup>696</sup>. Jean ne commente pas ce passage ; il se limite en effet à le citer en passant dans son discours sur les évêques. Nous constatons ainsi que chez Jean il n'y a aucune théorie spécifique sur l'empire ; la référence à celui-ci étant plutôt aléatoire. Si Jules César est le « premier empereur »,<sup>697</sup> Numa est déjà appelé « *imperator Romanorum* »<sup>698</sup> ; qui plus est, Jean parle déjà d'un « *imperium* » en se référant à l'époque de la Rome républicaine.

Après avoir établi que l'adjectif « allemand » a chez Jean un sens péjoratif et que l'ambition principale de l'empereur est de reconduire la chrétienté latine à son empire<sup>699</sup>, considérons maintenant ce que Jean écrit à propos de la prétention du roi Conrad au titre impérial : « [pour devenir empereur], il envoya ses ambassadeurs aussi bien à l'Église qu'à la ville [de Rome] »<sup>700</sup>. La légitimation de Conrad passe ainsi par la permission du pape et des Romains ; autrement dit, l'on pourrait affirmer que son titre dépend de deux pouvoirs qui gouvernent l'ancienne capitale de l'Empire. En analysant son époque, Jean n'épargne pas ses critiques à la ville de Rome ; son jugement étant déterminé aussi par l'action d'Arnaud de Brescia et de tous les citoyens qui l'ont suivi<sup>701</sup>. Jean affirme que le pape vit à Rome pour servir ses tyrans, les Romains ; le pontife exerçant alors sa vertu contre ce qui

---

<sup>696</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 20 : *Ait ergo imperator Iustinianus: Maxima in omnibus sunt dona Dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem diuinis ministrans, hoc autem in humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodem que principio utraque procedentia humanam exornant uitam.*

<sup>697</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 14 : *Primus Romanorum imperator Iulius Caesar quam patientissime multa sustinuit.*

<sup>698</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 27 : *Si michi non credis, Numam Romanorum imperatorem fere innocentissimum praeter Titum, si placet, attende.*

<sup>699</sup> Voir aussi Timothy REUTER, « John of Salisbury and the Germans », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 415-425.

<sup>700</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVIII p. 75 : *Rex Conradus ad imperium aspirabat, et ob hanc causam tam ad ecclesiam quam ad urbem destinaverat nuntios suos.*

<sup>701</sup> C'est la thèse de Irene A. O'DALY, « An Assessment of the Political Symbolism of the City of Rome in the Writings of John of Salisbury », *Medieval Encounters*, 17, 2011, p. 512-533

semble être le pire peuple au monde<sup>702</sup>. Dans l'*Historia Pontificalis*, Jean critique le sénat que les Romains ont reconstitué pendant la rébellion d'Arnaud de Brescia<sup>703</sup> ; la raison de cette critique est que le sénat avait encouragé Barberousse à demander les dignités impériales directement à la ville de Rome et non pas d'abord au pape<sup>704</sup>. Et bien que Jean loue l'institution du sénat dans le *Policraticus*, il n'envisage aucunement un retour aux institutions de la Rome païenne. En effet, selon la description de Pol V 10, le sénat ressemble davantage à une assemblée de philosophes capables de conseiller les rois qu'au sénat des Romains – cette description soulignant donc, surtout, l'importance de la philosophie<sup>705</sup>. Selon la chronique de Jean, Arnaud aurait dit que « personne ne peut réduire Rome à l'esclavage, dominatrice du monde et source de liberté, siège de l'empire »<sup>706</sup>. Déjà dans le *Policraticus*, Jean relève la fausseté de ces deux perspectives : Rome n'ayant jamais soutenu les principes de liberté, elle a plutôt conquis les peuples en les rendant esclaves. Jean conteste ainsi l'importance et la renommée de l'empire des Romains, tout en relevant, au contraire, l'exceptionnalité du siège de Pierre.

Aux yeux de Jean, indépendamment de l'époque et de la forme institutionnelle, la ville de Rome n'a pas de mérites particuliers ; sa passion pour les textes et les auteurs anciens ne correspondant donc pas à une bienveillance pour les institutions républicaines et impériales. Si Jean donne son consentement au *Droit Justinien*, c'est plus parce que celui-ci a été écrit au nom du Dieu chrétien que pour son lien juridique avec Rome ; en d'autres termes, il s'agit d'un droit chrétien

---

<sup>702</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 23.

<sup>703</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXVII, p. 59.

<sup>704</sup> Cf. Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « L'Église romaine de Latran I à la fin du XII<sup>e</sup> siècle », in *Histoire du christianisme de la papauté à nos jours*, tome V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dir. par André VAUCHEZ, Paris : Desclée, 1993, p. 179-239, ici p. 206.

<sup>705</sup> Voir ici la description du sénat que nous avons analysé dans le chapitre précédent. *Vide supra*, chapitre III, §4.1, p. 144-149.

<sup>706</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXI, p. 65 : *Preterea non esse homines admittendos qui sedem imperii, fontem libertatis, Romam, mundi dominam volebant subicere servituti.*

fondé à partir de sources romaines. Certains passages dédiés au Pseudo-Plutarque (par exemple l'éloge de Trajan et de la vertu des commandants et des princes qui ont conquis presque tout le monde) doivent être interprétés plus comme des exemples démontrant la valeur de ces personnages que comme un jugement positif sur l'expérience de Rome. Selon le *Policraticus*, bien que Trajan lui-même fût un homme vertueux, le destin de cet empereur ne fut quand même pas glorieux ; le discours de Jean qui vise à réduire la renommée des empereurs romains n'épargne pas Trajan<sup>707</sup>. Par exemple, Plutarque n'aurait pas

« osé verser dans les oreilles d'un peuple corrompu ce qu'il pensait véritablement de la nature des dieux ; il savait en effet que quelqu'un avait brûlé des livres de Pythagore »<sup>708</sup>.

Ce passage souligne la différence entre le philosophe qui suit la vertu et le public païen devant être conduit à la vérité au fur et à mesure ; sinon, ledit public attaquera le philosophe pour ce qu'il affirme à propos de la divinité. Pourtant, cette citation concernant Pythagore (Protagoras)<sup>709</sup> pourrait être interprétée moins comme une considération générale sur l'époque païenne que comme un jugement spécifique sur Rome, d'autant plus qu'elle se réfère précisément au monde grec. À travers l'exemple de Numa, nous pouvons mettre en relief une perspective qui, si d'une part elle loue certains Romains vertueux, d'autre part elle stigmatise les fautes de la plupart des citoyens. En effet, Numa

---

<sup>707</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 19 : *Qui tanta moderatione successit ut, sicut Augustus felicissimus, ita et iste imperator optimus diutissime habitus sit, et, ut ferunt, apud Seleuciam urbem Isauriae profluio uentris extinctus est.*

<sup>708</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 4 : *Sed forte quid de natura deorum sentiret, in auribus corrupti populi proloqui non audebat qui legerat combustos esse libros philosophi Pitagorae et ipsum actum esse in exilium ab Atheniensibus eo quod dubitauerat an de diis uera essent quae uulgo dicebantur.*

<sup>709</sup> Jean écrit Pythagore mais chez Cicéron (*De natura deorum*) l'on trouve Protagoras. Cf. *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. par Clemens C. J. WEBB, Oxford : Clarendon Press, 1909, vol. 1, p. 546c, n. 18. Jean montre de connaître les erreurs de transcriptions qui engendrent la confusion parmi les deux noms. Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 12 : *Nec multum refert ad propositum Pitagoras an Protagoras.* Nous avons déjà traduit ce texte : *vide supra*, p. 116.

« stimula ce peuple féroce de façon que l’empire – qui, comme l’on dit, s’était développé par le biais de la force et de l’injustice – gouverne avec bonheur au travers de la justice et de la piété »<sup>710</sup>.

Grâce à l’action de Numa, la république et l’empire semblent diminuer les conséquences négatives de la violence qui fait l’objet de la critique de Jean<sup>711</sup>. Dans Pol VIII 19, Jean énumère les empereurs romains en constatant que la plupart d’eux ont été des tyrans ; ce chapitre s’ajoute à Pol VIII 18, où Jean affirme que le succès et les défauts de l’empire sont liés à une théologie de l’histoire :

« En fait, au lieu d’attribuer cette paix immense à Auguste, il faudrait plutôt l’attribuer au Christ, qui fut dénombré comme un citoyen romain sous le royaume d’Auguste. [...] [Néron] fut le premier de Rome qui persécutait par les supplices et les morts les Chrétiens et [...] il fit mourir les très bénis apôtres du Christ, Pierre par la croix et Paul par le glaive. Immédiatement après, apparurent des ruines très amères qui oppressèrent la pauvre ville »<sup>712</sup>.

Le Christ étant né citoyen romain, le royaume d’Auguste vit un moment de gloire et de paix ; en revanche, les persécutions de Néron contre les chrétiens sont

---

<sup>710</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 3 : *Sed et annus in menses duodecim dilatatus, fastorum et nefastorum dierum uarietate depictus, pontifices, augures, et sacerdotiorum uarii ritus, quibus ita barbariem occupauit, ut ab iniuriis temperarent, feriarentur ab armis, iustitiam colerent, et ciuilem sibi inuicem impertirent affectum ; eo que ferocem redegit populum, ut imperium, quod ui (ut dicitur) et iniuria occupauerat, iustitiae et pietatis legibus feliciter gubernaret.* Traduction de Christophe Grellard, dans Christophe GRELLARD, « La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale* vol. 53, no. 211, 2010, p. 237-254, ici p. 244.

<sup>711</sup> *Vide supra*, chapitre II, p. 85-92.

<sup>712</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 18 : *Licet enim haec immensitas pacis asscriberetur Augusto, Christo tamen potius asscribenda est, qui ciuis Romanus indictione census asscriptus est regnante Augusto. [...] Nam primus Romae Christianos suppliciis et mortibus affecit ac per omnes prouincias pari persecutione excruciarum imperauit. Ipsum que nomen extirpare conatus beatissimos Christi apostolos Petrum cruce Paulum gladio interfecit. Mox acerbissime miseram ciuitatem abortae undique oppressere clades. Nam subsequente autumno tanta urbi pestilentia incubuit ut triginta milia funerum in rationem Libicinianae uenirent. Britannica denique clades e uestigio accidit, qua duo praecipua oppida magna ciuium sociorum que clade et cede direpta sunt. Praeterea in oriente magnis Armeniae prouinciis amissis Romanae legiones sub iugum Particum missae, egre que Siria retenta est. In Asia tres urbes, hoc est Laodicie Ierapolis Colose, terrae motu conciderunt.*



la cause d'une épidémie, d'un tremblement de terre et des débâcles les plus terribles de l'histoire de Rome. À ce stade de notre réflexion, il faut comprendre quelle est la véritable position de Jean vis-à-vis des Romains ; pour ce faire, plutôt qu'à Numa Pompilius (c'est-à-dire le roi prêtre qui leur a donné les rites), nous devons nous référer à leur ancêtre Romulus. Dans Pol III 10, Jean écrit que « ce fut à travers le sacrilège du parricide et la cruauté du sang fraternel que Romulus consacra à ses dieux les auspices la ville [de Rome] »<sup>713</sup>. Après ce passage, on lit une critique serrée des Romains, qui sont considérés pires que les Grecs. L'acte d'accusation contre le fondateur de Rome mine la grandeur même de cette ville ; en effet, à l'exception de quelques hommes vertueux, les actions des Romains ont toujours été néfastes. « Puisque leur ancêtre est un parricide [...], l'histoire de Rome est fondée sur la violence et l'ambition »<sup>714</sup>. Voici une autre critique adressée à Rome, dont le destin est strictement lié à son fondateur ; cette citation confirme aussi nos affirmations concernant certains Romains vertueux : il s'agit d'exceptions dont la seule fonction est, selon Jean, de nuancer l'infamie de leurs mœurs, car Rome, dès sa fondation, est destinée à la violence. Ce passage permet probablement à Jean d'interpréter l'histoire romaine à la lumière de la monarchie biblique qui, de la même façon que la monarchie romaine, commence par un roi très abject (Saül). Et puisque Saül aussi a été couronné suite à une action qui déclenche la colère de

---

<sup>713</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 10 : *Vrbis auspicia sacrilegio parricidii et fraterni sanguinis cruore numinibus suis Romulus consecrauit. Deinde lemuribus infestatus honore uano simulata communicatione imperii fratrem placauit occisum.*

<sup>714</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 15 : *Vnde si de semine illo genus oritur toxicatum, impium in Deum, crudele in homines, persecutioni sanctorum inuigilans, fide rara, sollemni perfidia, seruile moribus, fastu regale, foedum auaritia, cupiditatibus insigne, superbia tumidum, omnimoda nequitia non ferendum, miraculis non debet ascribi, cum auctor eorum homicida fuerit ab initio, et a ueritate deficiens inuidiae spiculo orbi terrarum infixit mortem. Qui ergo ex eo patre sunt, etsi eius nequeant implere mensuram, solent tamen illius imitari malitiam, licet in orto illo nonnullas plantas quae uirtutis fructum irrigatione apostolica faciunt manu Domini constet esse insertas. Sed si quis ab initio urbis conditae totam reuoluat historiam, eos ambitione et auaritia prae ceteris gentibus inueniet laborasse, et uariis seditionibus et plagis totum concussisse orbem.*

Dieu<sup>715</sup>, nous pouvons en déduire que son histoire impie ressemble à celle du fondateur de Rome. Dans les deux cas, les effets négatifs de la fondation se réduisent par la suite grâce à un roi meilleur : concernant Rome, c'est Numa, lequel enseigne aux Romains la religion ; concernant les Juifs, c'est David, le seul roi biblique dont les actions se concilient avec les contenus du *Policraticus*<sup>716</sup>. Cependant, ce deuxième roi ne sera en aucun cas capable de changer le destin de son royaume : les Juifs perdront leurs batailles à cause de rois indignes ; les romains, eux, poursuivront la voie de la violence car leurs commandants ne sauront pas la contrôler.

Il y a aussi une deuxième perspective qui est très importante en ce qui concerne le but de ce paragraphe. Dans le *De Consideratione*, Bernard de Clairvaux, critiquant lui aussi les Romains<sup>717</sup>, affirme que le pape doit choisir entre Pierre ou Constantin<sup>718</sup>. Jean est plus direct ; selon lui (Pol VIII 23), le pape doit choisir d'être soit l'héritier de Pierre soit celui de Romulus :

« cela signifie succéder à Romulus dans les parricides, non pas à Pierre dans l'administration de la bergerie qui lui est confiée »<sup>719</sup>.

---

<sup>715</sup> *Vide supra*, chapitre II, p. 62-63, mais nous reprendrons de façon plus détaillée ce discours dans le paragraphe suivant. Cf. aussi Diego QUAGLIONI, « L'iniquo diritto. "Regimen regis" e "ius regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "Specula principum" del tardo medioevo », in *Specula principum*, éd. par Angela DE BENEDICTIS et Annamaria PISAPIA, Frankfurt-am-Main : Klostermann, 1999, p. 209-242 ; Philippe BUC, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, préfacation de JACQUES LE GOFF, Paris : Beauchesne, 1994, p. 245-260.

<sup>716</sup> Salomon est accusé par Jean en raison de l'idolâtrie et de sa passion pour les femmes. David est considéré un bon roi avec la seule exception de l'affaire Bethsabée. Jean écrit (Pol VIII 20) : *David, regum quos legerim optimus, et qui excepto sermone Vraie Ethei in omnibus inculpatus incessit*. Voir aussi Avrom SALTMAN, *John of Salisbury and the world of the Old Testament*, in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford: Basil Blackwell 1984, p. 343-364

<sup>717</sup> Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* IV II 2 (SBO III, p. 450) : *Quid tam notum saeculis, quam protervia et cervicositas Romanorum? Gens insueta paci, tumultui assueta, gens immitis et intractabilis usque adhuc, subdi nescia, nisi cum non valet resistere*.

<sup>718</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* IV III 6 (SBO III, p. 453) : *in his successisti non Petro sed Constantino*.

<sup>719</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 23 : *Hoc quidem est Romulo succedere in parricidiis, non Petro in commissi dispensatione ouilis*.

Si ce passage conteste d'un côté le rituel papal visant à intégrer les éléments de la Rome impériale – par exemple, la pourpre qui fait l'objet d'une critique de la part de Jean dans Pol VI 24<sup>720</sup> –, de l'autre côté, il nie l'importance temporelle de Rome par rapport aux autres royaumes. Dans Pol VII 20, il répète la même chose en ce qui concerne les évêques : l'évêque doit se rappeler « qu'il ne succède pas à un empereur mais à un pêcheur, non pas à Auguste mais à l'enfant d'un menuisier »<sup>721</sup>. La position de Jean est ici plus nuancée (dans le *Policraticus*, Auguste est nettement meilleur que Romulus) ; nous pouvons toutefois y relever la même opposition entre Rome en tant que siège de l'empire et Rome en tant que siège de Pierre, cette dernière ayant la faveur de Jean lui-même. Ce passage entend ainsi limiter les prétentions des évêques ambitieux ; en même temps, lorsque Jean parle explicitement du pape, il le met en relation avec Romulus et non pas avec Auguste. En d'autres termes, au lieu de souligner les résultats positifs de l'Empire, Jean met en relief le parricide et la fondation qui a déterminé le futur néfaste de la plupart des descendants de Romulus. Après avoir critiqué celui-ci Jean relève l'importance de la flatterie chez les Romains et parle du titre « avec lequel les princes, encore aujourd'hui, se font appeler *dives* dans le vice, ainsi que du contraste avec la foi catholique »<sup>722</sup>. Jean s'oppose à l'appréciation exacerbée pour les seigneurs temporels de Rome, tout en critiquant explicitement leur division. Pour résumer ce que nous avons affirmé précédemment, le royaume d'Auguste fut glorieux parce que le Christ était un citoyen romain ; le prestige du siège de Pierre tient directement

---

<sup>720</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 24 : *non modo purpuratus, sed deauratus*. Cf. Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « L'Église romaine de Latran I à la fin du XII<sup>e</sup> siècle », *art. cit.*, ici p. 238-239. C'est Agostino Paravicini Bagliani qui rapproche ce passage de Jean avec la critique de Bernard de Clairvaux.

<sup>721</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 18 : *Nec prodest ignobilitatem praetendisse carnis aut sanguinis, eo quod imperatori non quaeritur successor sed piscatori; fabri Filio, non Augusto*.

<sup>722</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 10 : *Tractum est hinc nomen quo principes uirtutum titulis et uerae fidei luce praesignes se diuos audeant, nedum gaudeant appellari, ueteri quidem consuetudine etiam in uitio et aduersus fidem catholicam obtinente*.

à Pierre lui-même ; les Romains gagnèrent de nombreuses batailles grâce aux actions vertueuses de certains d'entre eux, qui nuancèrent ainsi les effets néfastes de l'héritage de Romulus.

Dans la lettre 145 (1165), nous trouvons un commentaire où Jean parle d'un anneau qu'il avait reçu en don. Il commence par une description des métaux et des gemmes qui le composent ; cette description ressemble tout à fait à celle de Pol 3<sup>723</sup>. Par la suite, il décrit l'inscription qu'il y a sur l'anneau.

« La troisième répète le nom du Christ et dit peu de la grandeur de son empire. [...] Il montre aussi qu'il n'y a pas d'empereur aujourd'hui parce qu'un schismatique [...] [entend] soustraire l'empire romain au Christ »<sup>724</sup>.

Sans le Christ, l'empire romain n'est en soi rien ; cela signifie que le titre impérial, d'autant plus s'il dépend de Rome, n'a aucune autonomie. Le choix de Dieu dépasse totalement la hiérarchie des royaumes de l'homme, qui n'existent que grâce à l'acquiescement de Dieu lui-même. Cela étant dit, le meilleur royaume est celui où Dieu, l'Église et le prince parviennent à vivre en harmonie. Dans ce sens, Constantin n'est pas un simple « empereur des Romains », mais bien le « *fidelissimus Romanorum imperator* », dont l'exemple est tout à fait positif.

---

<sup>723</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 3.

<sup>724</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 145, p. 40 : *Tertia uero nomen Christi repetit et imperii reticet dignitatem, ea dispensatione, ut arbitror, quo et animus suscipientis in persecutorum suorum uictore et regum Rege figatur Christo ei que cohaereat inseparabiliter, et ut ostendatur non esse hodie imperatorem qui ad Christum pertineat, cum scismaticus per uim et fraudem et labem haereticorum nitens insecabilem scindere unitatem, integritatem corrumpere, incestare pudicitiam, et quantum in ipso est, euertens dispositionem Dei et promissiones ueritatis euacuans, Romanum imperium Christo machinatur auferre. Instat ergo ut nomen Christi de imperio deleatur; sed ut muneris tui docet inscriptio, nomen Christi singulariter permanet in aeternum, et praesumentis imperium et de falso nomine gloriantis exinanitus est honor, et profecto humiliabit eum qui est ante saecula.*

### 3. Le royaume chrétien et le schisme

#### 3.1. *Res publica, id est populus Dei*

Dans le précédent paragraphe, nous avons démontré que Dieu ne donne pas sa faveur aux empereurs, même s'ils s'appellent sacrés ou s'ils fondent leur autorité sur Rome elle-même. Jean explique plus clairement cette thèse dans la lettre 168 (1166) :

« [Dieu] n'a pas choisi les empereurs, les rois ou les princes des nations pour battre [le roi d'Angleterre], mais plutôt les hommes les plus lointains : les Gallois de Snowdon. Par la suite, il a incité à l'opposition et au combat solennel ceux qui d'habitude adoraient les vestiges de ses pieds ; et ce, non pas tant pour donner la gloire à tous les êtres vivants que pour faire en sorte que le nom du Seigneur lui-même soit béni pour les siècles des siècles »<sup>725</sup>.

Un des éléments caractérisant la pensée de Jean de Salisbury, c'est l'admiration pour l'action de la main de Dieu, qui ne favorise pas le plus fort mais, au contraire, le plus fidèle. C'est-à-dire que Dieu, au lieu de soutenir avec sa main les empereurs et les rois, préfère par exemple aider les Gallois de Snowdon. Ceci dit, en quoi la transposition du royaume de Dieu sur terre consiste-t-elle ? Le prince de ce royaume idéal sera-t-il capable de transmettre sa foi au peuple et gouverner toute la Chrétienté politique ? Dans le chapitre II de ce travail, nous avons esquissé la théorie de la royauté de Jean de Salisbury ; en premier lieu, nous devons relever que chez Jean la royauté découle d'une erreur difficile à dépasser qui influence le futur des organisations politiques. En interprétant le livre des Rois (Pol IV 11), Jean

---

<sup>725</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 168, p. 106-108 : *Circumferat quis oculos mentis et intueatur quot et quales aduersarios ei Dominus suscitauerit ex quo aduersus Deum in depressione ecclesiae erexit calcaneum suum, et plane mirabitur et, si prudens est, uenerabitur iudicium Dei qui non imperatores, non reges, non principes nationum ut ipsum domaret elegit, sed extremos hominum, Britones Niucollinos, primo; et postea illos ad contradictionem et solempne certamen animauit, qui uestigia pedum eius consueuerant adorare; et hoc quidem ut non gloriatur omnis caro, sed nomen Domini sit benedictum in saecula.*

écrit que la colère de Dieu se manifeste au moment même où les Juifs choisissent un roi à l'instar des autres nations :

« En examinant l'histoire des rois tu découvriras que [les Juifs] ont demandé un roi à Dieu pour la raison suivante : le faire marcher devant le peuple et le faire combattre dans leurs batailles, et lui faire soutenir tous les fardeaux du peuple, pour ressembler aux autres nations. C'est une chose qui cependant n'aurait pas été nécessaire, si Israël n'avait pas commis cette transgression, pour ressembler aux autres nations, de sorte qu'il semblait ne pas se contenter d'avoir Dieu comme roi. Si en effet il avait cultivé la justice par soi-même et suivi fidèlement le mandat de Dieu, sans rien demander en échange, Dieu aurait humilié ses ennemis et aurait agi sur les causes de leurs difficultés, d'une manière telle que, avec l'aide de Dieu, un seul aurait été capable d'en poursuivre mille et deux auraient été capables d'en faire fuir dix mille »<sup>726</sup>.

Cet exemple se trouve en opposition à la description des Brahmanes ; ceux-ci ayant un roi qui ne les gouverne pas, ils auraient été capables de gagner la bataille contre Alexandre le Grand ; au contraire, les Juifs perdent de nombreuses guerres dès lors qu'ils choisissent d'être gouvernés par un roi et non pas par Dieu lui-

---

<sup>726</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *Regum scrutare historiam, ad hoc petitum regem a Deo inuenies ut praecederet faciem populi et proeliaretur bella eorum et, ad similitudinem gentium, totius populi onera sustineret. Qui tamen non fuerat necessarius, nisi Israel praeuaricatus esset, in similitudinem gentium, ut Deo rege sibi non uideretur esse contentus. Si enim per se iustitiam coluisset, si in mandatis Domini fdeliter ambulasset, pro nichilo humiliaret Deus hostes eorum et super tribulantes eos mitteret manum suam, ut solito Dei auxilio unus persequeretur mille, et duo fugarent decem milia.* Cette traduction est aussi dans Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 63, no. 250-251, avril-septembre 2020, p. 105-124, ici p. 119. Pour le succès de cette interprétation cf. Diego QUAGLIONI, « L'iniquo diritto. "Regimen regis" e "ius regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "Specula principum" del tardo medioevo », *art. cit.* ; Philippe BUC, *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*, p. 245-260. Pour les premières théories de la royauté dans la chrétienté latine et la mise en place de la théorie royauté chrétienne à travers Grégoire le Grand et Isidore de Séville cf. Marc REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine, de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, Rome : École française de Rome, Paris : diff de Boccard, 1981.

même<sup>727</sup>. Puisque Dieu est le seul responsable de la victoire au combat, même le roi le plus puissant peut perdre contre un peuple innocent et sans armée. À partir de cette théorie, nous pouvons mieux comprendre l'enthousiasme de Jean pour la victoire des Gallois de Snowdon, alors que « les empereurs, les rois et les princes des nations » avaient échoué – cette victoire est un exemple de réalisation pratique de la théorie politique de Jean. Voici ensuite les points principaux qui résument ce chapitre : l'empire romain est impie car il se fonde originellement sur la violence et le sacrilège ; bien que Julien soit un produit de l'empire chrétien, il s'avère indigne de le gouverner ; la royauté biblique commence par les auspices de la colère de Dieu et d'un sacrilège. Selon Jean, les effets du choix des Juifs sont néfastes pour leur royaume : Saül est représenté comme un tyran qui ne punit pas son fils et consulte une sorcière ; David et Salomon se laissent transporter par la passion pour les femmes<sup>728</sup>. Jean l'écrit explicitement dans Pol VIII 18 :

« À Moïse ont succédé d'abord des commandants qui suivaient la loi, ensuite les juges qui gouvernaient le peuple selon l'autorité de la loi ; et nous lisons que ceux-là mêmes ont été des prêtres. Ensuite, dans la colère du Seigneur, des rois [leur] ont été donnés, certains bons et certains autres méchants »<sup>729</sup>.

Avant le royaume de Saül, tant que les gouverneurs du peuple d'Israël sont des prêtres, la situation politique est stable ; cependant, suite à l'instauration de la monarchie, le destin d'Israël commence à dépendre des vices ou des vertus de son roi. Dès lors, si d'une part Jean loue le gouvernement ecclésiastique, d'autre part il constate les effets négatifs du gouvernement laïque, celui-ci étant en effet embrassé

---

<sup>727</sup> J'analyse ce sujet dans le détail dans Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *art. cit.*, ici p. 119-121.

<sup>728</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 5 : *Ipsam quoque sapientiam Salomonis mulierum infatuavit amor.*

<sup>729</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 18 : *Successerunt duces a Moyse sequentes legem, et iudices qui legis auctoritate regebant populum; et eosdem fuisse legimus sacerdotes. Tandem in furore Domini dati sunt reges, alii quidem boni, alii uero mali.*

par la plupart des peuples à l'exception des Brahmanes. Chez Jean, l'institution politique n'est pas pure car le succès d'un royaume dépend de la justice de son prince. Il semblerait ainsi que seuls les Brahmanes parviennent à vivre en harmonie avec le message de Dieu ; puisqu'ils ne commettent pas d'injustices, leur roi ne doit en aucun cas les punir, sa fonction principale étant en effet de représenter la majesté divine. Jean écrit dans Pol VIII 17 que, sans péché politique :

« les royaumes que, comme il est clair par les histoires des anciens, l'iniquité a usurpés ou extorqués au Seigneur, n'auraient jamais existé »<sup>730</sup>.

Nous constatons donc que chez Jean il y a une continuité en ce qui concerne ce sujet ; nous le retrouvons en effet expliqué à partir du même exemple dans Pol IV 11 et dans Pol VIII 17-18. Qui plus est, ses effets demeurent jusqu'aux lettres les plus tardives. Il va de soi qu'à partir de telles considérations – qui attribuent une tache à l'existence même du royaume –, la pureté des institutions politiques est presque unimaginable. Cependant, cela ne signifie pas que Jean s'éloigne de la théorie selon laquelle tout pouvoir vient de Dieu ; pendant l'investiture de Saül « l'esprit de Dieu est descendu sur lui »<sup>731</sup>, ensuite il a perdu sa charge et il est tombé dans la tyrannie à cause de ses actions. Il n'est donc anodin que Jean dédie, respectivement, le quatrième et le cinquième livres du *Policraticus* à l'éducation du prince et à Trajan (le meilleur des empereurs) ; son objectif étant en effet d'instruire les princes chrétiens à travers l'exemple d'hommes droits. Jean ayant nié la supériorité de l'Empire, tous les rois peuvent ainsi obtenir un succès qui se poursuivra après leur mort, et ce, à condition qu'ils respectent le mandat de Dieu. Dieu donne aux rois la possibilité « de passer de gloire en gloire, des affaires temporelles aux éternelles »<sup>732</sup> ; comparées à cela, la victoire au combat et la

---

<sup>730</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 17 : *omnino regna non essent quae, sicut ab antiquis liquet historiis, iniquitas per se aut praesumpsit aut extorsit a Domino.*

<sup>731</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 19 : *Nam et cum Saul inunctus esset in regem, insiliit in eum Spiritus Domini, prophetauit que et mutatus est in uirum alium.*

<sup>732</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 10 : *Impossibile dicunt quidam et hic florere cum mundo et in aeternum gaudere cum Christo, et sententia quidem uera est si inter mundi flores*



transmission du trône aux héritiers sont, selon Jean, marginales. Si le peuple vit, à l'instar des Brahmanes, en harmonie avec la loi de Dieu, le prince ne devra en aucun cas agir ; dans le cas contraire, le prince doit appliquer ladite loi comme l'exécuteur et le ministre de Dieu lui-même<sup>733</sup>, tout en coupant les têtes des méchants<sup>734</sup>.

Quels sont les effets du prince sur le royaume ? Un bon gouvernement suffit-il pour lui octroyer un titre universel incluant toute la chrétienté ? Pour répondre à la première question, il suffit de revenir au chapitre II de notre travail : au lieu de se substituer aux prêtres (il deviendrait un tyran), le roi doit au fur et à mesure s'adapter à son rôle et devenir ainsi lui-même un prêtre ; de cette façon, il ne se transforme pas en tyran et s'approche de l'exemple de Melchisédech, qui est à la fois roi et prêtre. C'est-à-dire que « si le prince établi administre fidèlement son ministère, un si grand honneur et une si grande révérence lui sont dues en tant que tête [qui] dépasse tous les membres du corps »<sup>735</sup>. La phrase « béni celui qui vient dans le nom du Seigneur » apparaît dans le *Policraticus*<sup>736</sup> et dans l'*Historia*

---

*reputes lenocinia uitiorum. Atqui et reges florere possunt, et mundialium florum dulcissimos et utilissimos in aeternum carpere fructus. Quid autem beatius est quam si de diuitiis ad diuitias, de deliciis ad delicias, de gloria ad gloriam principes transferantur; de temporalibus ad aeterna?*

<sup>733</sup> Cf. Yves SASSIER, « Le prince, ministre de la loi ? (Jean de Salisbury, *Policraticus*, IV, 1-2) », in *Le Prince, son peuple et le bien commun. De l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, éd. par Hervé OUDART, Jean-Michel PICARD et Joëlle QUAGHBEU, Rennes : Presses Universitaires de Rennes 2013, p. 125-144 ; Nicolas DE ARAUJO, « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (*Policraticus* IV, 1) », *Le Moyen Âge*, 1, 2006, p. 63-74. Pour le passage pendant cette époque du roi – David/Christ au roi centré sur la loi ministre du bien commun, cf. aussi Nicholas VINCENT, « Christ and the King – Plantagenet devotion to Jesus Christ, 1150-1170 », in *Cristo e il potere*, éd. par Laurea ANDREANI et Agostino PARAVICINI BAGLIANI, Florence : Sismel, 2017, p. 111-125, ici p. 111 ; Nicholas VINCENT, « Royal Sacrality in England. Accession and Access? », in *El acceso al trono. Concepción y ritualización*, Gobierno de Navarra, 2017, p. 167-189.

<sup>734</sup> Comme l'a remarqué Yves Sassier, c'est la rencontre avec le droit Justinien qui permet à Jean de concevoir un rôle intermédiaire entre les lois humaines et la loi divine du Deutéronome ; ledit rôle est justement attribué au prince. Cf. Yves SASSIER, « John of Salisbury and Law », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 235-257, ici p. 257 : « What, in effect, would be John's attitude to the law without his encounter with Justinian? ».

<sup>735</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *Si vero constitutus princeps susceptum ministerium fideliter gesserit, tantus ei honor exhibendus est et reverentia tanta, quantum caput omnis membris corporeis antecellit.*

<sup>736</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 1 : *Vnde et in persecutione Hunorum Athila*

*Pontificalis*<sup>737</sup>. Concernant le premier, c'est un prêtre qui la prononce ; immédiatement après, il sera tué par Attila lui-même (à savoir le représentant de Dieu à ce moment-là) ; concernant la deuxième, c'est le peuple qui la prononce au moment de l'arrivée du roi « très chrétien »<sup>738</sup> des Francs. Tout cela ne correspondant pas à une divinisation du roi, celui-ci peut en effet se transformer en tyran à un moment quelconque ne méritant plus alors son titre ; au mieux, il peut devenir une « *imago Dei* », une image de Dieu.

Pour répondre à la deuxième question (c'est-à-dire si le meilleur roi coïncide avec une charge laïque universelle), il faut considérer l'extension du royaume et de l'action du roi. Précédemment, nous avons affirmé que Jean ne parle pas d'un pontife universel, mais bien d'une Église universelle ; en outre, il attribue plus d'importance aux sièges de Rome et de Cantorbéry qu'à la personne du pape ou de l'archevêque. Cela ne vaut pas pour les royaumes qui ont été fondés dans la colère du Seigneur. Et si le siège de Pierre est en soi positif, les sièges de Saül et de Romulus ne le sont aucunement ; ce qui oblige leurs successeurs à racheter l'action impie du fondateur. Pour trouver une définition adéquate au concept de communauté politique (c'est-à-dire dépourvue de cette considération négative concernant les royaumes), il faut se référer au terme *res publica*. Selon Wolfgang Mager, au cours du XII<sup>e</sup> siècle, ledit terme coïncide avec « l'organisation politique d'une communauté » ; nous pouvons relever cette identification pour la première

---

*interrogatus a religioso cuiusdam ciuitatis episcopo quis esset, cum respondisset "ego sum Athila flagellum Dei", ueneratus in eo, ut scribitur, diuinam maiestatem episcopus, bene, inquit, uenerit minister Dei; et illud "benedictus qui uenit in nomine Domini" ingeminans, reseratis ecclesiae foribus persecutorem admisit per quem et assecutus est martirii palmam.*

<sup>737</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXX, p. 62 : *Dum loca sancta circuiret in Urbe, egredientes religiose mulieres et pueri applaudebant dicentes, Benedictus qui uenit in nomine Domini.*

<sup>738</sup> Les locutions "*rex christianissimus*" et "*princeps christianissimus*" sont très courants dans les lettres d'Adrien IV, surtout quand il écrit à Louis VII ou à Henri II. Cf. Gerhart B. LADNER, « The Concept of "*Ecclesia*" and "*Christianitas*" and their relation to Papal "*Plenitudo Potestatis*" from Gregory VII to Boniface VIII », in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 1954 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. XVIII), p. 49-77, ici p. 62.

fois chez Jean de Salisbury, notamment lorsqu'il se réfère à la doctrine médioplatonicienne du corps politique<sup>739</sup>. *Res publica* peut aussi indiquer une communauté politique particulière (par exemple, la communauté politique romaine) ; ce discours servant à Jean pour introduire la question de certaines réformes ayant eu lieu à cette époque-là.<sup>740</sup> Quoi qu'il en soit, dans Pol VIII 22, Jean préfère utiliser la définition « *rem publicam, id est populum Dei* »<sup>741</sup> ; dans ce sens, la *res publica* correspond alors à tout le peuple de Dieu. À partir de cela, nous pouvons en outre saisir le sens de « human community (*res publica* or Church) »<sup>742</sup> d'Yves Sassier, une définition qu'il utilise pour introduire la notion de communauté chez Jean.

Nous retrouvons une approche similaire dans la lettre 175 (1166), où la rare occurrence du terme *res publica* (rare pour l'Épistolaire puisqu'elle est majoritaire dans le *Policraticus*) dépend de l'action du pape qui se souciera de ce qui est bien pour la « *res publica* »<sup>743</sup>. Cette image de la chrétienté en tant que totalité s'évanouit dans le passé ; d'où la difficulté à la recomposer, et ce n'est pas le roi qui peut le faire. Dans Pol VIII 17, Jean écrit que sans transgression

« les peuples auraient eu une paix assurée et la tranquillité perpétuelle ;

---

<sup>739</sup> Cf. Yves SASSIER, « Bien commun et *utilitas communis* au XII<sup>e</sup> siècle : un nouvel essor ? », *Revue Française d'histoire des idées politiques*, vol. 32, no. 2, 2010, p. 245-258 ; Wolfgang MAGER, « *Res publica* chez les juristes, théologiens et philosophes à la fin du Moyen Âge : sur l'élaboration d'une notion-clé de la théorie politique moderne », *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)*, Rome : École Française de Rome, 1991, p. 229-239, ici p. 231-232.

<sup>740</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 19 : *Ei successit Helius Adrianus, pater patriae, qui rem publicam iustissimis legibus ordinavit.*

<sup>741</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 22 : *Quid itaque sibi uelint qui rem publicam, id est populum Dei, indebito seruitutis iugo nituntur opprimere, non uideo, nisi forte ea de causa potentiam appetant ut tormenta miseriae potenter ferant.* Le terme est ambigu aussi chez Grégoire VII : il parle de *res publica christiana* en tant qu'état pontifical (*Registrum* I 25) ou pour parler de l'Empire romain de l'antiquité (*Registrum* IX 2). Cf. Paul MAGDALINO, « Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075: the view from the registers of popes Gregory I and Gregory VII », in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète : CISAM, 2004, p. 1-30, ici p. 24.

<sup>742</sup> Yves SASSIER, « John of Salisbury and Law », *art. cit.*, ici p. 239.

<sup>743</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 175, p. 165.

personne n'aurait ainsi pensé seulement à ses fins personnelles. Comme le témoigne le grand Père Augustin, les royaumes seraient tranquilles et amis heureux dans la paix comme une ville complexe où il y a des familles différentes ou comme dans la même famille où il y a des différentes personnes. Probablement, ce qui est plus facile à croire, les royaumes que, comme il est clair par les histoires des anciens, l'iniquité a usurpés ou extorqués au Seigneur, n'auraient jamais existés »<sup>744</sup>.

La subdivision des peuples en royaumes n'est donc que l'effet négatif d'un péché ; la tentative de prévarication correspondant au péché le plus grave. Dès lors, si d'une part l'utilité commune pourrait être universelle, d'autre part Jean critique l'assujettissement des peuples. C'est la raison pour laquelle il critique tant les Romains, qui ont conquis le monde à travers la violence, que les Allemands, qui s'arrogent le droit de juger les autres peuples. Dieu ne voulant pas les rois, l'origine des charges politiques est alors en soi une erreur ; ce qui revient à dire qu'elles ne peuvent revendiquer ni une valeur universelle ni une supériorité quelconque sur les autres charges. La conquête est ainsi interdite, faute de devenir un tyran. Si le bien commun peut ainsi être universel, il n'en va pas de même pour les royaumes ; la division des peuples ayant en effet un caractère de détermination chez Jean de Salisbury. Dans Pol VII 20, Jean commente le code Justinien, selon lequel « il n'y a rien de plus utile que l'empire et le sacerdoce »<sup>745</sup>. Il faut remarquer ici la façon dont Jean emploie « *imperium* » en suivant la citation ; mais en général, il préfère

---

<sup>744</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 17 : *Nisi enim iniquitas et iniustitia caritatis exterminatrix tyrannidem procurasset, pax secure et quies perpetua in eum populos possedisset, nemo que cogitaret de finibus producendis. Essent etiam, sicut magnus pater testis est Augustinus, ita regna quieta et amica pace gaudentia, sicut in composita ciuitate diuersae familiae aut in eadem familia diuersae personae, aut forte, quod credibilius est, omnino regna non essent quae, sicut ab antiquis liquet historiis, iniquitas per se aut praesumpsit aut extorsit a Domino.*

<sup>745</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 20 p. 1407 : *Ait ergo imperator Iustinianus: Maxima in omnibus sunt dona Dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem diuinis ministrans, hoc autem in humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodem que principio utraque procedentia humanam exornant uitam.*

généralement la locution « *regnum et sacerdotium* ».

Jusqu'à maintenant, nous avons analysé les Églises particulières en mettant en cause l'universalité des empires et des royaumes. Jean connaît trop bien l'Église pour ne pas savoir qu'elle est aussi composée d'hommes indignes. Normalement, il nie le lien entre les fautes des prêtres et la corruptibilité de l'institution, qui reste pure malgré les prêtres les plus impies. Dans tous les cas, Jean envisage le risque qu'un schismatique monte sur le siège de Pierre. Après avoir analysé les potentialités du meilleur prince, nous devons maintenant nous concentrer sur les risques dérivant du pire des prêtres : un pape schismatique.

### ***3.2. Si carnificus istorum quisquam ascenderit sedem Petri***

Dans le chapitre dédié au rapport de l'Église au royaume<sup>746</sup>, nous avons remarqué qu'il y a une différence fondamentale entre eux : si les royaumes sont illégitimes et peuvent déchoir, l'Église reste au contraire pure malgré ses membres indignes. Jean est un défenseur de l'institution ecclésiastique et il ne cache pas ses critiques à l'égard des clercs les plus impies. La pureté et la supériorité de l'institution sont telles que les autorités laïques n'ont le droit ni de juger ni d'attaquer les clercs ; en effet, ce droit revient tout d'abord à l'autorité ecclésiastique locale ou au pape. Au cours de sa vie, Jean ne changera pas d'avis à ce sujet ; c'est-à-dire que le droit de frapper un clerc revient uniquement à l'autorité ecclésiastique qui l'exerce sans recourir à la violence. Celle-ci est admise au cas où ce clerc l'utiliserait au détriment de l'Église elle-même après sa destitution. Voici ce que Jean écrit dans Pol VIII 18 :

« concernant le prêtre qui se comporte comme un tyran, par révérence au sacrement, il n'est pas licite d'utiliser le glaive matériel, sauf s'il lève une

---

<sup>746</sup> *Vide supra*, chapitre II.

main cruelle contre l'Église de Dieu après sa révocation »<sup>747</sup>.

Puisque l'autorité laïque peut devenir indigne et le roi un tyran, l'Église a le devoir de les ramener sur le droit chemin. En même temps, Dieu enverra des signes de sorte que tous comprennent les effets d'un mauvais gouvernement ; les résultats des batailles reflèteront donc la conduite du royaume. Si cela a lieu et si l'autorité laïque se révèle incapable de gérer la crise, l'Église se substitue à ladite autorité et regagne le contrôle de la situation politique. Comme nous l'avons démontré dans le deuxième chapitre de ce travail<sup>748</sup>, la seule autorité légitimée à gouverner en cas de tyrannie est l'Église, qui doit s'opposer à elle. C'est presque un retour à la condition politique originelle d'Israël ; condition où les rois n'existaient pas encore et où la nature de l'autorité n'était qu'ecclésiastique. Cependant, en ce qui concerne la transition de la chute d'un tyran à l'élection d'un nouveau prince, ce retour n'est qu'un point de passage intermédiaire. Tout cela semble exclure le risque de la tyrannie pour l'institution ecclésiastique ; ce risque ne concerne pas tant les primats et les papes que ses membres mineurs. Le discours en question nous mène à réfléchir sur le concept de schisme chez Jean de Salisbury.

Selon ce dernier, le terme "schisme" s'adapte à plusieurs contextes en présentant ainsi des acceptions différentes ; malgré cela, il indique dans tous les cas une scission à l'intérieur de l'Église. Il y a trois formes de schisme : 1) le manque d'obéissance dans la chaîne de commandement de l'Église, 2) les partisans cléricaux des laïcs qui leur demandent de s'opposer à l'Église, 3) les antipapes. Un exemple de la première forme serait le cas où les moines cisterciens de Waverly se refusent d'obéir à leur abbé (« *in scismate persistentes* »)<sup>749</sup> ; bien qu'étant

---

<sup>747</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 18 : *in sacerdotem tamen, etsi tyrannum induat, propter reuerentiam sacramenti gladium materiale exercere non licet, nisi forte, cum exauctoratus fuerit, in Ecclesiam Dei cruentam manum extendat; eo quidem perpetuo optinente ut ob eandem causam non consurgat in eum duplex tribulatio.*

<sup>748</sup> *Vide supra*, chapitre II.

<sup>749</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 106, p. 168 : *Illi uero nichilominus ut dicitur in scismate persistentes, in contumeliam ordinis uestri et iniuriam capituli Cisterciensis quo ab abbate*

marginale, cette fracture représente quand même un schisme. La deuxième forme est plus élaborée ; pour l'expliquer, nous pouvons nous référer au cas d'Arnaud de Brescia<sup>750</sup>. La critique à l'égard de ce personnage se fonde moins sur la pensée de Jean lui-même que sur ce qu'il sait indirectement de lui (« *ut aiunt* »)<sup>751</sup>. Dans ce cas, l'emploi du terme schisme exprime la position critique de Jean vis-à-vis de Rome ; alors que, selon Arnaud, « personne ne pouvait en aucun cas imposer la servitude à Rome »<sup>752</sup>. Arnaud se réfère ici à la gloire de ladite ville, qui serait même supérieur à la papauté. Nous avons démontré que l'avis de Jean en ce qui concerne Rome et l'empire est essentiellement négatif, d'autant plus qu'il s'oppose à la restauration du sénat et à l'abolition des préfetures liées à la papauté. Quoi qu'il en soit, Arnaud serait une sorte d'alter ego de Jean ou, au moins, un personnage reflétant quelques caractéristiques de l'auteur du *Policraticus*. Nous pouvons relever une ressemblance entre ces deux personnages grâce aux descriptions de Jean lui-même : ils suivent les cours de Pierre Abélard (Arnaud fut pourtant son véritable disciple alors que Jean ne suivit qu'un an de leçons de logique) et ont tous les deux une très bonne formation classique ; ils mettent en relief la faiblesse morale des membres de l'institution ecclésiastique et se trouvent en désaccord avec certaines actions dépendant de l'Église. Quant aux différences, elles concernent principalement leur permanence dans l'institution et leur rapport à Rome et à l'empire. Comme l'écrit Christophe Grellard, « Jean de Salisbury reproche à Arnaud de rendre publique une affaire (la critique de l'Église) qui devrait rester

---

*Wauerleiae appellatum est, officii nostri admonitione contempta, eundem abbatem persequi non desistunt.*

<sup>750</sup> Pour Arnaud de Brescia cf. Arsenio FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Turin : Einaudi, 1989.

<sup>751</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXI, p. 63 : *Sed, ut aiunt, sediciosus erat et auctor scismatis, et qui cives, ubicumque locorum degebat, cum clero pacem habere non sineret.*

<sup>752</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXI, p. 65 : *Preterea non esse homines admittendos qui sedem imperii, fontem libertatis, Romam, mundi dominam volebant subicere servituti.*

interne à l'Église »<sup>753</sup>. En critiquant l'Église publiquement et en incitant les laïcs contre elle, Arnaud s'exclut lui-même de l'institution ecclésiastique<sup>754</sup>. Deuxièmement, si Arnaud vise à réinstaurer la Rome ancienne en raison de son propre classicisme, Jean de Salisbury se limite à la considérer comme une histoire passionnante d'hommes qui ont essayé d'améliorer une institution politique erronée et mal fondée. Pour résumer ce que nous avons affirmé précédemment, Jean doute de l'empire déjà avant le schisme du 1160 ; sa conception de la royauté se fonde sur la vertu du gouvernant. Voici les raisons pour lesquelles Jean refuse l'empire et se focalise sur la papauté. Entre Arnaud et Jean, il y a aussi une différence en ce qui concerne la relation avec Bernard de Clairvaux : si Arnaud était un disciple d'Abélard qui « dénonçait l'abbé, dont le nom est renommé chez les autres par ses nombreuses vertus, comme un chercheur de vaine gloire »<sup>755</sup>, Jean conserve son admiration pour le pape sans tiare. En d'autres termes, si Arnaud attaque l'Église uniquement pour contester son utilisation de l'argent et de la violence, Jean se réfère à ces deux éléments non pas tant pour les critiquer que pour les expliquer à la lumière de sa propre théorie politique – l'apologue de Menenius Agrippa prononcé par Adrien IV et la description des deux glaives dans Pol IV 3 sont un exemple des réponses de Jean à ces critiques<sup>756</sup>. Dans ce cas, le schismatique génère une fracture entre les Romains (les laïcs) et le pape. Concernant le premier et le deuxième cas que nous avons analysés ci-dessus, le schisme correspond à un acte de

---

<sup>753</sup> Christophe GRELLARD, « Langage et politique chez Jean de Salisbury : les fondements du lien social » *Philosophical Readings*, vol. XII, no. 1, 2020, p. 45-51, ici p. 49. Voir aussi *Id.*, « Jean de Salisbury et l'hétérodoxie », in *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel, 2018, p. 211-229.

<sup>754</sup> Voir les études d'Arnaud Fossier sur la notion du scandale. Cf. par exemple Arnaud FOSSIER, « Scandale, vérité et gouvernement de l'Église (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in *La vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Jean-Philippe GENET, Paris : Publications de la Sorbonne – École française de Rome, 2015, p. 365-377.

<sup>755</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis XXXI*, p. 64 : *Abbatem, cuius nomen ex multis meritis clarissimum habebatur, arguebat tamquam vane glorie sectatorem, et qui omnibus invideret, qui alicuius nominis erant in litteris aut religione, si non essent de scola sua.*

<sup>756</sup> *Vide supra*, chapitre III, §4.2, p. 150-159.



désobéissance en contraste avec la hiérarchie ecclésiastique ; si l'une ne se réfère qu'aux clercs (moines), l'autre inclut également les laïcs qui ont été incités par le schismatique. La hiérarchie a raison, le schismatique a tort.

Le troisième cas est plus complexe et trouver le bon parti peut s'avérer difficile. Jusqu'à maintenant, l'opération d'identification des coupables a été simple : les inférieurs doivent obéir à leurs supérieurs, les laïcs ne doivent pas rejeter les clercs ; s'ils agissent différemment, ils se trompent. Le troisième cas concerne l'élection d'un antipape. Ce phénomène était assez fréquent au cours du XII<sup>e</sup> siècle ; notamment, il dépendait d'un système électoral qui pouvait faire gagner simultanément deux candidats ; c'est-à-dire celui qui avait été élu par la *maior pars* (la plupart des électeurs) et celui qui avait été élu par la *sanior pars* (la meilleure partie de l'électorat)<sup>757</sup>. Considérons un des cas que Jean vécut directement. Le pape Alexandre III eut la majorité des votes, l'antipape Victor IV (Ottaviano Crescenzi Ottaviani) la meilleure partie<sup>758</sup>. En cas de double élection, chaque Église particulière soutenait son propre candidat (par exemple, l'Église anglaise pour Alexandre III et l'Église allemande pour Victor IV), tout en causant ainsi un schisme au sein de toute l'Église catholique. La question surgit spontanément : y a-t-il des critères pour comprendre qui est l'antipape schismatique et qui est le vrai pape ? Nous trouvons la réponse dans l'Épistolaire de Jean : notamment, dans les décrets et les canons des conciles<sup>759</sup>. Même si le prince devient le ministre de la loi, il doit quand même gouverner selon l'autorité de Dieu et la faire respecter ; cela signifie que toutes les questions concernant l'autorité entre deux clercs peuvent être résolues au moyen de la loi de l'Église. Par exemple, à propos de l'évêque de Tripoli, nous lisons que c'est la loi de l'Église qui, suite à une explication précise

---

<sup>757</sup> Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton : Princeton University Press, 1968, p. 150-151.

<sup>758</sup> Cf. *Ibid.*, p. 151.

<sup>759</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 125, p. 216. Cette lettre a été utilisée par Robert Benson comme une source pour parler des procédures mises en place pendant les doubles élections. Cf. Robert L. BENSON, *The Bishop-Elect*, *op. cit.*, p. 150.

donnée à ce même évêque, établit la supériorité du pape et de ses légats sur un patriarche<sup>760</sup>. De même, à travers l'étude des canons, il s'avère possible de clarifier les doutes dérivant d'une double élection. La loi de l'Église permet donc de comprendre qui est le vrai pontife. En suivant un raisonnement proche du discours sur le tyran, Jean accepte dans sa théorie l'existence des antipapes. L'auteur du *Policraticus* analyse la figure du tyran selon deux points de vue différents : celui du tyran lui-même qui, après sa destitution, aura un destin terrible sans pouvoir gagner la récompense promise aux princes justes (le paradis et la continuité de sa descendance) ; celui de l'histoire, dont les tyrans sont les points les moins beaux d'une peinture plus vaste, et sont utilisés par Dieu pour punir les péchés de certains peuples. Les effets du schisme sont décrits par Jean vers la fin du *Policraticus* (Pol VIII)<sup>761</sup> ; il faut cependant relever que cette description précède le concile de Pavie<sup>762</sup> de 1160 et la double élection menant à la victoire partielle de l'antipape Victor IV (fin de l'année 1159). Avant le concile de Pavie, Jean connaît sûrement l'antipontificat d'Anaclet II (Pietro Pierleoni, 1130-38)<sup>763</sup> ; il le cite dans l'*Historia Pontificalis* pour décrire la façon dont Eugene III gère les effets dudit pontificat,

---

<sup>760</sup> *Vide supra*, p. 182-183.

<sup>761</sup> Si nous acceptons la datation proposée par Marjorie Chibnall, et donc datons l'*Historia Pontificalis* en 1164, le schisme de Victor IV était naguère terminé alors que celui de Pascal III allait bientôt commencer. Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis*, éd. CHIBNALL, p. XIX-XXX. Ottaviano Crescenzi Ottaviani et Guido da Crema (les deux futurs antipapes) sont nommés ensemble dans l'*Historia Pontificalis* pour leur prétention de consanguinité avec le roi des Anglais et pour leur opposition à l'archevêque de Cantorbéry Thibaut. Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XVIII, p. 45. Ensuite Jean se consacre principalement à Ottaviano (le futur Victor IV) qui, en tant que légat pontifical, s'est gagné la sympathie des Allemands et a rendu détestable le nom de l'Église en Allemagne, comme en préparation du concile de Pavie où « l'Église des Allemands » le couronnera "pape". Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXXVIII, p. 75-77.

<sup>762</sup> Jean parle de *conventiculus* et de *furor scismaticus* pour Pavie. Cf. Gian Carlo GARFAGNINI, « Legittima potestas e tirannide nel *Policraticus* di Giovanni di Salisburj – Riflessione sulla sensibilità di un clericus per i problemi storico-politici », in Gian Carlo GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze – Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pise : Edizioni della Normale, 2016, p. 79-118, ici p. 94

<sup>763</sup> À propos de son schisme, voir Mary STROLL, *The Jewish Pope. Ideology and Politics in the Papal Schism 1130*, Leyde – New York – København : Brill, 1987. L'autre antipape Victor IV (Gregorio Conti, 1138) ne semble pas avoir un rôle dans l'*Historia Pontificalis*.

celui-ci étant évoqué plus directement dans Pol VIII 23, où Jean décrit son schisme. Dans le chapitre du *Policraticus* dédié au schisme, Jean se réfère encore à Adrien IV, de son vivant ; comme en envisageant le schisme qui arrivera peu après l'achèvement de son ouvrage. En même temps, il garde toujours à l'esprit le schisme d'Anaclet trente ans auparavant ; à cette époque-là, Jean fréquentait encore l'Université de Paris. Après avoir critiqué l'ambition qui mène à combattre pour conquérir le siège et les effets néfastes dérivant de la scission, Jean décrit le comportement à adopter pendant un schisme. De façon générale, il s'oppose à l'intervention militaire, étant convaincu qu'une telle démarche risque de faire gagner « le plus féroce, qui est aussi le plus injuste »<sup>764</sup> ; dans ce sens, il faut alors suivre l'exemple de ceux qui ont préféré rester initialement neutres dans la lutte entre les schismatiques<sup>765</sup>. C'est une prudence propédeutique dont l'objectif est de révéler, dans un deuxième temps, la dévotion pour le vrai pontife. Il y a aussi une autre solution : l'homme juste peut choisir de se sacrifier pour le salut commun en suivant l'exemple de Jonas et de la véritable mère dans le jugement de Salomon. Il est intéressant de mettre en relation certains passages de Pol VIII 23 avec le quatrième livre du *Policraticus*. Saisissant un lien entre le sacrifice du pape et le récit sur Codre (c'est-à-dire le roi qui dans Pol IV 3 s'est sacrifié pour sa ville en évitant le combat)<sup>766</sup>, Jean décrit ces deux événements dans Pol IV 2 à la lumière d'un même concept : la chair et le sang ne transmettent ni royaume ni sacerdoce ; et encore moins peuvent-ils hériter le royaume de Dieu (selon une citation de Paul dans Pol VII 23). La solution du schisme ne passe pas par une victoire au combat, mais bien par la main de Dieu. Étant donné que la lutte armée est inutile et engendre

---

<sup>764</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 23 : *Facinus enim schismatis quos inquinat aequat; nisi quia plerumque qui fortior immo ferocior, idem et iniquior est.*

<sup>765</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 23.

<sup>766</sup> Selon une prophétie, les assiégeants ne peuvent conquérir la ville d'Athènes au cas où ils tueraient son roi ; Codre, déguisé, s'introduit donc dans leur camp pour se faire tuer, et les oblige ainsi à se retirer. Cf. Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *art. cit.*, ici p. 120-121.

de dommages à toute l'Église, les prétendants peuvent trouver une solution à travers un sacrifice personnel. Même si la lecture des décrets peut établir qui est le vrai pape, la loi de l'Église n'a pas d'autres fonctions à ce sujet. Si la bataille a quand même lieu, seul Dieu établira qui est le vainqueur après de nombreuses souffrances pour tous. Ce schéma reproduit en bonne partie les affirmations de Jean sur la phase finale de la tyrannie et sur la victoire au combat à travers le sacrifice du roi juste. Puisque les derniers deux livres du *Policraticus* ont été écrits avant les autres six<sup>767</sup>, il est difficile de savoir si Jean élabore ses théories sur la fin du tyran et sur le sacrifice du bon prince à la lumière du modèle du schisme, ou si son raisonnement se fonde au contraire sur sa culture classique. Quoi qu'il en soit, il y a une différence à souligner : Jean explique les événements dérivant d'un schisme et d'un combat entre un pape et un antipape, alors qu'il n'explique pas ce qui arriverait au cas où un pape schismatique ou un antipape monterait enfin sur le siège de Pierre. Jean évoque ce risque, mais il ne donne aucune réponse.

Il nous reste à analyser le schisme mettant en question la pureté d'un siège archiépiscopal et l'inviolabilité des Églises particulières. Suite au schisme commencé à Pavie, quasiment toute l'Église allemande suit l'antipape et tombe ainsi dans la tyrannie. Jean souligne tout d'abord ce fait dans une lettre remontant au début du schisme (1160). Il y écrit ce qui suit :

« Nous rappelons, grâce à ce que nous avons lu, que ceux que l'Église française a acceptés et soutenus ont souvent gagné dans un cas similaire, et [nous rappelons aussi] la fin malheureuse de ceux que l'élan allemand a introduit [au siège pontifical comme antipapes]. Ainsi, à notre époque, Innocent a gagné contre Pierre, Calixte contre Bourdin, Urbain contre Vibert, Pascal contre trois (Albert, Magnulf et Théodorique), [comme]

---

<sup>767</sup> Cf. Max KERNER, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*, Wiesbaden : Steiner, 1977, p. 111-118, cité par Christophe GRELLARD, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris : Les Belles Lettres, 2013, p. 227, no. 19.

plusieurs [autres ont gagné] semblablement à l'époque des Pères »<sup>768</sup>.

Le lien entre le schisme et l'Église allemande est donc essentiel parce qu'il dépend peut-être du rapport à l'empereur ; il est cependant difficile d'en tirer une théorie générale sur les Églises particulières. Cela étant dit, il faut signaler que, dans l'*Épistolaire*, Jean considère Rainald von Dassel, archevêque de Cologne et chancelier impérial, comme un « *caput scismatis* ». Après sa mort, Jean parle de la possibilité de « ramener l'Église de Cologne à l'unité catholique »<sup>769</sup>. L'Église de Cologne était un archiépiscopat, et Rainald von Dassel était un métropolitain, non pas le *primas Germaniae*. Puisque Jean ne parle pas de ce dernier, il est difficile de savoir si un siège d'Allemagne, correspondant à Cantorbéry ou à Lyon, pourrait être semblablement irréprochable ou si le statut particulier de l'Allemagne, source d'antipapes et très liée aux empereurs, la pose dans une condition étrange.

#### 4. Conclusion

Dans le chapitre précédant nous avons appliqué le corps politique de Jean à l'Église catholique ; avec ce chapitre, nous avons analysé l'extension de l'Église (universelle et particulière) et les entités qui la composent, hiérarchiquement et géographiquement. Nous l'avons fait en suivant une théorie qui considère la royauté comme une erreur, et qui estime que ni Rome ni le titre impérial ne peuvent aspirer à une universalité, et ce car les peuples devraient vivre en paix sans se conquérir

---

<sup>768</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 122, p. 202 : *Eos uero in simili casu praeualuisse crebra lectione recolimus quos Gallicana recepit et fouit ecclesia, et infelicem exitum eorum quos Teutonicus inpetus introduxit. Sic obtinuerunt temporibus nostris Innocentius aduersus Petrum, Calixtus aduersus Burdinum, Vrbanus aduersus Wibertum, Paschalis aduersus tres, Albertum, Maginulfum, Theodoricum, et multi similiter in diebus patrum.*

<sup>769</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 226, p. 396 : *Vos autem, dilectissime, quae circa uos sunt nobis rescribere non grauemini, et interim in subuentione ecclesiae naufragantis, immo iam auxiliante Deo conualescentis, talentum uobis creditum erogate; nam fortasse pro salute multorum uos ad illam barbariem Dominus destinauit ut, contrito scismatis capite, Coloniensis ecclesia per industriam uestram ad catholicam redeat unitatem.*

l'un l'autre. Grâce à l'histoire des peuples, toutes les Églises particulières sont importantes mais doivent en même temps dépendre de Rome. Concernant le primat et le pontife, leur autorité ne découle pas tant de « la personne » que du siège lui-même ; cela protège les Églises d'une personne indigne capable de monter sur ces sièges. Même si le schisme est interprété plus comme une période de bouleversement pour l'Église que comme une annonce de sa fin, le rapprochement à la tyrannie nous permet de questionner le texte : puisque Jean conçoit un type de royauté idéale où le roi est quasiment marginal, est-il possible d'imaginer un contexte qui sort de la médiation ecclésiastique ? Dans le prochain chapitre nous analyserons les limites de l'Église et de sa hiérarchie, pour en définir le rôle chez Jean.

Dans l'ouvrage de Jean de Salisbury, il y a des figures qui se trouvent à la lisière de l'Église. D'une part elles incarnent le Christ mieux que le pape, d'autre part, elles correspondent à des laïcs dans l'Église. Ces personnages sont capables de mettre en cause l'extension de l'Église sur terre ainsi que de poser des questions concernant sa fin et ses limites. Ces sujets seront traités dans le chapitre suivant.

## Chapitre V : Au-delà de l'Église

Après avoir analysé l'Église à travers l'analogie du corps politique et après avoir mis en relation l'Église universelle avec les Églises particulières et avec les autres charges qui pourraient se prétendre universelles, nous avons terminé le chapitre précédent avec l'évocation du risque d'un pape schismatique. Pour établir si la pensée de Jean envisage la fin du rôle de médiation de l'Église, nous nous focaliserons sur les figures se trouvant à la lisière de l'organisation hiérarchique de l'Église elle-même ; en les analysant, nous essayerons ainsi de comprendre s'il est théoriquement possible d'aller au-delà de cette institution. Les figures en question sont les suivantes : les philosophes, la synagogue, les Lévites, les moines, les saints, les anges, les abeilles et les Brahmanes. Les philosophes et la synagogue représentent la préfiguration de l'Église à l'époque du paganisme ; selon Jean, ils sont les précurseurs dans la recherche de la vertu et posent les prémisses pour la conception d'une institution sainte (§1). Chez Jean, les Lévites préfigurent le véritable rôle du clerc ; cependant, l'on peut y relever les problèmes dérivant du besoin de dépasser l'Ancien Testament à travers la nouvelle loi (§2). Les moines se trouvent à la lisière des clercs et des laïcs ; en effet, en raison du passage d'une conception tripartite de la société à la bipartition de la réforme grégorienne, leur rôle n'était pas encore bien défini à l'époque de Jean (§3). Concernant les saints, ils ont un rapport direct avec Dieu, d'où leur supériorité vis-à-vis du pape lui-même ; de plus, nous pouvons les analyser à travers l'hagiographie d'Anselme de Cantorbéry qu'a écrite Jean (§4). Et si les anges ont la fonction d'introduire un discours sur l'Église, les abeilles mettent en relief les limites d'une société idéale mais trop humaine (§5). Les Brahmanes, enfin, suggèrent l'existence d'un peuple innocent dont la fonction est de dépasser la monarchie ; qui plus est, puisque leur culture est étrangère aux rites, nous devons essayer de comprendre s'ils dépassent aussi la

nécessité d'une médiation ecclésiale (§6).

## 1. Préfigurations

### 1.1. *Les philosophes et la synagogue*

Dans Pol V 3, Jean de Salisbury écrit que l'adoration pour Dieu ne devrait se passer qu'à travers l'esprit ; cependant, en raison de la faiblesse de notre chair, il nous a également été demandé de l'adorer avec le corps<sup>770</sup>. Au cours de notre travail sur le *Policraticus*, nous avons démontré que l'institution ecclésiastique est en soi nécessaire selon Jean. L'accomplissement véritable de la chrétienté ne devrait en aucun cas envisager des doubles élections ; l'élection devant absolument exclure les antipapes indignes, les évêques égoïstes et toutes les erreurs de ses membres abjects. Tout cela dérive partiellement des erreurs du passé que les représentants de l'Église réitèrent toutefois à l'époque de Jean ; il s'en suit qu'ils ne sont donc pas meilleurs que leurs prédécesseurs. De plus, nous pouvons relever chez Jean une tension et des exemples qui nous permettent d'imaginer un autre type de contexte ; un contexte où la médiation corporelle de l'institution n'est plus nécessaire et où la relation de Dieu au fidèle se réalise sans intermédiaire ou avec peu de médiation. Si notre objectif est de comprendre si Jean envisage le dépassement de l'institution ecclésiastique, il faut se référer aux antécédents de cette dernière ; nous devons en effet relever que Jean critique l'Église de son temps par le biais d'exemples du passé auxquels l'Église peut se conformer positivement ou négativement. Jean utilisant une partition commune à d'autres auteurs, il construit cette relation à partir des païens et des juifs et, en ce qui concerne spécifiquement l'institution ecclésiastique, des philosophes et de la synagogue. Si les prophètes se rapprochent des saints en

---

<sup>770</sup> *Vide supra*, chapitre II, §2.3, p. 85-101.



tant que personnages extraordinaires, la synagogue montre plutôt l'institutionnalisation de la religion juive. En analysant le passage de la synagogue au *forum*, Gratien affirme dans le *Tractatus ordinandorum* que les fonctions principales de l'Église dérivent des juifs tandis que les autres prennent leurs noms des païens<sup>771</sup>. Dans d'autres passages, Gratien appelle explicitement la synagogue « *primitiva Ecclesia* »<sup>772</sup>. Jean relie ces deux ritualités en abordant la question des rites romains institués par Numa Pompilius :

« Mais pourquoi je parle de Numa, quand aussi les Pères de notre foi affirment que les sacrifices de l'ancienne Loi ont été institués pour que le peuple, occupé au culte des démons, n'oublie pas le culte de la vraie religion, en immolant ses sacrifices aux démons et non pas à Dieu selon le rite des païens ? »<sup>773</sup>.

Selon Jean, les deux ritualités sont donc utiles pour préparer l'avènement du christianisme<sup>774</sup>. Malgré cela, il n'approuve pas le paganisme ; la déesse la plus détestable est *Fortuna* qui, apparaissant dans les temples, suscite la désapprobation du Pseudo-Plutarque dans l'*Institutio Traiani* – Plutarque selon Jean est un

---

<sup>771</sup> Cf. *Tractatus ordinandorum* Dist 21 ; Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century – The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley – Los Angeles : University of California Press, 1972, p. 72-73.

<sup>772</sup> Cf. Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>773</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 3 : *Sed quid profero Numam, cum et patres fidei nostrae ueteris legis sacrificia asserant instituta, ne in demoniorum cultu populus occupatus uerae religionis dedisceret cultum, ritu gentium sacrificia sua demoniis immolans et non Deo?* Pour le rôle de Numa Pompilius dans la pensée de Jean de Salisbury cf. Christophe GRELLARD, « La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 53, no. 211, 2010, p. 237-254 ; Mark SILK, « Numa Pompilius and the Idea of Civic Religion in the West », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 72, no. 4, décembre 2004, p. 863-896, ici p. 872-875.

<sup>774</sup> Bernard de Clairvaux aussi, par exemple, parle de la circoncision en tant que préfiguration du baptême dans son *In circumcissione Domini* I I. Cf. Jean-Charles DIDIER, « La question du baptême chez S. Bernard et ses contemporains », in *Saint Bernard théologien*, Rome : Curia generalis sacris ordinis cisterciensis, 1953 (*Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, vol. IX, no. 3-4), p. 191-201 ; Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century*, *op. cit.*, p. 70. Mais c'est un lieu commun de l'époque que l'on trouve aussi chez Abélard et l'école de Laon.

philosophe lorsqu'il critique le culte du hasard. Cependant, Jean n'approuve pas non plus les mots du Pseudo-Plutarque quand où il rend hommage à ses dieux – Jean étant pourtant convaincu que Plutarque n'était pas dans ce cas en accord avec ses affirmations<sup>775</sup>, car celles-ci étaient indignes d'un philosophe. Selon Jean, les philosophes ont en effet dédié leurs temples à la Sagesse, dont la vénération préfigure la naissance de la vraie religion<sup>776</sup> ; la philosophie est ainsi une recherche de la vérité qui, ayant besoin de la permission de Dieu lui-même pour commencer, vise ce dernier. Si les philosophes ont atteint la sagesse, c'est grâce à l'illumination divine ; celle-ci leur a permis d'accéder à une ressemblance de vertu qui a éclairé leur temps<sup>777</sup>. Selon Jean, cette ressemblance est telle que la maison de celui qui philosophe est « un sanctuaire de la sagesse et un très véritable temple de Dieu »<sup>778</sup> – il s'agit ici d'un *exemplum* où il parle de Pythagore et plus généralement de l'époque du paganisme.

Jean critique, en revanche, les pires représentants de ces deux groupes ; concernant la synagogue, les membres les plus abjects en sont Caïphe et Anân, lesquels ont conspiré avec les Juifs pour crucifier le Christ. Cet exemple sert à Jean pour traiter la question des prêtres persécuteurs de Thomas Becket qui reproduisent le comportement abject des deux personnages cités ci-dessus. Plus généralement,

---

<sup>775</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 4 : *Sed forte quid de natura deorum sentiret, in auribus corrupti populi proloqui non audebat qui legerat combustos esse libros philosophi Pitagorae et ipsum actum esse in exilium ab Atheniensibus eo quod dubitauerat an de diis uera essent quae uulgo dicebantur.* Pour une traduction et un commentaire de ce passage *vide supra*, p. 197.

<sup>776</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 6: *Unde et philosophi veteres imaginem sapientiae pro foribus omnium templorum pingi, et haec uerba scribi debere censuerunt: Usus me genuit, peperit Memoria; Sophiam me uocant Graeci, uos Sapientiam.* Pour une traduction et un commentaire de ce passage *vide supra*, chapitre II, p. 90-91.

<sup>777</sup> *Vide supra*, chapitre II, p. 87-92. Voir aussi Riccardo SACCENTI, « I quattro gradi di virtù – Il commentario etico dei commentari di Macrobio nel XII secolo », *Medioevo* XXXI, 2006, p. 69-99 ; John MARENBO, *Pagans and Philosophers – The problem of paganism from Augustin to Leibniz*, Princeton : Princeton University Press, 2015.

<sup>778</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 4 : *Cuius tanta admiratio fuit ut ex domo eius templum facerent ipsum que pro deo colerent, nacti forte occasionem ex uerbis eius dicentis domum philosophantis esse sacrarium sapientiae et uerissimum Dei templum.*

Jean considère les pharisiens comme la préfiguration des prêtres qui essaient toujours « d’occuper la première position »<sup>779</sup> ; ces derniers étant donc plus intéressés par leur carrière que par Dieu. Selon Jean, les pires philosophes sont les épicuriens puisqu’ils vénèrent la *Fortuna* comme une déesse ; qui plus est, ils ne se dédient qu’aux plaisirs. Il est dès lors évident que les épicuriens ne sont pas des vrais philosophes pour autant qu’ils ne comportent pas comme tels. Ceci dit, Jean nuance sa pensée à ce sujet en écrivant que les responsables de ce problème ne sont pas tant les disciples d’Épicure que la « *plebs* » qui l’a suivi. Jean sauvegarde ainsi la renommée de l’école dudit philosophe<sup>780</sup>. Dans Pol VII 21, il confirme toutefois que les épicuriens sont des faux philosophes : « en fait tu regrouperas très correctement les hypocrites avec les épicuriens, qui font étalage de la philosophie et servent leur propre volonté »<sup>781</sup>. La critique de Jean à l’égard des philosophes païens qui n’ont pas bien agi se trouve plutôt dans Pol III 2 ; notamment, c’est à travers une citation de Saint Paul (Rm 1 21-22) qu’il explique la façon dont ils sont sortis du chemin droit : « ils se sont évanouis dans leurs raisonnements et en affirmant être sage, ils sont devenus fous, et leur cœur ignorant s’obscurcit »<sup>782</sup>. L’orgueil dérivant de leur grande connaissance les a ainsi mis sur le mauvais chemin ; cette question est si importante qu’elle constitue le thème central du chapitre suivant (Pol III 3). Un philosophe sort du droit chemin au

---

<sup>779</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 21 : *Nituntur tamen Phariseorum exemplo locum tenere primum.*

<sup>780</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 15 : *Ab ea tamen plebs, quae eum sequitur, defluxit in uoluptates, reputans se earum usu beatissimam esse futuram.* À propos d’Épicure voir Aurélien ROBERT, *Épicure aux Enfers : Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge*, Paris : Fayard, 2021 ; Aurélien ROBERT, « Épicure et les épicuriens au Moyen Âge », *Micrologus*, XXI, 2013, p. 3-46.

<sup>781</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Politraticus* VI 21 : *Nam ypocritas Epicureis rectissime aggregabis, qui philosophiam profitentur et propriae seruiunt uoluntati.*

<sup>782</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 2 : *Prouide quidem haec et diligenter, etsi in eo negligentiores extiterint quod sui ipsius notitiam in tanta rerum luce non assecuti sunt, et lucis inaccessibilis notitiam perdidierunt dum euanuerunt in cogitationibus suis, et dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, et obscuratum est insipiens cor eorum.* Voir aussi, à ce propos, Pol VII 1.

moment même où il pense que Dieu est inférieur à l'homme ; cependant, comme nous l'avons affirmé ci-dessus, la philosophie dérive de la permission de Dieu et son objectif ultime est la recherche de Dieu lui-même. En effet, si l'on parvient vraiment à contempler Dieu, l'orgueil s'évanouit car son fruit est constitué de quatre parties : « l'utilité pour soi-même, la charité envers le prochain, le mépris pour le monde et l'amour de Dieu »<sup>783</sup>. Quelle est donc l'origine de l'orgueil des philosophes qui correspond aussi à la cause de leur chute ? Dans Pol VII 1, Jean utilise la même citation que l'on trouve dans Pol III 2 (Rm 1 21-22)<sup>784</sup>, en creusant cette fois la question de l'erreur des philosophes : « l'unité a été soustraite à la vérité, [les philosophes] ont été enveloppés par le brouillard de l'ignorance des choses qui sont vraies en raison d'une seule vérité singulière »<sup>785</sup>. Indépendamment du cadre théorique de référence (par exemple, la providence des Stoïciens, le plaisir des épicuriens et l'indécision des académiciens), le choix de fonder toute la pensée à partir d'un principe quelconque est une erreur<sup>786</sup>. Si d'une part Jean apprécie le bon exemple des fondateurs, d'autre part il critique la subdivision opérée par les disciples.

Après avoir analysé les erreurs des philosophes, nous pouvons maintenant saisir, dans une perspective de comparaison, les défauts de l'institution ecclésiale vétéro-testamentaire. Pour revenir à la question de Caïphe et de la synagogue, il

---

<sup>783</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* III 2 : *Haec etenim contemplatio quadripertitum parit fructum, utilitatem sui, caritatem proximi, contemptum mundi, amorem Dei.*

<sup>784</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 1 : *Deiecti sunt itaque dum alleuarentur, et dicentes se esse sapientes stulti facti sunt, et obscuratum est insipiens cor eorum, ut qui omnia fere pernouerant perniciosissime errarent in maximis, et uariis distracti opinionibus etiam minima ignorarent.*

<sup>785</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 1 : *Sic et philosophi dum ingenii sui machinas suo quodam teomachiae genere in altum erexerunt, eis uere incommutabilis et indeficientis ueritatis subtracta est unitas, et ignorantiae nebulis obuoluti eorum quae ab una et singulari ueritate uera sunt, maximam notitiam perdiderunt, uti in sensum reprobum dati esse conuincerentur ab operibus suis, et tamquam recedente duce, Spiritu scilicet ueritatis, dispergerentur in uarias sectas erroris et insanias falsas.*

<sup>786</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 2 : *Porro, si de singulis Achademicus dubitat, de nullo certus est; nisi forte et hoc ipsum incertum habeat an contrariis existentibus in eodem circa idem posset et dubius et certus esse.*

faut se référer à un passage qui revient maintes fois dans le texte. Pour l'éclaircir, il faut le mettre en relation avec ce qui suit :

« À cet égard, l'on ne doit pas douter que la charge épiscopale accueille des saints ou qu'elle les rende saints. En effet, quand Saül fut oint comme roi, l'Esprit du Seigneur entra en lui et prophétisa qu'il avait été transformé en un autre homme. Caïphe aussi avait été sacrilège et il avait conspiré avec les Juifs pour la mort du Sauver ; toutefois, il put prophétiser pour autant qu'il était pontife pendant ces années. Il va de soi qu'il a reçu par son office la grâce de la prophétie qu'il ne méritait pas. Quand donc le siège suave et le bois doux confèrent gratuitement et sans fatigue les choses désirables, la sollicitude de passer des jours fatigants et des nuits sans sommeil pour accéder au sanctuaire de la philosophie n'est-elle pas superflue ? »<sup>787</sup>.

Le commentaire prépare une contre-réponse à ceux qui, ne cherchant pas Dieu, ne s'appliquent pas pour l'atteindre ; il faut cependant relever que cette « recherche » correspond à la philosophie. Selon Jean, la charge royale est en soi importante ; en effet, le royaume vit initialement un moment de gloire grâce à l'approbation de Dieu. Si les actions du roi deviennent indignes, elles peuvent toutefois contrarier Dieu. Semblablement, la synagogue consiste donc dans la préfiguration de l'institution ecclésiale et des avantages qu'elle apporte même aux membres les plus indignes – en ce qui concerne ceux-ci, ces avantages demeurent après l'onction divine et le début de leur charge. Quant aux philosophes, ils sont la préfiguration d'un parcours intérieur et spirituel qui sera nécessaire pour conserver

---

<sup>787</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 19 : *Ad haec dubium esse non debet quod cathedra episcopalis sanctos recipit aut sanctos facit. Nam et cum Saul inunctus esset in regem, insiliit in eum Spiritus Domini, prophetauit que et mutatus est in uirum alium. Caiphas quoque, licet sacrilegus et qui cum Iudeis conspirauerat in necem Saluatoris, cum esset pontifex anni illius, prophetauit, ut constet ipsum ab officio prophetiae gratiam, quam demeruerat, accepisse. Cum ergo sedes suavis et dulce lignum gratis et sine labore omnia desiderabilia conferant, nonne superflua sollicitudo est dies laboriosos et noctes insomnes ducere ut ad sacrarium philosophiae accedant ?*

et faire fructifier les dons du Seigneur que la charge garantit. « Philosophe » devient donc synonyme de clerc ; surtout « la vie dans les cloîtres a incomparablement surmonté les écoles philosophiques »<sup>788</sup>. Si la synagogue préfigure l'institution, les philosophes préfigurent plutôt ceux qui s'approchent à la ressemblance des clercs à travers la vertu – c'est la raison pour laquelle nous pouvons les mettre en relation avec les moines. Ceci dit, nous devons toutefois relever que si d'une part Jean loue les moines pour autant qu'ils essaient de surclasser la vertu des clercs, d'autre part il les critique durement s'ils ne parviennent pas à atteindre cet objectif et s'ils s'avèrent être plus abjects que les clercs<sup>789</sup>. Ceux-ci étant protégés par leur institution même au cas où ils se transformeraient en tyrans, ils ne méritent pas une punition violente. Le bon clerc devrait concilier ces deux aspects : l'appartenance à une institution sainte qui lui concède certains dons et une vie sous le signe de la philosophie qui, étant inspirée par le vrai Dieu, ne devrait générer aucun sentiment d'orgueil chez la personne qui la pratique. Qui plus est, si d'une part il faut relever que la synagogue est idéalement, en raison de sa nature « institutionnelle », moins nécessaire que les philosophes, d'autre part, il est toutefois vrai que l'accès à une institution protège ses membres qui s'avèrent incapables d'obtenir les résultats attendus.

Quoi qu'il en soit, le sens de ces deux catégories change à partir de l'avènement du christianisme. De cette façon, le titre de grand prêtre passe au pape et les philosophes païens devraient accepter la vraie religion ; ces derniers devraient se convertir au christianisme s'ils ont prêté attention aux signes qui se sont manifestés. Jean écrit que Denys l'Aréopagite s'est converti grâce à un miracle astronomique<sup>790</sup>, tandis que les Juifs n'ont pas compris les signes de Dieu à cause

---

<sup>788</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 21 : *Cum uero philosophos imitari nostro tempore (quo uirtus exinanita est, et Astream relictis hominibus ad celos constat rediisse) sit arduum, uita claustralium uirtutem philosophorum incomparabiliter antecedit aut, quod melius crediderim, rectissime et tutissime philosophatur.*

<sup>789</sup> Pour ce qui concerne les moines, *vide infra*, §2.1, p. 233-240.

<sup>790</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 11.

des « faux prophètes » qui ont alimenté leur obstination et qui ont contribué à la destruction de Jérusalem<sup>791</sup>. Jean utilise le terme « *archisinagogus* » pour introduire son discours sur les persécuteurs de Thomas Becket ; ce terme indiquant ainsi une autorité institutionnelle qui, s'éloignant du message de Dieu, s'oppose à lui<sup>792</sup>. Si la synagogue préfigure une institution se fondant sur Dieu mais qui peut être constituée de membres indignes, les écoles philosophiques, elles, suivent l'exemple d'un homme très vertueux qui se rapproche graduellement de Dieu et dont les disciples peuvent toutefois déshonorer son message. Cela dit, nous devons pourtant relever que les héritiers de ces écoles peuvent engendrer leur délégitimation, celle-ci dérivant du fait que ces institutions se ne fondent pas sur l'Église et elles ne sont pas pures au-delà de leurs membres. C'est par exemple le cas des épicuriens mais aussi d'autres écoles qui se sont clivées à cause d'une erreur ; celle-ci les ayant ainsi empêchés de saisir la vérité. Au contraire, les ordres monastiques ne font l'objet d'aucune accusation concernant le comportement des membres les plus indignes<sup>793</sup>. Bien que Numa Pompilius fût un païen, ses vertus lui ont quand même permis d'instituer de rites qui ont modéré les penchants des romains. Ceci dit, il faut rappeler que selon Jean, les Juifs aussi sont

« un peuple charnel [...] dont la plupart ne connaissait pas la vie éternelle et pour lequel le don d'une bonne terre ou la promesse de nourriture étaient des choses exceptionnelles »<sup>794</sup>.

Cette citation se trouve dans un chapitre où Jean critique les princes de son époque ; ceux-ci sont en effet intéressés plus à la transmission des royaumes de père en fils qu'à la vie éternelle. Dès lors, de même que le peuple charnel désirait des

---

<sup>791</sup> Nous avons déjà analysé ces passages. *Vide supra*, chapitre II, p. 76-78.

<sup>792</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 174, p. 142, 144, 146 ; *Epistula* 187, p. 230, 232, 234, 240.

<sup>793</sup> *Vide infra*, p. 237-240.

<sup>794</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *Scio enim quia lex carnali populo loquebatur, qui cor adhuc habens lapideum, incircumcisis mente, non carne, uitam ex magna parte nesciebat aeternam, magni faciens si ei bona terrae darentur uel promitterentur in cibum.*

biens matériels, de même les princes de l'époque de Jean s'intéressent surtout à des questions matérielles. Jean se réfère à nouveau à la synagogue et aux philosophes pour parler de l'Église de son époque, tout en esquissant ainsi deux catégories qui relèvent ses défauts et ses avantages. Maintenant, nous pouvons passer à la tribu de Lévi qui, selon le *Policraticus*, dévoile le comportement idéal des prêtres.

### ***1.2. Sed qui sunt sacerdotes Leuiticae tribus ?***

Les philosophes et la synagogue, chacun avec ses caractéristiques propres, préfigurent le clergé ; ces deux catégories mettent en relief les avantages et les défauts que l'on peut retrouver dans la chrétienté de l'époque de Jean ; de plus, elles fournissent des directives utiles pour distinguer les comportements corrects des comportements incorrects. Chez Jean de Salisbury, il y a aussi une troisième préfiguration ; en incarnant partiellement les avantages des philosophes et de la synagogue, elle réduit au minimum leurs erreurs. Selon le *Policraticus*, la tribu de Lévi, qui a pris la charge du clergé en Israël, consiste en une préfiguration de l'ordre sacerdotal idéal. Dans Pol IV 6, Jean écrit ce qui suit :

« Mais qui sont les prêtres de la tribu de Levi ? Ils sont ceux que la loi introduisit dans l'Église sans le stimulus de l'avarice, sans l'impulsion de l'ambition, sans l'affection de la chair et du sang. »<sup>795</sup>.

Les Lévités représentent une caste qui préfigure le comportement idéal de l'ordre sacerdotal ; il s'agit d'une caste se distinguant nettement des pharisiens – ailleurs dans le texte, ceux-ci font en effet l'objet d'une critique de la part de Jean. Dans le même chapitre, Jean revient sur les Lévités pour affirmer que leur fonction est d'expliquer au prince comment organiser les magistratures, même si une seule charge suffit parmi les Lévités : précisément le grand prêtre. Jean l'écrit dans la

---

<sup>795</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 6 : *Sed qui sunt sacerdotes Leuiticae tribus? Illi utique quos sine auaritiaie stimulus, sine ambitionis impulsu, sine affectione carnis et sanguinis lex in Ecclesiam introduxit.*



lettre 187 (1166) : « [les Lévites] sont exclus des affaires publiques et ils doivent obéir seulement aux dispositions du grand prêtre »<sup>796</sup> Il n'y a pas d'autres charges ou subdivisions entre eux. Le deuxième élément de la citation (c'est-à-dire l'obéissance au seul grand prêtre) exclut l'existence d'une hiérarchie ecclésiastique et de toute forme d'organisation intermédiaire entre les Lévites et le chef. Le premier élément (l'exclusion des affaires publiques) les protège de la corruption dérivant du rapprochement des prêtres avec les affaires du monde. En n'exerçant aucune charge intermédiaire, ils n'ont la prétention ni de surclasser leurs pairs ni non plus d'accroître leur importance au sein de l'institution. Le grand prêtre n'exerce pas d'autorité pour autant qu'il se limite à exécuter la volonté de Dieu, celui-ci étant en effet le seul commandant. Comme nous l'avons démontré dans les chapitres précédents, un contexte idéal est, selon Jean, celui où le roi comprend que son propre rôle ne consiste qu'à exécuter la volonté de Dieu sur terre<sup>797</sup>. Avant l'élection de Saül, la situation est positive parce que ses prophètes sont les représentants du Seigneur, et les Lévites suivent encore ce schéma. Jusqu'à ce point, les Lévites représentent ainsi un modèle idéal dont, selon Jean, la chrétienté devrait s'inspirer.

Quel fut le destin des Lévites ? Jean nous donne deux réponses différentes mais qui sont complémentaires entre elles. Dans la lettre 187, il écrit ce qui suit :

« si le clergé n'a pas succédé à la tribu de Levi, l'apôtre [l'évangile] est inutile et tous les interprètes des Écritures sont fallacieux »<sup>798</sup>.

Une affirmation aussi directe souligne l'importance que les Lévites ont chez Jean de Salisbury. Voici ce qu'il écrit dans Pol IV 6 :

« En fait, une loi obscure, gérant tout figurativement, préféra les prêtres en

---

<sup>796</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 187, p. 234-236 : *Sed profecto in figuram sacerdotii Deus tribum Leuiticam a publicis functionibus, sicut in Numeris legitur, immunem esse decreuit et summi tantum pontificis dispositionibus subiacere.*

<sup>797</sup> Nous reprennerons ce sujet ensuite, *vide infra*, p. 260-261.

<sup>798</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 187, p. 236 : *Quod si clerus in priuilegia tribus Leuiticae non succedit, et apostolus uanus est et fallaces omnes interpretes scripturarum.*

raison de la singularité de la chair et du sang. [Ensuite], la vérité s'est manifestée en effaçant les ombres ; la justice par le ciel procura ceux que le mérite de la vie et l'odeur de la bonne opinion recommandent ; et l'unité des fidèles ou la providence diligente des prêtres [les] sépara [des autres] en raison de [leur] occupation dans le ministère. [Pour ces raisons], l'Esprit relie ceux qui sont légitimes à la tribu de Lévi et il les institue comme prêtres »<sup>799</sup>.

Jean divise en deux parties la suite de leur histoire : d'un côté l'institution ecclésiastique qui a hérité leurs privilèges, de l'autre côté, les chrétiens les plus vertueux, c'est-à-dire ceux qui peuvent être légitimement appelés prêtres. À partir de là, nous constatons donc qu'ils sont tous les deux les héritiers des deux aspects analysés ci-dessus : l'appartenance à une institution sainte (la meilleure partie de la synagogue) et la possibilité de se rendre dignes à travers la vertu (la meilleure partie des philosophes). Le commentaire de Jean démontre aussi que la tribu de Lévi fut unifiée à travers des liens familiaux. Jean met en relief ce sujet dans Pol IV 3, soulignant que « royaume et sacerdoce ne se transmettent pas à travers la chair et le sang »<sup>800</sup> ; c'est pourquoi les charges n'ont rien affaire avec la descendance de père en fils. Qui plus est, ils ne sont pas un peuple, mais bien la caste sacerdotale d'un peuple qui préfigure les vertus et les privilèges de l'Église ; au contraire, les pharisiens, puisqu'ils essaient de faire prévaloir l'un par rapport à l'autre, préfigurent plus les côtés négatifs du prêtre lui-même que ceux de l'institution. En tant que membres d'une caste, les Lévites représentent le dépassement de l'institution ecclésiastique sans pour autant sortir du cadre ecclésiastique

---

<sup>799</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 6 : *Sicut enim umbratilis lex et gerens omnia figuraliter sacerdotes in singularitate carnis et sanguinis praelegit, sic postquam cessantibus umbris ueritas patefacta est, et iustitia de caelo prospexit quos uitae commendat meritum et bonae opinionis odor, et unitas fidelium aut praelatorum diligens prouidentia in opus ministerii segregauit, Spiritus applicat ad Leuiticam tribum et legitimos instituit sacerdotes.*

<sup>800</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3 : *regnum et sacerdotium de ratione non pariunt caro et sanguinis*

institutionnel des juifs. Enfin, Jean se réfère aux Lévites par opposition au roi des Juifs ; en introduisant son discours sur la monarchie réelle, il affirme que leurs privilèges sont nécessaires pour soustraire les Lévites eux-mêmes à l'injustice des rois – notre objectif consiste en revanche à trouver un peuple protégé en vertu de son rapport avec Dieu. Par la suite, en analysant certaines catégories de l'époque de Jean – en particulier les moines –, nous nous focaliserons sur la différence entre l'institution et ses membres. Si d'une part les moines devraient devenir plus vertueux que les prêtres, d'autre part, ils appartiennent à l'institution ecclésiastique en y vivant toutefois comme des laïcs.

## 2. Accomplissements imparfaits

### 2.1. *Laicis quamvis religiosi*

Le XII<sup>e</sup> siècle représente la transition d'une conception tripartite de la société – conception qui était très répandue à l'époque carolingienne – vers une partition plus nette entre deux ordres : les clercs et les laïcs. La subdivision précédente entre les clercs, les mariés/laïcs et les moines/vierges se noue à trois prophètes bibliques (Noë, Job et Daniel) et trouve ses origines chez Grégoire le Grand ; à titre d'exemple, ladite subdivision influence aussi Robert Pullen, qui reproduit dans les *Sentences* le même schéma et les mêmes personnages de l'Ancien Testament<sup>801</sup>. Dans le cinquième livre du *Policraticus*, il y a un long commentaire selon lequel la « formule pour régner »<sup>802</sup> réside dans la description de la vie de Job avant ses disgrâces ; cependant Jean de Salisbury, même s'il se réfère au bateau de l'Église

---

<sup>801</sup> Cf. ROBERTUS PULLUS, *Sententiae VII XIX* (PL 186, col. 0931A-0932A) : *Tres Ecclesiae sunt partes, praelati, continentes, conjugati. Hi sunt Noe, Daniel, Job, in agro, lecto, et molendino.*

<sup>802</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus V 6* : *Ecce regnandi in uiro iusto ex magna parte expressa est formula, quam si per singula exequi uouerimus, integri libri magnitudinem insertarum uirtutum series uel sola complebi.*

cité par Robert Pullen, ne saisit aucune relation, ni entre Noë et les clercs, ni entre Daniel et les moines. Mise en place à partir de la Réforme grégorienne, la deuxième subdivision crée un écart plus évident entre les clercs et les laïcs, tandis que les moines se rapprochent de plus en plus des clercs<sup>803</sup>. À l'époque de Jean, cette transformation est encore en cours ; c'est pourquoi Bernard de Clairvaux se définira lui-même comme « la chimère de son temps »<sup>804</sup>. Hugues de St. Victor aide ce changement avec son *De sacramentis*. Nous trouvons dans cette œuvre la formule « *duo sunt genera* » ; selon certains interprètes, elle est fondamentale dans la mesure où elle pose les prémisses pour une nouvelle ecclésiologie<sup>805</sup>. Dans son *Décret*, Gratien parle de deux genres de chrétiens et attribue cette partition à Jérôme<sup>806</sup>. Selon Dominique Iogna-Prat, le XII<sup>e</sup> siècle représente la transition d'une Église de moines vers une Église de clercs, dont l'importance croît au cours de cette époque<sup>807</sup>.

Cela dit, quelle est la thèse de Jean en ce qui concerne la réorganisation de

---

<sup>803</sup> Anselme de Cantorbéry travaille sur les trois ordres, Yves en parle une seule fois. Cf. Michel GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église – regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris : Beauchesne, 1994, p. 407-408.

<sup>804</sup> Cf. Michel GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église, op. cit.*, p. 47. Voir aussi Jacques VERGER, Jean JOLIVET, *Bernard-Abélard ou Le cloître et l'école*, Paris : Fayard – Mame, 1982. Le titre du cinquième chapitre vient de cette citation.

<sup>805</sup> Cf. Charles DE MIRAMON, « Hugues de Saint-Victor et les *spiritualia* : Autour de la division entre clercs et laïcs dans le *De Sacramentis* », in *L'École de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, dir. par Dominique POIREL, éd. par Patrick Gautier DALCHÉ, Cédric GIRAUD et Luc JOCQUÉ, Turnhout : Brepols, 2010, p. 299-332, ici p. 313. C'est l'opposition entre un monde angélique et le monde corrompue d'ici-bas.

<sup>806</sup> « Il y a deux genres de chrétiens » (*Decretum* C. 12 q. 1 c. 7). Cf. Michel GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église, op. cit.*, p. 47. Cf. aussi Luigi PROSDOCIMI, « Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12 q. 1 c. 7: "*Duo sunt genera christianorum*" », in *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, éd. par Stephan KUTTNER et J. Joseph RYAN, Cité du Vatican : S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, 1965 (Monumenta Iuris Canonici, series C, 1), p. 105-122 ; Enrico CATTANEO, « La partecipazione dei laici alla liturgia », in *I laici nella "Societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1968, p. 396-427.

<sup>807</sup> Cf. Dominique IOGNA-PRAT, « Bernard de Clairvaux et l'Église », in *L'actualité de saint Bernard*, éd. par Antoine GUGGENHEIM et André-Marie PONNOU-DELAFFON, Paris : Lethielleux, 2010, p. 99-110.

l'Église suite à la réforme grégorienne<sup>808</sup>? En se focalisant sur la première partie de l'*Épistolaire*, l'on constate que la composition de certaines lettres vise à résoudre les controverses ayant lieu lorsque des moines s'emparent d'une église qui ne leur appartient pas ; c'est une revendication qui dans certains cas aboutit même au vol<sup>809</sup>. Cela n'est absolument pas surprenant pour l'époque de Jean de Salisbury. En effet, au cours du XII<sup>e</sup> siècle les conflits croissent<sup>810</sup> ; il s'agit aussi d'une période où les disputes entre les évêques et les monastères dominent les correspondances papales<sup>811</sup>. L'aspect principal de ces lettres est que Jean les a écrites pour la cour de Cantorbéry ; en travaillant pour l'archevêque – qui favorise normalement les clercs au détriment des moines –, il connaît donc les dynamiques entre les clercs et les moines. Les thèmes fondamentaux des écrits de Jean sont ainsi la propriété des églises, l'obéissance aux supérieurs et la conduite morale des moines. À travers le

---

<sup>808</sup> Pour la conception des laïcs chez Jean de Salisbury cf. Christophe GRELLARD, « Le sacré et le profane. Le statut des laïcs dans la *Respublica* de Jean de Salisbury », in *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XII<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France*, éd. par Patrick DEMOUY, Turnhout : Brepols 2008, p. 167-190. En ce qui concerne la partition entre les clercs, les moines et les laïcs au XII<sup>e</sup> siècle cf. aussi, par exemple, BERLIÈRE, « L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut Moyen-Âge », *Revue benedictine*, 39, 1927, p. 227-250 ; Michel PEUCHMAURD, « Le prêtre ministre de la parole dans la théologie du XII<sup>e</sup> siècle (Canonistes, moines et chanoines) », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29, 1962, p. 52-76 ; Raymonde FOREVILLE, Jean LECLERCQ, « Un débat sur le sacerdoce des moines au XII<sup>e</sup> siècle », *Analecta Monastica* IV, Rome 1957 (*Studia Anselmia*, 41), p. 8-118 ; Giles CONSTABLE, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge: Cambridge University Press 1996 ; Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique (XII<sup>e</sup> siècle) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 49, 1954, p. 59-89 ; repris dans Marie-Dominique CHENU, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 225-251 ; Luigi PROSDOCIMI, « Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII », *art. cit.* ; Ludo J. R. MILIS, *Angelic monks and earthly men : Monasticism and its meaning to medieval society*, Woodbridge : Boydell Press, 1992 ; les actes du colloque *I laici nella "Societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1968.

<sup>809</sup> Cf. par exemple JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 1, p. 2 ; *Epistula* 2, p. 3 ; *Epistula* 3, p. 5 ; *Epistula* 12, p. 20.

<sup>810</sup> Cf. Michel LAUWERS, « *Territorium non facere diocesim...* conflits, limites et représentation territoriale du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », in *L'espace du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Florian MAZEL, Rennes : Presses Universitaires de Rennes 2008, p. 23-65, ici p. 42, 51.

<sup>811</sup> Cf. Andrew JOTISCHKY, « Eugenius III and the Church in the Crusader States », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press 2018, p. 341-358, ici p. 344.

premier thème, Jean analyse, d'un point de vue pratique, les côtés négatifs des moines ; en analysant les deux autres, il adopte plutôt une perspective théorique expliquant aussi le premier.

L'archevêque ne se soucie pas seulement des églises volées, mais aussi, et surtout, du respect de l'ordre<sup>812</sup> qui peut se manifester sous plusieurs aspects. En particulier, Jean aborde la deuxième question dans la lettre 82, où il décrit la « vertu de l'obéissance qui relie les choses divines et humaines, mortelles et célestes », et ce, avant de critiquer le manque de respect envers un mandat de la part d'une « confrérie qui, grâce à Dieu, professe une règle de vie austère et s'est élevée à un degré de vie religieuse très éminent »<sup>813</sup>. La vertu de l'obéissance pouvant s'appliquer à tous les domaines de l'Église et de la société, Jean entend démontrer cette thèse à la lumière du monachisme ; il éclaircit cet aspect de sa pensée dans le sixième livre du *Policraticus*, tout en évoquant les moines pour relever que leur discipline et leur règle ne sont ni inférieures ni moins dures que celles des soldats<sup>814</sup>. Cette obéissance, s'entrelaçant avec la discipline, peut viser plusieurs objets : l'obéissance à la règle, aux préceptes moraux, à l'ordonnancement dans l'Église et dans le monastère. Au cas où les moines ne respecteraient pas ces directives, l'archevêque doit donc intervenir ; en volant et occupant des églises, ils

---

<sup>812</sup> *Vide supra*, p. 177-180.

<sup>813</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 82, p. 128 : *Omnem animam potestatibus superioribus subicit Spiritus Sancti per apostolum suum emissa praeceptio, cui quisque resistit, divinae dispositioni conuincitur contraire. Virtus siquidem obedientiae est, qua diuinis humana, terrena caelestibus sociantur; cuius contemptores, quantum in se est, scindunt ecclesiae unitatem et dirumpunt compagem spiritus, quae consistit in uinculo pacis. Vnde de uestra fraternitate, quae per misericordiam Dei artioris uitae professa est regulam et eminentissimae religionis assecuta est gradum, satis admirari non possumus, quod mandatum domini papae et nostrum hactenus contempsistis.*

<sup>814</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 12 : *Quid quaeso amplius in monachum artioris regulae dictasset abbas seuerus ?* Nous avons analysé le rapprochement entre les soldats et les moines dans le chapitre III de ce travail, *vide supra*, p. 125-132.

bouleversent en effet un ordre hiérarchique<sup>815</sup> qui est propre à l'Église<sup>816</sup>. Quoi qu'il en soit, le temps passé dans un monastère ne préjuge pas la possibilité de devenir un clerc. Dans Pol VII 20, Jean cite en effet un passage des *Novelles* de Justinien ; selon cette œuvre, un homme devrait rester vingt-cinq ans dans un monastère avant de passer au clergé, de sorte qu'il puisse y conserver les habitudes de la vie monastique<sup>817</sup>. La période en monastère consiste donc en un moment de préparation qui au lieu de bouleverser l'ordre, le renforce, d'autant plus que le moine est soumis aux clercs et ne doit revendiquer aucune supériorité sur eux. Le monastère étant un lieu où l'on devrait apprendre la morale, les comportements abjects des moines sont par conséquent plus méprisables. Nous disposons d'une lettre (1160) selon laquelle des moines se plaignent à cause de la sévérité excessive de leur règle<sup>818</sup> ; en outre, Jean, au nom de Thibaut, envoie une lettre à une abbesse pour l'accuser d'avoir entamé publiquement une relation avec un certain Hugues<sup>819</sup> ; il y a aussi une lettre reportant un scandale lié aux augustiniens<sup>820</sup>. En résumé, si la moralité est l'élément qui caractérise le plus les moines, leurs actions doivent par conséquent se conformer à elle.

Pour comprendre les réflexions de Jean sur le monachisme, et voir jusqu'à quel point les critiques aux moines peuvent toucher leurs ordres, il faut se référer aux chapitres 21-23 du septième livre du *Policraticus*<sup>821</sup>. Après avoir critiqué ceux qui aspirent à la charge d'évêque, Jean se concentre sur les ordres monastiques en

---

<sup>815</sup> Faute d'un terme meilleur : la réflexion de Jean ne dépend pas des *Hiérarchies* du Pseudo-Denys. Cf. Edouard JEAUNEAU, « Jean de Salisbury et la lecture des philosophes », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 77-108, ici p. 102.

<sup>816</sup> Voir à ce propos *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, dir. par François BOUGARD, Dominique IOGNA-PRAT et Régine LE JAN, Turnhout : Brepols, 2008.

<sup>817</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 20 : *Sed neque curialem aut officialem clericum fieri permittimus; unde ex hoc uenerabili clero iniuria fiat, nisi forte monasticam uitam aliquis eorum non minus quinque et uiginti annis impleuerit.*

<sup>818</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 123, p. 203-204.

<sup>819</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 69, p. 111.

<sup>820</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 105, p. 167.

<sup>821</sup> Voir aussi les analyses de Georg Miczka à propos de ces chapitres. Cf. Georg MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn : L. Rorshield, 1970, p. 185-203.

en soulignant leurs mérites et leurs défauts. Dans le passage central, Jean accuse ceux qui s'engagent dans la vie monastique sans pourtant se conformer à sa règle.

« Dans tous les cas, la gloire de la vraie religion ne sera pas diminuée en raison de leur fraude. En fait, personne ne peut douter d'eux, car les offices que [les ordres] proclament et promettent sont très honnêtes et très fidèles »<sup>822</sup>.

Jean revient sur cette question peu après :

« Toutefois, dans toutes les professions l'on trouve des fidèles et des reprouvés, et de toute façon la vérité de la religion ou de l'ordre religieux ne se déforme pas pour cette raison. De quel ordre peut-on lire qu'il était une société dans laquelle une tache n'a pas fait irruption ? »<sup>823</sup>.

Si pour sauvegarder la pureté de l'Église il avait été nécessaire d'accuser ses membres indignes, concernant les ordres, Jean décide d'adopter le même procédé – celui-ci n'étant toutefois pas valable en sens contraire. La tache d'un membre ne doit pas miner l'institution dans son ensemble.

Les moines vivant dans un contexte ecclésiastique, se pose la question suivante : sont-ils plus proches des clercs ou des laïcs ? Selon une affirmation de Pol VII 21, il faut interdire aux templiers de s'emparer des églises : « aucun pouvoir de la sphère ecclésiastique ne peut être attribué aux laïcs, même s'ils sont des religieux »<sup>824</sup>. Dans ce cas, Jean se réfère à eux en les considérant comme une sous-catégorie des laïcs. Les moines étant en général des laïcs qui habitent dans une institution pure, celle-ci a toutefois des caractéristiques en commun avec l'Église et

---

<sup>822</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 21 : *Non tamen a fraude istorum religionis uerae diminuitur gloria. Nam indubitanter omnibus constat quia nomina quae profitentur et quorum pollicentur officia honestissima et fidelissima sunt.*

<sup>823</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 21 : *In his tamen omnibus fideles inueniuntur et reprobi, nec ob id religionis aut professionis ueritas deformatur. Quae enim professio est aut quae legitur umquam fuisse societas in quam macula non irrepserit ?*

<sup>824</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 21 : *laicis quamuis religiosus nulla de rebus ecclesiasticis legitur attributa facultas.*



doit respecter sa hiérarchie. Tout cela les rend vraiment dignes d'admiration, d'autant plus que Jean se définit lui-même comme un clerc séculier<sup>825</sup> et avoue qu'il ne serait point capable de faire le jeûne habituel d'un cénobite<sup>826</sup>. Ces réflexions de Jean ne correspondent ni à une critique au clergé ni à une proclamation de supériorité du monastère :

« De même, je me fonde sur l'autorité de Jérôme [...] parce que pour certains aspects il a préféré les clercs [aux moines]. Il a écrit qu'il n'y a pas de vêtement qui fasse la différence dans la religion, mais dans chaque vêtement celui qui craigne Dieu est accepté chez lui »<sup>827</sup>.

Dès lors, la vertu qui lie un membre à son ordre ne dépend ni de l'appartenance à ce dernier ni du vêtement qu'il est obligé à porter ; au contraire, elle présuppose l'acceptation du message de la règle : « avec la paix des religieux, être devenu moine ou chanoine n'est rien si l'obéissance aux commandements divins n'est pas suivie »<sup>828</sup>. En revanche, au cas où l'abjection concernerait un clerc, celui-ci reste clerc ; en effet, en tant que représentant de cette institution, il a reçu le sacrement de l'ordre, tandis que les moines prononcent des vœux. Même suite à la destitution d'un clerc, celui-ci ne peut subir aucune violence s'il ne l'a pas

---

<sup>825</sup> Le XII<sup>e</sup> siècle envisage « l'émergence lexicale » du clerc séculier, adjectif qui, dans le Décret, signifie encore laïque ou profane, et qui est utilisé une seule fois par Eugène III pour parler d'une Église séculière. Cf. Alain BOUREAU, « Hypothèse sur l'émergence lexicale et théorique de la catégorie de séculier au XII<sup>e</sup> siècle », in *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 35-43.

<sup>826</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 23: *Nec est quod se aliquis secularium mei scilicet similibus iam dictis professionibus conferat, quia uix est ut quispiam talis uel ignauo cenobitae possit aequari.*

<sup>827</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 23 : *Auctor mihi Ieronimus est, licet eum nonnulli monachorum minus benigne audiant eo quod clericos quod ad aliquid uisus est praetulisse. Auctor est, inquam, quod uestis nequaquam religionis differentiam faciat, sed in omni habitu qui timet Deum et operatur iustitiam acceptus est illi.* À propos de l'autorité de Jérôme, voir Pierre HAMBLLENNE, « Jérôme et le clergé du temps : idéaux et réalités », *Augustinianum*, vol. 37, no. 2, décembre 1997, p. 351-410.

<sup>828</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 23 : *Sicut enim praepitium nichil est et circumcisio nichil, sed obseruatio mandatorum Dei; sic, ut religiosorum pace dicam, monachus nichil est et canonicatus nichil, mandatorum obseruatione deducta.*

d'abord exercée lui-même contre l'Église<sup>829</sup>. En analysant ces chapitres de l'œuvre de Jean, nous constatons donc qu'il confronte les ordres en critiquant les moines qui de toute façon ne peuvent pas « dénigrer la gloire du très saint ordre »<sup>830</sup> auquel ils appartiennent.

Autrement dit, même si les monastères appartiennent à l'Église, les moines sont en tant que tels des laïcs. Cependant, puisque les moines font vœu d'obéissance, ils doivent rigoureusement obéir à l'institution ecclésiastique ; c'est la raison pour laquelle les moines restent encore ancrés dans l'Église en montrant seulement la tentative vertueuse de faire par choix « ce que les négligents font par nécessité »<sup>831</sup>. L'adhésion volontaire au message de Dieu à travers l'application d'une règle très sévère conduit à la vertu. Ceci dit, nous pouvons maintenant analyser les aspects en commun entre les moines et les philosophes tels qu'ils sont présentés par Jean dans son œuvre. Pierre Abélard avait déjà remarqué que les philosophes et les moines ont le même niveau de dignité mais à deux époques différentes<sup>832</sup>. Normalement, Jean loue les moines pour autant qu'ils se conforment mieux que les clercs au message de Dieu. Au cas où ils ne respecteraient pas la règle de leur ordre, Jean les considère comme des faux moines ; c'est la même chose pour les philosophes qui, n'agissant pas moralement, s'avèrent indignes de leur nom. Après avoir constaté que les moines vivent dans l'obéissance et en harmonie avec une loi qui leur demande d'être vertueux et de respecter la hiérarchie ecclésiastique,

---

<sup>829</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 18 : *in sacerdotem tamen, etsi tyrannum induat, propter reuerentiam sacramenti gladium materiale exercere non licet, nisi forte, cum exauctoratus fuerit, in Ecclesiam Dei cruentam manum extendat; eo quidem perpetuo optinente ut ob eandem causam non consurgat in eum duplex tribulatio*. Nous avons traduit et analysé ce passage dans le chapitre IV, *vide supra* p. 211-212.

<sup>830</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 23 : *At ille iudicem suum habet, nec tamen umquam committere potuit ut sanctissimae professionis gloriam denigraret*.

<sup>831</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 23 : *Haec autem etiam ignavi ex necessitate tamen faciunt cenobitae*.

<sup>832</sup> Cf. Luisa VALENTE, « Happiness, Contemplative Life, and the *tria genera hominum* in Twelfth-Century Philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury », *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 15, 2015, p. 73-98, ici p. 91.

nous devons analyser les saints pour comprendre quelle est leur place dans ladite hiérarchie.

## ***2.2. Minister illius Spiritus***

Concernant les communautés monastiques, nous avons démontré qu'elles ne s'affranchissent pas de l'institution ecclésiale dans la mesure où les moines doivent respecter sa hiérarchie ; leur vertu principale étant l'obéissance, elle n'acquiert leur sens qu'en fonction de l'institution. C'est-à-dire que même si les moines peuvent dépasser les clercs dans certains aspects de la religion, ils doivent dans tous les cas honorer la hiérarchie ecclésiale ; dans le cas contraire, ils ne seraient ni vertueux ni dignes du vêtement qu'ils portent. Ceci dit, focalisons-nous maintenant sur les saints pour comprendre en quelle mesure, et surtout si, les saints s'affranchissent de l'institution ecclésiale. L'ordre monastique est une institution sainte à laquelle les membres se conforment pour acquérir la dignité d'un vrai moine. Pour aborder correctement le sujet des saints, nous devons nous poser la question suivante : leur exemple représente-t-il le dépassement ou plutôt l'achèvement du style de vie idéal des membres de l'Église ? Il faut d'abord remarquer qu'à partir du XII<sup>e</sup> siècle, en particulier en relation avec les cultes locaux, la sanctification devient un procès qui inclut aussi les laïcs ; auparavant, elle ne concernait en effet que les clercs et les moines<sup>833</sup>. Le procès de sanctification se transforme donc au cours de cette période.

---

<sup>833</sup> L'accès des laïcs à la sainteté reconnue dans le cadre de cultes locaux est un phénomène significatif des évolutions du XII<sup>e</sup> siècle. Cf. Michel GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église, op. cit.*, p. 40-41. Sa bibliographie : André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome : École française de Rome – Paris : diff. de Broccard, 1981, p. 410-448 ; André VAUCHEZ, « Une nouveauté du XII<sup>e</sup> siècle : les saints laïcs de l'Italie communale », in *L'Europa nei secoli XI e XII fra novità e tradizione: gli sviluppi di una cultura*, Milan : Vita e pensiero, 1989, p. 57-80 ; André VAUCHEZ, « La sainteté du laïc dans l'Occident médiéval : naissance et évolution d'un modèle hagiographique », in *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, dir. par Jacques MARX, Bruxelles, 1989, p. 57-66. Voir aussi Dominique IOGNA-PRAT, *Études clunisiennes*, Paris : Picard, 2002.

Dans ses œuvres, Jean s'intéresse ainsi aux miracles que les saints font au cours de leur vie et après la mort. Il y a un passage de l'*Historia Pontificalis* où il semble critiquer Henri de Blois pour ses achats à Rome<sup>834</sup>. Henri de Blois, évêque de Winchester, était un chasseur de reliques ; pourtant, dans ce cas, Jean se réfère plutôt à l'achat des statues anciennes et d'idoles. Cela étant dit, la considération de Jean pour les véritables reliques des saints est positive. Dans une lettre, il en demande quelques morceaux ; qui plus est, l'auteur du *Policraticus* encourage la circulation des reliques et les cherche activement. En effet, dans une lettre (1157) il écrit ce qui suit : « je te prie, si tu peux le faire, de m'envoyer des reliques de la bienheureuse Sabine, de Memorius et de Froidbert »<sup>835</sup> ; ensuite, il en demande d'autres dans une deuxième lettre chronologiquement très proche (1166) de la conclusion de l'*Historia Pontificalis*<sup>836</sup>. Dans une lettre écrite après la mort de Thomas Becket, Jean décrit soigneusement les miracles dérivant de son corps saint<sup>837</sup> ; il met en place le même procédé dans l'hagiographie qu'il rédige en honneur de la sanctification d'Anselme de Cantorbéry (la *Vita Anselmi*), en décrivant les miracles qu'Anselme lui-même fait au cours de sa vie et après la mort<sup>838</sup>. Comme l'affirme Christophe Grellard, si d'une part les reliques dépassent les lois naturelles à travers le pouvoir de Dieu, d'autre part elles requièrent aussi la foi des fidèles. L'efficacité de la relique réside donc dans ces deux éléments, dont l'union permet l'achèvement du miracle<sup>839</sup>.

---

<sup>834</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XL, p. 79-80. Je remercie William Kynan-Wilson pour le séminaire et la conversation qui m'ont permis de découvrir ce sujet. Un volume est à paraître : cf. *Henry of Blois. New Interpretations*, éd. par William KYNAN-WILSON et John MUNS, Woodbridge : Boydell Press, 2021.

<sup>835</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 32, p. 54 : *Praeterea beati Aigulfî michi pignora promisistis, cui satis congratulari non possum; sed, licet michi sufficiat gratia uestra, precor, si fieri potest, ut de reliquiis beatae Sauinae, Memorii, Frodoberti, et aliorum, quorum pane nutritus sum, per eosdem michi mittatis.*

<sup>836</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 158, p. 70.

<sup>837</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 323, p. 799.

<sup>838</sup> Pour les miracles qui ont eu lieu après sa mort, cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi*, XVII-XVIII, p.113-121.

<sup>839</sup> Cf. Cristophe GRELLARD, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris :

Concernant les dons que les saints reçoivent, Jean s'intéresse particulièrement à la prophétie ; c'est un thème que nous avons déjà abordé dans le deuxième chapitre<sup>840</sup> et sur lequel nous revenons ici en adoptant une perspective différente. La prophétie et l'interprétation de ce qui adviendra dans le futur sont une prérogative de l'Église ; notamment, c'est à partir des signes qui précèdent la chute de Jérusalem (Pol II) que l'on comprend les raisons pour lesquelles Jean s'intéresse à la déconstruction de l'*ars* divinatoire. Puisque les signes viennent directement de Dieu, Jean entend démontrer que seuls ceux qui ont été choisis par Dieu lui-même peuvent les interpréter correctement ; de plus, en raison de l'origine divine des signes, il n'existe pas une technique apte à les interpréter. En effet, selon Jean, si la prophétie était une *ars*, Joseph et Daniel l'auraient sûrement enseigné à d'autres personnes<sup>841</sup>. Si l'Église a le dernier mot sur l'interprétation des signes que Dieu envoie aux hommes pour leur permettre de corriger leurs erreurs avant de déclencher les punitions annoncées, la prophétie est le don de certains hommes qu'il faut toujours écouter et respecter. Bien que Jean soit fasciné par ce sujet, il essaie quand même de le borner. Par exemple, Merlin n'étant pas un saint, Jean est favorable à ses prophéties seulement quand elles ne se réfèrent pas explicitement au destin de l'Église<sup>842</sup>. Le don de la prophétie semble lié à la capacité de saisir le sens des Écritures. Avec un esprit prophétique, Bernard de Clairvaux exprime son avis négatif sur un comte ; puisque ses affirmations se réalisent partiellement dans le futur<sup>843</sup>, Jean décrit Bernard comme celui qui entre dans l'Écriture :

« [Bernard connaissait] si bien les Écritures qu'il expliquait correctement chaque sujet en utilisant les mots des prophètes et des apôtres. Ces mots

---

Les Belles Lettres, 2013, p. 99-105. À la page 102 il écrit : « Il ne suffit pas de faire toucher une relique au malade (ici le tombeau du saint), mais il faut en outre un acte de prière collectif. Il faut croire à l'efficacité de la relique, tout autant que dans le pouvoir de Dieu ».

<sup>840</sup> *Vide supra*, chapitre II, §2.2, p. 74-85.

<sup>841</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II 17.

<sup>842</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 292, p. 668.

<sup>843</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* VII, p. 14-15.

étaient devenus les siens ; en effet, lorsqu'il parlait, il ne se servait que des paroles authentiques [de l'Écriture], dans le discours courant, comme dans les exhortations et les lettres qu'il écrivait »<sup>844</sup>.

Jean décrit le rapport entre ces deux capacités dans la *Vita Anselmi* ; il affirme que le don de la prophétie dépend de la capacité d'Anselme lui-même d'entrer dans l'Écriture :

« L'aspect de la vérité brillait en lui avec tant de clarté et de plénitude qu'il comprenait avec prudence les énigmes des Écritures ; il dissolvait avec force les nœuds des questions en découvrant fréquemment les secrets des cœurs ; de plus, avec une certaine grâce de prophétiser, il prédisait les mystères du future »<sup>845</sup>.

Cela dit, « l'esprit prophétique » ou la « grâce de prophétiser », comme l'appelle Jean, n'établit en aucun cas la supériorité du saint vis-à-vis de l'institution ecclésiastique. Selon Pol VII 19, l'exemple de Caïphe, un homme dont l'abjection lui permettait quand même de prophétiser<sup>846</sup>, démontre que cet esprit peut se manifester tant à travers l'adhésion au message de Dieu (comme dans le cas d'Anselme) que grâce à une charge – et peu importe qu'elle soit exercée par une personne indigne. Qui plus est, Jean semble mécontent de la façon dont les « prophétesses allemandes » (Hildegarde de Bingen et Élisabeth de Schönau) ont

---

<sup>844</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XII, p. 26-27 : *Abbas enim, quod ex operibus patet, predicator erat egregius, ut ei post beatum Gregorium neminem censeam conferendum, singulariter eleganti pollebat stilo, adeo divinis exercitatus in litteris, ut omnem materiam verbis prophetis et apostolicis decentissime explicaret. Sua namque fecerat universa et vix nisi verbis autenticis nec in sermone communi nec in exhortationibus nec in epistolis conscribendis loqui noverat.*

<sup>845</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* III, p. 36 : *Illuxerat ei tanta claritate et affluentia facies veritatis, ut intelligeret prudenter aenigmata Scripturarum, nodos quaestionum potenter dissolveret, manifesta frequenter haberet occulta cordium, et quadam prophetandi gratia plerumque praediceret arcana futurorum.*

<sup>846</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII, 19 : *Caiphas quoque, licet sacrilegus et qui cum Iudeis conspiraverit in necem Salvatoris, cum esset pontifex anni illius, prophetavit, ut conset ipsum ab officio prophetiae gratiam, quem demeruerat, accepisse.*

ravivé le schisme<sup>847</sup> ; néanmoins, il conseille la lecture des prophéties d'Hildegarde de Bingen, en soulignant l'approbation qu'elle avait reçue de la part d'Eugène III<sup>848</sup>, c'est donc le pape lui-même qui doit choisir les prophètes dignes de respect<sup>849</sup>.

L'élément déterminant la sainteté n'est pas tant la prophétie qu'un style de vie proche de celui du Christ ; autrement dit, la prophétie dépend de la capacité de se rapprocher de plus en plus de l'exemple du Christ. Anselme lui-même fut « crucifié au monde et à ses concupiscences »<sup>850</sup> ; sa vie est la preuve qu'il a suivi l'exemple de Jésus de façon exemplaire. Jean sachant comment utiliser les *exempla*, il affirme avoir composé son hagiographie sur Anselme pour la raison suivante : « connaître qui a été Anselme est une source de grande perfection »<sup>851</sup>. Si être saint signifie se conformer à l'exemple du Christ, les saints se ressemblent tous entre eux, et Jean ne le cache pas : « l'on peut dire de lui ce qui a été dit » pour Antoine, Martin, Benoît<sup>852</sup>. Les saints représentent un exemple pour la vie et reproduisent le même modèle pour autant qu'ils se sont tous conformés au message de Dieu. Cela

---

<sup>847</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 152, p. 54 : *Et ne aliquid subtraham, asserunt nescio quas prophetissas Teutonicas uaticinatas esse, unde furor Teutonicorum potest amplius inflammari, et unde scismatici animantur.*

<sup>848</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 185, p. 224 : *De cetero communicate michi, si placet, nouorum aliquid quae in expilatis inuenitis armariis; si non aliud occurrit quod nostratibus desit, saltem uisiones et oracula beatae illius et celeberrimae Hildegardis apud uos sunt; quae michi ex eo commendata est et uenerabilis, quod eam dominus Eugenius speciali caritatis affectu familiariter amplectebatur.*

<sup>849</sup> C'est Eugène III qui a donné son approbation à Hildegarde de Bingen. Cf. MPL 197, col. 94-95. Cf. Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « L'Église romaine de Latran I à la fin du XII<sup>e</sup> siècle », in *Histoire du christianisme de la papauté à nos jours*, tome V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dir. par André VAUCHEZ, Paris : Desclée, 1993, p. 179-239, ici p. 197 ; Walter Henry PRINCIPE, « Monastic, episcopal, and apologetic theology of the Papacy, 1150-1220 », in *The religious roles of the papacy : ideals and realities*, éd. par Christopher RYAN, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1989, p. 117-160.

<sup>850</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi*, p. 34 : *Iam crucifixus mundo et concupiscentiis eius caelestia cogitabat, et ea duntaxat exercebat in opere, quae ad aeternam proficiunt vitam.*

<sup>851</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi*, Prologus, p. 24 : *quoniam grandis perfectio est Anselmum nosse quis fuerit.*

<sup>852</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi*, Prologus, p. 24 : *Utique quod ante me de Antonio dixit alius, de isto publice protestari non vereor, quoniam grandis perfectio est Anselmum nosse quis fuerit ; Vita Anselmi III, p. 34-36 : Quod de Martino scriptum est, certissimum sit de Anselmo ; Vita Anselmi III, p. 38 : Unde, sicut de beato Benedicto celebre est, ita et iste creditur habuisse spiritum prophetandi.*

n'implique pas la divinisation des saints, qui sont en effet sujets au péché comme les autres hommes ; ceux-ci doivent donc les imiter non pas tant dans « l'erreur » que dans l'adhésion profonde au message du Christ : « il n'est pas opportun d'imiter les Pères qui se plaignent d'avoir commis des actes pour lesquels l'on doit se repentir »<sup>853</sup>, et Jean cite aussi Anselme, Moïse, David, Pierre et Martin. Anselme répond ainsi au roi : « je dois obéir aux ordres de Celui dont je suis le ministre »<sup>854</sup>. Jean présente Anselme en utilisant le modèle de vertu du *Policraticus* ; celui qui adhère à ce modèle renonce à sa propre volonté pour réaliser celle de Dieu. En devenant une seule chose avec elle, il peut donc prévoir le futur et ses prévisions seront vraies : « En effet Dieu confirmait ce qu'il disait avec des signes conséquents »<sup>855</sup>.

Dans la *Vita Anselmi*, Jean décrit le cas d'un frère qui enviait la charge d'Anselme. Peu de temps après, cet homme meurt à cause d'un mal qui l'avait rendu pâle ; à ceux qui demandaient ce qu'il avait, il répondait que deux loups l'avaient pris par la gorge. Avant le dernier souffle de ce moine, Anselme entre dans la salle et une « lance de feu » chasse les loups ; Anselme lui-même est ainsi défini comme le « ministre de cet Esprit qui fut donné aux apôtres avec des langues de feu »<sup>856</sup>. La mort de ce moine est liée à d'autres morts concernant les saints et, en particulier, la question du tyrannicide dans l'œuvre de Jean de Salisbury. La formule selon

---

<sup>853</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 288, p. 642 : *Quibus respondit nullum antecessorum suorum ad professionem consuetudinum coactum uel exactum, excepto beato Anselmo, qui ob eandem causam septennio exulavit, 'Nec in malis imitari oportet patres qui se poenitenda commisisse doluerunt, eo que sancti sunt quod eos in quibus nollent se imitatores habere successores aut coetaneos peccasse poenituit.*

<sup>854</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* VIII, p. 72-74 : *Ad haec Anselmus: «Dominus est, quod vult dicit. At ego vado quo me necessitas trahit: oportet me illud exsequi quod professus sum, et mandatis ejus obedire cujus ministerium gero».*

<sup>855</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* VI, p. 60 : *Confirmabat enim Dominus sermonem ejus sequentibus signis.*

<sup>856</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* IV, p. 48 : *Quo facto, quievit aeger dicens, quod ad introitum Anselmi et manus erectionem lanceam viderit igneam ex ore ejus in lupos jaculari; quae territos celeri fuga lupos abegit. Accessit ad aegrum minister illius Spiritus, qui apostolis datus est in linguis igneis, et fratrem ad poenitentiam et confessionem inductum absolvit, praedicens quadam prophetandi virtute etiam horam qua erat transiturus.*



laquelle le tyran deviendrait une bête pouvant être tuée par un sujet quelconque, a attiré l'attention de maints chercheurs au cours des siècles. Cependant, Jan Van Laarhoven interprète différemment les passages de Pol VIII 20 ; la thèse d'un de ses articles est en effet la suivante : Jean déconseille de prendre les armes contre le tyran en préférant attendre le jugement divin<sup>857</sup>. Si nous considérons Pol VIII 20, nous devons relever que selon Jean il y a deux genres de tyrannicide. Ehud, Yaël et Judith tuent respectivement Eglon, roi de Moab, Siséra de Hazor et Holopherne d'Assyrie ; il s'agit de trois personnages qui, tuant un conquérant, « affranchissent le peuple en vue de l'obéissance à Dieu »<sup>858</sup>. Ces personnages n'appartenant pas au royaume du tyran, ils ne sont donc pas assujettis à lui. Tout cela éclaircit ainsi le sens de l'extrait suivant : « ces histoires enseignent que l'on ne doit pas tramer de tuer celui avec lequel on est lié par la *fides* ou par la *religio* du serment »<sup>859</sup>. Jean cite l'exemple de David qui, bien qu'il pût tuer Saül, préfère l'épargner. Si Ehud est un clerc, Yaël, Judith et David sont par contre des laïcs selon Jean. Nous avons ainsi démontré qu'ils ne peuvent tuer que le tyran étranger qui opprime leur peuple.

Et en ce qui concerne les saints ? Le chapitre 21 du huitième livre du *Policraticus* commence par l'énumération des morts que Dieu a causées indirectement. En traitant l'histoire de la chrétienté, Jean affirme que Saint Mercure a probablement tué le tyran Julien à travers un miracle « sous le mandat de la bienheureuse vierge [Marie] »<sup>860</sup> et après une vision de Basile qui annonçait ce

---

<sup>857</sup> Jan VAN LAARHOVEN, « Thou shalt not slay a tyrant! The so-called theory of John of Salisbury », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 319-342.

<sup>858</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 20 : *Vt autem et ab alia constet historia iustum esse publicos occidi tyrannos et populum ad Dei obsequium liberari, ipsi quoque sacerdotes Domini necem eorum reputant pietatem et, si quid doli uideatur habere imaginem, religione misterii dicunt Domino consecratum.*

<sup>859</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 20 : *Hoc tamen cauendum docent historiae, ne quis illius moliatur interitum cui fidei aut sacramenti religione tenetur astrictus.*

<sup>860</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 21 : *Mercurium que martirem destinavit qui tirannum in castris mandato beatae Virginis lancea perforavit morientem que coegit impium confiteri Galileum Christum scilicet, quem persequabatur, esse uictorem et de se triumphasse.*

même miracle. Saint Mercure était un soldat qui, après avoir été martyrisé sur ordre de Julien, revient de la mort pour tuer l'empereur. Voici un autre exemple : le « martyr »<sup>861</sup> Edmund tue au combat un roi danois ; une fois mort, il protège l'Église à travers des miracles et assassine des tyrans d'Angleterre. En résumé, les auteurs du tyrannicide sont soit des femmes ou des hommes inspirés par Dieu soit des saints qui tuent à travers un miracle. En ce qui concerne le cas d'Edmund, puisque le tyrannicide coïncide ici avec le meurtre d'un conquérant danois, il faut remarquer qu'il rentre dans le cas de Judith ; au contraire, les tyrannicides contre les rois anglais rentrent dans le cas de Mercure – ce dernier étant également évoqué dans la *Vita Anselmi* pour décrire un tyrannicide. Jean met en relation ces deux contextes au moment où il écrit que « en Angleterre » quelqu'un a tué « un autre Julien » (le tyran Guillaume le Roux) puisqu'il y avait « un Basile souffrant »<sup>862</sup> (Anselme de Cantorbéry). Une flèche l'a tué et personne ne connaît le responsable ; selon certains témoins, le tyran se serait suicidé en tirant la flèche contre lui-même. En énumérant ces cas, Jean élabore ainsi une théorie qui s'éclaircit à travers leur succession et leur accumulation. En citant presque la totalité des cas que Jean présente dans Pol VIII 20-21, nous avons remarqué qu'ils suivent tous le même schéma ; qui plus est, Jean utilise ce même schéma dans la *Vita Anselmi*, où il décrit la mort de Guillaume le Roux, le roi des Anglais. Sa mort ressemble véritablement à un miracle d'Anselme, en accord avec l'exemple du tyrannicide de Julien engendré par un miracle de Basile. Concernant ces cas, nous pouvons les analyser selon deux approches différentes : si le persécuteur est un conquérant laïc, seul un laïc sanctifié pourra le tuer ; si le tyran est un seigneur local, seul un saint de l'Église pourra obtenir le miracle.

---

<sup>861</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 21 : *In gente quoque Britanniarum, sicut quaedam nostratum testatur historia, ad compescendam et puniendam tirannidis rabiem gloriosissimi martiris et regis Eadmundi manum exercuit.*

<sup>862</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* XII, p. 92 : *Sic, sic patiente Basilio, letali telo ad consolationem Ecclesiae perimitur Julianus; et altero Juliano perempto in Anglia, ad consolationem Ecclesiae revocatur Anselmus.*

Cette analyse concerne le bouleversement des hiérarchies et la mort infligée à ceux qui persécutent le saint dans l'Église ; l'on peut par conséquent s'interroger sur le rapport entre Anselme et son pape. Urbain II concède une absolution à Guillaume le Roux, le tyran qui sera assassiné peu de temps après. Jean écrit ce qui suit :

« Mais le gardien d'Israël, qui ne dort pas – indépendamment de ce que la témérité humaine peut rêver – ordonne cependant la sentence de son conseil éternel. Ainsi, il fait sortir Urbain des affaires humaines, qui renvoyait la cause de l'homme de Dieu en raison de la requête du tyran, en ne permettant pas [au pape] de voir le jour déterminé »<sup>863</sup>.

Le pape Urbain n'est pas un tyran, et il n'est pas clair si dans la théorie de Jean un pape peut devenir un tyran<sup>864</sup>. En plus, en ce qui concerne les prêtres tyrans, Jean est explicite : avant de les frapper avec le glaive, il faut les destituer car il est interdit de verser le sang d'un clerc. Enfin, comme dans le cas du tyran local, Anselme fait le vœu d'obéissance au pape. Dès lors, Dieu fait mourir le pape et affranchit Anselme de son vœu : « le pape Urbain meurt avant les calendes d'août et Anselme est laissé au jugement de Dieu seul »<sup>865</sup>. Quant au pape suivant,

« nous ne nous rappelons ni que le pape Pascal ait [jamais] refusé les requêtes d'Anselme, ni qu'il ait reporté les désirs manifestés [par Anselme] »<sup>866</sup>.

En satisfaisant les requêtes d'Anselme, il a ainsi évité la fin de son

---

<sup>863</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* XI, p. 86 : *Sed custos Israel, qui non dormit, quidquid humana temeritas somniaret, consilii aeterni interim sententiam dispensat; et Urbanum, qui causam viri Dei ad petitionem tyranni distulerat, eximit rebus humanis, et praefixum diem non videat.*

<sup>864</sup> Les antipapes ressemblent les tyrans. Pour ce qui concerne un pape tyran, Jean énonce le risque, mais sans le développer. *Vide supra*, p. 218.

<sup>865</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* XI, p. 88 : *Dum haec agerentur, Urbanus papa moritur ante kalendas augusti, et Anselmus iudicio Dei solius exponitur.*

<sup>866</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi* XII, p. 96 : *Quid multa? non meminimus preces Anselmi repulisse Paschalem papam, vel quae innotuerant distulisse vota.*

prédécesseur. Le saint ne s'affranchit pas de la hiérarchie ecclésiastique pour autant qu'il fait vœu d'obéissance à ses supérieurs. Comme dans le rapport de l'Église au royaume, le saint contrôle la prophétie et ne doit plus obéir au pape quand ce dernier est mis de côté par Dieu. Dans le chapitre sur le corps politique, nous nous sommes demandés qui aurait pu exercer le rôle de l'âme dans le corps politique de l'Église<sup>867</sup>. Selon Jean, Anselme serait le « ministre du Saint-Esprit » ; le rôle qu'il exerce au sein de l'Église ressemble à celui que l'Église elle-même exerce vis-à-vis des royaumes qui, contrairement à celle-ci, sont sujets à la tyrannie. La fonction du saint est donc de ramener sur le droit chemin les papes qui ne respectent pas leur rôle ; au cas où ils persévéraient dans l'erreur, Dieu les punira par une mort non violente. À partir de la figure du saint, nous pouvons donc saisir les premiers essais de s'affranchir de l'institution ; au cas où la référence à un seul saint serait insuffisante à cette fin, nous devons repérer ce dépassement à partir d'une communauté de saints. Nous nous référerons par conséquent aux analyses des meilleures communautés décrites par Jean de Salisbury, pour comprendre si elles nécessitent encore de la médiation donnée par une institution ecclésiastique et si l'institution des rites vient de la condition de ceux qui en avaient (et en ont) besoin pour suivre le message de Dieu.

### **3. Dépassement idéal**

#### ***3.1. Les anges et les abeilles***

Dans son hagiographie sur Anselme de Cantorbéry, Jean affirme que ce dernier exerçait des fonctions ecclésiastiques institutionnelles. Cependant, Jean souligne systématiquement qu'Anselme les accepte malgré lui ; en effet, lorsqu'il

---

<sup>867</sup> *Vide supra*, chapitre III, §2.1, p. 120-125.

était archevêque, une autre personne le remplaçait dans ses fonctions, en lui permettant ainsi de méditer et de se dédier à la vie religieuse<sup>868</sup>. Ce désintéret pour les affaires du monde relève de la vision négative de Jean en ce qui concerne les aspects matériels et administratifs de l'Église. Nous ne devons pas toutefois interpréter cela comme un dédain pour la défense de l'Église ; en effet, selon l'hagiographie, Anselme a toujours été très actif à cet égard. Il s'est aussi occupé d'un clerc rebelle puisque Anselme ne voulait pas se présenter « devant le juge Dieu » après sa mort en laissant « une telle désobéissance » impunie avant la fin de son mandat<sup>869</sup>. Même si le saint ne voulait pas s'intéresser aux affaires du monde, il a dû néanmoins s'en soucier parce que, le contexte de l'Église étant imparfait, il représente une exception vis-à-vis de ses concitoyens et des autres membres de son institution. Pour comprendre si Jean de Salisbury imagine un dépassement de l'institution à partir d'un contexte idéal, il faut se référer à la façon dont il décrit les soi-disant communautés parfaites. Nous pouvons commencer par les anges et les abeilles, en passant ensuite aux Brahmanes qui seront analysés dans le paragraphe suivant.

Concernant les anges, Jean ne donne pas une description précise de leur organisation ; cela n'est pas le cas des abeilles ou des Brahmanes. En effet, Jean décrit soigneusement ces deux figures dans des passages clés dont l'articulation dépend toutefois partiellement des citations que Jean lui-même tire d'autres œuvres. Quoi qu'il en soit, il se réfère aux anges pour introduire un discours sur les communautés terrestres/mondaines ; l'objectif de ce discours étant d'élever leur statut. À ce stade de notre réflexion, il est important de considérer les résultats de

---

<sup>868</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi VII*, p. 68 : *Erat autem sic infirmus ad mundana, ut quoties aliquandiu ex necessitate saecularibus causis intererat, aut animo deficeret, aut gravem aliquam incurreret aegritudinem. Ratiociniis interesse non poterat, sed Baldwino, de quo dictum est, imminebat omnium cura.*

<sup>869</sup> Cf. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi XV*, p. 106 : *Verebatur enim, sicut interrogatus dicebat, apparere in conspectu iudicis Dei, nis ante punisset tantam inobedientiam in iurisdictione sibi commissa suo tempore emergentem.*

l'étude d'Edouard Jeuneau<sup>870</sup>. Selon cet auteur, Jean connaît les *Hiérarchies* attribuées au Pseudo-Denys mais il les découvre très tard (les annotations au *Policraticus* à ce sujet ont été ajoutées dans un deuxième temps) ; qui plus est, Jean de Salisbury demande à Jean Sarrazin une nouvelle traduction car il est incapable de comprendre certains passages. Ceci dit, Jean connaissait déjà des auteurs qui l'avaient utilisé et il ne pouvait pas ignorer le verset d'une lettre de Saint Paul qui parle de « Trônes, Dominations, Principautés et Puissances »<sup>871</sup>. Selon Jean, l'ange a deux fonctions différentes : soit il introduit une personne spécifique qui a été envoyée par le Seigneur, soit il sert à créer un lien avec les sociétés humaines. Dans le premier cas, les hommes se transforment en instruments de Dieu à l'instar d'autres éléments ; pour décrire l'achèvement de la volonté divine à travers les miracles, Jean se réfère tant aux anges en général qu'à l'ange de l'écriture. Jean utilise le terme « ange » également pour parler d'une personne qui se comporte comme un ange ou qui est reçue comme un ange ; c'est par exemple le cas du saint qui, adhérant au message du Seigneur, devient son instrument. Nous pouvons relever cela dans le *Metalogicon*, où Jean écrit que « 'ange' est le nom d'un office, pas d'une nature »<sup>872</sup>. C'est la réalisation de la théorie du prince de Jean : selon cette théorie, si le prince se conforme à la loi, il devient un instrument de Dieu et s'avère ainsi être un bon roi. Dans ce sens, la fonction de l'ange est d'introduire un discours positif sur certains hommes ; le pape reçoit le roi avec « tant d'humanité et de dévotion qu'il ne semble pas accueillir un mortel mais un ange du Seigneur »<sup>873</sup>. Même si Jean s'oppose absolument à toute forme de divinisation de l'homme – surtout si elle concerne les rois –, il pense toutefois que les hommes respectant leur

---

<sup>870</sup> Cf. Edouard JEAUNEAU, « Jean de Salisbury et la lecture des philosophes », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 77-108, ici p. 102.

<sup>871</sup> Col 1 16 : *quia in ipso condita sunt universa in caelis et in terra visibilia et invisibilia sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates omnia per ipsum et in ipso creata sunt*

<sup>872</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon* III 2, p. 108 : *Angelus nomen officii est, non naturae.*

<sup>873</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis* XXIX p. 61: *A quo tanta humanitate et deuotione receptus est ut non mortalem quempiam sed angelum Domini recipere uideretur.*

mandat pour suivre l'exemple de Dieu peuvent s'approcher de la figure de l'ange. Jean de Salisbury lui-même affirme avoir été « accueilli comme un ange du Seigneur » quand il était le représentant de Thomas Becket<sup>874</sup>. Jean ne se considère pourtant pas comme un saint ; étant conscient d'être un pécheur, il pense que ce lien avec les anges découle plutôt de son rôle (représentant de Becket).

La deuxième fonction de l'ange sous-entend un exemple et une métaphore des sociétés humaines. Dans la première lettre écrite à Thomas Becket suite à l'élection archiépiscopale (1164), Jean décrit la France en utilisant la métaphore de l'échelle de Jacob (les anges qui montent et qui descendent). L'éloge est attesté par :

« l'abondance de victuailles, le bonheur du peuple, la révérence pour le clergé, la majesté et la gloire de toute l'Église et les différentes occupations de ceux qui font la philosophie, en admirant comme Jacob cette échelle dont le sommet touchait le ciel, qui était la vie des anges qui montaient et descendaient »<sup>875</sup>.

Les différents aspects de la description s'entrelacent entre eux et découlent d'un rapport positif avec l'Église. Selon Jean, le succès d'un royaume – c'est-à-dire sa richesse en termes de nourriture et de bonheur du peuple – se réalise lorsque le roi et l'Église vivent en harmonie. Jean pense que la philosophie consiste dans la recherche de Dieu ; c'est pourquoi les « occupations de ceux qui font la philosophie » se lient à la gloire de l'Église. Voici comment, dans l'interprétation

---

<sup>874</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 304, p. 716 : *Cum itaque praeter spem et contra bonam opinionem et bonas promissiones domini regis sic omnia turbata repperissem, ut de pace nostra et de reditu archiepiscopi desperaretur ab omnibus, et me tanquam in carcere positum cognouissem, uultu hylari et animo constanti Cantuariam petii, ubi a clero et populo cum magno honore et quasi angelus Domini receptus sum, fidelibus iam ex aduentu meo meliora sperantibus, eo quod eis persuasum erat quod me nullo modo archiepiscopus praemisisset si non esset in breui secuturus.*

<sup>875</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 136, p. 6 : *Vbi cum uiderem uictualium copiam, laetitiam populi, reuerentiam cleri, et totius ecclesiae maiestatem et gloriam, et uarias occupationes philosophantium, admirans uelut illam scalam Iacob cuius summitas caelum tangebatur, erat que uia ascendentium et descendentium angelorum, laetae peregrinationis urgente stimulo coactus sum profiteri quia 'uere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam'.*

de Jean, les anges montant et descendant l'échelle de Jacob représentent tant l'ascension vers Dieu au moyen de l'Église, que les bénéfices pour le peuple suite à cet événement.

Les anges reflètent l'Église dans un jeu de miroirs qui s'éclaircit à partir de Pol VII 21 :

« Nous lisons de l'ange apostat, du parricide parmi les premiers frères, du prophète réprouvé, des disciples perfides du Christ, et pourtant n'est pas corrompue la pureté des anges persistants ou n'est pas moins sainte la sociabilité des frères qui s'aiment pas plus que la grâce de la prophétie n'est coupable ou l'apostolat méprisable parmi les fidèles ou la discipline de Christ infâme à cause des différentes erreurs de ceux qui se trompent »<sup>876</sup>.

Les anges étant imparfaits, il y a eu entre eux des traîtres ; ils représentent une institution pure vis-à-vis de ses membres indignes qui ne la mettent pas en question. Le passage cité ci-dessus semble être construit à partir d'un ordre chronologique : les anges, les prophètes, les apôtres, jusqu'à l'Église d'aujourd'hui. Les anges ne se distinguant pas des autres institutions, ils suivent donc leur même schéma mais à un niveau plus élevé. Dans une lettre (1166), Jean parle de l'archevêque et du roi d'Angleterre ; il les appelle les « deux chérubins »<sup>877</sup> pour démontrer que les anges sont hiérarchiquement organisés et que leur organisation ne diffère guère de l'organisation mondaine. Celle-ci, suivant l'exemple des anges, se conforme donc à leur modèle sans pour autant le surmonter. Cela étant dit, il va

---

<sup>876</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VII 21 : *Angelum apostatam legimus, in primis fratribus parricidium, prophetam reprobum, apostolum proditorem, discipulos Christi perfidos, nec tamen corrumpitur puritas persistentium Angelorum aut minus sancta est societas inuicem diligentium fratrum aut prophetiae gratia est in electis culpabilis aut apostolatus in fidelibus contemptibilis aut disciplina Christi per uarios errores aberrantium est infamis.*

<sup>877</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistula* 168, p. 106 : *Haec enim sunt duo cherubin quorum alis lex et propitiatorium adumbratur se mutuo respicientia, uersis tamen uultibus in propitiatorium, quia sic sibi inuicem debent aspectu mutuo complacere ut legem Dei in archa pectoris iugiter inspiciant et uenerentur, nec pro se ad inuicem aut ob aliam causam admittant unde propitiationem Dei debeant demereri - non enim licet a propitiatorio uultus auertere.*



de soi que les anges ne permettent pas d’imaginer le dépassement de l’institution ecclésiastique.

Concernant les abeilles, elles représentent un modèle de description sociétale qui vaut aussi pour d’autres institutions. Jean le décrit dans Pol VI 21 en citant un long passage des *Géorgiques* de Virgile. Voici le commentaire de Jean :

« Parcours tous les auteurs qui ont écrit au sujet de la *res publica*, fais défiler les histoires des républiques ; si tu regardes bien, il n’y a pas une vie civile plus droite et élégante que la république. Les villes qui recommandent cette façon de vivre seront sûrement bénies »<sup>878</sup>.

Cet éloge éclaircit l’avis positif de Jean à l’égard du passage de Virgile. Le discours sur les rites religieux des abeilles n’apparaît en aucun texte ; la seule information dont nous disposons, c’est qu’elles font toutes le même travail. Puisque les abeilles sont foncièrement vertueuses, elles ne cherchent pas la vertu et obéissent spontanément à leur chef. Cependant, l’obéissance des abeilles est en même temps la cause de leur ruine : les abeilles dépendent tellement de leur chef qu’elles le suivent même au cas où il se comporterait de façon abjecte. Jean éclaircit cet aspect à travers la description de Carthage qui a adopté le modèle des abeilles. Au moment où Didon devient luxurieuse à cause de son attachement excessif pour Énée – elle aurait dû en fait se limiter à le traiter comme un étranger et « non pas comme un juge »<sup>879</sup> –, tous les citoyens de Carthage tombent dans la luxure. Jean cite expressément ce fait pour expliquer la raison de l’affaiblissement de cette ville, qui a été justement fondée sous les bons auspices des « vestiges des abeilles »<sup>880</sup>. La

---

<sup>878</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 21 : *Rei publicae omnes auctores percurre, rerum publicarum reuolue historias, uita ciuilis tibi rectius et elegantius nusquam occurret. Essent que proculdubio beatae ciuitates, si hanc sibi uiuendi praescriberent formam.*

<sup>879</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 22 : *Leuiter admissus est qui, quamuis ex pietatis officio ut hospes non fuerat excludendus, opportunius tamen fuerat eum ut aduenam, non quasi iudicem introire.*

<sup>880</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VI 22 : *Loca quoque uenerabilia, si apum insistant uestigiis, uia compendiosissima et expedita proficiscuntur ad uitam. Vide apud Maronem fundamenta Cartaginis et earum collatione beatae urbis auspicia poteris admirari.*

société des abeilles a deux défauts structurels : la dépendance excessive à l'égard d'un chef qui peut s'avérer mauvais, et l'arrivée d'un étranger dont les vices peuvent corrompre les mœurs de la société existante. L'exemple des abeilles nous permet donc d'expliquer leur institution à la lumière d'un contexte qui, étant dépourvu de fonctions sociales intermédiaires, ne présente que deux figures : le chef et ses sujets. Autrement dit, en raison du lien d'obéissance avec leur gouverneur, les abeilles ne vivent qu'en fonction de lui.

Ceci dit, se pose alors la question suivante : les abeilles introduisent-elles un discours sur l'Église ? Après avoir saisi la nature du rapport entre les abeilles et les institutions laïques, il faut relever que Pol VI 24 commence par une référence aux abeilles et se termine en analysant une conversation sur l'Église entre Jean lui-même et Adrien IV. Les abeilles sont nommées au début de ce chapitre en introduisant l'apologue d'Adrien. Cet apologue consiste en une réponse partielle aux objections concernant les défauts des abeilles et dérive en même temps de ces mêmes objections. Quoi qu'il en soit, l'exemple des abeilles ne donne pas de solution et sert à introduire deux problèmes : la faiblesse du chef et la réaction à un élément extérieur. L'apologue d'Adrien donne une solution, mais pas définitive : se limitant à accepter et justifier l'existant. Nous pouvons trouver la réponse à ces deux problèmes en considérant l'exemple des Brahmanes.

### ***3.2. L'Église des Brahmanes***

Le *Policraticus* inclut aussi la description d'une autre société idéale qui pourrait nous permettre d'aller au-delà de l'institution ecclésiastique. Dans Pol IV 11, Jean décrit le peuple des Brahmanes pour parler des résultats des conquêtes ; il cite notamment une lettre que les Brahmanes eux-mêmes auraient adressée à Alexandre le Grand pour le convaincre de ne pas les attaquer :

« Nous avons entendu <parler>, roi invaincu, de tes combats, et de l'heureuse victoire obtenue partout. Mais qu'est-ce qui suffira à l'homme

pour qui le monde entier ne suffit pas ? Nous n'avons pas de richesses pour lesquelles, par convoitise, tu dois nous conquérir : tous les biens sont communs à tous. Notre richesse est l'alimentation, à la place du luxe et de l'or, nous avons de rares vêtements sans aucune valeur. En plus, nos femmes ne s'ornent pas elles-mêmes par plaisir, elles considèrent sans doute les ornements comme un poids plus que comme une décoration. En effet, elles ne connaissent pas la façon d'améliorer leur beauté pour paraître plus belles qu'elles ne le sont à la naissance. Nos antres ont deux usages : abri dans la vie, enterrement dans la mort. Nous avons un roi pour garder non pas la justice mais la noblesse. De fait, quelle serait la place de la punition là où il n'y a pas d'injustice ? »<sup>881</sup>.

Les descriptions des Brahmanes remontent à l'époque d'Alexandre le Grand. Cette description se rapproche toutefois de la version médiévale qui sera connue grâce à des textes du IV<sup>e</sup> siècle tels que le *Roman d'Alexandre*, attribué à Callisthène, et le *Commonitorium Palladii*<sup>882</sup>. Ces textes circuleront en latin à travers maintes traductions remaniées, dont la plus célèbre est l'*Historia de Preliis*<sup>883</sup>, qui sera lue en trois versions différentes selon les ajouts à la traduction

---

<sup>881</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *Audiuimus, inuictissime rex, proelia tua, et felicitatem uictoriae ubique subsecutam. Sed quid erit homini satis cui totus non sufficit orbis? Diuitias non habemus quarum cupiditate nos debeas expugnare : omnium bona omnibus communia sunt. Esca est nobis pro diuitiis, pro cultibus et auro uilis et rara uestis. Feminae autem nostrae non ornantur ut placeant, quae quidem ornamentorum cultum potius oneri deputant quam decori. Etenim nesciunt in augenda pulchritudine plus affectare quam quod natae sunt. Antra nobis duplicem usum praestant, tegumentum in uita, in morte sepulturam. Regem habemus non pro iustitia sed pro nobilitate conseruanda. Quem enim locum haberet uindicta, ubi nulla fit iniustitia?* La traduction vient de Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia : le royaume des Brahmanes dans le Policraticus de Jean de Salisbury* », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 63, no. 250-251, avril-septembre 2020, p. 105-124, ici p. 106.

<sup>882</sup> Pour l'édition critique des textes attribués à Palladios cf. Telfryn PRITCHARD, « The "Ambrose" Text of Alexander and the Brahmins », *Classica et Mediaevalia*, 44, 1993, p. 109-139 ; Telfryn PRITCHARD, « The *Collatio Alexandri et Dindimi*: a Revised Text », *Classica et Mediaevalia*, 46, 1995, p. 255-283. Pour une traduction en français de ces textes avec une introduction cf. Pierre MARAVAL, *Alexandre le Grand et les Brahmanes*, Paris : Les Belles Lettres, 2016.

<sup>883</sup> Cf. *Historia de preliis*: Rezension *J'*, éd. par Alfons HILKA et Karl STEFFENS, Meisenheim am Glan : Antoin Han, 1979 (Beiträge zur klassischen philologie, 107) ; *Historia de preliis*:

originaire de Léon de Naples<sup>884</sup> (X<sup>e</sup> siècle). Le texte que l'on trouve dans le *Policraticus* met en relief des éléments qui ne se trouvent pas dans les versions connues de la rencontre entre Alexandre et les Brahmanes ; ces éléments pourraient dériver d'une version dont nous ne disposons pas, ou encore, être des ajouts de Jean de Salisbury lui-même<sup>885</sup>. À notre avis, l'élément le plus intéressant dans l'exemple des Brahmanes est le roi, qui ne châtie pas ses sujets car ils sont tous droits. Considérons maintenant ce que Jean écrit lorsqu'il les met en relation avec l'élection de Saül dans le même chapitre du *Policraticus* :

« En examinant l'histoire des rois tu découvriras que [les Juifs] ont demandé un roi à Dieu pour la raison suivante : le faire marcher devant le peuple et le faire combattre dans leurs batailles, et lui faire soutenir tous les fardeaux du peuple, pour ressembler aux autres nations. C'est une chose qui cependant n'aurait pas été nécessaire, si Israël n'avait pas commis cette transgression,

---

Rezension *J<sup>2</sup>* (*Orosius-Rezension*), éd. par Alfons HILKA et Rüdiger GROSSMAN, Meisenheim am Glan : Antoin Han, 1976-1977 (Beiträge zur Klassischen Philologie, 73) ; *Historia de preliis Alexandri Magni* : Rezension *J<sup>3</sup>*, éd. par Alfons HILKA et Karl STEFFENS, Meisenheim am Glan : Antoin Han, 1975 (Beiträge zur klassischen Philologie, 73).

<sup>884</sup> Cf. Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *art. cit.*, ici p. 107-113. Cf. aussi, par exemple, Richard STONEMAN, « Chapter One: Primary Sources from the Classic and Early Medieval Periods », in *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, éd. par Zachary David ZUWIYYA, Leyde – Boston : Brill, 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 29), p. 1-20 ; Richard STONEMAN, *Alexander the Great: a Life in Legend*, New Haven – Londres : Yale University Press, 2008 ; *Alessandro nel Medioevo occidentale*, éd. par Mariantonia LIBORIO, Piero BOITANI, Corrado BOLOGNA, et al., préface de Peter DRONKE, Milan : Valla, 1997, p. 621-623 ; Richard STONEMAN, « Naked Philosophers: the Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance », *The Journal of Hellenic Studies*, 115, 1995, p. 99-114 ; *L'Inde vue de Rome : textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, éd. par Jacques ANDRÉ et Jean FILLIOZAT, Paris : Les Belles Lettres, 1986 (Collection d'études anciennes. Série latine, 52) ; Thomas HAHN, « The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History », *Viator*, 9, 1978, p. 213-234.

<sup>885</sup> Cf. Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *art. cit.*, ici p. 113-119. Cf. aussi Marc STEINMANN, « Eine fiktive Depesche der Gymnosophisten an Alexander den Großen. Die "Epistula Bragmanorum ad Alexandrum" als Einleitung zu einer moralisch-ethnographischen Epitome », *Classica et Mediaevalia*, 66, 2015, p. 221-242 ; Lellia Cracco RUGGINI, « Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo », *Athenaeum*, 43, 1965, p. 3-80, ici p. 57-63 ; Lellia Cracco RUGGINI, « *L'Epitoma rerum gestarum Alexandri Magni* e il *Liber de morte testamentoque eius* », *Athenaeum*, 39, 1961, p. 285-357, ici p. 291-295.

pour ressembler aux autres nations, de sorte qu'il semblait ne pas se contenter d'avoir Dieu comme roi. Si en effet il avait cultivé la justice par soi-même et suivi fidèlement le mandat de Dieu, sans rien demander en échange, Dieu aurait humilié ses ennemis et aurait agi sur les causes de leurs difficultés, d'une manière telle que, avec l'aide de Dieu, un seul aurait été capable d'en poursuivre mille et deux auraient été capables d'en faire fuir dix mille »<sup>886</sup>.

Les débâcles du peuple élu découlent du fait qu'il a choisi de se faire gouverner par un roi et non pas par Dieu lui-même. Mais revenons maintenant aux Brahmanes et lisons ce qui suit :

« [Alexandre le Grand] n'aurait pas gagné contre des innocents, du fait que l'innocence ne se laisse pas facilement vaincre, et que la vérité, restant stable grâce à ses forces, triomphe sur la malice armée »<sup>887</sup>.

Suite à l'exégèse du livre des *Rois*, Jean traite la monarchie comme la conséquence d'un péché et pense que les Brahmanes l'ont dépassée. Dans un royaume imaginaire où tous les sujets vivent selon la crainte de Dieu, le roi remet son autorité à Dieu et il existe seulement comme symbole de la majesté divine.

Ceci dit, en quelle mesure ce discours s'applique-t-il à l'Église elle-même ? Le péché décrit à travers le cas de Saül concerne les royaumes ; Jean éclaircit cet

---

<sup>886</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *Regum scrutare historiam, ad hoc petitum regem a Deo inuenies ut praecederet faciem populi et proeliaretur bella eorum et, ad similitudinem gentium, totius populi onera sustineret. Qui tamen non fuerat necessarius, nisi et Israel praeuaricatus esset, in similitudinem gentium, ut Deo rege sibi non uideretur esse contentus. Si enim per se iustitiam coluisset, si in mandatis Domini fdeliter ambulasset, pro nichilo humiliaret Deus hostes eorum et super tribulantes eos mitteret manum suam, ut solito Dei ausilio unus persequeretur mille, et duo fugarent decem milia.* La traduction vient de Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *art. cit.*, ici p. 119.

<sup>887</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 11 : *Et forte si eos bello fuisset aggressus, minime praeuallisset adversus innocentes, eo quod innocentia non facile superatur, et veritas suis viribus constans de malitia armata triumphat.* La traduction vient de Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *art. cit.*, ici p. 119.

aspect dans Pol VIII 17 :

« [sans cette transgression] les royaumes que, comme il est clair par les histoires des anciens, l'iniquité a usurpés ou extorqués au Seigneur, n'auraient jamais existé »<sup>888</sup>.

Cela signifie que, avant l'élection de Saül, Israël a été gouverné par des prêtres qui ont toujours mené le peuple à la victoire. Nous constatons ainsi que dans l'histoire biblique, il y a toujours eu un grand prêtre et que sa présence ne représente pas un problème pour Israël ; la situation empire avec l'arrivée de Saül, le premier gouverneur laïc :

« À Moïse ont succédé d'abord des commandants qui suivaient la loi, ensuite les juges qui gouvernaient le peuple selon l'autorité de la loi ; et nous lisons que ceux-là mêmes ont été des prêtres. Dès lors, dans la colère de Dieu, ils se sont donnés des rois, certains bons et d'autres méchants »<sup>889</sup>.

Jean éclaircit le rapport entre les gouverneurs et la victoire au combat à travers les descriptions qui suivent ces passages. Dans Pol VIII 22, il cite l'exemple du bon gouverneur en se référant à la figure de Gédéon, qui affirme que le seul gouverneur est Dieu :

« Il dit [aux Israélites] : 'Ni moi ni mon fils ne vous dominerons : seul Dieu le fera. [...] Gédéon, [...] dans le nom et dans les mots, semble indiquer l'office du prince. C'est à lui de contourner les choses inutiles et les effacer ou le tourner en un bon résultat ; il sait comment exclure ce qui est injuste de ses fins »<sup>890</sup>.

---

<sup>888</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 17 : *Essent etiam, sicut magnus pater testis est Augustinus, ita regna quieta et amica pace gaudentia, sicut in composita ciuitate diuersae familiae aut in eadem familia diuersae personae, aut forte, quod credibilius est, omnino regna non essent quae, sicut ab antiquis liquet historiis, iniquitas per se aut praesumpsit aut extorsit a Domino.*

<sup>889</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 18 : *Successerunt duces a Moyse sequentes legem, et iudices qui legis auctoritate regebant populum; et eosdem fuisse legimus sacerdotes. Tandem in furore Domini dati sunt reges, alii quidem boni, alii uero mali.*

<sup>890</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 22 : *Docet haec Scriptura, cui contraire non licet.*

Jean se réfère ici à Gédéon pour relever que le bon gouverneur reconnaît toujours la supériorité du Seigneur ; la fonction principale de cet *exemplum* est d'éclairer les princes. De plus, selon Jean, Gédéon est un clerc aussi bien parce qu'il exerce le rôle de juge et de prophète que parce qu'il précède chronologiquement Saül. Pour préciser les choses, Gédéon ne se considère pas comme le seigneur d'Israël dans la mesure où il affirme que le seul seigneur est Dieu ; cet aspect le rapproche du roi des Brahmanes qui peut gagner ses batailles en restant un roi symbolique. Jean poursuit ce chapitre en décrivant Ozias, un roi laïque qui, après la mort du grand prêtre Zacarias et malgré les contestations des Lévites, essaie de prendre le contrôle de l'ordre sacerdotal :

« Ozias envahit l'ordre sacerdotal, non pas pieusement mais avec audace, et méprisa d'écouter les Lévites qui réclamaient : 'Toi, Ozias, es-tu un roi ou un prêtre ?' »<sup>891</sup>.

Jean utilise cet exemple pour s'opposer à un roi laïque qui a été juste dans d'autres occasions ; immédiatement après, il ajoute aussi qu'à cause de son action, Ozias a contracté la lèpre. Il y a donc ici un lien entre les Brahmanes et le commentaire de Jean de Salisbury ; l'auteur du *Policraticus* constate en effet que celui qui essaie de s'emparer des choses de Dieu, subit la punition de ce dernier et doit renoncer à son objectif original. Nous avons déjà analysé les Lévites dans un

---

*Dixerunt omnes uiri Israelis ad Gedeon: Dominare nostri tu et filius tuus et filius filii tui, quia liberasti nos de manu Madian. Quibus ille ait: Non dominabor uestri, nec dominabitur in uos filius meus, sed dominabitur Dominus. Dixit que ad eos: Vnam petitionem postulo a uobis, date michi in aures ex praeda uestra. Videor michi in huius litterae facie quod dixeram intueri. Nam Gedeon, qui interpretatur circumiens inutile uel temptatio iniquitatis eorum, nomine et uerbis uidetur principis officium indicare. Eius enim est circumire inutilia et ea uel delere uel reuocare ad frugem et quod iniquum deprehendit excludere a finibus suis, ut sibi aduersus hostes procedat uictoria. Defertur honor dominii et recusat; legi tamen subicit quos a iugo seruitutis absoluit. Patri filiorum successiuus defertur honor; at ille Deum maluit honorari.*

<sup>891</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 22 : Ozias, quem litterae irrefragabiles iustum in multis fuisse commemorant, mortuo Zacharia sacerdote, cui cognomen fuit intelligens, ordinem sacerdotalem non tam pie quam audacter inuasit et reclamantibus Leuitis: Nonne tu es Ozias rex et non sacerdos? audire contempsit. Statim que lepra partem illam corporis eius inuasit quam sacerdos ex lege auri tegebat lamina, ut iuxta imprecationem propheticam facies eius ignominia repleretur.

paragraphe précédent<sup>892</sup> ; leur défaut principal est qu'ils sont choisis par la chair et le sang, alors que les Brahmanes le sont par la seule vertu.

Selon la description de Jean, les Brahmanes vivent toujours dans la crainte de Dieu ; bien que n'étant pas dépourvus de rites, ils se comportent tous innocemment. La crainte de Dieu est un sujet que Jean aborde maintes fois dans certains passages clés. La transition de la crainte vers l'amour décrit le processus de la philosophie dans Pol V 9<sup>893</sup> ; ce parcours doit aboutir à la grâce car sans le consentement de Dieu il est impossible de se dédier à la philosophie. Ladite transition est aussi un point important des avant-derniers paragraphes de l'*Entheticus maior* :

« Seule la grâce fait naître et confirme l'amour pieux, la crainte et la pudeur née librement sont au service de ce dernier. Ce terme 'seule' n'affirme pas qu'il n'y ait pas de mérite, puisque l'esprit nourrit l'intérieur ; 'seule' enseigne que, si la grâce manque, l'effort de la nature tournés vers les biens sera inutile ; 'seule' enseigne que la grâce du salut est la seule, qui élève et engendre le mérite »<sup>894</sup>.

Jean clarifie immédiatement que le terme « 'seule' » ne signifie pas que les œuvres soient marginales ; ce terme indiquant plutôt la nécessité de la grâce. La relation à la grâce peut être considérée aussi bien du point de vue de la philosophie que du point de vue de la synagogue : si les philosophes oublient la grâce pour autant qu'ils se dédient trop aux œuvres, les membres de la synagogue, eux, bien qu'ils aient reçu la grâce, ne la nourrissent pas à travers les œuvres. Avant d'introduire son discours spécifique sur la grâce, Jean remarque l'importance de la

---

<sup>892</sup> *Vide supra*, §1.2, p. 230-233.

<sup>893</sup> Pour la description de ce processus, *vide supra*, chapitre II, p. 66-69.

<sup>894</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Entheticus maior* IV, section Y, §121, v. 1809-1816, p. 223 : *Gratia sola pium parit et confirmat amorem, cui timor inservit ingenuusque pudor. Istud 'sola' nihil meritum non asserit esse, nam bona, quae facimus, spiritus intus alit; istud 'sola' docet, quoniam, si gratia desit, ad bona naturae nisus inanis erit; istud 'sola' docet, quod causa sit una salutis gratia, quae meritum provehit atque parit.*



crainte et de l'amour. Jean traite de la grâce et de la transition de la crainte vers l'amour également dans Pol VIII 25, où il affirme que seule la grâce peut recomposer la scission dérivant du péché originel. « L'homme se taisait et restait innocent » ; cependant, depuis que l'orgueil a engendré les péchés, la condition originelle s'est brisée : seule « l'intercession de la grâce »<sup>895</sup> pourra en effet rétablir un lien entre la chair et l'esprit. C'est la grâce qui peut recomposer l'innocence. Ceci dit, le sens de l'innocence tel qu'il est conçu par Jean ne s'applique pas facilement à un peuple qui, selon la plupart des interprètes, est païen ; nous devons toutefois relever que les Brahmanes affirment suivre la crainte de Dieu (et non pas des dieux) – qui plus est, Jean lui-même les définit comme des innocents. Dans Pol V 3, Jean écrit que craindre, aimer et vénérer Dieu suffit pour surmonter la nécessité de la médiation du culte. « Y-a-t-il quelque chose de nécessaire pour le faire, quand nous craignons, vénérons et aimons [Dieu] ? »<sup>896</sup> ; si Dieu nous a imposé de le révéler aussi avec le corps, c'est en raison de notre faiblesse et pour ne pas trouver une excuse pour ne pas le faire<sup>897</sup>. Les Brahmanes vivant dans la crainte, ils atteignent la vénération de Dieu à travers leurs œuvres ; de cette façon, ils se seraient affranchi de la nécessité d'une médiation institutionnelle ; il n'y a que l'image de la majesté, leur roi, image de Dieu qui, puisqu'il ne gouverne pas, est un "roi prêtre" sur le modèle de Gédéon. Puisque le roi n'exerce qu'une fonction symbolique, personne ne devra le remplacer ; en outre, étant innocent comme les autres, il ne risquera pas de tomber dans la tyrannie. « Si l'homme avait vécu dans

---

<sup>895</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 24 : *Siluit homo et mansit innocens, immisso sopore obdormiuit innocens, expergefactus et agnoscens auxilium simile quod ei fabricauerat Deus, innocenter locutus est magnalia Dei; sed ex quo factus uerbosior per ostium curiositatis eductus exercuit cum temptatore uerbi commercium, quasi ab infantia adolescens concepto calore intumuit et praeuaricatus mandatum, cuius custodia ad gloriam fuerat profutura, corruptus est ut ex tunc mirabili et inuincibili lege conditionis inflictæ sibi unio reluctetur carnis et spiritus ut nulla ratione componi possint, nisi illius gratia intercedat qui fecit utraque unum et carnem in electorum fine faciet a spiritu absorberi.*

<sup>896</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* V 3 : *Quid enim necesse est ad hoc, ut eum timeamus ueneremur et diligamus?*

<sup>897</sup> *Vide supra*, chapitre II, p. 92-101.

l'Eden dans la rectitude, il n'aurait pas eu besoin de se fatiguer pour se procurer la nourriture »<sup>898</sup>. Cette citation ressemble à la façon dont les Brahmanes se nourrissent ; nous constatons en effet qu'ils ne doivent accomplir aucun effort et qu'ils possèdent déjà ce dont ils ont besoin. Il reste seulement une partie de l'institution : le chef symbolique qui renvoie à Dieu – les Lévites n'obéissant également qu'au grand prêtre. Dans les chapitres sur le péché originel (Pol VIII 24-25), l'Église intervient seulement pour relever que l'arbre capable de recomposer le péché est planté « dans le milieu de l'Église »<sup>899</sup>. Le rôle de l'institution s'esquisse dans un contexte où le peuple a besoin d'être éduqué et où le roi risque de tomber dans la tyrannie. À l'époque du paganisme, les communautés de philosophes étaient imparfaites pour autant qu'elles ne connaissaient pas la vérité et ne pouvaient atteindre qu'une ressemblance de la vertu ; pourtant, suite à la Révélation, la voie de la vérité est préférable pour les « vrais philosophes ». La communauté des vertueux pourrait ainsi se reconstituer ; ce qui réduirait le pouvoir de l'institution au rôle symbolique de son chef. Puisque selon nos connaissances actuelles le huitième livre a été composé avant le quatrième, il est difficile de savoir si les Brahmanes avaient déjà influencé l'écriture de Pol VIII 24 ou si Jean les utilise *a posteriori* pour élaborer ce chapitre et affiner ainsi sa pensée. Quoiqu'il en soit, les Brahmanes semblent éclaircir le contexte où le dépassement du péché originel permet aussi la fin de la médiation ecclésiastique.

---

<sup>898</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 24 : *Maluit facere quod libuit quam quod iussus est et proiectus in locum miseriae in terram laboris missus est, ut ei et semini suo terra spinas et tribulos germinet et in sudore uultus comedat panem suum qui in rectitudine uoluntatis obediens sine difficultate et labore plenam poterat habere uoluptatem. Siquidem ad necessitatem et uoluptatem parata inuenerat omnia.*

<sup>899</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* VIII 25 : *Plus dicam; ipsam arborem scientiae et lignum uitae, in quo sunt omnes sapientiae et scientiae thesauri absconditi et in quo habitat plenitudo diuinitatis corporaliter, extraxit (inscissa tamen substantia) et produxit in terram peregrinationis nostrae et plantauit in medio Ecclesiae, ut ab eo illustretur per scientiam, roboretur per uirtutem, et exultet in misericordia uberi, et gaudium eius plenum sit, gaudium a Deo et in Deo, gaudium quod nemo tollet ab ipsa.*

## 4. Conclusion

Dans ce chapitre nous avons essayé de trouver les indices d'un possible dépassement de la médiation ecclésiastique. Les cas que nous avons analysés sont les suivants : les philosophes, la synagogue, les Lévites, les moines, les saints, les anges, les abeilles et les Brahmanes. L'analyse des philosophes païens et des membres de la synagogue permet de comprendre les origines de l'Église ; si les philosophes représentent la préfiguration de l'accès à la vertu selon les œuvres, les membres de la synagogue préfigurent les avantages concédés à tous les membres de l'institution ecclésiastique, y compris ceux qui sont indignes. Les clercs de l'époque de Jean devraient concilier ces deux perspectives ; en effet, en appartenant à une institution sainte et en se dédiant à la philosophie, ils pourraient dépasser les écoles philosophiques. Cependant, les clercs ressemblent aux membres indignes de la synagogue ; les moines le font pour autant qu'ils donnent trop d'importance au cloître auquel ils appartiennent et à l'habit monastique ; de même, au lieu de rechercher activement Dieu, ils tombent dans l'erreur comme les philosophes. Les moines n'étant pas des ecclésiastiques, ils rentrent plutôt dans la catégorie des laïcs et vivent dans une institution sainte qui se rapproche de l'Église. Quoiqu'il en soit, malgré leur essai de reconstituer un contexte extra-institutionnel, la vertu qui les caractérise est l'obéissance à l'institution ; c'est pourquoi ils ne peuvent pas dépasser cette dernière. Le saint se rapproche des moines ; si d'un côté, comme ceux-ci, il parvient à imiter le Christ, de l'autre côté il ne s'affranchit pas de l'institution dans la mesure où son obéissance représente une partie fondamentale de sa vertu. Dans tous les cas, si les supérieurs du saint (par exemple le pape) entravent sa mission, Dieu peut y remédier en les faisant mourir d'une mort naturelle – cela exclut la violence d'un tyrannicide.

Dans le *Policraticus*, Jean de Salisbury décrit deux sociétés idéales : les abeilles et les Brahmanes ; nous les avons analysées en relation avec les anges qui

sont évoqués par Jean dans certains passages. À partir de ces descriptions, nous devons comprendre si ces sociétés conservent une Église et comment elles s'insèrent dans le commentaire de Jean. Les abeilles et les Brahmanes sont cités dans deux textes d'origine païenne qui font toutefois l'objet de deux interprétations différentes : si les abeilles proviennent des *Géorgiques* de Virgile, un auteur qui avait été christianisé à partir de l'interprétation de Fulgence (*l'Expositio virgilianae continentiae*), les Brahmanes proviennent de la version christianisée d'un texte païen attribuée à un évêque et ont été de plus en plus mis en relation avec la vraie religion au cours des siècles. Les anges ne permettent pas le dépassement de l'institution parce qu'ils sont utilisés pour reproduire les avantages et les défauts de l'appartenance à l'institution : la chute de l'ange apostat empêche de voir les anges comme l'image d'une société parfaite. Les abeilles semblent reproduire une société humaine très efficace, mais qui dépend trop de son chef et qui peut être minée par un élément étranger. Jean se réfère aux Brahmanes pour expliquer les effets négatifs de la monarchie. Nous avons en effet démontré que ce peuple, dont le roi n'exerce qu'une fonction symbolique, est par conséquent innocent ; pour cette raison, il peut gagner au combat contre Alexandre le Grand. Au contraire les Juifs, dès qu'ils choisissent de se faire gouverner par un roi, perdent ce privilège et maintes batailles. Ce sujet intéresse tellement Jean qu'il le traite aussi dans le huitième livre du *Policraticus* ; la transition d'un gouvernement des prêtres – dont un très bon exemple est Gédéon – vers un gouvernement de rois laïques sert à expliquer l'histoire sacrée. Puisque les prêtres lévites représentent la meilleure partie d'une Église ne devant obéir qu'au grand prêtre, il est alors possible qu'il y ait une correspondance entre les prêtres lévites eux-mêmes et les Brahmanes. Cependant, Jean ne peut pas totalement apprécier une caste dont la descendance découle de la chair et du sang.

Déjà dans le cinquième livre du *Policraticus*, Jean traite de la fin de la médiation dans le culte au cas où nous serions capables d'adorer Dieu par l'esprit ;

de plus, il affirme que toute forme intermédiaire dépend de la faiblesse de la chair<sup>900</sup>. Jean parle du rapport entre la crainte, l'innocence et la grâce dans des passages clés que l'on trouve à la fin de l'*Entheticus maior* et à la fin du *Policraticus*, juste avant les conclusions concernant ces deux cas. Une Église spirituelle fondée sur l'adoration de Dieu à travers l'esprit s'affranchirait des formes de médiation. L'homme, ayant remplacé sa volonté par celle de Dieu, n'aura qu'un chef à suivre, et ce chef dira que le seul chef est le Seigneur. Cette Église serait véritablement capable de reproduire la description de l'âme de Pol III 1. Il s'agirait ainsi d'une nouvelle Église se distinguant de l'Église qui se manifeste corporellement à travers une organisation qui ressemble plus au corps politique qu'à l'âme et au Saint-Esprit qu'elle devrait représenter.

---

<sup>900</sup> *Vide supra*, chapitre II, p. 92-101.

## Conclusion

Dans ce travail, nous entendions nous interroger en premier lieu sur le rôle de l'Église dans l'application d'un schéma selon lequel les royaumes sont illégitimes ; ce schéma identifie en outre la société politique idéale avec l'absence de charges et avec le gouvernement direct de Dieu. En second lieu, nous avons essayé de comprendre de comprendre en quelle mesure le *Policraticus* s'occupe de l'Église catholique. Notre recherche interprète la production de Jean de Salisbury d'un point de vue ecclésiologique. Jean construit son discours sur le royaume à partir de l'expérience administrative qu'il a acquise entre Rome et Cantorbéry. Même s'il n'a pas écrit une œuvre ecclésiologique, nous pouvons repérer sa pensée à l'égard de l'Église dans ses œuvres. Le *Policraticus* lui-même peut être interprété comme une œuvre ecclésiologique qui applique au royaume un discours sur l'Église destiné à des lecteurs ecclésiastiques. Ceci dit, ma thèse est la suivante : le *Policraticus* se réfère tant à l'Église qu'aux royaumes ; les écrits de Jean sur les royaumes peuvent en quelque sorte s'appliquer à l'Église elle-même. Qui plus est, Jean envisage le dépassement de l'institution ecclésiastique. Si Jean n'explique pas ce concept directement, c'est peut-être parce qu'il est conscient du risque du scandale pour l'ensemble de l'Église<sup>901</sup> : c'est une hypothèse, Jean ne donne pas de réponses à cet égard. Le scandale mine l'institution, qui doit s'occuper des prêtres indignes pour se préserver.

Sauvegarder l'institution en dénonçant ses membres indignes : Jean de

---

<sup>901</sup> Pour la notion du scandale, voir les études d'Arnaud Fossier. Cf. par exemple Arnaud FOSSIER, « Scandale, vérité et gouvernement de l'Église (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in *La vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Jean-Philippe GENET, Paris : Publications de la Sorbonne – École française de Rome, 2015, p. 365-377 ; Arnaud FOSSIER, « “Propter vitandum scandalum” : histoire d'une catégorie juridique (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 121, no. 2, 2009, p. 317-348.

Salisbury comprend l'importance de cet enjeu et il le met à l'épreuve dans son *Policraticus*. La tension entre ces deux extrêmes, plus incompatibles pour nous que pour Jean lui-même, a donné lieu à des passages apparemment contradictoires qui ont conduit les interprètes dans deux directions différentes : l'égalité entre l'Église et les royaumes d'une part, et la soumission totale du royaume à l'Église d'autre part. Bien que l'Église soit supérieure au royaume, elle doit dans tous les cas le respecter. Même si les royaumes naissent dans la colère du Seigneur, Dieu permet aux rois d'exercer leur mandat ; celui-ci trouve un terme s'ils sortent du droit chemin en se transformant en tyrans. Les tâches de L'Église sont les suivantes : susciter chez les peuples le respect pour l'Église elle-même – ce respect est nécessaire pour autant qu'elle représente Dieu dans le royaume ; l'interprétation des signes que Dieu envoie pour permettre au roi de changer ses propos et comportements erronés ; l'éducation du peuple à la vertu à travers les rites<sup>902</sup>.

Il y a cependant des similitudes entre l'Église et les royaumes. Le langage que Jean emploie pour se référer au corps politique s'inspire probablement de ses équivalents ecclésiastiques ; ce langage a aussi la fonction d'introduire un discours sur les membres de l'Église dans les mêmes chapitres. Le langage qui décrit le pape et les princes est similaire ; le rapport entre le courtisan et le philosophe s'applique aussi à la curie de Rome ou de Cantorbéry ; le discours sur les juges et les gouverneurs se déplace vers les évêques ; les officiers de l'Église commettent les mêmes erreurs que les officiers laïcs ; les soldats sont mis en relation avec les moines et avec les prêtres ; aussi bien l'Église que le royaume ont besoin de « pieds » pour avancer. La construction du Pol V-VI offre la possibilité d'appliquer à l'Église ce que Jean écrit à l'égard des royaumes laïcs ; cependant, il n'explicite pas cela dans ses textes. Il se limite plutôt à offrir les correspondances entre ces deux institutions ; correspondances qui sont davantage significatives à travers la

---

<sup>902</sup> *Vide supra*, chapitre II, p. 53-102.

référence à l'*Historia Pontificalis*. Une citation d'Eugène III pourrait être la base d'une partie du corps politique ; ce que Jean écrit sur la justice du prince semble être une réponse aux accusations d'Arnaud de Brescia contre le pape<sup>903</sup>.

L'application du modèle du corps politique à l'Église engendre des réflexions concernant l'extension de cette dernière et de son chef visible. Le Saint-Empire romain germanique est réduit à un royaume allemand, l'empire byzantin au royaume des Grecs, l'empire romain ancien à une succession de tyrans. Même le royaume droit n'échappe pas au jugement négatif que Jean donne à la monarchie ; celle-ci ayant en effet transformé les peuples en royaumes qui essaient de se conquérir illégitimement l'un l'autre. Jean reconnaît une autonomie aux différents peuples, qui méritent des Églises particulières. Les primaties et certains archidiocèses sont les têtes des peuples ; ce syntagme se référant au siège archiépiscopal en soi plutôt qu'au primat (ou à l'archevêque) lui-même. Ce discours s'applique aussi à la papauté, où l'universalité revient totalement à l'Église en tant qu'institution ; en effet, l'expression « siège de Pierre », utilisée à la place du « pape », relève que les privilèges découlent de la charge plutôt que de la personne qui l'occupe. Ce sujet est étroitement lié au risque de l'élection d'un antipape ; à cet égard, la solution de Jean ne se distingue pas aussitôt de celle qu'il envisage pour éliminer un tyran – dans ce dernier cas, le responsable serait plutôt un prêtre qui ne peut pas subir une punition violente. Concernant le risque de l'ascension d'un homme indigne sur le siège de Pierre – d'où la possibilité qu'un antipape s'empare du siège du pape légitime –, Jean se limite à l'évoquer ; en effet, il ne développe aucunement ce sujet et ne fournit pas de solutions à cet égard<sup>904</sup>.

Le quatrième chapitre de notre travail se termine par l'évocation dudit risque ; la conclusion du deuxième chapitre envisage la possibilité de s'affranchir de la médiation corporelle (et donc institutionnelle) à travers le culte "spirituel" de

---

<sup>903</sup> *Vide supra*, chapitre III, p. 103-160.

<sup>904</sup> *Vide supra*, chapitre IV, p. 161-220.



Dieu ; le troisième laisse ouverte la question de l'âme du corps politique de l'Église – cette âme représenterait Dieu sur terre mieux que le pape (c'est le rôle de l'Église vis-à-vis du roi). Ces trois aspects sont la base du cinquième chapitre ; ce dernier envisage la possibilité d'aller au-delà de l'institution ecclésiale pour éviter le risque d'un pape schismatique et de s'affranchir d'un culte corporellement médié. De cette façon, nous pouvons saisir l'âme du corps politique de l'Église. À travers la figure du saint, nous pouvons voir comment ces aspects se concrétisent. Puisque le saint peut communiquer directement avec Dieu, il est un ministre du Saint-Esprit ; si le pape agit contre le saint, Dieu le fait mourir afin que la hiérarchie n'entrave pas l'action droite du saint lui-même. Le saint représente toutefois une exception : s'il est temporairement exempté de l'obéissance à l'institution de Dieu, c'est en effet seulement grâce à l'intervention de ce dernier. Le cas des Brahmanes (Pol IV 11) démontre l'achèvement de cette théorie. Nous pouvons mettre en relation ce peuple fabuleux avec le discours biblique – par exemple la préfiguration donnée par les Lévites ; cela permet à Jean de les interpréter à la lumière de catégories chrétiennes, en appliquant ainsi sa pensée sur les Brahmanes à l'Église et à la chrétienté tout court. En se référant à eux, Jean démontre qu'un peuple gouverné par Dieu vit dans l'innocence et n'a pas besoin de punitions ; à travers les Brahmanes, Jean trouve donc la façon pour concevoir le rapport du fidèle à Dieu au-delà de toute médiation – c'est l'innocence décrite par Jean dans Pol VIII 24<sup>905</sup>.

Nous pouvons mettre en relation la fin du *Policraticus* (VIII 23-25) avec les derniers chapitres du Pol IV ; si ces chapitres traitent les princes et les royaumes, la conclusion de l'ouvrage se focalise plutôt sur le pape, sur l'Église et sur la chrétienté. Même si Jean compose le *Policraticus* en plusieurs fois, il y répète un même discours en l'appliquant à deux contextes différents : les laïcs et l'Église. Cela dit, il est difficile de savoir si Jean se réfère d'abord au contexte laïc pour

---

<sup>905</sup> *Vide supra*, chapitre V, p. 221-267.

analyser l'Église ou vice versa ; les concepts qu'il applique à la papauté découlent de sa formation classique et de ses lectures. Par ailleurs, si Jean rédige les derniers livres du *Policraticus* (VII-VIII) avant les autres et si l'*Historia Pontificalis* reflète fidèlement les expériences personnelles que Jean lui-même a vécues entre Rome et Cantorbéry, cela signifie qu'il écrit d'abord un programme pour l'Église, en l'appliquant ensuite aux royaumes laïques. L'*Historia Pontificalis* décrit des événements (1148-1152) se déroulant avant l'achèvement du *Policraticus* (1159), mais sa chronique a été composée plus tard que ce dernier (1164). Si l'*Historia Pontificalis* est une chronique des événements de l'époque de Jean, le *Policraticus* se focalise plutôt sur son expérience politique. Et si son maître ouvrage influence les contenus de l'*Historia Pontificalis*, il va de soi que Jean considère le *Policraticus* comme un outil théorique qu'il applique rétrospectivement à son propre vécu personnel dans la pratique.

Cela étant dit, nous pouvons aussi nous demander si les images de Jean pouvaient faire l'objet d'une interprétation ecclésiologique de la part de ses contemporains. Comme l'affirme Christophe Grellard, Jean de Salisbury manifeste son respect pour la hiérarchie ecclésiastique dans son discours, en critiquant Arnaud de Brescia plus parce qu'il attaque publiquement la papauté que pour les critiques qu'il lui adresse<sup>906</sup>. Cependant, le discours de Jean étant en soi asystématique, il n'est pas facile de l'interpréter<sup>907</sup>. Pour poursuivre notre interprétation ecclésiologique de l'ouvrage de Jean, nous pourrions par exemple nous référer aux

---

<sup>906</sup> Cf. Christophe GRELLARD, « Langage et politique chez Jean de Salisbury : les fondements du lien social » *Philosophical Readings*, vol. XII, no. 1, 2020, p. 45-51, ici p. 49. Voir aussi *Id.*, « Jean de Salisbury et l'hétérodoxie », in *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel, 2018, p. 211-229.

<sup>907</sup> Pour « l'art d'écrire » de Jean, voir Ronald PEPIN, « John of Salisbury as a writer », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe Grellard et Frédérique Lachaud, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 147-149 ; Janet COLEMAN, « John of Salisbury: Literal 'historia', the Presentness of the Past and the Logical Method of the Historian reconstructing timeless probable truths », in *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel, 2018, p. 93-105.

premiers commentaires et citations du *Policraticus*. De cette façon, nous pourrions comprendre si également ses premiers lecteurs l'interprètent d'un point de vue ecclésiologique. À cet égard, nous avons repéré des indices dans les notes en marge d'un groupe de manuscrits de la Bodleian Library d'Oxford<sup>908</sup>. Les auteurs de ces notes soulignent les passages fondamentaux du *Policraticus* ; il y a aussi de petits commentaires qui orientent le lecteur. Elles relèvent d'une interprétation ecclésiologique du *Policraticus* dans son ensemble, y compris le quatrième livre ; celui-ci traite de la figure du prince et, selon ces mêmes notes, introduit le discours sur l'Église et sur les prêtres. Ce groupe de manuscrits remonte à une période comprise entre la fin du XII<sup>e</sup> siècle et le XIII<sup>e</sup> siècle ; le plus anciens sont chronologiquement proches du *Policraticus*<sup>909</sup>.

Pour démontrer cette thèse, nous pourrions aussi nous référer à des auteurs médiévaux qui citent Jean de Salisbury dans leurs travaux ; nous pourrions ainsi saisir le sens et la fonction de leurs citations. C'est par exemple le cas d'auteurs tels que Vincent de Beauvais, Hélinand de Froidmont, Giraud de Barri, Thomas Bradwardine, Pierre d'Ailly et Robert Holcot<sup>910</sup>. Il serait intéressant d'arriver jusqu'aux lectures du *Policraticus* de l'âge moderne, pour découvrir la longue durée de cette lecture ecclésiologique et identifier le moment où le *Policraticus* n'est devenu qu'un ouvrage politique, et où l'Église a cessé d'être un sujet fondamental pour les lecteurs. Après les auteurs des gloses et les premiers lecteurs, nous pouvons maintenant considérer les traducteurs. En traduisant le *Policraticus* en 1372, Denis

---

<sup>908</sup> Il s'agit des manuscrits Barlow 6, Barlow 48, Auct. f. 1.8, Laud. Lat. 4 et Digby 209.

<sup>909</sup> Pour le *stemma codicum* du *Policraticus* cf. Rossana E. GUGLIEMMETTI, « Les variantes d'auteur du 'Policraticus' et le début de sa tradition manuscrite », in *Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2018, p. 25-67, ici p. 55.

<sup>910</sup> La réception du *Policraticus* a été étudiée par Frédérique Lachaud. Cf. Frédérique LACHAUD, « Filiation and Context. The Medieval Afterlife of the *Policraticus* », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD, Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 377-438.

Foulechat donne aussi son interprétation à cette œuvre<sup>911</sup>. Même si la traduction de Denis Foulechat fait l'objet de maintes critiques à cause de ses erreurs, elle nous fournit une interprétation chronologiquement proche de l'œuvre de Jean de Salisbury – dans cette interprétation, nous pouvons repérer des éléments sous-entendus qui étaient évidents pour le lecteur de l'époque de Jean ; éléments qui s'avèrent toutefois cryptiques pour le lecteur contemporain. J'ai appliqué ce procédé à un passage du Pol IV 2 ; les résultats de cette recherche sont en cours de publication<sup>912</sup>. Il est en outre possible de trouver des traductions partielles de certaines citations du *Policraticus* ; la traduction très tardive de François Eude de Mezeray pourrait révéler son interprétation au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>913</sup>.

Néanmoins, puisque ce travail visait à analyser Jean de Salisbury lui-même, nous réservons l'étude de ses lecteurs et de ses interprètes à plus tard. Cette étude pourrait nous permettre de trouver des confirmations de la thèse et de faire progresser les recherches sur le *Policraticus* en clarifiant sa réception jusqu'à l'époque moderne. À partir de ce travail, nous pourrions aussi inverser ce procédé en considérant les sources mêmes de Jean de Salisbury. Sachant que le *Policraticus* dispose de plusieurs sources et que Jean ne se rattache pas à une école particulière, nous devons donc nous référer aux passages bibliques qui nous permettent de saisir les différences (ou les similitudes) entre Jean lui-même et ses maîtres, en particulier Robert Pullen. Les derniers paragraphes de notre travail pourraient mettre en relief

---

<sup>911</sup> Cf. DENIS FOULECHAT, *Le Policraticus de Jean de Salisbury traduit par Denis Foulechat (1372)*, (Manuscrit n. 24287 de la B.N.). Livre 4, éd. par Charles BRUCKER, Nancy : Presses universitaires de Nancy, 1985 ; *Tyrans, princes et prêtres. Jean de Salisbury « Policratique » IV et VIII*, Montréal : Éd. CERES, 1987 ; *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372). Livres VI-VII : éthique chrétienne et philosophes antiques*, Genève : Droz, 2013.

<sup>912</sup> Cf. Luca CRISMA, « *Ut rei tristitiam mitigaret*. Peccato ed esecuzione capitale nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury », *II Congreso Internacional O Camiño do Medievalista : et ultra*, actes du colloque, à paraître.

<sup>913</sup> Cf. Charles BRUCKER, « *Policraticus redivivus* : du *Policratique* de Foulechat (1372) aux *Vanitez de la cour* de Mézeray (1639), ou l'art de la translation à la fin du Moyen Âge et à l'époque classique », *Revue des langues romanes*, vol. 119, no. 2, 2015, p. 433-448 ; Nicolas DE ARAUJO, « Une traduction oubliée du *Policraticus* par François Eudes de Mezeray (1639) », *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. 164, no. 2, juillet 2006, p. 581-594.

des similitudes entre Jean et la pensée de Pierre Abélard, qui traite des Brahmanes dans sa *Théologie*<sup>914</sup> ; d'autres paragraphes démontrent la façon dont Bernard de Clairvaux a influencé sa pensée. Rétrospectivement, cette interprétation ecclésiologique de Jean représente une clef de lecture fondamentale pour le mettre en relation avec le contexte dans lequel il écrivait.

De notre travail, il ressort une figure positive de Jean de Salisbury ; nous l'avons peint comme un dévoué serviteur de l'institution mais qui connaît toutefois les limites de celle-ci. À partir de ses sources, il imagine aussi un contexte idéal pour l'Église et les royaumes de toute la chrétienté. Selon Jean, il y a eu un contexte vétérotestamentaire où les prêtres gouvernaient les peuples ; le mauvais état dans lequel vivent les européens à l'époque de Jean serait donc l'effet d'un péché qui les a assujettis aux rois. De même, l'organisation des charges dans l'Église ne se concilie pas avec la pureté des Lévites ; bien que ceux-ci préfigurent les prêtres idéaux, ils n'atteignent pas un niveau de perfection. La raison en est que leur rôle se transmet par un lien de sang, tandis que « le royaume et le sacerdoce ne se fondent pas sur la chair et sur le sang »<sup>915</sup>. Le critère pour choisir les prêtres idéaux de la nouvelle loi est la vertu ; les saints, eux, bien qu'étant un cas isolé, la représentent de façon paradigmatique. Tous les Brahmanes vivent dans l'innocence et dans la crainte de Dieu ; il semble donc que ce peuple atteigne ce résultat idéal que Jean décrit à la fin du *Policraticus*, précisément lorsqu'il traite du péché originel. Et même si Jean considère le dépassement du péché originel comme l'objectif général de son ouvrage et de la chrétienté, il faut cependant relever que le contexte qu'il connaît se distingue nettement de la vie des Brahmanes. Les rois et les royaumes risquent de déchoir si les prêtres ne sont pas capables de les convaincre

---

<sup>914</sup> Cf. Luca CRISMA, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 63, no. 250-251, avril-septembre 2020, p. 105-124, ici p. 112-113.

<sup>915</sup> JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* IV 3: *regnum et sacerdotium de ratione non pariunt caro et sanguinis*

de rester (ou de revenir) sur le droit chemin. De même les saints, c'est-à-dire les hommes les plus proches de Dieu dans l'Église, doivent rappeler aux clercs qui occupent des charges quelle est leur mission. Si dans le premier cas c'est l'Église elle-même qui confirme le prêtre en tant que représentant de Dieu, dans le deuxième cas ce sont les prêtres qui reconnaissent les vertus et les mérites des saints.

Jean ne pouvait pas mettre en question l'institution ecclésiastique dans la mesure où elle est indispensable pour protéger ses membres ; pour cette raison, il accuse ceux qui critiquent publiquement l'Église et ceux qui incitent les laïcs à s'opposer à elle. Puisque Dieu intervient personnellement à travers ses miracles, l'institution ecclésiastique représente la meilleure défense pour les prêtres contre l'usurpation et la violence des laïcs. Les persécutions perpétrées par les Romains pendant les premiers siècles de l'histoire de la chrétienté sont seulement un cas emblématique d'une série d'attaques portées contre le clergé. Ce cas trouve une anticipation dans l'Ancien Testament et une suite avec les tyrans de l'histoire anglaise chronologiquement plus proche de Jean, jusqu'aux rois Guillaume le Roux et Étienne. De ce point de vue, la querelle de Thomas Becket et Henri II sera la réalisation d'une crainte justifiée par les exemples du passé récent. Si l'Église doit se lever pour défendre ses membres, cela n'est toujours pas le cas : certains de ses membres soutiennent les intérêts des royaumes et se comportent eux-mêmes comme les pires représentants des institutions laïques. L'affirmation selon laquelle le pape doit choisir d'être l'héritier soit de l'apôtre Pierre soit de Romulus le parricide démontre les similitudes entre les corps politiques laïcs et l'institution ecclésiastique, et ainsi le risque que son chef visible agisse comme un roi quelconque. Le rapport entre l'Église et les royaumes n'implique pas seulement des différences importantes, mais aussi des rapprochements frappants, et tous les problèmes de l'institution ecclésiastique découlent de ces similitudes. Dans Pol III 2, Jean écrit que le corps est vivifié pour autant qu'il se conforme aux indications de l'âme, alors que l'âme se vivifie dans la mesure où elle se conforme à celles de

Dieu. L'âme se divinise et le corps se spiritualise : l'âme représente l'Église, le corps le royaume. Les royaumes se rapprochent de Dieu en suivant l'exemple de l'Église ; aussi, l'Église se rapproche-t-elle de plus en plus de Dieu en se débarrassant, dans la mesure du possible, de sa ressemblance aux royaumes.

# Bibliographie

## 1. Sources

### 1.1. Sources – Jean de Salisbury

JOHANNES SARESBERIENSIS, *Entheticus maior et minor*

- *John of Salisbury's Entheticus Maior and Minor*, éd. et trad. par Jan VAN LAARHOVEN, Leyde – New York – Copenhague – Cologne : Brill, 1987, 3 vol.

JOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistularium*

- *The Letters of John of Salisbury. Volume one, The early letters (1153-1161)*, éd. par W. J. MILLOR et Harold E. BUTLER, revision de C. N. L. BROOKE, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- *The Letters of John of Salisbury. Volume two, The later letters (1163-1180)*, éd. par W. J. MILLOR et Charles N. L. BROOKE, Oxford: Clarendon Press, 1979.

JOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis*

- *The Historia Pontificalis of John of Salisbury*, éd. et trad. par Marjorie CHIBNALL, Oxford : Clarendon Press, 1986.

JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*

- IOANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, éd. par John Barrie HALL, et Katharine S. B. KEATS ROHAN, Turnhout : Brepols, 1991 (Corpus



Christianorum Continuatio Mediaevalis, 97).

- JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon : présentation, traduction, chronologie, index et notes* par François LEJEUNE, Paris : Vrin – Québec : Presses de l'Université Laval, 2009.
- JOHN OF SALISBURY, *The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, ed. et trad. par Daniel D. MCGARRY, Gloucester (Mass.) : Peter Smith, 1971.
- JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*, trad. par John Barry HALL, préf. de Julian P. HASELDINE, Turnhout : Brepols, 2013.

JOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus*

- IOANNES SARESBERIENSIS, *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. par Clemens C. J. WEBB, Oxford : Clarendon Press, 1909, 2 vol.
- IOANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus I-IV*, éd. par Katharine S. B. KEATS-ROHAN, Turnhout : Brepols, 1993 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 118).
- *Le Policraticus de Jean de Salisbury traduit par Denis Foulechat (1372), (Manuscrit n. 24287 de la B.N.). Livre 4.* éd. par Charles BRUCKER, Nancy : Presses universitaires de Nancy 1985.
- *Tyrans, princes et prêtres. Jean de Salisbury « Policratique » IV et VIII*, éd. par Charles BRUCKER, éd. par Charles BRUCKER, Montréal : Éd. CERES, 1987.
- *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372). Livres VI-VII : éthique chrétienne et philosophes antiques*, éd. par Charles BRUCKER, Genève : Droz, 2013.
- GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, trad. par Laura FELTRIN, éd. par Luca BIANCHI, introduction par

Maria Teresa FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Milan : Jaca Book, 1985.

- JOHN OF SALISBURY, *Policraticus*, trad. par Cary J. NEDERMAN, Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- GIOVANNI DI SALISBURY, *Il policratico ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, trad. par Ugo DOTTI, Turin : Aragno, 2011.

JOHANNES SARESBERIENSIS, *Vita Anselmi ; Vita Sancti Thomae*

- GIOVANNI DI SALISBURY, *Anselmo e Becket, due vite*, introductions, éd. et trad. par Inos BIFFI, Milan : Jaca Book, 1990.
- JOHN OF SALISBURY, *Anselm & Becket : two Canterbury saints' lives*, trad. par Ronald E. Pepin, Toronto : Pontifical Institute of mediaeval studies, 2009.

## 1.2. Sources – Autres auteurs

ALCUINUS, *Commentaria in sancti Iohannis Evangelium*

- « *Opusc. VI.---Commentaria in sancti Joannis Evangelium* » éd. par Frobenius FOSTER, in *B. Flacci Albini seu Alcuini abbatis et Caroli Magni imperatoris magistri Opera Omnia*, éd. par Jean-Paul MIGNE, Paris, 1851 (Patrologia Latina, 100), col. 737-738, 740-1008

ANSELMUS HAVELBERGENSIS, *Anticimenon*

- ANSELM OF HAVELBERG, *Anticimenon. On the Unity of the Faith and the Controversies with the Greeks*, éd. et trad. par Ambrose CRISTE et Carol NEEL, Collegeville (Minnesota) : Cistercian Publications, 2010.

ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Glossae super Iohannem*

- *Anselmi Laudunensis Glosae super Iohannem*, éd. par Alexander ANDRÉE,

Turnhout : Brepols, 2014 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 267).

AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*

- AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, éd. par Carl HOSIUS, Leipzig : Teubner, 1903.
- AULO GELLIO, *Le notti attiche*, éd. et trad. par Giorgio BERNARDI-PERINI, Turin : UTET, 2 vol.

BALDUINUS CANTUARIENSIS, *De sacramento altaris*

- BAUDOIN DE FORD, *Le sacrement de l'autel*, éd. par John MORSON, trad. par Élisabeth DE SOLMS, préf. de Jean LECLERCQ, Paris : Les Éditions du Cerf, 1963 (Sources chrétiennes, 93-94), 2 vol.
- BALDOVINO DI FORD, *Il sacramento dell'altare: trattato*, éd. et trad. par Giorgio MASCHIO, préf. de Jean LECLERCQ, Milan : Jaca Book, 1984.

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*

- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Consideratione*, in *Sancti Bernardi Opera*, éd. par Jean LECLERCQ et Henri M. ROCHAIS, vol. III, Rome : Ed. Cistercienses, 1963, p. 393-493.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la considération. Suivie d'un essai sur l'architecture de S. Bernard*, éd. par Jean LECLERCQ et Henri M. ROCHAIS, trad. par Pierre DALLOZ, Paris : Les Éditions du Cerf, 1986 (Sagesses chrétiennes).
- BERNARDO DI CHIARAVALLE, « La considerazione a Eugenio papa », trad. par Ferruccio GASTALDELLI, préface de Pietro ZERBI, in *Opere di San Bernardo*, vol. I, *Trattati*, Milan : Scriptorium Claravallense – Fondazione di studi cistercensi, 1984, p. 725-939.

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistularium*

- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistulae*, in *Sancti Bernardi Opera*, éd. par Jean LECLERCQ et Henri M. ROCHAIS, vol. VII-VIII, Rome : Ed. Cistercienses, 1974-1977.

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De laude novae militiae*

- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sententiae*, in *Sancti Bernardi Opera*, éd. par Jean LECLERCQ et Henri M. ROCHAIS, vol. III, Rome : Ed. Cistercienses, 1963, p. 213-239.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle chevalerie, Vie de saint Malachie, Epitaphe, hymne, lettres*, éd. par Jean LECLERCQ, éd. et trad. par Pierre-Yves ÉMERY, Paris : Les Éditions du Cerf, 1990 (Sources Chrétiennes, 367, Oeuvres Complètes, 31).

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sententiae*

- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sententiae*, in *Sancti Bernardi Opera*, éd. par Jean LECLERCQ et Henri M. ROCHAIS, vol. VI, Rome : Ed. Cistercienses, 1972, p. 7-255.

*Biblia sacra Vulgata*

- *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, éd. par Bonifatius FISCHER, Jean GRIBOMONT, H. F. Davis SPARKS, Walter THIELE, Roger WEBER, Hermann Josef FREDE et Roger GRYSON, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

CASSIODORUS, *Historia Ecclesiastica Tripartita*

- CASSIODORUS EPIPHANIUS, *Historia ecclesiastica tripartita (quam Cassiodorus Epiphanium scholasticum e Socrate, Sozomeno et Theodoro*

*colligere latineque uertere iussit*), éd. par Walter JACOB et Rudolf HANSLIK, Vienne : Hoelder-Pichler-Tempsky, 1952 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 71).

#### *Concilium oecumenicorum decreta*

- *Conciliorum oecumenicorum generaliumque Decreta, Editio Critica*, vol. II, Ière partie, *From Constantinople to Pavia-Siena (869, 1424)*, éd. par A. GARCÍA Y GARCÍA, G. GRESSER, T. IZBICKI, A. LARSON, A. MELLONI, J. MIETHKE, K. PENNINGTON, B. ROBERG, R. SACCENTI et P. STUMP : Brepols, 2013.
- *Les Conciles Oecuméniques*, vol. 2\*, *Les Décrets – De Nicée à Latran V*, dir. par G. Alberigo, dir. par Giuseppe Alberigo, Paris : Les Éditions du Cerf, 1994.

#### *Collatio Alexandri et Dindimi*

- Telfryn PRITCHARD, « The “Ambrose” Text of Alexander and the Brahmins », *Classica et Mediaevalia*, 44, 1993, p. 109-139.
- Pierre MARAVAL, *Alexandre le Grand et les Brahmanes*, Paris : Les Belles Lettres, 2016.

#### *Commonitorium Palladii*

- Telfryn PRITCHARD, « The *Collatio Alexandri et Dindimi*: a Revised Text », *Classica et Mediaevalia*, 46, 1995, p. 255-283.
- Pierre MARAVAL, *Alexandre le Grand et les Brahmanes*, Paris : Les Belles Lettres, 2016.

#### *Corpus iuris civilis*

- *Corpus iuris civilis, in IV partes distinctum*, éd. par Denis GODEFROY,

Genève : Apud Petrum & Iacobum Chouët, 1628.

- *Corpus iuris civilis*, éd. par Theodor MOMMSEN, Paul KRUEGER, Rudolf SCHOELL et Wilhelm KROLL, Cambridge : Cambridge University press, 2014, 3 vol.

EADMERUS CANTUARIENSIS, *Vita Sancti Anselmi*

- « Vita Sancti Anselmi auctore Eadmero Cantuariensi monacho, Sancti Anselmi discipulo et comite individuo », éd. par Gabriel GERBERON, in *Saeculum XII Sancti Anselmi Opera Omnia nec non Eadmeri monachi*, éd. par Jean-Paul MIGNE, Paris, 1853 (Patrologia Latina, 158), col. 49-117.
- EADMER, *The Life of St. Anselm, archbishop of Canterbury*, éd. et trad. par Richard William SOUTHERN, Oxford: Clarendon Press, 1972.

EUGENIUS III, *Epistolae*

- « Eugeni III pontificis romai Epistolae et privilegia », in *Saeculum XII Eugeni III romani pontificis Epistolae et privilegia*, éd. par Jean-Paul MIGNE, Paris, 1855 (Patrologia Latina, 180) col. 1013-1642.

EUSEBIUS CAESARENSIS, saecundum translationem qui fecit Rufinus, *Historia Ecclesiastica*

- « Historia Ecclesiastica », in *Eusebius Werke. Zweiter Band, Die Kirchengeschichte / herausgegeben von Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus*, éd. par Theodor MOMMSEN et Eduard SCHWARTZ, Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903-1909, (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 9), 3 vol, vol. 1 e 2.

FULGENTIUS MYTHOGRAPHUS, *Expositio sermonum antiquorum*

- FULGENTIUS MYTHOGRAPHUS, « Expositio sermonum antiquorum », in

*Fabii Planciadis Fulgentii Opera*, éd. par Rudolf Helm et Jean Préaux,  
Stuttgart : Teubner, 1970, p. 111-126.

GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*

- GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, éd. par Raymond ÉTAIX,  
Turnhout : Brepols, 1999 (Corpus Christianorum Series Latina, 141).

GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*

- *S. Gregorii Magni Moralia in Iob*, éd. par Marc ADRIAEN, Turnhout :  
Brepols, 1979-1985 (Corpus christianorum Series Latina, 143-143A-143B),  
3 vol.
- SAN GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, éd. par Marc  
ADRIAEN et Paolo SINISCALCO, introd. par Claude DAGENS, trad. par Emilio  
GANDOLFO, Rome : Città nuova editrice, 1992-2001, 4 vol.

GREGORIUS MAGNUS, *Regula pastoralis*

- GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, éd. par Bruno JUDIC, Floribert  
ROMMEL et Dom E. DEKKERS, trad. par Charles MOREL, Paris : Les Éditions  
du Cerf, 1992, 2 vol.
- GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, éd. et trad. par Bruno CREMASCOLI,  
Rome : Città nuova editrice, 2008.

GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*

- *Pilosophia Mundi Ausgabe des 1. Buchs von Wilhelm von Conches*  
“Philosophia” mit Anhang, éd. par Gregor MAURACH, Pretoria : University  
of South Africa, 1974.
- Michel LÉMOINE et Clotilde PICARD PARRA, *Théologie et cosmologie au*  
*XII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Les Belles lettres 2004.

GRATIANUS, *Decretum*

- *Decretum magistri Gratiani*, éd. par Aemilius FRIEDBERG, Leipzig, 1879 (Corpus iuris canonici, vol. I).

*Historia de preliis*

- *Historia de preliis: Rezension J<sup>1</sup>*, éd. par Alfons HILKA et Karl STEFFENS, Meisenheim am Glan : Antoin Han, 1979 (Beiträge zur klassischen philologie, 107).
- *Historia de preliis: Rezension J<sup>2</sup> (Orosius-Rezension)*, éd. par Alfons HILKA et Rüdiger GROSSMAN, Meisenheim am Glan : Antoin Han, 1976-1977 (Beiträge zur Klassischen Philologie, 73).
- *Historia de preliis Alexandri Magni : Rezension J<sup>3</sup>*, éd. par Alfons HILKA et Karl STEFFENS, Meisenheim am Glan : Antoin Han, 1975 (Beiträge zur klassischen Philologie, 73).

HONORIUS AUGUSTODINENSIS, *Eucharistion*

- HONORIUS AUGUSTODINENSIS, « Eucharistion, seu liber de corpore et sanguine domini », éd. par Sebastianus TREGER, in *Saeculum XII Honorii Augustodinensi Opera Omnia*, éd. par Jean-Paul MIGNE, Paris, 1854 (Patrologia Latina, 171), col. 1250-1258.

HUGO DE SANCTO VICTORE, *De Sacramentis*

- « Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei », in *Saeculum XII Hugonis de Sancto Victore Opera Omnia*, vol. 2, éd. par Jean-Paul MIGNE, Paris, 1854 (Patrologia Latina, 176), col. 173-618.



ISAAC DE STELLA, *Sermones*

- ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermons*, tome I, éd. par Anselm HOSTE, trad. par Gaston SALET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1967 (Sources Chrétiennes, 130).

ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*

- *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, éd. par Wallace Martin LINDSAY, Oxford : Clarendon Press, 1911.
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, éd. et trad. par Angelo VALASTRO CANALE, Turin : UTET, 2006, 2 vol.

IVO CARNOTENSIS, *Decretum*

- « Divi Ivoni Decretum » in *Saeculum XII S. Ivoni Carnotensis Opera Omnia*, éd. par Jean-Paul MIGNE, Paris : Gauthier, 1855 (Patrologia Latina, 161), col. 47-1036.

NEMESIUS EPISCOPUS, *Premnon Physicon*

- *Nemesi episcopi Premon Physicon sive Περί Φύσεως ἄνθρωπου liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, éd. par Karl Immanuel Burkhard, Leipzig : Teubner, 1917.

PETRUS ABAELARDUS, *Sententiae*

- *Sententia magistri Petri Abelardi (Sententie Hermanni)*, éd. par Sandro BUZZETTI, Florence : La Nuova Italia, 1983.
- PETRUS ABAELARDUS, *Sententiae magistri Petri Abaelardi*, éd. par David LUSCOMBE, Turnhout : Brepols, 2006 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 14), p. 5-152.

PETRUS ABAELARDUS, *Theologia christiana*

- PETRUS ABAELARDUS, « Theologia christiana », in PETRUS ABAELARDUS, *Opera theologica, 2. Theologia christiana. Theologia scholarium, recensione breuiore. Accedunt capitula haeresum Petri Abaelardi*, éd. par Eloi Marie BUYTAERT, Turnhout : Brepols, 1969 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 12), p. 71-372.

PETRUS CELLENSIS, *Commentaria in Ruth*

- PETRUS CELLENSIS, « Commentaria in Ruth », in PETRUS CELLENSIS, *Commentaria in Ruth, Tractatus de tabernaculo*, éd. par Gérard DE MARTEL, Turnhout : Brepols, 1983 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 54), p. 1-170.

ROBERTUS PULLUS, *Sententiae*

- « Roberti Pulli S.R.E. cardinalis et cancellarii Sententiarum libri octo », éd. par Hugo MATHOUD, in *Saeculum XII Sugerii abbatis S. Dionysii Opuscula et Epistolae nunc primum in unum collecta accedunt Roberti Pulli S. R. E. cardinalis et cancellarii, Josleni Suessionensis, Zachariae Chrysopolitani episcoporum, Zachariae ignotae sedis episcopi, Willelmi Sandionysiani monachi scripta vel scriptorum fragmenta quae exstant*, éd. par Jean-Paul MIGNE, Paris, 1854, (Patrologia Latina, 186), col. 639-1152.

VACARIUS, *Liber contra multiplices et varios errores*

- VACARIUS, *L'Eresia di Ugo Speroni nelle confutazione del maestro Vacario [Liber contra multiplices et varios errores]. Testo inedito del secolo XII con studio storico e dottrinale*, éd. par P. Ilarino DA MILANO, Cité du Vatican : Biblioteca apostolica vaticana, 1945.

VACARIUS, *Liber Pauperum*

- VACARIUS, *The Liber Pauperum of Vacarius*, éd. par Francis DE ZULUETA pour la Selden Society, Londres : Quaritch, 1927.

WERNERUS ABBAS S. BLASII IN SILVA NIGRA, *Deflorationes SS Patrum*

- *Weneri Abbatis S. Blasii in Silva Nigra Liber Deflorationum sive Excerptionum ex melliflua diversorum Patrum*, éd. par Jean-Paul MIGNE, Paris, 1854 (Patrologia Latina, 157), col. 721-1256.

## 2. Études sélectionnées

ADNÈS Pierre, « Pénitence », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, dir. par Marcel VILLER, Ferdinand CAVALLERA, et Joseph DE GUIBERT, Paris : Beauchesne, vol. XII.1, 1983, col. 943-1010.

*Alessandro nel Medioevo occidentale*, éd. par Mariantonia LIBORIO, Piero BOITANI, Corrado BOLOGNA, *et al.*, préface de Peter DRONKE, Milan : Valla, 1997.

AMBROSONI Annamaria, « Bernardo e il papato », in *Bernardo Cistercense, Atti del XXVI Convegno storico internazionale*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1990, p. 59-80.

AMT Emilie, *The Accession of Henry II of England – Royal Government Restored 1149-1159*, Woodbridge – Rochester (NY) : Boydell Press, 1993.

*The Anarchy of King Stephen's Reign*, éd. par Edmund KING, Oxford : Clarendon Press, 1994.

- ANCIAUX Paul, *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain : E. Nauwelaerts – Gembloux : Duculot, 1949.
- ANDENNA Giancarlo, « Il contadino “*pes mundi*”, motore dell’universo », in *Il secolo XII: la “renovatio” dell’Europa cristiana*, éd. par Giorgio CRACCO, Hagen KELLER et Diego QUAGLIONI, Bologne : Il Mulino, 2003, p. 151-182.
- ANDERSON John, « Reconsidering *De Consideratione*. Transition from Book 1 to Book 2 », *Cistercian Studies Quarterly*, vol. 48, no. 2, 2013, p. 143-160.
- ANDRIEU Michel, *Le Pontifical romain*, tome III, *Le pontifical de Guillaume Durand*, Cité du Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1940.
- ARNALDI Girolamo, « Gregorio Magno e la giustizia », in *La giustizia nell’Alto Medioevo (secoli V-VIII)*, Spolète : Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 1995 (Settimane del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, XLII), vol. 1, p. 57-101.
- ASBRIDGE Thomas S., *The Creation of the Principality of Antioch: 1098-1130*, Rochester (NY) : Boydell Press, 2000.
- AVRIL Joseph, « En marge du clergé paroissial », in *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 121-133.
- BARLOW Frank, « John of Salisbury and His Brothers », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 48, no. 1, janvier 1995, p. 95-109.

- BARRALIS Christine, « Les auxiliaires de l'évêque : chanoines et archidiaques », in *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, éd. par Marie-Madeleine DE CEVINS et Jean-Michel MATZ, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 147-156.
- BARRAU Julie, *Bible, lettres et politique – L'Écriture au service des hommes à l'époque de Thomas Becket*, Paris : Classiques Garnier, 2013.
- BARRAU Julie, « Ce n'est pas un miroir, ou le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, dir. par Frédérique LACHAUD et Lydwine SCORDIA, Mont-Saint-Agnan : Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 87-111.
- BARRAU Julie, « La *conversio* de Jean de Salisbury : la Bible au service de Thomas Becket ? », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 50, no. 199, juillet-septembre 2007, p. 229-244.
- BARRAU Julie, « John of Salisbury as Ecclesiastical Administrator », in *A companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 105-144.
- BASDEVANT-GAUDEMET Brigitte, « L'archidiacre et l'archiprêtre au service de la Réforme Grégorienne d'après la législation conciliaire de 1074 à 1140 », *Studia Canonica. Revue canadienne de droit canonique*, vol. 41, no. 2, 2007, p. 371-400.

- BASDEVANT-GAUDEMET Brigitte, « L'image du Pontife romain à travers les actes des Conciles romains (1059-1095) », in *Plenitudo Juris. Mélanges en hommage à Michèle Bégou-Davia*, éd. par Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, François JANKOWIAK et Franck ROUMY, Paris : Mare et Martin, 2015, p. 89-112.
- BECK Mark, « Introduction : Plutarch in Greece », in *A Companion to Plutarch*, éd. par Mark BECK, Chichester : Wiley Blackwell 2014, p. 1-9.
- BECKER Alfons, « Politique féodale de la papauté à l'égard des rois et des princes », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero, 1995, p. 411-449.
- BECQUET Dom Jean, « La paroisse en France aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », in *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan : Vita e pensiero, 1977, p. 199-229.
- BEJCZY István P., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages – A study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*, Leyde – Boston : Brill, 2011.
- BELTRAME Guido, *Storia e arte in S. Tomaso M.*, Padoue : Tipografia antoniana, 1966.
- BENSON Robert L., *The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton : Princeton University Press, 1968.

BENSON Robert L., « *Plenitudo potestatis* : evolution of a formula from Gregory IV to Gratian », *Studia Gratiana: Post Octava decreti saecularia. Collectanea historiae iuris canonici. XI-XIV, Collectanea Stephan Kuttner*, éd. par Joseph Forchielli et Alfons Maria Stickler, vol. IV, Bologne : Institutum Gratianum, 1967, p. 195-217.

BERLIÈRE Ursmer, « L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut Moyen-Âge », *Revue bénédictine* 39, 1927, p. 227-250

BERMAN Harold J., *Law and Revolution : The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) – Londres : Harvard University Press, 1983 ; traduction : Harold J. BERMAN, *Droit et révolution*, trad. par Raoul AUDOUIN, Aix-en-provence : Librairie de l'Université d'Aix-en-provence, 2002.

BERNDT SJ Rainer, « La raison du salut. L'influence d'Hugues de Saint-Victor sur la formation des sommes de théologie aux XII<sup>e</sup> e et XIII<sup>e</sup> e siècles », in *L'École de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, dir. par Dominique POIREL, éd. par Patrick Gautier DALCHÉ, Cédric GIRAUD et Luc JOCQUÉ, Turnhout : Brepols, 2010, p. 285-298.

BERTOLO Ermenegildo, « Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello "spirito" », *Sophia. Rassegna critica di Filosofia e Storia della Filosofia*, 26, 1958, p. 48-61.

- BLAIR John, « Les recherches récentes sur la formation des paroisses en Angleterre : similitudes et différences avec la France », trad. par Bruno LAURIOUX, *Medievales : langue, textes, histoire*, 49, 2005, p. 33-44.
- BLOCH David, *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Turnhout : Brepols, 2012.
- BLOCH Marc, *Les rois thaumaturges*, Paris : Armand Colin, 1961.
- BLOMME Robert, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIIe siècle*, Louvain : Publications universitaires de Louvain – Gembloux : Duculout 1958.
- BOESCH GAJANO Sofia, « Teoria e pratica pastorale nelle opere di Gregorio Magno », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 181-189.
- BRAMBILLA Emilia, « Alle origini dell'enciclopedismo medievale: il *Liber de auctoritate divina* e il *Liber Deflorationum* di Werner di Sankt Blasien », *Aevum*, vol. 57, no. 2, mai-août 1983, p. 245-281.
- BRETT Martin, « The English Abbeys, their Tenants and the King (950-1150) », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero, 1995, p. 277-302.
- BOIS Guy, « Patrimoines ecclésiastiques et système féodal aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero, 1995, p. 45-60.



- BOLTON Brenda, « Eugenius III reclaims the patrimony of St. Peter », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press 2018, p. 271-304.
- BOMBI Barbara, « The role of judges delegate in England. The dispute between the archbishops of Canterbury St. Augustine's Abbey in the thirteenth century », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero 2012, p. 221-259.
- BORDIER Sophie, « Aenigma Somniorum », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3, octobre 1991, p. 306-314.
- BORDONE Renato, « Vescovi giudici e critici della giustizia: Attone di Vercelli », in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Spolète : CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO, 1997 (Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIV), vol. 1, p. 457-490.
- BOUDET Jean-Patrice, *Entre science et nigromance – Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2006.
- BOULHOL Pascal, *La connaissance de la langue grecque dans la France médiévale, VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 2008.

- BOUREAU Alain, « Hypothèse sur l'émergence lexicale et théorique de la catégorie de séculier au XII<sup>e</sup> siècle », in *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 35-43.
- BOUSSARD Jacques, *Le Gouvernement d'Henri II Plantagenêt*, Paris : d'Argences, 1961.
- BRANDT Reinhard, *D'Artagnan und die Urteilstafel. En Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte (1, 2, 3 /4)*, Stuttgart : Steiner 1991.
- BRÉMOND Marcel, « Un aspect de la centralisation pontificale : les légats », in Marcel BRÉMOND et Jean GAUDEMET, *L'Empire chrétien et ses destinées en Occident du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, préface de Gabriel LE BRAS, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1944, p. 144-156.
- BRÉMOND Marcel, « L'Empire angevin d'Henri II », in Marcel BRÉMOND, Jean GAUDEMET, *L'Empire chrétien et ses destinées en Occident du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, préface de Gabriel LE BRAS, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1944, p. 231-241.
- BRÉMOND Marcel, « La Papauté et le mouvement de la Croisade », in Marcel BRÉMOND, Jean GAUDEMET, *L'Empire chrétien et ses destinées en Occident du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, préface de Gabriel LE BRAS, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence 1944, p. 190-199.
- BRÉMOND Marcel, Jean GAUDEMET, *L'Empire chrétien et ses destinées en Occident du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. Essai sur les forces d'universalisme et de particularisme dans l'Europe du Moyen Âge : travaux de l'oflag VIII F*,

préface de Gabriel LE BRAS, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1944.

BRETT Martin, « The English Abbeys, their tenants and the king (950-1150) », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero, 1995, p. 277-302.

BRIGUGLIA Gianluca, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Milan : Mondadori, 2006.

BRIGUGLIA Gianluca, *Stato d'innocenza*, Rome : Carocci, 2017.

BROOKE Christopher, « John of Salisbury and his world », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford: Basil Blackwell 1984, p. 1-20.

BROSSE Jacques, *Histoire de la Chrétienté d'Orient et d'Occident. De la conversion des barbares au sac de Constantinople (406-1204)*, Paris : Michel, 1995.

BRUCKER Charles, « *Policraticus redivivus* : du *Policratique* de Foulechat (1372) aux *Vanitez de la cour* de Mézeray (1639), ou l'art de la translation à la fin du Moyen Âge et à l'époque classique », *Revue des langues romanes*, vol. 119, no. 2, 2015, p. 433-448

BRUGGISSER Philippe, « Numa Pompilius et la Rome sacrée », *Revue des études augustiniens et patristiques*, 55, 2009, p. 3-22.

BUC Philippe, *L'ambigüité du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, préfacion de Jacques LE GOFF, Paris : Beauchesne, 1994.

BURNETT Charles, « Antioch as a Link between Arabic and Latin culture in Twelfth-Thirteenth centuries », in *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des Croisades*, éd. par Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON et Baudouin VAN DEN ABEELE, Turnhout : Brepols, 2000, p. 1-78.

BURNETT Charles, « The chapter on the spirits in the *Pantegni* of Constantine the African », in *Constantine the African and Ibn Al-Abbas Al-Magusi*, éd. par Charles BURNETT et Danielle JACQUART, Leyde – New York – Cologne : Brill, 1994, p. 99-120.

BURNETT Charles, « Scientific Manuscripts at Chartres », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 127-160.

BURNETT Charles, « The Earliest Chiromancy in the West », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50, 1987, p. 189-195.

CAHEN Claude, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades*, Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1940.

CAIAZZO Irene, « *Rex illitteratus est quasi asinus coronatus*: i laici e la filosofia nel secolo XII », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 63, no. 2, 2016, p. 347-380.

CANTARELLA Glauco Maria, « Dalla *necessitas* alla *dispensatio*: un'indagine sul lessico di Bernardo di Clairvaux », in *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, éd. par Rosalio José CASTILLO LARO, Rome : LAS, 1992, p. 37-50.

CANTARELLA Glauco Maria, *Principi e corti nel XII secolo*, Turin : Einaudi, 1997.

CANTARELLA Glauco Maria, « S. Bernardo e l'ecclesiologia. Aspetti e momenti di una tensione ecclesiologica », in *Bernardo Cistercense, Atti del XXVI Convegno storico internazionale, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spolète : Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1990, p. 231-290.

CANTARELLA Glauco Maria, *Il sole e la luna – La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Rome – Bari : Laterza 2005.

CANTARELLA Glauco Maria, « Sondaggio sulla 'dispensatio' (sec. XI-XII) » *Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 461-487.

CANTARELLA Glauco Maria, POLONIO Valeria et RUSCONI Roberto, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Rome – Bari : Laterza 2001.

CAPITANI Ovidio, « *Ecclesia* romana e riforma: "*utilitas*" in Gregorio VII », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 26-69.

CAPITANI Ovidio, « Gregorio VII e la giustizia », in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Spolète : Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1996 (Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIV), vol. 1, p. 385-425.

CAPITANI Ovidio, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana" - L'avvio della "restaurazione"*, Spolète : Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1966.

CARLYLE Robert Warrand, CARLYLE Alexander James, *A history of mediæval political theory in the West*, Edinburgh – Londres : Wiley Blackwell, 1962-1970, 6 vol.

CARON Giovanni Pier, « Appunti sui concetti di *auctoritas* e di *potestas* nel Decreto di Graziano e nella seconda metà del secolo XII », *Il diritto ecclesiastico*, 67, 1956, p. 392-481.

CARON Giovanni Pier, « I poteri del metropolita secondo Graziano », *Studia Gratiana*, 2, 1954, p. 251-77.

CARROZZI Claude, « Les évêques vassaux du roi de France d'après Yves de Chartres », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero, 1995, p. 225-246.

*Cartulaire de Notre-Dame de Chartres d'après les cartulaires et les titres originaux*, éd. par Ernest DE BUCHÈRE DE LÉPINOIS et Lucien MERLET, Chartres : Garnier, 1862-1865, 3 vol.

- CARVEN Robert H. F., *The Protean ass. The “Metamorphoses” of Apuleius from Antiquity to the Renaissance*, Oxford – New York : Oxford University Press, 2007.
- CARUSO Stefano, « Politica “gregoriana”, latinizzazione della religiosità bizantina in Italia meridionale. Isole di resistenza greca nel Mezzogiorno d’Italia tra XI e XII secolo », in *Cristianità d’Occidente e cristianità d’Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète : Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 2004, p. 463-545.
- CASPER Giles, « Contemplating Money and Wealth in Monastic Writings c. 1060 – c. 1160 », in *Money and Church in Medieval Europe (1000-1200): Practice, Morality and Thought*, éd. par Giles E. M. GASPER et Svein H. GULLBEKK, Farnham – Burlington : Ashgate, 2015, p. 39-76.
- CATRY Patrick, « Les voies de l’esprit », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 207-214.
- CATTANEO Enrico, « La partecipazione dei laici alla liturgia », in *I laici nella “Societas christiana” dei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1968, p. 396-427.
- CHARBONNEL Nanine, *Comme un seul homme – Corps politique et corps mystique : étude philosophique*, Lons-le-Saunier : Aréopage, 2010, 2 vol.

- CHAUVIN Benoît, « Papauté et abbayes cisterciennes du duché de Bourgogne au XII<sup>e</sup> siècle », in *L'Église de France et la Papauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Rolf GROBE, Bonn : Bouvier, 1993, p. 326-362.
- CHENU Marie-Dominique, « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique (XII<sup>e</sup> siècle) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 49, 1954, p. 59-89 ; repris dans Marie-Dominique CHENU, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 225-251.
- CHENU Marie-Dominique, « *Spiritus*, le vocabulaire de l'âme au XII<sup>e</sup> siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 41, 1957, p. 211-232.
- CHENU Marie-Dominique, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, préface d'Étienne GILSON, Paris : Vrin, 1957.
- Chiesa, diritto e ordinamento nella "societas christiana" nei secoli XI e XII. Atti della 9<sup>o</sup> settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto – 2 settembre 1983)*, Milan : Vita e pensiero, 1986.
- Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII. Atti della dodicesima Settimana internazionale di studio. Mendola 24-28 agosto 1992*, Milan : Vita e Pensiero, 1995.
- CHIFFOLEAU Jacques, « “*Ecclesia de occultis non iudicat*” ? L'Église, le secret et l'occulte du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », *Micrologus* XIV, 2006, p. 359-481 ; traduction italienne : Jacques CHIFFOLEAU, *La chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Bologne : Il mulino, 2010.



CHODOROW Stanley, *Christian Political Theory and Church Politics Mid-Twelfth Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley – Los Angeles : University of California Press, 1972.

CHRISTENSEN Katherine, « The lost papal gloss on *Si quis suadente*: John of Salisbury and the canonical tradition in the twelfth century », *Bulletin of Medieval Canon Law*, 18, 1988, p. 1-11.

CHRISTOPHE Paul, *L'élection des évêques dans l'Église latine au premier millenaire*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2009.

CLASSEN Peter, « La curia romana e le scuole di Francia nel secolo XII », in *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato*, Milan : Vita e pensiero, 1974, p. 432-436.

COLEMAN Janet, « John of Salisbury: Literal '*historia*', the *Presentness* of the Past and the Logical Method of the Historian reconstructing timeless probable truths », in *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel, 2018, p. 93-105.

COLMAN John, « The Philosopher-King and the City in Plutarch's Life of Numa », *Perspectives on Political Science*, 44, 2015, p. 1–9.

*A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015.

*A Companion to Twelfth Century Schools*, éd. par Cédric Giraud, Leyde – Boston : Brill, 2020.

*Les Conciles Oecuméniques*, vol. 1, *L'Histoire*, dir. par Giuseppe ALBERIGO, trad. par Jacques MIGNON, Paris : Les Éditions du Cerf, 1994.

*Les Conciles Oecuméniques*, vol. 2, tome 1, *Les Décrets – De Nicée à Latran V*, dir. par Giuseppe ALBERIGO, Paris : Les Éditions du Cerf, 1994.

*Conciliorum oecumenicorum generaliumque Decreta, Editio Critica*, I.1, *From Constantinople to Pavia-Siena (869, 1424)*, Turnhout : Brepols 2013.

CONGAR Yves, « L'Écclesiologie de St. Bernard », in *Saint Bernard théologien*, Rome : Curia generalis sacris ordinis cistercensis, 1953 (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, vol. IX, no. 3-4), p. 136-190.

CONGAR Yves, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris : Les Éditions du Cerf 1960.

CONGAR Yves, « Quod omnes tangit ab omnibus tractati ed approbari debet », *Revue historique de droit français et étranger*, 35, 1958, p. 210-259

*Conseiller les juges au Moyen Âge*, éd. par Martine CHARAGEAT, Toulouse : Presses universitaires de Mirail, 2014.

CONSOLINO Franca Ela, « I doveri del principe cristiano nel “*Registrum Epistularum*” di Gregorio Magno », *Augustinianum*, 33, 1993, p. 57-83.

CONSTABLE Giles, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CONTE Emanuele, « *Res publica*. Il modello antico, la politica e il diritto nel XII secolo », in *Iuris Historia. Liber Amicorum Gero Dolezalek*, éd. par Vincenzo COLLI et Emanuele CONTE, Berkeley (Calif.) : Robbins Collection Publications, 2008 (Studies in Comparative Legal History), p. 193-212.

« Le copiste Jean de Salisbury », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 33, 1872, p. 633-635.

CORTESE Ennio, *Il rinascimento giuridico medievale*, Rome : Bulzoni, 1992.

CORTESE Ennio, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Rome : Il cigno Galileo Galilei, 2000.

COTTS John D., « Monks and Clerks in search of the “*Beata Schola*”: Peter of Celle’s Warning to John of Salisbury reconsidered », in *Teaching and Learning in Northern Europe (1000-1200)*, éd. par Sally N. VAUGHN et Jay RUBENSTEIN, Turnhout : Brepols, 2006, p. 255-277.

COURTNEY Francis, *Cardinal Robert Pullen - An English theologian of the Twelfth Century*, Roma: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1954.

COWDREY Herbert E. J., « Pope Gregory VII’s ‘crusading’ plans of 1074 », in Herbert E. J. COWDREY, *Popes, monks and crusaders*, Londres : the Hambledon press, 1984, p. 27-40.

CRACCO Giorgio, « Gli eretici nella ‘*societas christiana*’ dei secoli XI e XII », in *La Cristianità nei secoli XI e XII in Occidente. Coscienza e strutture di una società. Atti della ottava Settimana internazionale di studio, Mendola, 30 giugno - 5 luglio 1980*, Milan : Vita e pensiero, 1983, p. 339-373.

CREMASCOLI Giuseppe, « Gregorio Magno », in *Cristianità d’Occidente e cristianità d’Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète : Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 2004, p. 65-92.

CRISMA Luca, « *Ubi nulla fit iniustitia* : le royaume des Brahmanes dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 63, no. 250-251, avril-septembre 2020, p. 105-124.

CRISMA Luca, « *Ut rei tristitiam mitigaret*. Peccato ed esecuzione capitale nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury », *II Congreso Internacional O Camiño do Medievalista : et ultra*, actes du colloque, à paraître.

DA MILANO Ilarino, *L’eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario*, Cité du Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945.

DAL PRA Mario, *Giovanni di Salisbury*, Milan : F.lli Bocca, 1951.

*Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna – Miscellanea per il cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, éd. par Mario FOIS, Vincenzo MONACHINO, Felix LITVA, Rome : Università Gregoriana, 1983, Roma : Gregoriana 1983.

D'ALTEROCHE Bernard, « *Si fornicatio clerici est publica*. La fornication publique des clercs dans le droit canonique classique », in *Plenitudo Juris. Mélanges en hommage à Michèle Bégou-Davia*, éd. par Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, François JANKOWIAK et Franck ROUMY, Paris : Mare et Martin, 2015, p. 25-60.

DE ARAUJO Nicolas, « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (*Policraticus* IV, 1) », *Le Moyen Âge*, 1, 2006, p. 63-74.

DE ARAUJO Nicolas, « Une traduction oubliée du *Policraticus* par François Eudes de Mezeray (1639) », *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. 164, no. 2, juillet 2006, p. 581-594.

DE CLERK D. E., « Questions de sotériologie médiévale », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13, 1946, p. 150-184.

*De la connaissance de Dieu*, éd. par Jean-Marie LEBOND, Paris : Desclée de Brouwer, 1958.

DE FEO Pierfrancesco, *Il Cristo delle scuole - Il dibattito cristologico nella prima metà del secolo XII*, Rome : Città nuova, 2012.

DE LUBAC Henri, « *Corpus Mysticum* – Étude sur l'origine et les premiers sens de l'expression », *Recherches de Science Religieuse*, vol. XXIX, 3, juin 1939, p. 303-334, vol. XXIX, no. 4, octobre 1939, p. 429-480, vol. XXX, no. 1, janvier 1940, p. 40-80, vol. XXX, no. 2, avril 1940, p. 191-236.

- DE LUBAC Henri, *Corpus Mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge - Étude historique*, Paris : Aubier – Éditions Montaigne, 1944.
- DE MIRAMON Charles, « Hugues de St. Victor et les *spiritualia* : Autour de la division entre clercs et laïcs dans le *De Sacramentis* », in *L'École de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, dir. par Dominique POIREL, éd. par Patrick Gautier DALCHÉ, Cédric GIRAUD et Luc JOCQUÉ, Turnhout : Brepols, 2010, p. 299-332.
- DÉCHANET Jean-Marie, « Autour d'une querelle fameuse : de l'Apologie à la Lettre d'or », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 77, janvier-mars 1939, p. 3-34.
- DEKKERS Eligius, Aemilius GAAR, *Clavis Patrum latinorum, qua in Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam*, IIIème édition, Turnhout : Brepols, Steenbrugis: in abbatia Sancti Petri, 1995.
- DELHAYE Pierre, « Le bien suprême d'après le *Policraticus* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 20, 1953, p. 203-221.
- DELL'OSSO Carlo, « L'analogia antropologica. Riflessioni sui concetti di anima e di corpo in alcuni testi patristici », *Alpha Omega*, vol. VI, no. 2, 2003, p. 215-232.
- DEMOUGEOT Émilienne, « Grégoire le Grand et la conversion du roi germain au VI<sup>e</sup> siècle », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 191-203.

DENERY Dallas G. II, « Uncertainty and Deception in the Medieval and Early Modern Court », in *Uncertain Knowledge – Scepticism, Relativism and Doubt in the Middle Ages*, éd. par Dallas G. DENERY II, Kantik GHOSH, Nicolette ZEEMAN, Turnhout : Brepols, 2014, p. 13-36.

DENERY Dallas G. II, *The Devil wins – A History of Lying from the Garden of Eden to the Enlightenment*, Princeton – Oxford : Princeton University Press, 2015.

DESIDERI Saverio, *La Institutio Traiani*, Gênes : Istituto di filologia classica, 1958.

DI BELLO Alberto, « Il termine “gladius” come sinonimo di potere dalle opere dei Padri della Chiesa latina al XII secolo », *Il Pensiero Politico*, vol. 26, no. 2, mai 1993, p. 273-296.

DI MARCO Michele, *La polemica sull’anima tra <Fausto di Riez> e Claudiano Mamerto*, Rome : Istituto Patristico Augustinianum, 1995 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 51).

DICKINSON John C., « Diocesi e sedi episcopali dell’Inghilterra dopo la conquista normanna », in *Le istituzioni ecclesiastiche della “Societas Christiana” dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan : Vita e pensiero 1977, p. 293-308.

DICKINSON John, « The Mediaeval Conception of Kingship and Some of Its Limitations, as Developed in the *Policraticus* of John of Salisbury », *Speculum*, vol. 1, no. 3, juillet 1926, p. 308-337.

*Dictionnaire historique de la papauté*, dir. par Philippe LEVILLAIN, Paris : Fayard, 1994.

*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, dir. par Marcel VILLER, Ferdinand CAVALLERA, et Joseph DE GUIBERT, Paris : Beauchesne, 1932-1995, 21 vol.

*Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, commencé sous la dir. par Jean Michel Alfred VACANT, Eugène MANGENOT, Émile AMANN, Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1899-1950, 15 vol.

Jean-Charles DIDIER, « La question du baptême chez St. Bernard et ses contemporains », in *Saint Bernard théologien*, Rome : Curia generalis sacris ordinis cistercensis, 1953 (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, vol. IX, no. 3-4), p. 191-201.

*Dizionario di Ecclesiologia*, éd. par Gianfranco CALABRESE, Philip GOYRET et Orazio F. PIAZZA, Rome : Città Nuova 2010.

DORAN John, « Eugenius III and the Roman Commune », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2018, p. 243-270.

DOYLE Matthew A., *Bernard of Clairvaux and the schools. The formation of an intellectual milieu in the first half of the twelfth century*, Spolète : Fondazione centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005.



DUBY Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris : Gallimard, 1978.

DUGGAN Anne J., « John of Salisbury and Thomas Becket », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 427-438.

DUGGAN Anne J., « Conciliar Law 1123-1215: The Legislation of the Four Lateran Councils », in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the decretals of pope Gregory IX*, éd. par Wilfried HARTMANN et Kenneth PENNINGTON, Washington D.C. : The Catholic university of America press, 2008, p. 318-366.

DUGGAN Charles, « Papal Judges Delegate and the Making of the “new law” in the Twelfth Century », in *Cultures of Power. Lordship, status, and process in twelfth-century Europe*, éd. par Thomas N. BISSON, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1995, p. 186-196, réimpr. in Charles DUGGAN, *Decretals and the creation of the new law in the Twelfth Century*, Aldershot – Brookfield : Ashgate, 1998, p. 172-199.

DUMAS Auguste, « Les vices du clergé et les aspirations à une réforme de l'Église séculière », in *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 7, *L'Église au pouvoir des laïcs*, éd. par Émile AMANN et Auguste DUMAS, dir. par Augustin FLICHE et Victor MARTIN, Paris : Bloud et Gay, 1940, p. 465-482.

- DUTTON Paul, « *Illustre civitatis et populi exemplum: Plato's Timaeus and the transmission from Calcidius to the end of the Twelfth Century of a tripartite scheme of society* », *Medieval Studies*, 45, 1983, p. 79 -119.
- DYKMANS Marc, « Le rite de dégradation des clercs d'après quelques anciens manuscrits », *Gregorianum*, vol. 63, no. 2, 1982, p. 301-331.
- DYSON Robert William, *Normative Theories of the Society and Government in Five Medieval Thinkers. St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas and Marsilius of Padua*, Lewiston – Queenston – Lampeter : The Edwin Mellen Press, 2003.
- ECHARD Siân, *Arthurian Narrative in the Latin Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- L'Église de France et la Papauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Rolf GROBE, Bonn : Bouvier, 1993.
- L'espace du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Florian MAZEL, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- European transformations : the long twelfth century*, éd. par Thomas F. X. NOBLE et John Van ENGEN, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2012.
- EVANS Gillian Rosemary, *Bernard of Clairvaux*, New York : Oxford University Press, 2000.

EVANS Gillian Rosemary, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge : Cambridge University Press, 1986.

*Exclure de la communauté chrétienne, Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Geneviève BUHRER-THIERRY et Stéphane GIOANNI, Turnhout : Brepols, 2015.

*Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ? Actes du colloque international, organisé par l'Institut d'Études Médiévales et tenu à l'Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017*, éd. par Dominique POIREL, Turnhout : Brepols, 2021.

FALKENSTEIN Ludwig, « Alexandre III et Henri de France – Conformités et conflits », in *L'Église de France et la Papauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Rolf GROBE, Bonn : Bouvier, 1993, p. 103-176.

FEDALTO Giorgio, « L'origine della gerarchia ecclesiastica latina nei patriarcati di Antiochia e Gerusalemme », *Studia Patavina*, 17, 1970, p. 100-120.

FERRARI DALLE SPADE Giannino, « La Glossa Bolognese in Inghilterra – L'edizione Zulueta del *Liber Pauperum* di Vacario », *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, vol. 3, no. 2, 1930, p. 468-489.

FICARRA Thomas J., *Bernard and Abelard: an analysis of the elements that led to their conflict at Sens*, thèse, Madison (New Jersey) : Drew University, 2003.

FIGLIUOLO Bruno, « Chiesa e feudalità nei principati d'Oriente », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero 1995, p. 375-409.

- FITZGERALD Bernard M., « Medieval theories of education: Hugh of St Victor and John of Salisbury », *Oxford Review of Education*, vol. 36, no. 5, octobre 2010, p. 575-588.
- FLICHE Augustin, FOREVILLE Raymonde et ROUSSET DE PINA Jean, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 9, *L'Église au pouvoir des laïcs*, dir. par Augustin FLICHE et Victor MARTIN, Paris : Bloud et Gay, 1948-1953, 2 vol.
- FLORI Jean, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Paris : Hachette littérature, 1998.
- FLORI Jean, *L'essor de la chevalerie, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Genève : Droz, 1986.
- FLORI Jean, *L'idéologie du glaive – Préhistoire de la chevalerie*, Genève : Droz 2010.
- FOLZ Robert, *L'idée d'Empire en Occident du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris : Aubier, 1953.
- FOREVILLE Raymonde, *L'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154-1189)*, Paris : Bloud et Gay, 1943.
- FOREVILLE Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris : Éditions de l'Orante, 1965 (Histoire des conciles oécuméniques, 6).
- FOREVILLE Raymonde, LECLERCQ Jean, « Un débat sur le sacerdoce des moines au XII<sup>e</sup> siècle », *Analecta Monastica IV*, Rome 1957 (Studia Anselmia, 41), p. 8-118.

- FORNASARI Giuseppe, « Pier Damiani e Gregorio VII : dall'ecclesiologia 'monastica' all'ecclesiologia 'politica'? », in *Fonte Avellana nel suo millenario*, vol. 1, *Le origini*, Fonte Avellana, 1982, p. 151-244.
- FOSSIER Arnaud, *Le Bureau des âmes – Écritures et pratiques administratives de la Pénitence apostolique (xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècle)*, Rome : École Française de Rome, 2018.
- FOSSIER Arnaud, « Le for "interne" de l'Église (xii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècle) : entre ordre public et salut des âmes », in "Intus" et "Foris". *Une catégorie de la pensée médiévale ?*, dir. par Manuel GUAY, Marie-Pascale HALARY et Patrick MORAN, Paris : Presses de l'université Paris Sorbonne, 2013, p. 57-67.
- FOSSIER Arnaud, « "Propter vitandum scandalum" : histoire d'une catégorie juridique (xii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle) », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 121, no. 2, 2009, p. 317-348.
- FOSSIER Arnaud, « Scandale, vérité et gouvernement de l'Église (xii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles) », in *La vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (xiii<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Jean-Philippe GENET, Paris : Publications de la Sorbonne – École française de Rome, 2015, p. 365-377.
- FOULON Jean-Hervé, « Le clerc et son image », in *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 45-60.
- FOURNIER Paul, « Les deux recensions de la collection canonique romaine dite le *Polycarpus* », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 37, 1918, p. 55-101.

FRACHEBOUD André, « L'influence de Saint Augustin sur le Cistercien Isaac de l'Etoile », *Collectanea cisterciensia*, vol. 11, 1949 p. 1–17, 264–278 et vol. 12, 1950, p. 5–16.

FRUGONI Arsenio, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Turin : Einaudi, 1989 ; traduction en français : Arsenio FRUGONI, *Arnaud de Brescia dans les sources du XII<sup>e</sup> siècle*, trad. par Alain BOUREAU, éd. par Ovidio CAPITANI, Paris : Les Belles Lettres, 1993.

FRYDE Natalie, « The Canterbury Connection », *Culture politique des Plantagenêt (1154-1224)*, dir. par Martin AURELL, Poitiers : Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2004, p. 333-340.

GARFAGNINI Gian Carlo, « Da Seneca a Giovanni di Salisbury: *auctoritates morali e vitae philosophorum* in un manoscritto trecentesco », *Rinascimento*, II<sup>ème</sup> série, vol. 20, 1980, p. 201-247 ; réimpr. in Gian Carlo GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze – Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pise : Edizioni della Normale, 2016, p. 119-177.

GARFAGNINI Gian Carlo, « Definizione e limiti della *plenitudo potestatis* pontificia: Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni da Parigi, Guglielmo d'Ockham », in *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, éd. par Stefano PERFETTI, Pise : ETS, 2011 ; réimpr. in Gian Carlo GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze – Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pise : Edizioni della Normale, 2016, p. 249-283.

GARFAGNINI Gian Carlo, « L'attività storico-filosofica nel XII secolo: Giovanni di Salisbury », *Studi Medievali* III 30 (1989), p. 839-852 ; réimpr. in *Medioevo* 16 (1990), p. 23-42 ; réimpr. in Gian Carlo GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze – Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pisa : Edizioni della Normale 2016, p. 17-34.

GARFAGNINI Gian Carlo, « Legittima *potestas* e tirannide nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury – Riflessione sulla sensibilità di un *clericus* per i problemi storico-politici », *Critica storica* 14 (1977), p. 575-610 ; réimpr. in Gian Carlo GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze – Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pise : Edizioni della Normale, 2016, p. 79-118.

GARFAGNINI Gian Carlo, « *Ratio disserendi et ratiocinandi via* : il *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury », *Studi Medievali* III 12 (1971), p. 915-954 ; réimpr. in Gian Carlo GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze – Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pise : Edizioni della Normal,e 2016, p. 35-78.

GAUDEMET Jean, « Le célibat ecclésiastique. Le droit et la pratique du XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 68, 1982, p. 1-31.

GAUDEMET Jean, « La controverse doctrinale : Le pouvoir pontifical, Le pouvoir séculier, L'unité chrétienne et le dualisme des organes », in Marcel BRÉMOND, Jean GAUDEMET, *L'Empire chrétien et ses destinées en Occident du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, préface de Gabriel LE BRAS, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence 1944, p. 157-189.

- GAUDEMET Jean, « Un débat sur la confession au XII<sup>e</sup> siècle », *Revue de droit canonique*, vol. 34, no. 2, 1984, p. 245-248.
- GAUDEMET Jean, « Le “*Dictatus papae*” », in Marcel BRÉMOND, Jean GAUDEMET, *L'Empire chrétien et ses destinées en Occident du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, préface de Gabriel LE BRAS, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1944, p. 116-132.
- GAUDEMET Jean, « La doctrine des sources du droit dans le Décret de Gratien », *Revue de droit canonique*, 1, 1950, p. 5-31.
- GAUDEMET Jean, « La primauté pontificale dans le Décret de Gratien », in *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, éd. par Rosalio José CASTILLO LARO, Rome : LAS, 1992, p. 137-156.
- GAUDEMET Jean, « L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella “societas christiana” nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 174-201.
- GERSH Stephen, *Reading Plato, tracing Plato. From ancient commentary to medieval reception*, Burlington – Aldershot : Ashgate, 2005.
- GHELLINCK Père, *Le mouvement théologique du XV<sup>e</sup> siècle* (1914). Pour les connections théologie-droit canonique dans la première scolastique. *Kuttner Revival* p. 307.
- GILCHRIST John, « The *Polycarpus* », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 68, 1982, p. 441-452.



- GILCHRIST John, *The Gregorian Reform Tradition and Pope Alexander III*, in *Miscellanea. Rolando Bandinelli Papa Alessandro III*, éd. par Filippo LIOTTA et Roberto TOFANINI, Sienne : Accademia senese degli intronati, 1986, p. 259-288.
- GILCHRIST John, « The reception of Gregory VII in Canon Law », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 59, 1973, p. 35-82.
- GILCHRIST John, « *Simoniaca haeresis* and the problem of orders from Leo IX to Gratian », in *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, éd. par Stephan KUTTNER et J. Joseph RYAN, Cité du Vatican : S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, 1965 (Monumenta Iuris Canonici, series C, 1), p. 209-238.
- GIORDANENGO Gérard, « Le droit romain au temps de la réforme : une étincelle? (1050-1130) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, vol. 113, no. 2, 2001, p. 869-911.
- GIRAUD Cédric, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout : Brepols, 2010.
- GIRAUD Cedric, MEWS Constant, « John of Salisbury and the Schools of the 12<sup>th</sup> Century », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 29-62.
- GODMAN Peter, *The silent masters. Latin literature and its censors in the High Middle Ages*, Princeton : Princeton University press, 2000.

- GRANDJEAN Michel, *Laïcs dans l'Église – regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris : Beauchesne, 1994.
- GREEN Judith A., « Discourses of Power in Early Twelfth-Century England: How new were the ideas of John of Salisbury? », in *Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2018, p. 165-183.
- GREGORY Tullio, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence : Sansoni, 1955.
- GRELLARD Christophe, « Le sacré et le profane. Le statut des laïcs dans la *Respublica* de Jean de Salisbury », in *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XIIIe siècle. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France*, éd. par Patrick DEMOUY, Turnhout : Brepols, 2008, p. 167-190.
- GRELLARD Christophe, « La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 53, no. 211, 2010, p. 237-254.
- GRELLARD Christophe, « 'Le prince est sujet de la loi de justice'. Loi de Dieu, lois des hommes chez Jean de Salisbury », in *Le roi fontaine de justice. Pouvoir justicier et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, dir. par Silvère MENEGALDO et Bernard RIBÉMONT, Orléans : Klincksieck, 2012, p. 85-102.
- GRELLARD Christophe, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris : Les Belles Lettres, 2013.

- GRELLARD Christophe, « La seconde acculturation chrétienne de Cicéron. La réception des Académiques du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », *Asterion*, 11, 2013. En ligne : <https://journals.openedition.org/asterion/2350>
- GRELLARD Christophe, « John of Salisbury and Theology », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 339-370.
- GRELLARD Christophe, « Scepticisme et prescience divine de Saint Augustin à Jean de Salisbury », in *Scepticisme et religion. Constantes et évolutions, de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale*, dir. par Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC et Carlos LÉVY, Turnhout : Brepols, 2016, p. 235-251.
- GRELLARD Christophe, « Une lecture médiévale de Lactance : le *Lactantius* de Jean de Salisbury », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, vol. 53, no. 3, janvier 2017, p. 581-599.
- GRELLARD Christophe, « Jean de Salisbury et l'hétérodoxie », in *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel, 2018, p. 211-229.
- GRELLARD Christophe, « Langage et politique chez Jean de Salisbury : les fondements du lien social » *Philosophical Readings*, vol. XII, no. 1, 2020, p. 45-51.
- GRELLARD Christophe, « Abélard et la justice. *Aequitas, utilitas, caritas* », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, vol. 88, no. 1, 2021, p. 47-88.

- GRELLARD Christophe, LACHAUD Frédérique, « Introduction », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 1-28.
- GUGLIELMETTI Rossana E., *La tradizione manoscritta del Policraticus di Giovanni di Salisbury: primo secolo di diffusione*, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2005.
- GUGLIELMETTI Rossana E., « Les variantes d’auteur du ‘Policraticus’ et le début de sa tradition manuscrite », in *Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2018, p. 25-67.
- GUILLEMAIN Bernard, « L’action pastorale des évêques en France aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle », in *Le istituzioni ecclesiastiche della “Societas Christiana” dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan : Vita e pensiero, 1977, p. 117-135.
- GUYOTJEAMIN Olivier, « L’influence pontificale sur les actes épiscopaux français », in *L’Église de France et la Papauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Rolf GROßE, Bonn : Bouvier, 1993, p. 83-102.
- GUYOTJEAMIN Olivier, « La seigneurie épiscopale dans le royaume de France (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero 1995, p. 151-191.
- HAMBLENNÉ Pierre, « Jérôme et le clergé du temps : idéaux et réalités », *Augustinianum*, vol. 37, no. 2, décembre 1997, p. 351-410.

Hahn Thomas, « The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History », *Viator*, 9, 1978, p. 213-234.

HAMILTON Bernard F., « The Growth of the Latin Church of Antioch and the Recruitment of its clergy », in *East and West in the medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine reconquest until the end of the Crusader Principality*, éd. par Krijna Nelly CIGGAAR et David Michael METCALF vol. I, Louvain – Paris – Dudley (Mass.) : Peeters en Department Oosterse Studies, 2006, p. 171-183.

HANKINS James, *Plato in the Italian Renaissance*, Leyde – New York : Brill, 1990.

HARF-LANCNER Laurence, « L'Enfer de la cour : la cour d'Henri II Plantagenet et la Mesnie Hellequin (dans l'œuvre de Jean de Salisbury, de Gautier Map, de Pierre de Blois et de Giraud de Barri) », in *L'État et les Aristocraties (France, Angleterre, Escosse), XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, éd. par Philippe CONTAMINE, Paris : Presses de l'École normale supérieure, 1989, p. 27-50.

HARF-LANCNER Laurence, « Les Membres et l'Estomac : la fable et son interprétation politique au Moyen Âge », in *Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIII-XV siècle). Études offertes à Françoise Autrand*, éd. par Dominique BOUTET et Jacques VERGER, Paris : Éditions Rue d'Ulm, 2000, p. 111-126.

HASKINS Charles H., « The Greek Element in the Renaissance of the Twelfth Century », *The American Historical Review*, vol. 25, no. 4, juillet 1920, p. 603-615.

HAVET Julie, *L'hérésie et le bras séculier au Moyen Âge jusqu'au XIIIe siècle*, Paris : H. Champion, 1881.

HEFELE Carl Joseph, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, éd. et trad. par Henri LECLERCQ, vol. V, 1ère partie, Paris : Letouzey et Ané, 1912.

HELBLING-GLOOR Barbara, *Natur Und Aberglaube Im Policraticus des Johannes von Salisbury*, Benzinger: Fretz & Wasmuth, 1956.

HELMHOLZ Richard H., « Excommunication in Twelfth Century England », *Journal of Law and Religion*, 11, 1994, p. 235-252.

*Henry of Blois. New Interpretations*, éd. par William KYNAN-WILSON et John MUNS, Woodbridge : Boydell Press, 2021, à paraître.

HERMAND-SCHEBAT Laure, « John of Salisbury and the Classical Antiquity », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 180-214.

*Hiérarchie des pouvoirs, délégation de pouvoir et responsabilité des administrateurs dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, éd. par Agnes BÉRENGER et Frédérique LACHAUD, Metz : Centre régional universitaire lorrain d'histoire, 2012.

*Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, dir. par François BOUGARD, Dominique IOGNA-PRAT et Régine LE JAN, Turnhout : Brepols, 2008.

- HIESTAND Rudolf, « Les légats pontificaux en France du milieu du XI<sup>e</sup> à la fin du XII<sup>e</sup> siècle », in *L'Église de France et la Papauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Rolf GROBE, Bonn : Bouvier, 1993, p. 54-80.
- HILL Felicity G., « Magna Carta, canon law and pastoral care: excommunication and the church's publication of the charter », *Historical Research*, vol. 89, no. 246, novembre 2016, p. 636-650.
- HILL Rosalind, *The theory and practice of excommunication in Medieval England*, *History*, vol. 42, no. 144, 1957, p. 1-11.
- HIRATA Yoko, « Colliding with Histories: John of Salisbury's Uses of the Past during the Becket Conflict », in Yoko HIRATA, *Collected Papers on John of Salisbury and His Correspondents*, Tokyo: Hakuto Shobo, 1996, p. 183-96.
- HIRATA Yoko, *John of Salisbury and his correspondents. A study of the epistolary relationships between John of Salisbury and his correspondents*, Sheffield : Departement of History of the University of Sheffield, 1991.
- HIRSCH-LUIPOLD Rainer, « Religion and Myth », in *A Companion to Plutarch*, éd. par Mark BECK, Chichester : Wiley Blackwell, 2014, p. 163-176.
- The History of Medieval Canon Law in the classical period (1140-1234). From Gratian to the decretals of pope Gregory IX*, éd. par Wilfried HARTMANN et Kenneth PENNINGTON, Washington (D.C.) : The Catholic university of America press, 2008.

HOSLER John D., *John of Salisbury: Military Authority of the Twelfth-Century Renaissance*, Leiden: Brill Academic Publishers 2013.

HORST Uwe, *Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Crisogono*, Munich : Monumenta Germaniae historica, 1980.

HUBENAK Florencio, « Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas », *Prudentia Iuris*, 78, 2014, p. 113-129.

HUIZING Peter, « The Earliest Development of Excommunication Latae Sententiae by Gratian and the Earliest Decretists », *Studia Gratiana*, 3, 1955, p. 277-320.

*L'Inde vue de Rome : textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, éd. par Jacques ANDRÉ et Jean FILLIOZAT, Paris : Les Belles Lettres, 1986 (Collection d'études anciennes. Série latine, 52).

IOGNA-PRAT Dominique, *Études clunisiennes*, Paris : Picard, 2002.

IOGNA-PRAT Dominique, « Formation et transformation des territoires paroissiaux », *Médiévales*, 49, automne 2005, p. 5-10.

IOGNA-PRAT Dominique, *Cité de Dieu, cité des hommes : l'Église et l'architecture de la société, 1200-1500*, Paris : Seuil, 2006, p. 90-100.

IOGNA-PRAT Dominique, « Penser l'Église, penser la société après le Ps. Denys l'Aréopagyte », in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident*



*médiéval (400-1100)*, dir. par François BOUGARD, Dominique IOGNA-PRAT et Régine LE JAN, Turnhout : Brepols, 2008, p. 55-81.

IOGNA-PRAT Dominique, « Bernard de Clairvaux et l'Église », in *L'actualité de saint Bernard*, Paris : Lethielleux, 2010, p. 99-110.

IOGNA-PRAT Dominique, *La maison Dieu - Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge, v. 800-v. 1200*, Paris : Éditions Points, 2012.

IOGNA-PRAT Dominique, « L'ordre de l'Église. Autour du *Contra haereticos* d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen (c. 1085-1164), in *Autour de Lanfranc (1010-2010), Réforme et réformateurs dans l'Europe du Nord-Ouest (XIe-XIIIe siècles)*, éd. par Julia BARROW, Fabrice DELIVRÉ et Véronique GAZEAU, Caen : Presses universitaires de Caen, 2015, p. 117-128.

*Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie. Atti della sesta Settimana internazionale di studio, Milano, 1-7 settembre 1974*, Milan : Vita e pensiero, 1977.

*Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 1971*, Milan : Vita e pensiero, 1974.

JACOB E. F., « John of Salisbury and the *Policraticus* », in *The Social and Political Ideas of some great Medieval Thinkers*, éd. par Fossey J. C. HEARNshaw, New York : Henry Holt, 1923, p. 53-83

JACQUELINE Bernard, *Épiscopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux*, Paris : Éditions du Centurion, 1963.

JAEGER C. Stephen, *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals – 939-1210*, Philadelphia (Pa.) : University of Pennsylvania press, 1991.

JAEGER Stephen, « Irony and Role-Playing in John of Salisbury and the Becket Circle », in *Culture politique des Plantagenêt (1154-1224)*, dir. par Martin AURELL, Poitiers : Centre d'études supérieurs de civilisation médiévale, 2004, p. 318-331.

JAEGER Stephen, « John of Salisbury, a Philosopher of the Long Eleventh Century », in *European transformations : the long twelfth century*, éd. par Thomas F. X. NOBLE et John Van ENGEN, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2012, p. 499-520.

*Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2018.

JOHN Simon, « The Papacy and the Establishment of the Kingdoms of Jerusalem, Sicily and Portugal: Twelfth-Century Papal Political Thought on Incipient Kingship », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 68, no. 2, avril 2017, p. 223-259.

JUGIE Martin, « Pénitence », in *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur*

*histoire*, commencé sous la dir. par Jean Michel Alfred VACANT, Eugène MANGENOT, Émile AMANN, Paris : Librairie Letouzey et Ané, vol. XII.1, 1933, col. 722-1138.

*Les justices de l'Église dans le Midi (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Jacques CHIFFOLEAU et Julien THÉRY, Toulouse : Éd. Privat, 2007.

*The Long Arm of Papal Authorities. Late Medieval Christian Peripheries and their Communication with the Holy See*, éd. par Gerhard JARITZ, Torstein JØRGENSEN, Kirsi SALONEN, II<sup>e</sup> éd., Budapest – New York : Central European University Press, 2005.

JEAUNEAU Edouard, « Jean de Salisbury et la lecture des philosophes », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 77-108.

JOTISCHKY Andrew, « Eugenius III and the Church in the Crusader States », in *Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press 2018, p. 341-358.

KANTOROWICZ Ernst H., *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. par Jean-Philippe Genet et Nicole Genêt, Paris : Gallimard, 1989.

KANTOROWICZ Ernst H., *Selected studies*, éd. par éd. et préf. by Michael CHERNIAVSKY et Ralph E. GIESEY, New York: J.J. Augustine Publisher, 1965.

- KEMP Ryan, *Images of kingship in bishops' biographies and deeds in twelfth-century England and Germany*, thèse de doctorat, Aberystwyth University, 2018.
- KEMPSHALL Matthew, *Rhetoric and the writing of history (400-1500)*, Manchester : Manchester University press, 2011.
- KENNAN Elizabeth, « The *De consideratione* of St. Bernard and the Papacy in the Mid-Twelfth Century. A Review of Scholarship », *Traditio* 23, 1967, p. 73-115.
- KING Edmund, « Introduction », in *The Anarchy of King Stephen's Reign*, éd. par Edmund King, Oxford : Clarendon Press, 1994, p. 1-36.
- KERNER Max, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*, Wiesbaden : Steiner, 1977.
- KERNER Max, « Randbemerkungen zur *Institutio Traiani* », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 203-206.
- KRYNEN Jacques, « Sur la leçon de législation ecclésiastique du *Policraticus* », in *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot*, dir. par Giles CONSTABLE et Michel ROUCHE, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 497-502.
- KUTTNER Stephan, « La réserve papale du droit de canonisation », *Revue d'Histoire de Droit Français et Étranger*, IVème série, 17, 1938, p. 172-228 ; réimpr.

in Stephan KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Londres : Variorum, 1992, chapitre VI.

KUTTNER Stephan, « Some considerations on the role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law », in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, préf. par Felice BATTAGLIA, Bologne : Zanichelli, 1953, vol. 2, p. 351-362 ; réimpr. in Stephan KUTTNER, *Studies in the history of Medieval Canon Law*, 1990, Aldershot : Variorum, chapitre VI.

KUTTNER Stephan, « Dat Galienus Opes et Sanctio Iustiniana », in *Linguistic and literary studies presented in honor of Helmut A. Hatzfeld*, éd. par A. S. CRISAFULLI, Washington DC, 1964, p. 237-246 ; réimpr. in Stephan KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Londres : Variorum, 1992, chapitre X.

KUTTNER Stephan, « A forgotten definition of justice », in *Mélanges G. Fransen*, dir. par Stephan KUTTNER et Alfons Maria STICKLER, éd. par Émile VAN BALBERGHE, D. VAN DEN AUWEELE et Ioseph FORCHIELLI, Rome : Salesiano, 1976 (*Studia Gratiana* 19-20), vol. 2, p. 75-109 ; réimpr. in Stephan KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Londres : Variorum, 1992, chapitre V.

KUTTNER Stephan, « On “Auctoritas” in the writing of Medieval Canonists: the vocabulary of Gratian », in *La notion d'autorité au Moyen Âge*, dir. par George MAKDISI, Dominique SOURDEL et Janine SOURDEL-THOMINE, Paris : Presses Universitaires de France, 1982, p. 69-81 ; réimpr. in Stephan KUTTNER, *Studies in the history of Medieval Canon Law*, Aldershot : Variorum, 1990, chapitre VII.

KUTTNER Stephan, « The revival of jurisprudence », in *Renaissance and renewal of the Twelfth century*, éd. par Robert L. BENSON, Gilles CONSTABLE et Carol Dana LANHAM, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1982, p. 299-323 ; réimpr. in Stephan KUTTNER, *Studies in the history of Medieval Canon Law*, Aldershot : Variorum, 1990, chapitre III.

KUTTNER Stephan, « Universal Pope or Servant of the God's Servants: The Canonists, papal titles and Innocent III », *Revue de Droit canonique* 32, 1982, p. 109-150 ; réimpr. in Stephan KUTTNER, *Studies in the history of Medieval Canon Law*, Aldershot : Variorum, 1990, chapitre VIII.

KUTTNER Stephan, *Studies in the history of Medieval Canon Law*, Aldershot : Variorum, 1990.

LACHAUD Frédérique, *L'éthique du pouvoir au Moyen Âge. L'office dans la culture politique (Angleterre, vers 1150 - vers 1330)*, Paris : Classiques Garnier, 2010.

LACHAUD Frédérique, « La figure du clerc curial dans l'œuvre de Jean de Salisbury », in *La cour du prince : cour de France, cours d'Europe, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, éd. par Murielle GAUDE-FERRAGU, Bruno LAURIOUX, Jacques PAVIOT et Philippe CONTAMINE, Paris : Jacques Paviot 2011, p. 301-320.

LACHAUD Frédérique, « Corps du prince, corps de la république – Écriture métaphorique et construction politique dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *Micrologus* XXII, 2014, p. 171-199.

LACHAUD Frédérique, « Filiation and Context. The Medieval Afterlife of the *Policraticus* », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 377-438.

LACHAUD Frédérique, « La simonie et les clercs simoniaques dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury : un aspect de la réforme morale et religieuse au milieu du XIIe siècle en Angleterre », in *Autour de Lanfranc (1010-2010), Réforme et réformateurs dans l'Europe du Nord-Ouest (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, éd. par Julia BARROW, Fabrice DELIVRÉ et Véronique GAZEAU, Caen : Presses universitaires de Caen, 2015, p. 313-28.

LACHAUD Frédérique, *Jean sans Terre*, Paris : Perrin, 2018.

LACHAUD Frédérique, « Ralph Niger and the Books of Kings », in *Anglo-Norman Studies XL: Proceedings of the Battle Conference 2017*, éd. par Elisabeth VAN HOUTS, Suffolk : Boydell & Brewer, 2018, p. 125-146.

*I laici nella "Societas christiana" dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965*, Milan : Vita e pensiero, 1968 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Contributi, IIIème série, Varia 5).

LAMBERT David, *History and Community in the Works of Salvian of Marseille*, thèse de doctorat, Oxford, 2002.

LADNER Gerhart B., « The Concept of "Ecclesia" and "Christianitas" and their relation to Papal "Plenitudo Potestatis" from Gregory VII to Boniface

VIII », in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 1954 (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), p. 49-77.

LANDAU Peter, « Die kirchliche Justizgewährung im Zeitalter des Reform in den Rechtssammlungen », in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Spolète : Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1996 (Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIV), vol. 1, p. 427-456.

LANDGRAF Arthur Michael, *Dogmengeschichte der Fruhscholastik. Vierter Teil, Die Lehre von der Sunde und ihren Folgen, Band I*, Ragensburg: F. Pustel, 1955-1956.

LANDGRAF Arthur Michael, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, Paris : Vrin, 2002.

LARSON Atria A., « The Reception of Gratian's *Tractatus de penitentia* and the Relationship between Canon Law and Theology in the Second Half of the Twelfth Century », *Journal of Religious History*, vol. 37, no. 4, décembre 2013, p. 457-473.

LAUWERS Michel, « Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge », *Médiévales*, 49, automne 2005, p. 11-32.

LAUWERS Michel, « *Territorium non facere diocesim...* conflits, limites et représentation territoriale du diocèse (v<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », in *L'espace du*



*diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Florian MAZEL, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 23-65.

LAUWERS Michel, « L'exclusion comme construction de l'*ecclesia*. Genèse, fonction et usages du rite de l'excommunication en Occident entre le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle », in *Exclure de la communauté chrétienne, Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par Geneviève BUHRER-THIERRY et Stéphane GIOANNI, Turnhout : Brepols, 2015, p. 263-284.

LE BRAS Gabriel, « Le droit romain au service de la domination pontificale », *Revue historique de droit français et étranger*, IV<sup>e</sup>me série, 27, 1949, p. 377-398.

LECLERQ Jean, « L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Âge », *Recherches de Science Religieuse* XXI (1931) p. 229-339.

LECLERQ Jean, *Bernard de Clairvaux*, Paris : Desclée 1989.

LECLERCQ Jean, « Un document sur les débuts des Templiers », in Jean LECLERCQ, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, vol. II, Rome : Edizioni di storia e letteratura, 1966, p. 87-99.

LECLERCQ Jean, « Ecclesia "corpus Christi et sacramentum fidei" », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella "Societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 11-25.

LECLERCQ Jean, « Les formes successives de la lettre-traité de S. Bernard », in Jean LECLERCQ, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, vol. IV, Rome : Edizioni di storia e letteratura, 1987, p. 265-283.

LECLERCQ Jean, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris : Éditions du Cerf, 1959.

LECLERCQ Jean, « Simoniaca haeresis », *Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII*, I, 1947, p. 523-530.

LECLERCQ Jean, *La spiritualità del Medioevo. VI-XII secolo: da s. Gregorio a s. Bernardo*, dir. par Louis BOUYER, Bologne : Dehoniane, 1986 (Storia della spiritualità, vol. 4/A).

LEFEBVRE-TEILLARD Anne, « Ordre ou juridiction ? À propos du pouvoir d'excommunier des archidiaques », in *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot*, dir. par Giles CONSTABLE et Michel ROUCHE, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 615-629.

LEFEBVRE-TEILLARD Anne, « L'excommunication dans le droit canonique classique (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », in *La peine. Discours, pratiques, représentations*, éd. par Jacqueline HOAREAU-DODINAU et Pascal TEXIER, préface de Jean-Marie CARBASSE, Limoges : Pulim, 2005, p. 31-44.

*Legati, delegati e l'impresa d'Oltremare*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Turnhout : Brepols, 2014.

*Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero 2012.

LEGENDRE Pierre, *L'autre Bible de l'Occident. Le monument romano-canonique : étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris : Fayard, 2009.

LEGENDRE Pierre, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254)*, Paris : Jouve, 1964.

LEMESLE Bruno, *Le gouvernement des évêques : la charge pastorale au milieu du Moyen Âge*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2015.

LEMESLE Bruno, *Quand l'Église corrigeait les excès du clergé. La punition des délits ecclésiastiques au Moyen Âge*, Dijon : Éditions universitaires de Dijon, 2018.

LEPORTE Jean, « Une théologie systématique ? », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 235-241.

LESIEUR Thierry, « The *Policraticus*: a Christian model of *sapientia*? », in *Culture politique des Plantagenêt (1154-1224)*, dir. par Martin AURELL, Poitiers : Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2004, p. 363-371.

*La lettera del Prete Gianni*, éd. par Gioia ZAGANELLI, Parme : Pratiche Editrice, 1990.

- LEVINSON Bernard M., « The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah », *Vetus Testamentum*, vol. 51, no. 4, octobre 2001, p. 511-534.
- LICCARO Vincenzo, « Ugo di San Vittore di fronte alle novità delle traduzioni di opere scientifiche greche e arabe », in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid : Editora Nacional, 1976, vol. 2, p. 919-926.
- LIEBESCHÜTZ Hans, « John of Salisbury and Pseudo-Plutarch », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 6, 1943, p. 33–39.
- LIEBESCHUTZ Hans, *Mediaeval Humanism in the Life and the Writings of John of Salisbury*, Londres : The Warburg Institute - University of London, 1950.
- LINDER Amnon, « John of Salisbury's *Policraticus* in Thirteenth-Century England. The Evidence of MS Cambridge Corpus Christi Colledge 469 », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 40, 1977, p. 276-282.
- LOGAN F. Donald, *Excommunication and the Secular Arm in Medieval England*, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968.
- LOSSKY Vladimir, « Études sur la terminologie de Saint Bernard », *Archivium latinitatis medii aevi*, 17, 1942, p. 79-96.
- LOTTIN Odon, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses predecesseurs*, Bruges : C. Beyart 1931.

- LOTTIN Odon, « La valeur normative de la conscience morale », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, IX, 1932, p. 409-431.
- LOTTIN Odon, *Psychologie et morale au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle*, Tome III, *Problèmes de Morale – Partie I*, Louvain : Abbaye du Mont César, 1949.
- LOTTIN Odon, *Psychologie et morale au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle*. Tome V, *Problèmes d'histoire littéraire : l'école d'Anselme de Léon et de Guillaume de Champeaux*, Louvain : Abbaye du Mont César – Gembloux : Duculot, 1959.
- LOUD Graham A., *The Latin Church and the Norman Italy*, Cambridge : Cambridge University press, 2007.
- LUCIANI Alfredo, « Legati papali e arcivescovi a Milano tra XI e XII secolo », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero 2012, p. 31-51.
- LUSCOMBE David Edward, *The School of Peter Abelard – The influence of Abelard's thought in the earlier scholastic period*, Cambridge : Cambridge University Press 1969.
- MACARRONE Michele, « “Potestas directa” e “potestas indirecta” nei teologi del XII e XIII secolo », in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 1954 (*Miscellanea Historiae Pontificiae* vol. XVIII), p. 27-47.

- MACARRONE Michele, « La teologia del primato romano del secolo XI », in Michele MACARRONE, *Romana Ecclesia cathedra Petri*, éd. par Pietro ZERBI, Raffaello VOLPINI et Alessandro GALLUZZI, Rome : Herder, 1991, p. 541-670.
- MACARRONE Michele, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rome : Facultas theologica pontificii athenaei Lateranensis, 1952.
- MAGDALINO Paul, « Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075: the view from the registers of popes Gregory I and Gregory VII », in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète : Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2004, p. 1-30.
- MAGER Wolfgang, « *Res publica* chez les juristes, théologiens et philosophes à la fin du Moyen Âge : sur l'élaboration d'une notion-clé de la théorie politique moderne », *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)*, Rome : École Française de Rome, 1991 (Publications de l'École française de Rome, 147), p. 229-239.
- MALEVEZ Léopold, « L'Église, corps du Christ », in *Science religieuse. Travaux et recherches*, Paris : J. Dumoulin, 1944, p. 27-94.
- MANSI Gian Domenico, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XXI, *Ann. 1109-1166*, Paris – Leipzig – Arnem : expensis H. Welter, 1903.

- MANTELLIO Frank A. C., GOERING Joseph, « *In libro Numerorum scriptum est de Leuitis: Robert Grosseteste on Clerical Orders* », *Mediaeval Studies*, 75, 2013, p. 1-34.
- MARABELLI Costante, « San Bernardo e Abelardo. Il *praedicator* in antitesi alle “novità” dello *scholasticus* », in *Sapere e contemplare il mistero - Bernardo e Tommaso*, éd. par Inos BIFFI, Milano: Jaca Book, 2008, p. 113-128.
- MARAVAL Pierre, *Alexandre le Grand et les Brahmanes*, Paris : Les Belles Lettres, 2016.
- MARCHETTO A., « *In partem sollicitudinis ... non in plenitudinem potestatis. Evoluzione di una formula di rapporto Primato-Episcopato* », in *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, éd. par Rosalio José CASTILLO LARO, Rome : LAS, 1992, p. 269-298.
- MARENBNON John, « Peter Abelard's theory of virtues and its context », in *Knowledge Discipline and Power in the Middle Ages. Essays in Honour of Davide Luscombe*, éd. par Joseph CANNING, Edmund KING et Martial STAUB, Leyde – Boston : Brill 2011, p. 231-242.
- MARENBNON John, *Pagans and Philosophers – The problem of paganism from Augustin to Leibniz*, Princeton: Princeton University Press 2015.
- MARGALHAN-FERRAT Corinne, « Le concept de “*ministerium*” entre littérature spéculaire et législation carolingienne », in *Specula principum*, éd. par Angela DE BENEDICTIS et Annamaria PISAPIA, Frankfurt am Main : Klostermann, 1999, p.121-158.

MARKUS Robert A., « Gregory the Great's *Rector* and his Genesis », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 137-146.

MARTIN Vincent, *La paix du roi (1180-1328). Paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel*, préf. de Christian LAURANSON-ROSAZ et Stéphane PILLET, Paris : Institut Universitaire Varenne – Issy-les-moulineaux : Lextenso éditions, 2015.

MATHON Gérard, « Claudien Mamert et la christianisation de la psychologie néoplatonicienne », *Mélanges de science religieuse*, 1962, p. 110-118.

MAZEL Florian, « *Cujus dominus, eius episcopatus ?* Pouvoirs seigneuriaux et territoires diocésains (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », in *L'espace du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Florian MAZEL, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 213-252.

MAZEL Florian, « L'espace du diocèse dans les cartulaires cathédraux (fin XI<sup>e</sup> – début XIV<sup>e</sup>) », in *L'espace du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Florian MAZEL, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 367-400.

MAZEL Florian, *L'Évêque et le territoire*, Paris : Seuil, 2013.

MAZEL Florian, « Introduction générale », in *L'espace du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. par Florian MAZEL, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 11-21.



- MCCABE Herbert, « A Kingdom of Priests? », *New Blackfriars*, vol. 71, no. 844, décembre 1990, p. 524-526.
- MCCREADY William D., « Papal *plenitudo potestatis* and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory », *Speculum*, 48, 1973, p. 645-693.
- MCGINN Bernard, *Three treatises on man – A Cistercian anthropology*, Kalamazoo : Cistercian Publications, 1977.
- MCGINN Bernard, « *Visio Dei*. Seeing God in medieval theology and mysticism », in *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, éd. par Carolyn MUESSIG et Ad PUTTER, Gareth GRIFFITH et Judith JEFFERSON, Londres – New York : Routledge, p. 15-33.
- MEENS Rob, *Penance in Medieval Europe, 600-1200*, Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- MERLO Maurizio, *Vinculum Concordiae: il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, Milan : F. Angeli, 2007.
- MEWS Constant J., « Bernard of Clairvaux and Peter Abelard », dans B.P. MCGUIRE, *A Companion to Bernard of Clairvaux*, Leiden-Boston: Brill 2011, p. 133-68.
- MEWS Constant J., « The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard, and the Fear of Social Upheaval », *Speculum*, 77, 2002, p. 342-382.

- MICHEL Bruno, « La philosophie. Le cas du “*De Consideratione*” », in *Bernard de Clairvaux : histoire, mentalités, spiritualité. Colloque de Lyon-Citeaux-Dijon*, préf. de Dominique BERTRAND et Guy LOBRICHON, Paris : les Éditions du Cerf, 1992, p. 579-603.
- MICZKA Georg, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn : L. Rorshield, 1970.
- MILIS Ludo J. R., *Angelic monks and earthly men : Monasticism and its meaning to medieval society*, Woodbridge : Boydell Press, 1992.
- MOLININI Daniele, « The First Sicilian School of Translators », *Nova Tellus*, vol. 27, no. 1, 2009, p. 191-205.
- MOMIGLIANO Arnaldo, LIEBESCHÜTZ Hans, « Notes on Petrarch, John of Salisbury and the *Institutio Traiani* », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12, 1949, p. 189-190.
- MORDEK Hubert, « Dalla riforma gregoriana alla *concordia discordantium canonum* di Graziano. Osservazioni marginali di un canonista su un tema non marginale », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella “societas christiana” nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 89-112.
- MOREL C., « La *rectitudo* dans les homélies de Grégoire le Grand sur Ezéchiel », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 289-295.

- MORIN Germain, « Le discours d'ouverture du concile général du Latran (1179) », *Memorie della pontificia Accademia di archeologia*, II, Rome, 1928, p. 116-118.
- MOULINIER-BROGI Laurence, « Jean de Salisbury : un réseau d'amitiés continentales », in *Culture politique des Plantagenêt (1154-1224)*, dir. par Martin AURELL, Poitiers : Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2004, p. 341-361.
- MUNK OLSEN Birger, « La Grèce vue par l'école du XIIe siècle », in *La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental. Actes du 15ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 8 & 9 octobre 2004*, éd. par Jean LECLANT et Michel ZINK, Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2005 (Cahiers de la Villa Kérylos, 16), p. 39-49.
- MURRAY Alexander, *Conscience and authority in the medieval Church*, Oxford : Oxford University Press, 2015.
- NEDERMAN Cary J., *John of Salisbury*, Tempe : Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005.
- NEDERMAN Cary J., « Civic Religion – Metaphysical, non political: Nature, Faith, and Communal Order in European Thought, c.1150–c.1550 », *Journal of the History of Ideas*, vol. 74, no. 1, janvier 2013, p. 1-22.
- NEDERMAN Cary J., « John of Salisbury's Political Theory », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 258-288.

NEDERMAN Cary J., BOLLERMANN Karen, *Thomas Becket. An intimate portrait*, United States : Paulist Press, 2020.

NEDERMAN Cary J., CAMPBELL Catherine, « Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's *Policraticus* », *Speculum* vol. 66, no. 3, 1991, p. 572-590.

NEDERMAN Cary J., FELDWICK Arlene, « To the court and back again: the origins and dating of the "Entheticus de Dogmate Philosophorum" of John of Salisbury », in Cary J. NEDERMAN, *Medieval Aristotelianism and its limits: classical traditions in moral and political philosophy. 12th-15th centuries*, Aldershot : Variorum, 1997, p. 129-145.

NELSON Janet L., « Kings with justice, kings without justice », in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Spolète : Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1996 (Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIV), vol. 2, p. 797-826.

NEOKLEOUS Savras, *Heretics, Schismatics, or Catholics? Latin Attitude to the Greeks in the Long Twelfth Century*, Turnhout : Brepols 2019.

NICHOLS Aidan, « The Roman Primacy in the Ancient Irish and Anglo-Celtic Church », in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, éd. par Michele MACARRONE, Cité du Vatican : Libreria ed. vaticana, 1991, p. 453-472.

- NIELSEN Lauge Olaf, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Leyde : Brill, 1982.
- NOONAN John T. Jr., « Bribery in John of Salisbury », in *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law (Cambridge 23-27 July 1984)*, éd. par Peter LINEHAN, Cité du Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1988, p. 197-203.
- NORPORTH Leo, *Der pseudo-augustinische traktat: De Spiritu et Anima. Philosophische Dissertation*, Munich : Kohlhauser in Komm., 1924.
- O'DALY Irene A., « An Assessment of the Political Symbolism of the City of Rome in the Writings of John of Salisbury », *Medieval Encounters*, 17, 2011, p. 512-533.
- O'DALY Irene A., *John of Salisbury and the Medieval Roman Renaissance*, Manchester : Manchester University Press, 2018.
- OLSEN Glenn W., « Twelfth-Century Humanism Reconsidered. The case of St. Bernard », *Studi medievali*, ser. 3, vol. 31, 1990, p. 27-53.
- PADE Marianne, « The Reception of Plutarch from Antiquity to Italian Renaissance », in *A Companion to Plutarch*, éd. par Mark BECK, Chichester : Wiley Blackwell, 2014, p. 531-543.
- Papauté, monachisme et théories politiques : études d'histoire médiévale offerts à Marcel Pacaut*, éd. par Pierre GUICHARD, Marie-Thérèse LORCIN, Jean-

Michel Poisson et Michel RUBELLIN, Lyon : Presses Universitaires de Lyon  
- Centre interuniversitaire d'histoire et d'archéologie médiévales, 1994, 2  
vol.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, « L'Église romaine de Latran I à la fin du XII<sup>e</sup>  
siècle », in *Histoire du christianisme de la papauté à nos jours*, tome V,  
*Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dir. par  
André VAUCHEZ, Paris : Desclée, 1993, p. 179-239.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, *Il corpo del papa*, Turin : Einaudi, 1994.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, « Il rito pontificio di scomunica da Gregorio VII  
a Innocenzo III », in Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Il potere del papa.  
Corporeità, autorappresentazione, simboli*, Florence : Sismel Edizioni del  
Galluzzo, 2009, p. 215-226.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, « La corte dei papi nei secoli XI e XII », in *Le  
corti dell'Alto Medioevo*, Spolète : Centro italiano di studi sull'Alto  
Medioevo, 2014, p. 259-280.

PARISSE Michel, « Les évêques et la noblesse : continuité et retournement (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup>  
siècle) », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e  
Pensiero, 1995, p. 61-85.

PENNINGTON Kenneth, *Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the 12th and  
13th centuries*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1984.

- PEPIN Ronald, « John of Salisbury as a writer », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, p. 147-149.
- PERKAMS Matthias, *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard*, Münster : Aschendorff, 2001.
- PERKAMS Matthias, « The origins of the Trinitarian attributes *potentia, sapientia, benignitas* », *Archa Verbi*, I, 2005, p. 23-39.
- PEUCHMAURD Michel, « Le prêtre ministre de la parole dans la théologie du XII<sup>e</sup> siècle (Canonistes, moines et chanoines) », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29, 1962, p. 52-76.
- PÉZARD André, « Du *Policraticus* à la *Divine Comédie* », *Romania*, vol. 70, no. 277, 1948, p. 1-36 – vol. 70, no. 278, 1948, p. 163-191.
- PICASSO Giorgio, « *Reformatio ecclesiae* e disciplina canonica », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella “societas christiana” nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 70-88.
- PICCININI Mario, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica – Per una storia dell’idea inglese di costituzione*, Turin : Giappichelli 2007.
- PIEPENBRINK Karen, « Christliche Explikationen in der Gesetzgebung Justinians I », *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, vol. 21, no. 2, p. 361-382.

PIETRI Charles, PIETRI Luce, « Église universelle et *Respublica christiana* selon Grégoire Le Grand », *Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Mons. Victor Saxer*, Cité du Vatican : Studi di Antichità cristiana, 1992, p. 647-665 ; réimpr in *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, éd. par Charles PIETRI, Rome : École Française de Rome, 1997 (Publications de l'École française de Rome, 234), p. 721-739.

PLATELLE Henri, « Le ministère pastoral dans une paroisse de Frise au XII<sup>e</sup> siècle d'après *La vie de Frédéric de Hallum* (1175), prêtre séculier, puis chanoine prémontré », in *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 81-99.

*Plenitudo Juris. Mélanges en hommage à Michèle Bégou-Davia*, éd. par Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, François JANKOWIAK et Franck ROUMY, Paris : Mare et Martin, 2015.

POIREL Dominique, *Livre de la nature et débat trinitaire au XI<sup>e</sup> siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint Victor*, Turnhout : Brepols, 2002 (Bibliotheca Victorina, 14).

POIREL Dominique, « “Mystique” : histoire d'un mot, histoire d'un malentendu », in *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ?*, éd. par Dominique POIREL, Turnhout : Brepols, 2021.

POLLOCK Frederick, « The King's Justice in the Early Middle Ages », *Harvard Law Review*, vol. 12, no. 4, november 1898, p. 227-242.



- POLY Jean-Pierre, « Serpents, sabres et sorts. Les origines du canon *Episcopi* et le sabbat des sorcières », in *Plenitudo Juris. Mélanges en hommage à Michèle Bégou-Davia*, éd. par Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, François JANKOWIAK et Franck ROUMY, Paris : Mare et Martin, 2015, p. 455-472.
- PONTAL Odette, *Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215*, Paris : IRHT – Les Éditions du Cerf, 1995.
- Le pontifical de la curie romaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. et trad. par Monique GOULLET, Guy LOBRICHON et Éric PALAZZO, Paris : Les Éditions du Cerf, 2004.
- Pope Eugenius III (1145-53): The first cistercian pope*, éd. par Iben FONNESBERG-SCHMIDT et Andrew JOTISCHKY, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2018.
- POST Gaines, « A romano-canonical Maxim, 'Quod omnis tangit' in Bracton », *Traditio*, 4, 1946, p. 197-251.
- POTESTÀ Gian Luca, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologne : Il Mulino, 2014.
- Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, éd. par Michele MACARRONE, Cité du Vatican : Libreria ed. vaticana, 1991.
- PRINCIPE Walter Henry, « Monastic, episcopal, and apologetic theology of the Papacy, 1150-1220 », in *The religious roles of the papacy : ideals and realities*, éd. par Christopher RYAN, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1989, p. 117-160.

- PRITCHARD Telfryn, « The “Ambrose” Text of Alexander and the Brahmins », *Classica et Mediaevalia*, 44, 1993, p. 109-139.
- PRITCHARD Telfryn, « The *Collatio Alexandri et Dindimi*: a Revised Text », *Classica et Mediaevalia*, 46, 1995, p. 255-283.
- PRODI Paolo, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologne : Il Mulino, 1982.
- PRODI Paolo, *Il sacramento del potere – Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne : Il Mulino, 1992.
- PRODI Paolo, *Una storia della giustizia – Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne : Il Mulino 2000.
- PROSDOCIMI Luigi, « Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12 q. 1 c. 7: “*Duo sunt genera christianorum*” », in *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, éd. par Stephan KUTTNER et J. Joseph RYAN, Cité du Vatican : S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, 1965 (Monumenta Iuris Canonici, series C, 1), p. 105-122.
- PROSDOCIMI Luigi, « Gerarchia di norme, strutture ecclesiastiche territoriali e ordinamento delle chiese locali nel ‘*Decretum Gratiani*’ », in *Le istituzioni ecclesiastiche della “Societas Christiana” dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan : Vita e pensiero, 1977, p. 800-823.

- PROSDOCIMI Luigi, « Diritto comune “*utrumque ius*” e “*ordinatio ad unum*” », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella “societas christiana” nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 220-247.
- QUAGLIONI Diego, « L’iniquo diritto. “*Regimen regis*” e “*ius regis*” nell’esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli “*Specula principum*” del tardo medioevo », in *Specula principum*, éd. par Angela DE BENEDICTIS et Annamaria PISAPIA, Frankfurt am Main : Klostermann, 1999, p. 209-242.
- QUATTROCCHI Claudia, « From Canterbury to Anagni and back: The “Invention of Saint Thomas Becket” in papal visual rhetoric », in *Thomas Becket. Life, Death and Legacy*, actes du colloque (28-30 avril 2021), à paraître.
- QUINTO Riccardo, « *Timor reverentialis* nella lingua della scolastica », *Archivium Latinitatis Medii Aevii*, 48-49, 1988-1989, p. 103-143.
- RAPISARDA LOMENZO Grazia, « L’écriture sainte comme guide de la vie quotidienne », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 215-225.
- RASMUSSEN Niels Krogh, *Les Pontificaux du Haut Moyen Âge. Genèse du livre liturgique de l’évêque*, Louvain : Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1998.
- RAUWEL Alain, « Les hiérarchies internes à l’ordre sacerdotale », in *Hiérarchie et stratification sociale dans l’Occident médiéval (400-1100)*, dir. par François BOUGARD, Dominique IOGNA-PRAT et Régine LE JAN, Turnhout : Brepols, 2008, p. 105-115.

- REUTER Timothy, « “*Filii matris nostrae pugnant adversum nos*” : Bonds and Tensions between Prelates and their “*milites*” in the German High Middle Ages », in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan : Vita e Pensiero 1995, p. 247-276.
- REY Emmanuel, « Les dignitaires de la principauté d’Antioche. Grands-officiers et patriarches (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », *Revue de l’Orient latin*, 8, 1900-1901, p. 116-157.
- REYDELLET Marc, *La royauté dans la littérature latine, de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome : École française de Rome – Paris : diff de Boccard, 1981.
- RICHARDS Jeffrey, *Consul of God. The life and the times of Gregory the Great*, Londres : Routledge – Kegan Paul, 1980.
- RICKLIN Thomas, « Le cœur, soleil du corps : une redécouverte symbolique du XII<sup>e</sup> siècle », *Micrologus*, XI, 2003, p. 123-143.
- RIGBY Stephen Henry, « Justifying Inequality: peasants in Medieval Ideology », in *Peasants and Lords in the Medieval English Economy. Essays in Honour of Bruce M. S. Campbell*, éd. par Maryanne KOWALESKI, John LANGDON et Phillipp R. SCHOFIELD, Turnhout : Brepols, 2015, p. 173-197.
- RISTUCCIA Nathan J., « The Image of an Executioner. Princes and Decapitations in John of Salisbury’s *Policraticus* », *Humanitas*, XXIX, 2016, p. 157-183.

ROBERT Aurélien, *Épicure aux Enfers : Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge*, Paris : Fayard, 2021.

ROBERT Aurélien, « Épicure et les épicuriens au Moyen Âge », *Micrologus*, XXI, 2013, p. 3-46.

ROBERT Phyllis B., « Prophecy, Hagiography and St. Thomas of Canterbury », in *Medieval Futures. Attitudes to the Future in the Middle Ages*, éd. par John Anthony BURROW et Ian P. WEI, Woodbridge : The Boydell Press, 2000, p. 67-80.

*Roger II and the creation of the kingdom of Sicily*, éd. et trad. par Graham A. LOUD, Manchester - New York : Manchester University Press, 2012.

ROSSI Giovanni : « François Hotman vs Triboniano : una critica radicale al diritto romano nella francia del XVI secolo », *Quaderni fiorentini*, XLIV, 2015, p. 253-299.

ROSSI Giovanni, « Letture umanistiche del Digesto lungo il XV secolo. Da Valla a Poliziano », in *Interpretare il Digesto. Storia e metodi*, éd. par Dario MANTOVANI et Antonio PADOA SCHIOPPA, Pavia : IUSS Press, 2014.

ROSSI Giovanni, *Il Rinascimento giuridico in Francia. Diritto, politica, storia*, Rome : Viella, 2008.

ROUMY Franck, « De la confirmation à l'authentification des actes juridiques au XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle », in *Plenitudo Juris. Mélanges en hommage à Michèle Bégou-*

*Davia*, éd. par Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, François JANKOWIAK et Franck ROUMY, Paris : Mare et Martin, 2015, p. 489-514.

ROUSE Richard H., ROUSE Mary A., « John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide », *Speculum* Vol. 42, No. 4 (Oct., 1967), p. 693-709.

RUGGINI Lellia Cracco, « L'*Epitoma rerum gestarum Alexandri Magni* e il *Liber de morte testamentoque eius* », *Athenaeum*, 39, 1961, p. 285-357

RUGGINI Lellia Cracco, « Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo », *Athenaeum*, 43, 1965, p. 3-80.

RUNCIMAN David, « Bishop Bartholomew of Exeter (d. 1184) and the Heresy of Astrology », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 70, no. 2, avril 2012, p. 265-282.

RUSSO Luigi, « La fine dell'espansione: I Normanni ad Antiochia », in *Representations of Power at the Mediterranean Borders of Europe (12th-14th centuries)*, éd. par Ingrid BAUMGÄRTNER, Mirko VAGNONI et Megan WELTON, Florence : Sismel, 2014, p. 121-138.

SACCENTI Riccardo, « I quattro gradi di virtù – Il commentario etico dei commentari di Macrobio nel XII secolo », *Medioevo*, XXXI, 2006, p. 69-99.

*Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 1954 (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII).

- SALTMAN Avrom, « John of Salisbury and the world of the Old Testament », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 343-364.
- SALTMAN Avrom, *Theobald Archbishop of Canterbury*, Londres : Atlon Press, 1956.
- SALVESTRINI Amalia, « Il concetto di *pulchrum* in Giovanni di Salisbury », *Mistica e conoscenza*, vol. V, no. 15, 2019, p. 93-120.
- SANTI Francesco, « Giochi col sole e altri modi per controllarlo. Per una preistoria dell'elettricità », *Micrologus*, 12, 2004, p. 479-504
- SANTI Francesco, « Eucaristia e divinizzazione nel Medioevo latino (sec XI-XIII) », in *Il "Corpus Domini". Teologia, antropologia e politica*, éd. par Laura ANDREANI et Agostino PARAVICINI BAGLIANI, Florence : Sismel 2015, p. 37-48.
- SASSIER Yves, « L'utilisation d'un concept romain aux temps carolingiens. La "res publica" aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles », *Médiévales*, 15, automne 1988, p. 17-29.
- SASSIER Yves, « Le XII<sup>e</sup> siècle : un tournant de la pensée politique », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 3, 1996, p. 47-75 – 5, 1997, p. 3-22.
- SASSIER Yves, « Le roi et la loi chez les penseurs du royaume occidental du deuxième quart du IX<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> s. », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 43, no. 171, juillet-septembre 2000, p. 257-273.

- SASSIER Yves, « Hugues de Saint-Victor et la puissance terrestre. D'après le “*De Sacramentis Christianae Fidei*” (II. 2) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 23, 2006, p. 21-34.
- SASSIER Yves, « Fidélité au duc et *reverentia regis* », in *1204. La Normandie entre Plantagenêts et Capétiens*, éd. par Anne-Marie FLAMBARD HÉRICHER et Véronique GAZEAU, avant-propos de Roger JOUET, Caen : Publications du CRAHM, 2007 p. 23-35.
- SASSIER Yves, « Le prince, ministre de la loi ? (Jean de Salisbury, *Policraticus*, IV, 1-2) », in *Le Prince, son peuple et le bien commun. De l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, éd. par Hervé OUDART, Jean-Michel PICARD et Joëlle QUAGHBEU, Rennes : Presses Universitaires de Rennes 2013, p. 125-144.
- SASSIER Yves, « John of Salisbury and Law », in *A Companion to John of Salisbury*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Leyde – Boston : Brill, 2015, 235-257.
- SASSIER Yves, « L'idéal du juge dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in *La culture judiciaire anglaise au Moyen Âge*, 1ère partie, éd. par Yves MAUSEN, Paris : Mare et Martin, 2017, p. 103-115.
- SAYERS Jane Eleanor, *Papal judges delegate in the province of Canterbury, 1198-1254. A study in ecclesiastical jurisdiction and administration*, Londres, Oxford University Press, 1971.
- SCHAARSCHMIDT Carl M. W., *Johannes Sarisberiensis*, Leipzig : Teubner, 1862.



SCHULZ Fritz, « Bracton on Kingship », *The English Historical Review*, vol. 60, no. 237, mai 1945, p. 136-176.

SEIT Stefan, « Die Kunst, die Wahrheit in den Sternen zu lesen: Astrologie, Divination und die “ars coniectoris” bei Johannes von Salisbury », in *Ars und scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung*, éd. par Georg WIELAND et Cora DIETL, Tübingen : Francke, 2002, p. 77-96.

SENELLART Michel, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris : Éditions du Seuil, 1995.

SHERWIN Michael S., « Aquinas, Augustine, and the medieval scholastic crisis concerning charity », in *Aquinas the Augustinian*, éd. par Matthew Webb LEVERING, Michael DAUPHINIAS et Barry DAVID, Washington D.C. : Catholic University of America Press, 2007, p. 185-189.

SHOGIMEN Takashi, NEDERMAN Cary J., « The best medicine? Medical education, practice and metaphor in John of Salisbury's *Policraticus* and *Metalogicon* », *Viator*, vol. 42, no. 1, 2011, p. 55-74.

SILANOS Pietro, « *Vice nostra*. Vescovi di Parma con funzioni di legati e giudici delegati papali nei secoli XII e XIII », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero, 2012, p. 53-106.

- SILK Mark, « Numa Pompilius and the Idea of Civic Religion in the West », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 72, no. 4, décembre 2004, p. 863-896.
- SINATTI D'AMICO Franca, « Le istituzioni nella “societas christiana” dei giuristi delle scuole laiche di diritto nei secoli XI-XII », in *Le istituzioni ecclesiastiche della “Societas Christiana” dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan : Vita e pensiero, 1977, p. 571-606.
- SLOCUM Kay Brainerd, « Henry VIII and the Specter of Thomas Becket », in *The Cult of Thomas Becket. History and Historiography through Eight Centuries*, Londres : Routledge, 2018, p. 143-169.
- SMALLEY Beryl, *The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics*, Totowa (N.J.) : Rowman and Littlefield, 1973.
- SMALLEY Beryl, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford : Clarendon Press, 1941.
- SMITH Lesley, *The ‘Glossa ordinaria’. The making of a medieval Bible commentary*, Leyde – Boston : Brill, 2009.
- SOMMERVILLE Robert, « Mercy and Justice in the early months of Urban II’s Pontificate », in *Chiesa, diritto e ordinamento nella “societas christiana” nei secoli XI e XII*, Milan : Vita e pensiero, 1986, p. 138-158.

SOUTHERN Richard William, « Humanism, scholasticism and the School of Chartres », in Richard William SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, p. 29-69.

SOUTHERN Richard William, « Sally Vaughn's Anselm. An Examination of the Foundations », *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, vol. 20, no. 2, été 1988, p. 181-204.

SOUTHERN Richard William, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge – New York : Cambridge University Press, 1990.

SOUTHERN Richard William, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Oxford – Cambridge: Basil Blackwell, 1995.

STAUNTON Michael, « John of Salisbury and the Church of Canterbury », in *Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2018, p. 185-207.

STEINMANN Marc, « Eine fiktive Depesche der Gymnosophisten an Alexander den Großen. Die ‘*Epistula Bragmanorum ad Alexandrum*’ als Einleitung zu einer moralisch-ethnographischen Epitome », *Classica et Mediaevalia*, 66, 2015, p. 221-242.

STICKLER Alfons Maria, « Il “*gladius*” negli atti dei concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux », *Salesianum*, 13, 1951, p. 414-445.

- STICKLER Alfons Maria, « *Sacerdotium et regnum* nei decretisti e nei primi decretalisti », *Salesianum*, 15, 1953, p. 572-612.
- STICKLER Alfons Maria, « Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII e nei decretisti e decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX », in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 1954 (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), p. 1-26.
- STONEMAN Richard, « Who are the Brahmins ? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius *De Bragmanibus* and its Models », *The Classical Quarterly* vol. 44, no. 2, 1994, p. 500-510.
- STONEMAN Richard, « Naked Philosophers: the Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance », *The Journal of Hellenic Studies*, 115, 1995, p. 99-114.
- STONEMAN Richard, *Alexander the Great: a life in legend*, New Haven – Londres : Yale University Press, 2008.
- STONEMAN Richard, « Chapter One: Primary Sources from the Classic and Early Medieval Periods », in *A Companion to Alexander Litterature in the Middle Ages*, éd. par Zachary David ZUWIYYA, Leyde – Boston : Brill, 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 29), p. 1-20.
- STRAW Carole E., « Adversitas et prosperitas », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 277-288.

STROLL Mary, *The Jewish Pope. Ideology and Politics in the Papal Schism 1130*,  
Leyde – New York – København : Brill, 1987.

STROLL Mary, *The Medieval Abbey of Farfa. Target of Papal and Imperial Ambitions*, Leyde – New York – Cologne : Brill, 1997.

STRUVE Tilman, *Die Entwicklung der Organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart : Hiersemann, 1978.

SULLIVAN Francis B., « The Notion of Reverence », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 23, 1953, p. 5\*-35\*.

SUMMERS Walter C., « John of Salisbury and the Classics », *The Classical Quarterly*, vol. 4, no. 2, avril 1910, p. 103-105.

SWINFORD Dean, « Dream Interpretation and the Organic Metaphor of the State in John of Salisbury's *Policraticus* », *Journal of Medieval Religious Cultures*, vol. 38, no. 1, 2012, p. 32-59.

TABACCO Giovanni, « Autorità pontificia e Impero », in *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato*, Milan : Vita e pensiero, 1974, p. 123-150.

TABACCO Giovanni, « Cristianità e impero fino al concordato di Worms », in *Cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società. Atti della ottava Settimana internazionale di studio, Mendola, 30 giugno - 5 luglio 1980*, Milan : Vita e pensiero, 1983, p. 3-25.

- TALIADOROS Jason, *Law and theology in twelfth century England*, Leyde – Boston : Brill, 2006.
- TARLAZZI Caterina, « L'epistola *De anima* di Isacco di Stella: Studio della tradizione ed edizione del testo », *Medioevo*, XXXVI, 2011, p. 167-278.
- TAYLOR Joseph, « Sovereign Ecologies: Managing the King's Bodies in Anglo-Norman Historiography », in *The Politics of Ecology. Land, Life, and Law in Medieval Britain*, éd. par Randy P. Schiff et Joseph Taylor, Columbus : The Ohio State University Press, 2016, p. 179-209.
- TAYLOR Quentin, « John of Salisbury, the *Policraticus*, and Political Thought », *Humanitas*, vol. XIX, no. 1-2, 2006, p. 133-157.
- TELLENBACH Gerd, « Impero e istituzioni ecclesiastiche locali », in *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan : Vita e pensiero 1977, p. 21-41.
- Le théologico-politique au Moyen Âge*, éd. par Dominique POIREL, Paris : Vrin, 2020.
- THÉRY Gabriel, « Scot Érigène traducteur de Denys », *Archivum Latinitatis. Medii Aevi*, VI, 1931, pp . 185-278
- THÉRY Julien, « Judicial inquiry as an instrument of centralised government. The papacy's criminal proceedings against prelates in the age of theocracy (mid-12th to mid-14th century) », in *Proceedings of the fourteenth international congress of Medieval Canon Law*, éd. par Joseph GOERING, Stephan DUSIL

and Andreas THEIR, Cité du Vatican, Biblioteca apostolica vaticana, 2016, p. 875-889.

THORNDIKE Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 2, Londres : Macmillian & Co., 1923, p. 155-169

TIERNEY Brian, « The idea of representation in the Medieval councils of the West », *Concilium*, 187, 1983, p. 43-51.

TIERNEY Brian, *Origins of Papal Infallibility (1150-1350). A Study on the concepts*, Leyde : Brill, 1972.

*Le troisième concile de Latran (1179), sa place dans l'histoire*, éd. par Jean LONGÈRE, Paris : Études augustiniennes, 1982.

TULIER André, « Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique », in *Grégoire le Grand*, éd. par Jacques FONTAINE, Robert GILLET et Stan-Michel PELLISTRANDI, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 69-82.

TURCHETTI Mario, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris : Classiques Garnier, 2013.

ULLMANN Walter, « Alexander III and the Conquest of Ireland. A Note on the Background », in *Miscellanea. Rolando Bandinelli Papa Alessandro III*, éd. par Filippo LIOTTA et Roberto TOFANINI, Sienne : Accademia senese degli intronati, 1986, p. 369-388.

ULLMANN Walter, « Cardinal Roland and Besançon », in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 1954 (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), p. 107-125.

ULLMANN Walter, *The growth of the papal government in the Middle Ages: a study in the ideological relation of clerical to lay power*, Londres : Methuen, 1962.

ULLMANN Walter, « The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists », *The English Historical Review*, vol. 59, no. 235, september 1944, p. 384-392.

*Uncertain Knowledge – Scepticism, Relativism and Doubt in the Middle Ages*, éd. par Dallas G. DENERY II, Kantik GHOSH, Nicolette ZEEMAN, Turnhout : Brepols, 2014.

VALENTE Luisa, « Scholastic theology in the 12th century Latin West. The *Tractatus Invisibilia Dei* », *Archa Verbi*, 2, 2006, p. 55–73.

VALENTE Luisa, « Philosophers and other Kinds of Human Beings According to Peter Abaelard and John of Salisbury », in *Logic and language in the Middle Ages. A volume in honour of Sten Ebbesen*, éd. par Jakob Leth FINK, Heine HANSEN et Ana Maria MORA-MARQUEZ, Leyde – Boston : Brill, 2013, p. 102-205.

VALENTE Luisa, « Il desiderio di filosofia nel pensiero filosofico e teologico di Pietro Abelardo », in *Il desiderio nel Medioevo. Atti del convegno Il desiderio nel pensiero medievale (Trento 4-5 ottobre 2013)*, a cura di



Alessandro PALAZZO, Rome : Edizioni di Storia e Letteratura, 2014 (Temi e Testi, 132), p. 185-206.

VALENTE Luisa, « Happiness, Contemplative Life, and the *tria genera hominum* in Twelfth-Century Philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury », *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 15, 2015, p. 73-98.

VALENTE Luisa, « Pierre Abélard et Jean de Salisbury lecteurs d'Augustin », in *Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Christophe GRELLARD et Frédérique LACHAUD, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2018, p.133-150.

VANDERPUTTEN Steven, « Abbatial Obedience, Liturgical Reform, and the Threat of Monastic Autonomy at the Turn of the Twelfth Century », *The Catholic Historical Review*, vol. 98, no. 2, avril 2012, p. 241-270.

VAUCHEZ André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome : École française de Rome – Paris : diff. de Broccard, 1981.

VAUCHEZ André, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris : Éditions du Cerf, 1987.

VAUCHEZ André, « Une nouveauté du XII<sup>e</sup> siècle : les saints laïcs de l'Italie communale », in *L'Europa nei secoli XI e XII fra novità e tradizione: gli sviluppi di una cultura*, Milan : Vita e pensiero, 1989, p. 57-80.

- VAUCHEZ André, « La sainteté du laïc dans l'Occident médiéval : naissance et évolution d'un modèle hagiographique », in *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, dir. par Jacques MARX, Bruxelles, 1989, p. 57-66.
- VAUCHEZ André, *La spiritualité du Moyen Âge occidental (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris : Éditions Point, 2015.
- VAN ESBROECK Michel, « Primauté, Patriarcats, Catholicossats, Autocéphalies en Orient », in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, éd. par Michele MACARRONE, Cité du Vatican : Libreria ed. vaticana, 1991, p. 493-523.
- VAN GEEST Paul J.J., « Space in coercive poetry. Augustine's Psalm Against the Donatists and his Interpretation of the Fear of God in Enarrationes in Psalmos », *Perichoresis*, vol. 14, no. 2, 2016, p. 21-37.
- VAN GEEST Paul J.J., « 'Ergo sic time Dominum, ut speres in misericordia eius' (En. in ps. 146. 20): Augustine on the relationship between fear of God and personal prayer », in Hans VAN LOON, Giselle DE NIE, Michel Op DE COUL et Peter VAN EGMOND, *Prayer and the transformation of the self in early Christian mystagogy*, Louvain-Paris : Peeters, 2018 (*Late Antique History and Religion*, 12), p. 246-263.
- VAN LAARHOVEN Jan, « Christianitas et réforme grégorienne », *Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, vol. 6, 1959-61, p. 1-98.

- VAN LAARHOVEN Jan, « *Non iam decreta, sed Evangelium!* Jean de Salisbury au Latran III », in *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna*, éd. par Mario FOIS, Vincenzo MONACHINO, Felix LITVA, Rome : Gregoriana 1983, p. 107-119.
- VAN LAARHOVEN Jan, « Thou shalt not slay a tyrant! The so-called theory of John of Salisbury », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 319-342.
- VAN LAARHOVEN Jan, « Titles and Subtitles of the “*Policraticus*”: A Proposal », *Vivarium*, vol. 32, no. 2, 1994, p. 131-160.
- VAUGHN Sally N., *Anselm of Bec and Robert of Meulan: the innocence of the dove and the wisdom of the serpent*, Berkeley (Calif.) : University of California Press, 1987.
- VAUGHN Sally N., « Anselm: Saint and Statesman », *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, vol. 20 , no. 2, été 1988 , p. 205 – 220.
- VILLANI Luca, « Il *De ventre* pseudo-ovidiano e la scienza morale dei tre elementi. Una lettura etica », *Studi Medievali*, 57, 2016, p. 771-783.
- VINCENT Nicholas, « Christ and the King – Plantagenet devotion to Jesus Christ, 1150-1170 », in *Cristo e il potere*, éd. par Laurea ANDREANI et Agostino PARAVICINI BAGLIANI, Florence : Sismel, 2017, p. 111-125.

- VINCENT Nicholas, « Royal Sacrality in England. Accession and Access? », in *El acceso al trono. Concepción y ritualización*, Gobierno de Navarra, 2017, p. 167-189
- VON GIERKE Otto Friedrich, *Les théories politiques du Moyen Âge*, trad. par Jean DE PANGE, Paris : Dalloz, 2007.
- VON MOOS Peter, « L'anecdote philosophique chez Jean de Salisbury », in *Exempla docent - Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. par Thomas RICKLIN, Paris : Vrin, 2006, p. 135-150.
- VON MOOS Peter, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2005.
- VON MOOS Peter, « The use of *exempla* in the *Policraticus* of John of Salisbury », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 207-262 ; réimpr. in Peter VON MOOS, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Florence : Sismel Edizioni del Galluzzo, 2005, p. 205-255.
- VON SAVIGNY Friedrich Carl, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter. Bierter Band, das zwülfte Jahrhundert*, Heidelberg : J. C. B. Mohr, 1950.
- WAELEKENS Laurent, « L'hérésie des premiers titres du Code de Justinien. Une hypothèse sur la rédaction tardive de C. 1,1-13 », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 79, 2011, p. 253-296.
- WEBB Clement C. J., *John of Salisbury*, Londres : Methuen & co., 1932.

- WEIJERS Olga, « The Chronology of John of Salisbury's Studies in France (*Metalogicon*, II.10) », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 109-116.
- WENCK Karl Friedrich Christian, *Additamenta ad Librum: Magister Vacarius, Primus Iuris Romani in Anglia Professor*, in *Opuscula academica*, Leipzig, 1834, p. 453-494.
- WENCK Karl Friedrich Christian, *Magister Vacarius Primus Iuris Romani in Anglia Professor*, Leipzig, 1820.
- WHITE Hayden V., « The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Clairvaux », *The Journal of History of Ideas*, 21, 1960, p. 321-348.
- WHITTAKER John, « Proclus and the middle platonists », dans *Proclus lecteur et interprète des anciens*, éd. par Jean PEPIN et Henri-Dominique SAFFREY, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 277-291.
- WIELOCKX Robert, « La sentence “*De Caritate*” et la discussion scolastique sur l'amour », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 58, 1982, p. 50-86, 334-365 – 59, 1983, p. 26-45.
- WILKS Michael, « John of Salisbury and the tyranny of nonsense », in *The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984, p. 263-286.
- WINROTH Anders, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge – New York – Melbourne : Cambridge University Press, 2000.

*The World of John of Salisbury*, éd. par Michael WILKS, Oxford : Basil Blackwell, 1984.

ZADORA-RIO Élisabeth, « Territoires paroissiaux et construction de l'espace vernaculaire », *Médiévales*, 49, automne 2005, p. 105-120.

ZANZUCCHI Pier Paolo, « Il divieto delle azioni famose e la *reverentia* tra coniugi in Diritto romano », *Rivista italiana per le Scienze giuridiche*, 42, 1906, p. 1s.

ZERBI Pietro, « Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali », in *Bernardo cistercense. Atti del XXVI Convegno storico internazionale*, Spolète : Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1990, p. 131-163.

ZERBI Pietro, «*Philosophi*» e «*logici*». *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Rome : Istituto storico italiano per il Medio Evo - Milan : Vita e pensiero 2002.

ZEY Claudia, ALBERZONI Maria Pia, « Stato della ricerca e questioni aperte », in *Legati e delegati papali – Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII e XIII*, éd. par Maria Pia ALBERZONI et Claudia ZEY, Milan : Vita e Pensiero, 2012, p. 3-27.

# Table des matières

<b>Liste des principales abréviations</b> .....	6
<b>Sommaire</b> .....	7
<b>Introduction</b> .....	9
<b>Chapitre I : Jean de Salisbury et l'Église de son temps</b> .....	21
1. Contexte et formation.....	22
1.1. <i>Exemplum Gregorii septimi</i> .....	22
1.2. <i>Studiorum causa migrassem in Galliam</i> .....	30
2. La papauté et l'Angleterre.....	38
2.1. <i>Omnes christianae religionis populos nationes</i> .....	38
2.2. <i>Angliam nostram unde fuerat oriundus commouit</i> .....	44
3. Conclusion .....	51
<b>Chapitre II : <i>Regnum et sacerdotium</i></b> .....	53
1. L'âme et la tête .....	54
1.1. <i>Respublica corpus quoddam</i> .....	54
1.2. <i>Anima totius habet corporis principatum</i> .....	57
2. Révérence, prophétie et ritualité .....	65
2.1. <i>Magnam reverentiam credimus exhibendam</i> .....	65
2.2. <i>Sive in spiritu prophetico</i> .....	74
2.3. <i>Etiam corporaliter honorari</i> .....	85
3. Conclusion .....	101
<b>Chapitre III : L'Église, corps politique</b> .....	103
1. Une lecture ecclésiologique du <i>Policraticus</i> .....	104
1.1. <i>Habent a capite membra</i> .....	104
1.2. <i>Exemplo Plutarchi</i> .....	110
2. Entre spiritualité et corporalité.....	120
2.1. <i>Vita animae Deus est</i> .....	120
2.2. <i>Sacerdotii manibus uidentur indigna</i> .....	125
3. Officiers et administrateurs .....	132
3.1. <i>Archidiaconis et aliis officialibus</i> .....	132
3.2. <i>A iudicibus tam ecclesiasticis quam mundanis</i> .....	137

4. La curie et le prince de l'Église.....	144
4.1. <i>Cum philosophantibus, id est cum clericis</i> .....	144
4.2. <i>Neque nostrum neque secularium principum</i> .....	150
5. Conclusion .....	159
<b>Chapitre IV : L'Église universelle</b> .....	162
1. Église, Églises .....	163
1.1. <i>Universalis Ecclesia</i> .....	163
1.2. <i>Ecclesia Anglicana</i> .....	167
2. Empires d'Orient et d'Occident .....	180
2.1. <i>Imperium graecorum</i> .....	180
2.2. <i>Sedes imperii, Roma</i> .....	192
3. Le royaume chrétien et le schisme .....	203
3.1. <i>Res publica, id est populus Dei</i> .....	203
3.2. <i>Si carnificus istorum quisquam ascenderit sedem Petri</i> .....	211
4. Conclusion .....	219
<b>Chapitre V : Au-delà de l'Église</b> .....	221
1. Préfigurations .....	222
1.1. <i>Les philosophes et la synagogue</i> .....	222
1.2. <i>Sed qui sunt sacerdotes Leuiticae tribus ?</i> .....	230
2. Accomplissements imparfaits.....	233
2.1. <i>Laicis quamvis religiosi</i> .....	233
2.2. <i>Minister illius Spiritus</i> .....	240
3. Dépassement idéal.....	250
3.1. <i>Les anges et les abeilles</i> .....	250
3.2. <i>L'Église des Brahmanes</i> .....	256
4. Conclusion .....	264
<b>Conclusion</b> .....	268
<b>Bibliographie</b> .....	278
1. Sources .....	278
1.1. Sources – Jean de Salisbury .....	278
1.2. Sources – Autres auteurs .....	280
2. Études sélectionnées .....	289
<b>Table des matières</b> .....	373



## RÉSUMÉ

---

Au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, Jean de Salisbury compose son *Policraticus*, dont les livres IV-VI contiennent une description de l'office du prince et un traitement détaillé du corps politique. La formation de Jean se fait à Paris, et elle se distingue par sa connaissance des textes classiques, mais il travaille entre la curie de Rome et la cour de Cantorbéry. Son deuxième archevêque, Thomas Becket, mourra martyr. Ce travail se propose d'étudier le rôle de l'Église dans la pensée politique de Jean de Salisbury à partir de l'ensemble de ses œuvres, en premier lieu le *Policraticus* (les livres VII-VIII contiennent la descriptions des évêques, des moines et des antipapes), mais aussi l'*Historia Pontificalis* et son *Épistolaire*, en analysant les rapports entre *regnum* et *sacerdotium*, mais aussi en essayant de voir jusqu'à quel point sa description du corps politique laïc soutend celle de l'Église institutionnelle. Ce discours s'intéresse aussi aux empires d'Orient et d'Occident, et à la distinction entre Église universelle et Églises particulières chez Jean. Selon Jean de Salisbury les royaumes sont illégitimes car ils ont été fondés sur un péché et dans la colère de Dieu. Jean fournit avec l'image des Brahmanes un exemple de société qui permet de dépasser la monarchie. À partir de l'histoire biblique, Jean sépare en deux l'histoire du peuple élu : vainqueur et favorisé par la protection de Dieu jusqu'au moment où il a été gouverné par des prêtres ; soumis au risque de la débâcle et de la tyrannie dès l'élection de son premier seigneur laïc. Nous verrons jusqu'à quel point l'institution ecclésiastique ressemble à celle laïque, et si Jean envisage aussi le dépassement de la médiation ecclésiale.

## MOTS-CLÉS

---

Jean de Salisbury, Église, *Policraticus*, corps politique, ecclésiologie

## ABSTRACT

---

By the half of the 12<sup>th</sup> century, John of Salisbury writes his *Policraticus*, in which the description of prince's duties and a detailed analysis of the political body can be found in books IV-VI. John was educated in the schools of Paris, and he acquired a wide knowledge of the classics, but he worked between Roman Curia and Canterbury's episcopal court. His second archbishop, Thomas Becket, died as a martyr. In this dissertation we propose a study about the role of the Church in John of Salisbury's political thought in the full body of his writings, primarily the *Policraticus* (descriptions of bishops, monks and antipopes can be found in books VII-VIII), but also the *Historia Pontificalis* and his letters. We will do so by analysing the relations between kingship and priesthood (*regnum et sacerdotium*), but also by posing the question on how much of the description of the lay political body can imply the ecclesiastical institution. This analysis is also applied to the empires of the West and the East and to the distinction between universal Church and particular Churches in John's thought. According to John of Salisbury, kingdoms are illegitimate, as they are founded upon a sin and in God's wrath. With the image of the Brahmins, John gives an example of a society which overcomes monarchy. Starting from biblical history, John cuts in two halves the story of the Jews: winners in battle and favored by God when they were governed by the priests; subjects to the risk of debacle and tyranny as soon as their first lay lord was elected. We will see how much the ecclesiastical institution is similar to its lay counterpart, and if John also envisions the overcoming of ecclesial mediation.

## KEYWORDS

---

John of Salisbury, Church, *Policraticus*, body politic, ecclesiology