

Amélie DE LAS HERAS

Généalogie d'une œuvre à (in)succès. Lectures et écritures de la *Veteris ac Novi Testamenti Concordia* dans la collégiale de Saint-Isidore de León (1148-1240)

Discours de soutenance, 25 novembre 2013

Mesdames et messieurs les professeurs et membres du jury, en premier lieu je tiens à vous remercier personnellement pour avoir accepté de participer à la soutenance de ma thèse. Je souhaite aussi remercier les collègues, les amis qui se sont déplacés pour y assister. Aujourd'hui, j'ai l'honneur et le plaisir de défendre publiquement ma thèse intitulée *Généalogie d'une œuvre à insuccès-succès. Lectures et écritures de la Veteris ac Novi Testamenti Concordia dans la collégiale de Saint-Isidore de León, entre 1148 et 1240*.

Avant d'en venir à la généalogie de l'œuvre de Martin de León, une mise en abyme est nécessaire en revenant sur les étapes qui m'ont conduite à enquêter sur cette œuvre et son auteur, peu connus en France. Enthousiasmée par la lecture de *Satan hérétique* d'Alain Boureau, je souhaitais faire la pré-histoire de cette *Naissance de la démonologie* dans la péninsule Ibérique chrétienne, aux XI^e-XII^e siècles. Le choix du terrain venait du désir de discerner une construction du diable qui soit éventuellement influencée par la présence des musulmans et des juifs, ultérieurement associés à l'Antéchrist. Je découvris finalement que le sujet consistait à relever l'absence remarquable de traités et autres discours savants considérant le diable. C'est en dépouillant les tomes de la *Patrologie Latine* que je rencontrai les écrits de Martin de León. Mes enquêtes m'ont ainsi menée d'une histoire-problème sans source à une histoire-sources dont le traitement historiographique posait problème par sa relative obsolescence et par ses perspectives heuristiques.

Très vite, en effet, la figure de cet auteur est apparue correspondre à l'oxymoron de *l'illustre inconnu*. Sa réalité et sa mémoire présentent des contradictions, que j'ai cherché à identifier et à comprendre car elles sont riches de sens pour l'histoire de la culture des chanoines réguliers ibériques. Cette histoire, encore peu étudiée faute de sources, forme le sujet principal de la thèse.

Le premier terme de la contradiction consiste dans l'observation selon laquelle l'œuvre et son auteur sont remarquables à bien des égards. Le chanoine compose cinquante-quatre sermons et quatre commentaires bibliques rassemblés dans ce qu'il intitule la *Veteris ac Novi Testamenti Concordia*, soit la *Concorde entre l'Ancien et le Nouveau Testament*. L'ensemble est vaste, il occupe un tome et demi de la *Patrologie Latine*. De plus, la personne de l'auteur est éminente pour ses contemporains si bien que Lucas de Tuy, célèbre auteur ibérique, inclut une *Vie de saint Martin* dans son recueil des miracles de saint Isidore de Séville. Il y met en avant l'intimité du chanoine avec la famille royale léonaise. L'œuvre de Martin, enfin, est exceptionnelle au sens où elle fournit la première occurrence ibérique d'une activité exégétique *stricto sensu* depuis le fameux commentaire de l'*Apocalypse* de Beatus de Liebana, rédigé quatre siècles auparavant.

Le deuxième terme de la contradiction réside dans un certain silence, qui environne l'œuvre dans l'état actuel de la bibliographie. Les études portant sur Martin et la *Concordia* sont fort peu nombreuses à ce jour. J'ai pu toutefois m'appuyer sur les

travaux d'Antonio Viñayo, bien qu'ils soient datés. En outre, l'auteur et ses écrits n'ont guère retenu l'attention après Lucas de Tuy et au-delà de la collégiale Saint-Isidore. Par conséquent, une impression d'échec se dégage rétrospectivement de la réception de la *Concordia* - nous y reviendrons.

Grâce à la patience d'Alain Boureau face aux méandres que j'empruntais, grâce aux discussions menées avec les membres du Groupe d'Anthropologie Scolastique, particulièrement Étienne Anheim et Sylvain Piron, grâce également aux conseils et remarques avisés de Patrick Henriot qui, le premier, m'interpela sur le problème de la représentativité de la *Concordia*, j'ai souhaité prendre la mesure du phénomène historique que matérialise cette œuvre. Mais interpréter ses propriétés particulières a requis de préciser la signification du *cas* en présence au regard de la culture des chanoines réguliers occidentaux et particulièrement ibériques. Pour éviter les ornières de l'évaluation historiographique qui, pour le dire schématiquement, oscillent entre faire de Martin de León un héros de la pensée ibérique médiévale ou bien un simple compilateur mal dégrossi ; pour savoir, enfin, si la *Concordia* constitue un exemple d'une série disparue d'œuvres ibériques similaires ou, au contraire, un phénomène bel et bien singulier dans la Péninsule à cette époque, je me suis employée à préciser les sens que les acteurs contemporains et immédiatement postérieurs lui ont conférés. La thèse que je propose s'ordonne donc autour de l'œuvre dans sa *globalité*, c'est-à-dire qu'elle vise à identifier les phénomènes et les enjeux liés à la production, à la promotion et à la réception de l'œuvre ainsi qu'à la représentation de son auteur par les lecteurs, qu'ils soient réels ou supposés. Ces finalités de l'enquête ont impliqué deux choix.

Les choix en amont ; premiers apports

Premièrement, saisir cette globalité ne laissait pas la place à une analyse exhaustive du contenu de la *Concordia*. J'ai donc tenté d'articuler deux démarches complémentaires.

La première démarche consiste à discerner avant tout les intentions de l'auteur. Pour ce faire, j'ai étudié la structure générale de cette somme de sermons et de commentaires, ainsi que la préface et du prologue du recueil. Il en ressort, il me semble, que Martin a composé les pièces d'un homélaire, ce que l'édition de la *Patrologie Latine* occulte. Pour autant, la palette textuelle est riche : certaines homélies présentent une forme appropriée à la lecture lors d'un office tandis que d'autres présentent un schéma de construction ou un contenu répondant davantage à la nécessité de la *collatio* ou de la méditation personnelle. Au-delà de cette diversité structurelle, la *lectio divina* occupe une place centrale dans les intentions de Martin : il propose à un réservoir d'interprétations bibliques sur lequel il fonde un *speculum*, un miroir moral qui doit guider ses lecteurs dans leur pratique aussi bien de la conversion que dans celle de la pastorale.

La deuxième démarche est issue de la contingence liée à l'état de la recherche sur la *Concordia*. J'ai d'abord effectué une première lecture de l'œuvre, forcément superficielle, puis j'ai approfondi l'étude d'un échantillon textuel. Ce dernier a été élaboré de façon à représenter les centres d'intérêt spirituels et doctrinaux tout comme les procédés exégétiques et sermonnaires auparavant dégagés.

Cette nécessité d'un travail sur échantillon entraîne trois failles dans mon travail. Bien que j'aie tenté de confronter les discours avec la production canoniale et monastique occidentale, quitte parfois à « écraser » des caractéristiques ibériques, le principe de cette lecture intensive d'un échantillon a pu parfois entraîner des surinterprétations. Ces dernières semblent d'autant plus difficiles à affirmer ou à écarter que l'œuvre est singulière dans le paysage documentaire ibérique. En outre, j'ai dû renoncer à proposer une étude approfondie des commentaires bibliques et, en particulier, de celui sur l'*Apocalypse*, dont l'identification des sources posait maints problèmes dépassant le cadre de la thèse. Enfin, l'examen des sources est partiel mais, je l'espère, le moins arbitraire possible, du fait de la définition de l'échantillon. Il ressort de cette enquête que l'homéiliaire de Martin de León est de type 'moderne' : aux sources déjà connues, c'est-à-dire les Pères et les Docteurs de l'Église, la *Glossa ordinaria*, les *Sentences* de Pierre Lombard, on peut ajouter une partie du *De claustro animae* d'Hugues de Fouilloy. Surtout, l'examen des modalités d'emprunts à ce même Hugues de Fouilloy, à Pierre Lombard et à la glose met en relief la forte volonté du chanoine d'actualiser les propos disciplinaires, doctrinaux et exégétiques par rapport aux autres homéiliaires alors copiés dans le royaume.

Le deuxième des grands choix annoncés a consisté à circonscrire la temporalité et l'échelle d'analyse à la région du León et à un siècle, de 1148 (date de la réforme de Saint-Isidore de León) à 1240 (date où le recueil de Lucas de Tuy est assurément achevé).

Dans la lignée des travaux de Roger Chartier, comprendre la *Concordia* dans la globalité de ses enjeux implique en effet de considérer que Martin de León n'est pas le seul à commander les sens de l'homéiliaire : ses producteurs, soit la collégiale qui se charge de copier les textes dans deux volumes manuscrits, ainsi que les lecteurs attendus ou réels participent de la signification de la *Concordia*. Par conséquent, une partie est consacrée à la collégiale en tant qu'institution religieuse et milieu culturel, tandis qu'une autre traite de la *Vita sancti Martini* de Lucas de Tuy.

La bibliographie sur ces deux objets est assez riche. Grâce à la Casa de Velázquez et au soutien de Gregoria Caveró, j'ai pu consulter assidûment les fonds diplomatiques et manuscrits conservés à León : de ces examens ressortent des modulations des conclusions antérieures et quelques propositions de datation. Pour la *Concordia*, la collégiale travaille à confectionner des manuscrits d'apparat. En porte-à-faux avec les très récentes conclusions d'Ana Suárez, je propose de considérer que la réalisation de ces volumes commence alors que tous les textes ne sont pas rédigés et qu'elle est achevée après la mort de l'auteur, soit avant et après l'année 1203. La haute probabilité que la reine léonaise Bérengère apporte des subsides pour cette entreprise, la comparaison des moyens investis avec ceux que la collégiale attribue à la copie de deux autres homéiliaires, montrent qu'il s'agit de faire de ces volumes un emblème du savoir-faire intellectuel et matériel à Saint-Isidore. Pour cette même raison, on met en avant l'auteur de l'homéiliaire et son autorité dans l'espace-même du manuscrit. L'œuvre peut aussi répondre au besoin de diffusion d'une spiritualité homogène dans la congrégation canoniale de Saint-Isidore, dont je me suis employée à identifier l'émergence à partir des années 1160.

Dans les années 1220-1230, ressurgit cette volonté de faire de Martin de León un emblème de Saint-Isidore. En reprenant le dossier de la *Vita sancti Martini* et en

bénéficiant des apports du séminaire de Patrick Henriet portant sur l'ensemble du recueil des miracles de saint Isidore, j'ai proposé de dater l'inclusion de la *Vita* dans cet ensemble hagiographique entre les années 1233 et 1236, à titre d'hypothèse de travail. À cette même époque, Lucas de Tuy écrit un traité contre les hérétiques de la région, ce qui ajoute un sens supplémentaire aux grandes lignes d'interprétation de la *Vita*. La *Vita* actualise ainsi la sainteté d'Isidore de Séville ; elle propose en outre un modèle du chanoine régulier, paradigme dans lequel, il me semble, l'écriture de l'œuvre et l'orthodoxie de la figure de l'auteur dans son accès et son usage du savoir, occupent une place notable. Enfin, si l'on accepte la proposition chronologique, ces éléments peuvent être compris comme des réponses non polémiques à la vague hérétique léonaise, où les tenants de la philosophie naturelle s'illustrent.

Une catégorie heuristique ? L'œuvre à insuccès

Pour ordonner toutes ces analyses et leur donner un sens, j'ai proposé la catégorie heuristique d'œuvre à insuccès. Ceci peut d'autant plus surprendre que dans la première moitié du XIII^e siècle, la volonté de Martin de proposer avec sa *Concordia* un miroir pour les chanoines, un guide de lectures et d'action, semble entendue et, d'une certaine façon, réalisée sur le court terme. De fait, on observe une cascade de promotions de la *Concordia*, depuis la somptuaire mise en manuscrits jusqu'à l'insertion de la *Vita sancti Martini* dans le recueil des miracles du patron de la collégiale. Ces phénomènes mettent en avant pour les lecteurs attendus la figure de l'auteur et, par là, l'autorité de l'œuvre

Les traces d'une lecture effective, néanmoins, sont rares. Les commentaires marginaux sont quasi-inexistants au Moyen Âge et malgré quelques découvertes de copies médiévales effectuées au cours de la recherche, il semble que la *Concordia* n'ait pas attiré l'attention en-dehors de la collégiale. On ne connaît pas non plus de diffusion à l'œuvre hagiographique de Lucas. Il n'est donc pas évident que, conformément aux vœux de Martin puis de la collégiale, l'œuvre ait été effectivement utilisée par la suite comme un guide exégétique, doctrinal et spirituel, que ce soit dans la collégiale, dans la congrégation de Saint-Isidore ou au-delà.

Néanmoins, les apports de l'étude de ce cas sont multiples, d'une part, en tant que radiographie de la culture des chanoines réguliers léonais sur près d'un siècle

La culture des chanoines réguliers ibériques

L'étude de la *Concordia* mène à envisager une déontologie canoniale, au sens où Martin édicte des principes de conduite et assemble une somme de savoirs exégétiques et doctrinaux qui doivent être appliqués et maîtrisés dans sa communauté. Il en ressort des principes éthiques, où l'édification de soi et des autres prime, surtout à l'échelle intra-communautaire et, dans une moindre mesure, à l'échelle extra-communautaire.

La prééminence de l'édification sur la conversion personnelle se traduit dans le choix d'une exégèse où l'emporte la *subtilitas applicandi* sur les *subtilitates intelligendi et explicandi*, pour reprendre des catégories de Gilbert Dahan. De fait, Martin accorde une attention remarquable non seulement à la figure du prêtre, pour laquelle il fournit

préceptes et modèles, mais encore à l'acte de prédication, à l'adresse de ses coreligionnaires aussi bien que des simples fidèles. Plus généralement, la culture déployée dans la *Concordia* correspond de façon troublante aux propositions historiographiques émises depuis 1959 sur une théologie puis une spiritualité canoniales. Il se dégage des discours de la *Concordia* la prééminence de la responsabilité de chacun dans l'édification de l'autre, selon l'enseignement et l'exemple, *verbo et exemplo* ; en outre, les matières trinitaires, christologiques et sacramentaires sont particulièrement développées ; enfin, le souci d'une psychologie spirituelle et morale guide de nombreuses sélections dans le travail de compilation de Martin.

Quelques autres caractéristiques des discours martinien s'expliquent davantage dans les contextes du royaume léonais et de la collégiale. Lorsque Martin de León emprunte à Hugues de Fouilloy pour conseiller les chanoines dans leurs relations avec la cour royale - le palais royal est à côté -, il injecte une dose d'accommodement conditionné. Celui-ci fait écho à l'emprise de la royauté sur le destin de l'établissement religieux depuis sa fondation, mais aussi à la politique royale de reprise en main de son Église. Une autre caractéristique réside dans l'importance du livre de l'*Apocalypse* dans l'homéiliaire, dont il ressort à ce jour une angoisse eschatologique marquante. Elle explique peut-être un certain archaïsme dans l'ecclésiologie martinienne.

La place de la péninsule Ibérique dans la renaissance du XII^e siècle

Une autre forme de conservatisme plus contrastée réside dans les rapports qu'entretiennent Martin de León et la collégiale avec la renaissance du XII^e siècle. Certes, l'attractivité des écoles urbaines de la France du Nord, particulièrement parisiennes, est très forte jusqu'au début du XIII^e siècle. La collégiale, haut lieu culturel léonais, y favorise le séjour de ses chanoines et l'institution est d'autant plus ouverte à l'influence de ces régions qu'elle forme une étape sur le chemin de Saint-Jacques et accueille dans son hôpital des pèlerins. Martin de León a probablement profité de cette circulation savante aussi bien que de la possibilité matérielle de suivre des cours à Paris, comme le suggèrent ses emprunts massifs et inédits à la *Glossa ordinaria* et aux *Sentences* de Pierre Lombard. En plus d'être le premier à l'utiliser dans la Péninsule, le chanoine attribue à ce maître parisien une forme d'autorité, ce qui est remarquable dans l'économie des citations et des emprunts de la compilation.

J'ai donc proposé de considérer cette familiarité avec les milieux scolaires parisiens comme le facteur explicatif de la posture savante qu'adopte Martin et qui est inédite en Péninsule en quatre siècles. Le chanoine de Saint-Isidore s'autorise en effet à proposer une œuvre de *lectio divina*, dépassant ainsi le stade de la copie des homélies patristiques qui seules circulent dans la péninsule Ibérique, car il s'emploie à fournir, pour reprendre une expression de Cédric Giraud, un « texte-source », à l'image de la production parisienne la plus fameuse. Si Martin importe les actualités doctrinales et quelques structures intellectuelles scolaires, il ne retient cependant pas d'autres démarches qui les sous-tendent. De fait, je n'ai pas discerné d'application de la dialectique dans les compositions martinien, en-dehors des emprunts fidèles. Du reste, cette

méfiance s'observe dans le milieu de la collégiale à l'époque de Lucas de Tuy encore, qui vilipende régulièrement les « intellectuels », dans la *Vita sancti Martini* comme ailleurs.

Méandre et insuccès

L'étude de la *Concordia* rend ainsi compte d'une participation de la péninsule Ibérique à la renaissance du XII^e siècle autre que par les traductions, ainsi que d'une configuration parmi d'autres de la culture des chanoines réguliers ibériques, de cette même culture dont est issue Domingo de Gúzman, fondateur de l'ordre des dominicains et dont on sait si peu de choses. Et je souhaite à l'avenir comparer les sermons de Martin de León à ceux d'Antoine de Padoue, autre chanoine régulier formé dans la Péninsule et qui joue par la suite un rôle important dans l'histoire des Mendians, car quelques parallèles sont déjà apparus.

Témoignage unique, le cas de la *Concordia* semble toutefois paroxystique, comme le signalent les promotions qui l'entourent. Ces dernières s'expliquent aussi en tant que stratégies d'érudition que Saint-Isidore met en place afin de tenir son rang. La relecture de l'histoire des relations entre la collégiale et la royauté léonaise que je soumetts dégage en effet un tournant s'opérant dans les années 1190-1200 : la royauté léonaise oriente de plus en plus sa politique de faveurs diplomatiques vers les ordres militaires puis mendians. À partir du début du XIII^e siècle, la collégiale connaît un certain déclin, même si elle demeure un établissement ecclésiastique riche et puissant.

Si la *Concordia* constitue un méandre dans l'histoire littéraire ibérique, bras mort d'un genre textuel fonctionnant en général selon une chaîne d'emprunts, c'est prioritairement et sans doute pour des raisons institutionnelles. Cet insuccès ultérieur peut aussi être envisagé comme signe d'une accélération scolaire et exégétique que connaissent ces territoires ibériques dès le premier XIII^e siècle, entraînant rapidement une certaine obsolescence des discours et des démarches de Martin, que la collégiale affaiblie ne peut compenser. Mais ceci n'est qu'une proposition, car il s'agit d'un silence de l'histoire.