

PENSER EN IMAGES LES ORDRES RELIGIEUX

(XII^e – XV^e siècles)

DOMINIQUE DONADIEU-RIGAUT

Préface de Jean-Claude Schmitt



ap

éditions ARGUMENTS



PENSER EN IMAGES
LES ORDRES RELIGIEUX
XII^e-XV^e SIÈCLES

DOMINIQUE DONADIEU-RIGAUT

Préface de Jean-Claude Schmitt

Cet ouvrage a été réalisé avec le concours du Centre national du livre

αρ éditions ARGUMENTS

ISBN ~~2-909109-31-3~~

Dépôt légal - 1^{re} édition, octobre 2005

© **ap éditions ARGUMENTS**

11bis, rue Tiphaine - 75015 Paris

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont en premier lieu à Jean-Claude Schmitt qui depuis de longues années guide et soutient mes recherches dans un cadre propice à la réflexion et à la circulation des idées : l'EHESS. Le *Groupe d'Anthropologie historique de l'Occident médiéval* a été le lieu fondamental de ma formation et de mon initiation aux images du Moyen Age.

Deux autres institutions furent décisives dans l'élaboration de mes travaux : l'*École française de Rome*, qui a bien voulu, à plusieurs reprises, m'accorder une bourse d'étude : que les deux directeurs successifs des études médiévales, Jacques Dalarun et François Bougard, reçoivent ici ma très sincère reconnaissance pour l'intérêt qu'ils ont porté à mes travaux. La *Mission historique française en Allemagne* (Göttingen), quant à elle, a constitué un précieux espace de débat au sein duquel, par la confrontation avec d'autres chercheurs porteurs de traditions historiographiques différentes, j'ai pu affiner ma démarche méthodologique lors de tables rondes et d'écoles doctorales savamment orchestrées par Pierre Monnet.

Si je suis familière du monde des cloîtres, c'est en grande partie grâce à trois Capucins. Servus Gieben, directeur de *l'Istituto storico dei Cappuccini* (Rome), Vincenzo Criscuolo, chercheur au sein du même institut, et Luigi Martignani, responsable de la fabuleuse bibliothèque centrale des Capucins, ne seront jamais assez remerciés pour la totale confiance qu'ils m'ont témoignée et leur amical dévouement à mon égard. Qu'ils reçoivent ce livre comme un hommage à leur accueil.

Je tiens également à adresser mes plus vifs remerciements à mes amis Françoise Maury et Daniel Costeroste qui se sont acquittés avec enthousiasme et dans des délais records d'une lourde tâche : la relecture du manuscrit.

Enfin, ma gratitude va à Francisca Di Si pour avoir accepté de publier aux *Éditions Arguments* un livre scientifique avec autant d'images, malgré toutes les embûches qui se sont dressées sur notre chemin... Le soutien du *Centre national du livre* a été décisif : nous ne l'oublierons pas.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS

PRÉFACE **I**

PRÉSENTATION **1**

L' <i>ordo</i> à l'épreuve de la « pensée figurative »	1
Un corpus en forme d' « hyperthème »	2
<i>Ordo</i> : une notion polysémique et englobante	3
Les temps identitaires	5
L' <i>ordo</i> et la question du « féminin »	6

PREMIÈRE PARTIE : LES ORDRES ET LA SOCIÉTÉ DES HOMMES **9**

**Chapitre I : Les bibles moralisées ou la construction
d'un paysage « socio-religieux »** **11**

Des bibles pour les yeux	11
La création : une première répartition sociale des rôles et des mérites	14
« Diverses manières de gens » et « diverses religions »	16
Des oiseaux et des « bêtes de la terre » ; des religieux et des laïcs	20
Des religieux aux côtés des <i>minores</i> contre les <i>potentes</i>	25
La femme de Loth : une statue de sel dans « l'entre-deux »	27
Entre ville et montagne	27
La robe monastique comme camouflage de l'âme	31
Moines et Frères prêcheurs au pied de la montagne	34
Clergé séculier et clergé régulier face aux fidèles	38
Le prêtre dirige ; le moine veille	38
Dominicains et prélats ; confession et absolution	42
L'évêque et le frère mineur ; l'eucharistie et sa réception	44

Chapitre II : La Vierge au manteau, une image sociale de l'*ordo* **49**

Le récit de Césaire de Heisterbach	50
Le sceau : creuset d'une réflexion sur l'expression de l'identité collective	54
Le corps de la Vierge, facteur de <i>distinctio</i> à l'intérieur de l'ordre	59
La naissance et l'union selon l'esprit dans et par l'Église	62
Vierge-mère et père-fondateur : histoire d'une cohabitation impossible	69
La victoire des dominicains sur les cisterciens ou l'apologie de la clôture intérieure	75

DEUXIÈME PARTIE :

LES RITUELS CONSTITUTIFS DE L'ORDRE 79

Chapitre III : La prise d'habit : un rituel de la frontière 81

Une liturgie différente pour les moines et les frères	83
Les moines ou l'idéologie de la porte étroite	83
Les Mendians ou l'insertion dans un réseau	85
L'intégration de l'un au tout : incorporer, engloutir, élever, crucifier	90
La prise d'habit du saint fondateur : une étape dans la constitution de l' <i>ordo</i>	93
La prise d'habit de Benoît : un « rite de marge » érémitique	94
Du monde au monastère <i>via</i> la grotte	94
Prise d'habit et <i>imago pietatis</i>	99
La vêtue comme transformation du fils en père	100
La prise d'habit de Bruno ou l'accomplissement du <i>contemptus mundi</i>	102
La vêtue comme entrée définitive dans un désert « hermétique »	102
Rituel double : un chassé-croisé entre l'évêque et le père spirituel	110
François ou le magistral contre-exemple du dépouillement	114
Le dévêtement comme énonciation du programme franciscain	116
Le dépouillement de François : une renaissance selon l'esprit « Nu sur la terre nue »	119
	121

Chapitre IV : Le don de la règle : fonder et transmettre 126

Les fondateurs auteurs et dispensateurs de leur propre règle	127
Augustin : une <i>auctoritas</i> surconnotée à la descendance plurielle	127
Le codex Guta-Sintram : moniales et chanoines réguliers sous l'égide du « grand évêque »	127
Les fresques de <i>Sant'Agostino</i> à San Gimignano : le don de la règle comme fondement historiographique de l'ordre	137
Benoît : un père dispensateur de sa règle comme d'un autre lui-même	145
Le Vat. Lat. 1202 : fondation et filiation à partir du livre	145
Les fresques de <i>Monte Oliveto Maggiore</i> : distribuer la règle pour engendrer des fils spirituels	150
Les ordres mendians et la bulle d'approbation de leur règle	158
L'ordre des Carmes ou l'obsession de la forclusion	158
Les Frères Prêcheurs, « Nouveaux Apôtres » envoyés par Dieu et approuvés par la papauté	172
François, auteur d'une règle certifiée par les plaies de son corps et « <i>institutor</i> » de trois ordres	180
Saint François, « l'autre » sauveur d'une Église chancelante	181
Bulle pontificale et sceau dans la chair	183
<i>Franciscus triplicatur</i>	193

Chapitre V :		
La mort du fondateur comme naissance de l'ordre		205
La mort de François, naissance mystique de l'ordre franciscain		206
La mort de Dominique : les fondements apostoliques de l'ordre dominicain		215
La mort de Benoît ou comment renouer avec un père lointain		224
 TROISIÈME PARTIE : LES « ARBRE-ORDO » OU LA COMPLEXITÉ ORGANIQUE DES ORDRES RELIGIEUX		 239
 Chapitre VI : Le dossier monastique : construire l'historiographie des moines et dire l'engendrement spirituel		 241
L'arbre bénédictin de Jean Stavelot		241
Cénobites et anachorètes : une historiographie des moines		242
La <i>radix</i> , un mode d'engendrement spirituel		245
La ramure bénédictine : une dialectique entre monastère locale et Chrétienté		252
Les fils de Rechab : une préfiguration de l'ordre bénédictin		255
Les arbres cisterciens : du <i>locus</i> paradisiaque au sens de l'histoire		258
Benoît, un « arbre-abbé » pour saint Bernard		258
Les arbres eschatologiques de Joachim de Flore		259
L'arbre des Chartreux : ramure scripturaire d'un ordre réconcilié		265
L'arbre cartusien au sein des <i>statuta</i>		267
Bruno, racine paternelle effacée de l'ordre cartusien		273
Guigues Ier : le véritable nœud de <i>l'arbre-ordo</i>		274
<i>L'arbre-ordo</i> et ses trois facteurs d'unité		275
 Chapitre VII : Le dossier mendiant : <i>fraternitas et diversitas</i>		 279
Les vignes dominicaines : ordonnance et efficacité des structures collectives		279
L'arbre du cardinal <i>Turrecremata</i>		280
Une sainteté collective		282
L' <i>ordo</i> comme vigne ecclésiale		284
L'arbre dominicain du couvent de Francfort		286
L'ordre dominicain dans le temps eschatologique		287
L'ordre dominicain entre fondation et consécration		290
L'ordre dominicain : une vigne-édifice		291
La gravure de l'Albertina		293
La ramure : un catalogue ordonné de frères bienheureux		295
Les sœurs comme composante intrinsèque de l'ordre		296
Un rempart de sainteté comme assise spirituelle de l'ordre		298
L'arbre horizontal du couvent <i>San Marco</i>		300
Du centre vers la périphérie : l'image d'une extension universelle de l'ordre		302
Un ordre régénéré par le sacrifice divin		305

François et les arbres christocentriques	308
Le rêve pontifical du palmier	309
La vision de Jaques de Massa	311
<i>L'albero francescano</i> , tapisserie du pape Sixte IV	316
François, « relique christique » parmi ses frères	316
<i>Tres ordines hic ordinat</i>	318
L'axe de l'immaculée conception	322
L'ordre franciscain comme participation collective au mystère de la croix	323
De la racine au sommet ou de la règle évangélique au signe de la croix	326
Un seul et même bois pour l'arbre et la croix	328
CONCLUSION	336
BIBLIOGRAPHIE	341
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	370
TABLE DES DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES	372
CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES	378
INDEX	381

PRÉFACE

La notion d'*ordo* est l'une des plus fondamentales et des plus complexes de l'idéologie de la chrétienté médiévale. Il fallait du courage et même de la témérité à Dominique Donadieu-Rigaut pour en faire le sujet de sa thèse, puis, après avoir remanié et enrichi celle-ci, du beau livre qu'elle nous offre aujourd'hui. La notion d'*ordo* met en jeu toute l'organisation du monde, la structuration des relations humaines et des groupes, l'écheveau des institutions, le foisonnement des rites sociaux. On sait quelle fut sa fortune dans la version médiévale des « trois fonctions indo-européennes », les trois *ordines* de « ceux qui prient », « ceux qui combattent » et « ceux qui travaillent ». *Ordo* désigne aussi le rituel, à une époque où le mot « liturgie » n'existe pas encore. Il signifie enfin « ordre religieux », l'acception qui est plus particulièrement retenue ici. En ce dernier sens, le mot se décline au singulier et au pluriel. Au singulier, il renvoie à l'unité ordonnée de l'*Ecclesia*, ou plus spécifiquement à celle de l'*ordo monasticus* institué par saint Benoît, qui demeurera à l'horizon de toutes les initiatives ultérieures visant à la création de communautés religieuses plus ou moins retirées du monde. Au pluriel, il désigne les formes successives, diverses et parfois rivales dans lesquelles cet idéal, se mêlant à de nouvelles aspirations propres à chaque époque, est venu s'incarner dans l'histoire : qu'on pense aux « moines blancs » cisterciens prétendant revenir aux sources du monachisme et critiquant l'infidélité à la règle des « moines noirs » clunisiens ; ou aux chartreux rêvant d'installer dans le « désert » alpestre une nouvelle Thébaïde conciliant vie érémitique et vie commune ; aux chanoines réguliers eux-mêmes, opposant à tous les *monachi* un idéal de *clerici* vivant en communauté, mais agissant par la parole dans le monde ; plus radicalement encore, aux ordres mendiants (dominicains, franciscains, carmes, augustins) nés – les deux premiers du moins – dans et pour les villes et se développant au rythme rapide de la croissance urbaine. Il est donc, dans ce livre, question d'unité et de diversité, de relation et d'émulation entre des groupes, sur tous les plans, celui des institutions bien sûr, mais surtout celui de l'imaginaire. Il y est aussi question d'histoire et d'évolution, car les nouveaux ordres se sont définis par rapport et en opposition aux anciens qui n'en continuaient pas moins de vivre et parfois même de prospérer. À la fin du Moyen Âge, le mouvement de l'Observance, qui a insufflé son élan réformateur à la plupart des ordres, a également entraîné de nouveaux partages... et de nouvelles images. C'est la nécessité de se distinguer pour mieux s'affirmer qui rend passionnante l'histoire des ordres religieux, prise comme un tout en perpétuelle mutation.

Mais comment les ordres religieux pouvaient-ils se distinguer les uns des autres ? Les règles et les coutumiers et à l'occasion les traités polémiques rédigés par les plumes les plus brillantes de chaque ordre constituent des sources écrites familières depuis longtemps aux historiens. De beaux travaux, connus et maîtrisés par Dominique Donadieu-Rigaut, ont paru récemment dans cette

perspective. Son mérite à elle est d'attirer l'attention sur un autre type de documentation : les images. Celles-ci, surabondantes, ont déjà suscité des travaux partiels. Mais elles n'ont jamais été exploitées de manière aussi globale (en prenant tous les ordres) et aussi systématique (en proposant de chacune des analyses sans concession). Quelques monuments insignes sont dans toutes les mémoires. Mais ici, les images plus humbles sont aussi convoquées, parce que, mises en série, elles s'avèrent au moins aussi riches de signification.

Première leçon : puisque l'auteur a choisi de s'intéresser non pas à l'iconographie propre à tel ou tel ordre religieux (celle de son saint fondateur par exemple), mais à la confrontation des images produites par le face à face de tous les ordres, elle a dû regrouper celles-ci autour de vastes thèmes ou « hyperthèmes » propices à ce dialogue des formes et des couleurs (dont la première expression est la teinte de l'habit : noir, blanc, gris, brun, bicolore, etc.). Ces « hyperthèmes » sont par exemple le rite de passage de la prise d'habit, le don de la règle par le saint fondateur (ou par le pape, ou par le Christ, et l'on verra combien significatives sont ces variations), ou encore le spectacle ritualisé de la mort du fondateur dont le corps – à l'instar de celui du Christ – est présenté comme le terreau de l'expansion de l'ordre. Cette expansion, à son tour, prend l'image de « l'arbre-ordo » - sorte de généalogie idéale inspirée de l'Arbre de Jessé, mais destinée avant tout à rendre présente aux regards la fraternité en devenir des religieux. Ces images réflexives que chaque ordre se donne de sa propre histoire connaît d'ailleurs de surprenants retournements, comme lorsqu'on voit les bénédictins se mettre, pour façonner certaines de leurs images, à l'école des franciscains....

Deuxième leçon : l'auteur démontre la nécessité d'analyses extrêmement minutieuses, attentives aux plus infimes détails, pour restituer la « pensée figurative » des ordres religieux. Les textes eux non plus ne parlent pas tout seuls, même s'ils en donnent parfois l'illusion (dont l'historien ne doit pas être dupe). Plus encore les images sont muettes, mais combien « parlent »-elles pourtant à l'historienne qui sait les regarder, en chercher les lignes directrices, les jeux de symétrie et d'opposition, soit à l'intérieur d'une même œuvre (entre les miniatures de la *Bible Moralisée* par exemple), soit entre des œuvres différentes, mais comparables (tels les *arbres-ordo* bénédictins, cisterciens, cartusiens).

Ainsi, ce sont les images qui, à leur manière, qui n'est pas celle des textes, énoncent le sens et les rythmes de l'histoire des ordres religieux pendant les trois derniers siècles du Moyen Âge. Les images ne sont pas les illustrations, consultables *a posteriori*, à des fins de vérification, d'une histoire conçue à partir des seules sources écrites. Elles ont leur logique propre, comme le langage a sa logique. Suivant leur logique, elles expriment la volonté de chaque ordre de s'inscrire dans l'histoire, sa prétention d'être le meilleur aux yeux de Dieu comme des contemporains et de la postérité.

Peu de livres allient comme celui-ci de si belles leçons de méthode au traitement original d'une grande question d'histoire. Le lecteur averti y retrouvera le sens aigu de l'histoire des images et de la « pensée figurative » des Pierre Francastel, Meyer Schapiro ou Louis Marin. Les plus jeunes y puiseront un encouragement à innover, de bonnes raisons d'abattre les cloisons entre les disciplines, une invitation à repenser les manières d'écrire l'histoire, à être pleinement historien.

Jean-Claude SCHMITT
Directeur d'études à l'EHESS

PRÉSENTATION

L'ORDO À L'ÉPREUVE DE LA « PENSÉE FIGURATIVE »

Dans la préface de son ouvrage *La figure et le lieu* (Paris, 1967)¹, Pierre Francastel définit le concept de « pensée figurative » en affirmant que l'image n'est jamais le strict substitut d'une notion forgée et formulée par les mots. Il reconnaît à la peinture une potentialité spécifique d'expression et de signification irréductible à toute autre activité intellectuelle. Les images « pensent » par elles-mêmes. Elles ne reflètent pas une réalité construite en dehors d'elles. Elles *signifient* en établissant des relations complexes entre le perçu et l'imaginaire.

En partant de cet apport méthodologique majeur qui permet de reconsidérer les rapports entre Images et Histoire² en les sortant du dilemme « réalité/représentation », j'ai tenté de comprendre comment la « pensée figurative » avait conçu, au Moyen Age, la notion d'*ordo*, comprise dans son acception « d'ordre religieux ».

Les images médiévales produites par les ordres religieux ont déjà fait l'objet de nombreuses études iconographiques cherchant à cerner, à partir notamment de grands ensembles de fresques (par exemple celles de la basilique supérieure d'Assise³ ou encore celles de la Chapelle des Espagnols à *Santa Maria Novella*⁴) quel visage tel ou tel ordre veut offrir de lui-même, à un moment donné de son histoire. D'autres études sont parvenues à établir de subtiles connexions entre les orientations spirituelles d'un ordre donné, son histoire interne, et l'élaboration d'un thème iconographique singulier, telle la stigmatisation de saint François⁵. Toutes ces recherches ont en commun d'être des monographies plaçant au cœur

¹ Pierre FRANCASTEL, *La figure et le lieu, l'ordre visuel du Quattrocento*, Paris, Denoël/Gonthier, 1967, p. 9-21.

² Pour une mise au point récente sur cette question, voir Jean-Claude SCHMITT, *Le corps des images, essais sur la culture visuelle au Moyen Age*, Paris, Gallimard, 2002, en particulier p. 35-62 (« L'historien et les images »).

³ Voir par exemple Serena ROMANA, *La basilica di San Francesco ad Assisi. Pittori, botteghe, strategie narrative*, Rome, Viella, 2001. Et pour les enjeux architecturaux plus spécialement, Wolfgang SCHENKLUHN, *San Francesco in Assisi : Ecclesia Specialis. Die vision Paps Gregors IX von einer Erneuerung der Kirche*, Darmstadt, Wiss. Buchgs, 1991.

⁴ cf. F. P. WATSON, «The Spanish Chapel : portrait of Poets or portrait of Christian Order ?», in *Santa Maria Novella, un convento nella città (Memorie Domenicane*, 11), Pistoia, 1980, p. 471-487. J. POLZER, « Andrea di Bonaiuto's *Via Veritatis* and Dominican thought in late Medieval Italy », in *Art Bulletin*, 77, juin 1995, p. 263-289.

⁵ Chiara FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate, una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, Einaudi, 1993. Voir également sur un autre thème Daniel RUSSO, « Saint François, les Franciscains et les représentations du Christ mort sur la croix en Ombrie au XIII^e siècle : recherches sur une attitude esthétique et sur la formation d'une image au Moyen Age », in *MEFR*, Moyen Age-Temps Modernes, 2, 1985, p. 647-717.

de leur enquête une œuvre, un ordre. En m'appuyant sur l'ensemble de ces travaux qui balisent maintenant de façon serrée le champ des images religieuses, j'ai souhaité adopter une approche comparatiste prenant en considération tous les grands ordres, qu'ils soient monastiques ou mendiants. Seule cette transversalité permettait d'approcher l'ordre en images en établissant des points de comparaison par delà la spécificité de chaque famille spirituelle.

Un corpus en forme d' « hyperthème »

Chercher à comprendre comment la *pensée figurative* a conçu la notion d'*ordo* pose tout d'abord la question de la construction d'un corpus. Il s'agit de cerner un objet non donné au départ et dont la définition même constitue l'enjeu de la recherche. On ne peut donc s'appuyer *a priori* sur un thème iconographique « prédéfini »⁶. Le défi consiste à opérer des choix justifiés dans l'énorme masse documentaire formée par les images médiévales concernant, d'une façon ou d'une autre, les ordres religieux.

L'option qui a été retenue n'est pas celle de la symbolique identitaire : il aurait été possible, notamment en étudiant de près les vêtements et leurs représentations mais aussi les emblèmes des ordres religieux (leurs armoiries, leurs sceaux, les bornes gravées délimitant leur territoire), d'établir une sorte de « carte d'identité iconique » de chaque famille religieuse puis de comparer ces données. Mais il m'a semblé préférable de déplacer le problème au niveau de ce qui constitue, d'un point de vue anthropologique, un *ordo* : en d'autres termes, comment les ordres se sont-ils pensés en tant que sociétés idéales à la fois distinctes du reste du corps social et forcément ancrées en lui ? Et comment les images ont-elles contribué à les définir comme tels ?

Pour répondre à cette problématique, la première des étapes a été celle de l'observation sans *a priori* d'un nombre considérable de documents figurés parmi lesquels ont émergé des séries⁷ d'images. La cohérence de ces séries relève de deux facteurs : ou bien les images émanent d'un même type de sources (c'est le cas des représentations tirées des bibles moralisées) ; ou bien elles forment un thème iconographique bien repérable (c'est le cas des *Vierges au manteau*, de la *prise d'habit*, du *don de la règle*, de la *mort du fondateur* ou encore des *arbres « généalogiques »* des ordres religieux). Dans tous les cas, la récurrence des représentations, et le fait qu'elles soient communes à tous les ordres, ont été le critère de leur sélection. Car c'est dans la mesure où ces représentations sont stables et partagées qu'elles constituent les points de passage obligés par lesquels l'image pense nécessairement l'*ordo*.

Les « constantes » ainsi retenues ont ensuite été organisées autour de trois pôles. Le premier appréhende l'*ordo* dans ses relations avec l'ensemble de la société médiévale, qu'il se considère comme le cadre idéal de celle-ci ou comme l'une de ses composantes. Les bibles moralisées, soucieuses d'intégrer les mutations de leur temps, permettent de mettre en valeur ces interactions tandis que la *Vierge au manteau*, abritant des communautés religieuses spécifiques ou bien

⁶ Comme par exemple (pour ne s'en tenir qu'à l'iconographie religieuse médiévale balisée en France par Émile Mâle), la « Nativité » ou encore les représentations de tel ou tel saint. Des études récentes ont montré que la fécondité de l'iconographie résidait au contraire dans les phénomènes « d'hybridation » entre les thèmes. Voir en particulier Jean WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècles)*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

⁷ Sur l'intérêt des séries pour l'étude des images, et leur manière de les construire, voir Jérôme BASCHET, « Inventivité et sérialité des images médiévales, pour une approche iconographique élargie », in *Annales HSS*, janv.-fév. 1996, p. 93-133.

protégeant l'ensemble des *status*, offre une intéressante figure de comparaison entre l'image de la société des moines et celle de la société des hommes.

Le second angle d'approche se concentre sur les rituels constitutifs de l'ordre mis en scène systématiquement par l'image, qu'ils renvoient à des cérémoniaux effectifs ou à une invention de la *pensée figurative*. La prise d'habit, le don de la règle et la mort du fondateur mettent en scène des instants ambivalents au cours desquels s'effectue la destruction d'un certain type de relations sociales au profit de la construction du lien de *caritas* inhérent aux familles spirituelles. Ces représentations, telles des « rites de passage »⁸, éclairent ce qui se joue à la frontière des ordres lorsqu'un membre est sur le point d'intégrer le groupe ou lorsqu'un père spirituel est sur le point de le quitter, pour rejoindre le ciel.

Enfin, la troisième série, comprenant uniquement les arbres dits « généalogiques » des ordres religieux, resserre en quelque sorte le cadrage en se focalisant sur des images qui mettent en exergue « le tissu organique » des ordres religieux. Les branches enchevêtrées de ces arbres singuliers constituent autant de liens polysémiques entre le fondateur et ses disciples qu'il convient de démêler.

Au total, aucun de ces différents corpus (ni même aucune de ces images), pris isolément, ne représente la notion d'*ordo*. C'est leur mise en réseau qui finit par révéler le travail spécifique de la *pensée figurative*. L'enjeu principal de cet ouvrage réside ainsi dans la construction d'un « hyperthème »⁹ qui fonctionne comme une constellation de corpus, points de passage obligés de l'ordre en images.

Ordo : une notion polysémique et englobante

Si la démarche de Pierre Francastel a l'immense mérite de dégager la spécificité de l'image, de la soustraire à l'impérialisme de l'écrit, et de rompre avec la dichotomie sens/forme inhérente à l'approche strictement iconographique, elle n'a pas pour objectif d'extraire l'image de l'Histoire. Les représentations n'illustrent certes pas, de façon directe, la « réalité » sociale mais, comme le précise Francastel, des liens (qui n'ont rien de simples ni d'immédiats) se tissent entre la configuration d'un document figuré et l'imaginaire d'une société. Dès lors, un rapport dialectique peut être établi entre ce que l'on sait des conceptions des ordres religieux par le biais des textes et ce que nous en apprennent les documents figurés.

Notre intention n'est pas ici de reprendre, en seconde main, les travaux historico-philologiques sur la notion d'*ordo* déjà effectués par les spécialistes mais plutôt d'en dégager quelques réflexions qui permettront de nouer le dialogue avec les images.

À partir d'une analyse très fine du vocabulaire, plusieurs études¹⁰ ont signalé le caractère central de ce terme dans la culture médiévale ainsi que ses multiples

⁸ Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage, étude systématique des rites*, Paris, Picard, 1981 (lère éd. 1909).

⁹ Ce terme, et surtout cette proposition méthodologique, ont été forgés par Jérôme BASCHET dans son article « Inventivité et sérialité... » (cité en note 7), p. 123-131. Il a lui-même expérimenté l'hyperthème dans son ouvrage *Le sein du père, Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.

¹⁰ Cf. en particulier Jacques HOURLIER, « Cluny et la notion d'ordre religieux », in *A Cluny*, congrès scientifique, Dijon, 1950, p. 219 et sq. ; Jean LECLERCQ, « Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age », in *Studia Anselmania*, 48, Rome, 1961, p. 7-38 ; Pierre MICHAUD-QUANTIN, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris, Vrin, 1970 ; Joachim ANGERER, "Zur Problematik der Begriffe : Regula,

acceptations. Le champ sémantique d'*ordo* se situe globalement du côté du classement, de la constitution de catégories hiérarchisées et complémentaires, voire sacralisées. Ce découpage catégoriel permet d'articuler logiquement la partie et le tout : soit en terme de corps global compartimenté (que l'on pense par exemple aux trois *ordines*¹¹ dont l'interdépendance intrinsèque constitue le corps social) ; soit en terme de série. Un ordre de préséance est alors instauré en fonction d'un espace donné (la place du moine dans le chœur¹²), d'un ordre du temps ou des mérites (la place d'un religieux au sein même de sa communauté¹³), ou encore selon l'orchestration de la liturgie (l'ordre des psaumes durant la messe¹⁴). L'*ordo* concerne également la tête du corps social puisque le rituel complexe par lequel le roi devient roi porte le nom d'*ordo*¹⁵. Enfin, l'ordre est aussi ce sacrement essentiel, uniquement dispensé par les évêques, et qui distingue fondamentalement les prêtres, ces « agents de la grâce », de ceux qui ne le sont pas.

Tous ces *ordres* (et bien d'autres), structurant la société médiévale et rythmant son temps social, sont censés participer d'un ordre des choses (*ordo rerum*) qui ne peut que susciter stabilité, paix et harmonie dans la mesure où il s'accorde avec l'Ordre divin mis en place lors de la Création¹⁶. Ici-bas, le monastère, plus qu'aucune autre entité, se doit de fonctionner comme une micro-société parfaitement « ordonnée » puisque son rôle est de préfigurer la *Cité de Dieu*.

De *Du Cange à Hourlier*¹⁷, les auteurs qui se sont penchés sur les occurrences et la signification d'*Ordo* dans le sens « d'ordre religieux » ont cherché, derrière ce substantif en apparence immuable, à repérer les transformations institutionnelles¹⁸ affectant les familles spirituelles sans pour autant affecter le vocable. S'il est indéniable que le sens d'*ordo* a varié au cours du Moyen Age et recouvert des réalités institutionnelles finalement très diverses, il est frappant de constater que les différentes définitions ne se sont pas substituées les unes aux autres, mais plutôt emboîtées. En effet, il s'avère très difficile (et d'une certaine façon vain) de tenter de dissocier les emplois d'*ordo* qui renverraient uniquement à un *habitus*, c'est-à-dire à un mode de vie commun, consigné ou non dans une règle, de ceux qui relèveraient exclusivement de l'institutionnel, ou bien d'un type précis de

Consuetudo, Observanz und Orden", in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner Ordens*, 88, 1977, p. 312-323 ; Jacques DUBOIS, « *Ordo* », in *D.I.P.*, 6, Rome, 1980, col. 806-820 ; « *Ordo* », in *Novum Glossarium Mediae Latinitatis*, Hafniae, 1983, p. 731-734. Pour une synthèse récente, se reporter à Dominique IOGNA-PRAT, « Ordre(s) », in *Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 845-860.

¹¹ Georges DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

¹² « Et alors, si l'abbé l'ordonne, on l'admettra au chœur, à la place que l'abbé aura décidée (...vel in **ordine** quo abbas decreverit), in *La Règle de saint Benoît*, chap. XLVIII (« De ceux qui sont excommuniés, comment ils satisferont »), Paris, Cerf (S.C. 182), 1972, p. 592-593.

¹³ Au monastère, on gardera les rangs comme ils sont établis par le temps de l'entrée en religion et par le mérite de la vie, et comme en décide l'abbé » (**Ordines** suos in monasterio ita conseruent ut conversationis tempus ut vitae meritum utque abbas constituerit) in *La Règle de saint Benoît*, chap. LXIII, (« De l'ordre de la communauté »), éd. cit., p. 642-643.

¹⁴ *Quo ordine ipsi psalmi dicendi sunt ?*, in *La Règle de saint Benoît*, chap. XVIII, éd. cit., p. 528-529.

¹⁵ Jacques LE GOFF, Éric PALAZZO, Jean-Claude BONNE et Marie-Noël COLETTE, *Le sacre royal à l'époque de saint Louis*, Paris, Gallimard, 2001.

¹⁶ Jean-Claude SCHMITT, « Le Moyen Age : Ordre et désordres », *Médiévales*, n°4, Mai 1983, p. 5-14.

¹⁷ Cf. note 10.

¹⁸ Sur les phénomènes d'institutionnalisation des groupes religieux à partir du XII^e siècle, je renvoie à Gert MELVILLE, « Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII », in *Benedictina*, 48, 2001, p. 371-394.

configuration institutionnelle¹⁹. Si la pensée médiévale a choisi de n'employer qu'un seul mot pour désigner aussi bien des regroupements lâches que des organisations complexes, c'est parce qu'elle se refuse à séparer les différents niveaux de signification, préférant jouer sur les multiples facettes de la notion et leurs imbrications. Ainsi, *ordo cluniacensis*²⁰, *ordo cisterciensium*²¹, désignent bien sûr un choix de vie partagé conforme à la règle et aux coutumes spécifiques à ces familles religieuses, mais également et de façon indissociable l'ensemble des moines liés par ce choix, et par extension l'ensemble des maisons qui adhèrent aux mêmes préceptes, elles-mêmes reliées par des circuits plus ou moins centralisés relevant de l'institutionnel. *Ordo* est autant un réseau de liens noués à plusieurs niveaux qu'un ensemble clos au périmètre bien défini, à l'image du *monasterium*.

Les temps identitaires

La perspective adoptée ici, résolument transversale dans la mesure où elle est fondée sur une comparaison constante entre les images des différents ordres religieux, n'exclut toutefois pas la diachronie. L'arc temporel considéré dessine un temps relativement long, s'étirant du XII^e au XV^e siècle. Il est adapté aux types de questions posées aux images, des questions anthropologiques relevant de la parenté spirituelle. Les structures imaginaires qui informent les sociétés, et notamment les sociétés qui se pensent comme idéales, ne peuvent se saisir dans des laps de temps étriqués.

À l'intérieur même de ce cadre temporel, deux périodes jouent un rôle de premier plan - le XIII^e et le XV^e siècles – car elles correspondent à des moments de crises et de mutations propices à une redéfinition des ordres passant aussi par l'image. En effet, l'apparition des ordres mendiants dans les villes occidentales a profondément bousculé l'*ordo monasticus*, les moines étant désormais obligés de se repositionner en fonction de ces religieux d'un nouveau genre, dont les églises, couvertes d'images, se sont ouvertes aux laïcs. Les images des frères, qui se *voient* (c'est-à-dire qui ne sont pas exclusivement destinées à un usage interne)

¹⁹ Même saint François, très attaché au modèle de la *Fraternitas* dépourvue de toute hiérarchie institutionnalisée, emploie le terme *Ordo* (d'après Thomas de Celano) pour désigner la fraternité qu'il a fondée : « Or, un jour qu'on lisait la règle, il interrompit : Je veux que notre fraternité s'appelle l'Ordre des Frères Mineurs » ... (*Ordo Fratrum Minorum fraternitas haec vocetur*), in THOMAS DE CELANO, *Vita Prima* (1C38), *Saint François d'Assise, Documents*, ed. Th. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, p. 225. Pour la version latine, voir A.F. X, p. 30.

²⁰ Les abbés de Cluny, soutenus en cela par le Saint-Siège, ont largement contribué à donner une image de l'ordre calquée sur celle de l'*Ecclesia*. D. Iogna-Prat a montré à quel point l'*Ecclesia Cluniacensis* s'autoreprésentait (du X^e au XII^e siècle) comme l'Église, c'est-à-dire en termes de tête et de membres invasifs finissant par se confondre avec la Chrétienté. Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au Judaïsme et à l'Islam*, Paris, Aubier, 1998, en particulier p. 19-99. Voir également Gert MELVILLE, "Die cluniazensische *Reformatio tam in capite quam in membris*. Institutioneller Wandel zwischen Anpassung und Bewahrung", in J. Miethke et K. Schreiner (Hgg.), *Sozialer Wandel in Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmaringen, 1994, p. 249-297.

²¹ Saint Bernard, lui, donne une définition de son *ordo* très complexe et complète mais qu'il résume en un seul mot, « caritas » : *Ordo noster abiectio est, humilitas est, voluntaria paupertas est, oboedientia, pax, gaudium in Spiritu Sancto. Ordo noster est esse sub magistro, sub abbate, sub regula, sub disciplina. Ordo noster est studere silentio, exerceri ieiuniis, vigiliis, orationibus, opere manuum, et, super omnia, excellentiorem viam tenere, quae est Caritas*, in SAINT BERNARD, *Epistola CXLII (Ad monachos Alpenses)*, S. Bernardi Opera, vol. VII, Rome, Editiones cistercienses, 1974, p. 340.

ont fini par imposer au monde monastique un mode d'existence « figural » hors duquel les identités collectives ne peuvent pleinement se réaliser.

Le XV^e siècle, lui, traversé par de forts courants d'Observance concernant à des degrés divers tous les ordres, a conduit à une réflexion identitaire intense focalisée sur les « originaires ». Chaque famille religieuse entendrait alors une réécriture de son histoire, avec des mots, bien sûr, mais aussi avec des représentations figurées, les images contribuant à élaborer, à leur façon, les mythes de fondation sur lesquels se refondent les branches réformées.

Du XII^e au XV^e siècle, les rythmes de l'Histoire ont donc à cet égard varié. Le corpus des documents ici rassemblés ne cherche pas à restituer une continuité (forcément) illusoire mais plutôt à rendre compte de ces accélérations de l'Histoire qui font pleinement partie des processus de reconstruction de la mémoire identitaire.

L'ordo et la question du « féminin »

Enfin, il faut pour terminer signaler une quasi absence : celle des religieuses, qui n'apparaissent que ponctuellement dans cet ouvrage. Ce choix n'en est pas un, ou sinon par défaut. Étant donné le travail de recherche historique qu'il reste encore à accomplir en la matière²², et donc le décalage important entre nos connaissances poussées des moines médiévaux et notre relative ignorance des faits et gestes de leurs consœurs, la prise en compte des moniales en tant que telles n'était pas envisageable sans risquer de créer un grave déséquilibre. Cette inégalité au sein même de la recherche historique reflète, plus qu'un parti pris des médiévistes, des lacunes documentaires elles-mêmes révélatrices de la dépendance (toute relative) des religieuses à l'égard de l'encadrement masculin, tout au moins quant à leur production d'archives. Hormis quelques abbesses charismatiques ou quelques religieuses mystiques bien documentées qui ont fait couler beaucoup d'encre²³ (au risque d'être parfois transformées en « égéries féministes » du Moyen Âge !), la diversité des établissements féminins, et surtout leur fonctionnement interne²⁴, demeurent un terrain encore en cours d'exploration et à propos duquel il faut se garder d'avancer des généralités.

²² Cf. I. MAGLI, « Il problema antropologico-culturale di monachesimo femminile », in *Enciclopedia delle Religioni*, Florence, Vallecchi, 1970, IV, col. 627-641.

Depuis les années 1990, les recherches en France concernant les religieuses connaissent une nouvelle impulsion. Michel PARISSÉ (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1989. Paulette L'HERMITE-LECLERCQ, *Le monachisme féminin dans la société de son temps*, éd. Cujas, Paris, 1989. Voir également *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne (CERCOR, Travaux et recherches, 4), 1994. Patrick HENRIET et A.M. LEGRAS (dir.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècles)*, Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq, Paris, 2000.

²³ Que l'on pense par exemple à Hérade de Landsberg, la célèbre abbesse du monastère du Mont-Saint-Odile, ou encore à la non moins fameuse Hildegarde de Bingen.

²⁴ En Allemagne et aux États-Unis se sont développées ces dernières années des recherches importantes sur le rôle des images dans les milieux réguliers féminins à la fin du Moyen Âge. Jeffrey F. HAMBURGER en est un des initiateurs. Cf. notamment son ouvrage *Peindre au couvent. La culture visuelle d'un couvent médiéval*, Paris, Gérard Montfort, 2000 (pour la traduction française). D'autres études, abordant le même thème, sont rassemblées dans l'ouvrage *Femmes, art et religion au Moyen Âge* (dir. J. C. Schmitt), Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg/Musée d'Unterlinden, Colmar, 2004, en particulier Thomas LENTES, "Mit Bildgeschenken gegen die Reformation. Das Geschenkbuch der Dominikanerinnen von St Nikolaus in undis aus Straßburg (1576-1592). Ein Editionsbericht", p. 19-33 ; Peter SCHMIDT, "Die Rolle der Bilder in der Kommunikation zwischen Frauen und Männern, Kloster und Welt : Schenken und Tauschen bei den Nürnberger Dominikanerinnen",

En outre, si les religieuses ne font pas ici l'objet d'un traitement spécifique ou d'un chapitre à part, c'est aussi parce qu'il nous a semblé plus intéressant, dans l'optique qui est la nôtre, de saisir les relations que le versant féminin des ordres (le « second ordre ») entretient avec sa part masculine, relations que bon nombre d'images mettent en scène. Le même choix méthodologique a été appliqué aux tiers ordres, ces « mouvances laïques » qui se développent autour des ordres mendiants et qui tissent avec eux des liens de plus en plus institutionnalisés. Ils seront pris en considération dès lors que les représentations les montrent en relation avec le premier ordre.