A propos de Saint-Imier en 884 : le Jura septentrional dans la perspective du monachisme occidental avant l'an mille

Autor(en): **Moyse, Gérard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Actes de la Société jurassienne d'émulation**

Band (Jahr): **87 (1984)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-555108

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

A propos de Saint-Imier en 884:

Le Jura septentrional dans la perspective du monachisme occidental avant l'an mille

par Gérard Moyse

(Conférence donnée à Saint-Imier à l'occasion de l'Assemblée générale de l'Emulation)

Le 20 septembre 884, à Ratisbonne, l'empereur Charles III le Gros, sollicité par un certain comte Liutfrid, confirmait les possessions réservées, en une huitaine de lieux, à l'usage des «frères desservant le moutier dit de Grandval», dans les termes mêmes dont avait déjà usé, plus de vingt ans auparavant, en 866, son cousin et prédécesseur en Lotharingie, le roi Lothaire II. Toutefois, par rapport à cet acte précédent, celui de Charles III marquait une progression puisque, «sur la prière des frères desservant le lieu», il ajoutait à cette confirmation «trois lieux, c'est à savoir la *cella* de Saint-Imier avec ses dépendances, la *villa* de Péry et sa chapelle, et Reconvilier avec ses dépendances». C'est cette brève mention, au détour d'une liste des biens de Moutier-Grandval [1]) qui, voici onze siècles, marque l'entrée officielle de Saint-Imier dans l'histoire et, surtout, dans l'histoire monastique, par le destin qui lui est réservé désormais dans la mouvance du grand centre religieux de Moutier-Grandval. Bien plus, au fil des questions que soulèverait l'interprétation en profondeur de ce texte, que recouvre au juste le terme de *cella*? Quel rôle jouent réellement les divers intervenants du diplôme? Que représente Moutier-Grandval dans ce monde du IXe siècle aux confins des diocèses de Bâle, Lausanne et Besançon? Ce qui se profile derrière ce texte de 884 c'est, en définitive, toute l'histoire des origines monastiques du Jura bâlois.

C'est précisément cet aspect-là de l'histoire des pays situés entre Doubs, Aar et Rhin, irrigués par l'Allaine, la Suze et la Birse, que le présent exposé voudrait évoquer durant les premiers siècles du Moyen Age, du crépuscule de la romanité à l'émergence de la féodalité. Mais il ne pouvait s'agir de refaire ici cette histoire en tant que telle: de Trouillat [2]) à P. Rück [3]) et à cette *Nouvelle histoire du Jura* qui vient d'être baptisée, en effet, bien des auteurs ont traité déjà du sujet, soit en se consacrant à tel ou tel centre monastique de la région, soit dans le cadre d'approches plus générales visant à dégager les grandes étapes de cette formation de l'identité jurassienne entre V^e^ et X^e^ sècle. Ce cadre général, il n'est pas inutile, croyons-nous, de le rappeler d'entrée de jeu, pour éviter de revenir par la suite sur l'arrière-plan politique où viendront s'inscrire les points particuliers que nous évoquerons tout au long de cette séance. Pour ce faire, il suffira de citer mot pour mot les conclusions si pertinentes de l'étude déjà évoquée de P. Rück, quitte à y insérer, çà et là quelques précisions, voire quelques nuances de notre cru.

«Le Jura, zone frontière et d'intersection ethnique dès l'époque romaine [Séquanes, Helvètes et Rauraques], nous est apparu comme un phénomène dû à l'oeuvre colonisatrice du haut Moyen Age. Dans ce pays faiblement peuplé [moins faiblement en Ajoie et Sornegau, toutefois, au témoignage de l'archéologie, que dans les Franches-Montagnes, pratiquement désertes] nous n'avons trouvé aucune continuité diocésaine entre le Bas Empire [évêché à Augst] et la restauration carolingienne du VIIIe siècle [évêché à Bâle]. L'organisation politique imposée à une population à majorité celto-romaine, mais dont la composition ethnique reste indéchiffrable [l'archéologie ne révèle, en effet, que des modes vestimentaires, rarement des appartenances raciales], s'est produite dans une zone de contacts et de conflits entre la *Burgundia* franque et l'Alémanie. Dans une première vague, d'impulsion austrasienne et alsacienne, un réseau de couvents luxoviens est implanté au VIIe siècle face à l'Alémanie [la réalité de ce réseau pose en fait problème, nous y reviendrons]. A partir de ce moment, le destin jurassien se cristallise autour du centre qu'est l'abbaye de Moutier-Grandval.

»Le pouvoir spirituel de l'évêque de Bâle s'installe à Grandval au VIIIe siècle seulement, dans le cadre de la christianisation de l'Alémanie [et de sa soumission par les Pippinides]. Si l'esprit de la renaissance carolingienne se manifeste à Grandval dès le IXe siècle, on ne constate d'abord aucune influence bâloise dans le Jura [c'est aux comtes de Sundgau que Moutier est inféodé au IXe siècle]. C'est dans le sillage du royaume de Bourgogne que le pays changera d'orientation vers la fin du Xe siècle. A partir de 999, l'évêque de Bâle [ayant reçu du roi donation de Moutier] sera le seigneur temporel le plus puissant au coeur du Jura.» [4]).

La coloration monastique fondamentale des premiers siècles du Jura médiéval est donc évidente; elle est aussi bien connue. Quelques réserves, toutefois, s'imposent au sujet de certaines idées reçues insuffisamment critiquées encore, et qui motiveront une partie des développements qui vont suivre. En outre, au tableau que les historiens dressent du monachisme de leur région, il manque d'ordinaire un éclairage essentiel, celui des motivations qui expliquent les faits monastiques eux-mêmes et permettent de les situer à leur vraie place sociologique. C'est cet éclairage que, pour répondre au voeu de la Société jurassienne d'Emulation, nos réflexions voudraient également tenter d'apporter aujourd'hui, dépassant le cadre strict de l'histoire locale et replaçant les phénomènes monastiques qui s'observent dans le Jura d'avant l'an mille dans le cadre de l'évolution générale du monachisme contemporain. Puisse cette observation du Jura à travers le miroir grossissant de l'histoire monastique générale ne pas trop occulter les réalités locales. De toute la première partie de cet exposé, elles seront toutefois absentes, et par force: on l'a vu, nul phénomène monastique ne se déclare dans le Jura septentrional avant le VIIe siècle. Or, sous peine de mal comprendre ceux qui, riches d'une expérience déjà vieille de trois siècles, s'y observent à partir de cette date, il ne faudrait pas négliger de jeter un regard, fût-il cursif, sur les principales étapes de l'histoire monastique antérieure, qui en sont le fondement.

* * *

Des origines mêmes du monachisme, au Proche-Orient [5]), antérieures pour l'essentiel aux premières manifestations chrétiennes dans le Jura (évêque attesté à Augst en 346) [6]), nous ne retiendrons que ce qui, par la suite, fera figure de référence, de racine spirituelle pour les moines du haut Moyen Age. Tel est le cas, en Moyenne-Egypte, de saint Antoine (vers 256 - vers 346), type de l'ermite athlète de l'ascèse et de la prière, puis de sa postérité en Basse-Egypte (Scété); de saint Pacôme (vers 286 - vers 346), organisateur, en Haute-Egypte (Thébaïde), de vastes communautés où domine le précepte du travail; de Basile de Césarée (329-379), enfin, qui, en Anatolie, fonda au contraire de petites communautés régies par les préceptes de l'obéissance et la prière. La Syrie et la Palestine, quant à elles, constituent à partir du IVe siècle un réservoir inépuisable pour l'Occident de modèles d'ermites recordmen de l'ascèse et de la mortification (saints stylites en Syrie, Hilarion et Chariton en Palestine). Relevons aussi, au Ve siècle, en raison de sa postérité en Occident, la pratique si caractéristique des moines ascémètes de Constantinople qui, en se relayant, assuraient une louange divine permanente *(laus perennis)*. Mentionnons enfin le rôle, essentiel dans la transmission de toutes ces expériences à l'Occident, des traducteurs

latins des *Vies* et *Règles* de tous ces pères orientaux, qu'il s'agisse d'un saint Athanase, évêque d'Alexandrie (295-373), ou d'un saint Jérôme (vers 345-420), finalement moine à Bethléem, et de son compagnon Rufin († 410); l'influence de ces intermédiaires entre deux mondes fut d'autant plus forte en Occident qu'ils y accomplirent eux-mêmes plusieurs séjours, à Rome en ce qui concerne Athanase (339-346) et Jérôme (377-385), et jusqu'à Trèves aussi pour saint Athanase (335-337).

Les premiers levains monastiques ainsi plantés en Occident n'atteignirent certes pas les communautés chrétiennes les plus récentes, telles que celles des confins séquanais et helvètes de l'empire romain. C'est dire qu'il ne sera pas nécessaire non plus d'insister ici sur cette préface monastique du IVe siècle et du début du Ve siècle que l'on caractérise d'ordinaire de «monachisme épiscopal» [7]), de nombreux évêques se manifestant alors, en effet, tant en Italie du nord qu'en Gaule ou en Afrique du nord, comme les protecteurs, voire les promoteurs d'expériences monastiques proches de leur cité. Deux exemples suffiront à évoquer ce mouvement, en raison des résonnances durables qu'ils auront ensuite dans le monde monastique: saint Augustin (354-430) et saint Martin de Tours (vers 316-397). Dans le domaine qui nous intéresse ici – bien subsidiaire en fait dans l'immensité de son oeuvre – le premier donna en effet deux *Règles* qui retiendront souvent l'attention des législateurs monastiques du Moyen Age, l'*Ordo monasterii,* conçu vers 395 pour sa communauté de Thagaste, et le *Praeceptum,* destiné à son monastère d'Hippone, vers 400; ici, l'accent est mis sur le travail intellectuel et l'esprit de charité entre frères [8]). Le second, ancien militaire romain converti en 356 à la vie religieuse par l'évêque de Poitiers Hilaire († 367), et finalement évêque lui-même, à Tours (370), devait – à travers les évocations de ses disciples, amis ou émules, Sulpice Sévère, Paulin de Nole ou Victrice de Rouen – léguer à la postérité l'exemple quasiment mythique du saint faisant alterner l'apostolat le plus conquérant et la retraite anachorétique la plus profonde (Marmoutiers) [9]); ce n'est qu'à partir du VIe siècle toutefois qu'il s'imposa comme saint éponyme d'une multitude d'églises [10]): celles-ci ne manquent pas dans le Jura. En réalité, ce monachisme martinien, recruté principalement dans l'aristocratie lettrée gallo-romaine éprise de vie contemplative, se révèle très sporadique, peu structuré, incapable de survivre à ses fondateurs, et en tout cas aux invasions qui, à l'orée du Ve siècle, battent définitivement en brèche la romanité occidentale.

C'est alors précisément que se dessine puis s'épanouit le premier grand souffle de l'histoire monastique occidentale. Cette floraison, à première vue paradoxale en période aussi critique, s'explique en partie par le recrutement des monastères qui éclosent aux Ve et VIe siècles: pour nous limiter à la Gaule, en effet, ce recrutement provient en majorité de l'aristocratie de

Gaule septentrionale, la première et la plus touchée par les invasions germaniques. Si bien que ce phénomène monastique, au Ve siècle surtout, prend quasiment figure de repli stratégique des représentants de l'ancienne société dominante dans l'isolement de monastères repliés sur eux-mêmes et implantés bien loin des zones envahies, en Provence, et même en milieu insulaire tout au début. C'est en effet dans l'une des îles de Lérins que, vers 400, le véritable père du monachisme médiéval, saint Honorat, originaire du nord de la Gaule et de retour d'un voyage initiatique vers l'Orient, choisit de se retirer pour mettre en pratique les enseignements orientaux. Mais, schéma très classique dans l'évolution des fondations monastiques, la réputation attirant des disciples au fondateur, l'érémitisme d'abord recherché dut bientôt faire place au cénobitisme, avec la réglementation qu'il suppose et les excroissances, les nouvelles fondations qu'il entraîne. C'est ainsi que, renforcé une quinzaine d'années plus tard par l'installation à Marseille de Jean Cassien, lui aussi de retour du Proche-Orient où il avait collecté une impressionnante moisson d'anecdotes et de préceptes monastiques, le foyer lérinien ne tarda pas à embrasser toute la Provence, par le relai des évêchés souvent occupés par ses anciens abbés ou moines: saint Honorat devint ainsi évêque d'Arles en 427, son successeur à Arles en 431, Hilaire (originaire, lui aussi, du nord de la Gaule), était un moine de Lérins, tandis que le successeur d'Honorat à Lérins, Maximin, devenait évêque de Riez en 434, carrière exactement suivie (vers 460) par le troisième abbé de Lérins, Fauste (originaire, lui, de Grande-Bretagne). C'est l'époque, aussi, où un concile tenu à Arles (vers 455-460) légifère pour la première fois en Occident sur le statut des monastères par rapport aux évêques et décide que seuls les clercs du monastère doivent relever de l'ordinaire diocésain, l'abbé restant le maître absolu des laïcs que sont, pour la plupart d'entre eux, les moines. Lérins joue donc un double rôle: c'est d'abord un foyer de vie monastique où s'expérimente une série de *Règles* encore brèves et proches de l'Orient (*Règle des quatre Pères,* vers 405, deuxième *Règle des Pères,* vers 427, *Règle de Macaire,* vers 495, parties originales de la *Règle orientale,* enfin, vers 505) [11]; c'est ensuite une pépinière épiscopale, conséquence évidente de son recrutement aristocratique en particulier.

Et, sur la trace des évêques, progresse le monachisme lérinien qui remonte le cours du Rhône. Arles, point de chute de tant de moines de Lérins sur le continent, devient à son tour un centre monastique important: l'évêque Césaire (503-542), notamment (lui aussi originaire du Nord), y édicte deux *Règles,* dont l'une surtout, pour les moniales (534) eut un retentissement dans la législation monastique postérieure [12]. Lyon, dont le moine lérinien Eucher (encore un homme venu du Nord) devint évêque vers 430, est le relai suivant le plus important de cette progression du monachisme provençal,

en même temps qu'un point de rencontre entre celui-ci et le culte de saint Martin (introduit là par un disciple même du saint); c'est là que saint Romain fut formé aux usages monastiques qu'il introduisit bientôt, vers 435, dans les forêts du Jura au lieu alors désert de Condat (plus tard Saint-Oyan, puis Saint-Claude) [13]). De là, sous Romain († vers 460), puis sous son frère et co-abbé Lupicin († vers 480), ces usages provençaux essaimèrent en plusieurs lieux proches (Lauconne/Saint-Lupicin, La Balme/Saint-Romain) ou plus lointains, à Romainmôtier en particulier [14]). Mais, parvenue à cette latitude, qui nous rapproche du Jura bâlois, la diffusion du mouvement bifurqua, si l'on peut dire, poursuivant sa remontée du cours du Rhône; en même temps, sa réglementation, mise au point une nouvelle fois à Condat par saint Oyend († vers 513), prenait un tour de plus en plus cénobitique (*Règle orientale* dans sa forme complète). Avec Romainmôtier au nord, Agaune est, au sud-est, le deuxième lieu extrême atteint en territoire helvète par ce premier souffle monastique: c'est en puisant notamment dans les établissements du Jura (Condat, Romainmôtier) et en reprenant la pratique byzantine de la *laus perennis* que le roi burgonde Sigismond, nouveau converti de l'arianisme, et son conseil d'évêques, établirent là, en 515, ce qui, sous l'invocation de Saint-Maurice, allait devenir l'une des grandes métropoles religieuses de la *Burgundia,* point d'ancrage du catholicisme contre l'arianisme encore ambiant au début du Ve siècle et réactivé soixante ans plus tard par les Lombards non loin de là: le roi franc Gontran, reprenant la politique de Sigismond, restaura alors l'influence d'Agaune [15]).

Cependant, dans cette Italie toute proche où les Lombards s'installaient depuis les années 560-570, quelques expériences monastiques s'étaient développées en puisant aux mêmes sources d'inspiration orientales et provençales. Et si, en raison des dévastations de l'Italie au VIe siècle (reconquête byzantine entre 535 et 550, puis conquête lombarde), aucune de ces expériences n'eut de retentissement lointain (celle d'Eugippe, vers Naples, entre 495 et 540, celle de Cassiodore, en Calabre, entre 555 et 580), une devait avoir, dans des conditions sur lesquelles nous reviendrons, une étonnante postérité. Vers le deuxième tiers du VIe siècle, un certain Benoît de Nursie mettait en effet au point pour le monastère qu'il venait de fonder au Mont-Cassin une règle qui, pour ample qu'elle fût par rapport aux courtes prescriptions provençales, n'en réduisait pas moins des deux tiers, tout en la modifiant sur bien des passages, une *Règle* anonyme qu'il avait prise comme base, la *Règle du Maître,* née vers Rome à la génération précédente. C'est ainsi que, malgré des fragments entiers repris à celle-ci, le «remake» bénédictin se révéla très original: la «verticalité» de la *Règle du Maître,* qui insistait sur l'importance de la hiérarchie pour le monastère et de l'ascèse individuelle pour chaque frère, se trouva équilibrée dans la *Règle de Benoît* par

une «horizontalité» nouvelle qui, sans négliger le moins du monde le principe d'obéissance, affirmait des soucis communautaires fondés sur le développement de l'humilité et de la charité entre frères, ce qui dénotait une influence de saint Augustin. Or cette *Règle* commença par tomber dans l'oubli. Moins d'une génération après la mort de saint Benoît, le Mont Cassin était détruit par les Lombards et les moines se réfugièrent à Rome. Il ne fallut alors rien de moins que la forte personnalité du nouveau pape Grégoire le Grand (590-604), lui-même ancien moine romain, pour que l'expérience de Benoît, parvenue à sa connaissance, reçût grâce à lui une publicité officielle et que, parée désormais du «label» romain, la *Règle de Benoît* resurgît [16]).

Mais, à cette date, le premier grand souffle de l'histoire monastique occidentale, dont cette *Règle de Benoît* constitue l'un des aboutissements les plus achevés, ayant atteint depuis plusieurs décennies déjà sa diffusion maximum, notamment en direction du nord-ouest (à Auxerre, dès le milieu du Ve siècle, sous saint Germain, à Autun, à Poitiers, sous la reine Radegonde, dès le milieu du VIe siècle, dans le Massif Central, enfin), non sans amalgame avec le courant martinien, se trouvait en réalité épuisé.

* * *

Et déjà une nouvelle impulsion avait pris le relai, dont l'importance est capitale pour notre propos: c'est sous elle que le versant nord du Jura allait être enfin touché par le monachisme. La raison de cette avancée géographique nouvelle ressort avec évidence du fait que ce deuxième souffle de la grande respiration monastique du haut Moyen Age participe tout à la fois de la reprise de la christianisation par les envahisseurs désormais bien établis et de l'expansionnisme franc très actif en direction de la Germanie de la fin du VIe siècle à la fin du VIIIe siècle, les deux choses allant du reste de pair. Par là, ce nouvel élan, que l'on peut qualifier de «missionnaire» ou de colonisateur, tranche nettement sur le précédent, davantage motivé par le retrait du monde que porté à agir sur lui. Mais là n'est pas la seule différence entre ces deux étapes de l'expansion monastique. Une différence essentielle réside dans l'origine géographique même de la deuxième vague. Alors que tout remontait, pour la première, née dans le cadre du monde romain, à la Provence, c'est dans une direction tout à fait opposée qu'il faut rechercher l'épicentre de la seconde, s'agissant des Iles britanniques, Irlande et Grande-Bretagne. Ceci marque une translation radicale des centres d'initiatives déterminantes désormais pour l'Occident [17]).

Ce sont en réalité deux foyers successifs plutôt que contemporains que constituent ces deux îles, et dont les effets sur le continent présentent en outre des caractéristiques sensiblement différentes, à commencer par leurs champs d'action respectifs: alors que le monachisme anglo-saxon du VIIIe

siècle se spécialisera dans l'évangélisation des pays germaniques au-delà du Rhin, le monachisme d'inspiration irlandaise se révèle principalement actif, au VIIe siècle, dans les régions déchristianisées depuis le Ve, au nord-est de la Gaule et à ses abords rhénans. Il s'ensuit que c'est à peu près exclusivement cette vague-là du monachisme missionnaire qui affecta le pays qui nous intéresse aujourd'hui et c'est sur ses aspects propres que nous insisterons.

Ses principes, on l'a dit, remontent à l'Irlande, l'Irlande jamais romanisée et tardivement christianisée, dans la seconde moitié du Ve siècle (saint Patrick, † avant 460), à partir de la (Grande-)Bretagne anciennement romanisée et christianisée, mais au moment même où les invasions païennes des Angles et des Saxons, lancées depuis 430 environ, y font irrémédiablement régresser ces deux facteurs, jusqu'à les restreindre, dans la première moitié du VIe siècle, à un réduit gallois (rôle de saint David – † en 544 – à Menevia). C'est donc comme un flambeau qui passe alors d'une île à l'autre, et l'Irlande celtique devient ainsi un prodigieux réservoir de latinité et de christianisme; elle produit notamment, entre 540 et 560, une étonnante floraison monastique, que deux noms suffiront à symboliser: celui de Bangor, monastère fondé en 558 par saint Comgall à la pointe nord-orientale de l'île, et celui d'Iona, fondé en 563 par saint Colomban (521-597) sur un îlot face à la côte ouest de l'Ecosse. De là, par une espèce de mouvement tournant et un retour des choses, l'apostolat irlandais devait atteindre, soixante-dix ans plus tard, un autre îlot, sur la côte orientale de Northumbrie cette fois, et y implanter un intense foyer de mission chrétienne en direction de la Grande-Bretagne paganisée, Lindisfarne. Mais, au milieu du VIe siècle, sous quels traits nous apparaît le monachisme irlandais? Les origines mêmes du mouvement sont quelque peu obscures: apport breton et, au-delà, provençal, sans doute, mais aussi influence martinienne (les courants d'échanges sont attestés dès le Ve siècle entre l'Irlande méridionale et la Gaule occidentale) [18]). Mais, ayant finalement peu gardé de ces apports, hormis une profonde culture latine, le monachisme irlandais constitue un phénomène puissamment original: activité missionnaire intense alternant avec des périodes de solitude réparatrice (attitude assez martinienne); ascèse extraordinairement poussée (coups, bains d'eau glacée, jeûnes répétés) et, corrélativement, développement de la pratique pénitentielle, de la liturgie (récitation journalière de tout le psautier parfois); règles d'une brièveté extrême, se bornant, le plus souvent, à consigner l'enseignement du fondateur sous forme de maximes de conduite individuelle; recrutement massif, voire populaire, qui s'explique par l'organisation sociale même de l'Irlande, en clans relevant chacun de l'autorité d'un roitelet dont la conversion au monachisme entraînait celle de tout son peuple. Le monastère n'était alors que

le chef-lieu du territoire du clan et l'ancien roitelet un abbé régnant véritablement sur une foule de moines. Dans ce contexte, l'évêque n'était qu'un auxiliaire sacerdotal de haut rang [19]).

C'est ce monachisme là qui, à Bangor, produisit, dans la seconde moitié du VIe siècle, saint Colomban. Poussé par le désir de conquérir au Christ de nouveaux territoires, celui-ci, dans le dernier quart de siècle, passait sur le continent avec quelques compagnons et, rapidement, y obtenait du pouvoir et de l'aristocratie mérovingiens la permission de s'installer au pied des Vosges, à Luxeuil finalement en 590, c'est-à-dire au nord du royaume de Bourgogne et du diocèse de Besançon, en une zone située hors du rayon d'action du monachisme provençal. Sans refaire ici l'histoire du mouvement colombanien, rappelons-en les étapes et les caratères principaux. Les débuts proprement dits en Burgundia, du vivant de Colomban [20]), furent critiques pour toutes sortes de raisons; tempérament entier du saint, qui s'affronta violemment avec la famille royale de Bourgogne-Austrasie, régentée par la reine Brunehaut; habitudes monastiques et religieuses des Irlandais qui heurtaient les usages gallo-romains (divergence dans l'appréciation des rapports d'autorité entre évêque et abbé, dans la fixation de la date de Pâques, dans le costume). En 610, Colomban devait s'exiler et, après s'être gagné les faveurs des cours de Neustrie puis d'Austrasie, royaumes alors en lutte contre la Bourgogne, aboutir dans le royaume lombard et y fonder Bobbio, où il mourut bientôt (615). La crise fut résolue sous son successeur à Luxeuil, Eustasius († 629), à la faveur de la victoire de la Neustrie «pro-colombanienne» en 613, et d'indispensables adaptations théologiques et monastiques (synode de Mâcon en 626/627). Dès lors le mouvement, que l'on qualifie désormais d'iro-franc, pour en bien marquer les diverses composantes politiques et religieuses, pouvait prendre son essor; il le fit du côté de certaines vieilles terres monastiques, Massif-Central et Aquitaine (fondation de Solignac par saint Eloi en 632, de Noirmoutier par saint Philibert en 676) et même vallée du Rhône: la «conversion» en direction de Luxeuil, dès les premières années du VIIe siècle, de deux moines insatisfaits de la formation qu'ils recevaient dans les deux vieux centres traditionnels d'Agaune pour l'un, saint Amé (fondateur de Remiremont vers 620) et de Lérins pour l'autre, saint Attale (successeur de Colomban à Bobbio) est, à cet égard, révélatrice d'un changement profond de la vogue monastique au tournant des deux siècles. Mais c'est surtout en direction de zones neuves que le dynamisme iro-franc se manifesta: la Brie, où pullulent les fondations aristocratiques entre 620 et 660; la Neustrie, dans la seconde moitié du siècle (activité de saint Omer – † 670 – de saint Wandrille – † 668 – fondateur de Fontenelle en 649), l'Austrasie, région limitrophe du berceau luxovien, où se développe l'action de tout un groupe lié à l'ancien évêque de Metz, Arnulf,

retiré dans le désert vosgien après 629, et qui participa à la fondation de Remiremont. Cet essor touche enfin la Bourgogne mérovingienne elle-même, mais plus tardivement et moins densément qu'ailleurs, comme si les résistances locales au nouveau mouvement s'y étaient trouvées exacerbées par la proximité de son foyer. Plusieurs fondations finissent néanmoins par y voir le jour, principalement sous l'abbatiat du deuxième successeur de Colomban à Luxeuil, Walbert (629-670). Elles sont, par exemple, le fait d'une famille connue de l'aristocratie jurane et bisontine [21]), celle de l'évêque de Besançon Donat (vers 625 - vers 660), ancien moine de Luxeuil lui-même et responsable de la fondation masculine de Saint-Paul de Besançon, tandis que sa mère, Flavia, y établissait, pour les moniales, Jussa-Moutier, et que son frère, Chramnelène, *dux* (gouverneur) après son père de tous les pays du Jura central, relevait Romainmôtier (avant 642) [22]) et un peu plus au nord et un peu plus tard (troisième quart du siècle), créait Baulmes, où intervint aussi son épouse Ermentrude [23]). C'est aussi l'époque où le Jura septentrional tout proche entrait enfin dans le champ du monachisme avec la naissance de Moutier-Grandval.

Mais, avant d'examiner les conditions précises de cette fondation, au coeur de nos préoccupations d'aujourd'hui, il importe de considérer ce que représente désormais ce monachisme à deux ou trois générations de ses origines colombaniennes et irlandaises, et de déterminer quelle symbiose est résultée de ses contacts avec l'ancien courant provençal. Ses fondements sociaux, tout d'abord, sont similaires à ceux de ce précédent courant, tant au niveau du recrutement, où l'aristocratie mérovingienne domine – nous y avons fait allusion – qu'à celui du rayonnement: les évêques issus de Luxeuil ou inspirés par le monachisme iro-franc sont légion au VIIe siècle. Là s'arrêtent les similitudes avec l'ancien monachisme. Sur tous les autres points, en effet, des évolutions se marquent, dont on ne saurait dire, en vérité, si elles proviennent davantage de l'ingrédient irlandais originel ou de la francisation ambiante. Qu'il s'agisse de la montée de l'élément féminin [24]) ou de la progression du facteur urbain [25]); qu'il s'agisse de la grande nouveauté institutionnelle des privilèges d'exemption (avatars des coutumes irlandaises?) par lesquels les évêques eux-mêmes n'hésitaient pas à soustraire tel monastère de leur diocèse à leur propre juridiction (selon des degrés de libéralité variable selon les cas, il est vrai) [26]), tout cela dessine des contours nouveaux à ce monachisme du VIIe siècle. A quoi il faut ajouter, au niveau de sa réglementation interne, le développement de la pratique de la *regula mixta*. De diverses constatations, et notamment d'un pointage systématique pour la Gaule des mentions de textes normatifs monastiques entre 600 et 750, il apparaît que, à cette époque davantage encore qu'aux Ve et VIe siècles, chaque monastère, voire chaque nouvel abbé, compilait

son propre code de référence pour répondre le mieux aux conditions locales. Il y était conduit par le foisonnement qu'atteignait désormais le *corpus* monastique où, aux règles orientales s'étaient successivement ajoutées les règles provençales – ou d'inspiration provençale, comme celle de saint Benoît – enfin les règles irlandaises, à commencer par les textes de Colomban lui-même. Dans cette pratique apparaît, tout au long du VIIe siècle, une combinaison majoritaire alliant, pour le monachisme féminin, Césaire, Benoît et Colomban (ainsi dans la *Règle de Donat* pour les moniales de Besançon) [27]) et, pour les hommes, Benoît et Colomban. Or, selon les vues récentes, cette association remontait à Colomban même: conscient des insuffisances de ses propres prescriptions, de type irlandais, pour le gouvernement d'une communauté continentale aspirant, dans la tradition juridique romaine, à jouir d'une réglementation détaillée de ses institutions, Colomban aurait en effet très tôt recouru à la *Règle de saint Benoît*. De Rome, où nous l'avons laissée à la fin du VIe siècle, à Luxeuil, où on la suppose peu après, en tout cas dans les monastères colombaniens où on la rencontre dès le premier tiers du VIIe siècle, le cheminement de cette règle s'expliquerait par les relations entre Grégoire le Grand et Colomban, entre qui un commerce épistolaire est attesté [28]).

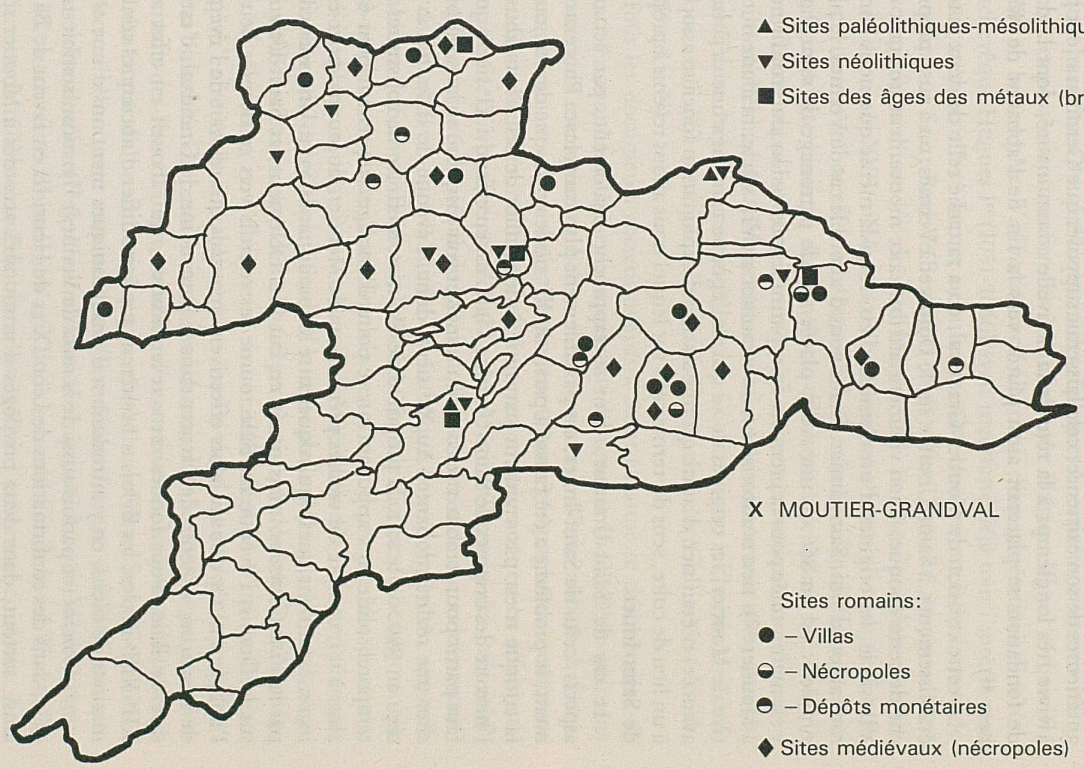
Voilà donc brossés les traits principaux du monachisme tel qu'il s'implante au VIIe siècle dans cette région alors située aux confins de la *Burgundia* mérovingienne, de l'Alsace, duché incorporé à l'Austrasie en 609/610, et de l'Alémanie, duché extérieur au royaume franc. Quels y sont donc les points d'impact réels à partir desquels ce monachisme s'avérera bientôt un facteur majeur de colonisation et de christianisation? [29]). Nous disons un facteur et non pas un initiateur, tant s'en faut: la carte archéologique de l'actuel canton du Jura, par exemple, témoigne assez d'une permanence de l'occupation humaine en ces régions depuis l'époque romaine, et au-delà, dans les districts modernes de Porrentruy et de Delémont [30]). Outre l'action certaine, mais parfaitement inconnue, de Ragnachaire, moine de Luxeuil, évêque d'Augst au début du VIIe siècle [31]), le seul de ces points d'impact parfaitement attestés est Moutier-Grandval [32]).

Les conditions de sa fondation sont passablement bien connues, mais peut-être n'ont-elles pas toujours été commentées dans une perspective suffisamment large. Cet événement, rapporté par la *Vita Germani Grandivallensis* [33]), écrite peu de temps après la disparition du fondateur, dans le dernier quart du VIIe siècle, résultait d'une intervention directe de l'abbé Walbert. C'est lui qui reçut à Luxeuil le rejeton de l'aristocratie curiale d'Austrasie qu'était Germain, originaire de Trèves, puis retiré dans les Vosges parmi cet entourage d'Arnulf précédemment évoqué [34]); c'est Walbert qui mena les négociations avec le *dux* d'Alsace Gundoin désireux de

concéder un territoire nouveau au monachisme luxovien; c'est encore Walbert qui dirigea les opérations de reconnaissance et de première colonisation. Il se rendit en personne sur les lieux, procéda à une sorte de baptême du site, en jaugea les avantages et les inconvénients: parmi les premiers, Bobolenus, l'auteur de la *Vita,* cite la richesse en poissons (on sait l'importance de cet aliment non seulement pour les religieux mais pour l'ensemble des populations médiévales); l'inconvénient majeur est très nettement caractérisé comme étant la difficulté d'accès; ce qui fait raison des motifs de retrait du monde souvent invoqués par la littérature monastique pour expliquer la naissance d'un établissement: quand on est jaloux d'une vie solitaire, on ne s'empresse pas de défricher et d'ouvrir une voie d'accès! C'est ce qui se produisit à Grandval; Walbert attachait même à la première des opérations, celle du défrichement, une importance capitale puisqu'il la confia à un vétéran de Luxeuil, Fridoaldus, survivant de l'époque Colomban. Ce n'est qu'une fois le terrain ainsi préparé que Walbert effectua le peuplement de sa fondation en choisissant Germain comme abbé et en lui soumettant des moines de Luxeuil, selon une procédure assez précisément décrite par Bobolenus. Le premier soin de Germain arrivant ensuite à Grandval fut d'y parachever le défrichement en y ouvrant enfin un passage propre à rendre accessible la vallée [35]).

De l'activité postérieure de Germain à Moutier-Grandval la *Vita* ne nous apprend que peu: l'église principale du monastère fut dédiée à saint Pierre (rien n'est dit de la titulature Notre-Dame attestée à partir de l'époque carolingienne) et une basilique fut édifiée en l'honneur de saint Ursanne [36]) (sur le territoire de Delémont, au lieu-dit «La Communance», rapporte la tradition) [37]). Les circonstances du martyre de saint Germain sont en revanche longuement rapportées par Bobolenus [38]). Selon toute vraisemblance [39]), ce martyre est à situer dans le contexte des querelles de succession qui suivirent la mort de Childéric II, en 675, et qui virent s'affronter les partisans de l'Austrasie, conduits par le maire du palais Ebroin et les partisans de la Bourgogne et de la Neustrie, animés par saint Léger, évêque d'Autun. Les tenants locaux de la cause bourguignonne, les habitants du Sornegau, où venait de s'implanter Moutier, s'étant rebellés contre le duc alsacien Eticon (deuxième successeur de Gundoin), celui-ci envoya pour les mater ses troupes, appuyées par un détachement d'Alamans; c'est lors de l'invasion de la vallée par ces troupes, après avoir échoué dans une tentative de médiation (située dans la basilique Saint-Maurice de Courtételle), que Germain et son prévôt Randoald furent assassinés (à Courrendlin ?). Une crosse abbatiale, illustre produit de l'orfèvrerie mérovingienne du VIIe siècle, est le seul souvenir matériel très ancien qui subsiste de l'époque de saint Germain [40]). Si la date de sa disparition est à peu près certaine, celle de son établissement

Carte des principaux sites archéologiques du canton du Jura



▲ Sites paléolithiques-mésolithiques
▼ Sites néolithiques
■ Sites des âges des métaux (bronze - fer)

Sites romains:
● – Villas
◒ – Nécropoles
◓ – Dépôts monétaires
◆ Sites médiévaux (nécropoles)

(D'après F. Schifferdecker, up. cit. n. 30)

à Grandval reste vague, la seule référence chronologique sûre que nous ayons étant l'abbatiat de Walbert (629-670). Toutefois, un indice plus précis pourrait bien se dégager du fait que la *Vita Germani* est très rapide sur l'oeuvre de son héros à Moutier, alors qu'elle est si prolixe sur les étapes antérieures de son existence: cela laisserait supposer que Germain n'eut pas à vivre très longtemps à la tête de la nouvelle communauté, dont la date de fondation se placerait ainsi plutôt vers la fin de l'abbatiat de Walbert [41]).

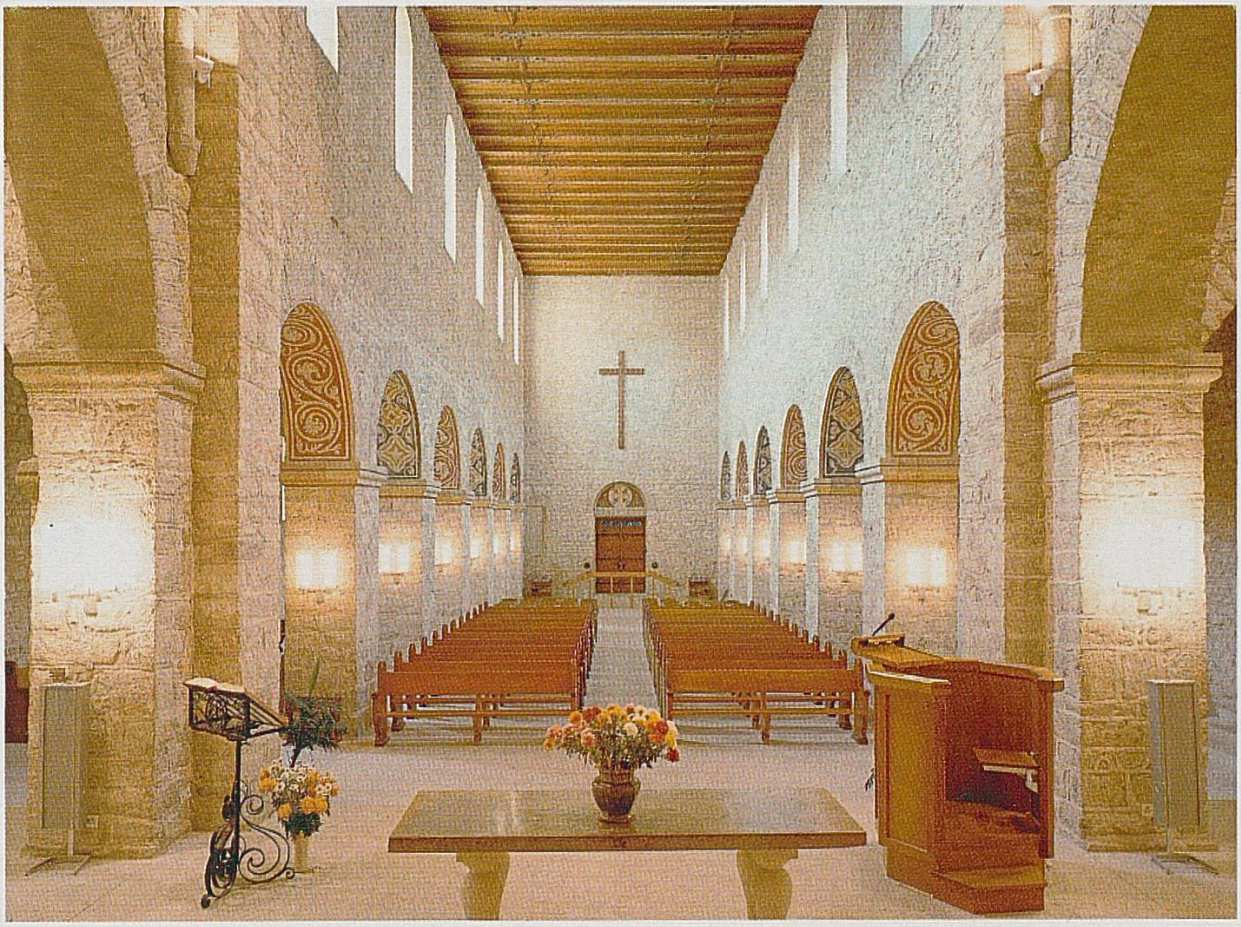
A cette création de Moutier-Grandval, on a rattaché celle de deux autres établissements, à Saint-Ursanne sur le Doubs et à Vermes; on a aussi rapproché de cette époque, sinon vraiment attribué à ce mouvement iro-franc du VIIe siècle, les origines d'un troisième lieu, celui-là même que nous honorons aujourd'hui, Saint-Imier. Examinons d'abord le cas de Vermes, le plus simple: c'est en 866 qu'une *cella,* placée sous le patronage de saint Paul, y est mentionnée pour la première fois, parmi les possession alors confirmées à Moutier [42]); rien n'autorise à faire remonter au VIIe siècle, ni à une initiative de Moutier, les origines de ce qui, à l'époque carolingienne déjà bien avancée, n'était rien d'autre qu'une station d'exploitation foncière associée à un lieu de culte, sens du terme *cella* sur lequel nous allons revenir à propos de Saint-Imier.

Le cas de Saint-Ursanne, dont se rapproche également, par certains aspects, celui de Saint-Imier, est passablement plus complexe. Plus exactement, le problème a été faussé à partir du XIe siècle et, jusque de nos jours, la critique n'est pas vraiment parvenue à dépouiller de ses atours abusifs l'histoire des origines de Saint-Ursanne [43]). C'est en effet du XIe siècle qu'il faut partir pour remonter le cours du temps et voir jusqu'où se laisse approcher une réalité probante. Au XIe siècle donc, l'évêque de Bâle, qui avait reçu en 999, on le sait, la propriété de Moutier, s'efforce de constituer un temporel solide en s'appuyant sur ce point d'ancrage. Reprenant peut-être alors à son compte de vieilles prétentions de Moutier, et jouant, peut-être inconsciemment, sur l'équivoque entre la «basilique de Saint-Ursanne» citée par la *Vita Germani,* mais située en fait vers Delémont, et Saint-Ursanne sur le Doubs, l'évêque de Bâle tourne ses regards vers ce dernier lieu et l'abbaye qui s'y trouvait alors effectivement, mais qui relevait de l'évêque de Besançon, et tente de l'attirer dans le patrimoine de Grandval, c'est-à-dire de Bâle. Pour fonder cette revendication, qui aboutit en effet aux XIIe-XIIIe siècles, les Bâlois n'hésitèrent pas à modifier d'anciennes confirmations de biens, en y introduisant d'anachroniques mentions d'une *cella sancti Ursicini* (et parfois aussi de la *cella* de Vermes) [44]): ainsi, semble-t-il, déjà, dans des confirmations de Léon IX et de Henri III en faveur de Bâle; ainsi, surtout, dans deux privilèges d'immunités accordés à Moutier sous

Carloman [45]) et sous Lothaire Ier [46]); ainsi, enfin, dans la *Vita Germani* du VIIe siècle en profitant d'une allusion que le texte, par suite d'une mauvaise leçon peut-être [47]), semble faire à «trois monastères» que saint Germain aurait reçus sous sa juridiction en entrant à Grandval. Dans le même temps, ne font pas défaut du côté bisontin des répliques à ces prétentions: en 1095, parmi les possessions confirmées à l'archevêque Hugues III par Urbain II, figure en bonne place l'*abbatia sancti Ursissini*: deux générations plus tôt, l'archevêque Hugues Ier (1031-1066) avait manifesté déjà tout l'intérêt que Besançon portait à ce lieu et au culte de saint Ursanne en introduisant de ses reliques à Saint-Paul de Besançon (1044) [48]) et, surtout, en patronnant la composition d'une *Vie* de saint Ursanne [49]). Le texte lui-même s'en est perdu depuis le XVIIe siècle, mais un résumé est connu qui nous évite tout regret: il est avéré, en effet, que cette *Vita,* qui s'inscrit dans le riche courant hagiographique bisontin du pontificat de Hugues de Salins [50]), était de pure fiction, suppléant aux informations anciennes totalement déficitaires par des clichés hagiographiques très traditionnels, notamment celui qui consistait à faire du héros un compagnon de Colomban sur le chemin de l'exil, et qui avait déjà servi pour «inventer» la *Vie* de saint Gall vers la fin du VIIIe siècle [51]).

Tous les documents anciens relatifs à Saint-Ursanne se déroberaient-ils donc? Pas tout à fait. Il est au moins deux documents du IXe siècle qui, sans équivoque, mentionnent bel et bien l'existence d'une abbaye à Saint-Ursanne; mais ces documents, de par leur origine géographique, soulèvent à leur tour bien des interrogations. Le premier document est en effet parisien, c'est le polyptyque par lequel l'abbé de Saint-Germain-des-Prés, Irminon, fit consigner au début du IXe siècle la déclaration de toutes les propriétés de son abbaye: or, à la suite d'une rubrique de ce polyptyque, apparaît «l'abbaye de Saint-Ursanne sur le Doubs, dans le diocèse de Besançon» [52]). Une implantation aussi lointaine n'a certes rien de surprenant pour une grande abbaye carolingienne comme Saint-Germain-des-Prés, non plus que l'abandon de cette implantation à la suite des coups que l'on sait avoir été portés au patrimoine de l'abbaye parisienne par les invasions normandes [53]). Pourtant, en l'absence de toute autre mention d'un quelconque rapport entre les deux établissements, on en viendrait presque à se demander si l'insertion du passage sur Saint-Ursanne dans le polyptyque de Saint-Germain-des-Prés (il s'agit, en effet, d'une addition, mais contemporaine) ne résulte pas d'une confusion parisienne entre les deux Saint-Germain, à la lecture d'un texte associant peut-être Saint-Ursanne à Saint-Germain, mais celui de Grandval. L'autre document qui mentionne Saint-Ursanne au IXe siècle est normand; il s'agit de la seconde *Vie* de saint Wandrille, écrite vers le milieu du siècle. Ce texte évoque l'existence, en Ajoie, d'un

tombeau de saint Ursanne où l'on montrait alors une relique de saint Wandrille, dont la présence en ce lieu est expliquée par le fait que le héros, originaire de Verdun et se rendant à Bobbio (où il séjourna vers 630) aurait fondé là, en Ajoie, un monastère sur une sienne propriété [54]). Cette explication, qui a été souvent retenue par la suite pour dater du début du VIIe siècle les origines monastiques de Saint-Ursanne, est, en réalité, des plus suspectes: la première *Vie* de saint Wandrille, beaucoup plus ancienne et donc, en principe, plus sûrement informée (dernières années du VIIe siècle), ignore en effet tout de la localisation de la *cella* fondée par Wandrille se rendant à Bobbio [55]), et ne souffle donc mot de Saint-Ursanne. Que retenir de tout cela? Qu'au IXe siècle une abbaye existait bien à Saint-Ursanne et qu'elle jouissait d'un renom certain, étendu jusquà Paris et à la Normandie, selon un cheminement qui nous échappe. Du reste, plusieurs témoignages archéologiques (fondations de l'église Saint-Pierre) et bibliographique (présence d'un évangéliaire carolingien) [56]) confirment une activité religieuse à Saint-Ursanne à la même époque. Mais n'est-il pas possible de remonter plus haut encore? Deux éléments permettent au moins de cerner le problème au VIIe siècle: l'achéologie, tout d'abord, qui date de cette époque certains des sarcophages monolithiques retrouvés à l'église Saint-Pierre [57]) (dont la titulature est un indice d'ancienneté possible) [58]); ensuite, attestée par la *Vita Germani,* la présence du culte de saint Ursanne à quelques kilomètres de là, dans la mouvance de Moutier. Mais, pour être contemporains, ces deux éléments ne coïncident pas exactement, ni géographiquement ni culturellement: rien ne dit que l'antique église attestée à Saint-Ursanne était déjà au VIIe siècle le lieu d'une dévotion au saint éponyme. Les origines mêmes du culte de saint Ursanne dans la région restent donc obscures. Lequel des deux lieux intéressés détient-il l'antériorité à cet égard? Autrement dit, est-on véritablement en présence d'un culte d'origine purement locale, né sur la tombe d'un pieux religieux des plus mythiques, à Saint-Ursanne même, d'où Germain l'aurait ensuite transplanté à Moutier? Ne faut-il pas plutôt voir là un exemple d'importation locale d'un culte tout à fait extérieur dans ses origines? Les attestations de cultes rendus ailleurs à des saints homonymes du nôtre ne manquent pas pour le haut Moyen Age [59]). Un indice militerait assez bien en faveur de cette hypothèse de l'importation: les toutes premières mentions jurassiennes de cette dévotion ne se rattachent-elles pas à ces deux étrangers au Jura qu'étaient, de par leur origine austrasienne commune (autre coïncidence) saint Germain et saint Wandrille? Quoi qu'il en soit de ces origines du culte, en lui-même incontestablement mérovingien dans ses manifestations jurassiennes, la démonstration reste à faire que son lieu d'implantation à Saint-Ursanne comporte une quelconque coloration monastique au VIIe siècle.

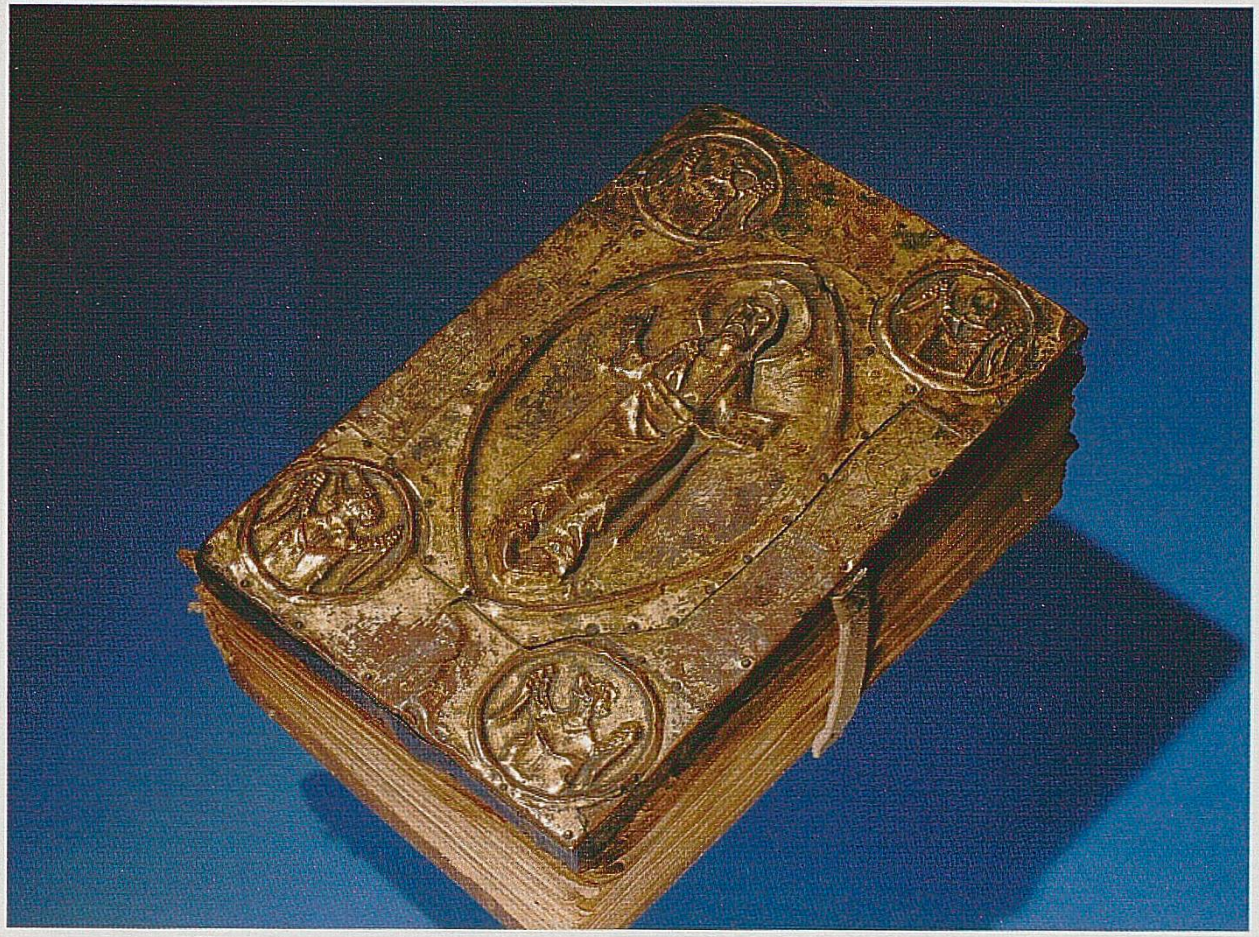


Collégiale de Saint-Imier, vue sur le choeur. Photo J. Bélat, Porrentruy.

Collégiale de Saint-Imier, vue sur l'entrée principale. Photo J. Bélat, Porrentruy.

Evangéliaire de Saint-Ursanne, bibliothèque de Porrentruy.
Photo J. Bélat, Porrentruy.

Tables intérieures de l'évangéliaire. Photo J. Bélat, Porrentruy.



CAN III
MAT
INQUO
LUC
TRES
IOB
FINIT
MAT
CAN III
LUC
INQ TRES
IOB
CAN IIII
MAT
INQUO
MAR
TRES
IOB
FINIT
MAT
CAN IIII
MAR
INQ TRES
IOB

Pour passer au crible de la critique les origines de Saint-Imier [60]), nous serons plus bref. D'abord, la matière documentaire est plus réduite dans ce cas que dans le cas précédent. Surtout, les travestissements l'ont moins atteinte, malgré les arrière-plans bâlois de cette histoire: Saint-Imier, en effet, comme on l'a vu en commençant, ayant été authentiquement donné à Moutier-Grandval en 884, passa sans contestation possible sous la juridiction temporelle de l'évêque de Bâle en 999. Ce qui, en revanche, posa problème, dès lors, ce fut l'appartenance spirituelle, c'est-à-dire diocésaine, de Saint-Imier: comme il le faisait à Saint-Ursanne à l'encontre du diocèse de Besançon, l'évêque de Bâle, à l'occasion de l'entrée de Saint-Imier dans ses possessions, s'efforça pareillement d'étendre sa juridiction spirituelle au détriment du diocèse de Lausanne dont relevait le val de la Suze. L'histoire des conflits, le plus souvent larvés, qui, tout au long du Moyen Age, éclatèrent à ce sujet entre Bâle et Lausanne, sans trouver d'issue décisive [61]), ne nous intéresse ici que dans la mesure où l'une des pièces du dossier des origines de Saint-Imier, et non des moindres, semble devoir y être rattachée, nous voulons parler de la *Vie* de saint Himier. Depuis la très pointilleuse étude critique qu'en a donnée M. Besson, au début de ce siècle [62]), l'opinion s'est établie qu'il s'agissait là d'une composition du IXe siècle, reposant encore sur quelques souvenirs véridiques, et écrite par les religieux de Moutier-Grandval intéressés par l'histoire de leur toute nouvelle possession. Or, une autre hypothèse se présente au sujet de la naissance de cette *Vita* quand, du contexte litigieux qui s'établit visiblement entre Bâle et Lausanne dès le début du XIe siècle au sujet de Saint-Imier, on rapproche le soin que met notre texte à souligner que l'établissement du saint dans le val de la Suze résultait d'une concession accordée par «l'Eglise de Lausanne et ses recteurs», allant même jusqu'à préciser le montant des redevances porté par l'acte [63]). Ce rapprochement troublant accrédite, on en conviendra, l'hypothèse que la *Vita Himerii* est une pièce fabriquée par les Lausannois contre les prétentions bâloises, entre la fin du Xe siècle et le début du XIIe siècle, *terminus ad quem* imposé par le plus ancien manuscrit conservé de ce texte. Quant à la date du IXe siècle précédemment attribuée, il n'y a pas à voir autre chose qu'un *terminus post quem,* les quelques mots ou formules caractéristiques de cette époque, sur lesquels, seuls, reposait cette datation, pouvant s'être naturellement perpétués dans l'usage un siècle ou deux.

Ainsi située, cette pièce, qui s'apparente finalement beaucoup à la *Vita* perdue de saint Ursanne, par sa date et les motivations défensives de ses auteurs face aux prétentions bâloises, n'est donc qu'un exemple de plus du recours aux procédés classiques de l'hagiographie pour expliquer la présence de reliques en un lieu donné – ici Saint-Imier – à une époque où l'on ignorait tout de leur origine. Aussi, pour déterminer ces origines, tant celle des

reliques que celle du lieu, la plus élémentaire prudence commande-t-elle de faire abstraction de cette *Vita*. Laissons ici de côté, comme annexe dans une approche du Jura monastique, le problème de l'origine des reliques: comme pour saint Ursanne, il demanderait une étude détaillée de la diffusion du culte rendu à saint Himier et à divers saints homonymes, à Lugnez, en particulier, où la *Vita Himerii* voit la patrie de son héros, et où un culte de saint Himier est bien présent, mais depuis quand? Revenons plutôt au problème de l'origine du lieu de Saint-Imier. Renonçant à la fable du pieux ermite venu christianiser la vallée de la Suze entre 600 et 800, force est de revenir à notre constatation initiale: 884 marque non seulement l'entrée de Saint-Imier dans l'histoire tout court, mais aussi dans l'histoire monastique. Le terme de *cella* qui le caractérise alors, ne désigne en effet nullement on ne sait quel «petit monastère» préexistant généralement supposé par les historiens, mais, plus simplement, une station d'exploitation rurale rattachée à un monastère, ici celui de Moutier qui vient d'en faire l'acquisition [64]). Que cette station rurale se trouvât déjà dotée d'un édifice cultuel en 884, comme il est vraisemblable, ne prouve rien en faveur d'une composante monastique avant cette date, mais témoigne uniquement de l'antériorité d'un culte et d'un bâtiment pour l'abriter, à l'usage des habitants. Le problème de l'origine de ce bâtiment (qualifié de «chapelle» en 968, dans une autre confirmation des biens de Moutier) [65]) nous ramène au problème de l'origine du culte de saint Himier, et de sa longue coexistence avec celui de saint Martin, premier patron du lieu à ce qu'il semble (ainsi permet du moins de l'imaginer la *Vita*) [66]), et titulature susceptible, en tout cas, d'une antiquité plus haute que celle de saint Himier, toutes questions qui se perdent dans l'ombre impénétrable de la préhistoire du Saint-Imier monastique carolingien. Encore ce Saint-Imier carolingien n'est-il monastique que par la possession et l'exploitation du territoire de sa *cella* et la desserte de sa chapelle par les moines de Moutier. Cette place très indirecte dans les phénomènes monastiques devait dépasser largement l'époque carolingienne puisque ce n'est pas avant le XIIe siècle que, sous l'impulsion bâloise, l'église de Saint-Imier fut promue au rang de collégiale, siège à part entière d'une certaine vie cénobitique propre. On le voit, de ce Saint-Imier exploitation foncière de Moutier-Grandval tardivement parvenu au rang d'établissement régulier, au petit monastère que l'on se plaît à faire remonter au VIIe siècle, il y a loin.

Au total, du point de vue de l'impact du monachisme iro-franc dans le Jura septentrional, le bilan est donc des plus réduits: même si l'ancienneté des cultes attestés en certains des lieux précédemment évoqués est une preuve indéniable de leur christianisation et de leur colonisation dès avant l'époque carolingienne (Saint-Ursanne, Saint-Imier?) il n'est pas possible

de porter cette colonisation au crédit immédiat du monachisme missionnaire du VIIe siècle, dont Moutier-Grandval constitue bien, en dernière analyse, la seule manifestation authentique. Mais cette manifestation était particulièrement riche d'avenir pour la mise en valeur de tout le secteur compris entre les vallées du Doubs, du Rhin et de l'Aar, où la grande abbaye jurassienne allait étendre son orbite, jouissant à l'arrivée d'un enracinement temporel parfaitement caractéristique du monachisme établi de l'époque carolingienne. C'est par un aperçu sur cette ultime phase de l'histoire du monachisme au haut Moyen Age que nous concluerons ce panorama.

* * *

Reprenons tout d'abord le fil conducteur de l'histoire générale du phénomène là où nous l'avons interrompu, c'est-à-dire à sa phase iro-franque. La phase suivante dans le développement du monachisme missionnaire – qui nous amènera à l'ère carolingienne – n'intéressant pas directement le Jura, nous serons bref dans son évocation. Tandis que, sur le continent, florissait le courant d'origine irlandaise, un nouveau foyer religieux s'était allumé dans les Iles Britanniques, mais en Grande-Bretagne cette fois [67]). Pris entre les deux feux des missions d'origine romaine lancées du sud, de Cantorbéry (centre fondé en 596 par l'envoyé de Grégoire le Grand, Augustin, et réanimé en 669 par Théodore de Tarse) et les missions irlandaises lancées du nord-est, de Lindisfarne, à partir de 635, les envahisseurs anglo-saxons de l'île s'y trouvèrent en effet méthodiquement christianisés et ne tardèrent pas à peupler de nombreux monastères éclos sur l'ensemble du territoire; les plus illustres ont pour noms, en Northumbrie, Ripon (fondé par Wilfrid après 653), Wearmouth et Jarrow (fondés entre 673 et 685 par Benoît Biscop), ou encore en Wessex, Malmesbury et Nursling, tous brillants centres intellectuels. De coloration bénédictine très marquée, sous l'action d'hommes comme Wilfrid ou Benoît Biscop aux nombreux contacts romains, ce nouveau monachisme anglo-saxon pouvait affirmer à son tour ses soucis missionnaires en essaimant sur le continent dès la fin du VIIe siècle. Là, il se révéla aussitôt l'auxiliaire religieux indispensable de la conquête de la Germanie par le pouvoir franc sous l'autorité effective des maires du palais Pépin de Herstal, puis Charles Martel et, bientôt, Pépin le Bref. Ainsi furent successivement évangélisées la Frise (sous Willibrord, à partir de 690) puis, à partir de 722, la Hesse, la Thuringe et la Bavière, oeuvre de Winfrid, rebaptisé Boniface à Rome en 718/719. Par les relations privilégiées qu'il entretint avec les nouveaux maîtres du pouvoir, les premiers Carolingiens, et notamment avec Pépin le Bref, qu'il contribua à faire reconnaître roi en 751, Boniface symbolise la réussite du monachisme anglo-saxon dans la

première moitié du VIIIe siècle alors que, dans l'intérieur du royaume, l'ancien monachisme, passé de mode, végétait le plus souvent, en proie à une crise institutionnelle née de l'appropriation de ses ressources par les laïcs: par ses conseils, Boniface, encore lui, aida à résoudre cette crise [68]).

La restauration du Mont-Cassin, à partir de 720 environ, avec la participation d'un disciple de saint Boniface, Willibald, fournit un autre symbole, celui du ressourcement du monachisme à la *Règle de saint Benoît,* dont la diffusion reçut dès lors, s'il en était besoin, une nouvelle impulsion. De cette diffusion, un autre moine évangélisateur, exactement contemporain de saint Boniface, se faisait alors aussi le champion, saint Pirmin, dont l'action se rapproche du Jura septentrional [69]). D'origine vraisemblablement septimanienne ou wisigothique, il n'appartient donc pas au courant anglo-saxon mais constitue plutôt une ultime manifestation d'une autre composante géographique du monachisme missionnaire, la composante aquitaine, mineure [70]). Sur deux autres points encore, Pirmin se distingue de la vague anglo-saxonne: les privilèges d'exemption épiscopale qu'il sut attirer à ses fondations – par quoi il rappelle le courant iro-franc – alors que les fondations anglo-saxonnes de Germanie étaient étroitement soumises aux évêques; et son champ d'action, plus méridional que celui d'un Boniface, puisque couvrant l'Alémanie, l'Alsace et la Sarre, où il fonda successivement Reichenau (724), Murbach (727-728) et Hornbach, où il mourut (753). C'est par sa fondation de Murbach que Pirmin nous intéresse ici, encore qu'indirectement. En 735, en effet, la jeune abbaye alsacienne, largement dotée par le duc Eberhard (un descendant du duc Eticon tortionnaire de saint Germain) [71]) prenait pied dans l'Ajoie où elle recevait de lui Delle et la basilique de Saint-Dizier, un des lieux de culte les plus anciens connus aux portes mêmes du Jura: là, en effet, s'élevait un antique oratoire dédié à saint Martin où, une ou deux générations plus tôt, avaient été recueillies les reliques de deux saints, Dizier et Rainfroi, en lesquels la rumeur publique voyait deux pèlerins de retour de Rome par l'Alémanie, martyrisés à Croix par des bandits attirés par les précieux objets de culte qu'ils transportaient [72]). Par l'incorporation au patrimoine de l'abbaye pirminienne de Murbach de ce lieu magnifié par cet apport cultuel nouveau, l'influence alsacienne n'était pas près de s'éteindre en ces contrées, cette même influence que l'on décèle aux origines de Moutier-Grandval et que l'on retrouve à l'époque carolingienne, et jusqu'au deuxième tiers du Xe siècle, dans les destinées de l'abbaye jurassienne.

Sous quels traits généraux nous apparaît finalement le monachisme à cette époque d'aboutissement que constitue l'époque carolingienne? Après son regain de la première moitié du VIIIe siècle, l'élan missionnaire s'était trouvé peu à peu tari, et, par là même, l'expansion géographique du monachisme

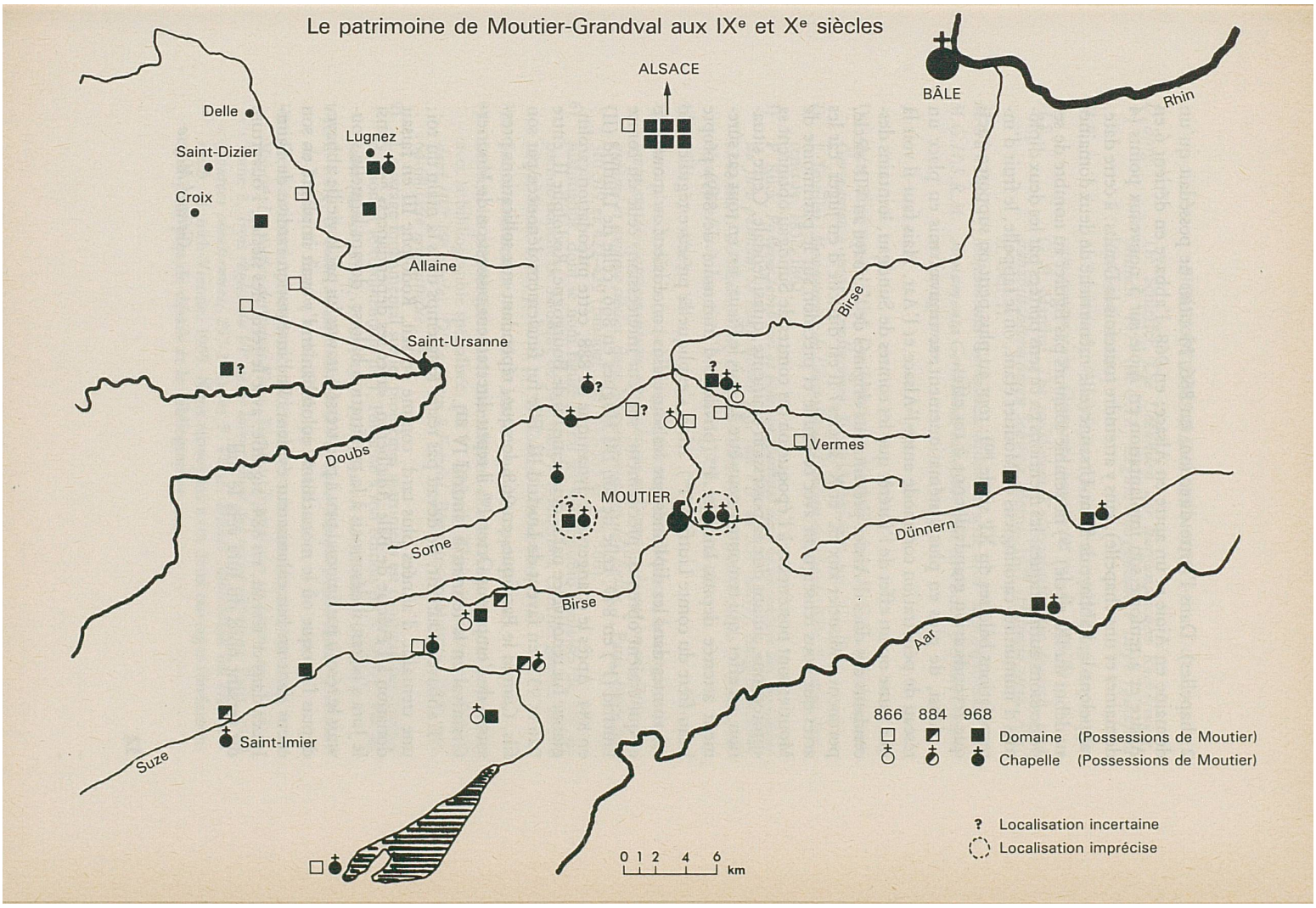
stoppée: à la fin du VIIIe siècle, en effet, le *regnum Francorum* a à peu près atteint ses limites et l'outil monastique perd beaucoup de son intérêt aux yeux d'un Charlemagne épris de pragmatisme [73]). Replié sur lui-même, c'est désormais à l'intérieur du monde carolingien que le monachisme recrute ses grands réformateurs: l'un des principaux, sinon le principal, Benoît d'Aniane († 821), le conseiller religieux écouté de Louis le Pieux, était issu de l'aristocratie wisigothique du Languedoc. Dès lors, dans le cadre d'un empire carolingien épris de normalisation, les efforts portent sur la réglementation de ce monde monastique, résultat quelque peu anarchique des nombreuses strates que nous avons successivement décrites. C'est ainsi que deux conciles réunis à Aix-la-Chapelle en 816 et 817 à l'instigation de Benoît d'Aniane, décidèrent de différencier catégoriquement chanoines et moines [74]). C'est alors que fut prescrite, à l'exclusion de toute autre, pour régir la vie des monastères dans tout l'empire, la *Règle de saint Benoît,* dont la carrière, précédemment évoquée dans ses principaux jalons, trouvait là son couronnement. Ainsi bridées dans leur expansionnisme et leurs références normatives, les forces monastiques carolingiennes trouvèrent deux exutoires où s'employer: la vie intellectuelle et artistique, la gestion des patrimoines. Aborder ici la première de ces deux activités reviendrait à faire l'histoire de la Renaissance carolingienne, dont les moines ont en effet écrit la plupart des chapitres. Il suffira de rappeler que Moutier-Grandval est bien présent dans ce phénomène, puisqu'une école monastique y fut assez célèbre, sous deux maîtres renommés, Ison, formé à Saint-Gall († 871) et son successeur (?) Helpéric/Héric, qui s'illustra surtout à Auxerre [75]). Quant à la belle Bible exécutée à Tours vers 835, et sans doute présente à Moutier dès 850-860 [76]), elle témoigne assez combien on y prisait les beaux manuscrits.

Si cet aspect des activités monastiques est favorablement perçu, s'agissant d'activités somme toute spirituelles, le second, qui montre des religieux déployer bien des efforts pour s'attirer biens, revenus et exemptions fiscales, passe souvent pour une perversion du monachisme succombant aux tentations du siècle. Sans nier le caractère exagéré que cette activité semble prendre parfois, rappelons toutefois que, dans son principe même, durant tout le haut Moyen Age au moins, elle est une nécessité. Pour qu'un monastère puisse fonctionner, c'est-à-dire dans les conceptions de l'époque, se consacrer le plus exclusivement possible à la prière, à la contemplation divine, hors de tout souci matériel perturbateur, il lui faut d'abondantes, en tout cas régulières ressources. Le phénomène monastique est en effet, alors, ne l'oublions pas, un phénomène que l'on pourrait qualifier de luxe, alimenté qu'il est par l'aristocratie, tant dans son recrutement majoritaire que dans ses moyens de subsistance, c'est-à-dire des domaines munis de leur main-d'oeuvre. L'image du moine travaillant de ses propres mains pour assurer la

prospérité du monastère, peut-être valable dans certains ordres religieux du Moyen Age plus tardif, ne correspond donc pas à la réalité des Ve-Xe siècles. Le travail, dans l'optique monastique d'alors, n'est qu'un moyen de mortification tout à fait gratuit, parmi d'autres, et que l'on applique davantage à copier des manuscrits qu'à labourer la terre. C'est donc bien le développement de son assise économique qui, seul, peut assurer la pérennité monastique; ce qui finit en effet par hisser les monastères au rang des puissances, conséquence peut-être paradoxale des soucis premiers du phénomène.

De cette assise, Moutier-Grandval, pour reprendre l'exemple jurassien qui nous importe ici, a bien joui à l'époque carolingienne. Sans nous lancer dans une étude de toponymie locale, prenons simplement la mesure du patrimoine de l'abbaye aux IXe-Xe siècles à partir des trois coupes chronologiques que nous permettent les trois diplômes de confirmation générale accordés par Lothaire II en 866, Charles le Gros en 884 et Conrad le Pacifique en 968 [77]). De ces trois coupes se dégage d'abord une progression constante du nombre des bien possédés: 12 en 866 (8 domaines – *villae, curtis* ou *cellae* – et 4 chapelles), 16 en 884 (11 domaines et 5 chapelles) et, compte tenu de quelques lacunes matérielles du document, plus de 44 en 968 (26 domaines et 18 chapelles), ce qui représente un quadruplement en un siècle. Malgré cela, le patrimoine ainsi constitué n'était sans doute pas gigantesque au regard de celui des très grandes abbayes carolingiennes; mais en l'absence de toute indication sur le nombre des manses (fermes) que représentait le patrimoine de Moutier, les comparaisons rigoureuses sont impossibles à cet égard avec les établissements carolingiens majeurs pour lesquels on en dispose (polyptyques, listes récapitulatives) [78]).

Mais ce qui, semble-t-il, faisait tout le prix de ce patrimoine n'était pas tant sa consistance que son assise géographique, et la progression de cette dernière est révélatrice. On constate d'abord un renforcement spectaculaire, mais naturel, de l'implantation proche (vallée de la Birse et affluents, soit le Sornegau) puisque, durant la période, le nombre des biens confirmés y passe de 7 en 866 (4 domaines et 3 chapelles) à 18 au moins en 968 (8 domaines et 10 chapelles), et sans doute beaucoup plus, car c'est dans cette partie de la liste, visiblement tout entière consacrée au Sornegau, que les lacunes du document sont les plus longues. Mais, ce qui est plus frappant encore, c'est la poussée de Moutier en deux directions plus lointaines, vers le bassin de l'Aar et vers la haute Alsace. Ainsi, en 866, on ne note que 3 implantations dans le val de la Suze ou sur le lac de Bienne (2 domaines et 1 chapelle) mais, en 968, on en dénombre 9 pour la même région (4 domaines et 5 chapelles) – Saint-Imier constituant là une avancée extrême vers le sud-ouest depuis 884 – et, grande nouveauté, 6 autres encore plus à l'est, entre Soleure et Olten, dans la vallée de la Dünnern surtout (4 domaines et


Le patrimoine de Moutier-Grandval aux IXe et Xe siècles
ALSACE
BÂLE
Rhin
Delle
Lugnez
Saint-Dizier
Croix
Allaine
Saint-Ursanne
Doubs
Birse
Vermes
MOUTIER
Sorne
Dünnern
Birse
Aar
Suze
Saint-Imier
866 884 968
Domaine (Possessions de Moutier)
Chapelle (Possessions de Moutier)
Localisation incertaine
Localisation imprécise
0 1 2 4 6 km

2 chapelles). Dans l'autre direction, en 866, Moutier ne possédait qu'un domaine en Ajoie et un autre en Alsace; en 968, l'abbaye en détient 6 en Alsace et a renforcé son implantation en Ajoie sur 5 nouveaux points (4 domaines et une chapelle), sans y atteindre toutefois le Doubs: à cette date, rappelons-le, l'abbaye de Saint-Ursanne (elle-même riche de deux domaines au début du IXe siècle) [79]) ne semble toujours pas figurer au nombre de ses possessions authentiques, les mentions en ce sens portées par les deux diplômes d'immunités carolingiens de Moutier étant, on le rappelle, le fruit d'interpolations bâloises du XIe siècle [80]); tout au plus peut-on supposer quelque revendication grandvallienne à cet effet.

Ainsi, de plus en plus systématiquement, se trouvait mis en place un réseau de pénétration commode entre l'Alsace et l'Aar. Mais faut-il voir là une cause ou un effet de l'intérêt que les comtes de Sundgau, lointains descendants des ducs d'Alsace présents aux origines de l'abbaye au VIIe siècle, portaient à Moutier aux IXe et Xe siècles? Il est difficile d'en juger, car les actes qui nous renseignent avec certitude et précision sur le patrimoine de Moutier sont postérieurs à l'époque où ces comtes de Sundgau obtinrent sa «protection», autant dire sa possession éminente, quasi féodale. Cette situation, en effet, qui remontait peut-être à Louis le Pieux, est en tout cas sûrement attestée depuis Lothaire Ier (privilège d'immunité de 849) propre beau-frère du comte Liutfrid (Ier). Ainsi s'explique la présence régulière de ces comtes dans les diplômes que les souverains concédaient au monastère et qui étaient obtenus, précisément, sur leur intercession: celle du comte Liutfrid (Ier) en 849, celle de son fils Hugues en 866, celle de Liutfrid (II) en 884. Après le changement dynastique de 888, cette inféodation carolingienne fut renouvelée par le deuxième roi de Bourgogne, Rodolphe II, entre 926 et 937, en faveur de Liutfrid III. Elle fut finalement dénoncée par son fils, Conrad le Pacifique, en 968, lorsque, répondant aux sollications pressantes de l'empereur Otton Ier, il reprit directement possession de Moutier-Grandval en la retirant à Liutfrid IV [81]).

L'abbaye, pourtant, ne devait pas rester longtemps dans la main du roi; une trentaine d'années plus tard, comme on sait, Rodolphe III en faisait donation à l'évêque de Bâle Adalbéron, «avec ses dépendances» [82]). Ainsi le Jura s'offrait-il désormais à la pénétration bâloise, devant laquelle s'ouvrait le réseau patrimonial peu à peu tressé à travers lui par la vieille abbaye, depuis l'époque où le monachisme colombanien l'y avait implanté en son coeur dans un but colonisateur évident. Et l'intégration tardive de Saint-Imier dans ce réseau, en 884, signifie, avec le recul des siècles, l'ouverture du versant nord du Jura vers le sud.

Gérard Moyse

SIGLES UTILISÉS DANS LES NOTES :

D. Burg.	Th. Schieffer, *Die Urkunden der burgundischen Rudolfinger*, Munich, 1977 (*M.G.H., Regum Burgundiae e stirpe rudolfina diplomata et acta*).
H.P.	A. Brackmann, *Helvetia pontificia*, Berlin, 1927 (*Regesta pontificum romanorum. Germania pontificia*, vol. II, pars II).
H.S.	G.-P. Marchal, *Die weltlichen Kollegialstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz*, Berne, 1977 (*Helvetia sacra*, Abt. II, Teil 2).
M.G.H.Dipl.	*Monumenta Germaniae historica*, série in 4° des *Diplomata*.
M.G.H.S.R.M.	*Monumenta Germaniae historica*, série in 4° des *Scriptores rerum merovingicarum*.

* * *

1) Acte édité par P. Kehr, *Die Urkunden Karls III*, dans *M.G.H., Dipl. regum Germaniae e stirpe Karolinorum*, II, 1937, No 108, pp. 172-173.

2) J. Touillat, *Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle*, 5 tomes, Porrentruy, 1852-1867.

3) P. Rück, *Pouvoir temporel et pouvoir spirituel dans la formation des frontières du Jura pendant le haut Moyen Age (du VIIe au XIIe siècle)*, dans *Frontières et contacts de civilisation, Colloque universitaire franco-suisse ... Besançon-Neuchâtel, octobre 1977*, Neuchâtel, 1979, pp. 116-127.

4) Rück, *op. cit.*, p. 124.

5) Pour plus de détails (et la bibliographie) voir H.-I. Marrou, *Les origines et les premiers développements du monachisme* et *Le monachisme oriental aux cinquième et sixième siècles*, dans *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I, Paris, 1963, pp. 310-319 et 422-429 (bibliogr. pp. 551-555 et 565-566).

6) Justinianus, dont le nom figure parmi les souscriptions gauloises de 346 au pseudo-concile de Sardique de 343, dans J. Gaudemet, *Conciles gaulois du IVe siècle*, Paris, 1977, p. 70 et p. 76 (*Sources chrétiennes*, 241).

7) Sur ce phénomène, voir H.-I. Marrou, *op. cit.*, pp. 319-320.

8) Les vues les plus récentes sur le monachisme de saint Augustin sont présentées, avec la bibliographie spécialisée, par V. Desprez, *Règles monastiques d'Occident (IVe-VIe siècle). D'Augustin à Ferréol*, Bégrolles-en-Mauges, 1980, pp. 64-68 (*Vie monastique*, 9).

9) L'ouvrage fondamental sur les problèmes martiniens est constitué par l'introduction et le commentaire de J. Fontaine à son édition de S. Sévère, *Vie de saint Martin*, Paris, 3 vol., 1967-1969 (*Sources chrétiennes*, 133-135).

10) E. Ewig, *Le culte de saint Martin à l'époque franque*, dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. 47 (1961), pp. 1-18.

11) Deux auteurs inspirent nos considérations sur le monachisme provençal: A. de Vogüé, *Les règles des saints Pères*. Tome 1, *Trois règles de Lérins au Ve siècle*. Tome 2, *Trois règles du VIe siècle incorporant des textes lériniens*. Paris, 1982 (*Sources chrétiennes*, 297-298); et F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich-Vienne, 1965. Nous renvoyons à ces deux ouvrages fondamentaux pour plus de détails et la bibliographie.

12) En attendant l'édition critique des règles arlésiennes que prépare le P. de Vogüé, voir V. Desprez, *op. cit.*, pp.157-255.

13) Notre connaissance du monachisme des Pères du Jura provient de la *Vita Patrum Jurensium* (vers 514), dont l'édition critique procurée par F. Martine, *Vie des Pères du Jura,* Paris, 1968 (*Sources chrétiennes,* 142), a permis de faire progresser la recherche non seulement sur cette étape du développement du monachisme provençal, mais même sur les origines de la *Règle de saint Benoît.* Voir, sur le sujet, les nombreuses études, le plus souvent discordantes, de F. Masai et du P. de Vogüé, récapitulées et critiquées par ce dernier sous le titre *Les recherches de François Masai sur le Maître et saint Benoît,* dans *Studia monastica,* vol. 24 (1982), pp. 7-42 et 271-309.

14) La démonstration de la fondation de Romainmôtier par les Pères du Jura emporte généralement l'adhésion de nos jours; elle a été faite, principalement par M. Besson, *Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne et Sion,* Fribourg-Paris, 1906, pp. 210-227, et M. Reymond, *Histoire de Romainmôtier,* Lausanne, 1928. Tout repose, en fait, sur la mention que fait Grégoire de Tours d'un monastère fondé par les deux frères *intra Alemanniae terminum,* qui ne peut concerner que Romainmôtier, et qui atteste qu'en 580-590 (date du texte de Grégoire, dans son *Liber Vitae Patrum,* 2, 17-18) c'est bien à Romain et Lupicin qu'on attribuait déjà les origines du monastère. Voir aussi *H.P.*, pp. 190-193.

15) Trois belles études rendent actuellement compte des origines du monachisme d'Agaune: J.-M. Theurillat, *L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune, des origines à la réforme canoniale, 515-830,* Sion, 1954 (extrait de Vallesia); D. Van Berchem, *Le martyre de la Légion thébaine.* Essai sur la formation d'une légende, Bâle, 1956 (*Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft,* 8), et F. Masai, *La «Vita patrum iurensium» et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune,* dans *Festschrift Bernhard Bischoff,* Stuttgart, 1971, pp. 43-69.

16) Par ses éditions commentées de *La Règle du Maître,* 3 vol., Paris, 1964-1965 (*Sources chrétiennes,* 105-107), *La Règle de saint Benoît,* 6 vol., Paris, 1971-1972 (*Sources chrétiennes,* 181-186), et Grégoire le Grand, *Dialogues,* 3 vol., Paris, 1978-1980 (*Sources chrétiennes,* 251, 260, 265), le P. de Vogüé a élevé un gigantesque monument sur lequel repose cette présentation – des plus schématiques – du monachisme italien du VIe siècle et des origines de la *Règle* de Benoît. Voir quelques nuances importantes de l'école de F. Masai commodément résumées par E. Manning, *Introduction et notes de Règle de saint Benoît, texte latin et version française,* par H. Rochais, Rochefort-Paris, 1980.

17) F. Prinz, *op. cit.*, a été, ici encore, notre guide principal dans la présentation des deux courants missionnaires, iro-franc et anglo-saxon.

18) M. Rouche, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes,* 418-781: *naissance d'une nation,* Paris, 1979, pp. 316-322.

19) Ces vues sur les origines monastiques de l'Irlande et l'évolution de la Grande-Bretagne au même moment se fondent sur l'introduction de R.P.C. Hanson et C. Blanc à leur édition de saint Patrick, *Confession et Lettre à Coroticus,* Paris, 1978, (*Sources chrétiennes,* 249), et sur H.-I, Marrou, *Vers la conversion de l'Europe du nord,* dans *Nouvelle histoire de l'Eglise, op. cit.*, pp. 504-513 (bibliogr. pp. 570-571, notamment les travaux de L. Gougaud).

20) Les *Mélanges colombaniens,* Paris, 1951, bien que largement dépassés sur bien des points, offrent encore quelques études utiles sur les débuts du mouvement colombanien (articles de R. Laprat, J. Gaudemet).

21) G. Moyse, *La Bourgogne septentrionale et particulièrement le diocèse de Besançon de la fin du monde antique au seuil de l'âge carolingien,* dans *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Vorträge u. Forschungen* XXV, Sigmaringen, 1979, pp. 480-482.

22) Cette période de l'histoire de Romainmôtier est aussi concernée par les références données ci-dessus, No 14.

23) M. Besson, *Contribution à l'histoire du diocèse de Lausanne sous la domination franque, 534-888,* Fribourg, 1908, pp. 13-24. Notice consacrée à Baulmes dans *H.P.,* pp. 198-199.

24) On replacera dans ce cadre le phénomène alors croissant des monastères doubles; voir à ce sujet l'étude de la marquise de Maillé, *Les cryptes de Jouarre,* Paris, 1971, pp. 13-57.

25) H. Atsma, *Les monastères urbains du nord de la Gaule,* dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France,* tome 62 (1976), pp. 163-187.

26) Les nombreuses études, générales ou particulières, consacrées par E. Ewig à ces privilèges d'exemption ont été commodément rassemblées dans le second volume de réimpression de certains de ces articles, *Spätantikes und fränkisches Gallien,* Munich, 1979, pp. 411-583 (*Beihefte der Francia,* 3/2).

27) A. de Vogüé, *La Règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude,* dans *Benedictina,* anno XXV, fasc. II, pp. 219-314. Voir aussi G. Moyse, *Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (Ve-Xe siècle),* dans *Bibl. de l'Ecole des chartes,* 1973, pp. 397-409.

28) Cette présentation de l'époque mérovingienne du phénomène de la *regula mixta* et de la progression de la *Règle* de Benoît résulte de divers travaux dont nous avons naguère présenté une rapide synthèse, G. Moyse, *Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane,* dans *Sous la Règle de saint Benoît ... Abbaye bénédictine Sainte-Marie de Paris, 23-25 octobre 1980,* Paris, 1982, pp. 3-19.

29) Les développements qui vont suivre sur les origines de Moutier-Grandval, Vermes, Saint-Ursanne et Saint-Imier sont la mise à jour des premiers essais critiques, parfois trop rapides, que nous avions consacrés à ces lieux dans *Origines du monachisme, op. cit.,* pp. 92-93, 376-380 et 445-446.

30) F. Schifferdecker, *L'archéologie dans le Canton du Jura,* Porrentruy, 1982.

31) *Helvetia sacra,* I/1, p. 163, et P. Rück, *op. cit.,* p. 120.

32) Voir la bibliographie sur cet établissement dans *H.P.,* p. 244, et *H.S.,* pp. 362-371.

33) Edition et commentaire par B. Krusch, *M.G.H., S.R.M.,* V, pp. 25-40 (ci-après abrégée *V.G.G.*).

34) *V.G.G.,* 4, p. 34.

35) *V.G.G.,* 6-9, pp. 35-36.

36) *V.G.G.,* 13, p. 37.

37) A ce sujet, voir J.-L. Rais, *Il y a treize siècles, à l'aube de la civilisation. Delémont émettait des pièces d'or,* dans *Jura pluriel,* No 1 (1982), p. 10; quoique bref, cet article rassemble en outre les diverses informations relatives à l'ancien *pagus* de Sornegau.

38) *V.G.G.,* 10-12, p. 37.

39) Hypothèse développée par Krusch dans son commentaire introductif à *V.G.G.*

40) Voir notices sur cet objet dans *Jura, 13 siècles de civilisation chrétienne,* dans *Actes de la Société jurassienne d'Emulation,* vol. 84 (1981), pp. 30-32, et J. Hubert, J. Porcher et W.F. Volbach, *L'Europe des invasions,* Paris, 1967, p. 242 (ill. No 265) 243 et 365 *(L'Univers des formes).*

41) L'opinion traditionnelle, sans fondement évident, a tendance à reporter cette fondation au début de l'abbatiat de Walbert, ainsi chanoine Cuenin, *Une fondation colombanienne: Moutier-Grandval,* dans *Mélanges colombaniens,* pp. 393-394.

42) Acte édité par Th. Schieffer, *Die Urkunden Lothars I und Lothars II,* dans *M.G.H., Dipl. Karolinorum,* III, Berlin, 1966, No 28, pp. 430-431. Les mentions de Vermes (souvent associées à Saint-Ursanne), dans certains documents antérieurs (*V.G.G.,* immunités de Carloman et de Lothaire Ier pour Moutier) sont des interpolations bâloises du XIe siècle, comme nous l'évoquons à propos de Saint-Ursanne.

43) Voir bibliographie dans *H.P.,* pp. 251-252, et *H.S.,* pp. 442-446. Pour plus de détails sur l'histoire de Saint-Ursanne après l'époque carolingienne, renvoyons à C. Lapaire, *Les constructions religieuses de Saint-Ursanne et leurs relations avec les monuments voisins, VIIe-XIIIe siècle,* Porrentruy, 1960. Cette étude, parfaitement informée de toutes les sources disponibles sur les premiers siècles du lieu, reste toutefois insuffisamment critique à leur égard pour les plus anciennes.

44) L'histoire de ces interpolations bâloises a été magistralement démontrée par Th. Schieffer dans son commentaire à l'édition du diplôme de 849 en faveur de Moutier, *Die Urkunden Lothars I und Lothars II,* No 105, pp. 245-251. Nous renvoyons à cette étude pour les références propres aux sources post-carolingiennes citées ci-après.

45) Edition et critique par E. Mühlbacher, *Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Grossen,* dans *M.G.H., Dipl. Karolinorum,* I, Hannovre, 1906, No 54, pp. 75-76.

46) Acte cité n. 44.

47) *V.G.G.,* 9, pp. 33-34; voir les remarques de l'éditeur à ce sujet.

48) B. de Vregille, *Hugues de Salins, archevêque de Besançon* (1031-1066), 3 vol., Lille, 1983, p. 124.

49) Vregille, *op. cit.,* pp. 536-537, donne toutes indications utiles sur cette Vita.

50) Sur ce courant, voir Vregille, *op. cit.,* p. 512-546.

51) Voir le commentaire introductif de Krusch à son édition de la *Vita Galli,* dans *M.G.H., S.R.M.,* IV, pp. 251 et suiv.

52) E. Longnon (éd.), *Polyptyque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés rédigé au temps de l'abbé Irminon,* tome 1, Paris, 1886, pp. 75-76.

53) Voir M. de La Motte-Colas, *Les possessions territoriales de Saint-Germain-des-Prés du début du IXe siècle au début du XIIe*, dans *Mémorial du XIVe centenaire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, 1959, pp. 49-80.

54) Seconde *Vita Wandregiseli*, dans *Acta sanctorum* des Bollandistes (3e éd. Paris-Rome), Jul., p. 274; voir la critique de ce texte par B. Krusch, dans son introduction à l'éd. de la première *Vita Wandregiseli*, dans *M.G.H., S.R.M.*, V, pp. 1 et suiv.

55) Première *Vita Wandregiseli*, éd. Krusch, *op. cit.*, p. 16.

56) Voir notice sur cet Evangéliaire dans *Jura, 13 siècles, op. cit.*, pp. 32-34.

57) F. Schifferdecker, *op. cit.*, p. 6.

58) Sur la diffusion du culte de saint Pierre au haut Moyen Age, voir E. Ewig, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 71 (1960), pp. 215-251.

59) En particulier le culte du martyr illyrien Ursicinus, attesté à Ravenne dès le Ve siècle et peut-être à Sens un peu plus tard; voir *Vies des saints et des bienheureux...* par les Bénédictins de Paris, VIII, Paris, 1950, pp. 248-249.

60) Voir bibliographie sur Saint-Imier dans *H.P.*, p. 211, et *H.S.*, pp. 434-437.

61) Cette histoire a été étudiée par M. Reymond, *Les droits des évêques de Bâle et de Lausanne sur le vallon de Saint-Imier*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, t. VIII (1914), pp. 14-24.

62) Dans *Contributions..., op.cit.*, pp. 70-125; édition pp. 164-178.

63) *Vita Himerii*, 2, pp. 168-169.

64) Telle est du moins, parmi la demi-douzaine d'acceptions retenues par J.F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden, 1976, celle qui semble la plus vraisemblable ici; M. Besson lui-même ne définit pas le terme autrement, *op. cit.*, p. 81, n. 3. Toutefois, une étude très serrée du terme manque.

65) *D. Burg.* No 44, p.166, 1. 12.

66) Sur les rapports entre les deux titulatures de la premières église de Saint-Imier, voir Besson, *op. cit.*, pp. 120-121.

67) On trouvera un exposé commode sur le monachisme de Grande-Bretagne dans P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare. VIe-VIIIe siècle*, Paris, 3e éd., 1972, pp. 419-433. Cet ouvrage classique s'impose, en outre, pour tout ce qui concerne les aspects culturels du monachisme de cette époque.

68) Voir bibliographie sur saint Boniface (et son entourage) dans *Germania pontificia*, IV/IV, Göttingen, 1978, pp. 1-3.

69) Un résumé bien informé de la carrière de Pirmin se trouve dans E. Ewig, *Saint Chrodegang et la réforme de l'Eglise franque*, dans *Saint Chrodegang ... XIIe centenaire de sa mort*, Metz, 1967, pp. 28-31.

70) Sur ce courant, voir M. Rouche, *op. cit.*, pp. 423-441.

71) Sur cet acte (et les intérêts monastiques de la famille des ducs d'Alsace) voir C. Wilsdorf, *Le monasterium Scottorum de Honau et la famille des ducs d'Alsace au VIIIe siècle*, dans *Francia*, Bd 3 (1975), pp. 1-87 (spécialement pp. 59 et suiv.)

72) Edition et commentaire de la *Passio Desiderii episcopi et Reginfredi diaconi* par W. Levison, dans *M.G.H., S.R.M.*, VI, pp. 51-63.

73) Sur la politique monastique de Charlemagne, voir J. Semmler, *Karl der Grosse und das fränkische Mönchtum,* dans *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben,* Bd II, *Das geistige Leben,* Düsseldorf, 1966, pp. 255-289.

74) L'étude et l'édition des textes de 816-817 ont été faites par K. Hallinger, dans *Corpus consuetudinum Monasticarum,* t. I, *Initia consuetudinis benedictinae,* Siegburg, 1963.

75) Si le rôle d'Ison à Moutier-Grandval, connu par les sources san-galloises, ne pose guère de problème (voir Krusch, intr. à *V.G.G.*, p. 30), celui d'Helpéric est des plus flous, en raison principalement de son identification hypothétique avec l'auteur auxerrois Héric († vers 877); voir A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France,* I, Paris, 1902, p. 256.

76) Voir notice sur cet illustre manuscrit dans *Jura, 13 siècles, op. cit.*, pp. 51-71.

77) Les références de ces trois diplômes se trouvent ci-dessus, n. 42, 1 et 65.

78) Le nombre des manses possédés par les grandes abbayes carolingiennes, tel qu'il est connu par ces polyptyques, varie de 2000 (Saint-Germain-des-Prés) à 15'000 (Fulda), voir R. Doehaerd, *Le haut Moyen Age occidental. Economies et sociétés,* Paris, 1971, p. 163.

79) Courtedoux et Chevenez, dont mention est faite dans le *Polyptyque d'Irminon, op.* et *loc. cit.*, comme dépendant de Saint-Ursanne.

80) Voir références de ces actes ci-dessus, n. 44 et 45.

81) Cette histoire des rapports entre Moutier et les comptes de Sundgau est commodément présentée par T. Schieffer dans ses commentaires de *D. Burg.* 24 et 44.

82) *D. Burg.* 87 (et 88).