

**LES SENTENCES D'ISIDORE DE SEVILLE
ET LE IV^e CONCILE DE TOLEDE
Réflexions sur les rapports entre l'Eglise
et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630**

*Pierre Cazier
Université Lille III*

La réflexion que je propose ici est issue des travaux que j'ai effectués sur les *Sentences* d'Isidore de Séville. Après avoir résumé brièvement les conclusions auxquelles je suis parvenu concernant leur composition d'ensemble, je voudrais insister plus particulièrement sur la conception des rapports entre le pouvoir politique et l'Eglise qui se dégage de cette oeuvre, qui est sans doute la plus personnelle d'Isidore. Mais je voudrais surtout montrer comment elle s'insère dans le contexte politique difficile des années qui ont vu la déposition de Suinthila par Sisenand et les débats du IV^e Concile de Tolède⁽¹⁾.

Les *Sentences* commencent par la formule "summum bonum Deus est"⁽²⁾. Ces premiers mots ont été évidemment choisis à dessein pour exprimer le sens de toute l'oeuvre qui se présente comme la suite de la réflexion traditionnelle de l'antiquité sur le but de l'existence de l'homme, la recherche du bonheur. Et pour comprendre la structure d'ensemble de l'ouvrage, il faut se reporter à la première sentence du livre 2 qui traite de la sagesse: "Omnis qui secundum Deum sapiens est, beatus est. Beata uita cognitio diuinitatis est. Cognitio diuinitatis uirtus boni operis est. Virtus boni operis fructus aeternitatis est" (*sent.* 2, 1, 1). On trouve résumés dans cette sentence le thème de la sagesse chrétienne" on "selon Dieu" qui peut seule donner le bonheur, et les différentes étapes qui sont d'abord la connaissance de la divinité, préalable indispensable à la "puissance de bien agir" qui aboutit à "la jouissance de l'éternité". On comprend donc qu'Isidore consacre le livre 1 à l'exposé de ce qu'il faut croire en commentant le *Symbole des Apôtres*, qui obéit lui-même à une logique historique: Dieu, la création, l'incarnation, l'Eglise, la fin du monde. Dans le livre 2 et la plus grande partie du livre 3, Isidore traite de la vie morale, tandis que l'ouvrage s'achève sur la fin de notre vie ici-bas avec la dernière phrase qui évoque "quos caelestis aula laetificandos includit" (*sent.* 3, 62, 12).

Si l'on regarde l'évolution des thèmes à l'intérieur des livres 2 et 3, on retrouve la même succession chronologique: après la définition de la sagesse chré-

tienne, avec les trois vertus la foi, la charité et l'espérance — l'ordre n'est évidemment pas gratuit— c'est la prise de conscience du péché, le repentir et le combat des vertus contre les vices qui font l'objet du livre 2, la conversion individuelle étant le préalable indispensable à la vie chrétienne objet du livre 3. Celui-ci commence par des considérations sur la condition humaine, avec le problème de la souffrance, puis il aborde les grandes activités chrétiennes que sont la prière et la lecture. C'est ensuite qu'il présente les différents états de vie de ceux qui composent la société chrétienne: la contemplation et l'action. Une série de chapitres traite donc des moines puis de tous ceux qui vivent dans le monde. C'est ici qu'Isidore étudie les obligations du pouvoir en commençant par le pouvoir religieux, le plus important par la dignité, pour terminer par le pouvoir politique.

Ce qui frappe à la lecture de ces chapitres —dont la seconde partie est si évidemment nouvelle dans la tradition ecclésiastique— c'est que ceux qui traitent des obligations du prince le font en parallèle avec celles de l'évêque, avec un certain nombre d'idées communes, mais aussi des nuances qu'il importe de noter ici.

Ce parallélisme n'est pas étonnant dans la mesure où la source d'Isidore est Grégoire le Grand, et il est donc normal de retrouver les thèmes du souci des pauvres, du refus de l'orgueil, de la condamnation de la vénalité et de la colère. De même, rois et évêques doivent montrer l'exemple de la vertu. Mais il est plus intéressant de noter les différences que l'on rencontre.

Le premier point concerne la vocation: pour l'évêque, Isidore insiste pour que certains spirituels quittent leur repos pour accepter la charge épiscopale: "Multis intercipit Satanas fraudibus eos qui uitae et sensus utilitate praestantes, praeesse et prodesse aliis nolunt; et dum eis regimen animarum inponitur, rennuunt consultius arbitantes otiosam uitam degere quam lucris animarum insistere... Sancti uiri nequaquam occupationum saecularium curas appetunt, sed occulto ordine sibi superimpositas gemunt, et quamuis illas per meliorem intentionem fugiant, tamen per subditam mentem portant..." (*sent.* 3, 33, 2-3). Il faut comparer ces phrases à celles qui concernent le pouvoir politique: "Vir iustus aut omni potestate saeculari exuitur, aut si aliqua cingitur, non sub illa curuatur ut superbus tumeat... Qui in adpetendis honoribus saeculi aut prosperitatibus mundi instanti desudat labore, et hic et in futuro uacuis inuenitur a requie..." (*sent.* 3, 48, 1-2). Isidore met donc en garde les *sancti uiri* contre la tentation diabolique du refus d'accepter le *regimen animarum* pour préserver leur repos contemplatif; mais vis à vis de ceux qui désirent s'engager dans les responsabilités terrestres, son premier mouvement est de les en dissuader, ou tout au moins de les avertir qu'ils y perdront le repos.

Un autre parallèle intéressant concerne la condition de l'évêque et du roi. A celui-ci Isidore rappelle que tous les hommes sont égaux: "Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum et illis eos praeesse uoluit cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio"⁽³⁾ (*sent.* 3, 49, 3). En revanche, pour les évêques, même quand il les invite à l'humilité, il souligne la supériorité de leur condition: "Agnoscat episcopus seruum se esse plebi, non dominum; uerum haec caritas, non conditio exigit" (*sent.* 3, 42, 3) Il est remarquable qu'Isidore estime indispensable de rappeler que l'évêque jouit d'une condition sociale supérieure. Une conséquence possible de cette condition c'est que si le roi

échappe de fait à toute censure, cette exemption est de droit pour l'évêque. C'est ainsi qu'Isidore dit des princes: "Difficile est principem regredi ad melius si uitiis fuerit implicatus. Populi enim peccantes iudices metuunt, et a malo suo legibus coercentur; reges autem, nisi solo Dei timore metuque gehennae coercentur, libere in praeceptis prouunt..." (*sent.* 3, 50,4). Mais il dit des évêques: "Rectores ergo a Deo iudicandi sunt, a suis autem subditis nequaquam iudicandi sunt... Quod si a fide exorbitauerit rector, tunc erit arguendus a subditis; pro moribus uero reprobis tolerandus magis quam distringendus a plebe est" (*sent.* 3, 39, 5-6). Le peuple n'a droit à la critique, que lorsque la foi est menacée.

Ces parallèles ne sont pas très importants dans la mesure où ils ne nous indiquent pas quelles sont les différences fondamentales entre les deux pouvoirs. Ils nous révèlent cependant que dans cette comparaison entre eux, c'est bien le pouvoir ecclésiastique qui a la première place, au moins dans l'ordre du prestige.

Une double image biblique permet sans doute de comprendre une des raisons de cette supériorité. Il s'agit de deux utilisations de la figure de David, l'une à propos des évêques, l'autre à propos du roi. Dans la première, Isidore fait allusion à l'interdiction faite à David de construire le temple: "Non sunt promouendi ad regimen ecclesiae qui adhuc uitiis subiacent. Hinc est quod praeceptum est David non aedificare uisibile templum quia sanguinum uir belli frequentia esset. Qua figura illi spiritaliter admonentur qui adhuc corruptioni sunt dediti, ne templum aedificant, hoc est ecclesiam docere praesumant" (*sent.* 3, 34, 1). Isidore utilise un extrait des *Moralia in Job* de Grégoire le Grand ⁽⁴⁾, qui citait *I Paralélipomènes* 28, 2 en interprétant de façon purement morale la formule *uir sanguinum*, qui signifie pour lui l'homme pris dans les vices. Isidore ajoute au texte de Grégoire *frequentia belli*: c'est donc l'homme de sang, et plus particulièrement l'homme de guerre, qui est le symbole de cet homme plein de vice disqualifié pour enseigner.

Dans le second texte, David est proposé comme exemple au roi: "Qui recte utitur regni potestatem, ita praestare se omnibus debet ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet, praeponens sibi exemplum humilitatis David qui de suis meritis non tumuit, sed humiliter sese deiiciens dixit 'uili incedam et uili apparebo ante Deum qui elegit me' (II *reg.* 6, 22)" (*sent.* 3, 49, 1). Il s'agit de la réponse de David à ceux qui lui reprochaient d'avoir dansé nu devant l'arche. Le roi est donc invité, pour paraître devant Dieu, à abandonner l'apparat vestimentaire de la cour visigotique: "Qui uero prae regnum exercent, post uestem fulgentem et lumina lapillorum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt" (*sent.* 3, 48, 6). Isidore avait noté dans son *Historia gothorum* cette innovation de Léovigild dans l'apparat de la cour, et souligné, dans la *Laus Spaniae*, que l'Espagne, par ses ressources minières était prédestinée à orner les princes. Ici il rappelle que cet éclat n'est que provisoire. Il y a ainsi dans les *Sentences* toute une série d'avertissements au roi: l'éclat du pouvoir n'est qu'apparence destinée à disparaître devant Dieu. Quant au thème du sang versé, il est au coeur du débat sur le pouvoir, et nous allons nous y arrêter en étudiant ce qu'est pour Isidore la nature du pouvoir politique est aussi la manière dont celui-ci peut intervenir dans l'Eglise.

La sentence qui définit l'origine providentielle du pouvoir a déjà été com-

mentée ⁽⁵⁾, mais malheureusement le texte d'Arévalo n'est pas conforme à celui des manuscrits: "Propter peccatum primi hominis humano generi poena diuinitus inlata est seruitutis, ita ut quibus aspicit non congruere libertatem, his misericordius inroget seruitutem. Et licet per peccatum humanae originis, tamen aequus Deus ideo discreuit hominibus uitam, alios seruos constituens, alios dominos, ut licentia male agendi seruorum potestate dominantium restringatur. Nam si omnes sine metu fuissent, quis esset qui a malis quempiam cohiberet? Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte uiuendum legibus subderent" (*sent.* 3, 47, 1). Ainsi la nécessité du pouvoir —il me semble en effet qu'il faut élargir l'opposition maître/esclave au problème plus vaste dominant/dominé et il ne s'agit pas ici d'une justification de l'esclavage au sens social du terme— vient du péché originel. Mais il est évident que cette affirmation pose un problème à Isidore puisqu'il juge nécessaire de montrer que Dieu est juste et que ce n'est pas seulement à cause du péché originel, mais aussi à cause de la réalité actuelle de la société que le pouvoir est indispensable. Sa fonction est de limiter —*restringere*— la liberté excessive —*licentia*— de mal agir. Elle est d'écarter du mal: *cohibere a malis* et *coercere a malo*. Et même la formule qui pourrait sembler plus positive "obliger par les lois à vivre correctement" ne l'est guère quand on considère le contenu purement négatif des lois visigotiques qui se bornent à interdire la plus souvent ce qui pourrait porter atteinte à l'Etat, à la propriété ou à la famille. Il faut souligner enfin le mode d'action du pouvoir politique: c'est la crainte *metus*, et même la terreur *terror*.

On retrouve cet élément dans la définition précise des rapports entre le pouvoir politique et l'Eglise, dans un chapitre «*De disciplina principum in ecclesia*», dont le titre a été malencontreusement supprimé avec quelques autres dans l'édition d'Arévalo. Isidore écrit: «Principes saeculi nonnumquam *intra ecclesiam* potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum *intra ecclesiam* potestates necessariae non essent, nisi ut quod non praeualet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem. Saepe per regnum terrenum caeleste regnum proficit, ut qui, *intra ecclesiam positi*, contra fidem et disciplinam ecclesiae agunt, rigore principum conterantur; ipsamque disciplinam quam ecclesiae utilitas exercere non praeualet, ceruicibus superborum potestas principalis inponat...» (*sent.* 3, 51, 4-5) Ici encore le pouvoir se caractérise par l'usage de la terreur, mais il faut souligner les limites qu'Isidore assigne à cette intervention du pouvoir dans les affaires de discipline ecclésiastique, ce qui signifie, étant donné l'ambivalence du mot *disciplina*, à la fois l'enseignement et surtout le respect des règles de vie. D'abord cette intervention se situe à l'*intérieur de l'Eglise* c'est à dire pour ceux qui son baptisés; d'autre part, il s'agit de cas où l'Eglise est impuissante contre ceux qui agissent contre la foi et la discipline —*agere contra* a sans doute un sens fort—. Enfin la formule "la nuque des orgueilleux" —*ceruicibus superborum*— semble désigner avant tout les puissants de la société politique. C'est pour défendre l'intérêt de l'Eglise —*utilitas ecclesiae*— que le roi doit parfois intervenir et cette intervention n'est qu'un pis aller, un dernier recours quand les solutions normales ont échoué.

Il me semble donc que pour Isidore la fonction royale se définit avant tout par son rôle de défense contre les agressions et c'est le rôle que nous attribuons

dans nos sociétés à la police. Certes le roi est chrétien, et comme tel sa vie et ses actions doivent porter témoignage de sa foi, mais il n'a pas en tant que roi une vocation exceptionnelle qui le sorte du troupeau des fidèles et lui donne un contact direct avec Dieu. Il est donc soumis comme un autre chrétien à la discipline ecclésiastique: "Sub religionis disciplinam saeculi potestates subiectae sunt, et quamvis culmine regni sint praediti, uinculo tamen fidei tennentur adstricti ut fidem Christi suis legibus praedicent et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conseruent" (*sent.* 3, 51, 1). Cette sentence précède celles que je viens de citer et qui donnent à la suite les limites qu'Isidore donne à la formule «prêcher la foi par les lois» qui est susceptible d'être interprété de façon très diverse. Il me semble qu'il est possible d'éclairer ces considérations théoriques sur le pouvoir politique, en les comparant à ce qui s'est passé au IV Concile de Tolède.

Les circonstances qui ont accompagné ce concile sont bien connues, et elles ont été abondamment commentées. Le problème le plus important est celui de la divergence entre l'éloge de Suintila rédigé par Isidore dans la rédaction longue de *l'Historia Gotorum* écrite en 624 et la condamnation de ce roi par les Pères du Concile. On sait maintenant que la version longue est bien la version définitive d'Isidore, et on peut supposer qu'il était sincère dans son éloge, car on voit mal ce qui aurait pu l'obliger à écrire contre sa pensée⁽⁶⁾. Tout au plus pouvait-il être amené à se taire. Si j'ose ici me hasarder à proposer quelque chose de neuf, c'est à partir d'une hypothèse que j'ai formulée concernant la date de rédaction des *Sentences*, que je propose de situer à la fin de la vie d'Isidore et que je considère comme son testament spirituel, et en grande partie aussi politique, plus engagé qu'il n'avait semblé jusqu'ici dans les problèmes temporels, en particulier dans le conflit entre le pouvoir épiscopal et le pouvoir royal. Il me faut donc poser d'abord brièvement ce problème de chronologie avant de montrer comment certaines sentences et certains canons s'éclaircissent mutuellement.

Depuis la chronologie établie par le Pere de Aldama en 1936⁽⁷⁾, on situait la rédaction des *Sentences*, entre 612-615. L'argument principal de celui-ci était que la liste des oeuvres d'Isidore donnée par Braulion de Saragosse n'avait aucun ordre apparent, et que par conséquent elle devait être chronologique; cette hypothèse semble pouvoir rendre compte d'une façon vraisemblable de la succession des oeuvres d'Isidore, mais elle ne peut avoir valeur tout a fait contraignante. D'autres éléments m'ont au contraire amené à penser que les *Sentences*, en tant qu'oeuvre organisée et possédant toutes ses parties, avait été composée vers la fin de la vie d'Isidore. Elle est en particulier la seule oeuvre qui n'ait pas de préface ou de prologue; on y trouve un plus grand nombre de vulgarismes que dans les autres oeuvres jusqu'ici éditées. Ceci m'a amené à penser qu'elle n'avait pas reçu de toilette définitive avant mise à la disposition du public, et, peut-être, qu'elle n'était destinée qu'à un public familial.

Mais l'argument le plus fort en faveur de cette date tardive touche à notre sujet et mérite d'être développé. On sait que le roi Sisebut a tenté une conversion forcée des juifs de son royaume vers 615. Or Isidore a porté des appréciations diverses sur cette action. Dans un premier temps, dans sa *Chronique*, reprise dans les *Etymologies*, et rédigée pratiquement en même temps que les événements, il écrit "Iudaei (in) Hispania christiani efficiuntur", avec une formu-

lation qu'il est possible de rapprocher, dans la même oeuvre, de la formule qui a relaté la conversion de Reccared: "Gothi catholici efficiuntur". Elle est donc assez favorable à l'action du roi.

Dans son *Histoire des Gots*, qui est une oeuvre nettement datée de 619, à la mort de Sisebut, pour sa version brève, et de 624, sous Sunthila, pour la version longue, il écrit de Sisebut: «Qui in initio regni sui Iudaeos ad fidem christianam permouens aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam: potestate enim compulit, quos prouocare fidei ratione oportuit, sed sicut scriptum est, siue per occasionem, siue per ueritatem (donec) Christus adnuntietur». Là aussie le parallèle avec la conversion des gots est intéressant; Jean de Biclari écrit en effet de Reccared: «Sacerdotes sectae arrianae sapienti colloquio aggressus, *ratione potius quam imperio* conuerti ad catholicam fidem facit». Isidore se contente de souligner la présence active du roi au III^e Concile de Tolède, mais il a pu se souvenir de la formule de Jean de Biclari en rédigeant sa notice sur Sisebut, dans son *Histoire des Gots*.

La réprobation d'Isidore porte, non sur le résultat, mais sur la méthode: la citation de l'Épître aux Philippiens permet à Isidore de justifier les moyens —et non l'intention comme dans le texte de saint Paul⁽⁸⁾— au nom de l'efficacité. Dans la seconde rédaction, sous Sunthila, Isidore ne croit pas utile de corriger sa première rédaction à ce sujet. Lisons maintenant le canon 57 du IV^e Concile de Tolède: "De iudaeis autem hoc praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum uim inferre 'cui enim uult Deus miseretur et quem uult indurat' (*Rom. 9, 18*); non enim tales inuiti saluandi sunt sed uolentes, ut integra sit forma iustitiae: sicut enim homo proprii arbitrii uoluntate serpenti obediens periit, sic uocante gratia Dei propriae mentis conuersione homo quisque credendo saluatur; ergo non ui sed liberi arbitrii facultate ut conuertantur suadendi sunt, non potius impellendi. Qui autem iam pridem ad christianitatem uenire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constat eos sacramentis diuinis associatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes, oportet ut fidem etiam quam ui uel necessitate susceperunt tenere cogantur..." Le canon 59 rappelle les faits: "Plerique qui ex Iudaeis dudum ad christianam fidem promoti sunt, nunc blasphemantes in Christum, non solum Iudaicos ritus perpetrasse noscuntur, sed etiam et abominandas circuncisiones exercere praesumpserunt...". Les Pères du concile, en 633, huit ans après la seconde rédaction de l'*Histoire des Gots*, commencent donc leur intervention à propos des juifs par l'interdiction de l'emploi de la force pour amener à la foi. Ils s'occupent ensuite du cas des juifs ainsi baptisés, et donc de fait devenus chrétiens. Mais les évêques s'élèvent au plan des principes.

L'interdiction repose, en effet, ici sur la liberté de Dieu dans le choix de ceux qui son appelés à la foi, avec comme corollaire la nécessité d'un acte volontaire de l'homme qui corrige l'acte volontaire du premier homme. Ce qui n'est pas dit explicitement, mais qui découle implicitement de ces deux affirmations, c'est que le pouvoir politique n'a pas à intervenir dans ce choix.

Lisons maintenant les *Sentences*, au chapitre 2,2 *De fide*: "Fides nequam ui extorquetur, sed ratione et exemplis suadetur. Quibus autem exigitur uiolenter perseuerare in eis non potest: exemplo ut ait quidam, nouellae arboris cuius si quisque cacumen uiolenter inpresserit, denuo, dum laxatur, in id

quod fuerat confestim reuertitur”. Isidore se base ici uniquement sur le résultat, et il souligne l’inefficacité de la force pour amener à la foi. Je n’ai pas identifié le *quidam* auteur de l’image du jeune arbre, mais on trouve d’assez nombreuses images botaniques dans les *Sentences*. Il n’y a pas encore de justification religieuse de ce refus de la violence, mais, à son habitude, Isidore ne donne qu’une idée à la fois, et c’est la sentence suivante qui apporte cette nouvelle idée, sans que le lien soit fait explicitement: “Sicut homo libero arbitrio conditus, sua sponte diuertit a Deo, ita ex propria mentis conuersione credendo recurrit ad Deum, ut et libertas agnoscat arbitrii per propriam uoluntatem, et beneficium gratiae per acceptam fidei ueritatem”. C’est tout à fait l’argumentation du IV^e concile de Tolède, et, à mon avis, elle traduit l’évolution ultime de la réflexion d’Isidore sur ce point. J’irais même jusqu’à dire que ce que je sais de la rédaction habituelle des sentences, qui morcelle des exposés continus en donnant une valeur générale à ce qui n’avait chez la source qu’une valeur particulière —ce que J. Fontaine a appelé naguère “une scolie retournée” en est un exemple— m’incite à penser que les deux sentences en cause sont issues du canon 57 et que le *quidam* est peut-être un intervenant du concile. On voit qu’Isidore, qui attribuait l’origine du pouvoir au péché originel avec une certaine réticence dans la mesure où il ajoutait que c’est l’état actuel de la société qui impose qu’on écarte les méchants du mal, justifie ici l’interdiction de la force par le même péché originel qui prouve que Dieu lui-même a voulu que l’homme soit libre de faire le bien et le mal.

Quand on regarde la législation du IV^e Concile concernant les juifs, on peut voir comment se répartissent les rôles respectifs du pouvoir religieux et du pouvoir politique. Le canon 57 prescrit: “oportet ut fidem quam ui uel necessitate susceperunt tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur et fidem quam susceperunt uilis ac contemptibilis habeatur”. Il n’est pas précisé qui doit appliquer la sentence, mais il est évident que ces juifs convertis de force —*ui uel necessitate* contrainte physique ou matérielle— sont bien chrétiens d’une part, et que, d’autre part, leur retour au judaïsme est considéré par les évêques comme une insulte pour la foi. Le canon suivant condamne à l’excommunication ceux qui les ont aidés “qui non imperito ex corpore Antichristi esse noscuntur quia *contra Christum faciunt*”. Cette dernière formule rappelle celle que nous avons signalée plus haut *agere contra fidem*. Pour ceux qui, baptisés, sont revenus au judaïsme et ont pratiqué la circoncision “consultu piissimi ac religiosissimi principis domini nostri Sisenandi regis hoc sanctum decreuit concilium, ut huiusmodi transgressores pontificali auctoritate correcti ad cultum christiani dogmatis reuocentur ut, quos uoluntas propria non emendat, animaduersione sacerdotalis coerceat” (can. 59) On voit l’intervention du roi, mais la répression est confiée à l’évêque, et les mots *reuocare*, *animaduersione*, *coercere* n’impliquent pas nécessairement une violence publique. En effet, dans les *Sentences* Isidore écrit: “Sacerdotes curam debent habere de his qui pereunt, ut eius redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrectibiles existunt, ab ecclesia separentur” (*sent.* 3, 46, 3). Et même alors, l’évêque doit s’occuper d’eux: “Nonnulli praesules gregis quosdam pro peccato a communionem eiciunt ut pae-niteant, sed quali sorte uiuere debeant ad melius exhortandos non uisitent...” (*sent.* 3, 46, 8). Les moyens de l’Eglise ne sont pas ceux de l’Etat.

Le canon suivant prévoit d’enlever les enfants à leurs parents juifs; bien

que le texte ne le précise pas, il est vraisemblable qu'il s'agit de juifs baptisés comme dans le canon précédent et le canon suivant qui préserve l'héritage de ces enfants (canons 60 et 61). Ceci implique que les mesures coercitives comportaient pour les autres cette perte du patrimoine. Le concile interdit tout rapport entre les juifs convertis "qui ad uitia proni sunt" et les autres: "et hii christianis donentur, et illi publicis caedibus deputentur" (canon 62). On voit donc que l'Eglise s'occupe des baptisés, même si elle s'en méfie tandis que le pouvoir politique prend en charge les juifs qui sont enfermés dans un guetto social. Ceci apparaît aussi dans le canon 63 qui interdit les intermariages et dissout ceux qui existent encore, et dans le canon 63 qui empêche les juifs baptisés et relaps de témoigner en justice. Quant aux juifs restés juifs, "praeicipiente domno atque religiosissimo Sisenando rege", ils sont écartés des *officia publica* "quia sub hac occasione christianis iniuriam faciunt" (canon 65). Les juges qui laissent faire sont excommuniés, tandis que le juif qui s'est insinué à cette place "publicis caedibus deputetur". Enfin c'est encore sur l'ordre du roi, qu'il est interdit aux juifs de posséder des esclaves chrétiens (canon 66).

On voit donc une nette séparation des actions contre les juifs: s'ils ont été baptisés, ils relèvent de l'Eglise, et les seules contraintes publiques qui les visent sont l'enlèvement des enfants, peut-être une perte du patrimoine, et l'interdiction de témoigner. Sont soumis aux châtiments publics les juifs qui sont soupçonnés de détourner leurs anciens coréligionnaires de la foi et ceux qui ont réussi à obtenir une charge publique. Il leur est d'autre part interdit d'avoir un conjoint et de posséder un esclave chrétiens. On voit enfin l'intervention du roi apparaître explicitement dans le cas des juifs baptisés qui ont pratiqué la circoncision, et aussi pour interdire aux juifs d'avoir un pouvoir légal sur les chrétiens par les offices publics et l'esclavage.

Qui était demandeur dans cette reprise de la lutte anti-juive? Ce n'est sans doute pas une coïncidence si en Gaule, comme l'a montré M. Rouche, en 632-633, le roi Dagobert, allié de Sisenand, a fait des baptêmes forcés de juifs. Il n'est sans doute pas anodin de souligner que les évêques, sans doute sous l'initiative d'Isidore, ont commencé par interdire cette pratique et se sont réservé les actions de contrainte. Si sévères et inhumaines qu'elles soient, elles étaient sans doute plus douces ainsi que si elles étaient exercées par le pouvoir politique. Elles sont en tout cas conformes à la doctrine d'Isidore sur le pouvoir qui ne doit intervenir qu'exceptionnellement quand l'Eglise est impuissante à se défendre contre «ceux qui agissent contre la foi et la discipline ecclésiastique». Cette affaire est sans doute un des éléments du dossier qui concerne Sisenand et Suinthila dans la mesure où celui-ci avait manifestement laissé une assez grande liberté aux juifs de se réinstaller dans la société et fermé les yeux sur leur retour au judaïsme. Les évêques ne pouvaient que se sentir responsables de ces fidèles égarés et ils devaient être divisés sur le choix des moyens à employer. Le VI^e Concile pourrait marquer la victoire d'une tendance modérée, face à une tendance plus dure du pouvoir politique, enclin à la violence physique.

Une autre sentence va nous permettre d'aborder ce problème. Elle fait suite à l'affirmation de l'égalité de condition entre le roi et ses sujets: "Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere nec dominando premere, sed descendendo consulere, ut uere sit utile hoc potestatis insigne, et donum Dei pro tuitione utantur membrorum Christi. Membra quippe Christi fideles sunt po-

puli, quos dum ea potestate quam accipiunt optime regunt, *bonam* utique *uicissitudinem* Deo *largitori* restituunt” (*sent.* 3, 49, 3). Le fait que le roi soit mortel doit l’inciter exercer le pouvoir pour être utile à ses subordonnés, et ce d’autant plus qu’ils sont membres du Christ comme lui. Il est à cette place pour les protéger —*pro tuitione*— ce qui est conforme à ce que nous avons dit de la nature du pouvoir. Mais l’idée importante ici concerne la manière dont ce pouvoir doit être exercé: il ne doit pas nuire ni écraser en dominant. Or on retrouve une formule tout à fait analogue à la phrase de conclusion dans le canon 75 du IV Concile de Tolède qui est la conclusion politique de celui-ci. Après avoir solennellement juré de respecter désormais le serment de fidélité au roi et décidé d’instaurer dorénavant une procédure élective pour assurer la succession royale, les Pères du concile s’adressent directement au roi: “Te quoque praesentem regem futurisque aetatum sequentium principes humilitate qua debemus deprecemur et moderati et mites erga subiectos existentes cum iustitia et pietate populos a Deo uobis creditos regatis, *bonamque uicissitudinem* qui uos constituit *largitori* Christo respondeatis, regnantes in humilitate cordis cum studio bonae actionis”. L’idée de “juste retour des choses” —*iusta uicissitudo*— qui fait que le roi qui a reçu de Dieu le pouvoir y répond en régnant avec modération et douceur, se retrouve dans les deux textes. Cela n’implique pas en soi qu’ils soient contemporains, mais cela renforce la probabilité de cette hypothèse, d’autant plus que ce qui suit répond sans aucune doute à des préoccupations immédiates. Le concile termine en effet son admonestation au roi par une mesure très précise: “ne quisquam uestrum solus in causis capitum aut rerum sententiam ferat, sed consensu publico cum rectoribus ex iudicio manifesto delinquentium culpa pateat, seruata uobis *inoffensis* mansuetudine, ut non seueritate magis in illis quam indulgentia polleatis...”. Le roi est donc invité à ne pas juger seul mais avec le conseil de *rectores*, évêques ou nobles. Mais surtout il est invité à pratiquer la mansuétude s’il n’a subi aucun dommage —*uobis inoffensis*— et à briller par son indulgence.

Or dans les *Sentences*, après la sentence que nous venons de rappeler, suit un chapitre *De patientia principum*. La première sentence est assez générale: “Plerumque princeps iustus etiam malorum errores dissimulare nouit, non quos iniquitati eorum consentiat, sed quod aptum tempus correctionis expectet, quando eorum uitia uel emendare ualeat, uel punire” (*sent.* 3, 50, 1). Le châtement doit venir au moment opportun pour corriger ou punir. Mais la suivante a sans doute une valeur actuelle qui rappelle le IV Concile et son contexte politique: “Multi aduersus principes coniurationis crimine deteguntur, sed probare Deus clementiam principum, illos male cogitare permittit, istos non deserit. De illorum malo bene istis facit, dum culpas quas illi agunt, isti mira patientia indulgent. Reddere malum pro malo *uicissitudo* iustitiae est, sed qui clementiam addit iustitiae non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis impertit” (*sent.* 3, 50, 2-3). Le mot *uicissitudo* ici rappelle que nous sommes dans le même contexte, mais paradoxalement ce sont les *Sentences* qui sont plus précises sur le contexte politique puisqu’elles évoquent explicitement une conjuration qui a échoué puisque Dieu n’a pas abandonné le prince —*istos non deserit*— ce qui me semble rappeler le *uobis inoffensis* du Concile. Et le roi dans les deux textes est invité à briller par son indulgence.

Le concile ne parle pas de conjuration, mais la coïncidence du texte des

Sentences et de celui du canon 75 se trouve en accord avec l'hypothèse d'une rébellion d'un certain Iudila, dont on a trouvé des monnaies avec le titre de *rex* à Mérida et à Illiberis, vers cette époque. On admet que ce titre de roi suppose une révolte qui ne peut guère se situer que sous Sisenand. La condamnation de toute rébellion par le canon 75 aurait été assortie d'une demande parallèle de pardon pour les coupables dans la mesure où la révolte avait échoué. Le roi était ainsi invité par le concile à s'entourer du conseil des notables dans les jugements où les inculpés risquaient de perdre leurs biens et même leur vie. Les *Sentences* n'avaient pas à faire état de cet aspect juridique, mais elles ont pu garder un souvenir des circonstances particulières qui ont amené la réflexion d'Isidore, et elles se bornent à appeler le roi à la clémence. Même s'il y a eu de nombreuses rébellions contre le roi, il peut sembler curieux que les *Sentences* évoquent la nécessité pour le roi d'épargner les rebelles qui ont échoué, et non pas d'être clément en général envers toutes les sortes de coupables, en dehors du souvenir immédiat de cette rébellion manquée et des négociations qui ont pu être menée par les évêques à ce sujet. Et si les révoltés sont bien partis du Sud de l'Espagne, on comprend qu'Isidore ait pris particulièrement leur défense à coeur, même s'il ne les approuvait pas.

Il est sans doute possible d'associer à ce canon 75, le canon 31: "Saepe principes contra quoslibet maiestatis *obnoxios* sacerdotibus negotia sua committunt; sed quia sacerdotes a Christo *ad ministerium salutis* electi sunt, ibi consentiant regibus fieri iudices ubi iureiurando supplicii indulgentia promittitur, non ubi discriminis sententia praeparatur. Si quis ergo sacerdotum contra hoc commune consultum discussor in alienis periculis extiterit, sit reus effusi sanguinis apud Christum et apud ecclesiam perdat proprium gradum". Là encore on retrouve une rencontre d'expression avec les *Sentences*, mais ici ce sont tous les chrétiens et non seulement les évêques qui ont le *ministerium salutis*: "Beatus cuius testimonio innocens ab scelere obiecto purgatur; impius, cuius proditiōe etiam iniquus perimitur. Neque enim decet christiano mortis *obnoxium* prodere et ad effundendum sanguinem infelicium uocem testificationis praebere. Sermo enim iusti hominis tantum *ad ministerium* debet esse *salutis*" (*sent.* 3, 55, 7). Les *Sentences* vont donc plus loin que les Pères du Concile en étendant à tout chrétien la condamnation du témoignage quand celui-ci risque de provoquer la mort. Et Isidore excuse d'avance le mensonge dans ce cas précis: "Summopere cauendum est omne mendacium, quamuis nonnumquam sit aliquod mendacii genus culpae leuioris, si quisquam pro salute hominum mentiat. Sed quia scriptum est "os quos mentitur occidit animam"...hoc quoque mendacii genus perfecti uiri summopere fugiunt, ut nec uita cuiuslibet per eorum fallaciam defendatur, nec suae animae noceant, dum praestare alienae carni nituntur, quamquam hoc ipsud peccati genus facillime credimus relaxari. Nam si quaelibet culpa sequenti mercede purgatur, quanto magis haec facile abstergitur quam merces ipsa comitatur" (*sent.* 2, 30 7) Isidore reprend ici un texte de Grégoire le Grand,⁽¹²⁾ mais il est plus précis que sa source sur le cas de conscience ici analysé: Pour Grégoire comme pour lui, mentir est une faute, mais quand elle sauve la vie de quelqu'un, cette bonne action —c'est le sens de *merces*— la lave, selon la doctrine qui affirme qu'une action méritoire efface les fautes vénielles.

On voit donc comment Isidore joue son rôle d'évêque face au roi "soumis

a la discipline ecclésiastique”. C’est en effet cette fonction de contre-pouvoir qui a été attribuée au clergé par les *Sentences* et par le Concile que je voudrais souligner maintenant. Les *Sentences* comportent un chapitre *De praebenda sacerdotali protectione in plebe* dans lequel Isidore exhorte d’abord les prêtres à ne pas craindre les puissants: “Multi enim sacerdotes metu potestatis ueritatem occultant, et a bono opere uel a iustitiae praedicatione rei alicuius formidine aut potestate terrente auertuntur. Sed heu! pro dolor! inde metuunt quia uel amore rerum saecularium implicantur, uel quia aliquo facinoris opere confunduntur” (*sent.* 3, 45, 2). On le voit Isidore nous donne une vision assez réaliste des évêques de son temps. Mais il faut noter l’attitude qu’ils devraient avoir selon lui: “Quando a potentibus pauperes opprimuntur, ad eripiendos eos boni sacerdotes protectionis auxilium ferunt; nec uerentur cuiusquam inimicitarum molestias, sed oppressores pauperum palam arguunt, increpant, excommunicant...” (*sent.* 3, 45, 4). On voit les trois étapes: d’abord une discussion (*arguere*) qui veut persuader; ensuite l’admonestation (*increpare*) enfin, l’excommunication qui est l’ultime moyen ecclésiastique. Dans le canon 32 on retrouve le même ordre donné aux évêques: “Episcopi in protegendis populis ac defendendis impositam a Deo sibi curam non ambigant, ideoque dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppressores existere, prius eos sacerdotali admonitione redarguant, et si contempserint emendari, eorum insolentias regiis auribus intiment, ut quos sacerdotalis admonitio non flectet ad iustitiam, regalibus potestas ab improbitate coerceat”. Au concile l’appel au roi prend la place de l’excommunication, le roi venant, comme dans les affaires ecclésiastiques, achever ce que l’évêque ne peut faire du fait de son impuissance face à l’orgueil de puissants du royaume.

On trouve dans les *Sentences* une description sévère des puissants de son temps, en particulier dans le chapitre *De prauis iudicibus*, dont le titre a été enlevé dans l’édition d’Arévalo; “Grauius lacerantur pauperes a prauis iudicibus quam a cruentissimis hostibus. Nullus enim praedo tam cupidus in alienis quam iudex iniquus in suis. Latrones inaccessis faucibus ac latebrosis latentes, insidias ponunt, isti palam rapacitatis auaritia saeuunt. Hostes in aliorum sanguinem tantum intendunt; iudices quasi crudelissimi carnifices ciuium, oppressione sua subiectorum uitam extinguunt. Qui enim destruant multi sunt, rari sunt qui populos legum moderamine regant” (*sent.* 3, 52, 7-9). Les chapitres suivants décrivent ensuite les différents moyens employés pour dépouiller les pauvres. L’on ne peut donc accuser Isidore d’être le complice de cette aristocratie dont il dénonce violemment les injustices. Il condamne de même ceux qui accaparent les terres: “Plerumque potentes tanta cupiditatis rabie inflammantur, ut de confiniis suis pauperes excludant, nec habitare permittant. Quibus recte per prophetam dicitur: «Vae qui coniungitis domum ad domum et agrum ad agrum copulatis usque ad terminum loci. Numquid soli uos habitabitis in medio terrae?»” (*sent.* 2, 41, 9 citant *Isaïe* 5, 8).

Il renvoie bien sûr les coupables au jugement dernier, mais il le fait avec une violence inhabituelle chez lui: “Atrocem super eos diuinum furorem uenturum qui existunt persecutores et uiolenti fidelibus. Consolando enim per prophetam Deus suos, ita iudicare promittit: «aduersus eos, inquit, qui iudicauerunt te, ego iudicabo; et cibabo hostes tuos carnibus suis et quasi a musto sanguine suo inebriabuntur» (*IS.* 49, 25-26)” (*sent.* 3, 57, 8). Il retrouve donc la

violence des prophètes contre les puissants. D'autre part, faute de pouvoir renverser l'ordre de la société, ce qui serait inconcevable, il combat et il incite ses collègues à combattre au jour le jour en utilisant tous les pouvoirs de l'évêque, et en dernier recours, ceux du roi.

Cet aspect de l'action d'Isidore est connu, et si le mal est général et de toutes les époques, on peut néanmoins noter cette nouvelle coïncidence entre les *Sentences* et le IV^e Concile de Tolède. Peut-on aller plus loin et expliquer par ces textes un des problèmes posés par ce concile, c'est à dire la condamnation de Suinthila? Celui-ci avait été loué par Isidore dans son *Historia gotorum*: "Praeter has militaris gloriae laudes plurimae in eo regiae maiestatis uirtutes, fides, prudentia, industria, in iudiciis examinatio strenua, in regendo regno cura praecipua, circa omnes munificentia, largus erga indigentes et inopes misericordia satis promptus" (*Hist. got.* 64). Mais au IV^e concile il est condamné à perdre les biens pris aux misérieux: "a possessione rerum quas de miserorum sumptibus hauserant maneat alieni". Ces *miseri* —qui ne sont probablement pas les *inopes* et les *indigentes* de l'*Historia Gotorum*— sont sans doute, comme on l'admet généralement, les nobles dépossédés de leurs biens par Suinthila. Le fait qu'il ait été appelé "Pater pauperum" comme le dit l'*Historia gotorum* est sans doute lié à une lutte contre les notables conformément à l'esprit des *Sentences*. Les Pères du Concile auraient simplement condamné le fait que Suinthila soit allé jusqu'à priver de leurs biens certains de ces notables, devenus des *miseri*. On trouverait peut être une idée analogue dans les *Sentences*: "De rapinis alienis elemosinam facere non est officium miserationis, sed emolumentum sceleris; unde et Salomon «qui offert, inquit, sacrificium de rapina pauperum, tamquam si quis uictimet filium in conspectu patris sui» (*Sirac.* 34, 24) Qui enim iniuste tollit, iuste numquam distribuit, nec bene alteri praebet quod ab alio male extorquet" (*Sent.* 3, 60, 17). Mais le texte de la citation, attribué par erreur à Salomon, semble indiquer qu'il s'agit de biens des pauvres qui ont été pris. C'est encore plus évident à la sentence suivante: "Magnum scelus est rem pauperum praestare diuitibus, et de sumptibus inopum adquirere fauores potentum; arenti terrae aquam tollere et flumina quae non indigent irrigare" (*sent.* 3, 60, 18). Le point commun de ces deux sentences est le bien des pauvres donné pour faire l'aumône ou, pire encore, pour s'attirer les faveurs d'un puissant. On peut penser que le crime de Suinthila "qui *scelera* propria metuens se ipsum regno priuauit" (canon 75) est peut-être d'avoir pris les biens des pauvres —c'est à dire probablement les biens d'Eglise— pour sa politique de redistribution, s'il en avait vraiment une, et pour récompenser quelque grand. La seule présence du mot *scelus* dans les trois textes que nous venons de voir est insuffisante pour assurer cette hypothèse. Mais si celle-ci s'avérait exacte elle pourrait donner une saveur d'actualité à une autre sentence qui invite le roi à restituer les biens pris injustement par son prédécesseur: "Saepe unde mali reges peccant, inde boni iustificantur, dum praecedentium cupiditatem et malitiam corrigunt. Nam reuera peccatis eorum communicant, si quod illi diripuerunt, isti retentant" (*sent.* 3, 50, 8).

Que conclure de tous ces parallèles? D'abord il faut rappeler la différence des genres littéraires: les *Sentences* sont écrites dans le but d'amener les hommes à la vie éternelle, et leur finalité n'est pas d'abord la gestion des affaires du monde. Elles proclament donc la primauté du spirituel sur le temporel. Les

armes que l'Eglise emploie sont la persuasion et éventuellement l'exclusion, avec en arrière-plan la menace du jugement de Dieu. Dans la condition humaine et dans le plan de Dieu issu du péché originel, Isidore voit inscrit la nécessité du pouvoir politique dont la fonction est de protéger par la peur qu'il inspire ceux que l'Eglise ne parvient pas à arrêter elle-même quand ils commettent des actes positifs contre la foi des autres. Telle me semble être la conception d'ensemble du pouvoir qui se dégage des *Sentences*. Ceci dit des formules comme "obliger par la loi à vivre correctement" ou "prêcher la foi par les lois", si l'on enlève les limites qui viennent dans les sentences suivantes, sont évidemment susceptibles d'une interprétation qui conduira à tous les excès des conversions forcées. D'autre part, il relève du pouvoir ecclésiastique de rappeler au pouvoir politique les exigences de la défense des pauvres et de dénoncer les injustices de la société, en même temps qu'il incite les chrétiens à ne pas participer à la justice civile quand quelqu'un risque sa tête, car seul Dieu a le droit de vie et de mort. Les *Sentences* se situent donc au plan des grands principes, en donnant une valeur général aux critiques particulières.

Le Concile, au contraire, a une finalité immédiate qui est de répondre aux problèmes de l'année 633 en leur trouvant une solution dont l'horizon temporel se limite, selon la formule employée, aux rois qui vont succéder à Sisenand. D'autre part, il s'agit d'agir dans une contexte politique difficile. Il me semble voir dans les canons du concile une tentative pour réaliser la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel: cela se traduit concrètement par des mesures qui donnent à l'Eglise la responsabilité de ses baptisés et par un plaidoyer contre la peine de mort, dont le caractère définitif entrave le ministère de salut de l'Eglise. Il me semble assez symptomatique à cet égard que le roi ait commencé le Concile "en se prosternant à terre devant les prêtres de Dieu" et demandant "avec des gémissements et des larmes d'intervenir pour lui devant Dieu". Cette humiliation volontaire, la redéfinition du rôle de l'Eglise dans la question juive, le pardon aux conjurés vaincus ont pu être le prix payé par Sisenand pour que soit omis son crime de rébellion contre Suinthila et pour que l'Eglise appuie la sécurité de son pouvoir contre de futurs rebelles.

Si l'on accepte mon hypothèse de datation des *Sentences*, on voit combien la réflexion sur les problèmes du temps a nourri sa réflexion théorique. On a vu des parallèles significatifs entre les sentences et les canons du concile, et celui qui concerne les juifs me paraît particulièrement probant dans un domaine où il est difficile d'obtenir une certitude. Il n'est pas impossible de sauvegarder le caractère chronologique de la liste de Braulion en admettant que celui-ci a pu avoir connaissance des premières fiches qu'Isidore rassemblait pour ses *Sentences* et même du dessein général. Mais il me semble que les coïncidences entre le texte des *Sentences* et du IV^e concile — tandis que rien ne permet de déceler des ajouts ultérieurs qui perturberaient une construction qui dans le détail s'avère minutieuse malgré quelques incohérences — s'expliquent par une rédaction contemporaine et font de cette oeuvre majeure son testament spirituel.

NOTAS

1. La bibliographie sur le IV^e Concile de Tolède est immense. Citons simplement E.A. THOMPSON, *The goths in Spain*, Oxford, 1969, p. 170-180 et récemment J.J. SAYAS ABENGOCHEA et L.A. GARCIA MORENO, *Historia de España, Romanismo y germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos*, Barcelone, 1982, p. 338 sqq. Pour le problème juif, voir Biagio Saitta, *Studi visigotici*, Catane 1983, p. 59-170 et surtout L. GARCIA IGLESIAS, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978.
2. Je cite les *Sentences* selon mon édition à paraître dans la collection des Universités de France, Auteurs latins du Moyen-âge. Cette communication est un dialogue avec l'ouvrage de Marc Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, 1981 et poursuit la passionnante discussion avec M. le Professeur M.C. DIAZ Y DIAZ lors de ma soutenance de thèse le 3 mars 1984 à Paris Sorbonne.
3. On sait qu'en latin tardif *conditio* la condition issue de la "creation" et la *condicio* statut social qui vien de "ce qui est convenu" se sont pratiquement rejoints.
4. *Moral.* 7, 36, 56.
5. En particulier par M. REYDELLET *op. cit.*, passim.
6. Cf. l'excellente édition de Cr. RODRIGUEZ ALONSO, León 1975.
7. J. DE ALDAMA, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de s. Isidoro in Miscellanea isidoriana*, Rome, 1936. Voir aussi l'excellente introduction à toute l'oeuvre d'Isidore dans la préface de l'édition bilingue des *Etymologies*, dans la BAC n° 433 par M.C. DIAZ Y DIAZ, Madrid 1982.
8. Le mot *occasio* signifie "faux prétexte" et traduit le grec *prophasei* en *Phil.* 1, 18. Pour la bibliographie voir les deux ouvrages cités n. 1.
9. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 2^e éd. avec un nouveau volume de notes complémentaires, Paris, 1983.
10. M. ROUCHE, *Les baptêmes forcés de juifs en Gaule mérovingienne et dans l'empire d'Orient*, in *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Lille, PUL, 1979, p. 105-124. *Ibid.*, dans un article *De la coercition à la persuasion, l'attitude d'Isidore de Séville face à la politique anti-juive des souverains wisigothiques*, p. 125-146 j'étudie les aspects théoriques de l'attitude d'Isidore, mais je n'avais pas encore pris conscience de la progression dans sa pensée que je présente ici.
11. Cf. E.A. Thompson, *op. cit.*, p. 175 sqq.
12. *Moral.* 18, 3, 5 la formule initiale, jusque *pro salute hominum mentiatu* est propre à Isidore.