

MARIE BASSANO  
*Université Paris Descartes*

## **Normativer l'anormal : l'esprit juridique des sommes anti-Vaudois de la fin du XII<sup>e</sup> siècle**

*La naissance de la science juridique dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle influence durablement les modes de penser les déviations religieuses. Juristes et théologiens s'accordent sur la nouvelle définition de l'hérétique comme hors-la-loi. La criminalisation de ses actes altère les modalités religieuses de son exclusion initiale. Elle l'insère dans un ordre normatif défini par l'Église pour le gouvernement de la société chrétienne.*

### **Prescriptive Interpretation of Abnormality: The Juridical Nature of the Treatises against Waldesians in the Late 12<sup>th</sup> C.**

*The birth of legal science in the first half of the 12<sup>th</sup> century permanently influenced modes of thinking about religious deviance. Jurists and theologians agreed on a new definition of the heretic as an outlaw. The criminalization of his actions affected the terms of his initial religious exclusion. It inserted him into the normative order defined by the Church for the government of Christian society.*

D'où provient-il que toi, illustre région de la Gaule, d'où provient-il que désormais tu rejettes et que tu méprises le privilège de l'antique recommandation: «la Gaule n'a pas de monstre»? Lyon, le premier siège des Gaules, a créé de nouveaux apôtres et ne rougit pas de les associer aux apôtres. Des renards sont apparus, qui cherchent à détruire la vigne du Seigneur. Ce sont des gens condamnables et indignes, qui usurpent l'office du prêche, sont presque ou entièrement illettrés, et même sans esprit, exactement comme il est dit: les animaux n'ont pas d'esprit<sup>1</sup>.

C'est en ces termes que Geoffroy d'Auxerre dénonce, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, la diffusion du valdéisme, né dans la décennie 1160 d'un mouvement réformiste de l'Église lyonnaise, et dont les partisans sont chassés de Lyon et stigmatisés comme hérétiques en 1181 après la mort de l'évêque Guichard<sup>2</sup>. Le propos de Geoffroy d'Auxerre est très clair: l'incompréhension du texte biblique, dont font montre ces hérétiques illettrés, les conduit à créer hors de tout contrôle de Rome dans des offices qui devraient rester du ressort de la hiérarchie romaine. Ce qui transparaît, dans cet extrait, est avant tout l'inquiétude de l'Église romaine face à l'interprétation que les Vaudois font du verset des Actes des Apôtres: «Et l'apôtre répondit au prince des prêtres, il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes»<sup>3</sup>. L'enjeu théologique de l'interprétation de ce verset réside dans la capacité des fidèles à prêcher par eux-mêmes, et donc dans l'obéissance due aux pasteurs, et plus généralement à la hiérarchie ecclésiastique. En s'appuyant sur ce texte, les Vaudois reconnaissent à tout croyant, homme ou femme, le droit de prêcher. Par conséquent, la dignité sacerdotale ne revêt pas à leurs yeux un caractère exorbitant de la situation commune de chaque croyant,

1. Geoffroy d'Auxerre, *Super Apocalypsam*, edizione critica a cura di Ferruccio Gastaldelli, presentazione da Jean Leclercq [= *Temi e testi*, a cura di Eugenio Massa, 17], Rome, 1970, *Sermo XIV* (2, 18-29), p. 179.

2. Michel Rubellin, «Au temps où Valdès n'était pas hérétique: hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183)», *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Monique Zerner dir., Nice, 1988, p. 193-217; *idem*, «Guichard de Pontigny et Valdès à Lyon: la rencontre de deux idéaux réformateurs», *Revue de l'histoire des religions*, t. 217, 1, 2000, p. 39-58; *idem*, «Lyon et Valdès: un réexamen», *Religion et exclusion XI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, G. Audisio dir., Aix en Provence, 2002, p. 51-60.

3. Actes des Apôtres, chapitre 5, verset 9: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus*.

et n'emporte pas pour les fidèles d'obligation d'obéissance envers celui qui détient cette dignité. Cette interprétation vaudoise du texte biblique conduit à un rejet général de la hiérarchie sacerdotale, rejet fondé sur la négation de l'autorité emportée par la dignité ecclésiastique, dans l'acception tant théologique que juridique du terme.

En réponse à cette contestation dogmatique, les années 1180-1190 voient surgir un ensemble de textes polémiques cherchant à endiguer la propagation de l'hérésie vaudoise: sont ainsi rédigés, vers la fin de la décennie 1180, l'anonyme *Summa contra hereticos*<sup>4</sup> et ses multiples versions, l'*Adversus Waldensium sectam liber* de Bernard de Fontcaude<sup>5</sup> (qui rapporte les arguments utilisés lors de la dispute qui opposa en 1189 les Vaudois à Raimond de Daventrie), et un peu plus tardivement, le *De fide catholica contra hereticos* ou *Summa quadripartita, liber secundus contra valdenses* d'Alain de Lille<sup>6</sup>.

L'importance de ces textes de polémistes chrétiens pour la cristallisation du discours anti-hérétiques n'est plus à démontrer. Ils ont en effet la particularité de former un ensemble à la fois remarquablement cohérent et particulièrement original vis-à-vis des textes anti-hérétiques contemporains, tant par les thèmes abordés – qui emportent réfutation détaillée des dogmes vaudois – que par les mécanismes rhétoriques et littéraires qui sous-tendent cette réfutation. L'historiographie récente s'est par conséquent attachée à les analyser selon deux lectures conciliables<sup>7</sup>.

4. La *Summa* est éditée à partir du ms. Paris, BNF lat. 3371, par Raoul Manselli, «Il monaco Enrico e la sua eresia», *Bull. dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 65, 1953, p. 1-63. Monique Zerner a établi que cette *summa* fait partie d'un ensemble plus vaste de textes traitant du valdéisme et non de l'hérésie du moine Henri (dit Henri de Lausanne), insérés dans des manuscrits de la fin du XII<sup>e</sup> et du début du XIII<sup>e</sup> siècle, formant des «tentatives de dossiers anti-hérétiques»: Monique Zerner, «Au temps de l'appel aux armes contre les hérétiques: du *Contra Henricum* du moine Guillaume au *Contra hereticos*», *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Monique Zerner dir., Nice, 1988, p. 119-156. Cet ensemble de textes fait l'objet d'une édition en cours de préparation: Guillaume Monachi, *Contre Henri schismatique*, texte établi par Monique Zerner, Sources chrétiennes, Lyon, 2011.

5. Bernard de Fontcaude, *Adversus Waldensium sectam liber*, *PL*, t. 204, 793A-840D.

6. Alain de Lille, *De fide catholica contra hereticos siue Summa quadripartita, liber secundus contra valdenses*, *PL*, t. 210, 377C-381D.

7. Sur ces questions, cf. *Eretici e eresie medievali nella storiografia contemporanea*, a cura di Giovanni G. Merlo, Torre Pellice, 1994 (= *Bolletino della società di studi valdesi*, n° 174); Jean-Louis Biget, *Hérésie et inquisition*

En premier lieu, elle a minutieusement examiné les mécanismes par lesquels ces auteurs ont dressé le catalogue des erreurs hérétiques et ordonné les croyances réprouvées dans de clairs schémas systématiques permettant leur réfutation. Elle a aussi souligné la distance existant entre le discours des polémistes et la réalité des phénomènes hérétiques<sup>8</sup>.

Un second aspect de la recherche historique actuelle a conduit à identifier, dans ces textes, influences et distances vis-à-vis de la rhétorique anti-hérétique cistercienne. Ces *topoi* sont fixés dès 1143 par Evervin de Steinfeld dans une lettre adressée à Bernard de Clairvaux, pour dénoncer l'hérésie des Cathares du Rhin, et reprise la même année à travers une série de sermons et de lettres de Bernard de Clairvaux, dans lesquels apparaît pour la première fois, pour réfuter l'hérésie, l'utilisation du commentaire d'un passage du verset 15 chapitre 2 du *Cantique des cantiques*: «*Capite nobis vulpes parvulas quae demoliuntur vineas*» («Attrapez-nous les petits renards qui détruisent les vignes») <sup>9</sup>. Dans les textes influencés par cette rhétorique <sup>10</sup>, l'hérétique est un être monstrueux, une bête sauvage s'en prenant aux sages brebis du troupeau, accompagné des maux destructeurs de la création divine, ne trouvant pas sa place dans l'ordonnement naturel, et que la société ne peut intégrer en son sein. Dans ce discours cistercien, tout l'argument est contenu dans la négation de l'humanité de l'hérétique qui ainsi, et de manière toute naturelle, porte atteinte au corps de l'Église et à la Chrétienté dans son ensemble. La monstruosité de l'hérétique, par l'atteinte qu'elle porte à la communauté des croyants, entraîne sa réprobation et son nécessaire retranchement du corps social et de l'humanité. L'hérésie est une anomalie qui ne trouve pas sa place dans la société

---

*dans le Midi de la France*, chap. 3 : Le poids du contexte, Paris, 2007 (ce chapitre est une reprise de *id.*, «Réflexions sur l'hérésie dans le Midi de la France au Moyen Âge», *Heresis*, 36-37, 2002, p. 29-74).

8. Robert I. Moore, *The formation of a Persecuting Society. Power and deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, 1987 ; André Vauchez, «Orthodoxie et hérésie dans l'Occident médiéval», *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Susanna Elm, Éric Rebillard et Antonella Romano (dir.), Rome, 2000.

9. Bernard de Clairvaux, Sermon 63 (I-1), *S. Bernardi Opera vol. I-VIII*, J. Leclercq, C. H. Talbot et H. M. Rochais éd., Rome, 1957-1977, vol. II, p. 161.

10. Robert I. Moore, «Heresy as disease», *The concept of the heresy in the Middle Ages (11<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> century)*, Willem Lourdaux et Daniel Verhelst dir., Louvain-La Haye, 1976 ; et surtout, Beverly M. Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania 1145-1229. Preaching in the Lord's vineyard*, York, 2001.

que l'Église organise. Dans ce discours, qui imprègne au cours des années 1180-1200 toute la littérature relative aux combats contre l'hérésie – sommes anti-Vaudois<sup>11</sup> et commentaires de droit savant inclus<sup>12</sup> – l'hérétique ne peut se concevoir qu'en dehors de toute organisation des hommes de la Chrétienté : il est un être a-normé, car anormal et animal. Les textes polémiques opposés aux Vaudois ne sont cependant pas un décalque parfait de la rhétorique cistercienne, avec laquelle leur décalage a été longuement souligné.

Le présent article repose sur une démarche différente de ces approches traditionnelles. Il se propose de préciser, dans ces sommes anti-Vaudois, un aspect méconnu et pourtant fondamental de ces textes : leur lien avec les constructions juridiques qui au même moment tentent de qualifier l'hérétique et de donner consistance juridique au fait hérétique.

Nombreux sont les auteurs ayant exposé les liens qu'entretiennent ces textes polémiques chrétiens avec les milieux intellectuels qui gravitent autour de l'ordre cistercien et de l'ordre de Prémontré : ces sommes sont des œuvres intellectuelles, produites dans les sphères d'influence des écoles méridionales<sup>13</sup>. Mais en soulignant ces liens, l'historiographie actuelle a peut-être négligé l'attachement de ces théologiens du XII<sup>e</sup> siècle à la science juridique naissante. Pourtant, la lecture de ces textes montre que la définition de l'hérétique, de ses actes, et la nécessité de sa punition sont autant de lieux de rencontre entre juristes et théologiens méridionaux de la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Ces sommes s'inscrivent clairement dans la lignée des réflexions civilistes et canonistes sur la nécessité de définir le régime pénal

11. Alain de Lille décrit ainsi l'hérésie comme une maladie (Alain de Lille, *op. cit.*, 379B) qui propage le péril social (*ibidem*, 380B-380C) et réduit l'homme à un animal (*ibidem*, 377C) incapable de compréhension (*ibidem*, 377D ; 379C ; 379D). De la même façon, la *Summa contra hereticos* et la somme de Bernard de Fontcaude mêlent, dans un même élan, animaux, peste, imbécillité et apocalypse (*Summa contra hereticos*, in Raoul Manselli, *op. cit.*, chapitre 12. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 795B à 795C ; 798C ; 800D à 801A ; 822C à 822D ; 805C ; 821A ; 824B).

12. Simon de Bisignano, *Summa in Decretorum Simonis Bisinianensis*, Petrus V. Aimone éd., Fribourg, 2007, p. 388, sur C. 24. q. 1. c. 35, v. *ex quo talia praedicare*. La Somme est rédigée à Bologne entre 1177 et 1179.

13. Monique Zerner, *op. cit.*, p. 140 et note 1 ; Antoine Dondaine, *Écrits de la « petite école » porrétaïne*, Montréal-Paris, 1962 ; Annie Cazenave, « Langage catholique et discours cathare : les écoles de Montpellier », *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, 1985, p. 137-152 ; Jean-Louis Biget, *Hérésie et inquisition...*, *op. cit.*, p. 45 et p. 122.

applicable à l'hérétique, et surtout de l'inscrire dans la hiérarchie de l'Église, et non plus à l'extérieur, pour que sa répression soit effective. Loin de n'être qu'une coïncidence, ou le reflet d'un « air du temps » commun aux différents milieux savants de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, ces correspondances témoignent bien plutôt à nos yeux des solides liens intellectuels et institutionnels existant entre les milieux juridiques réfléchissant sur le statut de l'hérétique et les milieux de production des sommes anti-Vaudois imprégnées de ces réflexions juridiques. Ces sommes anti-Vaudois nous semblent pouvoir être ajoutées, à titre de preuves supplémentaires s'il en était encore besoin, au dossier déjà épais du rayonnement des écoles juridiques méridionales de la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Le milieu dont est issue la *Summa contra hereticos* est, en effet, celui du milieu scolaire méridional des années 1180, sphère d'activité des chanoines de Saint-Ruf d'Avignon et de Valence, dont l'importance dans la diffusion des idées juridiques romaines dans la vallée du Rhône dans les années 1130-1190 n'est plus à démontrer<sup>14</sup>. Le *De fide catholica contra hereticos* ou *Summa quadripartita*, d'Alain de Lille peut aussi être relié à ce milieu, tant par la personnalité de son auteur, pont bien connu entre juristes et théologiens, entre milieux intellectuels du Nord et du Sud<sup>15</sup>, que par les attaches intellectuelles qu'il a formées avec certaines figures marquantes de ce milieu scolaire méridional<sup>16</sup>.

Comprenons-nous bien : ces sommes ne sont pas des textes juridiques à proprement parler. La polémique s'y articule sur des arguments théologiques, la réfutation porte sur la confrontation de dogmes. Mais la maîtrise que manifestent leurs auteurs des concepts

14. Jean-Pierre Poly, « Les maîtres de Saint Ruf : pratique et enseignement du droit dans la France méridionale au XII<sup>e</sup> siècle », *Annales de la faculté de droit de Bordeaux*, 1979, p. 183-203 ; André Gouron, *Droit et coutume en France aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Londres, 1993 ; *id.*, *Études sur la diffusion des doctrines juridiques médiévales*, Londres, 1987 ; *id.*, *Juristes et droits savants : Bologne et la France médiévale*, Londres, 2000 ; *id.*, *La science du droit dans le Midi de la France au Moyen Âge*, Londres, 1984.

15. Alain de Lille, *le docteur universel. Actes du XI<sup>e</sup> colloque international de la société pour l'étude de la philosophie médiévale, Paris, 23-25 octobre 2003*, Jean-Luc Solère dir., Turnhout, 2005.

16. Le protecteur d'Alain de Lille, l'abbé de Saint Gilles, Ermengaud (élu en 1179), auquel Alain de Lille a par ailleurs dédié une œuvre, est rattaché à ce milieu (sur l'influence de Gilbert de la Porée dans ce milieu, cf. Antoine Dondaine, *Écrits de la petite école porrétaïne, op. cit.*).

juridiques contemporains va au-delà de la simple coloration juridique.

Sans qu'il soit dans notre présent propos de nous y arrêter, il est une caractéristique de ces sommes qui frappe d'emblée l'historien du droit : la concomitance entre le vocabulaire qui y est employé et des termes et expressions juridiques. Ce sont des passages entiers de ces sommes qui reprennent un vocabulaire juridique, précis et adapté, pour caractériser, tour à tour, la définition de l'hérétique – dans des termes qui ressemblent, parfois bien étroitement, à ceux même de Gratien et de ses commentateurs<sup>17</sup> –, l'usurpation d'office<sup>18</sup>, la manière dont les Vaudois choisissent leurs prédicateurs<sup>19</sup>, les limites géographiques dans le ressort desquelles s'exerce la capacité disciplinaire de l'évêque<sup>20</sup>, ou encore la constatation judiciaire de l'incapacité du prêtre<sup>21</sup>. On trouve même chez Bernard de Fontcaude un très étonnant parallèle entre mécanismes juridiques d'exploitation des terres et dommages causés par l'hérésie dans les vignes du seigneur<sup>22</sup>, ainsi qu'un surprenant emploi de la formule bien connue des juristes « *scientia in pectore suo* », généralement appliquée à la capacité législative de l'Empereur, et qui caractérise ici la sagesse divine<sup>23</sup>.

Mais, au-delà du vocabulaire, ce sont la permanence des idées, la similarité des préoccupations et le caractère commun des raisonnements qui laissent entrevoir des influences claires et des liens conceptuels forts entre juristes et théologiens. Alors que dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, les appels aux combats face à l'hérésie se structurent désormais autour d'une rhétorique cistercienne toute en certitude – l'hérétique est dénué d'humanité, son élimination est

17. Comparer par ex. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 817A, avec le Décret de Gratien (sur C. 24. q. 1. *dict. gra.*), avec Paucapalea (*Die Summa des Paucapalea uber das Decretum Gratiani*, éd. Schulte, Giessen, 1890, p. 104, sur C. 24. q. 1.), et avec Rolandus (*Die Summa magistri Rolandi ou Summa Quadridido ciborum*, éd. Thaner, Innsbruck, 1874, p. 100, sur C. 24. q. 1. Sur la difficulté d'attribution de ce texte à Rolandus ou Paucapalea, cf. Jean Gaudemet, *Les sources du droit canonique. VIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1993, p. 132-133).

18. Bernard de Fautcaude, *op. cit.*, 803A-803B. Alain de Lille, *op. cit.*, 382C-D.

19. Bernard de Fautcaude, *op. cit.*, 805A.

20. Bernard de Fautcaude, *op. cit.*, 814A.

21. Alain de Lille, *op. cit.*, 309A.

22. Bernard de Fautcaude, *op. cit.*, 814A-B.

23. Bernard de Fautcaude, *op. cit.*, 799C.

nécessaire à la sauvegarde des autres brebis du troupeau –, ces deux groupes de textes témoignent d'une conception de l'hérétique et de sa punition bien plus nuancée.

Polémistes et juristes apportent des réponses communes, et tout à fait spécifiques, aux difficiles questions de la nature de l'hérétique (I) et de son rapport à l'Église et à sa hiérarchie (II).

## I/ L'EMBARRASSANTE QUESTION DE LA NATURE DE L'HÉRÉTIQUE

La définition de l'hérétique mise en avant par les auteurs des sommes anti-Vaudois s'inscrit dans la lignée des interprétations de la conception augustinienne de l'hérésie. Pourtant, il n'est pas inconvenant de penser que leur inspiration a été puisée, autant qu'à la source augustinienne, dans l'interprétation faite de ces textes par les juristes pour définir l'hérétique. La perspective dont témoignent ces sommes est très précisément celle qu'élaborent les juristes à la même période.

La seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle est, en effet, un moment de profond renouvellement de la doctrine juridique relative à l'hérétique. Il n'est besoin, pour s'en convaincre, que de souligner l'écart entre deux moments importants de la pensée juridique. Vers 1140, alors qu'il se penche sur la question de la licéité de la répression armée contre l'hérétique, Gratien reprend les paroles de Paul – « À quoi bon juger, moi, ceux qui sont étrangers ? Ceux-là, le Seigneur les jugera. »<sup>24</sup> – et met en avant une image de l'hérétique comme un être dont la punition se doit d'échapper parfois à la juridiction des hommes, à laquelle il est étranger<sup>25</sup>. Un demi-siècle plus tard, en 1199, Innocent III, assimilant expressément le crime d'hérésie au crime de lèse-majesté, affirme le pouvoir de sanction et de correction de l'Église sur l'ensemble des errants dans la foi, en énonçant que

24. I Corinthiens, V, 12-13.

25. Décret de Gratien, C. 23, q. 4. c. 16: « *Gratian*. His ita respondetur: Sunt quedam, que salubri tantum ammonitione sunt corripienda, non corporalibus flagellis sunt animaduertenda; sed eorum vindicta diuino examini tantum est reseruanda, quando in deliquentes disciplinam uidelicet exercere non possumus, uel quia non sunt nostri iuris, uel quia illorum crimina, etsi nobis nota sunt, tamen manifestis indicis probari non possunt. §1. De his qui non sunt nostri iuris, ait Apostolus in epistola prima ad Chorinthios: *Quid enim michi attinet de his, qui foris sunt, iudicare ? De his enim Dominus iudicabit* ».



« puisque, selon les sanction légales, les coupables de crimes de lèse-majesté sont punis par la peine capitale, leurs biens confisqués, et la vie de leurs fils épargnée eu égard à la seule miséricorde, d'autant plus ceux qui, errant dans la foi, offensent Jésus Christ, fils de Dieu notre Seigneur, doivent être, par la discipline ecclésiastique, privés de leurs biens et séparés de notre tête qui est le Christ, car il est beaucoup plus grave d'outrager la majesté éternelle que d'outrager la majesté temporelle »<sup>26</sup>.

Entre ces deux dates, très loin des préoccupations cisterciennes, les juristes de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle modifient la figure de l'hérétique à laquelle s'attache le droit : d'un être étranger à l'ordre juridique, il devient un sujet appartenant à la société pensée et organisée par l'Église. Le monstre placé hors de l'organisation des hommes est progressivement pris dans les liens normatifs et sociaux de la Chrétienté, et peut désormais être condamnée par elle.

C'est sur cette question de la répression, de son organisation, de sa consistance juridique, mais aussi de sa valeur, que les juristes font surgir une conception singulière de l'hérétique. La condamnation d'Innocent III traduit la double évolution que les droits savants connaissent au cours de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle : le déviant, dont l'existence n'était préalablement conçue qu'hors de la sphère juridique, devient sujet de droit ; l'anormalité, préalablement appréhendée comme la marque d'une extériorité naturelle aux liens juridiques inhérents à la société humaine, devient désormais objet de droit. Sur tous ces points, les sommes anti-Vaudois contemporaines résonnent d'une étrange harmonie avec les textes juridiques. Loin de n'y apparaître que comme un animal déviant par nature, l'hérétique y est d'abord appréhendé sous l'angle de la répression. En intégrant cette dimension répressive à leur conception de l'hérétique, juristes et polémistes dépassent l'image d'un être par nature extérieur à l'organisation humaine (A). Par la dimension salvatrice qu'elle porte en elle, cette punition de l'hérétique est avant tout la marque de sa réintégration possible à la communauté des hommes (B).

26. Innocent III, Bulle *Vergentes*, 1199 (= X. 5. 7. 10) : « Quum enim secundum legitimas sanctiones, reis laesae maiestates punitis capite, bona confiscentur eorum, filiis suis vita solummodo ex misericordia conservata : quanto magis, qui aberrantes in fide Domini Dei filium Iesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debeat districtione praecidi, et bonis temporalibus spoliari, quum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere maiestatem ? »

### **A/ Une perception répressive de l'hérétique : le refus de son anormalité**

Quand il est question de la définition de l'hérétique, de la consistance de son état, les sommes contre les Vaudois rapprochent systématiquement sa situation de celle de l'homicide, du sacrilège et du voleur<sup>27</sup>. Plus encore, ce rapprochement entre la figure de l'hérétique et ce triptyque apparaît fréquemment quand il est question de la manière dont il doit être puni<sup>28</sup>. La comparaison sert donc tout autant à éclairer ce qu'est l'hérétique que la manière dont il est puni. Ni le choix des situations de comparaison, ni la manière d'utiliser ces comparaisons ne sont anodins : sur ces deux aspects, la démarche est très exactement celle par laquelle les juristes abordent au même moment la question de la définition de l'hérétique. Chez les uns comme chez les autres, elles témoignent de leur particularité commune : l'appréhension de l'hérétique par sa dimension répressive.

Cette manière particulière de concevoir l'hérétique est source de grandes difficultés chez les civilistes, qui se concentrent presque uniquement sur la possibilité de rendre effective cette répression. Le besoin de qualifier l'hérétique semble ne se faire sentir à leurs yeux que pour déterminer la peine qui lui est applicable. Pourquoi, en effet, définir les hérétiques par une qualification juridique élaborée, quand ceux-ci, selon la formule de Placentin reprise par Azon<sup>29</sup>, n'ont « rien de commun avec les autres hommes, ni dans leurs lois, ni dans leurs mœurs » ? Dans cette formule, apparaît tout le paradoxe de la réflexion lapidaire des civilistes sur la question, puisque c'est précisément par ce caractère hors-la-loi et hors-mœurs de l'hérétique qu'ils justifient le régime juridique qui lui est applicable. Pour dire les choses en d'autres termes, en employant le vocabulaire de Placentin, c'est parce que l'hérétique n'a rien en commun avec les autres hommes que les actes reconnus comme légitimes à ces derniers lui sont interdits. Les civilistes du XII<sup>e</sup> siècle finissant se trouvent ainsi dans une curieuse situation où la tentative

27. Par ex., Alain de Lille, *op. cit.*, 382C-D.

28. Alain de Lille, *op. cit.*, 398A-B et 398B-C. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 814C.

29. Placentin, *Summa Codicis* (v. 1180-1192), Mayence, 1536 (réimpression : Aalen, 1962), *De haereticis*, p. 11 ; Azon, *Suuma codicis* (vers 1211), Lyon, 1540, I, 5, *De hereticis*, fol. 4vb.

de définition d'un régime pénal les conduit à constater une certaine naturalité du statut juridique incapacitant des individus hérétiques. Bien plus que la conséquence de l'application d'un régime pénal particulier à un fait incriminé particulier que serait le fait hérétique, le statut juridique de l'hérétique est d'abord la conséquence d'une situation naturelle que les juristes ne font que constater<sup>30</sup>. Ce raisonnement circulaire conduit ainsi à une étonnante conclusion : s'il convient de punir l'hérétique, c'est parce que sa nature même l'a conduit à s'être retranché de l'ordre du droit<sup>31</sup>. Et le régime pénal réprimant cette nature délinquante<sup>32</sup> consiste en l'application d'un statut juridique... qui est très précisément celui manifestant le retranchement de l'hérétique de l'ordre juridique<sup>33</sup>.

Dans la doctrine canoniste, en revanche, cette même approche de l'hérétique par la question de la peine à appliquer débouche sur une réflexion autrement plus construite, et débarrassée de la collusion entre la nature de l'hérétique et son statut juridique. À la différence

30. Ainsi Azon définit-il l'hérétique comme celui qui n'est pas membre de l'Église. Azon, *op. cit.*, fol. 4vb.

31. Pour Azon, l'étymologie du terme *hérésie* repose sur le terme *haersicor*, synonyme de *divido*. Azon, *op. cit.*, fol. 4vb.

32. Dans ce contexte, il est sans incidence sur la définition de l'hérétique que son crime soit assimilé à l'infamie ou à la lèse-majesté. À l'instar d'Azon, les civilistes semblent avoir du mal à faire coïncider la lèse-majesté et l'hérésie autrement qu'en constatant une concordance de peine. Ainsi, glosant la *Lex Julia Maiestatis*, Azon n'énumère pas l'hérésie dans la liste des cas constituant la lèse-majesté (Azon, *Summa codicis, op. cit.*, IX, 9, *Ad legem juliam maiestatis*, fol. 227rb). En revanche, dans la glose sur le titre *De Hereticis*, et suivant ainsi Placentin, il procède à un rapprochement entre lèse-majesté et hérésie (Azon, *Summa codicis, op. cit.*, I, 5, fol. 4vb). De façon générale, le rapprochement entre hérésie et lèse-majesté résulte pour les civilistes d'une convergence de régime pénal. Anselmus ab Orto, *Juris civilis instrumentum* ou *De instrumento actionum*, C. LXXXI (*Crimen haereseos*), ed. Vittorio Sciajola, dans Augusto Gaudenzi, *Bibliotheca juridica medii aevi, Scripta anecdota glossatorum*, vol. 2, Bologne, 2<sup>e</sup> éd. 1914, p. 114 (cité par Henri Maisonneuve, *Étude sur les origines de l'Inquisition*, Paris, 1960, note 194 p. 65).

33. Sont ainsi appliquées à l'hérétique la confiscation des biens, l'incapacité testamentaire (Azon, *op. cit.*, fol. 4vb), l'exhérédation des descendants (Irnérius, *Summa Codicis*, éd. Hermann Fitting, *Summa Codicis des Irnerius mit einer Einleitung*, Berlin 1894, I, V, *De hereticis*, p. 11. Azon, *op. cit.*, fol. 4vb), l'incapacité à témoigner en justice (Azon, *op. cit.*, fol. 4vb et fol. 5ra; Vacarius, *Liber Pauperum*, in Francis de Zuletta éd., *The Liber pauperum of Vacarius*, Londres, 1927 (édition reprise dans Peter Stein, *The teaching of Roman Law in England around 1200*, Londres, 1990), p. 11, sur C. 1. 5. 21. 3.), l'incapacité à pourvoir aux offices publics (Placentin, *op. cit.*, *De haereticis*, p. 10), voire la peine capitale, selon l'interprétation justinienne de la constitution *Ariani*.

des civilistes attachés à la tradition impériale de l'hérésie comme crime de lèse-majesté, les premiers décrétistes préfèrent suivre le courant augustinien. Huguccio s'appuie ainsi sur le *Tractatus super Johannis*<sup>34</sup>, dans lequel Augustin, expliquant le texte de Jean, compare l'hérétique à Judas et fait de lui un voleur sacrilège, un voleur de biens sacrés<sup>35</sup>. C'est précisément parce que la chose volée est particulière et n'est pas une *res privata* que l'hérétique n'est pas simplement un voleur, mais un sacrilège. Parce qu'il s'en est pris à la chose de l'Église, son acte doit être puni par la même peine que celle prévue dans la *lex Iulia peculatus et de sacrilegis et de residuis*<sup>36</sup> pour les voleurs de biens et d'argent publics, voleurs de choses publiques auxquels nos canonistes assimilent les voleurs de sacrements<sup>37</sup>. De la même façon que Judas a volé le Christ, l'hérétique vole l'Église<sup>38</sup>. Voleur de choses sacrées, donc, mais en quoi consiste donc exactement ce vol ? La réflexion des premiers commentateurs du Décret s'attarde sur la consistance de ce vol. Ils reprennent sur ce point la définition de Gratien, interprétant l'hérésie par rapport à l'orthodoxie : l'hérésie est une perversion du dogme<sup>39</sup>, l'hérétique, celui qui choisit pour lui-même une discipline qu'il trouve meilleure<sup>40</sup>, et par là, suivant Augustin, celui qui

34. Repris dans le Décret, C. 23, q. 4, c. 3, d'après le *Tractatus super Johannis*, XI, 55-56 et XII, 1-11, n° 10, édition dans *PL*, t. 35, c. 1762.

35. Huguccio, *Summa super Decreta* (vers 1187), ms. Paris BNF, lat. 3892, fol. 268va (cité par Henri Maisonnewe, *Étude sur les origines de l'Inquisition*, Paris, 1960, p. 85 note 303). *Ibidem*, fol. 268v (cité par Henri Maisonnewe, *op. cit.*, note 304 p. 86). *Ibidem*, fol. 47v (cité par Henri Maisonnewe, *op. cit.*, note 305 p. 86).

36. D. 48. 13. 2. ; D. 48. 13. 3. ; D. 48. 13. 4. pr.

37. Huguccio pose formellement une équivalence entre le vol public et le vol sacrilège, condamnant les deux par la peine du péculation : Huguccio, *op. cit.*, fol. 268v (cité par Henri Maisonnewe, *op. cit.*, note 306 p. 86). Rufin (*Summa Decretorum* (vers 1159-1164), *Die Summa Decretorum des Magister Rufin*, éd Heinrich Singer, Paderborn, 1902, p. 406, sur C. 23. q. 4. c. 3.) se livre au même amalgame, sans donner la référence du texte romain (D. 48. 13. 1. et D. 48. 13. 3.), mais en en reprenant les termes.

38. Jacques Chiffolleau, « Sur le crime de majesté médiéval », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25 et 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988, Rome EFR, 1993, p. 183-213, tout particulièrement p. 194.

39. Décret de Gratien, C. 24. q. 3. c. 26. ; Paucapalea, *op. cit.*, p. 105, sur C. 24. q. 3. c. 26.

40. Décret de Gratien, C. 24. q. 3. c. 27.

reçoit ou embrasse des croyances fausses et nouvelles<sup>41</sup>. En outre, la perversion n'est pas le seul élément constitutif de l'infraction : l'obstination et le refus de s'amender en font également partie<sup>42</sup>. Ayant ainsi qualifié le vol sacré, comme le refus obstiné du dogme et l'attachement répété à de fausses croyances, les décrétistes articulent cette conception à leurs réflexions sur l'unité de l'Église. Le voleur de choses sacrées est, par définition, un voleur s'en prenant à l'Église. Une telle conception de l'hérétique s'appuie sur l'idée de l'Église comme d'un corps<sup>43</sup>, susceptible d'être victime de vol d'une chose de nature particulière dont elle est la propriétaire. L'hérétique n'est donc pas, dans cette vision des choses, un criminel auteur d'un crime public portant préjudice à tous et à chacun. Son acte réside en une atteinte particulière au corps particulier de l'Église, en en attaquant l'unité<sup>44</sup>. Il n'est dès lors pas étonnant que la principale conséquence pénale de cette atteinte au corps unitaire de l'Église, sur laquelle insistent longuement les canonistes du XII<sup>e</sup> siècle, soit l'incapacité à témoigner en justice, analysée comme l'incapacité à porter la parole contre un membre du corps de la Chrétienté<sup>45</sup>.

La concomitance est donc réelle entre les définitions de l'hérétique qu'avancent les textes canonistes et celles que l'on retrouve dans les écrits polémiques anti-Vaudois. D'une manière singulière, tous articulent, pour préciser leur conception de l'hérétique, les mêmes éléments : ils lient dans un même mouvement la définition de l'hérétique, l'atteinte que celui-ci porte à l'unité de l'Église et

41. Décret de Gratien, C. 24. q. 3. c. 28. Paucapalea, *op. cit.*, p. 105 sur C. 24. q. 3. c. 26. Bernardus Papiensis, *Summa decretalium* (vers 1191-1198), *Summa Decretalium*, éd. Laspeyres, Ratisbone, 1860, p. 213, sur le livre 5, tit. 6 *De haereticis*, §1 *Quatuor modis dicitur hereticus*. *Summa Coloniensis* « *Elegantius in iure divino* », (vers 1169) éd. Gérard Fransen, *Monumenta iuris canonici*, series A, vol. 1, 1969-1986, p. 34, sur *Pars 4, cap. 74*.

42. Décret de Gratien, sur C. 24. q. 3. c. 31. Huguccio, *op. cit.*, fol. 29v, sur C. 23. q. 4. c. 41 (cité par Henri Maisonneuve, *op. cit.*, p. 88).

43. *Summa Parisiensis*, (vers 1160), édition sous le titre *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, éd. McLaughlin, Toronto, 1952, p. 223, sur C. 24. q. 1. c. 19.

44. Sicard de Crémone, *Summa decretorum*, édition partielle dans Titus Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt des Häretiker bei Gratian und den Dekretisten bis zur Glossa Ordinaria des Johannes Teutonicus*, Munich, 1987, *Anhang n° 12*, p. 287, sur C. 24. q. 1.; *Summa Parisiensis, op. cit.*, p. 224, sur C. 24. q. 1. c. 25.

45. *Summa Parisiensis, op. cit.*, p. 215, sur C. 23. q. 4. c. 24. Bernardus Papiensis, *op. cit.*, p. 213, sur le livre 5, tit. 6, § 3. *Summa Coloniensis, op. cit.*, p. 99, partie 4, chapitre 99. Et *ibidem*, chapitre 100.

le caractère salvateur de sa punition, gage de réintégration dans la Chrétienté.

Un tel lien revient à poser la question de la nature de l'hérétique d'une façon très différente de celle des écrits cisterciens. Polémistes anti-Vaudois et canonistes ne se contentent pas d'inscrire leur réflexion dans l'alternative «hérétique par nature» ou «hérétique par action». En y intégrant la question de la punition et de sa valeur, ils ajoutent une dimension supplémentaire à leur définition de l'hérétique: l'hérétique est perçu par eux comme un être réintégré dans l'espace de la Chrétienté. Loin d'être un animal par nature retranché de l'humanité, pour lequel aucun espoir n'est plus permis et qu'il faut éradiquer en abandonnant sa punition à Dieu, l'hérétique apparaît chez les canonistes et les polémistes anti-Vaudois comme un être dont la punition appartient aux hommes et est justifiée par le caractère humain et normé qui s'attache à l'hérétique, malgré ses actes.

### **B/ Une conception salvatrice de la punition : l'affirmation de la nature humaine de l'hérétique**

Pour les canonistes, la réflexion relative à la répression contre l'hérétique s'inscrit dans le cadre plus général de la guerre juste. Le texte même du Décret les y incite, puisque la *causa* 23 de la seconde partie du Décret traite de la licéité d'exercer une répression armée à l'égard des hérétiques et de la possibilité de repousser l'injustice par les armes<sup>46</sup>. Ce qui les intéresse est donc, dans le cadre général de la guerre juste, de déterminer les conditions de licéité de ce cas particulier qu'est le recours aux armes contre les hérétiques<sup>47</sup>. Poser ainsi le problème met en évidence le point de départ de cette réflexion canoniste: l'attaque ou la défense armée contre l'hérétique peut tout autant être licite qu'illicite; il n'y a donc pas de naturalité à le combattre. Les premiers décrétistes ne postulent donc pas un hérétique séparé de l'humanité et du commun des mortels, mais au

46. Il est cependant à noter que, malgré la clarté du *casus*, certains canonistes traitent de la *causa* 23 comme d'une série de questions distinctes. La *Summa Parisiensis* présente ainsi la question de la guerre juste, avant de s'attacher à la répression de l'hérétique, mais sans faire de lien entre les deux thèmes (*Summa Parisiensis, op. cit.*, p. 211 et s.)

47. Rufin, *Summa Decretorum, op. cit.*, p. 403, sur C. 23.

contraire un hérétique inscrit dans l'humanité, et plus précisément, un hérétique inscrit dans l'humanité juridique<sup>48</sup>. L'hérétique des décrétistes est un membre de la communauté juridique, et c'est précisément parce qu'il est membre de cette communauté que se pose la question de la licéité du recours aux armes, puisque le danger d'une répression armée illicite réside dans la division qu'elle entraîne au sein de la communauté humaine et dans la menace qui pèse ainsi sur la paix<sup>49</sup>.

Le postulat de la conception que les canonistes ont de l'hérétique se distingue donc clairement de celui des polémistes cisterciens : là où, pour les uns, une animale anormalité justifie une naturelle nécessité de combat, les autres considèrent un hérétique pris dans l'ordre juridique et protégé par la norme, puisque le recours aux armes à son encontre n'est pas licite dans tous les cas. Et la conclusion à laquelle en arrivent les canonistes s'éloigne de celle des civilistes : alors que les civilistes restaient enchevêtrés dans un rapport de cause à effet mal déterminé entre application d'une sanction pénale et détermination d'un statut juridique, les canonistes réussissent à établir le sens de la causalité en introduisant dans l'équation la thématique de l'accession au salut par la soumission à la norme. Ce statut juridique complexe de l'hérétique, dont les civilistes ne savent pas trop s'il est la raison (si l'on considère l'hérétique du point de vue de sa nature) ou la conséquence (si l'on considère l'hérétique du point de vue de la peine qui lui est appliquée) de l'éloignement de l'hérétique du reste de l'humanité, est clairement analysé par les canonistes comme une peine judiciaire. À un discours civiliste procédant par comparaison pour déterminer la peine applicable, les canonistes opposent une qualification de l'hérétique lui permettant, par l'application de la norme, d'espérer le salut<sup>50</sup>.

Canonistes et polémistes s'accordent donc, d'une manière tout à fait originale, à voir dans le comportement hérétique un trébuchement humain incident<sup>51</sup>, et à inscrire sa répression dans une économie du

48. Rolandus, *op. cit.*, p. 91, sur C. 23. q. 4.

49. Huguccio, *op. cit.*, fol. 265v (cité par Henri Maisonneuve, *op. cit.*, p. 84 note 298). *Summa Parisiensis*, *op. cit.*, p. 212, sur C. 23. q. 4. Rufin, *op. cit.*, p. 404, sur C. 23. q. 1.

50. *Summa Coloniensis*, *op. cit.*, sur *Pars 4, cap. 67 An solius baptismatis collatio hereticis permittatur*.

51. Soulignons ainsi la reprise par Bernard de Fontcaude de la théorie du «droit du démon» et du procès intenté par le diable pour revendiquer l'homme

salut<sup>52</sup>. Pour les uns comme pour les autres, il s'agit de délivrer les affligés par la punition, et non pas de se venger d'une offense : telle est pour les canonistes la condition de la licéité de la répression violente et armée contre les hérétiques<sup>53</sup>, telle est pour les polémistes les limites de la contrainte du désobéissant<sup>54</sup>. Parce qu'elle est recouverte d'une dimension salvatrice, la punition ne retranche pas l'hérétique de la Chrétienté. Elle est, au contraire, la marque de la réintégration de l'hérétique à l'humanité. Les polémistes développent ainsi longuement l'idée selon laquelle l'obéissance conduit au salut<sup>55</sup>, tout comme y mène la répression du désobéissant, puisque Dieu veut, non la mort du pêcheur, mais sa conversion<sup>56</sup>. Plus encore, Alain de Lille s'inscrit très directement dans la tradition des commentateurs de Gratien qui abandonnent dès les premières Sommes au Décret la distinction proposée par Gratien entre hérétiques soumis à la juridiction temporelle de l'Église et hérétiques dont la punition doit être abandonnée à Dieu<sup>57</sup>. Pour Alain de Lille, la juridiction d'Église a pleine compétence à punir *temporaliter* chaque hérétique alors même que celui-ci est puni concurremment *aeternaliter* par la double incidence de ses actes qui offensent à la fois Dieu et les hommes<sup>58</sup>. Comme dans les écrits canoniques, l'application d'un régime pénal particulier à l'hérétique est justifiée par lui par l'idée de rédemption et de réintégration à la communauté. La position extrême de certains canonistes – la répression manifeste la volonté, non seulement de sauver l'hérétique, mais d'abord et avant tout de l'inscrire à nouveau dans la Chrétienté et son ordre juridique, par l'exercice d'un pouvoir de juridiction régulier ; l'hérétique est un pécheur que la répression juridictionnelle exercée selon l'*ordo iuris* sort du domaine de

---

(Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 800C), peut-être issue de l'enseignement contemporain d'Anselme de Cantorbéry à l'École du Bec, ou bien d'une tradition venue d'Hugues de Saint-Victor. Sur les évolutions de la conception de la nature humaine dans les écrits des décrétistes entre 1140 et 1234, Marie Bassano, «*Lex neminem ad perfectum duxit*. Besoin de normativité et nature de l'homme dans la doctrine canoniste (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)», *Normes et normativité. Études d'histoire du droit rassemblées en l'honneur d'Albert Rigaudière*, Paris, 2009, p. 39-56.

52. Summa Parisiensis, *op. cit.*, p. 215, sur C. 23. q. 4. c. 24.

53. Huguccio, *op. cit.*, fol. 268rb (cité par H. Maisonneuve, *op. cit.*, p. 85 note 302).

54. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 796D.

55. Bernard de Fontcaude, 798A. Alain de Lille, 382A-B.

56. Bernard de Fontcaude, 796D. Alain de Lille, 398B-C.

57. Décret de Gratien, C. 23, q. 4. c. 16.

58. Alain de Lille, 398A-C.



l'*odium* pour le réinscrire dans le champ de la *justitia*<sup>59</sup> – trouve un écho dans la soumission nécessaire que promeut Alain de Lille, non seulement à l'ordonnement des pouvoirs terrestres, mais aussi et surtout à l'ordre juridictionnel, quelle que soit l'autorité judiciaire considérée<sup>60</sup>.

Et nous touchons là la pierre angulaire commune aux juristes et aux polémistes anti-Vaudois : la notion d'*ordo*, entendue non pas seulement comme une transcription de l'ordre divin dans la cité terrestre, mais comme une chaîne d'autorités, spirituelles ou laïques, structurant l'Église et la société, et auxquelles les hommes doivent obéissance. C'est dans ce cadre d'ordonnement des pouvoirs et d'obéissance aux pouvoirs constitués – en premier lieu, à la hiérarchie ecclésiale – que juristes et polémistes anti-Vaudois replacent la question de l'hérétique.

## II/ L'INCOMMODE RAPPORT DE L'HÉRÉTIQUE À L'ÉGLISE

Dans l'Église de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, n'est pas hérétique qui veut. L'hérétique ne se définit que par rapport à l'orthodoxie, mais plus encore, c'est par l'Église que sont définies la marginalité et la déviance. L'hérétique est celui que l'Église stigmatise comme tel<sup>61</sup>. Les sommes contre les Vaudois s'inscrivent dans ce mouvement de définition de l'hérésie et de l'hérétique par comparaison avec la rectitude du dogme catholique et de l'organisation ecclésiale. Mais une lecture plus fine laisse entrevoir une manière tout à fait particulière de concevoir la hiérarchie ecclésiastique face à laquelle s'inscrit le refus d'obéissance de l'hérésie vaudoise. On y trouve mêlé dans un même raisonnement le caractère hiérarchique et autoritaire de la structuration de l'Église romaine, et la reconnaissance d'une nature particulière accordée à l'office ecclésiastique.

59. Huguccio, *op. cit.*, fol. 51v (cité par Henri Maisonneuve, *op. cit.*, p. 88 note 314). *Ibidem*, fol. 269v (cité par Maisonneuve, *op. cit.*, p. 85 note 301). Rufin, *op. cit.*, p. 412, sur C. 23. q. 7.

60. Alain de Lille, *op. cit.*, 381B ; 382A-B ; 396B ; 397C-D. La soumission à l'autorité judiciaire implique le respect de la procédure judiciaire et de la prestation de serment (Alain de Lille, *op. cit.*, 394A-B).

61. Georges Duby, « Conclusions », *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle*, Jacques le Goff dir., Paris-La Haye, 1968, p. 404. Et Jean-Louis Biget, *Hérésie et inquisition*, *op. cit.*, p. 10 et s.

À la contestation vaudoise de l'obéissance aux hommes, contestation générale dont l'application spécifique touche au cas de l'obéissance aux prédicateurs désignés par l'Église romaine, ces textes polémiques répondent donc sur un autre terrain, inspiré des doctrines juridiques relatives à l'office ecclésiastique. Loin de se limiter au caractère missionné des prédicateurs de l'Église romaine, leur droit à être obéi découle de leur inscription dans une hiérarchie d'offices (A). En conséquence, l'hérétique, considéré dans son rapport à la hiérarchie romaine, est celui qui usurpe l'office tout autant que celui qui refuse l'obéissance à un prêtre placé dans l'office par sa hiérarchie. Cette conception de l'hérésie, réduite à l'obéissance et détachée de la déviance dogmatique, s'articule sur une analyse juridique de ce qu'est une création régulière dans l'office (B).

#### **A/ L'hérétique face à la hiérarchie des offices ecclésiastiques : l'affirmation de l'obéissance à l'Église romaine**

Les traités anti-Vaudois exposent clairement, et dès leurs premiers chapitres, les préoccupations principales des polémistes contrant le discours vaudois : l'obéissance due à la hiérarchie ecclésiastique, l'incapacité d'être prêchant sans y avoir été missionné ou créé, le respect du principe du sacerdoce donnant à l'officiant le pouvoir de lier et délier. D'une manière qui n'est pas pour nous surprendre, ce raisonnement, appuyé sur les autorités bibliques et patristiques, est d'abord théologique. Il peut schématiquement être résumé ainsi : tout pouvoir vient de Dieu<sup>62</sup> ; Dieu missionne, directement ou indirectement, les ecclésiastiques pour exercer leur office dans l'Église<sup>63</sup> ; toute désobéissance à leur autorité est donc une désobéissance à l'autorité divine, et est ainsi constitutive d'une hérésie<sup>64</sup>.

Mais derrière ce classique schéma d'une transcription de l'ordre divin et naturel dans la hiérarchie de l'Église et des fidèles apparaît

62. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 797C ; Alain de Lille, *op. cit.*, 379C, 381B.

63. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 799B-D, 800D, 815B-816D ; Alain de Lille, *op. cit.*, 378C.

64. *Summa contra hereticos*, in Raoul Manselli, *op. cit.*, chap. 1, p. 45 et chap. 2, p. 45-46 ; Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 797D ; Alain de Lille, *op. cit.*, 382A.

une réflexion approfondie sur l'office. L'hérétique vaudois n'y est pas seulement celui dont le prêche concurrence le prêche des clercs romains : il est bien plus celui qui s'accapare l'office du prêche sans y être régulièrement établi par une autorité supérieure, et qui remet ainsi en cause la capacité monopolistique de la hiérarchie romaine à créer régulièrement dans l'office.

L'hérétique des sommes anti-Vaudois est ainsi, tout à la fois<sup>65</sup>, celui qui refuse l'obéissance due à un ecclésiastique régulièrement créé dans son office<sup>66</sup> et celui qui usurpe l'office du prêche<sup>67</sup>. La dénonciation ne porte donc pas seulement sur le contenu du prêche hérétique, ou sur le fait que, par son action, l'hérétique prêcheur entraînerait les fidèles vers un chemin diabolique. Est stigmatisé aussi le refus de reconnaître la sanction de la capacité de prêcher que l'Église effectue par le biais de l'attribution d'un office. Le refus d'obéissance au pasteur romain est véritablement une insubordination<sup>68</sup>, puisqu'il est, tout à la fois, refus de s'inscrire dans une hiérarchie d'autorités juridiquement et normativement capables, mais aussi négation de la portée des actes pris par cette hiérarchie, donc négation de leur application aux tiers que sont les prêcheurs et fidèles hérétiques. L'hérésie est ainsi constituée par la négation de l'autorité émanant de la hiérarchie ecclésiastique, assimilée au refus de reconnaître la *potestas* de l'Église dans sa capacité à créer un prédicateur dans un office de prêche<sup>69</sup>.

La conception de l'hérésie dont témoignent ces sommes est ainsi indétachable d'une certaine manière de concevoir l'office ecclésiastique, le monopole de l'Église à nommer dans ces offices, et les conditions d'une création régulière du prédicant dans son office.

C'est dans la doctrine canonique contemporaine de ces sommes qu'il faut rechercher les éléments conceptuels qui conduisent les polémistes à articuler la réflexion sur l'hérétique avec la question de l'office ecclésiastique. Les années 1180-1205 sont, en effet, celles

65. La distinction n'est d'ailleurs pas nécessairement formelle dans les textes qui nous occupent. *Summa contra hereticos*, *op. cit.*, chap. 1, p. 45.

66. Alain de Lille, *op. cit.*, 380A-380B. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 797A-797B.

67. Alain de Lille, *op. cit.*, 377C, 379B.

68. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 817A.

69. Alain de Lille, *op. cit.*, 381B.

d'un profond bouleversement dans la conception du ministère du clerc, tant en ce qui concerne la source de ce ministère que la nature des pouvoirs qui s'y rattachent. À partir des termes flous et ambigus par lesquels Gratien décrit la plénitude d'action du clerc – à la fois *potestas* et *executio potestatis* –, les canonistes des deux dernières décennies du siècle élaborent progressivement la dichotomie entre *ordo* et *iurisdictio*. Si l'adéquation entre les termes et la notion ne semble réellement émerger qu'en 1186 avec la *Summa Lipsiensis*, ces années sont pourtant témoin de l'élaboration conceptuelle hésitante et mouvante qui conduit à l'affirmation de la distinction<sup>70</sup>.

Nos textes polémiques anti-Vaudois sont profondément irrigués par ce mouvement de fond que connaît à cette époque le droit canonique. Comment pourrait-il en être autrement, alors que la mise en place progressive de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction dans les écrits canonistes se construit en partie à l'occasion des réflexions sur l'hérétique? Comment pourrait-il en être autrement alors que cette distinction entraîne avec elle – dans un rapport de cause à effet difficile à définir – des notions qui à leur tour enrichissent les discussions sur l'hérétique, au premier rang desquelles la construction affinée d'une hiérarchie des cléricatures, entendue en terme de juridiction et non d'ordre, et fondant désormais la supériorité de certains (et d'abord du pape) sur les caractéristiques propres de leur ministère et non sur le rapport avec la communauté?

Tous ces liens se nouent à partir des interprétations que tirent les premiers décrétistes de la *causa 24, quaestio 1* de la seconde partie du Décret (et dans une moindre mesure de C. 1. q. 1. c. 39.). La *causa 24* s'intéresse à la situation où un évêque, tombé dans l'hérésie, prive un tiers de son office et prononce une sentence d'excommunication à son encontre. La première question que pose le Décret est de savoir si un hérétique peut prononcer une privation d'office ou une quelconque sentence à l'encontre d'un tiers (donc un acte relevant de ce que Gratien qualifie de *executio potestatis*, par opposition aux actes relevant de sa *potestas*). Il est donc ici question de la capacité juridique de l'hérétique occupant un office

70. Sur tous ces points, cf. l'étude très détaillée de Laurent Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, 2003. Les paragraphes suivants reprennent les conclusions de l'auteur, tout particulièrement dans ses chapitres 1et 2.

sacerdotal. Ce qui intéresse donc le Décret, et par contrecoup les décrétistes, est moins la définition de ce qu'est un hérétique que de savoir quelle valeur juridique donner aux actes pris par un hérétique occupant une fonction ecclésiastique<sup>71</sup>.

Le premier élément sur lequel s'accordent les canonistes découle du texte même du Décret : de la même façon que pour le Décret un prêtre peut être hérétique sans que tous ses actes soient invalidés du fait même de son hérésie, de la même façon pour les commentateurs de Gratien l'adhésion à une croyance sortant de l'orthodoxie du dogme n'est pas incompatible avec l'occupation d'une dignité ecclésiastique, n'entraîne pas en soi une incapacité à occuper l'office sacerdotal et à exercer les droits qui y sont rattachés, et n'induit donc pas la nullité complète des actes de l'hérétique.

Les choses sont cependant plus confuses dès lors qu'il s'agit de déterminer avec précision à la fois les champs respectifs des actes valides et invalides, et la source précise de l'invalidité de certains actes. Le trouble provient en premier lieu de ce que les décrétistes d'avant 1200 ne commencent que très imparfaitement à distinguer dans une telle question des actes de nature différente, hésitant sans cesse dans leurs raisonnements entre sacrement de dignité et sacrement de nécessité, entre actes de juridiction et actes sacramentels. La confusion résulte aussi de ce que les canonistes, pour répondre à la question des effets des actes de l'hérétique, font se superposer deux distinctions qui ne se recouvrent pourtant pas entièrement, et qui ne relèvent pas de la même approche : la scission entre hérésie manifeste et hérésie occulte<sup>72</sup> est exposée implicitement comme l'équivalent de la distinction entre hérétique régulièrement ordonné dans l'Église (ce qui est le *casus* de la *causa* 24) et hérétique ordonné hors de l'Église, donc irrégulièrement ordonné<sup>73</sup>.

Au gré des commentaires et des commentateurs, malgré l'absence

71. Il est ainsi significatif de constater que la *Summa Parisiensis* ne présente la définition de l'hérétique posée par Gratien dans le Décret que comme la réponse au *casus* de la question 1 de la *Causa* 24. *Summa Parisiensis, op. cit.*, p. 222, sur C. 24. q. 1.

72. On trouve chez certains décrétistes une distinction plus complexe, s'articulant non seulement sur l'opposition entre hérésie occulte et hérésie manifeste, mais également sur l'opposition hérésie tolérée et hérésie non tolérée. Etienne de Tournai, *Summa Decretorum*, éd. Johann Friedrich von Schulte, Giessen, 1891 (réimpression : Aalen, 1965), p. 122, sur C. 1. q. 1. c. 1.

73. Paucapalea, *op. cit.*, p. 104, sur C. 24. ; Rufin, *op. cit.*, p. 415, sur C. 24.

de doctrine générale cohérente, il apparaît cependant que certains des actes de l'hérétique régulièrement ordonné dans l'Église (et pour une grande partie des canonistes, cette conséquence s'attache tout particulièrement aux sacrements) produisent les mêmes effets que ceux d'un orthodoxe, dès lors qu'ils ont été effectués selon la forme correcte<sup>74</sup>.

Ce qui réunit les canonistes aux doctrines diverses tient en quelques phrases : ce n'est pas en soi l'adhésion à une croyance hétérodoxe qui invalide les actes d'un hérétique qui serait pris régulièrement dans la hiérarchie de l'Église ; l'incapacité à remplir la plénitude de l'office ecclésiastique résulte d'une sentence d'une autorité supérieure, sentence ayant valeur de suspense de tout ou partie des pouvoirs rattachés à l'office, et tout particulièrement des pouvoirs de juridiction<sup>75</sup>. Quelle que soit la nature de l'hérésie (ancienne ou nouvelle), les actes de l'hérétique ne sont recouverts d'une illégalité qu'à partir du moment où existe une *sententia* prononcée par l'autorité supérieure ou l'autorité judiciaire compétente<sup>76</sup>. Alain de Lille adhère très explicitement à cette doctrine : il estime qu'une présomption de vertu et d'efficacité est attachée à la messe dite par un prêtre régulièrement constitué dans son office. Cette présomption ne peut être renversée que par un jugement. En conséquence, le scandale et la simple *fama* ne suffisent pas à « fausser » l'acte sacramentel qu'est l'oraison du prêtre, quand bien même celui-ci serait pécheur<sup>77</sup>. Pour reprendre les termes de l'apparat *Ecce vicit leo* : « Un prélat est toujours toléré dans l'Église jusqu'à ce qu'une sentence soit portée contre lui »<sup>78</sup>.

De cette complexe doctrine canonique en pleine élaboration, en s'affranchissant des divergences pour ne retenir que le sens général

74. *Summa Parisiensis*, *op. cit.*, p. 81, sur C. 1. q. 1. c. 17.; Rufin, *op. cit.*, p. 415, sur C. 24.

75. *Summa Parisiensis*, *op. cit.*, p. 222, sur C. 24. q. 1.; Rufin, *op. cit.*, p. 415, sur C. 24. q. 1. pr.

76. *Summa Parisiensis*, *op. cit.*, p. 222, sur C. 24. q. 1.; Rufin, *op. cit.*, p. 415, sur C. 24. q. 1.; *Summa « Animal est substantia »*, édition partielle dans Titus Lenherr, *op. cit.*, Anhang n° 25, p. 324-328, sur C. 24. q. 1. c. 4.

77. Alain de Lille, *op. cit.*, 389D-390A.

78. Apparat *Ecce vicit leo*, édition partielle dans Titus Lenherr, *op. cit.*, Anhang n° 24, p. 321-324. Le même texte est cité et traduit dans L. Villemain, *op. cit.*, p. 82. Notons que l'apparat est cependant plus tardif que les textes qui nous occupent, puisqu'il date de 1206.

de l'évolution, les sommes polémiques tirent le double présupposé sur lequel s'appuie leur raisonnement. D'une part, l'obéissance due au prélat réside dans la création régulière de celui-ci dans son office. D'autre part, la création dans l'office du prêche n'est régulière que si elle est concédée par l'autorité supérieure de la hiérarchie ecclésiale de l'Église de Rome<sup>79</sup>.

En définitive, l'analyse que proposent ces textes de la *potestas* de l'Église comme une transcription de l'ordre divin est nourrie des prémices de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction qui affleurent dans les sommes et apparats canoniques contemporains<sup>80</sup>. En partant du très classique verset de l'Épître aux Romains (Rom. XIII)<sup>81</sup>, les polémistes ne se limitent pas à en tirer la simple défense d'un ordre social reflet de l'ordonnement divin<sup>82</sup>. Bien plutôt, ils y fondent l'existence d'une hiérarchie de dignités au sein de l'Église de Rome<sup>83</sup> et, partant de là, la capacité de ces autorités hiérarchiques à prendre des décisions relevant de ce qui portera bientôt le nom de pouvoir de juridiction<sup>84</sup>.

### **B/ L'hérétique face à la création régulière dans l'office ecclésiastique : l'affirmation du monopole de l'Église romaine**

De l'existence d'une hiérarchie découle l'argument-clef de ces sommes : celui du caractère régulier de la création dans l'office, ce caractère régulier ne pouvant provenir que d'une création effectuée par l'autorité supérieure. Dépasant la simple considération du prêtre « missionné »<sup>85</sup>, c'est à travers les notions de *licite* et de *regulariter* que ces sommes expliquent la capacité à pouvoir prêcher d'une

79. Alain de Lille, *op. cit.*, 379B. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 795D.

80. Avec son sens aigu de la formule, Jean Gaudemet a parfaitement résumé les enjeux d'un tel bouleversement conceptuel à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : « Derrière la dualité des termes (ordre et juridiction), derrière ce qui pourrait passer pour une querelle de mots, c'est toute l'ecclésiologie qui est engagée : l'Église comme réalité surnaturelle et l'Église comme institution sociétariaire, juridiquement hiérarchisée » (Jean Gaudemet, « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques », *L'année canonique*, n° 29, 1985-1986, p. 83-92).

81. Alain de Lille, *op. cit.*, 381D-382A. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 797C.

82. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 819A-B

83. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 799B-D; Alain de Lille, *op. cit.*, 382A; *Summa contra hereticos*, *op. cit.*, chap. 2, p. 45-46.

84. Alain de Lille, *op. cit.*, 382C.

85. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 815B-816A.

manière orthodoxe et efficace<sup>86</sup>. Par contrecoup, l'hérétique est celui qui prêche sans avoir les capacités de prédicateur que les autorités de l'Église romaine définissent comme nécessaires à l'office<sup>87</sup> et l'hérésie est la remise en cause de la capacité de la hiérarchie ecclésiastique à édicter ces qualités. D'une telle conception des liens entre la hiérarchie et l'office, ces sommes concluent que constituent une hérésie non seulement l'usurpation d'office<sup>88</sup>, mais aussi le fait, pour un incapable, de prétendre à l'exercice effectif d'un office<sup>89</sup>, que l'incapacité soit personnelle (l'ignorance<sup>90</sup>, l'incapacité attachée aux femmes<sup>91</sup>, l'incapacité attachée aux hommes mariés<sup>92</sup>) ou organique (tout défaut dans la création dans l'office, y compris pour des individus sans incapacité personnelle<sup>93</sup>).

Ces développements s'inscrivent dans la droite ligne des premiers commentateurs du Décret, que leur doctrine conduit à traiter l'hérésie comme une incapacité comme une autre, (et au même titre qu'une autre), véritable cas particulier au sein d'une théorie plus large de l'office et de la capacité à l'occuper<sup>94</sup>. De la diffusion hors des sphères juridiques de cette théorie générale de l'office témoigne avec finesse Alain de Lille, dans son analyse de l'origine de la *potestas ligendi et solvendi* qui s'attache à chaque prêtre. Il énonce très explicitement que la capacité à déverser la grâce n'est pas rattachée à l'individu et à ses qualités propres, mais provient de l'ordination, donc de la création régulière dans l'office<sup>95</sup>, ce qu'une grande partie de la doctrine canoniste s'accorde à reconnaître<sup>96</sup>, au moment

86. Alain de Lille, *op. cit.*, 385B-C. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 814A-814C.

87. *Ibidem*, 800C.

88. *Ibidem*, 803B.

89. *Ibidem*, 805A.

90. *Ibidem*, 379C-379D.

91. *Ibidem*, 379D-380A.

92. Bernard de Fontcaude, *op. cit.*, 816B.

93. Alain de Lille, *op. cit.*, 379C.

94. Rolandus, *op. cit.*, p. 100, sur C. 24. q. 1.; Etienne de Tournai, *op. cit.*, p. 123, sur C. 1. q. 1. c. 1.

95. Alain de Lille, *op. cit.*, 382D, 384C-D, 385B-C.

96. Par ex. Rolandus, *Summa, op. cit.*, p. 100, sur C. 24. q. 1.; *Summa* «*Dubitare a quibusdam*», édition partielle dans Titus Lenherr, *op. cit.*, *Anhang n° 13*, p. 288, sur C. 1. q. 1. c. 39.; Rufin, *op. cit.*, p. 415, sur C. 24. q. 1.; *Summa Parisiensis, op. cit.*, p. 222, sur C. 24. q. 1.; Sicard de Crémone, *op. cit.*, p. 287 sur C. 24. q. 1.; *Summa Lipsiensis*, édition partielle dans Titus Lenherr, *op. cit.*, *Anhang n° 19*, p. 306, sur C. 1. q. 1. c. 4.



même où l'ordination, critère de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, fait l'objet d'une analyse affinée dans les textes canoniques. Allant plus loin encore, il met en avant l'idée d'une «indifférence» de l'Église à l'égard de ses prêtres dont les mérites propres ne doivent pas être pris en compte: les qualités de chacun n'induisent ni différence de valeur dans leurs oraisons<sup>97</sup>, ni variation de degrés dans la participation de leurs actes au salut des âmes qui leur sont confiées<sup>98</sup>. L'office existe indépendamment de celui qui le remplit, et indépendamment de la façon, bonne ou mauvaise, dont le remplit celui qui y est commis. Pour reprendre les termes d'Alain de Lille, il existe une différence nette entre le proférant qu'est le prédicateur et l'instituant qu'est l'Église<sup>99</sup>. Le prêtre, instrument du salut et de la grâce, est ainsi privé d'une certaine autonomie, et réduit au rôle d'instrument pris dans la hiérarchie de l'Église. Cette même distinction entre l'office et la personne qui l'occupe est reprise par lui, à l'image de certains canonistes contemporains<sup>100</sup>, pour décrire tant l'action du juge, instrument de la loi qui ne commet pas d'homicide quand il l'applique dans toute sa rigueur<sup>101</sup>, que celle du combattant légitimement constitué par son autorité supérieure<sup>102</sup>.

En définitive, l'hérésie n'est donc pas, dans ces sommes s'opposant aux Vaudois, limitée à une déviance religieuse et donc inscrite contre le dogme catholique. Si elle s'inscrit contre quelque chose, c'est d'abord contre la hiérarchie de l'Église romaine, entendue comme hiérarchie d'autorités ayant la capacité normative d'édicter des actes relatifs aux divers offices religieux. L'hérésie est une insubordination multiple vis-à-vis de l'Église romaine puisqu'elle est tout à la fois le refus de reconnaître la capacité monopolistique de l'Église romaine à définir le contenu des offices et à désigner ainsi ceux pouvant régulièrement les occuper, et le refus d'accepter que les actes de la hiérarchie de l'Église s'appliquent à l'hérétique (donc le refus du caractère monopolistique de la capacité juridique de l'Église de Rome à définir les formes et le contenu de la dignité

97. Alain de Lille, *op. cit.*, 390B.

98. Alain de Lille, *op. cit.*, 390A.

99. Alain de Lille, *op. cit.*, 390C.

100. Rufin, *op. cit.*, p. 408, sur C. 23. q. 5., là encore dans les développements portant sur l'hérétique.

101. Alain de Lille, *op. cit.*, 396C-397C.

102. Alain de Lille, *op. cit.*, 397C.

ecclésiastique). L'hérésie dénie ainsi et la capacité normative de l'Église et la portée des actes émis par cette autorité. À travers ces textes apparaît ainsi implicitement une conception de l'hérésie fondée sur une analyse de la capacité normative de l'Église. Ce qui forme l'hérésie, c'est indifféremment le refus du fond (ne pas accepter la définition proposée par l'Église romaine de ce qu'est un office et de qui est capable de l'occuper), et le refus du monopole normatif en la matière (ne pas accepter que seule l'Église romaine puisse définir ce qu'est un office et qui est capable de l'occuper). Apparaît ainsi, dans ces textes anti-Vaudois de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, la constitution progressive de la figure d'un hérétique, appréhendé non seulement comme un anormal qui dévie du dogme, mais également comme un déviant ayant la prétention de se dérober à l'autorité normative de l'Église.

Il convient dès lors de repenser la place qu'occupe, dans la diffusion de l'image de l'hérétique au XII<sup>e</sup> siècle, le discours cistercien. Si la force galvanisante et l'éloquence de ce modèle rhétorique en expliquent sans difficulté la prégnance dans l'appel au combat contre l'hérésie et les hérétiques, il est cependant évident que la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle voit se constituer, en parallèle à ce discours volubile et combatif – et se diffuser, hors même de la sphère juridique savante – une conception de l'hérétique se fondant sur une approche radicalement distincte des rapports de l'hérétique à l'ordre normatif et à l'organisation sociale. En élaborant une normativité juridique à partir d'une anormalité naturelle et sociale, les juristes et les polémistes de la fin du XII<sup>e</sup> siècle font de l'anormalité un lieu d'application de la norme, et de l'hérétique une catégorie juridique. Dès lors, humanisé et devenu hors-la-loi, c'est contre l'ordre juridique que pèche l'hérétique, et l'appréhension de son errance se fait au regard de la norme.

Il n'existe dès lors plus d'obstacle intellectuel à la revendication de l'Église d'exercer toute forme de normativité à l'encontre de l'ensemble de la Chrétienté. Le hors-la-loi hérétique est désormais soumis à la norme romaine. Le terrain est ainsi préparé pour la mise en place officielle de l'institution judiciaire qu'est l'Inquisition, en 1233, qui n'apparaît dès lors que comme la conséquence et la sanction de la plénitude normative de l'Église sur l'ensemble de la société du XIII<sup>e</sup> siècle.