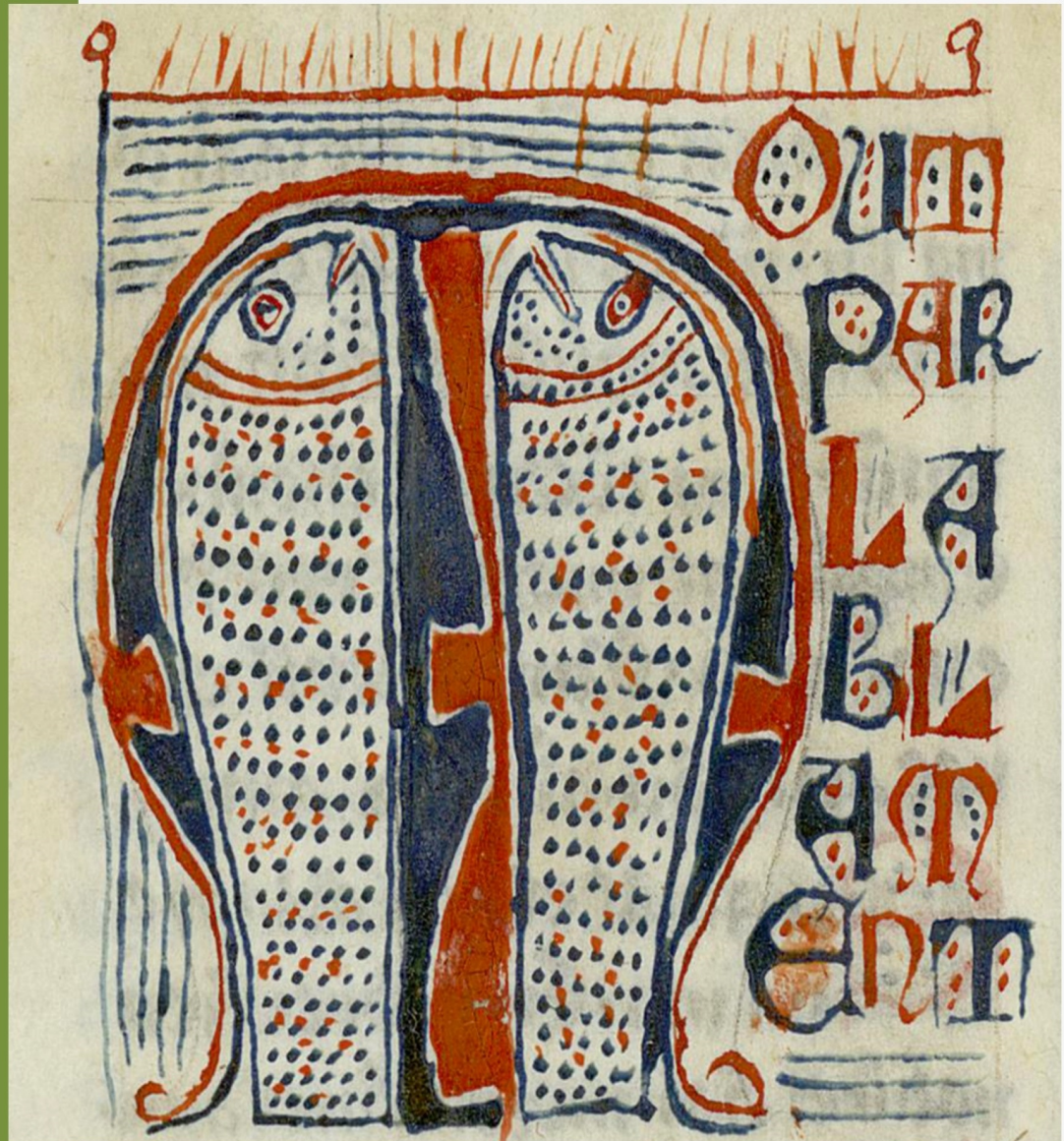


COLLECTION HERESIS N° 2

# SOURCES CATHARES

## I. LES TEXTES ORIGINAUX



ACTES DES JOURNÉES D'ÉTUDES "AUX SOURCES DU CATHARISME"

CARCASSONNE ET MAZAMET, LES 25, 26 ET 27 OCTOBRE 2018



CIRCAED

# Sources cathares

## I . Les textes originaux

### Collection HERESIS n°2

**Actes des journées d'études « Aux sources du catharisme »  
Carcassonne et Mazamet, les 25, 26 et 27 octobre 2018**



**Organisé par le Collectif International de Recherche sur le Catharisme Et les  
Dissidences (CIRCAED), le Centre des monuments nationaux,  
Château et remparts de la cité de Carcassonne,  
le Musée du Catharisme de Mazamet, le CIRDOC,  
et l'Université Radboud de Nimègue.**

**En partenariat avec les Universités de York et de Milan.**

**Avec le concours de la municipalité de Mazamet et de la région Occitanie.**

Collection HERESIS est une publication sans périodicité du Collectif International de Recherche sur le Catharisme et les Dissidences (CIRCAED).

Diffusion gratuite exclusivement sur le site de l'Association CIRCAED :

[www.circaed-heresis.com](http://www.circaed-heresis.com)

Collection HERESIS N°2 : Textes rassemblés par Claudine Pailhès et présentés par Dominique Iogna-Prat.

---

**Editeur** : Association CIRCAED, Bibliothèque d'Etudes Méridionales, 59 rue du Taur, 31000 Toulouse.

Pour toute correspondance : [circaed@gmail.com](mailto:circaed@gmail.com)

Ou par courrier : CIRCAED, 40 avenue W. Churchill, 31340 Villemur sur Tarn.

Directrice de la publication : Pilar Jiménez, Présidente de l'Association CIRCAED.

Responsable de la rédaction : Le bureau du CIRCAED.

### **Collection HERESIS n°2 - ISSN 2740-9589**

© **Septembre 2022**, tant pour la maquette que les contenus.

HERESIS est une marque déposée. Tous droits réservés pour tous pays.

Reproduction interdite, quel que soit le procédé y compris tirages, Internet, photocopie, base de données, ... (liste non limitative).

Toute représentation ou reproduction, même partielle, est illicite (art. L 122-4 du code de la propriété intellectuelle).

L'envoi de textes et documents à HERESIS suppose que l'auteur possède les autorisations nécessaires à leur diffusion et implique leur accord pour une diffusion libre de droits.

Les opinions présentées n'engagent que leurs auteurs.

Sauf mention contraire, les photos sont des auteurs.

**Photo présente sur la couverture** : © Manuscrit Lyon BM. PA, 36.  
Publiées avec l'aimable autorisation de la Bibliothèque municipale de Lyon.

Maquette et réalisation informatique : © CIRCAED.



© Jean-Louis Gasc - 2018

**Salle de conférence du Palais des Congrès de Mazamet**



© Jean-Louis Gasc - 2018

**Les tours en éperon de la Porte Narbonnaise - Cité de Carcassonne**

## Avant-propos

Ce deuxième volume de la collection Heresis comprend les communications présentées lors des Journées d'Études consacrées Aux Sources (originales) du Catharisme à Carcassonne et à Mazamet, du 25 au 27 octobre 2018. On y a rajouté l'étude d'Anne Brenon : « Le baptême 'par l'eau du Saint-Esprit' : un exemple d'exégèse spirituelle cathare », qui n'était pas achevé en 2018 mais qui illustre bien le thème du volume. Une précision concernant le titre de ces actes. Aux sources du catharisme, titre des Journées d'Études, est devenu Sources cathares I. Les textes originaux. Certes, ce changement d'intitulé tient compte du récent débat autour du mot « catharisme ». Nous sommes bien d'accord d'y voir une construction historiographique du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit du reste d'un mot « moderne », appartenant au vocabulaire du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le mot « cathare » par contre, est médiéval. Même s'il suscite lui aussi le débat concernant l'identité des hérétiques ainsi qualifiés, notre propos n'est pas de revenir sur la question, mais simplement d'éclairer les raisons de ce choix et de rappeler que, si le mot cathare est celui donné par les adversaires des dissidents, il est aussi celui par lequel ces derniers sont le mieux connus aujourd'hui.

Il s'agit donc ici d'un premier volume consacré aux Sources cathares, textes issus directement ou indirectement de la plume de nos dissidents. Nous comptons bien que de prochaines rencontres poursuivront la thématique de l'étude des sources cathares en traitant d'autres types de documents.

Nous tenons à remercier tous ceux qui ont rendu possible la tenue de ces Journées d'Études. Tout d'abord, nos partenaires financiers et logistiques : le Centre des monuments nationaux/Château et remparts de la Cité de Carcassonne et ses administrateurs, le musée du Catharisme de Mazamet et sa directrice Sonia Benoit, ainsi que la municipalité de Mazamet pour son fidèle soutien au CIRCAED ; la Région Occitanie et le Centre International de Recherche et de Documentation Occitanes (CIRDOC) à travers son conseiller régional délégué Benjamin Assié. Un double soutien financier et intellectuel pour ces journées a été celui de l'Université Radboud de Nimègue (Pays-Bas), par l'intermédiaire d'une de ses enseignantes le Professeur-Docteur, Daniela Müller. Toute notre reconnaissance va également à nos intervenants et à leurs universités et/ou laboratoires de recherche pour leur contribution. Enfin, la publication de ce volume d'Actes n'aurait pas été possible sans le travail des bénévoles du CIRCAED, ainsi que celui de nos membres du Conseil d'administration, Annie Couillens et Jean-Michel Ogier.

Nous vous souhaitons une excellente lecture.

**Pilar Jiménez Sanchez**

**Anne Brenon**

**Claudine Pailhès**

## Sommaire

Présentation, <b>Dominique IOGNA-PRAT</b>	p. 7
Post-vérité et effets de manche : la tentative de nier l'existence du catharisme, <b>Peter BILLER</b>	p. 13
Une source majeure pour la connaissance des « hérétiques ». La bible et le « rituel » occitan de Lyon, <b>Emmanuel BAIN</b>	p. 31
Le <i>De heresi catharorum</i> : Réception, érudition et nouvelles pistes de recherche, <b>Daniel TOTI</b>	p. 53
Le Rituel comme expression d'une foi vivante. Quelques aspects en lien avec le Rituel cathare de Florence, <b>Daniela MULLER</b>	p. 79
Le baptême « par l'eau du Saint-Esprit ». Un exemple d'exégèse spirituelle cathare, <b>Anne BRENON</b>	p. 91
Retour sur l'inquisiteur Pierre de Vérone. Aux sources d'un complot et d'une canonisation, <b>Marina BENEDETTI</b>	p. 105
Le supposé dualisme des bons hommes occitans à travers leurs sources. L'exemple du « traité cathare » languedocien, <b>Pilar JIMENEZ</b>	p. 123
Des mains hérétiques à l'œuvre : repenser la genèse d'un manuscrit cathare (MS. Firenze Biblioteca nazionale centrale, Conv. Soppr. J.II.44), <b>David ZBIRAL</b>	p. 147
L'apport de l'archéologie à l'histoire d'une hérésie. L'exemple du castrum de Cabaret, <b>Marie-Elise GARDEL</b>	p. 175





**Introduction générale**

**Une histoire impossible à pacifier ?**

**Dominique Iogna-Prat**  
CéSor, CNRS-ÉHESS



Sous le titre « Aux sources du catharisme », le Collectif international de recherches sur le catharisme et les dissidences (CIRCAED), le Centre des monuments nationaux de Carcassonne et le Musée du catharisme de Mazamet ont organisé les 25, 26 et 27 octobre 2018 des journées d'études visant à revenir aux fondamentaux du catharisme : la documentation primaire. Dans le contexte polémique de l'automne 2018 où la presse régionale était tout écho des débats fort peu sereins suscités par l'exposition *Les Cathares, une idée reçue*, organisée à l'université Paul Valéry de Montpellier à l'occasion de la fête de la science, il s'est agi de s'entendre, cartes sur table, sur ce qui fait problème chez les historiens professionnels en charge des dossiers du catharisme, à commencer par le fait d'employer les mots mêmes de « catharisme » et de « cathares ». Emploi au singulier (le catharisme), au pluriel (les catharismes), ou aucun emploi du tout (pas de catharisme, pas de cathares, mais des « parfaits », des « bons hommes », des « croyants »), le terme catharisme n'apparaissant pas *expressis verbis* dans les sources, et la catégorie n'étant qu'une qualification plus ou moins tardive, en tous cas *post eventum* ? Faire retour aux sources primaires pour en montrer l'intérêt documentaire a semblé être la meilleure façon, en tout cas la plus dynamique, de faire avancer la discussion en court-circuitant les polémiques.

Ce sont les résultats des débats ouverts à Carcassonne puis à Mazamet en octobre 2018 qui sont publiés ici. Avant d'en mentionner les différents chapitres, précisons qu'un peu plus de six mois plus tard (8-11 juillet 2019), le 55<sup>e</sup> Colloque de Fanjeaux mettait lui aussi « Le “catharisme” en questions », que les actes de cette rencontre ont paru en juillet 2020, et que la présente publication des actes de Carcassonne-Mazamet ne peut faire abstraction d'une lecture double. Impossible de ne pas rapprocher les débats des uns (Carcassonne-Mazamet) de ceux des autres (Fanjeaux), d'autant que les uns sont au moins pour partie les mêmes que les autres, et, surtout, que la rencontre de Fanjeaux a marqué un moment important, grâce à Jean-Louis Biget, de retour à une source contestée, objet de lectures contradictoires : les actes du concile de Saint-Félix de Caraman<sup>1</sup>.

## Retour aux sources

Les sources examinées à Carcassonne-Mazamet sont diverses. Une manière de sociologie des hérétiques est proposée par Marina Benedetti, qui reprend le dossier de l'assassinat de Pierre de Vérone (6 avril 1252) et montre tout le foisonnement de la société lombarde impliquée dans les événements dont on suit le fil jusque dans la division des familles grâce aux multiples figures d'hérétiques consolés (*heretici consolati*) apparaissant dans les sources inquisitoriales. Sociologie des hérétiques également dans l'intervention de Marie-Élise Gardel, qui traite de « l'apport de l'archéologie à l'histoire » sur la base de « l'exemple du *castrum* de Cabaret », ce roc de la résistance hérétique, monde de la co-seigneurie et de l'artisanat minier. Bien sûr, les longues fouilles menées à Cabaret ne peuvent pas livrer autre chose qu'un monde

---

1 J.-L. Biget, « Retour sur le “concile de Saint-Félix” », dans *Le « catharisme » en questions*, Fanjeaux, 2020 (*Cahiers de Fanjeaux*, 55), p. 81-110.



de « maisons » d'artisans et de demeures seigneuriales sans marque ecclésiale spécifique pour la simple raison que l'Église des hérétiques est spirituelle et néglige la marque proprement monumentale (l'église) que promeut l'Église romaine ; ce qui est considéré comme le siège d'un « évêché » cathare n'a donc rien à enseigner sur les signes matériels d'une Église qui se pense avant tout comme spirituelle.

Le plus gros des contributions repose sur trois sources écrites majeures. D'abord, deux manuscrits : Lyon, Palais des Arts 36, et Florence, BN, Conv. Soppr J II 44 ; le premier, étudié par Emmanuel Bain, contient un Nouveau Testament en occitan et le *vademecum* d'un bon homme ; le second, présenté par David Zbiral, rassemble une collection de textes théologiques en latin dont un rituel, et le *Liber de duobus principiis*. Ces deux manuscrits permettent d'accéder aux pratiques rituelles hérétiques, spécialement au *consolament* (*consolamentum*) qu'étudient ensuite Anne Brenon et Daniela Müller. La troisième source, examinée par Daniel Toti, est le *De heresi catharorum*, dont la tradition manuscrite est particulièrement complexe. Un seul manuscrit, Bâle, BU C V 17, contient l'ensemble de deux unités : la première de caractère narratif sur les débuts du mouvement « cathare » en Italie, la seconde, de caractère doctrinal ; mais ce contenu d'ensemble se trouve le plus souvent éclaté dans une tradition manuscrite continue du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, ce qui pose le problème des rapports entre fragments et ensemble ; à quoi s'ajoute, en dehors même de la tradition manuscrite, le problème de la réception et de l'exploitation des fragments par l'historiographie de l'hérésie aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles ; s'ouvre ainsi l'ample horizon des controverses d'époque moderne ouverte par Nicolas Vignier, dont le *Recueil de l'histoire de l'Église* publié de façon posthume à Leyde en 1601 s'emploie à retracer l'histoire de l'institution du baptême des origines à 1519 en faisant une large place à la question hérétique, et de Nicolas Vignier à James Ussher et à Jacques-Bénigne Bossuet.

Le problème global que posent ces sources tient à leur fiabilité. Sources ouvrant un accès direct à l'enseignement doctrinal et aux pratiques rituelles « cathares » ? Ou sources filtrées par les polémistes adverses et qui n'offriraient qu'une approche orientée par des instances magistérielles ayant tout intérêt à forcer le trait voire à « inventer » – pour reprendre le titre du collectif dirigé par Monique Zerner, *Inventer l'hérésie ?*, lequel pose une question et se garde bien de trancher<sup>2</sup>. On voit que ce retour aux sources signifie une entrée dans la polémique qui porte l'étude de ces sources depuis une bonne trentaine d'années. À l'étude du manuscrit de Florence, David Zbiral s'attarde longuement sur les traces de lecture, les ajouts et les *marginalia* pour conclure que, sur la base d'un examen paléographique approfondi, il ne peut s'agir d'interventions extérieures, une fois le manuscrit passé entre les mains des inquisiteurs. De son côté, Peter Biller dénie fermement la thèse, produit de l'historiographie controversiste du XVII<sup>e</sup> siècle (en l'espèce l'*Histoire de l'Inquisition* de Philip van Limborch [1692]), selon laquelle l'enregistrement des aveux par les inquisiteurs n'aurait d'autre valeur qu'une « composition inquisitoriale ». Enfin, dans

2 M. Zerner, dir., *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, 1998 (« Collection d'études médiévales de Nice », 2).

leurs études de contenus – pour l’une, la doctrine dualiste, pour l’autre, le rituel du baptême spirituel –, Pilar Jiménez Sanchez et Daniela Müller s’en tiennent à un accès non biaisé à des sources certes en partie transmises par l’adversaire mais authentiques, à l’instar du *Liber contra Manicheos*, dont la structure divise clairement introduction au thème, extrait du texte dissident et réponse en forme de réfutation qui peut être porteuse de fausses interprétations, telle la notion de dualisme radical. La question du filtrage des sources est, de fait, essentielle. Dans les polémiques anti-hérétiques que j’ai étudiées pour le XII<sup>e</sup> siècle, spécialement le *Contra Petrobrusianos* de Pierre le Vénérable, impossible de revendiquer le moindre accès direct aux erreurs dénoncées. Est-ce à dire pour autant que ces erreurs ont été « inventées » ? Si non, quelle valeur accorder à ces sources filtrées pour reconstituer un quelconque mouvement pétrobrusien doctrinalement cohérent ?

Les options prises par les participants au colloque de Carcassonne-Mazamet invitent à la nuance. Ils nous expliquent d’abord qu’il convient de distinguer sources originales internes à l’hérésie et ouvrages de la polémique antihérétique produite par les dominicains. Au-delà de cette distinction de base, Anne Brenon, Pilar Jiménez Sanchez, et Daniela Müller soutiennent que des sources même filtrées peuvent livrer un contenu authentique, au point qu’il est possible de parler de corpus interprétable permettant d’accéder à une exégèse « cathare », comme c’est le cas pour l’« eau du Saint Esprit » dans le rituel du baptême. Pour un autre contributeur (Emmanuel Bain), l’authenticité d’une source n’implique pas forcément une appréciation univoque de la part de l’historien ; d’où la proposition d’un scénario en trois thèses interprétatives à laquelle conclut son analyse du manuscrit de Lyon : (1) le témoin d’une communauté dissidente en fin de course, (2) une caricature inquisitoriale, (3) le témoin d’une évolution vers la dissidence dans un contexte où l’ordre rituel évoqué par le texte peut se rapporter à telle ou telle confraternité aux marges comme l’a été l’ordre mendiant à ses débuts. Mais tous les auteurs rassemblés à l’occasion de ce retour aux sources possiblement « cathares » s’accordent sur la nécessité d’une rigoureuse mise en contexte permettant d’apprécier la marge d’écart des hérétiques au regard de la norme que l’orthodoxie est en train de fixer. En somme, ce que nos historiens de l’hérésie « cathare » proposent est de prendre au sérieux une évolution hétérodoxe endogène au christianisme, l’authentification des sources permettant de prendre la mesure des écarts. Ainsi, suivant les interprétations proposées par Anne Brenon et Daniela Müller, du *consolament* (*consolamentum*), qu’il est nécessaire de replacer dans l’histoire large de l’évolution du baptême chrétien au cours du Moyen Âge. Le baptême en Esprit dénote-t-il une forme d’attachement archaïque à des usages paléochrétiens comme le pense Daniela Müller ? Comment rendre compte de la notion de *supertinctio*, un hapax que seule livre une source « cathare » ? L’ablution baptismale étant couramment qualifiée de *tinctio*, quelle exégèse proposer du rituel de Florence qui rajoute un « *super* » à la *tinctio* initiale ? Désigne-t-il par là une ablution spirituelle, l’eau de l’Esprit s’opposant à l’eau matérielle souillée comme la seule eau propre, si l’on peut dire, à laver les souillures de l’âme ? Si oui, l’opposition des hérétiques aux évolutions du baptême orthodoxe serait double : rejet du baptême des enfants nécessitant la foi pour l’autre et condamnation du baptême par l’eau matérielle. Ce



faisant, l'exégèse « cathare » donnerait accès à des réalités « supersubstantielles » : le pain de vie et l'eau *de* l'Esprit, qui, comme le pain, suppose un changement de forme pour qu'on puisse comprendre l'efficacité superlative de l'Esprit dans le passage de l'eau au feu.

### Une contre-Église ?

Une pareille mise en contexte permet utilement de se poser la question des rapports entre orthodoxie/orthopraxie et hétérodoxie/hétéropraxie. Mais comment qualifier les écarts et les rejets « cathares » face à l'Église romaine ? Convient-il, comme le font deux auteurs du volume (Emmanuel Bain et Daniela Müller), de parler de « contre-Église »<sup>3</sup> ? Pour ma part, je résiste à cette option quelque peu trompeuse. « Contre-Église » est une invention de l'Église romaine contemporaine du concile Vatican I dont l'objet est de qualifier les adversaires de la « société parfaite » qu'est censée être la catholicité sous la direction d'une papauté infaillible. Au premier rang de ces adversaires promoteurs d'une société contraire : les francs-maçons. La rétrojection de la notion de « contre-Église » aux dissidences cathares du passé est logique puisque le « catharisme » s'impose comme phénomène historiographique dans les années 1860-1870 au cours desquelles le catholicisme s'invente l'adversité, la « contrariété » d'une contre-Église dans une lutte front contre front. Catharisme et antisémitisme (version chrétienne) sont en quelque sorte les produits dérivés de la perfection ecclésiale forgée dans le rejet de la contre-Église maçonnique. À dire vrai, je ne vois pas l'intérêt de parler de « contre-Église » quand les sources examinées ici parlent, elles, de la « vraie Église de Dieu » opposée à la « méchante Église romaine », de la « vraie Église » composée des « vrais chrétiens » baptisés, « consolés » par l'eau de l'Esprit. Le recours à la notion de « contre-Église » a, de surcroît, le défaut de donner de la pertinence à l'affrontement de deux Églises, de deux institutions ecclésiales, de deux structures hiérarchiques comparables terme à terme, alors que le « catharisme » et le christianisme romain relèvent d'ecclésiologies distinctes. D'un côté, une ecclésiologie duelle distinguant plus ou moins radicalement l'ordre du corps et celui de l'âme relevant de principes contraires, une ecclésiologie dont la raison d'être tient à l'accès en esprit aux réalités « supersubstantielles » ; de l'autre, une ecclésiologie de plus en plus marquée par le droit, qui repose sur le pouvoir médiateur exclusif d'une hiérarchie de clercs placés au point d'articulation de deux ordres conjoints, le temporel et le spirituel, qui se fécondent mutuellement dans la spiritualisation du corps et l'incorporation de l'âme. On comprend, dès lors, que l'ecclésiologie « cathare » suppose de minorer la part visible des formes institutionnalisées même si les sources examinées ici parlent bien de la division entre ceux qui sont « ordonnés », dispensateurs de la doctrine et « consolateurs », et les simples croyants en attente du baptême spirituel, avec entre les deux les religieux et les religieuses. Dans ces conditions, pourquoi, en se hasardant à parler de « contre-Église », prendre le risque

3 D. Müller, « The Making of a Cathar Counter-Church, the *Ecclesia Dei*, through the Consolamentum ritual (Baptism of the Holy Spirit) », in S. Hellemans, G. Rouwhorst, éd., *The Making of Christianities. A Processing Approach*, Turnhout, Brepols, 2020.

de la comparaison avec la monumentale et visible Église romaine qui relève à la fois d'une anthropologie distincte et d'une autre logique institutionnelle ? En cessant de recourir à la notion de « contre-Église », on se dispense de nécessairement traiter d'une institution ancrée dans les *realia*, dotée de sièges épiscopaux et d'une extension territoriale de type paroissial ou diocésain, même s'il ne s'agit pas de dénier au « catharisme » une forme institutionnelle de type « Église ».

### Haro sur les « disrupteurs » ?

Pour finir cette présentation, il me faut évoquer un point de désaccord avec le texte introductif au dossier dû à Peter Biller. Solliciter le grand historien des sources inquisitoriales dans le cadre du retour aux sources proposé à Carcassonne-Mazamet s'imposait certainement. Voir ce grand historien ouvrir la discussion offerte par un pareil retour aux sources sous la forme de considérations historiographiques se justifiait tout également, mais sûrement pas sur le ton d'un haro sur les « disrupteurs ». Qui doit-on d'ailleurs placer sous l'« aimable » qualificatif de « disrupteurs » (*disrupters*) perçus comme autant de « dérégulateurs », « désorganisateur », « démolisseurs » ? Des historiens peu scrupuleux face à l'ampleur et à la cohérence d'ensemble des sources disponibles ? Le courant historiographique, dont je relève, soucieux d'étudier le tournant majeur orchestré par le mouvement grégorien, qui définit l'exclusivité ecclésiale romaine dans la construction d'altérités caricaturées (les hérétiques) voire fantasmées (les juifs talmudiques ou les musulmans idolâtres) ? Ou bien encore, pratique dont je relève aussi, les historiens qui se risquent à l'emploi de catégories exogènes aux sources médiévales pour parler de « société chrétienne », voire, *horresco referens*, de « société de persécution » ? Le ton de la rencontre de Carcassonne-Mazamet a trop été au sérieux d'un retour aux sources relativement serein et apaisé pour qu'on se laisse aller à de tels emportements inutiles dans une profession dont les membres s'honorent de pratiquer le dialogue contradictoire. C'est à ce titre qu'on peut prétendre à une histoire apaisée. Mais l'histoire du « catharisme » – cette branche de l'histoire dont la qualification même, « catharisme », fait problème – peut-elle être « apaisée » ? Il y a un peu plus de dix ans, un autre colloque tenu à Mazamet posait la question : « cathares : une histoire à pacifier ? ».



## Post-vérité et effets de manche : la tentative de nier l'existence du catharisme

**Peter Biller**

Université d'York, Royaume Uni

Tout d'abord, je voudrais remercier les organisateurs de ce colloque pour leur invitation et leur chaleureux accueil<sup>1</sup>. Je suis conscient de l'honneur d'être invité à prendre la parole devant d'aussi éminents spécialistes que les deux anciennes directrices du Centre des Études Cathares, Dr Anne Brenon et Dr Pilar Jiménez, et des chercheurs aussi distingués dans le champ de l'hérésie médiévale que Marina Benedetti, Daniela Müller, Dominique Iogna-Prat et David Zbiral. Sans oublier de jeunes chercheurs brillants tels Emmanuel Bain et Daniel Toti, sans oublier non plus Claudine Pailhès, l'archiviste et historienne de l'Ariège. Je suis également impressionné de parler devant un auditoire aussi averti : l'érudition du grand public du Midi sur des questions relatives à l'hérésie fait largement tomber la cloison entre spécialistes et non-spécialistes.

### 1 - 2013-2018 : continuité

Un colloque organisé à l' UCL<sup>2</sup> (18-19 Avril 2013) a débouché sur un volume d'actes publié en 2016, *Cathars in Question*<sup>3</sup>. Depuis le colloque, la controverse n'est jamais retombée, tout particulièrement en France. Une façon rapide de synthétiser la suite des événements est de consulter en ligne le projet '*Hérésies, Pouvoirs et Sociétés*' (*HéPos*)<sup>4</sup>. En même temps, on peut consulter les comptes rendus d'une historienne de l'Université de Montpellier, Alessia Trivellone, connue pour son livre sur l'iconographie de l'hérétique au Moyen Age<sup>5</sup>. Il s'agit de ses recensions de *Cathars in Question* et, avec Laurent Guitton, de la traduction de *The War on Heresy* de Robert Moore<sup>6</sup>.

1 Je ne saurais assez remercier ici le dramaturge et poète Patrick Hutchinson pour la clarté et la finesse qu'il a su apporter dans la version français de mon texte.

2 University College, Londres (Ndtr).

3 *Cathars in Question*. Antonio Sennis ed. Heresy and Inquisition in the Middle Ages, 4, York Medieval Press, York, 2016.

4 <https://hepos.hypotheses.org/a-propos>; consulté le 24/04/2019. Il va sans dire que la critique de cette école dans les pages suivantes porte sur sa méthodologie de base et non sur la qualité de la recherche des historiens individuels qui lui sont associés. Voir par exemple la note 38 ci-dessous.

5 *L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'Inquisition*, Collection d'Études Médiévales de Nice, 10, Brepols, Turnhout, 2009.

6 R.I. Moore, *The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe*, Profile Books, London, 2012; R.I. Moore, *Hérétiques. Résistances et répression dans l'Occident médiéval*, Paris, Belin, 2017, traduit de l'édition brochée de 2014 par Julien Théry; voir la reconnaissance gracieuse de

En voici les principales affirmations. Tout d'abord, fait fondamental, un petit groupe d'historiens – essentiellement Monique Zerner et quelques membres de son cercle ayant pris part aux rencontres de Nice (1993-1999) – a jeté les fondations d'une approche critique des textes du Moyen Âge portant sur l'hérésie et l'Inquisition. Parmi les productions de ce qui est devenu une véritable école figure un livre dont le propos principal est de mettre vigoureusement en question le concile de Saint-Félix (1167), ainsi qu'un autre ingénieusement intitulé *Inventer l'Hérésie ?*<sup>7</sup> Alessia Trivellone en souligne les points principaux. Tout d'abord, la méthodologie : à la différence de l'usage des historiens traditionnels, on y préconise de ne pas prendre *prima facie* et au pied de la lettre les affirmations des traités de théologie polémiques ou les aveux contenus dans les registres de l'Inquisition. Une comparaison lumineuse est invoquée : l'exemple des minutes des procès de sorcières aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, où figurent des aveux invraisemblables, arrachés sous la torture. Suit la grande affirmation bien connue : les hérétiques et les hérésies sont de simples inventions – des contrefaçons – montées de toutes pièces par l'Église médiévale, les accusations d'hérésie au Moyen Âge n'étant rien moins que des instruments de l'agression politique.

Ajoutons à cela que toute idée d'une quelconque influence des Bogomiles, hérétiques bulgares de l'empire Romain oriental, relève du mythe. Ensuite, les discussions autour de la pensée de Saint Augustin dans les écoles de Paris au XII<sup>e</sup> siècle ayant exercé une profonde influence sur les intellectuels de l'Église, ces derniers n'auraient fait que projeter une hérésiologie du IV<sup>e</sup> siècle sur des gens accusés d'hérésie dans l'Occident médiéval. Et puis le rapport entre le mot « cathare » et le Midi de la France : le fait allégué que ce mot ne figure *nulle part* dans la documentation du Midi démontre que le catharisme du Moyen Âge est bien un mythe. La vision quelque peu 'dualiste' de Alessia Trivellone scinde les historiens de cette controverse en deux groupes : « les Bons et les Mauvais ». Au premier rang des 'Bons' figurent l'Australien Mark Pegg et le Britannique Bob Moore, tous les deux des chercheurs impeccables à la méthodologie rigoureuse, qui ont écrit de grands livres d'historien, tandis qu'en face d'eux se dresse la foule des autres, les 'Mauvais', pauvres en méthodologie, assez naïfs pour prendre les textes au pied de la lettre, dépourvus d'approche critique, et condamnables du point de vue éthique à cause de leurs virulentes attaques *ad hominem* contre les 'Bons'.

---

l'amélioration du texte apportée par Théry, p. 23. Les comptes rendus: *Cahiers de Recherches Médiévales et Humaines*, 2016, <https://journals.openedition.org/crm/14387> et *Clionautes*, 2017, <https://clio-cr.clionautes.org/heretiques-resistances-et-repression-dans-loccident-medieval.html>, consulté le 24/04/2019.

<sup>7</sup> *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*. Monique Zerner éd., Collection d'Études Médiévales de Nice, 2, Z'édicions, Nice, 1998. *L'histoire du catharisme en discussion. Le « concile » de Saint-Félix (1167)*. Monique Zerner éd., Collection d'Études Médiévales de Nice, 3, Librairie Archéologique, Nice, 2001.



## 2 - Les mots (a): le Moyen Âge

Michel Roquebert a récemment publié une excellente réflexion générale autour du problème lexical, et ce qui suit n'est qu'un *postscriptum*<sup>8</sup>. Comme nous avons vu plus haut, pour l'équipe des « disrupteurs » une chose est d'une importance capitale : l'emploi du mot « cathare ». On ne le trouverait pas dans les textes du Midi au Moyen Âge. Pour faire bon poids, Mark Pegg ajoute le problème des mots « *perfecta* » et « *perfectus* » (parfaite et parfait) qui, selon lui, seraient introuvables dans les registres de l'Inquisition du Midi<sup>9</sup>.

Tout d'abord, il convient de dresser deux constats. En tout premier lieu, évoquons l'historique de ce champ de recherche. Moore, Pegg et les autres n'en sont pas les pionniers, et de loin : l'étude fondamentale du lexique utilisé pour qualifier les hérétiques fut publiée par le chercheur allemand Arno Borst dès 1953<sup>10</sup>. Ensuite, il y a l'enquête lexicale. L'histoire qui est proposée du mot « cathare » nécessite une 'légère' modification : ce mot est en fait présent dans plusieurs œuvres polémiques des trois premières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle : notamment dans une synthèse des 'autorités' bibliques contenue dans un manuscrit d'Albi datant de 1200 env., dans le traité *De fide* d'Alain de Lille et dans celui de Durand d'Huesca, le *Liber contra Manicheos*<sup>11</sup>. De même, l'affirmation ex cathedra de Mark Pegg concernant « *perfecta* » et « *perfectus* » doit être réexaminée<sup>12</sup>. Le mot au masculin est présent dans la bulle *Ad abolendam* de 1184 et il est courant dans les textes législatifs méridionaux : l'édit de Raimond VII de 1233, le *Directorium* de Tarragona de 1242, le *Consultatio* de Béziers de 1246 et le *Doctrina de modo procedendi contra haereticos* de 1272-1273. Il est rarement – mais parfois – présent dans les registres de l'Inquisition, à commencer par l'enquête sur la famille de Niort (1234). Il est encore courant au fil des pages de Guillaume Pelhisson, chroniqueur, inquisiteur et – il ne faut jamais le perdre de vue – ressortissant des couches moyennes de Toulouse et partageant son vocabulaire avec l'homme de la rue. Il est à nouveau employé par Bernard Gui. Chez lui l'analogie de la division entre l'hérétique parfait et le croyant

8 « Des cathares en Occitanie ? Petit vagabondage lexical », dans Michel Roquebert, *Figures du catharisme*, Perrin, Paris, 2018, p. 21-58. Je suis reconnaissant à Patrick Hutchinson, qui m'a averti de l'existence de ce recueil important.

9 Mark Pegg, « On Cathars, Albigenses and Good Men of Languedoc », dans *Journal of Medieval History*, p. 27, 2001.

10 *Die Katharer*, Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 12, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1953, p. 240-53.

11 Voir les citations dans P. Biller, « Goodbye to Catharism ? », dans *Cathars in Question*, p. 275; p. 297-8, sur Alain de Lille. Confronté par témoignages contraires, Moore a ajusté sa revendication (dans *The War on Heresy*, p. 220), « There is nothing in Alan of Lille's disappointingly undocumented life to connect him to Languedoc ». Maintenant, dans son *Hérétiques. Résistances et répression*, p. 319, il dit, « Il ne se trouve presque rien, dans ce que l'on sait de la vie malheureusement très peu documentée etc ».

12 Voir Chris Sparks, *Heresy, Inquisition and Life Cycle in Medieval Languedoc*, Heresy and Inquisition in the Middle Ages, 3, York Medieval Press, York, 2014, p. 15 n. 70, sur l'affirmation erronée que BnF, Doat 25, fol. 8r-9r contient le mot « *perfectus* ».



avec le moine profès et le laïc de l'Église catholique est explicite. Il donne des définitions des mots et leur exégèse. Il y a un rite formel avec une profession de foi et l'engagement de suivre les règles. Quelqu'un devient ainsi un hérétique 'parfait', quelque soit sa secte d'origine<sup>13</sup>. C'est pourquoi dans le champ sémantique de Gui, le mot « *perfectus* » pouvait aussi bien désigner un « Vaudois profès ».

Bien que leur compte-rendu soit incomplet et peut-être quelque peu infléchi par l'esprit partisan, les 'disrupteurs' ont en revanche tout-à-fait raison de soulever la question de l'utilisation de cette taxinomie. Prenons de la hauteur et réfléchissons. Aussi, lorsque nous analyserons cette question, prenons bien soin de nettement distinguer entre l'utilisation de ces mots dans l'Église médiévale et leur utilisation dans l'écriture historique moderne.

Deux points très importants sont à soulever dans l'analyse de la nomenclature employée par le clergé médiéval. Le premier est l'existence d'une tradition médiévale qui favorise la pluralité des noms. La liste de près de 67 noms de sectes d'Isidore de Séville<sup>14</sup> dans ses *Etymologies* – longtemps un 'best-seller' – a accédé à une diffusion presque universelle parmi les lettrés par le seul fait d'être recopiée dans le *Décret* de Gratien<sup>15</sup> – et cette diffusion a peut-être même été plus large que celle du catalogue des hérésies dressé par Augustin<sup>16</sup>. La bulle *Ad abolendam* de Lucius III (1184), parmi les plus souvent copiées de toutes les lettres des papes, dresse la liste de plusieurs noms d'hérésie, suivi de l'indication « *quocunque nomine censeatur* » (quel que soit leur nom)<sup>17</sup>, une formule employée au pluriel dans un décret du concile IV du Latran (1215) : « *quibus nominibus censeantur* » (quels que soient leurs noms).

---

13 *Sciendum est itaque quod hereticorum quidam dicuntur heretici perfecti, quidam vero imperfecti. Dicuntur autem perfecti heretici illi qui fidem et vitam hereticorum professi sunt secundum ritum suum eamque tenent seu servant et aliis dogmatizant; imperfecti autem heretici dicuntur illi qui fidem hereticorum quidem habent, set vitam ipsorum quantum ad ritus et observantias eorundem non servant; et isti proprie credentes hereticorum erroribus appellantur et sic heretici judicantur* (Il faut donc savoir que certains hérétiques sont appelés « parfaits », et d'autres, cependant, « imparfaits ». Ceux qui sont appelés hérétiques « parfaits » ont professé la foi et le mode de vie, conformément à leur rite, les respectent et les observent et les enseignent aux autres. Ceux qui sont appelés hérétiques « imparfaits », cependant, possèdent en effet la foi des hérétiques, mais ne suivent pas le mode de vie de ceux-ci - en ce qui concerne leurs observances et leurs rites. Et ceux-ci sont correctement appelés « croyants » dans les erreurs des hérétiques, et ils sont jugés comme hérétiques) ; Bernard Gui, *Practica inquisitionis* IV. Célestin Douais éd., Alphonse Picard, Paris, 1886, p. 218. Gui a adapté ceci du traité *De auctoritate et forma inquisitionis*, écrit en Italie entre 1280 et 1288/1292. Voir Lucy J. Sackville, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations*, Heresy and Inquisition in the Middle Ages, 1, York Medieval Press, York, 2011, pp. 201-2 : appendice « *Perfecti as a term to denote heretics* ».

14 Isidore de Seville, *Etymologiarum seu originum libri xx*, VIII.5, « De haeresibus Christianorum ». Wallace Martin Lindsay éd., 2 vol., Clarendon Press, Oxford, 1911 (sans pagination).

15 Causa XXIV, Qu. III, c. XXXIX, dans *Corpus iuris canonici*, vol. 1, pp. 1001-20. Emil Friedberg éd., Leipzig, 1879.

16 Augustin, *De haeresibus*. Roland Vander Plaetse et Clemens Beukers éd., Corpus Christianorum Series Latina, 46, Aurelii Augustini Opera Pars XIII, 2. Brepols, Turnholt, 1969.

17 *Decretales Gregorii IX*, Lib. V, tit. VII, c. IX, dans *Corpus iuris canonici*, vol. 2, pp. 780-2. Emil Friedberg éd., Leipzig, 1879.



Le fait que cette dernière phrase soit devenue un lieu commun est en soi signifiant. Il agit comme le déclencheur d'une attente de pluralité et de variation. Le dominicain lyonnais Étienne de Bourbon, parmi ceux dont les écrits ont le plus largement diffusé cet état d'esprit, souligne à quel point le lexique variait suivant les régions. 'Chacun les nomme différemment', écrit-il. 'Certains les appellent « Albigenses » parce qu'ils ont infecté cette partie de la province <de Narbonne> qui est proche de Toulouse et d'Agen. Les Lombards appellent ces hérétiques « Gazari » ou « Pathari », tandis que les Allemands les nomment « Katari » ou « Kathaaristae »<sup>18</sup>. Dans les *Etymologiae* d'Isidore, nommer les hérétiques était encore une entreprise facile car chaque secte avait son fondateur. Montanus a fondé une hérésie, donc ses adhérents s'appelaient « Montanistes », Valentin donna naissance aux « Valentiniens », etc. Les Pauvres de Lyon avaient un fondateur, Valdès. Les nommer coulait donc de source. Mais les autres hérétiques, ceux qui étaient dépourvus de fondateur: comment fait-on pour les nommer ? Un casse-tête considérable ! Les théologiens avaient beau jeu de se lancer dans la théologie comparée et, à partir de leur perception d'un parallélisme doctrinal, repêcher un terme patristique – « manichéen », par exemple – pour l'employer dans le cadre de spéculations théologiques abstraites. L'inquisiteur ordinaire du sud de la France n'était guère tenté de donner suite. D'où le compromis que nous connaissons tous. À savoir que dans l'univers sémantique clos des registres de l'Inquisition du Midi, nous trouvons « *Valdenses et heretici* », « *Valdesia et heresis* », ou « *heretici et Valdenses* », désignant ce que les historiens modernes appellent « cathares et vaudois ».

Bernard Gui avait la passion de l'étymologie, à tel point que les titres de plusieurs de ses traités commencent par le mot *Noms* (*Nomina*). Il ne faut donc pas être étonné de trouver en lui le sémanticien le plus pointilleux de tous les inquisiteurs du Sud. Mais ici nous le voyons aux prises avec la difficulté. Comme d'autres avant lui, il opère une nette distinction entre le lexique d'un traité discursif (où l'on pouvait être théologien et employer le terme « manichéen ») et le lexique des actes d'Inquisition (où il n'utilise jamais le terme « manichéen »). Naturellement, la sentence à prononcer contre un adepte d'une secte avec fondateur était facile à formuler : par exemple, sur quelqu'un qui a péché dans la « *secta et heresis Valdensium seu Pauperum de Lugduno* » (secte et hérésie des vaudois ou Pauvres de Lyon). Notez la désignation double : le nom employé par l'Église et ensuite le mot employé par les hérétiques. Mais quand il s'agissait pour Gui de prononcer une sentence sur un « cathare », nous sentons immédiatement chez lui un léger désarroi devant l'absence de nom. La sentence tombe donc sur quelqu'un qui a péché dans la « *sectam ... illorum hominum qui se ipsos solum bonos asserunt christianos, quos sacrosancta Romana ecclesia persequitur et condempnat et appellat hereticos perfectos seu consolatos* » (« la secte... de ceux qui affirment qu'eux seuls sont de bons chrétiens, et que l'Église de Rome persécute et condamne en les appelant parfaits hérétiques consolés »).

---

18 *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, p. 300, n° 344, Albert Lecoy de la Marche éd., Librairie Renouard Henri Loones Successeur, Paris, 1877.

D'ordinaire, Gui est un homme peu loquace, mais dans ce cas on constate que l'absence de nom l'entraîne vers une formulation longue et circonlocutoire<sup>19</sup>. À travers ce souci aigu de la sémantique, on peut deviner en Bernard Gui l'ancêtre intellectuel plus ou moins direct de l'auteur d'un bel article sur ce même problème lexical, « L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.) », à savoir Julien Théry<sup>20</sup>. Donc, les historiens doivent apprendre à s'adapter sans cesse à une Église qui porte en elle non pas un seul champ lexical, mais plusieurs, dont chacun requiert une analyse approfondie conduite de façon équilibrée et l'esprit ouvert.

### 3 - Les mots (b) : le contexte général de l'écart entre mots médiévaux et mots modernes

Un problème considérable qui surgit en amont de cette discussion sur les mots est son manque de contextualisation générale, indispensable pour pouvoir bien cerner leur sens et en faire l'analyse de façon rationnelle. Cette mise en perspective contextuelle porte sur l'écart général et inévitable entre les mots médiévaux et les mots modernes et sur le fait que l'importance de cet écart est très variable.

L'exposé incontournable de ce dilemme se trouve dans l'œuvre posthume de Marc Bloch<sup>21</sup> : il y eut une époque dans le passé, qui est aujourd'hui étudiée par un historien moderne (laissons de côté l'androcentrisme sémantique). Dans ce passé, les gens ont employé leurs propres noms et leurs propres mots pour qualifier leurs actions, leurs croyances et leur vie de tous les jours. L'historien(ne) moderne réfléchit et écrit sur ces gens en utilisant les catégories et les mots de sa propre époque. Quels sont les liens entre ces deux mondes lexicaux et conceptuels, et quelles en sont les retombées pour notre compréhension du passé ?

Par souci de brièveté, nous ne traiterons ici que des versions latines des mots médiévaux<sup>22</sup>. Examinons quelques exemples. Les gens du Moyen Âge utilisèrent des dénominations comme « *Fratres Predicatores* (Frères Prêcheurs) » et « *Fratres Minores* (Frères Mineurs) » – ou tout simplement « *Predicatores* (Prêcheurs) » et « *Minores* (Mineurs) ». Certains historiens modernes emploient des traductions des mots médiévaux (Prêcheurs, Mineurs), mais la majorité opte pour l'utilisation de termes tels que « Dominicains », ou « Franciscains ». Cela introduit une fracture sémantique, car ces noms ne sont entrés dans l'usage qu'après 1500<sup>23</sup>. On peut citer au

19 *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui 1308-1323*. Annette Pales-Gobilliard éd., 2 vol., Paris, CNRS Éditions, 2002, vol. 1, p.326, vol. 2, p.1134.

20 *Heresis*, 36-37, 2002, p.75-117.

21 *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Étienne Bloch éd., Paris, Armand Colin, 1997, p.135-46.

22 Parce qu'il est fini, nous employons le *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, Oxford University Press for the British Academy, London, 1975-2013.

23 Emploi premier en Angleterre, selon le *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, en 1536 et 1540.



hasard quelques autres exemples provenant de l'historiographie française contemporaine. Commençons par un chef-d'œuvre de l'historiographie moderne : *Ordonner et exclure* de Dominique Iogna-Prat<sup>24</sup>. Le sous-titre contient le mot « société », là où au Moyen-âge « *societas* » signifiait une relation de compagnonnage plutôt que le concept abstrait cher à nos temps modernes que dénote le terme de « société ». Le livre comporte aussi le mot « Islam », pour lequel le Moyen Âge ne possède pas d'équivalent exact. Au fil des pages du livre de Dominique Iogna-Prat, on rencontre également des « cathares » et, au dernier chapitre, fréquemment les mots « anthropologie » et « sociologie ». Un beau volume de la revue des *Cahiers de Fanjeaux* s'intitule *Religion populaire*, voulant désigner par là pour ses auteurs et ses lecteurs l'idée de « religion des laïques » – une formule totalement absente du lexique des gens du Moyen Âge, comme nous le verrons.

Marc Bloch était un homme d'atelier. Comme à son habitude Bloch n'a pas eu recours à des lois abstraites : il était pragmatique et il explorait des exemples concrets. Et qu'en est-il de nos exemples à nous ? Nous utilisons les termes de « judaïsme » et d'« islam » pour désigner deux 'religions mondiales', tandis qu'une personne médiévale aurait l'habitude d'employer « *fides* », « *lex* » ou « *secta Mahometi* », foi, loi ou secte de Mahomet, et de façon similaire foi, loi ou secte des juifs. *Judaismus* (judaïsme) désignait soit le quartier d'une ville où vivaient les juifs, soit une communauté juive, soit l'état d'être endetté envers un juif. Aussi courant était le sens étroit de 'religion', de culte particulier des juifs. Nous aimons utiliser le mot « religion » comme un fourre-tout pour toute sorte de choses, alors que pour une personne du XIII<sup>e</sup> siècle, le sens immédiat du mot « religion » s'arrêtait à l'idée d'un 'ordre religieux' – par exemple, les Cisterciens – ou à un ordre monastique en général, sinon à une forme de dévotion ou un culte<sup>25</sup>.

Dans tous ces exemples, il existe de la complexité : d'une part, il y a un danger intellectuel, et de l'autre, une nécessité. La complexité est évidente. Le danger provient de l'utilisation inconsciente d'un mot anachronique : adopter des idées toutes faites et des hypothèses sur les réalités du passé dont l'unique source est une habitude sémantique. [Il va sans dire que les grands historiens que nous venons de citer – Dominique Iogna-Prat et, dans le cas de *Religion populaire*, André Vauchez, sont toujours conscients de ce qu'ils font avec les mots]. Il est clair qu'un emploi habituel, anachronique et non-réfléchi de noms fondationnels comme « Franciscains » ou « Dominicains » *pourrait bien* mettre en péril notre conception de la façon dont une personne vivant aux alentours de 1300 aurait envisagé les membres de ces ordres. Ou qu'un emploi habituel, anachronique et non-réfléchi des mots *Islam* et *judaïsme* *pourrait* conduire quelqu'un à attribuer la notion de 'religion mondiale' à un auteur dépourvu du moindre mot pour désigner un tel concept. Et il existe une nécessité :

24 Aubier, Paris, 1998.

25 John Bossy donne une courte histoire du mot 'religion' dans son « The Elementary Forms of Durkheim », *Past and Present*, 95, 1982, p. 3-18. Voir aussi Peter Biller, « Mind the Gap: Medieval and Modern *Religious* Vocabularies », dans *The Making of Medieval History*. Graham Loud et Martial Staub ed. York Medieval Press, York, 2017, p. 207-22.

nous pourrions vouloir adopter une approche inverse, tout aussi peu applicable, qui consisterait à tenter de rendre compte de la culture d'un marchand de Bruges du XIII<sup>e</sup> siècle en n'employant que le langage vernaculaire de ce même marchand. Il nous revient ainsi de ne pas mettre nos esprits en cage – nous devons nous sentir libres de mobiliser les 'mécanismes' de la théorie moderne – ceux de la sociologie, de l'anthropologie et de toute autre « -ologie » plus actuelle des sciences humaines. L'analyse centrale d'*Ordonner et exclure* repose sur de telles théories modernes – ce qui par conséquent rend incontournable d'utiliser les terminologies en question – car elle ne peut pas se passer de vocabulaire moderne. Tout cela nécessite un large recours aux mots postmédiévaux – il suffit d'être un brin conscient de ce que nous faisons, de sorte à ne pas trop se laisser entraîner vers l'attribution automatique de pensées et de motivations qui sont les nôtres à des gens du passé.

En termes pratiques, voilà tout ce qu'il nous incombe de faire : appliquer le principe de précaution et se poser des questions critiques à propos de notre emploi de mots-clés. Certaines zones sémantiques sont hérissées de périls – 'la religion des laïques', par exemple, car trop peu de chercheurs paraissent être conscients du problème que cela peut poser. Cependant, mis en perspective, les mots employés dans l'écriture moderne sur l'hérésie médiévale ne doivent pas nous inquiéter outre mesure. Aussi bien les auteurs que les lecteurs sont supposés être conscients de la coexistence des deux strates lexicales, la médiévale et la moderne, et du fait fondamental que le lexique médiéval est lui-même composé de deux vocabulaires : celui de l'Église dominante et celui de gens nommés hérétiques par cette dernière. Il est aussi utile de garder à l'esprit qu'il existe un écart important entre l'emploi du mot 'parfait' dans ce qui nous reste des registres inquisitoriaux du Midi – où il n'est pas inconnu, mais demeure rare – et son emploi très commun dans les textes modernes. Il est également important de se remémorer que – comme les écrivains de l'Église l'ont clairement indiqué – ceux et celles que les registres de l'Inquisition du Midi désignaient comme hérétiques recevaient des noms différents selon les aires géographiques, et que le mot 'cathare' était usuel dans certaines régions, à l'exclusion du Midi : une réalité sémantique qui n'est pas forcément représentative des faits, alors que des liens étroits entre les aires en question sont par ailleurs largement attestés.

« À condition », « en principe » ! Ce n'est pas que les noms de sectes dont il s'agit comportent un grand danger en soi, mais notre domaine d'étude recèle néanmoins deux champs de mines sémantiques. Le premier consiste en l'emploi d'un concept analytique moderne et dans les effets insidieux du ressassement répétitif de sa formulation. Je pense à la notion récurrente de « société de persécution » inventée non sans génie par Robert Moore dans son célèbre *The Formation of a Persecuting Society*<sup>26</sup>, ouvrage de 1987 qui a changé la donne. Avant sa parution, les historiens qui étudiaient les actes commis contre les hérétiques s'intéressaient avant tout à des phénomènes – individus, événements et textes du passé : les papes et leurs bulles, les

26 *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Medieval Europe, (950-1250)*, Londres, Blackwell, 1987, réédition (augmentée de deux chapitres), Blackwell, 2007.

Traduction française : *La Persécution : sa formation en Europe, XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (Rééd. Paris, 10/18, 1997).



conciles légiférant contre des hérétiques, les écrivains de traités polémiques et les inquisiteurs. Désormais une abstraction sociologique remplace ces personnes, ces choses.

Et puis survient la dérive épistémologique, tout d'abord presque imperceptible. Elle naît en tant qu'idée abstraite dans le cerveau d'un universitaire moderne, ensuite trouve son utilité en tant que concept analytique, avant de devenir finalement elle-même un acteur historique dans le passé. Et une fois le concept de 'société de persécution' devenu une entité du passé, notre attention est fatalement happée par son orbite. Désormais toute notre attention tourne autour de cette Chose, sur les lois de son fonctionnement et plus particulièrement sur son besoin congénital de trouver de nouveaux groupes à persécuter, quelle qu'ait pu être leur identité réelle.

La deuxième zone grise consiste en la déposition de questions de foi dans divers compartiments au sein du grand panier conceptuel et sémantique que nous appelons « société ». Ici on peut penser aux effets lexicaux et conceptuels de l'équivalence entre « religion » et « société » avancée par Émile Durkheim<sup>27</sup>, et plus particulièrement à l'audacieux saut conceptuel signé par Friedrich Engels en 1850 :

« (...) toutes les attaques générales et ouvertes contre le féodalisme, qui étaient tout d'abord des attaques contre l'Église, toutes les doctrines révolutionnaires, sociales et politiques se sont nécessairement traduites en tant qu'hérésies »<sup>28</sup>.

Cette traduction de l'"hérésie" en "protestation socio-politique" est restée l'une des habitudes mentales les plus persistantes parmi les historiens du Moyen Âge, bien qu'ils en soient venus à l'opérer dans un langage plus policé et plus subtil. Ils ont trouvé un sûr appui dans le mot 'dissidence' (en anglais 'dissent'), dont l'emploi sans adjectif qualificatif (*dissidence politique*, *dissidence religieuse*) permet effectivement de flouter la frontière entre le politique et le religieux. Cela va parfois jusqu'à une inflation du sens du mot. Dans son ouvrage *The Origins of European Dissent*, publié en 1977, l'étude minutieuse de Robert Moore sur les hérétiques du haut Moyen Âge s'appuie sur les analyses socio-politiques des dernières pages pour déboucher sur un exemple sophistiqué de cette même traduction. « Puisque la religion était souvent l'expression la plus puissante de la solidarité de groupe et l'instrument le plus acceptable pour résoudre les tensions et les bouleversements au sein du groupe, la lutte ainsi précipitée entre l'initiative locale et les prérogatives de la seigneurie lointaine était souvent menée en termes religieux »<sup>29</sup>. Au premier plan de la *War on Heresy* de Moore, où l'on passe sans transition à l'exégèse, se retrouve encore le vocabulaire moderne de son analyse sociale des communautés.

27 John Bossy, « The Elementary Forms of Durkheim », *Past and Present*, 95, 1982, p. 3-18.

28 Alle allgemein ausgesprochenen Angriffe auf den Feudalismus, vor allem Angriffe auf die Kirche, alle revolutionären, gesellschaftlichen und politischen Doktrinen zugleich und vorwiegend theologische Ketzereien sein mußten. Karl Marx et Friedrich Engels, *Werke*, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin, 1960-89, vol. 7, p. 343-4.

29 Penguin Books, London, 1977, p. 282-3.

Voyons jusqu'où peut mener un tel exercice de traduction. C'est un bon exemple de la distance entre les mots du Moyen Âge et les mots modernes. Le plus terrible de tous les thèmes de l'hérésie et de sa répression au XIII<sup>e</sup> siècle est l'exécution des hérétiques par le feu. Pourquoi des hommes et des femmes ont-ils volontairement embrassé une telle mort ? Et comment cela s'exprime-t-il dans les deux vocabulaires, médiéval et moderne ? Prenons le cas des théologiens Guillaume d'Auxerre (écrivant entre 1215 et 1229) et Roland de Crémone (écrivant probablement vers 1229-1233). Ils ont tous deux posé formellement la question de savoir pourquoi et comment un hérétique pouvait supporter des « tourments [aussi] épouvantables » (*immania tormenta*) au nom de sa « fausse foi » (*pro fide falsa ; pro sua infidelitate*)<sup>30</sup>. Dans *War on Heresy*, Moore soulève cette question également : « *Qu'est-ce qui pouvait conduire ces gens à embrasser un sort aussi terrible ?* »<sup>31</sup>. À la fin de son livre, il propose une réponse. « *Une proportion saisissante de ceux qui se rendirent volontairement aux holocaustes décrits dans ces pages le firent en tant que défenseurs de valeurs d'une communauté ou d'un style de vie menacés de mort* »<sup>32</sup>. Le théologien du XIII<sup>e</sup> siècle voit des hérétiques acceptant de mourir pour leur foi. L'historien du début du XXI<sup>e</sup> siècle les voit mourir en défenseurs des valeurs de la communauté. Un gouffre inexploré les sépare.

#### 4 - Autres propositions

Revenons-en à la revendication historiographique des 'disrupteurs', qui voudrait que la recherche française contemporaine ait la toute première pris l'initiative d'une approche critique du corpus de textes qui sous-tend ce domaine, notamment des traités de théologie polémiques et des registres de l'Inquisition. La genèse de celle-ci remonterait à des conférences-clé et à des livres issus principalement du cercle de Monique Zerner à l'Université de Nice. Ces travaux auraient révélé la fragilité des recherches historiques antérieures, et le monde allait maintenant pouvoir enfin voir le catharisme pour ce qu'il était : une contrefaçon, un faux. L'histoire de l'érudition se caractérise souvent par une relative ignorance provinciale. Ce n'est d'ailleurs pas sans intérêt d'y découvrir un nouvel exemple montrant que les institutions et les mouvements du savoir, tout comme les villes ou les nations, ont besoin de mythes fondateurs.

Cependant, dans le monde moderne, la genèse d'une approche critique radicale et intellectuellement fertile des textes médiévaux portant sur l'hérésie et l'Inquisition remonte bien plus loin. Elle a commencé en Allemagne en 1927 et les protagonistes en étaient principalement des spécialistes allemands et italiens. Cela vaut la peine de

---

30 Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, III.LXIII.2, Jean Ribailleur ed. Spicilegium Bonaventurianum. 16–20, Paris et Grottaferrata, 1980–87, vol. 18b, 825. *Summae Magistri Rolandi Liber Tercius*, q. 377. Luigi (Aloisius) Cortesi ed. Monumenta Bergomensia, 7, Edizioni « Monumenta Bergomensia », Bergamo, 1962, p. 1132-3.

31 *War on Heresy*, 254; *Hérétiques. Résistances et répression*, p. 365.

32 *War on Heresy*, 330; *Hérétiques. Résistances et répression*, p. 472.



s'arrêter un instant sur la personnalité du fondateur de ce mouvement, Herbert Grundmann. Entre 1927 et 1965, une suite continue d'articles fondamentaux de sa plume (et que nous examinerons plus loin) a analysé le *topos* de l'hérétique dans les écrits ecclésiastiques du Moyen Âge, ainsi que l'utilisation de la Bible et de l'exégèse biblique dans les débats autour des hérétiques et des sectes et les problèmes soulevés par la critique des sources dans l'exploitation des registres de l'Inquisition. Tout cela lui a permis de jeter les bases de l'argumentation actuelle qui tendrait à démontrer que la secte dénommée 'Libre Esprit' n'a jamais existé, que celle-ci avait été fabriquée de toutes pièces. Grundmann a radicalement changé la vision de tous ceux qui l'ont lu et en a fait des lecteurs critiques et sceptiques des textes médiévaux. Il est difficile d'imaginer un chercheur avec un point de vue méthodologique et historique plus radical. Cependant Grundmann était un chercheur pointilleux et réfléchi. Il n'a pas consigné les cathares aux oubliettes.

Passons. Ce qui nous importe ici est de saisir les caractéristiques principales de la soi-disant nouvelle approche critique et de les mettre en parallèle avec les approches critiques allemande, italienne et parfois anglaise. Examinons quelques exemples de la 'nouvelle critique des sources' promue par les 'disrupteurs'. Prenons la lettre écrite par le comte Raymond V de Toulouse au chapitre général de Cîteaux, qui affirme que les hérétiques 'introduisent deux principes'. Comme copie de celle-ci, nous ne conservons que celle qui est transmise dans une chronique du moine anglais Gervais de Canterbury. Dans *War on Heresy*, Moore dit que son « authenticité » est « douteuse, à remettre en question » (*questionable authenticity*)<sup>33</sup>. L'auteur commente ensuite la rhétorique mise en œuvre dans une lettre sur l'hérésie rédigée par le légat du pape Conrad de Porto – « *un spécimen fleuri d'invective cistercienne* » – en disant qu'il est donc justifié que ce document soit écarté<sup>34</sup>.

En étudiant le traité contre les cathares et les vaudois de Moneta de Crémone, Moore écrit : « *on peut douter que dans ce traité il soit le moins du monde question d'hérésie réelle* ». Alessia Trivellone met tout son poids dans la balance, en soutenant que l'auteur cathare cité plusieurs fois par Moneta, *Desiderius*, était en fait « un personnage fictif ». Le fait que d'autres auteurs – y compris Thomas d'Aquin – l'ont cité ne constitue nullement la preuve de son existence. Le traité de Moneta était célèbre et tous ceux qui ont cité *Desiderius* auraient simplement pu y puiser ce qui est cité dans Moneta<sup>35</sup>. Il ne pouvait donc être qu'un personnage de fiction.

Plusieurs points de méthode peuvent nous surprendre ici. Tout d'abord, lorsqu'on établit une comparaison avec les procédures normalement adoptées pour la recherche, on commence avec une idée. Si la recherche est sérieuse, l'idée en question commence par être une hypothèse, qu'il faut mettre à l'épreuve afin de la vérifier ou de l'infirmer puis, à la lumière des résultats, de la modifier (ou non). Cela implique du travail, beaucoup de travail. Mais que voyons-nous ici ? Manifestement, nous voyons

33 *War on Heresy*, p. 191, p. 199; *Hérétiques. Résistances et répression*, pp. 281, 290.

34 *War on Heresy*, p. 289; *Hérétiques. Résistances et répression*, p. 414.

35 Dans son compte-rendu du *Cathars in Question*.



des hypothèses, mais où voit-on la mise à l'épreuve, où est le travail de fond ? En ce qui concerne Gervais, la démarche à suivre est toute tracée. Il faut lire sa chronique – et en particulier les autres lettres et documents que Gervais a copiés et intégrés – afin d'établir le contexte et de cerner le champ du plausible. Gervais était-il lui-même un faussaire ? Avait-il l'habitude de copier et d'intégrer dans sa chronique des documents faux ? Y avait-il des précédents chez lui ? Mais tout ce qu'il est permis au lecteur d'apprendre tient dans l'affirmation abrupte : 'Gervais est sujet à caution, (« *questionable* »)'.

Venons-en à Moneta de Crémone. Une lecture même cursive révélerait à Alessia Trivellone que le propos de Desiderius cité par Thomas d'Aquin ne se trouve pas dans le texte de Moneta. Reste donc deux scénarios à étudier : (1) que Thomas d'Aquin ait vraiment lu indépendamment et puis cité Desiderius ou (2) que l'angélique Docteur ait inventé la citation. Encore une fois, la route pour le chercheur en quête de vérification est toute tracée : entreprendre une enquête sur la fiabilité de la pratique des citations d'auteurs chez Thomas Aquin – avait-il l'habitude de les inventer ? Nous savons que plusieurs éditions de ses œuvres dont les notes de bas de page identifient ses citations sont immédiatement disponibles. La tâche de la vérification ne serait guère écrasante. La démarche à suivre pour un chercheur scrupuleux encore une fois est toute tracée : mais ce chemin tout simple, on ne l'a pas emprunté. On glisse vers la post-vérité et les faits alternatifs...

Le même argument s'applique au commentaire de Moore sur le traité de Moneta : « *on peut douter qu'en ce traité il soit le moins du monde question d'hérésie réelle* ». Exprimer le doute est un premier pas intelligible et raisonnable : mais encore une fois le chemin de la vérification reste à parcourir. Il faut mettre à l'épreuve son doute en lisant le texte de Moneta. En tant qu'auteur académique, Moneta fait partie des meilleurs ; son œuvre se distingue par sa simplicité olympienne. Le texte est très long, mais sa prose latine est facile à lire. Pour peu qu'on le lise, on rencontre très vite des matériaux d'une précision étonnante à propos des vaudois, en consonance avec d'autres sources et démontrant clairement qu'il s'agit bien pour Moneta de traiter d'hérésie réelle. Faut-il évoquer ici des questions d'éthique professionnelle ? Faut-il vraiment se réjouir que, voyant en son auteur un grand historien universitaire, un large public accède à la lecture de *War on Heresy*, avec le risque de prendre ce qu'il dit à propos de Moneta comme parole d'Évangile ?

L'idée systématique qu'un texte polémique provenant du passé soit d'une façon ou d'une autre forcément 'à côté' (ou 'à distance') de la réalité pose également problème. Un tel écrit obéit aux caractéristiques de son genre<sup>36</sup>. L'hérétique soutient une proposition et la défend au moyen de 'raisons' (arguments) et 'd'autorités' (passages des Écritures). Le catholique réfute les propositions et avance lui aussi des 'raisons' et des 'autorités'. Pour le chercheur moderne, l'approche tombe sous le sens. L'essentiel

---

36 Voir Peter Biller, 'Moneta's Confutation of Heresies and the Valdenses', in *Identità Valdesi tra passato e presente*, éd. Susanna Peyronel Rambaldi (Torre Pellice, 2016), p. 27-41.



du travail consiste en l'analyse méthodique du texte en tant que ce qu'il est, un texte polémique, en se référant aux conventions du genre et en le comparant avec d'autres traités polémiques du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Il réclame tout d'abord d'être replacé dans le contexte de controverses catholiques/cathares ayant eu lieu pendant cette même période<sup>37</sup>. Il devient ainsi un texte situé, écrit en fonction de certaines conventions intellectuelles et littéraires de son époque, produit à l'intérieur de débats et d'échanges qui ont réellement eu lieu. De nombreux textes sont témoins de ce fait : que les catholiques et les hérétiques ont organisé des rencontres aussi bien formelles qu'informelles, au cours desquelles ils prenaient des positions opposées, dont les mieux attestées sont celles du Languedoc du début du XIII<sup>e</sup> siècle. Il ne fait aucun doute qu'il devait y avoir de nombreuses nuances de compréhension et d'incompréhension mutuelles, ainsi que des représentations plus ou moins précises ou erronées des uns et des autres. Parfois les deux côtés opposés s'échangèrent des textes écrits, fournissant éventuellement le point de départ pour des traités plus élaborés. Toutes ces choses – actes, paroles, textes, représentations fidèles ou erronées – font clairement partie de la réalité historique du passé. Ainsi nous sommes ramenés vers la question essentielle : que veut-on exactement dire, quel sens faut-il attribuer à la proposition qui veut que le traité polémique de Moneta n'ait aucun rapport avec l'hérésie réelle ?

En deuxième lieu, on est frappé par l'enfermement de l'école critique dans une binarité obsédante – oui ou non, blanc ou noir. Tel document, est-il fiable, ou ne l'est-il pas ? Contient-il de la rhétorique, ou n'en contient-il pas ? Si c'est oui, il faut l'écarter. Il s'agit donc d'une approche plutôt simpliste. Voyons maintenant le contraste avec d'autres approches dans trois domaines : (1) le *topos* de l'hérétique, (2) les registres des interrogatoires, (3) les traités polémiques.

L'étude fondamentale du *topos* (type ou modèle) a été écrite par Herbert Grundmann et publiée en 1927 ; un supplément sur l'hérésie dans l'exégèse biblique a été publié en 1963<sup>38</sup>. Ces articles décrivent et analysent les caractéristiques archétypales attribuées à l'hérétique. Les érudits qui ont lu les travaux de Grundmann – principalement des Allemands et des Italiens, mais parfois aussi des anglophones (avec en premier lieu Robert Lerner)<sup>39</sup> – les ont métabolisés et puis ont développé

---

37 Le meilleur compte-rendu : Lorenzo Paolini, 'Italian Catharism and written culture', in *Heresy and Literacy in the Middle Ages, 1000-1530*, Peter Biller and Anne Hudson ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 83-103.

38 « Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung » et « Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese », tous les deux réimprimés et facilement accessibles dans Herbert Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 1, *Religiöse Bewegungen*, Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 25.1, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1976, p. 313-63. Le second ouvrage de Grundmann reçoit un beau développement dans l'article d'Emmanuel Bain, « Aux sources du discours antihérétique ? Exégèse et hérésie au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Aux marges de l'hérésie. Invention, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*. Franck Mercier et Isabelle Rosé éd. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2017, p. 53-83.

39 Les traductions en italien des œuvres de Grundmann ont commencé tôt.

leurs propres versions du modèle qu'il défend pour analyser des textes tels que des sermons sur l'hérésie.

Prenons l'exemple du secret et de la dissimulation, un trope sur l'hérésie, présenté aux côtés d'images d'animaux tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il est possible que le secret dans le cadre d'un sermon soit simplement l'expression de l'imagination d'un auteur ou d'un prédicateur, qui n'a aucun fondement dans l'observation du monde réel, produite par un clerc qui ne fait qu'imaginer des chimères. Mais d'autre part, il *se peut* qu'il y ait un lien de causalité décelable entre une représentation symbolique ou rhétorique et un événement réel. Prenons les déguisements. Une déposition de l'Inquisition mentionne un individu dont le nom est cité et qui voyageait déguisé en marchand ou en pèlerin afin d'éviter d'éveiller les soupçons.

Le descriptif d'une secte dressé par un inquisiteur élimine les détails et généralise, en passant au pluriel : « *Ils* adoptent un déguisement lorsqu'*ils* voyagent ». Un frère prêcheur qui compilait un traité d'aide-mémoire pour les prédicateurs souligne ce point dans un *exemplum*. Bien que son but principal est de souligner la méchanceté de l'hérétique, le prédicateur a également besoin d'une ligne narrative pour retenir l'attention et fixer dans la mémoire. L'art de l'écrivain est déployé à cette fin : ajouter de la couleur, simplifier, élargir et exagérer. Voici Étienne de Bourbon, dans son traité d'instruction pour les prêcheurs, qui ne se prive pas de raconter un canular : « J'ai entendu dire qu'il y avait un petit garçon du diocèse d'Agen, seul héritier de parents riches et puissants, lesquels le confièrent à une abbaye cistercienne pour y être élevé, afin que les hérétiques ne le corrompent pas ». Mais l'histoire se poursuit avec les hérétiques qui, en ayant eu vent, endossent l'habit cistercien pour se glisser dans le monastère et tenter d'endoctriner l'enfant.

« Plus secrets sont les hérétiques, plus ils sont dangereux », poursuit Étienne, « se transformant grâce aux vêtements et aux outils de différents genres d'hommes. On a capturé un important hérétique, qui transportait avec lui les enseignes et les accessoires de nombreux métiers. Tel Protée, il pouvait adopter instantanément l'apparence de l'un d'entre eux, se transformant à volonté en pèlerin, en pénitent, en tailleur, en coiffeur, en homme allant au marché et ainsi de suite »<sup>40</sup>. Alors que cette élucubration fantaisiste s'enracinait sans doute dans la pratique réelle du secret chez les hérétiques persécutés, nous voyons ici comment le langage et l'image de la transformation peut insensiblement glisser vers l'idée d'un pouvoir démoniaque de transformation de soi. Étienne utilise des images animales provenant en partie de la Bible : les petits renards dans la vigne du Cantique des Cantiques, les loups déguisés en brebis de l'Évangile de Matthieu, les serpents qui partout s'insinuent. Prenons ces exemples dans l'ordre inverse, en commençant par les serpents à une extrémité : à l'autre, un individu nommé Untel qui fait quelque chose de secret à une heure et en un

---

40 *Anecdotes historiques ... d'Étienne de Bourbon*, p. 277 n°. 328, p. 293 n°. 342.



lieu spécifiques pour éviter la capture<sup>41</sup>. La stérilité d'une analyse de ces matériaux si elle est réduite aux seules oppositions binaires saute aux yeux, tout comme la fécondité de son contraire, à savoir le récit riche et complexe qui découle de l'approche promue par la tradition intellectuelle fondée par Grundmann.

Notre deuxième point est l'enregistrement des aveux par les inquisiteurs et leurs notaires. Ici, on assène volontiers que les interrogatoires des inquisiteurs et puis leur transcription dans les archives de l'Inquisition du Languedoc ont servi à créer *ex nihilo* le mythe commode d'une secte hérétique – ce qui permet à l'occasion d'ironiser sur les historiens antérieurs, assez naïfs pour prendre ces textes au pied de la lettre. Encore une fois, la généalogie de la recherche est faussée du point de vue aussi bien de la chronologie que de la géographie. Depuis l'histoire de l'Inquisition écrite par Philip van Limborch en 1682, fondée sur son édition des textes inquisitoriaux (sentences) de Bernard Gui, les historiens ont compris que les inquisiteurs et les questions qu'ils posaient influaient lourdement à la fois sur les réponses des suspects et sur le choix des mots enregistrés.

À l'époque moderne, la pierre blanche se situe en 1964, année de la publication de l'étude en profondeur d'Herbert Grundmann sur les 'interrogatoires des hérétiques à la fin du Moyen Âge en tant que problème de critique des sources' (« Ketzerverhöre des Spätmittelalters als Quellenkritisches Problem »)<sup>42</sup>. S'inspirant d'Herbert Grundmann, divers historiens ont depuis fourni des comptes rendus brillants et variés sur la manière dont l'Inquisition a formé et façonné la 'réalité' telle qu'attestée dans les documents inquisitoriaux (je mets « réalité », naturellement, entre guillemets) : en Allemagne Alexander Patschovsky, en Italie les historiens des écoles de Milan et de Bologne, tels que Grado Merlo, Marina Benedetti et Caterina Bruschi, aux États-Unis Robert Lerner, Jim Given et Louisa Burnham, en Angleterre John Arnold. Les travaux de ces historiens couvrent de nombreux domaines spécialisés ; par exemple l'étude de la littérature professionnelle des inquisiteurs, reprise ces dernières années en Italie par Riccardo Parmeggiani, en Allemagne par Vasil Bivolarov et en Angleterre par Lucy Sackville.

Il y a davantage en jeu ici qu'une caricature des chamailleries du monde universitaire. Tous ces historiens produisent – de manière diverse, bien entendu – une représentation et une histoire de l'Inquisition et de ses textes qui ne sont pas binaires – en noir et blanc – mais nuancées, subtiles et variées. Au cœur de leurs recherches se trouve la formule de l'interrogatoire et le fait que celui-ci possède sa propre histoire. Partie intégrante de cette histoire, par exemple, sont les années 1230-1240, qui voient sa genèse et son développement. Les juristes (en tête, Guy Foulques) et probablement aussi les théologiens, ont mené un débat approfondi sur les attributs qui définissent un

41 Peter Biller, « Heretics doing things Secretly », dans *Secrets and Discovery in the Middle Ages: Proceedings of the 5th European Congress of the Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Porto, 25th to 29th June 2013)*. José Meirinhos, Celia López Alcade, et João Rebalde ed. Textes et Études du Moyen Âge, 90, Brepols, 2018, p. 15-26.

42 Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 1, p. 364-416.

« croyant » (hérétique ou fidèle de l'Église) et ils proposent une liste de critères aux inquisiteurs.

Quant aux enregistrements des aveux, on constate que ces spécialistes modernes fournissent une analyse complexe et subtile du dialogue entre inquisiteurs et hérétiques interrogés et les modalités de son enregistrement. Ils dessinent d'autre part des zones de réalité circonstancielle et concrète qui parviennent à passer au travers du filtre des interrogatoires des inquisiteurs, sans être dénaturées par le poids de la pression répressive, ni par les aléas de la transcription écrite. Les contemporains étaient déjà intensément conscients du caractère ambigu de ces enregistrements et de leurs modifications au cours du temps. La profonde suspicion qui pesait sur les registres X et XI de l'inquisiteur de Carcassonne compilés autour de 1300 donnait déjà lieu au qualificatif très répandu de *libri suspecti*. Cette désignation était en effet relativement courante parmi les ecclésiastiques de ce temps, notamment chez des papes tels que Clément V et Jean XXII, et soulève la question cruciale des exigences de fiabilité auxquels ils obéissaient et des critères de différenciation qu'ils ont pu établir entre les *libri suspecti* récents, et les *libri* non suspects, plus anciens.

La sélectivité des sources utilisées dans les enquêtes historiques modernes soulève un problème supplémentaire. Utiliser la grande majorité des sources disponibles a représenté la pratique usuelle pendant la plus grande partie du XX<sup>e</sup> siècle, notamment dans les travaux de Jean Guiraud, d'Elie Griffé, de Jean Duvernoy, de Michel Roquebert, d'Anne Brenon, et était encore le cas pour Chris Sparks en 2014<sup>43</sup>. Mark Pegg utilise un seul grand ensemble des archives de l'Inquisition, à savoir les quelque 400 000 mots des célèbres registres de 1245-1246 contenus dans le ms 609 de la Bibliothèque municipale de Toulouse. Cependant, il refuse de prendre en compte les copies du XVII<sup>e</sup> siècle de la collection Doat, plaçant ainsi un cordon sanitaire autour des documents qu'il consent à utiliser.

Le résultat est bizarre. Il parle de Pierre de Mazerolles parce que ses dépositions se trouvent dans le manuscrit de Toulouse, mais ne dit rien de la mère de Pierre, Hélie de Mazerolles, car ses dépositions à elle ne figurent que dans l'une des copies Doat du XVII<sup>e</sup> siècle. L'utilisation directe par Moore des dépositions de suspects en Languedoc ne semble guère s'étendre au-delà des quelque 2000 mots des dépositions des Frères mineurs contre Peire Garcias de Toulouse. Cependant il a souvent recours indirectement au manuscrit de Toulouse à travers une lourde dépendance sur les données et les discussions de Pegg.

Nous devons invoquer un fait supplémentaire, non sans importance. Les travaux aussi bien de Jean Guiraud que de Jean Duvernoy sont absents des développements de *War on Heresy* de Moore. Qu'en est-il de la magnifique histoire des cathares du Languedoc en cinq volumes de Michel Roquebert ? Son nom n'y figure même pas – ni dans l'index, ni dans l'immense bibliographie de Moore. Cela signifie peut-être que Moore a décidé de ne pas les lire ? Si tel est le cas, il s'est privé de la possibilité de lire tous

43 Sparks, *Heresy, Inquisition and Life Cycle in Medieval Languedoc*, p. 10-11.



ces historiens antérieurs qui avaient lu, eux, toutes les dépositions. Les assertions sont tonitruantes ; le socle de la recherche bien moins.

Même si Moore fait allusion à l'imagination débordante des dominicains, confirmée par 'l'ingéniosité' (*sic*) de leurs inquisiteurs, et même si Alessia Trivellone nous invite à réfléchir au parallèle éminemment à établir avec les aveux de sorcières recueillis aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, ni l'un ni l'autre n'explique exactement ce qu'il veut dire ni comment cela a pu fonctionner. Nous faudrait-il imaginer une vaste fabrique secrète aux mains des Frères prêcheurs située quelque part dans la zone industrielle de Toulouse, produisant des millions de mots pour exprimer les fictions exotiques de quelques religieux médiévaux ?

Peut-on constater ces dernières années une dérive dans les conventions et les habitudes des historiens professionnels ? Traditionnellement, ceux-ci ont maintenu une certaine méthodologie et une sobriété certaine dans leur recours aux preuves, gardant une certaine distance à l'égard de proclamations hâtives et extravagantes reposant sur des effets de manche. Or, dans les livres en question, les revendications audacieuses à l'affiche sont rien moins que rares et on est frappé parfois par le recours à la rhétorique qui marque la présentation des affirmations, accompagné d'une grande discrétion accompagnant le passage sous silence des arguments et preuves contradictoires. Les historiens professionnels, comme les autres scientifiques, n'ont-ils pas le devoir d'indiquer clairement au grand public, quand c'est bien le cas, que leurs hypothèses ne sont que des hypothèses et non des proclamations de certitude ?

Revenons-en à notre réflexion sur la partie française de notre champ de recherche qui est, nous l'avons vu, géographiquement beaucoup plus étendu. Les grandes figures universitaires françaises se sont apparemment rangées comme un seul homme d'un seul côté. Dans sa recension de *War on Heresy*, Alessia Trivellone va jusqu'à recommander aux professeurs d'histoire et géographie de l'enseignement secondaire de ne pas hésiter à corriger le traitement de l'hérésie et de l'Inquisition dans les manuels scolaires à la lumière des découvertes de Moore. Et en dehors des enceintes de l'éducation formelle règnent désormais sans partage les images et les informations promues de façon sensationnelle et chatoyante à des lecteurs avides par les revues historiques grand public, tels que *L'Histoire* – avec en 'une' sur sa couverture ce message klaxonné : « Les Cathares – comment l'Église a fabriqué des hérétiques »<sup>44</sup>.

Il ne faut pas oublier la question du chiffre de vente non plus. Dans le cas de *Cathars in Question*, publié par un petit éditeur académique, le tirage s'est élevé à quelques trois cents copies. En ce qui concerne *The War on Heresy*, le livre a été tiré à plusieurs milliers d'exemplaires en anglais, avec un tirage en traduction de quelques milliers de plus en français, auxquels il faut ajouter l'édition électronique en format Kindle. Et ceux qui m'écoutent savent probablement bien mieux que moi quelle est actuellement la diffusion de la revue *L'Histoire*<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> *L'Histoire*, n°. 430, décembre 2016.

Pour conclure, quel serait le caractère distinctif de ce prétendu débat ? Selon les normes de la recherche scientifique, il existe une séquence qui va des questions aux hypothèses, pour passer à la confrontation des preuves et déboucher sur l'énoncé de conclusions provisoires. Dans le cas en question, cependant, la conclusion – que l'Église a tout inventé – vient en premier. Elle est suivie par la recherche de tout élément de preuve qui viendrait à l'appui d'une telle affirmation. Enfin, s'ensuit la diffusion propagandiste en direction du grand public des résultats revendiqués. Cela ressemble très peu à un débat savant, bien plus à une sorte de déclaration de guerre culturelle<sup>46</sup>.

---

45 Je suis reconnaissant à Dr Pilar Jiménez pour l'information que tous les professeurs d'histoire dans les lycées de la région d'Occitanie ont reçu des copies gratuites de ce numéro de *L'Histoire*.

46 Je remercie Patrick Hutchinson pour cette formulation.



## Une source majeure pour la connaissance des “hérétiques”. La bible et le “rituel” occitan de Lyon

**Emmanuel Bain**

UMR Telemme Aix-Marseille Université-CNRS

Depuis les années 1990, l'histoire des hérésies médiévales a connu de profonds renouvellements issus d'initiatives diverses. Parmi celles-ci, les travaux collectifs publiés sous la direction de Monique Zerner en 1998 et 2001<sup>1</sup>, ont souligné combien l'édifice du « catharisme<sup>2</sup> » – c'est-à-dire l'idée d'une contre-Église cathare dotée de sa propre hiérarchie, unie autour de croyances dualistes, pratiquant ses propres rites et présentant des ramifications dans l'essentiel de l'Europe<sup>3</sup> – reposait sur des bases documentaires des plus fragiles. Ces travaux invitent donc à reprendre l'étude critique de chaque source relative aux hérésies, en mettant de côté ce que l'on croyait savoir des hérétiques médiévaux et en réfléchissant aux processus de construction de ces sources généralement produites par l'Église. C'est ce qu'ont fait déjà de nombreux chercheurs, avant même parfois la publication des volumes cités<sup>4</sup>. Néanmoins, à ma connaissance, aucun d'eux n'a abordé de front le problème posé par quelques sources généralement attribuées à des groupes hérétiques<sup>5</sup>. C'est ce que je voudrais

1 Monique Zerner (dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Z'éditions, Nice, 1998 ; *L'histoire du catharisme en discussion : le « concile » de Saint-Félix, 1167*, Centre d'études médiévales, Nice, 2001.

2 Sur la notion de “catharisme” comme invention idéologique du XIX<sup>e</sup> siècle, voir les positions de Mark G. Pegg : « On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc », *Journal of Medieval History*, 27-2, 2001, p. 181-195 ; « Innocent III, les “pestilentiels Provençaux” et le paradigme épuisé du catharisme », dans *Innocent III et le Midi, Cahiers de Fanjeaux*, 50, 2015, p. 279-309. *Contra* : Peter Biller, « Bye, Bye le catharisme », *Heresis* 3, 2018 (<https://circaed-heresis.com/?p=285>).

3 Cette construction se trouve notamment dans les travaux classiques d'Arno Borst, *Les Cathares*, trad. fr. Christiane Roy, Payot, Paris, 1974 (1953) et Jean Duvernoy, *Le Catharisme. 1 La religion des cathares. 2 L'histoire des cathares*, Privat, Toulouse, 1976-1978. Une version plus récente et très claire est donnée par Anne Brenon, *Les cathares*, Albin Michel, Paris, 2007. Une version plus nuancée est exprimée dans Pilar Jiménez Sanchez, *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, PUR, Rennes, 2008.

4 Je ne citerai que trois exemples : les travaux de Robert-Henri Bautier sur les hérétiques d'Orléans (« L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI<sup>e</sup> siècle : Documents et hypothèses », *Enseignement et vie intellectuelle*, Paris, 1975, pp. 63-88), ceux d'Uwe Brunn sur le traité d'Eckbert de Shönau contre les cathares (*Des contestataires aux « Cathares »: discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 2006) et ceux d'Alessia Trivellone sur les images d'hérétiques (*L'hérétique imaginé: hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'Inquisition*, Brepols, Turnhout, 2009).

5 Ces sources ont été très commodément réunies et traduites dans un volume : René Nelli, *Écritures cathares (Nouvelle édition actualisée et augmentée par Anne Brenon)*, Editions du Rocher, Monaco, 2011.



commencer à faire dans cet article consacré à l'un de ces textes – le manuscrit conservé à Lyon sous la cote A I 54, Palais des Arts 36, qui contient un Nouveau Testament en occitan suivi de ce qui a été appelé à tort (puisque le mot « cathare » n'apparaît nulle part) un « rituel cathare » lui-aussi en occitan<sup>6</sup>. C'est un manuscrit de petite taille (17,5 cm par 13,2 cm) mais épais puisqu'il compte 243 folios (auxquels il faut retrancher trois folios perdus malgré le bon état général). Il a, semble-t-il, été réalisé d'une seule main et son iconographie en fait un objet précieux<sup>7</sup>. Ce manuscrit médiéval est réapparu au XVIII<sup>e</sup> siècle : il appartenait alors à un homme de lettres protestant nîmois originaire d'Alès, Jean-Julien Trélis (1757-1831), qui l'a légué, au début du siècle suivant, à l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Lyon<sup>8</sup>. Notre article se veut une première approche destinée à faire le point sur l'origine du manuscrit et à en souligner les enseignements.

## 1 - Un manuscrit “hérétique” ?

Dans la perspective de recul critique qui est la nôtre, la première question consiste à examiner les raisons pour lesquelles ce manuscrit est habituellement considéré comme produit par ou pour des groupes dits “hérétiques”. Car, si c'est bien le cas, il constitue de toute évidence une source essentielle pour la connaissance de ces groupes qu'il est préférable, dans tous les cas, de ne pas nommer « cathares », du moins pour ceux du Languedoc, puisque ni les inquisiteurs ni les supposés adeptes ne les ont appelés ainsi. Le mot « cathare » n'apparaît d'ailleurs nulle part dans ce manuscrit. Afin d'étudier le milieu de production du manuscrit, nous distinguerons les deux parties de celui-ci : le Nouveau Testament et le “rituel”.

---

6 Ce manuscrit a été plusieurs fois transcrit ou édité : dès 1887 Léon Clédat en proposait une reproduction photolithographique accompagnée de l'édition et de la traduction du rituel (*Le Nouveau Testament traduit au XIII<sup>e</sup> siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare : reproduction photolithographique du manuscrit de Lyon*, Ernest Leroux, Paris, 1887) ; Jean Duvernoy a mis en ligne une transcription presque complète (<http://jean.duvernoy.free.fr/text/listetexte.htm#soriginal>) ; Peter Wunderli a édité le texte du Nouveau Testament accompagné d'une étude linguistique (sans le rituel) en 2009 (*Le Nouveau Testament de Lyon: (ms. Bibliothèque de la ville A.I.54/Palais des arts 36). Vol. 1, Introduction et édition critique*, A. Francke, Tübingen/Bâle, 2009 ; *Vol. 2, analyse de la langue, lexicque et index des noms*, A. Francke, Tübingen/Bâle, 2010) ; entre 2005 et 2011, Marvyn Roy Harris et Peter T. Ricketts ont mis en ligne une édition complète du manuscrit sur le site rialto.unina.it (<http://www.rialto.unina.it/ProRel.htm>) ; enfin Yvan Roustit a publié en 2016 une nouvelle transcription complète du manuscrit accompagnée d'une traduction du rituel (*Nouveau Testament occitan & rituel cathare, XIII<sup>e</sup> siècle*, Yvan Roustit, Albi, 2016).

7 Présentation de cette iconographie dans Anne Brenon, « Cathars and the Representation of the Divine : Christians of the Invisible », dans *Iconoclasm and iconoclasm. Struggle for religious identity*, Brill, Leiden, 2007, pp. 247-262.

8 Sur J-J Trélis : Alain Paul, *La Jalesada : poème occitan sur un épisode de la Révolution française en Uzège*, IEO MARPOC RPO, Nîmes Barjac, 1989, pp. 121-122.



## A - Un Nouveau Testament occitan

La première partie, qui occupe l'essentiel du manuscrit (235 folios sur 243) est un Nouveau Testament traduit en occitan dans une langue que les linguistes s'accordent à situer – nous y reviendrons – sur la rive droite du Rhône. Cette bible comprend plusieurs éléments troublants mais aucun d'eux ne suffit à attester d'une provenance hérétique.

Le fait même d'avoir copié une traduction de la Bible est susceptible d'éveiller des soupçons, puisque le concile de Toulouse en 1229 a autorisé les laïcs à posséder quelques ouvrages de dévotion en latin à condition qu'ils ne fussent pas des bibles et il a fermement interdit la possession de tels ouvrages traduits en langue vulgaire<sup>9</sup>. À Tarragone en 1234, le roi d'Aragon promulgue un statut qui demande à tous les possesseurs de bibles en langue romane, de les apporter sous huit jours à l'évêque afin qu'il les brûlât ; un clerc ou un laïc qui resterait en possession d'un tel livre serait automatiquement suspecté d'hérésie<sup>10</sup>. En 1242, le chapitre général des dominicains interdit aux frères de traduire ces textes<sup>11</sup>. En 1246, le concile de Béziers est suivi d'un *consilium* adressé aux inquisiteurs qui rappelle, dans son chapitre 36, que les laïcs ne doivent pas avoir de « livres théologiques », pas même en latin, et que ni les laïcs, ni les clercs ne peuvent en avoir en langue vulgaire<sup>12</sup>. La liste de ce type d'interdictions locales ou ponctuelles pourrait être allongée<sup>13</sup> mais elle ne doit pas induire en erreur : la traduction de la Bible n'a pas fait l'objet au Moyen Âge d'une interdiction systématique et généralisée<sup>14</sup>. Au même moment, en langue d'oïl, des moines et des

9 Jean Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXIII, Venise, 1879, col. 198, cap. 14 : Prohibemus etiam ne libros veteris testamenti aut novi laici permittantur habere, nisi forte psalterium, vel breviarium pro divinis officiis, aut horas beatae Mariae aliquis ex devotione habere velit. Sed ne praemissos libros habeant in vulgari translatos, arctissime inhibemus.

10 Mansi, t. XXIII, col. 329, cap. 2 : Item statuitur ne aliquis libros veteris vel novi testamenti in romanico habeat. Et si aliquis habeat, infra octo dies post publicationem huiusmodi constitutionis a tempore sententiae, tradat eos loci episcopo comburendos, quod nisi fecerit, sive clericus fuerit, sive laicus, tanquam suspectus de haeresi, quousque se purgaverit, habeatur.

11 Benedictus Maria Reichert, *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum. Vol. I ab anno 1220 usque ad annum 1303*, Rome, 1898, p. 24 : Nec aliquis fratrum de cetero sermones vel collaciones vel alias sacras scripturas, de latino transferant in vulgare.

12 Mansi, t. XXIII, col. 724 : de libris theologicis non tenendis etiam a laicis in latino et neque ab ipsis, neque a clericis in vulgari.

13 On en trouve un récapitulatif dans Frédéric Duval, *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge : petite anthologie commentée de succès littéraires*, Droz, Genève, 2007, p. 38.

14 Depuis les recherches pionnières de Samuel Berger (*La Bible française au Moyen-Âge : étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*, Imprimerie nationale, Paris, 1884 ; *La Bible romane au Moyen âge : bibles provençales, vaudoises, catalanes, italiennes, castillanes et portugaises*, Slatkine Reprints, Genève, 1977), cette question a fait l'objet de nombreux travaux récents, en particulier : Pierre-Maurice Bogaert et Christian Cannuyer, *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, Turnhout, 1991 ; Guy Lobrichon. « Les traductions médiévales de la Bible dans l'Occident latin » dans Marie-Christine Gomez-Géraud, *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes*, 2007, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2008, pp. 19-36 ; Clive R. Sneddon, « The Bible in French », dans *The new Cambridge history of the Bible. 2. From 600 to 1450*, Cambridge, 2012, pp. 251-267 ; Wim François et Aurelius

clercs réalisent la « Bible française du XIII<sup>e</sup> siècle » ou la « Bible d’Acre » (destinée à Louis IX), pour ne citer que deux exemples parmi les plus fameux. En langue d’oc, les quatre Évangiles aujourd’hui conservés dans un manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle ayant appartenu à l’évêque de Carcassonne, sont probablement la copie d’une traduction provençale de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>. Autrement dit, le fait même que notre manuscrit soit une bible en occitan ne suffit pas à démontrer une origine “hérétique”.

Le second élément troublant tient à l’ordre et au choix des livres bibliques. Samuel Berger a pu écrire que le choix du Nouveau Testament « était déjà presque une présomption d’hérésie », mais il a lui-même montré que la circulation des Nouveaux Testaments, peu attestée dans le Nord de la France, l’était bien davantage dans le Sud<sup>16</sup>. Chiara Ruzzier a récemment repris cette étude en montrant qu’il y avait, dans l’Europe méridionale, un courant important de production de Nouveaux Testaments puisqu’un compte provisoire lui a permis d’identifier 122 manuscrits. Bien que de petits formats, ces bibles ne sont visiblement pas destinées à l’étude et ont peu circulé ; elles sont en outre bien distinctes des productions destinées aux ordres mendiants. Leur production est une nouveauté du XIII<sup>e</sup> siècle qu’elle associe à la recherche d’une piété laïque : ce sont des ouvrages destinés à la méditation personnelle ou à la lecture dans le cadre des confréries<sup>17</sup>.

L’ordre des livres dans le manuscrit de Lyon où les Évangiles sont suivis des Actes, puis de l’Apocalypse, puis des épîtres catholiques et enfin des épîtres pauliniennes n’est pas non plus un phénomène exceptionnel. L’ordre des livres bibliques est extrêmement fluctuant au Moyen Âge et le modèle parisien du XIII<sup>e</sup> siècle ne s’impose pas dans toutes les bibles, et moins encore dans les Nouveaux Testaments qui conservent des influences plus anciennes<sup>18</sup>. Il est donc vain de vouloir chercher derrière cet ordre une signification propre aux “hérétiques”.

Enfin, la présence d’un apocryphe, l’épître aux Laodicéens, n’emporte pas davantage l’adhésion. Même si ce texte, composé de citations pauliniennes, a peut-être été composé par un disciple de Marcion, et même si Jérôme l’a déclaré apocryphe, il circule abondamment non seulement dans les traductions latines de la Bible

---

Augustinus den Hollander (dir.), *Vernacular Bible and religious reform in the Middle ages and early modern era*, Peeters, Louvain, 2017; Véronique Ferrer et Jean-René Valette (dir.), *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, Droz, Genève, 2017.

15 Peter Wunderli, *Les quatre évangiles occitans dans le ms. BN fr: 6261*, A. Francke, Tübingen, 2017, pp. 33-36.

16 Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Nancy, 1893, p. 79.

17 Chiara Ruzzier, « La produzione dei manoscritti neotestamentari in Italia nel XIII secolo: analisi codicologica », *Segno e testo*, 6, 2008, pp. 249-294 ; ces résultats confortent et élargissent l’étude de Luba Eleen, « New Testament Manuscripts and their Lay Owners in Verona in the Thirteenth Century », *Scriptorium*, 41-2, 1987, p. 221-236. Sur la lecture de la Bible dans les confréries : André Vauchez, « La Bible dans les confréries et les mouvements de dévotion », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 581-595.

18 Chiara Ruzzier, « Continuité et rupture dans la production des bibles au XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Comment le Livre s’est fait livre. La fabrication des manuscrits bibliques (IV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Brepols, Turnhout, 2015, vol. 40, p. 155-168 ; C. Ruzzier, « La produzione... », p. 263 évoque des manuscrits italiens qui présentent le même ordre que notre manuscrit de Lyon.



antérieures à Jérôme (les « vieilles latines ») mais aussi dans de très nombreux exemplaires de la Vulgate. C. Ruzzier l'a repéré dans un tiers des manuscrits du Nouveau Testament qu'elle a étudiés<sup>19</sup>.

Par ailleurs, tous ceux qui ont étudié de près le texte de la traduction, même persuadés de son origine « cathare » et tributaires d'une description du « catharisme » héritée de Charles Schmidt, n'ont pu y déceler la preuve d'une quelconque hérésie. Citons le premier d'entre eux, Édouard Reuss : « Je puis affirmer de la manière la plus formelle et la plus positive que la version des Cathares, telle que je la connais par le manuscrit de Lyon, ne contient pas la moindre trace des dogmes particuliers à cette secte<sup>20</sup> ». Samuel Berger l'a confirmé quelques années plus tard et, approfondissant les remarques d'E. Reuss sur l'origine du texte latin qui a servi de source, il l'identifie comme étant ce qu'il appelait la « vulgate languedocienne », c'est-à-dire une version de la Vulgate bien connue par plusieurs manuscrits d'origine languedocienne et dont la caractéristique principale, outre de ne pas correspondre au « texte parisien » du XIII<sup>e</sup> siècle, est de conserver de nombreuses traces de la *vetus latina*, c'est-à-dire des traductions antérieures à celle de Jérôme<sup>21</sup>. Si l'expression de « Vulgate languedocienne » a depuis lors été parfois contestée, les éditeurs récents du texte, et notamment Peter Wunderli, confirment que les écarts avec le texte de la Vulgate s'expliquent soit par des erreurs, soit par le recours à une autre version de la Vulgate que la parisienne<sup>22</sup>. Tout récemment, Yvan Roustit a particulièrement porté son attention sur ces questions et, à son grand étonnement, il est arrivé au même constat d'une « traduction extrêmement conforme au contenu des textes canoniques<sup>23</sup> », ce qu'il montre en particulier par l'étude minutieuse de la ponctuation du prologue de Jean qui ne permet pas de soutenir la lecture souvent attribuée aux « cathares » qui interprète le *nihil* de Jn. 1, 3 comme « néant » pour justifier le dualisme<sup>24</sup>.

Si la première partie du manuscrit ne permet donc pas d'affirmer qu'il a été en possession d'hérétiques, il n'en va pas de même de la seconde partie, composée d'un ensemble de textes destinés à l'usage de ceux qui se nomment eux-mêmes « bons chrétiens » ou « bons hommes » et que l'inquisition méridionale appelle « hérétiques ».

---

19 C. Ruzzier, « La produzione », p. 263 ; Marvyn Roy Harris, « The Occitan epistle to the Laodiceans: towards an edition of ms. PA 36 », dans *Miscellanea di studi romanzi offerta a Giuliano Gasca Queirazza per il suo 65o compleanno*, Edizioni dell'orso, Alessandria, 1988, vol.1, pp. 427-446 (pp. 434-436) ; Le texte de l'épître est traduit dans Pierre Geoltrain et Jean-Daniel Kaestli (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens, II*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 1089-1093.

20 Édouard Reuss, « Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française », *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, 6, 1853, pp. 65-96 (p. 87).

21 Samuel Berger, *La Bible romane...*, pp. 8-18.

22 Peter Wunderli, *Le Nouveau Testament de Lyon...*, pp. 10-11.

23 Yvan Roustit, *Nouveau Testament occitan...*, p. 22.

24 Yvan Roustit, *Nouveau Testament occitan...*, p. 382. Il répond ainsi aux faibles arguments de Stuart Westley, « Quelques observations sur les variantes présentées par le Nouveau Testament cathare occitan, le ms. de Lyon (P.A. 36) », *Heresis*, 26-27, 1996, pp. 7-21.

## B - Le vademecum d'un bon homme

La deuxième partie du *codex* de Lyon (qui va du f. 235v au f. 241v, soit 13 pages) est généralement appelée « rituel ». Par commodité, nous reprendrons parfois cette expression dans la suite de cet article mais il s'agit en fait d'un recueil assez composite qui comprend des textes latins, des éléments de prédication, des règles de comportement et, en effet, des prescriptions rituelles. Pour présenter l'ensemble de ces textes, nous allons suivre rigoureusement l'ordre et les découpages du manuscrit.

### a - Des textes latins

Ce recueil s'ouvre par quelques textes latins (f. 235v-236r) qui forment clairement sept paragraphes :

1- Le premier commence par « *Benedicite parcite nobis* » (Bénissez-nous, ayez pitié de nous) et se termine par « *Adhoremus patrem et filium et spiritum sanctum. III vegadas* » (Adorons le père, le fils et l'esprit saint ; trois fois) ; on relève ici la présence sous-jacente de l'occitan dans la transcription de *spiritum* en *espiritum*, ainsi que la mention *III vegadas* (trois fois) qui montre que la phrase est bien comprise comme une formule de prière ou une formule liturgique. Or l'on sait par un texte des années 1240 (*l'ordo processus Narbonensis*) et un autre des années 1270 (*Doctrina de modo procedendi contra haereticos*) que les Inquisiteurs demandaient aux témoins s'ils avaient adoré un hérétique, incliné la tête ou les genoux devant eux ou dit devant eux *benedicite*<sup>25</sup>. Les inquisiteurs associaient donc l'emploi de cette formule hors de l'église à des pratiques hérétiques. On pourrait d'ailleurs se demander si ces inquisiteurs n'auraient pas interprété comme une adoration des hérétiques ce qui était une adoration destinée à la Trinité (*Adhoremus patrem* etc.)<sup>26</sup>.

2- Suit alors un Notre-Père avec la formule de Matthieu (*panem supersubstantialem*), ce qui n'est pas propre aux hérétiques. D'autres textes en revanche, dont un que nous analyserons plus loin, montrent l'importance accordée au Notre-Père puisque sa transmission fait l'objet de toute une cérémonie. On sait aussi que les manuscrits de Florence, Conventi Soppressi J II 44<sup>27</sup> et de Dublin, Trinity College 269<sup>28</sup>, généralement attribués aux hérétiques, contiennent des commentaires de cette prière<sup>29</sup>.

25 Peter Biller, Caterina Bruschi et Shelagh Sneddon, *Inquisitors and heretics in thirteenth-century Languedoc: edition and translation of Toulouse inquisition depositions, 1273-1282*, Brill, Leiden, 2011, p. 68.

26 Pour une lecture de l'« *adoratio* » en terme de *cortezia* : Mark G. Pegg, « “Un démon dans mon ventre” : *Cortezia*, amour, hérésie avant la croisade albigeoise », dans *L'Église et la chair (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Cahiers de Fanjeaux 52, 2019, pp. 65-90.

27 Christine Thouzellier, *Rituel cathare*, Éditions du Cerf, Paris, 1977.

28 Enrico Riparelli, « La “glose du Pater” du ms 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire », *Heresis*, 34, 2001, pp. 77-129.

29 Sur ces commentaires : Roberta Bertuzzi, « Il “Pater noster” nei rituali catari », *Studi medievali*, 47-1, 2006, p. 29-70 ; Uwe Brunn, « Les oraisons des hérétiques. De la récitation du Pater Noster aux “rituels cathares” », dans Francesco Siri (dir.), *Le Pater noster au XII<sup>e</sup> siècle. Lectures et usages*,



3- Le paragraphe suivant ajoute une doxologie (*Quoniam tuum est regnum et virtus et gloria in secula. Amen*) qui est d'origine grecque mais que les Latins n'ignoraient pas<sup>30</sup>.

4- Puis vient une nouvelle formule d'adoration trinitaire (*Adhoremus patrem et filium et spiritum sanctum*) avec la note « tres vegadas » ;

5- Puis *Gracia domini nostri Ihesu Christi sit cum omnibus nobis* (la grâce de notre seigneur Jésus-Christ soit avec nous tous) ;

6- Puis la formule de pardon initiale commençant par *benedicite parcite nobis* est à nouveau répétée jusqu'à *omnia peccata vestra*.

Il est frappant de constater que cette série de textes correspond presque exactement à l'un des témoignages recopiés dans le manuscrit Doat 25 à l'année 1274. Un certain Aldric relate avoir fui Toulouse avec son père pour cause d'hérésie et avoir rejoint Cuneo, puis Asti, Alexandria, Pavie, Mantoue, Crémone, Milan avant de revenir à Castelnaudary. Il raconte qu'à Pavie, il a rencontré Jean Fabre. « Et ce Jean Fabre lui a enseigné à adorer les bons hommes, et à dire *Benedicite* et *Parcite nobis* et d'autres choses que disent les hérétiques quand ils sont adorés, à savoir *Pater et Filius et Spiritus Sanctus parcat vobis et dimittat vobis omnia peccata vestra*. Et ils disaient alors le Notre-Père avec, au milieu de la prière, « *panem nostrum supersubstantialem* ». Et à la fin du Notre-Père, ils adoraient et disaient *quoniam tuum est regnum, et virtus et gloria in saecula amen. Benedicamus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu. Gratia nostri domini Iesu Christi sit cum omnibus nobis, amen*. Et alors ils adoraient et disaient *Benedicite* et *Parcite nobis* et alors les hérétiques répondaient *Dominus vos benedicat*<sup>31</sup> ». Peu nous importe que ce témoignage soit exact ou dicté par les inquisiteurs ; sauf à penser que ce manuscrit de Doat soit un faux moderne qui aurait utilisé le manuscrit de Lyon (ou un autre semblable), il montre pour le moins que les formules latines du manuscrit de Lyon sont celles que les inquisiteurs prêtaient aux hérétiques.

7- Notre manuscrit comporte encore un texte latin qui court sur une colonne et demi : c'est le début de l'Évangile de Jean jusqu'au dix-septième verset. Or Ermengaud (dit de Béziers), Jacques de Capellis ou Bernard Gui affirment que ces versets étaient lus lors du *consolamentum*<sup>32</sup>. Des textes de l'inquisition le confirment : une déposition transcrite dans le Doat 24 rapporte que Bernard Escolani était resté quelques mois avec des hérétiques de diverses origines à Sirmione et qu'ils « avaient enseigné au témoin lui-même le Notre-Père et la prière qu'ils font et l'Évangile selon saint Jean (*In principio erat verbum*) et la confession qu'ils appellent *servitium*<sup>33</sup> ». Dans le registre du procès tenu à Albi en 1299-1300, au moins deux témoins affirment que les hérétiques pratiquaient l'« hérétication » d'un malade « en disant l'Évangile de Jean

Brepols, Turnhout, 2015, pp. 197-234.

30 Antoine Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII<sup>e</sup> siècle : Le « Liber de duobus principiis »*, Istituto storico domenicano S. Sabina, Rome, 1939, p. 18.

31 P. Biller, C. Bruschi et S. Sneddon, *Inquisitors and heretics...*p. 216 ; tout le texte est en latin mais le témoin s'était exprimé en langue vernaculaire ; il est donc toujours périlleux de savoir ce qui avait été prononcé en latin ; j'ai néanmoins fait le choix de conserver le latin dans les citations car il correspond au latin du manuscrit de Lyon.

32 Textes réunis dans C. Thouzellier, *Rituel cathare...* p. 269, 273-4 et 280-1.

33 P. Biller, C. Bruschi et S. Sneddon, *Inquisitors and heretics...*p. 680.

sur sa tête<sup>34</sup> ». Le manuscrit de Lyon lui-même dit qu'après l'imposition des mains et du livre, les consolés doivent dire « l'évangile » sans davantage de précision, mais il serait cohérent que ce soit ce passage de Jean<sup>35</sup>.

### b - Des textes en occitan

Après cette page et demi en latin, en viennent onze en occitan (f. 236r-241v). Si l'on se fie, pour le découpage du texte, à la taille des initiales, cet ensemble forme une section complète qui peut être découpée en six parties :

1- Un ensemble de huit paragraphes (f. 236r-237r), tous unis par la même formule finale *benedicite parcite nobis*, sont consacrés à ce que le titre courant appelle « servisi », ce qui correspond à un acte de contrition comme le montrent le texte lui-même et la déposition d'inquisition citée ci-dessus<sup>36</sup>.

2- Le paragraphe suivant (qui court sur trois pages du f. 237r au 238r) est consacré à la tradition de « la sainte oraison » qui est manifestement un rite d'intégration (« Si un croyant est en abstinence et si les chrétiens sont d'accord pour lui livrer l'oraison<sup>37</sup> ») présenté comme une forme d'autorisation à prononcer la prière, en l'occurrence le Notre-Père : « Nous vous livrons cette sainte oraison (...) pour que vous ayez le pouvoir de la dire à tous les moments de votre vie<sup>38</sup> ».

3- Les trois pages et demi suivantes forment un nouveau paragraphe (f. 238r-240r) consacré au « *consolament* » (f. 238rb) qui est qualifié de « *baptisme esperital* » qui donne le Saint-Esprit par l'imposition des mains des bons hommes. La description de la cérémonie – avec imposition des mains puis du livre, diverses admonitions et pénitences, puis finalement un geste de paix entre eux et avec le livre – est très proche de celles que l'on trouve, généralement sous le nom d'hérétication, dans les recueils d'inquisition<sup>39</sup>. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de souligner la place que tient le *consolamentum* dans les traités anti-hérétiques.

4- Le paragraphe suivant n'est composé que d'une courte phrase : « La mission de tenir "double"<sup>40</sup> et de dire l'oraison ne doit pas être confiée à un homme séculier<sup>41</sup> ».

5- Le paragraphe suivant, sur un peu plus d'une colonne, tourne autour de règles de comportement à suivre en différentes circonstances.

34 Georgene W. Davis, *The Inquisition at Albi, 1299-1300, text of register and analysis*, Columbia University Press., New-York, 1948, p. 137, 138, 140, 141, 246 et 247.

35 Pour les citations du manuscrit, nous utilisons l'édition de M. Roy Harris et P. T. Ricketts sur le site rialto.unina.it (citée note 6) en laissant les indicateurs des éditeurs entre crochets ; notons que les majuscules sont des restitutions des éditeurs. La traduction est celle de René Nelli (citée note 5) légèrement modifiée. F. 240ra : [4.54] E pregon Deu ab la Oracio, et aquel que guisa lo menester deu ecelar a la vi, e can la vi sera dita, deu dire iii adoremus e la Oracio una vetz en auzida, e puis l'Avangeli.

36 Voir note 33.

37 F. 237ra : [3.1] Si crezent esta en l'astenencia, e li crestia so acordant que li liuro la Oracio (...).

38 F. 238rb : [3.43] E puis diga l'ancia: Aquesta santa Oracio vos liuram (...) que ajatz pozestat de dir ela totz les temps de la vostra vida (...).

39 Par ex. P. Biller, C. Bruschi et S. Sneddon, *Inquisitors and heretics...* p. 289.

40 Tenir double signifie, semble-t-il, réciter deux séries de six Notre-Père.

41 F. 240rb : [5.1] Mesagaria de tenir dobla ni de dire la Oracio no deu esser portada per home seglal.



6- Le dernier paragraphe (qui occupe presque trois pages du f. 240v au 241v) est destiné aux « chrétiens auxquels le ministère de l'Église est confié<sup>42</sup> » pour le cas où ils seraient appelés par un malade : les vérifications qu'ils doivent faire, les assurances qu'ils doivent obtenir avant de lui livrer l'oraison puis le consolament.

Des formules dénoncées dans les textes inquisitoriaux, des cérémonies (appelées *consolament*) qui sont présentées comme un « baptême spirituel » administré par les « bons hommes » : tous ces éléments permettent de reconnaître des rites que les documents inquisitoriaux prêtent à ceux qu'ils qualifient d'hérétiques. Inversement, le texte du manuscrit de Lyon ne correspond pas assez exactement aux dénonciations des inquisiteurs pour être un faux. On n'y trouve en effet pas explicitement l'*adoratio* des hérétiques si présente dans les registres inquisitoriaux<sup>43</sup>. Quant au dualisme, qui constitue le fondement de la dénonciation doctrinale des hérétiques, il est lui-aussi – nous y reviendrons – quasiment absent de ce manuscrit. Sans aucun doute, un inquisiteur souhaitant produire un document à charge pour faire accuser d'hérésie telle ou telle personne aurait conçu un texte bien plus caricatural et aussi bien plus court – et il ne se serait pas donné la peine de copier tout un Nouveau Testament sans déviations pour cela. Il ne fait donc pas de doute que ce *codex* conservé à Lyon a été composé par ou pour ces hommes que l'Église combattait comme hérétiques. Quel pouvait donc en être l'usage ?

On peut bien sûr tout d'abord penser à un usage personnel : celui de la lecture ou de la méditation de la Bible ; ou encore un aide-mémoire pour celui qui doit guider les prières des hérétiques. Mais la présence de formules et de discours à prononcer lors de certains rites suppose aussi un usage public. En effet, le rituel que nous étudions évoque, dans les deux cérémonies de consolament, une imposition du « livre » et une réconciliation avec celui-ci. Sans préciser lequel, il prévoyait ainsi l'usage d'un livre ; or une bible, élégamment ornée comme celle de Lyon, pouvait à l'évidence servir à cet usage. Par ailleurs, certains témoins disent parfois que, lors des « hérétications » auxquelles ils avaient assisté, un hérétique tenait dans la main un livre ouvert dans lequel il lisait des textes que le témoin n'avait pas compris ou entendu<sup>44</sup>.

Le registre de Geoffroi d'Ablis (1308-1309) permet d'envisager un autre usage du manuscrit : la transmission de la parole hérétique. Le témoin Arnaud Piquier explique ainsi avoir été très réticent à recevoir chez lui Pierre et Jacques Autier car il craignait d'être privé de ses biens en accueillant des hérétiques. Sa femme leur aurait alors demandé s'ils étaient hérétiques et ils auraient répondu qu'effectivement ils étaient appelés ainsi mais qu'ils étaient « l'Église de Dieu » et qu'ils menaient une vie bonne et avaient une foi meilleure que celle du témoin. « Et ils lisaient dans un livre des paroles des Évangiles dont [le témoin] ne se souvient pas<sup>45</sup> ». Les hérétiques, mis en

42 F. 240vb : *crestias als quals le menester de la Gleisa es comandatz.*

43 Voir par exemple les dizaines d'occurrences dans le recueil édité par G. W. Davis, *The Inquisition at Albi...*

44 Ex G. W. Davis, *The Inquisition at Albi*, p. 173, 174, 175 ; Annette Pales-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, Éditions du CNRS, Paris, 1984, pp. 170, 192, 244, 300.

45 A. Pales-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis...* p. 164 : *Et tunc dicta uxor sua peccit ab eis, ut dixit, si erant heretici, qui responderunt quod bene erant de illis qui sic vocantur, tunc dictus testis*



cause, s'appuient ici sur un livre contenant les Évangiles pour justifier leurs choix. Le témoin Pierre Tignac affirme une chose comparable : il a vu et entendu les hérétiques lire dans un livre en parlant de l'Évangile, de Pierre et de Paul et « ces dits hérétiques disaient mener cette vie et cette foi qu'ils lisaient<sup>46</sup> ». Un troisième témoignage, celui de Pierre de Luzenac, est plus connu :

*« Nous allâmes à Larnat et nous entrâmes dans un sous-sol du dit Arnaud où se trouvaient Pierre Autier et Jacques son fils ; et là nous échangeâmes de nombreuses paroles et ils me montrèrent un livre très beau, avec de grandes lettres de Bologne et entièrement orné d'azur et de vermeil où étaient les Évangiles en roman et les épîtres du bienheureux Paul, me dirent-ils, et Jacques susdit lut pendant un grand moment l'Évangile. Moi et ledit Arnaud l'ayant écouté, je leur dis qu'il ne me plaisait pas parce qu'il était en roman et que je préférerais qu'il lise en latin. Alors ledit Jacques me demanda de lui acheter, lorsque je reviendrai à Toulouse, une bible complète si j'en trouvais une à un prix abordable jusqu'à vingt livres environ<sup>47</sup> ».*

Comme l'a déjà remarqué S. Berger<sup>48</sup>, ce passage n'est probablement pas une allusion au manuscrit de Lyon qui n'est pas en lettres de Bologne (encore que l'on puisse s'interroger sur ce que le témoin entendait par là<sup>49</sup>), mais il aide à envisager un usage possible d'un tel livre : Pierre Autier le sort pour enseigner le témoin, et probablement l'impressionner au passage par son usage de l'autorité biblique, même si, en l'espèce, cela n'aurait pas fonctionné puisque Pierre de Luzenac, qui se pique de faire des études – ce que montre la suite – demande à voir la véritable autorité, celle du texte latin.

Le manuscrit de Lyon peut ainsi être considéré comme le livre ou le *vademecum* d'un bon homme au sens où le « rituel » entend ce terme, c'est-à-dire une personne investie d'autorité au sein de l'Église que les clercs appellent hérétique. Sa petite taille en fait un objet aisément transportable – et l'on voit dans les registres d'inquisiteurs des « bons hommes, c'est-à-dire ceux qui sont appelés hérétiques<sup>50</sup> » sans cesse se déplacer d'une maison à l'autre, souvent pour apporter le consolament à un mourant. Là, ils pouvaient prêcher en s'appuyant sur l'autorité biblique ou utiliser leur livre pour la liturgie en l'imposant sur la tête du fidèle ou en y lisant le latin ou les paroles liturgiques. Le petit format du livre ne s'y opposait puisque ces cérémonies étaient

---

ibi presens dixit eis quod male venissent. Interrogatus quid fecit cum dictis hereticis vel quid audivit ab eis, dixit quod dicebant quod ipsi erant ecclesia Dei et tenebant bonam vitam et bonam fidem meliorem quam nos, nam fides, ut dicebant dicti heretici ipsi testi quam vos tenetis nichil valet. Et legebant in quodam libro verba Evangelii de quibus non recordatur.

46 A. Pales-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis...* p. 252 : Et dicebant dicti heretici quod ipsi ducebant illam vitam et illam fidem quam legebant.

47 A. Pales-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis...* p. 380.

48 S. Berger, *La Bible romane...* pp. 26-28.

49 Anne Brenon et David Zbiral, « Le *Codex* cathare occitan de Lyon : un livre de Pèire Autier ? », *Archives ariégeoises*, 8, 2016, pp. 9-37 (p. 32).

50 A. Pales-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis...*, p. 180 : « de bonis hominibus videlicet de illis qui vocantur heretici ».



tenues – si l'on croit les dépositions des témoins – dans des maisons en présence d'une poignée de personnes. Nul besoin donc d'un grand lectionnaire comme celui d'une église. Quand il ne l'utilisait pas ainsi en public, le bon homme pouvait y méditer la Bible ou y relire les formules et les admonitions qu'il était conduit à prononcer dans le cadre de son activité missionnaire.

## 2 - Une contre-Église dualiste ?

Puisque ce livre a appartenu à un bon homme, son intérêt est majeur dans la mesure où il permet d'avoir une idée des rites, des institutions et des croyances des hérétiques sans passer par le filtre des inquisiteurs ou des discours antihérétiques. On ne s'en étonnera pas : le contenu du "rituel" ne confirme pas totalement les accusations portées par les clercs, notamment au sujet du dualisme ; en revanche, il manifeste indubitablement la revendication de constituer une Église différente de l'Église catholique romaine.

### A - Absence du dualisme

Sous des formes variées, l'accusation de dualisme manichéen est un des volets majeurs de la dénonciation des "hérétiques". Or, au sein du rituel, un tel dualisme est absent. Les passages qui s'en rapprochent le plus se trouvent dans le rituel de pénitence (*servisi*) où il est question à trois reprises des « désirs de la chair » et où l'on trouve cette prière : « Ô Seigneur, juge et condamne les vices de la chair ; n'aie pas pitié de la chair née de corruption mais aie pitié de l'esprit mis en prison »<sup>51</sup>. Une telle phrase ne suppose pas une dualité des principes et l'opposition entre la vie selon la chair, elle-même associée à la corruption, et celle selon l'esprit, est une thématique fréquente dans les Épîtres pauliniennes. Quant à l'esprit mis en prison, c'est une formule que des auteurs catholiques ont pu employer sans être taxés d'hérésie. On la trouve par exemple chez Grégoire le Grand<sup>52</sup>. Dans les autres rituels, rien n'est susceptible d'évoquer le moindre dualisme. Certes la liturgie n'est pas le lieu des constructions doctrinales et il serait hasardeux de postuler, à partir d'une absence de dualisme dans ces rituels, son absence dans les croyances. Pourtant, notons bien que ces éléments qui peuvent être qualifiés de liturgiques s'accompagnent de prédications assez longues qui ne sont pas à proprement parler des formules liturgiques. Or, dans ces enseignements, il est bien question de « haïr le monde et ses œuvres<sup>53</sup> » dans une inspiration tout à fait johannique : à aucun moment n'est évoquée l'idée que ce monde

51 F. 236vb : [2.19] O Senhor, juja e cumdapna los vises de la carn. [2.20] No ajas merce de la carn nada de corruptio, mais ajas merce de l'esperit pausat en carcer.

52 Textes cités dans Édouard-Henri Weber, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle: l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acceptation moderne de l'homme*, J. Vrin, Paris, 1991, p. 39.

53 F. 239vb : [4.34] Et eissament, vos cove que aziretz aquest mon e las suas obras, e las causas que de lui so. (...) [4.42] E per aquestz testimonis e per moutz d'autres vos cove a tenir li comandament de Deu et azira aquest mon.

ou la chair seraient l'œuvre du malin ou d'un quelconque mauvais principe. Du reste, si les bons chrétiens sont invités à pratiquer le jeûne et à prier avant de se nourrir, ils ne sont pas soumis aux prescriptions alimentaires généralement associées au manichéisme comme l'interdiction de la viande. Enfin le Nouveau Testament est assurément plus valorisé que l'Ancien puisque c'est là que se trouvent les commandements<sup>54</sup> mais cela n'équivaut pas à une condamnation puisque l'on trouve au moins une citation de l'Ancien<sup>55</sup>. Ce document tend donc à démentir l'idée que ces bons hommes aient été dualistes et à confirmer celle qu'il s'agit là plutôt d'une construction du discours clérical antihérétique. En revanche, il est manifeste qu'ils présentent un rapport d'opposition avec l'Église romaine.

### *B - Une Église des bons hommes*

Les bons hommes de ce manuscrit appartiennent à une Église : le fait est incontestable. Le mot d'«Église» se trouve dès la première phrase du rituel (« Nous sommes venus devant Dieu et devant vous et devant l'ordre de la sainte Église<sup>56</sup> (...) ») et il est répété pas moins de 24 fois sans compter ses occurrences dans les citations bibliques. Cette Église, parfois dite « Église de Dieu », parfois « sainte Église », est tout d'abord une communauté spirituelle : c'est la réunion des chrétiens (morts et vivants<sup>57</sup>) dont la fonction est d'assurer le salut en pardonnant les péchés et en promettant la vie éternelle<sup>58</sup>. Elle ne se matérialise pas dans un bâtiment : c'est la présence des « disciples de Jésus Christ » qui fait que « le Père, le Fils et le Saint-Esprit habitent spirituellement ce lieu<sup>59</sup> ». En revanche, elle comprend une organisation économique collective : le bon homme qui va trouver un mourant doit s'enquérir de savoir si celui-ci a des dettes envers l'Église, auquel cas il doit les rembourser<sup>60</sup> ; et le malade, s'il veut être reçu, doit s'engager « à tenir son cœur et ses biens, tels qu'il les a ou les aura à l'avenir, selon ce qui plaît à Dieu et à l'Église, au service des chrétiens et des chrétiennes<sup>61</sup> » ; et si le malade meurt en ayant laissé un

54 F. 239va : [4.31] E si aquest poder ni aquesta pozestat voletz recebre, cove vos tenir totz los comandamentz de Crist e del Novel Testament a vostre poder.

55 F. 239vb : [4.40] Et el libre de Salamo es escriut.

56 F. 236ra : Nos em vengut denant Deu, e denant vos, e denant l'azordenament de santa Gleisa.

57 L'intercession des morts est évoquée dans le servisi : f. 236rb : [2.2] (...) per la Oracio, e per la fe, e per la salvatio de tuit li dreiturers gloriosses crestias, e dels bonauratz durmentz ancesors (...).

58 F. 239vb : [4.43] E si be o faitz entro a la fi, avem esperansa que la vostra arma aja vida durabla ; F. 241a : que si be la gardatz ab las autras que avetz a far, avem esperraza que la vostra arma n'aja vida.

59 F. 237vb : [3.36] Don es aquesta l'ocaizo quar esz aici denant los decipols /238a/ de Jesu Crist, el qual loc abita esperitalment lo Paire e'l Fil e'l Sant Esperit, aissi co desus es demostrat.

60 F. 240va : 6.1] Si crestias als quals le menester de la Gleisa es comandatz an message de crezentz malaute, anar i devo, e devo li demandar en cosselh co s'es menatz vais la Gleisa depuis que receup la fe, ni si es de re endeutatz vas la Gleisa ni encolpatz. [6.2] E si deu lunha re e o pod pagar, far o deu.

61 F. 240vb : L'astenesa li devo cargar en aital guisa que'l demando si a cor que's garde de (...) tenir so cor e so aver aital co ara l'a ni per azenant l'aura en azaut de Deu et de la Gleisa e a servizi de crestias e de crestianas (...).



legs, celui-ci doit être mis à la disposition de l' « ordre<sup>62</sup> ». Ce terme d'« ordre » n'apparaît qu'à deux reprises à la fin du texte mais il a des échos dans la première partie du rituel où est invoquée la présence des « frères » et des « sœurs<sup>63</sup> ». Cet ordre ou cette fraternité, au moment de la composition du manuscrit que nous étudions (ce qui n'a peut-être pas toujours été le cas), ne saurait prendre place au sein de l'Église romaine car elle dénie à celle-ci sa légitimité apostolique.

En effet, elle a ses propres rites. Le principal d'entre eux est le *cozzolament* lequel prend deux formes différentes selon qu'il est conféré aux mourants ou bien destiné à créer de nouveaux bons hommes. C'est ce dernier cas qui se trouve au centre du manuscrit de Lyon. Il est alors conféré par « l'ancien » qui prononce la formule suivante : « Pierre, vous voulez recevoir le baptême spirituel, par lequel est donné le Saint-Esprit en l'Église de Dieu, avec la sainte oraison, avec l'imposition des mains des bons hommes<sup>64</sup> ». Suit alors un exposé sur l'origine évangélique du baptême que Jésus et les Apôtres pratiquèrent avec l'imposition des mains : « Ce saint baptême par lequel le Saint-Esprit est donné, l'Église de Dieu l'a maintenu depuis les Apôtres jusqu'à ce jour, et il est venu de bons hommes en bons hommes jusqu'ici, et elle le fera jusqu'à la fin du monde. Et vous devez entendre que pouvoir est donné à l'Église de Dieu de lier et de délier, de pardonner les péchés et de les retenir<sup>65</sup> ». Ce sont les prérogatives épiscopales qui sont ainsi attribuées aux bons hommes : l'imposition des mains pour conférer le Saint-Esprit, le pouvoir de lier et de délier, tout cela justifié par le principe de la succession apostolique. Les citations bibliques utilisées pour justifier ces pouvoirs sont aussi celles qu'invoquent les évêques ou la papauté, notamment Mt. 16, 18 (« Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église »). Par conséquent, les bons hommes apparaissent comme l'équivalent des évêques de l'Église romaine mais, en revendiquant l'héritage apostolique, ils dénie celui-ci à l'Église catholique romaine. Avec une telle cérémonie, il est clair que ceux que l'Église catholique a appelé « hérétiques » entendaient constituer une Église qui impliquait une rupture avec l'Église romaine renvoyée implicitement du côté de l'erreur<sup>66</sup>. Du reste, la formule de tradition de l'oraison renvoyait aux « vrais chrétiens », ce qui pouvait s'entendre par opposition aux catholiques ainsi considérés comme de faux chrétiens : « Pierre, vous devez comprendre que, quand vous êtes devant l'Église de Dieu, vous êtes devant le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Car l'Église signifie assemblée, et là où sont les vrais chrétiens, là sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme les divines

---

62 F. 241 : [6.49] E si-l malaute fenis ni lor laissa ni lor dona alcuna causa, no o devo tenir per lor ni amparar, mais que o devo pausar e la volumtat de l'Orde.

63 F. 236rb : e dels fraires enaviro estant ; f. 236rb : en retrazement de fraires e de serors.

64 F. 238rb-238va : En Peire, voletz recebre lo bapisme esperital per lo qual es datz Sant Esperit en la Gleisa de Deu, ab la santa Oracio, ab l'empausament de las mas dels bos homes.

65 F. 238vb-239ra : Aquest sanh bapisme, per lo qual Sant Esperit es datz, a tengut la Gleisa de Deu dels apostols en sa, et es vengutz de bos homes en bos homes entro aici, e o fara entro la fi del segle. [4.19] E devetz entendre que pozestat es dada a la Gleisa de Deu de liar e de desliar, e de perdonar pecatz e de retenir.

66 Certes on ne trouve pas d'appel à abjurer les sacrements catholiques (comme ce que dit Pierre des Vaux-de-Cernay : texte cité dans C. Thouzellier, *Rituel cathare...* p. 270) ; mais on ne trouve pas davantage l'appel du rituel latin à ne pas mépriser les sacrements de l'Église romaine : C. Thouzellier, *Rituel cathare...* p. 252-4.

Écritures le démontrent<sup>67</sup> ». Les registres d'Inquisition ont eux-aussi transmis cette revendication hérétique de constituer la « vraie Église de Dieu<sup>68</sup> ».

### *C - Une hiérarchie simple et souple*

Cette Église hérétique imite donc en partie la catholique mais sa structure est plus souple et, en tous cas, ne repose pas sur les mêmes termes. La notion d'un ordre dans l'Église des bons hommes n'est pas absente : le mot se trouve d'ailleurs présent dans la première et la dernière phrase du traité<sup>69</sup>. Le texte évoque aussi, d'une part, « ceux auxquels le service de l'Église est confié » et, d'autre part, des « hommes séculiers<sup>70</sup> ». Les principaux éléments de cette hiérarchie sont donnés au début de la partie consacrée à la tradition de l'oraison : « Si un croyant est en abstinence et si les chrétiens sont d'accord pour lui livrer l'Oraison, qu'ils se lavent les mains, et les croyants s'il y en a, également. Et puis que le premier des bons hommes, celui qui est après l'ancien, fasse trois révérences à l'ancien (...)»<sup>71</sup>. Cette phrase permet d'identifier quatre termes : ancien, bons hommes, chrétiens et croyants. Étudions chacun d'eux successivement. L'ancien est manifestement celui qui dirige les cérémonies au cours desquelles il est aussi amené à transmettre une parole édifiante. Pour autant, peut-on considérer que c'est celui qui dirige l'Église ? Est-ce un titre que posséderait une personne ou simplement un statut temporaire – le doyen des bons hommes ? Deux éléments du rituel de Lyon font pencher pour cette deuxième hypothèse. Le premier est qu'à la fin du rituel de consolation, l'ancien est présenté comme l'un des bons hommes : « Que l'ancien prenne le livre et le lui mette sur la tête, et les autres bons hommes chacun la main droite<sup>72</sup> ». Le second élément est plus important. Dans la dernière section consacrée aux malades, le manuscrit de Lyon, dans un premier temps, n'évoque que les « chrétiens auxquels le ministère de l'Église est confié » ; ce sont eux qui vont trouver le malade, l'enseignent, l'interrogent, lui confèrent l'abstinence ; s'il veut recevoir l'oraison, ils changent le malade, couvrent son lit d'un drap, disent des prières et alors, dit le rituel, « le malade doit prendre le livre de la main de l'ancien » et la suite de la cérémonie est dirigée par cet « ancien » dont la présence n'avait jamais été évoquée auparavant. Ne faut-il pas alors comprendre que l'« ancia » désigne seulement le doyen des chrétiens ici présents ou le plus respectable d'entre eux ? Tel « chrétien » pourrait alors être l'« ancien » dans

67 F. 237ra : En Peire, vos devetz entendre que can esz denant la Gleisa de Deu, que vos esz denant le Paire e·l Fil e·l Sant Esperit. [3.11] Quar la Gleisa es dita ajustament; et aqui on so li ver crestia, aqui es le Paire e·l Fil e·l Sant Esperit aissi co las devinas Escripturas o demostran.

68 Ex : P. Biller, C. Bruschi et S. Sneddon, *Inquisitors and heretics...* p. 178 ; voir aussi le texte cité note 37.

69 Voir notes 56 et 62.

70 Voir notes 42 et 60.

71 F. 237ra : [3.1] Si crezent esta en l'astenencia, e li crestia so acordant que li liuro la Oracio, lavo se las mas. [3.2] E crezent, si n'i a, eissament. [3.3] E puis la i dels bos homes, aquel que es apres l'ancia, fa(s)za III revenencias a l'ancia.

72 F. 240ra : [4.52] E l'ancia prenga lo Libre e meta le·i sus lo cap, e li autri boni homi, cascu la ma destra.



certaines occasions et ne pas l'être dans d'autres, tout dépendant des autres « chrétiens » qui l'accompagnent. Si cette hypothèse n'est qu'une suggestion que le document ne permet pas d'assurer, il est en revanche clair que le passage de bon homme à ancien est assez fluide et que le choix même du mot « ancien » qui, dans le Nouveau Testament occitan, traduit le latin *senior* alors que les mots *sacerdos*, *presbyter* ou *episcopus* sont rendus autrement<sup>73</sup> – ce choix du mot évoque en tous cas un statut peu institutionnalisé.

Le deuxième terme est celui de « bon homme ». Les bons hommes sont les garants de la continuité de l'Église. C'est à eux que le Christ avait confié la prière<sup>74</sup> et ce sont eux qui transmettent de génération en génération le baptême spirituel par l'imposition des mains<sup>75</sup>. Ce sont donc les successeurs des Apôtres, position des évêques dans l'Église catholique. Même si le terme de bon homme a diverses significations dans la société médiévale, il est clair qu'il correspond ici à une fonction religieuse, celle d'assurer le *menester* de l'Église, c'est-à-dire à la fois la gestion (ministère) et l'ensemble des rites<sup>76</sup>. Il existe, au sein du groupe des bons hommes, une hiérarchie dont on ne connaît pas l'origine puisque le rituel évoque le premier d'entre eux.

Le troisième terme, celui de « chrétiens », est dans ce manuscrit une autre façon de désigner les bons hommes comme cela apparaît sans doute possible à la fin du texte quand il est dit que les « chrétiens » doivent consoler le croyant en lui imposant les mains, ce qui est la prérogative des bons hommes.

Par conséquent, il existe bien une hiérarchie dans cette Église qui distingue deux groupes : ceux qui ont reçu le baptême spirituel peuvent dès lors conduire les offices ; ils portent les noms d'anciens, de bons hommes ou plus simplement de chrétiens ; les autres ne sont que des « croyants ». S'il existe une structure au sein du premier groupe, celle-ci semble assez souple et il n'y est question ni d'évêques, ni de diacres, ni de fils, majeurs ou mineurs – contrairement aux descriptions livrées par les traités antihérétiques. Telle que décrite dans ce manuscrit, l'Église des bons hommes (ou simplement des « chrétiens »), constitue bien une Église, une Église qui, comme l'Église romaine, se veut apostolique, une Église qui est une communauté spirituelle mais qui possède aussi une hiérarchie et une organisation économique, une Église qui, de ce fait, dénie implicitement la légitimité de l'Église catholique qu'elle imite en partie. Mais sa structure, bien plus souple que celle de l'Église romaine, n'est pas celle que décrivent les clercs romains et le dualisme n'est pas perceptible dans ses rites et ses enseignements.

---

73 *Ancia* traduit *senior* (ou *seniores*) en Mt 15,2 ; 21, 23 ; 26, 47 ; Act. 15, 4 ; 15, 22-23 ; 15, 41 ; 16, 4 ; 23, 14 ; 1 Pe 5,1 ; 2 Jn 1,1 et 3 Jn 1,1 ; *sacerdos* en Mt 2,4 et 8, 4 est rendu par *preveire*, tout comme *presbyter* en Act. 14,22 et 15,2 ; *episcopus* est traduit par *bisbes* en Act 20,28, Tit 1,7 et 1 Pi 2,25 et par *avesque* en Phil 1,1 et 1 Tim 3,2.

74 F. 241ra : [6.22] E puis, que l'ancia li diga: Aisso es la /241b/ Oracio que Jesu Crist aportec en aquest mon; e la ensenec als bos homes.

75 F. 238vb-239ra : Aquest sanh babtisme, per lo qual Sant Esperit es datz, a tengut la Gleisa de Deu dels apostols en sa, et es vengutz de bos homes en bos homes entro aici, e o fara entro la fi del segle.

76 Dans le Nouveau Testament, *menester* traduit souvent *minister* (ex Rm 12,7 ; 16,1) mais aussi *mysterium* (ex 1 Cor 2,7) ; dans le "rituel" ce dernier sens se retrouve à deux reprises dans l'expression « aquel que guiza l menester » (en 4,54 et 6,17) : celui qui conduit l'office/service religieux.

Peut-on dès lors parler de “contre-Église” ? Si l’on entend par là une Église qui serait le décalque de l’Église romaine du XIII<sup>e</sup> siècle, c’est-à-dire une institution très normée et hiérarchisée, présente dans toute la chrétienté, manifestement pas ! Au contraire, comme nous l’avons vu, cette Église des bons hommes a des normes assez labiles et ne présente pas une claire direction unique. Ce serait davantage une organisation communautaire collective. Une contre-Église sur le modèle de l’Église catholique est plutôt un fantasme des Inquisiteurs. L’Église des bons hommes, telle qu’elle apparaît dans ce manuscrit, est une Église autre que l’Église romaine. Si on entend en revanche par “contre-Église” une Église opposée à l’Église romaine – sans préjuger de son succès – alors l’expression se défend car l’Église des bons hommes n’est pas une simple fraternité : elle s’approprie la légitimité apostolique et attribue aux bons hommes les prérogatives des évêques comme le pouvoir de lier et de délier. En cela, elle s’oppose clairement à l’Église catholique romaine et pourrait être qualifiée de “contre-Église”.

### Un “rituel” pour quelle communauté ?

L’intérêt d’un tel document ne fait donc aucun doute. En revanche, plusieurs questions fondamentales se posent : quel espace et quel moment cette source documente-t-elle ? Éclaire-t-elle les pratiques courantes de ceux qui ont été appelés hérétiques au XIII<sup>e</sup> siècle ou seulement un petit groupe d’entre eux pendant un court moment ? Avouons-le d’emblée : nous ne serons pas en mesure de répondre avec certitude à ces questions mais seulement de peser des indices, d’émettre des hypothèses et de soulever de nouvelles questions.

Le premier indice est assurément celui de la langue. Le Nouveau Testament de Lyon a fait l’objet d’études précises de linguistes qui s’accordent pour y voir une production languedocienne. C’est donc un document à destination de ces populations ou, pour le moins, de personnes issues de ces régions. Peter Wunderli met néanmoins en garde contre toutes les tentatives pour retrouver un dialecte particulier, soulignant la variété des influences linguistiques :

*« Le Nouveau Testament de Lyon provient du Languedoc, éventuellement du Languedoc occidental, mais étant donné que sa forme linguistique est bien une scripta et non un dialecte, je préfère ne pas préciser. En outre il faut souligner qu’il contient aussi un nombre non négligeable de traits linguistiques qui, de toute évidence, ne sont pas languedociens, voire même pas occitans. Ou nous avons affaire à une scripta d’une hétérogénéité extraordinaire qui se nourrit de sources géographiques disparates, ou nous sommes en présence d’un texte/d’une traduction en langue romane qui connaît un long cheminement à travers différents idiomes et dialectes romans pour finir soit en Languedoc, soit en Italie septentrionale – et il est même probable que nous avons affaire à un cumul de ces deux hypothèses<sup>77</sup> ».*

<sup>77</sup> Peter Wunderli, *Le Nouveau Testament de Lyon...* p. 8-9.



Avant lui, Marvyn Roy Harris avait souligné avec force la présence de piémontismes, relativement peu nombreux (moins d'une dizaine de cas) et pour la plupart situés dans le *servisi*. Il avait conclu que le manuscrit a probablement été copié en Italie par un « scribe languedocien cathare qui avait vécu assez longtemps au Piémont pour avoir maîtrisé le piémontais au point qu'il acceptait ces formes cisalpines sans se troubler ». Pour des raisons qu'il ne précisait guère, il situait cette copie « à une date plus proche de 1330 que de 1280<sup>78</sup> ».

La datation du manuscrit lui-même, sur la base d'études paléographiques, constitue un deuxième indice qui demeure toutefois bien fragile : Vital de Valous<sup>79</sup> avait proposé la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, S. Berger la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>80</sup>, Léopold Delisle le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>81</sup>, Léon Clédat « plutôt avant le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>82</sup> », Paul Meyer la deuxième moitié du siècle, plutôt entre 1250 et 1280<sup>83</sup>, Charles de Samaran et « plusieurs paléographes réputés des Archives et de la Bibliothèque Vaticanes », cités par C. Thouzellier, semblent aller dans le même sens<sup>84</sup> ; prudent, Jean Duvernoy dit entre 1230 et 1330<sup>85</sup> ; Peter Wunderli, quant à lui, plaide pour la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>86</sup>. Peut-être une étude iconographique rigoureuse apporterait-elle quelques éléments. À ma connaissance, elle reste à mener<sup>87</sup>.

Finalement, les datations plus précises du manuscrit reposent sur des éléments externes et l'on peut identifier trois tendances dans l'historiographie. L'une d'elle est illustrée en particulier par Yvan Roustit. Estimant que la copie d'un tel manuscrit demandait du temps, de l'argent et une certaine tranquillité, il a proposé de la situer entre 1230 et 1260, à l'ombre de l'abbaye de Sorèze, plus probablement avant le bûcher de Montségur (1244) quand le mouvement était encore florissant<sup>88</sup>. Comme cet auteur, les tenants d'une telle datation haute s'appuient sur des indices très faibles relatifs à un supposé « âge d'or » des groupes « cathares ». Une tendance inverse consiste à situer la rédaction de ce manuscrit à une période avancée du XIV<sup>e</sup> siècle. C'est

---

78 Marvyn Roy Harris, « Minca “chaque” et d'autres mots piémontais dans le Rituel cathare occitan (Ms. Bibl. mun. de Lyon, PA 36) », *La France latine*, 2004, vol. 139, p. 217-238 (p. 238). Cette date est reprise dans « Foreword to the Cathar Ritual » (<http://www.rialto.unina.it/prorel/CatharRitual/CathRit.foreword.htm>).

79 Cité par L. Clédat, *Le Nouveau Testament...* p. I.

80 S. Berger, *La bible romane...* p. 12.

81 Cité par L. Clédat, *Le Nouveau Testament...* p. IV.

82 L. Clédat, *Le Nouveau Testament...* p. IV.

83 Paul Meyer, « Recherches linguistiques sur l'origine des versions provençales du Nouveau Testament », dans S. Berger, *La Bible romane...*, p. 77.

84 C. Thouzellier, *Rituel cathare...* p. 24.

85 [http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/cledat\\_intro.pdf](http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/cledat_intro.pdf).

86 P. Wunderli, *Le Nouveau Testament de Lyon...*, p. 6.

87 Alison Stones, *Gothic manuscripts, 1260-1320*, H. Miller, Londres, 2013, p. 278-280 envisage une production du XIII<sup>e</sup> siècle située au sud de Limoges ; mais les affinités qu'elle voit avec des manuscrits produits à l'abbaye de Cadouin (en particulier avec Périgueux, Archives départementales de la Dordogne, Ms. 165, consultable en ligne [https://archives.dordogne.fr/a/372/moteur-de-recherche/?arke\\_default\\_60d316750d2b6--ficheFocus=](https://archives.dordogne.fr/a/372/moteur-de-recherche/?arke_default_60d316750d2b6--ficheFocus=)) ne sont guère convaincantes. Dans « Cathars and the Representation of the Divine: Christians of the Invisible », dans *Iconoclasm and iconoclasm. Struggle for religious identity*, Brill, Leiden, 2007, p. 247-262, A. Brenon ne traite pas de la question de la date.

88 Y. Roustit, *Nouveau Testament...* pp. 27-29.



parfois le cas de M. Roy Harris qui tend à situer la rédaction dans le Piémont (pour les raisons linguistiques susdites) dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Mais, outre qu'il a régulièrement modifié ses perspectives chronologiques, il ne justifie guère sa position.

La proposition la plus approfondie a été récemment émise par Anne Brenon et David Zbiral qui défendent l'hypothèse d'un livre réalisé pour Pèire Autier (m.1310) ou un membre de son entourage<sup>89</sup>. Leurs arguments sont de trois ordres. Ils invoquent tout d'abord un déclin des communautés « cathares » dont le rituel porterait la marque : c'est ce qui expliquerait l'absence d'évêques et de diacres, la place réduite des femmes et la possibilité de faire conférer le *consolamentum* par des « chrétiens ». Toutefois la réalisation d'un tel manuscrit suppose une volonté de reconquête par de petits groupes clandestins et mobiles. Ces deux caractéristiques – déclin et reconquête – correspondraient très bien au contexte du tournant XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle. Ils se fondent ensuite sur les recherches linguistiques de M. Roy Harris, ainsi que sur la comparaison avec le rituel latin de Florence, pour défendre une origine italienne du rituel. Or Pèire Autier s'est rendu en Italie du Nord entre 1296 et 1300 avant de revenir dans le Midi de la France avec le titre d'ancien. L'attribution à Pèire Autier rendrait donc parfaitement compte des caractéristiques linguistiques du *codex*. La troisième série d'arguments réside dans la comparaison avec les archives inquisitoriales relatives à Pèire Autier et conservées dans les registres de Bernard Gui et de Jacques Fournier, ainsi que dans les enquêtes de Geoffroy d'Ablis. L'importance du consolament des mourants conféré à domicile qui, à la lecture de ces recueils, semble constituer l'activité essentielle des bons hommes correspond bien à l'importance de cette cérémonie dans le rituel. De même, comme nous l'avons vu, le livre tient une grande place dans ces cérémonies, ce qui rend utile un *codex* comme celui de Lyon. A. Brenon et D. Zbiral invoquent encore des éléments plus précis : le rituel comporte le terme *covenesa*, parle du traitement des oiseaux trouvés pris au piège, de l'argent trouvé en chemin et de celui donné par un mourant : toutes ces questions et ces termes se retrouvent comme des nouveautés dans les procédures inquisitoriales liées à Pèire Autier. Enfin, ces deux auteurs citent le passage bien connu décrivant une bible occitane relativement luxueuse appartenant à Pèire Autier<sup>90</sup>. Si la première série d'arguments est rendue fragile par ce qu'elle suppose des « Églises cathares des temps plus libres<sup>91</sup> », les deux autres s'avèrent tout à fait convaincantes et, même s'il faudrait vérifier que l'on ne trouve pas autant de correspondances dans d'autres registres inquisitoriaux<sup>92</sup>, c'est à ce jour l'hypothèse à la fois la plus argumentée et la plus probante.

Néanmoins, même en admettant que ce manuscrit a été produit (probablement en Italie du Nord ?) pour Pèire Autier ou son entourage, un certain nombre de questions majeures demeurent en suspens. Tout d'abord celle de la diffusion : ce « rituel » dont il

89 Anne Brenon et David Zbiral, « Le *codex* cathare occitan de Lyon : un livre de Pèire Autier ? », *Archives ariégeoises*, 8-8, 2016, p. 9-37.

90 Voir note 47.

91 A. Brenon et D. Zbiral, « Le *codex* cathare occitan... », p. 12.

92 Nous avons souligné des liens avec Doat 25 ; C. Thouzellier voyait aussi des liens avec les documents de 1241 : *Rituel cathare* p. 26 ; il faudrait aussi regarder du côté des textes produits par l'Inquisition italienne du XIV<sup>e</sup> siècle.



ne reste qu'un exemplaire manuscrit (que l'on peut imaginer sauvé grâce à l'intérêt qu'offrait la bible qui le précédait) est-il un texte isolé, témoin d'une période très particulière de l'histoire de l'hérésie et peu représentatif ? Ou bien les multiples échos que l'on peut trouver dans les textes inquisitoriaux ou cléricaux permettent-ils de soutenir avec Christine Thouzellier que « son usage devait être fort répandu dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>93</sup> » ?

Ensuite la question de l'influence italienne : la proximité avec le rituel latin, la présence de piémontismes dans la langue, la proximité avec des rites décrits en Italie plaident – nous l'avons vu – pour une production en Italie ou du moins dans des milieux liés à ceux d'Italie. Dès lors, ce texte documente-t-il des pratiques languedociennes anciennes ou plutôt celles d'Italie septentrionale qu'il s'agirait alors, dans une logique de mission, de diffuser dans le Midi français ?

Ces questions ramènent à celle de la date. Le manuscrit a probablement été produit au tournant de 1300 mais c'est une copie : de quand date le texte lui-même ? La question est d'autant plus difficile que c'est un texte composite et donc que les différentes parties du "rituel" peuvent avoir des dates différentes. A. Brenon et D. Zbiral ont pensé que le rituel était relativement tardif car il simplifierait les pratiques en raison de la crise que connaîtrait la dissidence. Mais un mouvement inverse ne serait-il pas envisageable ? Arno Borst, tout en considérant que la copie du manuscrit de Lyon avait dû avoir lieu entre 1250 et 1280, pensait que c'était pour « fixer les vieux usages ». Il a par ailleurs montré l'influence de l'occitan sur la langue du rituel latin et, même si le rituel occitan est postérieur au latin, n'a-t-il pas pu copier ou s'inspirer d'un rituel occitan antérieur<sup>94</sup> ? De son côté, Christine Thouzellier a souligné la proximité du rituel occitan avec les écrits de l'inquisition relatifs au début du XIII<sup>e</sup> siècle d'une part, avec le traité d'Ermengaud qu'elle situe vers 1210-1215 d'autre part, ce qui lui permet de conclure que les traités de Lyon et de Florence ne seraient que des « codifications tardives » d'une liturgie qui remonterait à la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>95</sup>. Dans chaque cas, les arguments sont fragiles mais ne doivent tout de même pas faire oublier cette hypothèse d'une origine ancienne au moins pour une partie des éléments composants le "rituel" occitan conservé dans le manuscrit de Lyon.

## Conclusion

Bien qu'il soit difficile à contextualiser et malgré les incertitudes relatives à sa diffusion, le manuscrit de Lyon s'avère une source fondamentale pour l'étude des groupes dits "hérétiques" puisqu'il permet de les connaître – même partiellement – sans passer par la parole de ceux qui les ont combattus. Or, il apparaît que les enseignements que l'on peut tirer de ce document ne corroborent qu'en partie les accusations portées par les clercs. En effet, si les bons hommes ou « chrétiens » – pour

93 C. Thouzellier, *Rituel cathare...* p. 165.

94 A. Borst, *Les cathares...* p. 26 et 230. Sur ces questions voir C. Thouzellier, *Rituel cathare...* pp. 22-26.

95 C. Thouzellier, *Rituel cathare...* p. 26, 153, 183.

reprennent leur terminologie – entendent constituer une Église dotée d’une forme de hiérarchie dont les rites concurrencent *de facto* ceux de l’Église catholique à laquelle ils déniaient la filiation apostolique, rien n’indique que cette Église aurait une organisation centralisée, une hiérarchie faite d’évêques, de diacres et de Fils, et une doctrine fondée sur le dualisme. On est aussi surpris de la place centrale de la transmission du *Pater* qui semble si peu intéresser les inquisiteurs. Comment expliquer ces différences ? En dehors du cas spécifique du dualisme (puisqu’il est possible qu’un “rituel”, même lorsqu’il comporte d’importants enseignements, ne soit pas le lieu d’une construction dogmatique), il semble que l’on puisse envisager trois hypothèses. A. Brenon et D. Zbiral défendent l’idée d’une adaptation des pratiques à un contexte de persécution qui a détruit les anciennes structures, ce qui suppose à la fois l’existence antérieure de ces structures et le caractère finalement assez nouveau du “rituel” qui n’aurait donc pas ou peu copié les anciens rituels. Une seconde hypothèse consisterait à penser que les inquisiteurs – selon une pratique qui leur est coutumière – ont simplement caricaturé les croyances et les pratiques de ceux qu’ils accusaient d’hérésie : une triple genuflection en l’honneur de la Trinité a pu devenir dans leur bouche un rituel d’adoration des hérétiques ; un dualisme moral dénonçant de façon tout à fait banale les vices de la chair est devenu un dualisme des principes<sup>96</sup> ; et ils auraient appelé tout naturellement « évêques » des bons hommes dotés du pouvoir d’imposer les mains, de lier et de délier. Cela suppose que le rituel tel qu’il est transmis dans le manuscrit de Lyon a copié ou mis par écrit pour l’essentiel fidèlement des pratiques et des discours bien plus anciens. En acceptant ce principe – qui n’est certes pas démontré – on pourrait envisager une troisième hypothèse, à savoir que le “rituel” de Lyon permettrait de saisir une évolution vers la dissidence. Le lecteur ne cesse de s’étonner du caractère si peu “hérétique” d’une grande partie du *codex* : non seulement le Nouveau Testament est une traduction fidèle de la Bible, mais même une grande partie du “rituel” (par exemple le *servisi*) pourrait s’intégrer à des pratiques tout à fait admises dans l’Église romaine. Son ou ses auteurs avaient d’ailleurs une culture biblique témoignant de la solidité de leur formation. Quant à la composition d’un tel *codex* associant une bible de poche à un recueil de textes plus ou moins liturgiques, elle témoigne d’une culture pratique partagée avec les membres des ordres mendiants<sup>97</sup>. Du reste, la plupart des références à « l’Église » pourraient se comprendre comme références positives à l’Église romaine<sup>98</sup>. Enfin, par bien des aspects – l’emploi des termes “frères”, “sœurs”, “ancien”, “bon homme”, l’importance accordée aux gestes de paix entre les membres, la pratique religieuse commune – cet « ordre » évoque les confréries ou les confraternités. Ne pourrait-on pas dès lors penser que ces groupes ont d’abord été unis dans un cadre semblable à celui d’une confrérie tout à fait intégrée à l’Église catholique, où se pratiquaient divers rituels

96 Cf. une analyse comparable à propos du “dualisme des bergers et des agriculteurs” par D. Zbiral, « Définir les “cathares” : le dualisme dans les registres d’inquisition », *Revue de l’histoire des religions*, 2, 2010, p. 195-210.

97 Laura Light, « Non-biblical Texts in Thirteenth-Century Bibles », dans *Medieval manuscripts, their makers and users*, 2011, p. 169-184.

98 Par exemple quand l’ancien dit que l’oraison est reçue « de Dieu, de nous et de l’Église » (f. 238rb : [3.43] *Aquesta santa Oracio vos liuram que la recepiatz de Deu, e de nos, e de la Gleisa, (...)*).



“religieux” éventuellement encadrés par des clercs, et que dans un second temps, pour des raisons qui resteraient à définir mais qui pourraient bien avoir un fondement politique, ces groupes ont été accusés d’être hérétiques les conduisant ainsi à se radicaliser et à se constituer en Église dissidente revendiquant pour elle-même la filiation apostolique ? Cette question, comme bien d’autres dans cet article, reste ouverte mais confirme au moins l’intérêt qu’il y aurait à poursuivre les études autour de ce manuscrit et, plus globalement, autour des textes attribués aux “hérétiques”.





## Le *De heresi catharorum*. Réception, érudition et nouvelles pistes de recherche

**Daniel Toti**

Université de Milan, Italie

C'est une tâche très difficile de poser des questions nouvelles autour d'une source telle que le *De heresi catharorum*. En premier lieu, on a affaire à un écrit hermétique qui, s'il a le mérite d'un côté de ne pas perpétuer les stéréotypes de la polémique antihérétique, de l'autre, ne laisse apparaître presque rien au sujet de son auteur et du contexte de sa production. En outre, les nombreuses analyses qui, chaque fois, ont montré les caractéristiques spécifiques du traité ne semblent pas faire place à nouvelles interprétations. Il est possible cependant de suivre quelques lignes de recherche de la récente historiographie hérésiologique (et pas seulement hérésiologique) pour essayer de voir des aspects du *De heresi catharorum* dans une perspective différente. Une ligne directrice fondamentale, par exemple, est celle qui s'intéresse au rapport existant entre le "fragment" et l'"ensemble"<sup>1</sup>. Il est bien connu que le *De heresi catharorum* se caractérise par une tradition particulière : elle est composée presque exclusivement de manuscrits qui contiennent des extraits d'un texte qui, dans sa version complète, est attesté par un seul codex conservé à Bâle. La réception et la circulation de ces fragments doivent être approfondies, ainsi que leur fonction dans les manuscrits et dans les œuvres où ils ont été précocement insérés<sup>2</sup>.

Une autre piste, qui a été suivie avec profit par les historiens dans les dernières décennies, insiste sur les érudits et les intellectuels du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle qui, à des fins polémiques, ont contribué à la diffusion et à la transmission des témoignages sur les "hérétiques" du Moyen Âge<sup>3</sup>. C'est le cas aussi du *De heresi catharorum* qui, dans une période de débat religieux animé, a été redécouvert et utilisé en tant que témoignage clef pour une meilleure compréhension des spécificités du mouvement "cathare". On estime que l'historiographe Nicolas Vignier père a été le premier à

---

1 Sur la relation dynamique entre "fragment" et "ensemble", voir la précieuse contribution « Il frammento e l'insieme », dans Grado Giovanni Merlo, *Valdesi e Valdismi medievali*, II : *Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*, Claudiana, Torino, 1991, pp.11-22.

2 On peut trouver des réflexions importantes sur le rapport entre un ouvrage et le contexte manuscrit où il est inséré dans Keith Busby, *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, 2 vols., Rodopi, Amsterdam-New York, 2002. Voir aussi *Id.*, « Codex, Context, Continuation », dans *Medioevo romanzo*, XXXVIII (fascicule I), 2014, pp. 28-44.

3 À ce sujet depuis trop longtemps en marge de l'historiographie, voir les études menées par Marina Benedetti dans les dernières années : Marina Benedetti, *Il « santo bottino ». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2006 et, plus précisément, sur les questions relatives aux inquisiteurs et "cathares" de Lombardie, *Ead.*, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2008, pp. 45-54.

faire connaître ce texte en publiant ses premières lignes en latin (avec un bref résumé en français) dans un volume de 1601 intitulé *Recueil de l'histoire de l'Eglise*<sup>4</sup>. Comme on le verra, la paternité de cet ouvrage est loin d'être certaine. L'objectif du présent exposé est de relire le *De heresi catharorum*, en mettant en évidence la réception de l'ouvrage (et bien sûr de ses fragments) entre le XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle et son utilisation par les écrivains d'époque moderne à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

## 1 - Les origines du "catharisme" italien entre histoire et historiographie

Le *De heresi catharorum* est une source de première importance pour étudier le *catharisme* italien et, d'une façon plus générale, les *catharismes* européens<sup>5</sup>. D'un auteur anonyme et écrit probablement dans les premières années du XIII<sup>e</sup> siècle en Lombardie, il donne des informations précises sur les origines et les doctrines primitives de ceux que les historiens appellent aussi *Bons chrétiens* italiens. L'ouvrage se divise en deux parties : une première de caractère narratif et une deuxième de nature doctrinale (qui est suivie également d'un paragraphe relatif à la "hiérarchie cathare"). La partie narrative relate le début du mouvement "cathare" en Italie, à partir d'un individu nommé Marc. Le texte raconte l'arrivée depuis la région de Constantinople d'un personnage nommé Niceta, qui commence à accuser l'ordre de Bulgarie auquel Marc était rattaché. Marc décide alors de passer à l'ordre dont provenait Niceta, c'est-à-dire celui de Dragovitza. Le récit se poursuit avec la venue d'un autre groupe de personnes arrivé d'Orient avec à sa tête un certain Petracius, qui à son tour remet en question l'ordination de Niceta. Les accusations de Petracius produisent des divisions à l'intérieur de la communauté, que les premiers "disciples" essayent de résoudre. Malgré la bonne volonté de certains et une dernière tentative de conciliation qui a eu lieu à Mosio, non loin de Mantoue, le mouvement – autrefois uni – se divise en six communautés<sup>6</sup>.

Ce récit palpitant est suivi d'une partie doctrinale, qui informe sur les idées professées par les premiers représentants des différentes communautés "cathares", faisant la distinction entre ceux qui ont reçu l'ordre de Dragovitza (et professent des idées radicales) et ceux qui se sont rattachés aux ordres de Bulgarie ou Esclavonie (et professent des idées modérées). Dans cette partie, l'attention se concentre sur les versions du mythe de la Création auquel se référait chaque courant de pensée ; il y a aussi les autorités d'Écritures que les Bons Chrétiens utilisaient pour légitimer leurs positions. Il n'y a aucun doute que les deux grandes sections de l'œuvre soient en quelque sorte liées et que, même si autrefois autonomes, elles aient été confectionnées

4 Nicolas Vignier, *Recueil de l'histoire de l'Eglise*, De Raphelengien, Leyden, 1601.

5 On reprend ici l'expression au pluriel utilisée par Pilar Jiménez Sanchez, *Les catharismes : Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2008. Le volume de l'historienne française est le produit d'une exigence qui s'est manifestée dans d'autres domaines de l'historiographie de l'"hérésie", à partir de Grado Giovanni Merlo, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Claudiana, Torino, 1984.

6 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XIX, 1949, pp. 306-308.



par l'auteur afin de constituer un traité unique<sup>7</sup>. La particularité philologique réside dans le fait que la version du *De heresi catharorum* complète des deux parties est attestée exclusivement par le seul manuscrit C V 17 de la Bibliothèque Universitaire de Bâle. Nous connaissons aussi trois autres exemplaires, sur lesquels nous reviendrons ci-après, qui contiennent seulement l'élément doctrinal, alors que d'autres encore se caractérisent par une diffusion du texte ultérieurement fragmentée.

Le manuscrit de Bâle a été découvert par Antoine Dondaine peu avant le milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'un recueil en parchemin qui présente toute une série de textes juridiques relatifs au *studium* bolognais<sup>8</sup> et, dans sa partie finale, deux traités antihérétiques attribuables à la main d'un même copiste : le *De heresi catharorum*<sup>9</sup> et une version incomplète de la *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*<sup>10</sup>. Datant de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ou peut être de la première moitié du XIV<sup>e</sup>, le codex aurait appartenu au couvent des Frères prêcheurs de Bâle et, en particulier, si l'on en croit la mention sur un feuillet de garde, à « frater Petrus de Monasterio »<sup>11</sup>. Sur ce personnage, il est possible de donner quelques informations : il a été plusieurs fois prieur des couvents de Bâle et de Cologne entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'arbitre en 1303 dans une dispute entre Diether von Nassau, archevêque de Trèves, et la ville de Coblence<sup>12</sup>. On sait aussi qu'il possédait d'autres recueils actuellement conservés à l'Université de Bâle, parmi lesquels se trouve un codex contenant des documents de la papauté concernant la lutte contre l'hérésie en Italie, ce qui montre l'intérêt particulier dudit frère prêcheur pour ce genre de thèmes<sup>13</sup>.

7 Antoine Dondaine, «La hiérarchie cathare en Italie», I : Le «De heresi Catharorum in Lombardia» », pp. 294-295.

8 Basel, Universitätsbibliothek, C V 17, ff. 2r<sup>a</sup>-84r<sup>c</sup>. En particulier : Bonaguida Aretinus, *Summa introductoria super officio advocacionis in foro ecclesie* (ff. 2r<sup>a</sup>-20r<sup>b</sup>), Iohannes de Deo, *Liber iudicium* (ff. 20v<sup>a</sup>-32r<sup>a</sup>), Odofredus, *De libellis formandis* (ff. 33r<sup>a</sup>-45v<sup>b</sup>), Iohannes de Deo, *Liber dispensationum* (ff. 46r<sup>a</sup>-55v<sup>a</sup>), Iohannes de Bononia, *Summa notarie* (cc. 56r-84r<sup>c</sup>). Pour une description récente et minutieuse du codex, voir *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, Carola Hoecker ed., Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2001, pp. CXVIII-CXIX ; voir aussi Sven Stelling-Michaud, *Catalogue des manuscrits juridiques (droit canon et droit romain) de la fin du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle conservés en Suisse*, Librairie Droz, Genève, 1954, pp. 66-67, 72-73, 107. Dans le cadre de mon doctorat, je suis en train d'achever une nouvelle édition du *De heresi catharorum*. Une partie de ma thèse sera consacrée aussi à la figure de l'historien dominicain Antoine Dondaine.

9 Basel, Universitätsbibliothek, C V 17, ff. 85r<sup>a</sup>-87v<sup>a</sup>.

10 Basel, Universitätsbibliothek, C V 17, ff. 87v<sup>a</sup>-104r<sup>b</sup>.

11 Basel, Universitätsbibliothek, C V 17, f. 105r.

12 Cf. Georg Boner, « Das Predigerkloster in Basel von der Gründung bis zur Klosterreform (1233-1429) », dans *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 33, 1934, pp. 196-303; *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 34, 1935, pp. 107-259.

13 *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel*, Theologische Pergamenthandschriften (Signaturen B VIII 11- B XI 26), Bearbeitet von G. Meyer und M. Burckhardt, 1966, pp. 552-568. Cf. Gabriel Löhr, « Drei Briefe Hermanns von Minden O.P. über die Seelsorge und die Leitung der deutschen Dominikanerklöster », dans *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, 33, 1925, pp. 159-160.



Pour ce qui concerne le *De heresi catharorum*, comme on le sait, Antoine Dondaine a consacré au texte lombard une étude fondamentale, publiée dans l'*Archivum Fratrum Praedicatorum*, dans laquelle il a interprété les nouvelles informations sur les origines "cathares" et, parallèlement, a montré l'antériorité de la forme textuelle du manuscrit de Bâle par rapport aux autres manuscrits<sup>14</sup>. L'article, intitulé *La hiérarchie cathare en Italie*, était seulement le premier "chapitre" d'une contribution qui, avec la publication du *Tractatus de hereticis* attribué à l'inquisiteur Anselme d'Alexandrie, aurait fait la lumière sur des aspects jusque-là difficilement saisissables : la "hiérarchie cathare" et ses vicissitudes historiques<sup>15</sup>. L'article d'Antoine Dondaine reste encore aujourd'hui le seul travail entièrement dédié au petit traité lombard. Dans les années suivantes, les historiens ont utilisé le *De heresi catharorum* soit pour décrire le commencement de l'expérience des *cathari* – comme ils sont appelés dans le texte – soit en mettant l'écrit lombard en relation avec les autres sources. Dans d'autres ouvrages sur le "catharisme" – par exemple les volumes de Arno Borst, Raoul Manselli, Jean Duvernoy, Malcolm Lambert, Anne Brenon, etc.<sup>16</sup> – il est communément rapproché des deux autres traités originaires de la Lombardie : la *Summa de Catharis* de l'inquisiteur Raynier de Plaisance<sup>17</sup> et le *Tractatus de hereticis* déjà mentionné. On souligne en particulier les différences entre le récit sur les origines du *De heresi catharorum* et celui rapporté par le *Tractatus de hereticis*. Normalement, lorsque les deux textes entrent en conflit évident, la priorité va aux informations du premier, en tant que plus ancien et plus proche des événements racontés. Nous ne nous attarderons pas sur ces questions, qui ont été largement analysées par l'historiographie<sup>18</sup>.

Il nous semble opportun, au contraire, de nous arrêter sur les contributions des quelques historiens qui, en examinant sous différents aspects le texte du manuscrit de Bâle, ont proposé de nouvelles lectures sur sa genèse et sur son contexte de production. C'est le cas, par exemple, de Lorenzo Paolini qui, dans un article de 1994 intitulé *Italian Catharism and written culture*, fait une proposition autour de l'auteur anonyme du traité qui selon lui serait un ancien "cathare", sur la base de la précision des informations du récit et de la connaissance qu'il montre des mythes hérétiques<sup>19</sup>.

14 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », pp. 280-312.

15 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, II : Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie, O.P. », dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XX, 1950, pp. 234-324.

16 Arno Borst, *Die Katharer*, Hiersemann, Stuttgart, 1953 ; Raoul Manselli, *L'eresia del male*, A. Morano, Napoli, 1963 ; Jean Duvernoy, *La Religion des cathares*, Privat, Toulouse, 1977 ; Id., *L'Histoire des cathares*, Privat, Toulouse, 1979 ; Malcolm Lambert, *The Cathars*, Blackwell, Oxford, 1998 ; Anne Brenon, *Les Cathares*, Albin Michel, Paris, 2007.

17 L'édition la plus récente, mais non conforme aux actuels critères éditoriaux, est celle de Franjo Šanjek, « Raynerius Sacconi O.P. Summa de Catharis », dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XLIV, 1974, pp. 31-60.

18 À partir d'Antoine Dondaine lui-même : Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie, O.P. », pp. 262-266.

19 Lorenzo Paolini, « Italian Catharism and Written Culture », dans *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Peter Biller, Anne Hudson eds., Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne, 1994, pp. 88-90.



Mais, suivant Paolini, on pourrait aller plus loin : compte tenu de l'emploi de formules et de mots de caractère juridique, on pourrait penser à la figure d'un notaire ou d'un homme de loi<sup>20</sup>. Nous ne savons pas si ces hypothèses correspondent à la réalité des choses. Ce qui est certain, c'est que l'auteur du *De heresi catharorum* se caractérise par un langage peu stéréotypé ; c'est seulement dans les dernières lignes de la partie narrative qu'on trouve une veine polémique : « Tali itaque modo, sicut superium narratum est, multitudo catharorum, imo hereticorum ac perversorum necon et doctrine Christi adult<erat>orum, prius in unitate consistens, in duas partes primo divisa est et postea in sex »<sup>21</sup>. Cette brève description des divisions de la communauté "cathare" a été reprise en 1995 dans une contribution de Grado Giovanni Merlo. L'historien italien signale comment toute la première partie de l'ouvrage a été écrite en fonction d'un résultat, à savoir la scission en six parties du regroupement hétérodoxe. Il affirme qu'avec le *De heresi catharorum* le mouvement des "cathares" a acquis une dimension historique, c'est-à-dire qu'il peut être placé entre un "avant" et un "après". À la fin, Grado Giovanni Merlo met l'accent sur l'usage de quelques vocables comme *episcopus*, *regimen* et *ordo*, qui seraient trop rigides pour définir une réalité pas encore définitivement institutionnalisée<sup>22</sup>.

Plus récemment, le *De heresi catharorum* a été souvent mis en cause dans le contexte du débat autour de l'authenticité de la *Charte de Niquinta*, un document rédigé par les Bons hommes occitans dans lequel on établit le bornage des "Églises cathares" françaises<sup>23</sup>. Sans entrer dans le fond, il suffit de dire qu'entre les années 1160 et 1170, cette source française indique les noms de Marc et de papa Niquinta, qui seraient les mêmes Marc et Niceta cités dans le récit narratif du traité lombard<sup>24</sup>. Le problème principal réside dans la tradition de la *Charte de Niquinta*, qui ne nous parvient qu'à travers des versions d'époque moderne. Parmi ceux qui se sont intéressés à la question, David Zbiral met en relation les informations du document français avec celles des traités antihérétiques italiens. Dans son étude, *La charte de Niquinta et les récits sur les commencements des Églises cathares en Italie et dans le Midi*, il souligne la forte présence dans le texte de l'élément mythique, qui serait né

20 Lorenzo Paolini, « Italian Catharism and Written Culture », p. 89.

21 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », p. 308.

22 Grado Giovanni Merlo, « Coscienza storica della presenza ereticale nell'Italia degli inizi del Duecento », dans *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*, Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia, 1995, p. 291 [après dans Id. *Contro gli eretici*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 129-130].

23 Le débat autour des actes de Saint-Félix-de-Caraman a été repris à partir de la publication de l'important volume *L'histoire du catharisme en discussion. Le « Concile » de Saint-Félix* (1167), sous la direction de Monique Zerner, Collection du centre d'études médiévales de Nice, Nice, 2001, pp. 279-284. Cf. en particulier : David Zbiral, « La charte de Niquinta et le rassemblement de Saint-Félix, état de la question », dans *1209-2009. Cathares : une histoire à pacifier ?*, Nouvelles Editions Loubatières, Portet-sur-Garonne, 2010, pp. 31-44.

24 David Zbiral, « La charte de Niquinta : un faux moderne ? », dans *Heresis*, 42-43, 2005, p. 143. L'édition la plus récente de la *Charte de Niquinta* se trouve dans Id., « Édition critique de la charte de Niquinta selon les trois versions connues », dans *1209-2009. Cathares : une histoire à pacifier ?*, pp. 45-52.

peut-être dans le milieu hérétique, et il souligne des parallélismes entre le *De heresi catharorum* et les Actes des Apôtres<sup>25</sup>.

Finalement, il faut prendre en considération l'apport de Pilar Jiménez Sanchez qui, dans le volume *Les Catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval* paru en 2008, renverse une interprétation habituellement acceptée sur les origines des "cathares" lombards<sup>26</sup>. En voici le thème : à partir de Charles Schmidt jusqu'aux études d'Antoine Dondaine, on pensait que le passage de Marc de *Lombardie* de l'ordre de Bulgarie à celui de Dragovitza était aussi un passage de nature doctrinale, à savoir d'idées de caractère modéré à des positions radicales<sup>27</sup>. Pilar Jiménez Sanchez, en partant de quelques considérations faites par Anne Brenon, qui déjà insistait sur le « faux problème du dualisme absolu »<sup>28</sup>, affirme au contraire que le passage de Marc n'est qu'une question liée à l'ordination et donc un changement de rite et non pas de doctrine<sup>29</sup>.

Le malentendu aurait été causé, selon Pilar Jiménez Sanchez, par une variante textuelle : dans le manuscrit BnF latin 13151 se trouve une version de l'élément doctrinal du *De heresi catharorum* insérée à l'intérieur d'un texte connu sous le titre de *Brevis summula* et écrit à peu près au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Ici, les phrases qui introduisent les différentes positions qui "séparent" les "cathares" radicaux et modérés sont : « Heretici qui habent *errorem* suum de Brugutia [Dragovitsa] » et « Heretici [...] qui habent *heresim* suam de Sclavonia »<sup>30</sup>. Il est évident qu'il y a une grosse différence par rapport au codex de Bâle qui, dans les cas indiqués, à la place de « *errorem* » et « *heresim* », contient le mot « *ordinem* »<sup>31</sup>. Il ne s'agirait donc pas d'avoir emprunté les mêmes "erreurs" des terres orientales, mais simplement d'avoir reçu une nouvelle ordination. Ce glissement de sens a conduit vers une explication de cause à effet, qui ne transparaît pas à la lecture du manuscrit helvétique, mais exclusivement dans les versions remaniées des exemplaires plus tardifs. Comme on l'a vu, l'étude de la tradition du *De heresi catharorum* conduit une fois de plus à une réévaluation interprétative et c'est à partir de ces positions qu'il nous semble utile de retracer la circulation de l'œuvre et les différentes façons dont elle a été reçue pendant les siècles.

25 David Zbiral, « La Charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie et dans le Midi », dans *Heresis*, 44-45, 2006, pp. 143-148 ; pp. 160-162.

26 Pilar Jiménez Sanchez, *Les catharismes : Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. Parmi ses contributions qui concernent plus ou moins directement le *De heresi catharorum*, voir Ead., « Relire la charte de Niquinta, I : Origine et problématique de la charte », dans *Heresis*, 22, juin 1994, pp. 1-26 ; Ead., « Relire la charte de Niquinta, II : Etude et portée de la charte », dans *Heresis*, 23, décembre 1994, pp. 1-28 ; Ead., « Retour sur la construction historiographique des origines orientales du catharisme », dans *1209-2009. Cathares : une histoire à pacifier ?*, pp. 11-23.

27 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », pp. 291-293.

28 Anne Brenon, « Le faux problème du dualisme absolu », dans *Heresis*, 21, 1993, pp. 61-74.

29 Pilar Jiménez Sanchez, *Les catharismes*, pp. 63-72.

30 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 13151, f. 347r<sup>a</sup>-r<sup>b</sup>.

31 Basel, Universitätsbibliothek, C V 17, ff. 86r<sup>b</sup>, 86v<sup>b</sup>.



## 2 - Le “fragment” et l’“ensemble” : l’époque médiévale

Nous avons déjà dit comment l’exemplaire de Bâle est le seul à restituer la version complète du *De heresi catharorum*. Les autres manuscrits qui composent la tradition directe du texte contiennent soit exclusivement la partie doctrinale de l’ouvrage soit un simple fragment de cette partie. Dans sa contribution de 1949, Antoine Dondaine soutenait que, peu après la rédaction du traité, la partie narrative avait perdu de l’importance, en ceci que les noms étant cités n’auraient plus été présents dans la mémoire des protagonistes de l’époque<sup>32</sup>. L’hypothèse était justifiée selon lui par la comparaison entre la partie doctrinale du manuscrit helvétique, qui rapportait les noms de personnes pour introduire les idées hétérodoxes (« Marchisius de Soiano [...] et Amezo, eius filius maior » ; « Caloianne, episcopus unius partis [...] et Garattus, episcopus alterius partis »), et celle attestée par les autres exemplaires, dans lesquels les noms propres avaient été remplacés par des expressions plus génériques (« Heretici [...] qui dicuntur Albigenses » ; « Heretici de Concoreço »).

Il faut cependant ne pas considérer ces modifications textuelles de manière rigide : certains manuscrits révèlent en fait un état intermédiaire de ces mutations. En outre, ce que ne fait pas apparaître la simple comparaison entre les morceaux des divers témoins, c’est la nature spécifique de ces manuscrits, c’est-à-dire le contexte dans lequel les fragments du petit traité lombard sont insérés. Il y a une dernière considération à faire : la quasi-totalité des manuscrits qui sont pris en compte datent d’une époque qui va de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu’au XV<sup>e</sup> siècle. Cela pose un problème interprétatif : pourquoi rapporter des conceptions doctrinales d’un mouvement “en voie d’extinction”<sup>33</sup>, sinon totalement disparu ? Il ne faut pas oublier que même l’exemplaire de Bâle a été copié autour des dernières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle, ou même plus tard, à savoir dans une période où, selon la lecture d’Antoine Dondaine, la partie narrative de l’œuvre lombarde, qui est présente dans le témoin helvétique, avait perdu de son intérêt et de son utilité.

Il faut pourtant commencer par énumérer les manuscrits qui constituent la tradition directe du *De heresi catharorum*. La partie doctrinale dans son intégralité est attestée par le BnF latin 14927, par le BnF latin 13151 et par le codex Vatican latin 715 de la Biblioteca Apostolica Vaticana. Comme on l’a dit, certains fragments, déjà signalés par Antoine Dondaine, sont conservés dans les manuscrits suivants : Lucques,

---

32 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le “De heresi Catharorum in Lombardia” », p. 302.

33 Sur le déclin des bons chrétiens italiens : Raoul Manselli, « La fin du catharisme en Italie », dans *Effacement du Catharisme ? (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Cahiers de Fanjeaux, 20 (1985), pp. 101-118; Lorenzo Paolini, *L’eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, I (*L’eresia catara alla fine del Duecento*), Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, 1975 ; Gabriele Zanella, *Itinerari ereticali : patari e catari tra Rimini e Verona*, Nella sede dell’Istituto Palazzo Borromini, Roma, 1986 [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi storici, 153] ; Grado Giovanni Merlo, « Non conformismo religioso e repressione ecclesiastica in età avignonese », dans *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Morcelliana, Brescia, 2011, pp. 146-154.

Biblioteca Statale, 2110 ; Munich, Bayerischen Staatsbibliothek, Clm, 7454 ; Berlin, Staatsbibliothek, theol. lat. fol. 202 ; Ljubljana, Nadškofijski Arhiv, Fasc. 1, Sign. 3 (c'est le Kranj-Župnišče, 92, signalé par Dondaine) ; Wien, Schottenkloster, 361<sup>34</sup>.

L'exemplaire que l'on peut le plus facilement rapprocher de celui de Bâle est le BnF latin 14927. Il s'agit d'un recueil composite en bon état, qui appartenait à l'origine à l'abbaye de Saint-Victor de Paris<sup>35</sup>. Il est composé de diverses unités codicologiques qui contiennent à leur tour des textes quelque peu disparates<sup>36</sup>. Toutefois, le fascicule qui nous intéresse le plus est le premier : une trentaine de feuilles d'écriture française remontant à la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, ou plus probablement à la première moitié du XIV<sup>e</sup>, dressé par la main d'un seul copiste<sup>37</sup>. Si on le regarde de plus près, on trouve à l'intérieur toute une série d'œuvres antihérétiques qui traitent des "cathares" italiens : dans les premières feuilles on découvre deux *summae auctoritatum* encore inédites<sup>38</sup>, qui sont suivies de la partie doctrinale du *De heresi catharorum*<sup>39</sup> ; suivent un texte inédit et anonyme qui englobe un morceau de la *Manifestatio heresis catharorum* attribuée à Bonaccorso<sup>40</sup>, un écrit intitulé *Confessio hereticorum*<sup>41</sup> et, enfin, une version incomplète de la *Disputatio inter catholicum et Paterinum hereticum*<sup>42</sup>. Pour ce qui concerne le *De heresi catharorum*, il est possible d'affirmer avec certitude que la version du BnF latin 14927 était à l'origine dérivée d'un exemplaire complet de l'ouvrage. En fait, bien qu'il y ait déjà omission du récit narratif sur Marc de Lombardie et ses disciples, à la fin de la partie doctrinale, on

34 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », p. 299, n. 38.

35 Pour une description complète du codex, voir *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXXVII-CXXIX. Sur l'appartenance du manuscrit à l'abbaye de Saint-Victor, cf. Gilbert Ouy, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor*, II, Bibliotheca Victorina, Brepols Publishers, Turnhout, 1999, p. 451.

36 *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXXVII-CXXIX. Cf. aussi Gilbert Ouy, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor*, II, pp. 451-453.

37 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14927, ff. 2r<sup>a</sup>-33v<sup>a</sup>.

38 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14927, ff. 2r<sup>a</sup>-7r<sup>b</sup>. Cf. Lucy Sackville, *Heresy and heretics in the Thirteenth century : the textual representations*, University of York, York, 2011, p. 44.

39 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14927, ff. 7r<sup>b</sup>-8v<sup>b</sup>.

40 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14927, ff. 8v<sup>b</sup>-13r<sup>a</sup>. Carola Hoecker divise ce texte en deux parties : « 8vb-10rb : Fragmentarische Abhandlungen gegen die italienischen Katharer, die bisher nicht identifiziert werden konnten » et « 10vb-12va : Sermones », *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXXVIII.

41 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14927, ff. 13r<sup>a</sup>-14r<sup>b</sup>. Cf. Raoul Manselli, « Alle origini della Manifestatio haeresis Catharorum quam fecit Bonaccursus », dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 67, 1955, pp. 189-211 ; Antoine Dondaine, « Durand de Huesca et la polémique anti-cathare », dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXIV, 1959, pp. 272-273 ; Paolo Montanari, « La « Manifestatio heresis catharorum » attribuita a Bonaccorso », dans *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo : Atti del XXXV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia*, a cura di Grado Giovanni Merlo, *Bollettino della Società di studi valdesi*, 179, 1996, pp. 49-76. La *Confessio hereticorum* est suivie par deux petits morceaux qui s'intitulent « De septem sacramentis » (ff. 14r<sup>b</sup>-15r<sup>a</sup>) et « De clericis » (f. 15r<sup>a</sup>-r<sup>b</sup>).

42 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14927, ff. 15r<sup>b</sup>-33v<sup>a</sup>. Cf. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXXVII-CXXIX.



trouve quelques lignes de la “hiérarchie cathare” présente dans le manuscrit de Bâle<sup>43</sup>. Dans le cas de l'exemplaire parisien, toutefois, un *et cetera* coupe brutalement la liste de représentants “cathares”, ce qui montre le désintérêt pour les *individus* en faveur des *doctrines*. Cela dit, l'analyse philologique montre comment les deux rédactions appartiennent à deux branches différentes de la tradition.

Par ailleurs, si on élargit le regard au contexte dans lequel le *De heresi catharorum* est inséré, on peut remarquer que la totalité des ouvrages présents dans le fascicule a été produite dans une période ancienne de l'histoire des “cathares” italiens, celle qui a précédé la constitution de l'inquisition médiévale. Même si certains écrits restent inachevés, ou presque à l'état de brouillon, on a l'impression d'avoir dans les mains un manuel “anticathare”, un recueil de sources dans lequel puiser pour mieux comprendre le phénomène “hérétique” et trouver les contre-mesures pour le réfuter. Il n'a qu'une seule cible : les *cathari* italiens – qui sont nettement distincts de ceux qui sont appelés *leoniste* dans le texte<sup>44</sup> – et, en particulier, les *cathari* lombards. Ceci est montré, de façon significative, par le texte anonyme et inachevé qui occupe la partie centrale du fascicule et qui rapporte un petit passage de la *Manifestatio* de Bonaccorso. L'auteur de l'œuvre, inédite et négligée par les historiens, fait explicitement référence à la Lombardie au début de son discours, dans le cadre du *topos* de terre d'hérétiques : « tamen Dominus non misit eos, quibus dumtaxat tota tiran<n>itas per mundum diffusa, et specialiter Lumbardia quam maxime ultra modum est infecta »<sup>45</sup>. Cette image se rapporte au stéréotype de Milan *fovea hereticorum* qui a été analysé par Paolo Montanari et qui provient d'un contexte ecclésiastique<sup>46</sup>. Le texte continue avec des paragraphes où les “hérétiques” sont décrits à travers les principaux stéréotypes de nature biblique<sup>47</sup>. Il faut s'arrêter sur le passage relatif à l'ancienne analogie entre l’“hérétique” et le “schismatique” :

« Adhuc aliud exemplum ad errores cognoscendum vel in maxima auctoritate ostendam : audistis enim dominum in Evangelio dicentem : « Omne regnum in seipsum divisum desolabitur et cetera » (Lc, 11 : 17), in quo aperte monstratur quod credulitas seu predicatio hereticorum catharorum, scilicet et aliarum sectarum, non est regnum dei, set potius diaboli, qui ab initio divisum a deo per superbiam atque invidiam, inter homines discessiones seminare non cessat atque

43 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14927, f. 8v<sup>b</sup>. Cf. Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le “De heresi Catharorum in Lombardia” », p. 302, n. 40.

44 L'utilisation du mot *leoniste* pendant la même période est attestée aussi par Roland de Crémone, qui montre à son tour les différences parmi ceux-ci et les *manichei*, « qui cathari nominantur » (Riccardo Parmeggiani, « Rolando da Cremona († 1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati Predicatori tra escatologismo e profezia », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LXXIX, 2009, p. 30.

45 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14927, f. 10r<sup>a</sup>.

46 Paolo Montanari, « Milano ‘fovea haereticorum’ : le fonti di un’immagine », dans *Vite di eretici e storie di frati*, Marina Benedetti, Grado Giovanni Merlo, Andrea Piazza eds., Biblioteca francescana, Milano, 1998, pp. 33-74.

47 Sur les stéréotypes bibliques utilisés pour définir l’“hérésie” et l’“hérétique”, voir l'étude fondamentale de Herbert Grundmann, « *Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale* », dans *Medioevo ereticale*, Ovidio Capitani ed., Il Mulino, Bologna, 1977.

discordiam ut in evangelio legitur de parabola tritici seminati, unde « cum dormierunt homines et cetera » (Mt, 13 : 25) in Matheo quod ut clarius pateat de pluribus pauca intmemus. Videtis enim quomodo cathari leonistis et lercuste (*sic, pour* leoniste) catharis resistunt. Ita quod unusquisque illorum credit et predicat ab alto prorsus inficiatur et sic omnes secte a sancta et catholica ecclesia romana per errores divide inter se dividuntur et sibimetipsis ab invicem repugnant. Primum notandum est quod non tantum una secta ab altera dividitur, set etiam infra semetipsas desidium et discordiam patiuntur. Nam quidam catharorum heresis non solum ad loquendum formidabilis vero etiam ad audiendum nimis est terribilis atque execrabilis. Dicunt enim deum creasse omnia elementa : celum, ignem, terram, et aerem et corpora celorum et corpora elementorum. Alii dicunt diabolum omnia creasse visibilia et corporalia »<sup>48</sup>.

Dans le passage cité, on voit comment la discorde parmi les hommes est attribuée à l'action de Satan, qui a été le premier à se révolter contre Dieu pour des raisons d'orgueil et de jalousie<sup>49</sup>. Cette action du Malin serait tout à fait reconnaissable dans les différents groupes "hérétiques" qui, non seulement se différencient entre eux, comme on le voit pour le cas des "cathares" et vaudois, mais se divisent aussi à l'intérieur de la même "secte", comme en témoigne le désaccord dans la « catharorum heresis ». Sur la base de ces informations, on peut se poser une question : compte tenu de la nature fort polémique et stéréotypée de l'écrit, est-ce qu'on peut l'utiliser comme "clef de lecture" des événements rapportés dans la partie narrative du *De heresi catharorum*, bien qu'elle ne soit pas contenue dans le BnF latin 14927 ? Si la réponse était affirmative, on pourrait penser que les désaccords parmi les disciples de Marc de Lombardie n'avaient pas surgi à cause de l'adhésion aux divers systèmes doctrinaux, mais plutôt en raison des inclinations et comportements *humains*, bien que renvoyant à la jalousie et à l'orgueil *diaboliques*. D'autre part, la référence finale relative au désaccord doctrinal, extrapolée de la *Manifestatio*, laisse des doutes. Ce qui est certain, c'est que la partie doctrinale du *De heresi catharorum* trouve sa place dans un contexte qui présente des écrits apparentés tant sur le plan chronologique que sur le plan du contenu ; malgré tout, une fois de plus il faut se demander pourquoi pendant la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle en France, où le manuscrit a été copié, on s'intéressait encore aux origines et aux doctrines des "églises cathares" italiennes.

L'étape suivante dans notre parcours de réception et transmission du *De heresi catharorum* nous amène à la Bibliothèque Vaticane, et plus précisément au manuscrit Vatican latin 715. Dans ce codex, signalé pour la première fois par Ilarino da Milano<sup>50</sup>, on trouve la partie doctrinale du traité dans une position insolite : une claire écriture du XIV<sup>e</sup> siècle sur deux colonnes la rapporte sur le *recto* du deuxième feuillet

48 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14927, f. 11r<sup>b</sup>-v<sup>a</sup>.

49 Sur la démonisation des hérétiques, en particulier par rapport au *Dialogus miraculorum* de Césaire de Heisterbach, voir Grado Giovanni Merlo, « "Membra Diaboli" : demoni ed eretici medievali », dans *Nuova rivista storica*, LXXII, 1988, pp. 583-598 [après dans Id., *Contro gli eretici*, pp. 51-73].

50 Ilarino da Milano, « "La Manifestatio heresis catharorum quam fecit Bonacursus" secondo il cod. ott. lat. 136 della Biblioteca Vaticana », in *Aevum*, XII, 1938, pp. 328-330.



de garde antérieur. Au niveau textuel, la version de l'exemplaire du Vatican contient un grand nombre de variantes analogues à celles du BnF latin 14927. Cependant, il est incontestable que les deux rédactions ne sont pas directement liées, mais qu'elles proviennent d'un antigraphe commun. Si l'on prend en considération les *incipit* qui introduisent les différences entre les doctrines radicale et modérée dans le codex Vatican latin 715, il est facile de voir des incohérences : par exemple, pour ceux qui professaient des idées radicales, les mêmes "évêques cathares" présents dans la rédaction de Bâle sont cités : « Heretici qui habent errorem suum de Drugucia, Marchisius de Soiano episcopus illorum de Desençano et Amiço filius eius maior »<sup>51</sup> ; en revanche pour les modérés, qui dans le texte du manuscrit helvétique se divisent en disciples de Caloianni, ordonné d'Esclavonie, et disciples de Garattus, ordonné de Bulgarie, le nom des "évêques cathares" est oublié et on trouve plus simplement la forme : « quidam habent heresim suam de Sclavonia et quidam alii de Bulgaria »<sup>52</sup>. On assiste à une sorte de "dépersonnalisation" de certains groupes "cathares", qui vont réapparaître grâce à des interventions de raturage, de réécriture et de notes en marge qui proviennent de mains différentes. En fait, on peut noter l'ajout de la rubrique « Heretici de Concoreço » pour identifier l'ensemble des "hérétiques" modérés et l'expression « Heretici de Banorio » qui prétendrait reconnaître les doctrines particulières d'un sous-groupe de modérés. Les erreurs dues à ces interventions, comme l'inclusion de ceux qui étaient ordonnés par l'Église d'Esclavonie parmi les "cathares" de Concorezzo, montrent la tentative maladroite de placer sous des étiquettes bien connues un exposé doctrinal dépassé.

En reprenant la division entre "fragment" et "ensemble", il est possible maintenant de donner quelques informations plus précises sur les raisons de la présence d'une partie du *De heresi catharorum* sur un feuillet de garde d'un codex du XIV<sup>e</sup> siècle. Le Vatican latin 715 se compose principalement de deux ouvrages d'Albert le Grand, le *De sacrificio Missae* et le *De Eucharistia*, composées dans la dernière période de sa riche activité littéraire (entre 1274 et 1278)<sup>53</sup>. Si on pense que les cathares étaient connus pour avoir remplacé la célébration de la messe par une simple bénédiction du pain et pour le refus de la transsubstantiation, on comprend bien la présence d'une description des opinions dualistes au début d'un volume contenant deux écrits qui réaffirmaient la position "orthodoxe" sur deux thèmes fortement combattus par les "hérétiques". En outre, il faut souligner que dans le *De sacrificio Missae* – ouvrage où les diverses parties de la messe catholique romaine sont expliquées – lorsqu'il

51 Città del vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat., 715, II<sup>a</sup>.

52 Città del vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat., 715, II<sup>a</sup>.

53 Les deux ouvrages sont contenus dans *B. Alberti Magni, Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia*, XXXVIII, August Borgnet, Emile Borgnet, eds., apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1899. Cf. David F. Wright, « Albert the Great's critique of Lothar of Segni (Innocent III) in the *De Sacrificio Missae* », dans *The Thomist. A Speculative Quarterly*, 44, 1980, pp. 584-596 ; David Torrijos Castrillejos, « Albert the Great on the Eucharist as True Food », dans *Annales Theologici*, 32 2018, pp. 141-152. D'une manière plus générale, sur la vie et les oeuvres d'Albert le Grand voir : James A. Weisheipl, « The Life and Works of St. Albert the Great », dans *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. by J. A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1980, pp. 13-51.



énumère les caractéristiques du symbole de Nicée-Constantinople, Albert le Grand renvoie à quelques hérésies anciennes, pour lesquelles ce symbole aurait été établi. Comme d'habitude dans ce genre de texte, il n'est pas étonnant que l'exposition du premier article (« Credo in unum Deum... ») soit suivie d'une description de l'"hérésie" manichéenne. Ce qui frappe, c'est la distinction que, peu après, l'insigne frère prêcheur fait de la *secta Manichaei* :

« Quia autem secta Manichaei divisa est in tres, quia una eius pars dicit duos deos, sicut apparet in epistola *Fundamenti* quam fecit Manes, et destruxit Augustinus in libro quem fecit contra epistolam *Fundamenti*. Alia autem secta derivata ab illo, dixit unum quidem esse Deum, sed duos factores, qui materiam factam ab uno Deo in divisa formaverunt. Et illi dixerunt, quod unus factor fecit incorruptibilia, sicut coelum et corpora coelestia : alter autem fecit corruptibilia pugnancia et se invicem destruentia. Alii etiam ex Manichaeis dixerunt, quod unus factor fecit invisibilia, sicut animas et Angelos: alius autem visibilia, sicut haec inferiora »<sup>54</sup>.

Cette division, insolite pour les anciens Manichéens, semble concerner les mouvements dualistes plus récents comme les "cathares" qui, selon quelques traités antihérétiques lombards du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, se divisaient en trois parties (*Albanenses*, *Bagnolenses* et *Concorezenses*). Il n'est pas tout à fait improbable que Albert le Grand se soit inspiré de ses propres connaissances sur les "hérétiques" italiens, comme le montre aussi la référence aux idées de l'*hereticus* vicentin Pietro Gallo dans les pages de sa *Summa Theologiae*<sup>55</sup>. D'ailleurs, l'association entre "cathares" et manichéens est un *topos* de la littérature polémique du monde catholique médiéval et trouve un important canal de diffusion dans les ouvrages de certains frères prêcheurs, comme par exemple le *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* d'Étienne de Bourbon ou le *Tractatus de hereticis* attribué à Anselme d'Alexandrie<sup>56</sup>. Pour en revenir au Vatican latin 715, dans la partie du *De heresi catharorum* insérée dans le deuxième feuillet de garde, après la relation des doctrines radicales, on lit : « Heretici qui ista dicunt olim Manichei nunc etiam cathari dicuntur »<sup>57</sup>. Il s'agit d'une addition qui n'est pas présente dans le codex de Bâle et qui change en profondeur le sens d'un texte qui auparavant avait un ton de constatation et était imperméable au recours à une étiologie mythique.

54 Alberti Magni *Liber de sacrificio Missae*, dans *B. Alberti Magni, Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia*, XXXVIII, p. 67.

55 Alberti Magni *Summa theologiae*, dans *B. Alberti Magni, Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia*, August Borgnet, Émile Borgnet eds., 1895, apud Ludovicum Vivès, Parisiis, XXXII, p. 267. Sur Pietro Gallo et sur la référence dans la *Summa theologiae*, voir Marina Benedetti, « Pietro Gallo », dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXVIII, 2015, pp. 488-490.

56 Jacques Berlioz, « 'Les erreurs de cette doctrine pervertie...' : Les croyances des Cathares selon le dominicain Étienne de Bourbon (mort v. 1261) », dans *Heresis*, 32, 2000, pp. 53-67 ; Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, II : Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie, O.P. », p. 308.

57 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lato, 715, II<sup>a</sup>.



Les additions et les mutations textuelles de l'exemplaire du Vatican sont le miroir de l'extrême fluidité des écrits antihérétiques et notamment du *De heresi catharorum*. Un autre témoin de ces transformations est le codex BnF latin 13151, évoqué plus haut. Ce manuscrit, contrairement aux précédents, a eu une fortune historiographique considérable : Célestin Douais dans le volume *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux*, paru en 1896, en a étudié le contenu et le cite parmi des manuscrits qui auraient été utilisés par les prédicateurs du XIII<sup>e</sup> siècle pour combattre la propagation de l'"hérésie cathare"<sup>58</sup>. Le BnF latin 13151, datant du troisième quart du XIII<sup>e</sup> siècle et d'origine italienne, est de petite taille et contient la Bible dans son intégralité<sup>59</sup>. Ce qui est surprenant, c'est que, avant et après le texte sacré, des mains diverses rapportent un certain nombre d'éléments textuels relatifs soit à la prédication soit à la lutte contre l'"hérésie", parmi lesquels se trouve l'écrit intitulé *Brevis Summula*. Ce dernier, à la différence de ce qui a été affirmé par Célestin Douais, est un écrit composé de fragments de diverses natures qui ont été assemblés tardivement pour en faire un seul traité<sup>60</sup>.

Selon Antoine Dondaine, il est possible de diviser la *Brevis summula* en six parties : 1) prologue (postérieur) ; 2) doctrines générales ; 3) doctrines particulières des trois grandes "factions cathares" d'Italie ; 4) doctrines des Albigeois (qu'il faut corriger par *Albanenses* selon Dondaine) ; 5) catalogue des "erreurs" ABC (*Albigenses/Albanenses, Bagnolenses, Concorezzenses*) ; 6) réfutation des "erreurs hérétiques". La troisième partie qui relate les désaccords doctrinaux à l'intérieur de la communauté "cathare" n'est que la répétition de la partie doctrinale du *De heresi catharorum*<sup>61</sup>. Dondaine soutenait que la version insérée dans la *Brevis Summula* avait des caractéristiques semblables à celle du Vatican latin 715. En effet, l'étude des variantes montre que les deux rédactions sont à peu près identiques. En outre, les deux versions contiennent des ajouts qui ne figurent pas dans le texte du codex de Bâle et qui sont empruntés quasi-littéralement à la *Summa contra haereticos* attribuée, et non sans doute, à Prévotini de Crémone<sup>62</sup> : une addition, par exemple, expose les doctrines

---

58 Célestin Douais, *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII<sup>e</sup> siècle*, Picard, Paris, 1896.

59 Pour la description du manuscrit, voir Célestin Douais, *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 22-28 ; pour sa datation, *Manuscrits enluminés d'origine italienne*, 2 (XIII<sup>e</sup> siècle), par François Avril et Marie-Thérèse Gousset, Bibliothèque nationale, Paris, 1984, pp. 10-11.

60 Charles Molinier, après Célestin Douais, avait établi l'identité de quelques fragments composant la *Brevis Summula* : Charles Molinier, « Un texte de Muratori concernant les sectes cathares », dans *Annales du Midi*, XXII, 1910, pp. 180-220.

61 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », p. 295.

62 *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*, by Joseph N. Garvin, James A. Corbett eds., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1958.

radicales, alors qu'une autre, déjà citée à propos du Vatican latin 715, associe le mot « cathares » aux anciens manichéens. Voici les deux morceaux:

Vat. Lat. 715	Brevis Summula	Prévotin ( ? )
[...] et dicunt duas esse naturas, unam bonam incorporalium, celestium supernarum a deo omnipotente creatam, alteram malorum, animalium, corporalium, terrestrium a malo deo creatam.	[...] et dicunt duas esse naturas, unam bonam, incorporalium, celestium supernorum a deo omnipotente creatam, alteram malam, animalium, corporalium, terrestrium a malo deo creatam.	[...] addit etiam duas esse naturas: unam bonam, incorporalium, a deo omnipotente creatam, alteram malam, corporalium, a diabolo creatam.
[...] Heretici qui ista dicunt olim Manichei, nunc etiam cathari dicuntur <sup>63</sup> .	[...] Heretici qui ista dicunt olim Manichei, nunc et catheri dicuntur <sup>64</sup> .	Hereticus autem qui hoc dicit antiquitus Manicheus, nunc vero Catharus appellatur <sup>65</sup> .

Mais, compte tenu des similarités, on peut affirmer que le texte qui fait partie de la *Brevis Summula* n'est pas une copie de la version du Vatican latin 715 et semble plus récent par rapport à cette dernière. Entre les deux rédactions, on constate modifications et intégrations. Tout d'abord, on remarque la complète disparition des noms de personnes ; si dans le Vatican latin 715 on trouvait encore le noms de *Marchisius de Soiano* et d'*Amezo*, dans le codex BnF latin 13151 les dualistes radicaux sont identifiés plus généralement par l'expression « Heretici qui habent errorem suum de Brugutia, qui et dicuntur albigenses », dans laquelle le terme *albigenses* ne cesse pas d'être problématique dans le contexte italien, où l'on présume que l'écrit a été produit. Ensuite, il faut souligner que dans la rédaction du manuscrit parisien il y a aussi des ajouts inconnus dans les autres exemplaires<sup>66</sup>. On retient que la *Brevis Summula* a été écrite vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Cela signifie que les transformations textuelles du *De heresi catharorum* dans les trois exemplaires considérés jusqu'ici ont eu lieu en l'espace de cinquante ans depuis la première rédaction du traité.

63 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat., 715, II<sup>a</sup>.

64 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 13151, f. 347<sup>r<sup>a</sup>-r<sup>b</sup></sup>.

65 *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*, p. 4.

66 C'est le cas d'une autre division présumée parmi les dualistes radicaux sur l'ascension de Lucifer au ciel : « Alii istorum dicunt quidam quod Lucifer non transfiguratus est in angelum nec ibi factus est vilicus nec boni angeli intercesserunt pro eo, set dicunt quod accepit militiam et societatem malorum spiritum et vi ascendit et sic factum est prelium de quo in Apocalipsi » (Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 13151, f. 347<sup>r<sup>a</sup></sup>).



Mais les métamorphoses ne finissent pas ici. Le scénario déjà multiforme est compliqué par l'existence d'un groupe de manuscrits qui ne contiennent qu'un morceau de la partie doctrinale, en nous obligeant à déplacer notre attention du "fragment" au "sous-fragment du fragment". Dans la Biblioteca Statale de Lucques, on conserve un recueil composite datant du XIII<sup>e</sup> siècle. À l'intérieur (après des ouvrages d'Augustin, Alain de Lille etc.), il y a une version de la *Manifestatio heresis catharorum* attribuée à Bonaccorso de Milan<sup>67</sup>. Cette œuvre est suivie de deux extraits de différentes longueurs qui ont été jugés par le premier éditeur Giovanni Domenico Mansi comme sa continuation<sup>68</sup>. En réalité, on a découvert qu'ils correspondaient à des chapitres de la *Summa contra haereticos* attribuée à Prévotin<sup>69</sup> et, surtout, à un fragment du *De heresi catharorum*, dont le premier paragraphe de la partie doctrinale uniquement est transcrit, à savoir le passage qui rapporte les doctrines radicales de *Marchisius de Soiano* et *Amezo*, "son fils majeur"<sup>70</sup>. La citation du nom des deux "hérétiques" ainsi que l'analyse des variantes du codex de Lucques montrent qu'il s'agirait d'une version intermédiaire, qui coïncide à peu près avec celle du Vatican latin 715. La raison pour laquelle cette partie seule de l'écrit lombard a suscité l'intérêt du copiste est difficile à comprendre<sup>71</sup>, notamment si on considère que l'auteur du traité attribué à Bonaccorso parle des "cathares" (« illorum qui cathari vocantur »<sup>72</sup>) à la fois radicaux et modérés ; dans ce contexte la transcription intégrale de la partie doctrinale du *De heresi catharorum* aurait pu montrer, comme ailleurs, les différences parmi les groupes "cathares".

Sauf l'extrait du codex de Lucques, tous les autres petits fragments du traité lombard, qui nous restent à analyser, présentent un trait commun ; ils sont tous, sans exception, placés en appendice d'un ouvrage bien spécifique et encore inédit : le *Tractatus Fidei contra diversos errores* de Benoît d'Alignan. La vie et surtout les œuvres de l'évêque de Marseille qui, peu avant de mourir, était entré dans l'Ordre des Frères Mineurs, n'ont fait l'objet d'une attention particulière de l'historiographie que très récemment<sup>73</sup>.

67 Pour une description sommaire du manuscrit, voir Ilarino da Milano, « La "Manifestatio heresis catharorum quam fecit Bonacursus" secondo il cod. ott. lat. 136 della Biblioteca Vaticana », pp. 285-286. Une description plus précise se trouve dans Charles Molinier, « Rapport à M. le ministre de l'instruction publique sur une mission exécutée en Italie (février-avril 1885) », dans *Archives des missions*, III, 14, 1888, pp. 136-137. Cf. pour quelques corrections Paolo Montanari, « La 'Manifestatio heresis catharorum' attribuita a Bonaccorso », dans *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo*, p. 50, n. 5.

68 Iohannis Dominici Mansi *Stephani Baluzii Tutelensis Miscellanea novo ordine digesta*, II, Lucae, 1761, p. 581.

69 Lucca, Biblioteca Pubblica, 2110, ff. 77r<sup>a</sup>-87r. Cf. *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*, p. XIX.

70 Lucca, Biblioteca Pubblica, 2110, ff. 76r<sup>b</sup>-77r<sup>a</sup>. Pour la transcription de ce fragment, voir Charles Molinier, « Un texte de Muratori concernant les sectes cathares », pp. 217-219.

71 Des raisons codicologiques ne sont pas tout à fait à exclure, à savoir la perte d'un cahier. Les fragments du *De heresi catharorum* et de la *Summa contra hereticos* semblent rédigés par un autre copiste. Le premier texte termine précisément au f. 76v<sup>b</sup> alors que le deuxième commence au f. 77r<sup>a</sup>.

72 Paolo Montanari, « La "Manifestatio heresis catharorum" attribuita a Bonaccorso », p. 68.

73 Voir l'étude pionnière de John H. Arnold, « Benedict of Alignan's *Tractatus fidei contra diversos errores* : A Neglected anti-Heresy Treatise », dans *Journal of Medieval History*, 45, 1, 2019, pp. 20-54. Le même auteur avait déjà dédié à Benoît d'Alignan une petite notice biographique : Id.,

Le *Tractatus fidei* est une espèce de répertoire des “erreurs hérétiques” rapportées suivant l’ordre d’exposition du Symbole énoncé lors du IV<sup>e</sup> Concile du Latran. Certains exemplaires du *Tractatus fidei*, notamment ceux d’origine germanique, comportent, au début ou à la fin de l’ouvrage du prélat français, un extrait du *De heresi catharorum*<sup>74</sup>. Dans ces manuscrits, le paragraphe cité n’est pas celui qui concerne les croyances radicales mais, à partir de la version de la *Brevis summula*, celui qui relate les opinions des “cathares” modérés. Il est difficile d’établir si le “fragment” ait été joint au texte par l’évêque en personne. Bien sûr, la présence d’un bref paragraphe du *De heresi catharorum* est très bien reliée aux objectifs du *Tractatus fidei* qui ne sont pas exclusivement polémiques mais aussi “catéchétiques” : Benoît d’Alignan affirme à plusieurs reprises que contre les “erreurs” énumérées par lui « valeat responderi per auctoritates, per rationes, per exempla et per similitudines quibus erronei apercius convincuntur et fideles in fide catholica firmiter solidantur »<sup>75</sup>.

Il reste une dernière considération à faire par rapport à la tradition manuscrite du *Tractatus Fidei* et du fragment du *De heresi catharorum*. Antoine Dondaine avait recensé trois fragments certains (Munich, Bayerischen Staatsbibliothek, Clm, 7454 ; Berlin, Staatsbibliothek, theol. lat. fol. 202 ; Ljubljana, Nadškofijski Arhiv, Fasc. 1, Sign. 3 [olim Kranj-Župnišče, 92]) et un incertain (Wien, Schottenkloster, 361),

---

« Benedict of Alignan », dans *Christian-Muslim Relations. A bibliographical history*, David Thomas, Alex Mallett eds, 4, Leiden, Brill, 2012, pp. 421-424. Auparavant, les historiens ne se sont intéressés au prélat français que de manière intermittente ; en particulier, sur la vie et les œuvres de Benoît d’Alignan, voir Paul Amargier, « Benoît d’Alignan, évêque de Marseille (1229-1268). Le contexte et l’esprit d’une théologie », dans *Le Moyen Âge*, 72, 1966, pp. 443-462; Jonathan Rubin, « Benoît d’Alignan and Thomas Agni : Two Western Intellectuals and the Study of Oriental Christianity in Thirteenth-Century Kingdom of Jerusalem », dans *Viator*, 44, 1, 2013, pp. 189-199; sur le *Tractatus fidei* en particulier Martin Grabmann, « Der Franziskanerbischof Benediktus de Alignano († 1268) und seine Summa zum Caput Firmiter des vierten Laterankonzils », dans *Kirchengeschichtliche Studien P. Michael Bihl, O.F.M. als Ehrengabe dargeboten*, Alsatia Verlag Kolmar im Elsass, Kolmar, 1941, pp. 50-64 ; Alfredo Cocci, « Notizie su Benoît d’Alignan († 1268) e il suo Tractatus fidei contra diversos errores (1261) », dans *Editori di Quaracchi - 100 anni dopo - Bilancio e prospettive*, Edizioni Antonianum, Roma, 1997, pp. 317-331 ; Kurt Villads Jensen, « War against Muslims According to Benedict of Alignano OFM », dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 89, 1-2, 1996, pp. 181-195.

74 Les manuscrits sont les suivants : München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm, 7454, f. 90<sup>v</sup><sup>a</sup>-<sup>v</sup><sup>b</sup> (cf. *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, III (pars III), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968, p. 161) ; Berlin, Staatsbibliothek, theol. lat. fol. 202, f. 311<sup>v</sup><sup>a</sup>-<sup>v</sup><sup>b</sup> (cf. Valentin Rose, *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der Königlichen zur Berlin*, Berlin, Asher, 1903, pp. 609-612) ; Ljubljana, Nadškofijski Arhiv, Fasc. 1, Sign. 3 [Kranj-Župnišče, 92] (cf. Milko Kos, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana, Založilo Umetnostno-zgodovinsko društvo, 1931, p. 160) ; WIEN, Schottenkloster, 361 (cf. Albert Hübl, *Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii B. M. V. ad Scotos Vindobonae servantur*, Vindobonae et Lipsiae, In aedibus Guilelmi Braumüller, pp. 395-396). Ces manuscrits avaient déjà été signalés par Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le “De heresi Catharorum in Lombardia” », p. 299, n. 38.

75 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 4224, f. 449r. Voir aussi les conclusions de John Arnold : « The *Tractatus Fidei* is conceived ultimately as a practical text, perhaps we could say a ‘pastoral’ text, which will allow a bishop or a preacher to access a host of different ways of correcting error and ‘destroying’ heresy » (« Benedict of Alignan’s *Tractatus fidei contra diversos errores* », p. 41).



signalé par Dollinger et recherché sans succès par Ilarino da Milano<sup>76</sup>. La consultation du *codex* viennois révèle en effet la présence du passage du *De heresi catharorum* et confirme l'hypothèse de l'historien dominicain<sup>77</sup>. Cependant, lorsque Antoine Dondaine a publié son étude sur l'écrit lombard, la seule contribution de valeur sur l'ouvrage de Benoît d'Alignan était un article de Martin Grabmann. L'historien allemand avait catalogué dix-sept manuscrits du *Tractatus fidei* et il avait déjà remarqué que dans les *codices* de Munich et de Berlin il y avait le passage du *De heresi catharorum*<sup>78</sup>. Antoine Dondaine ne s'est pas rendu compte que les deux exemplaires allemands étaient les seuls qui avaient été consultés par Grabmann, alors que les autres avaient été signalés grâce à la lecture des catalogues. Il fallait donc vérifier les autres manuscrits énumérés par Grabmann et, en effet, la simple consultation d'un seul *codex* parmi les autres – le manuscrit 404 (A III 19) de la Bibliothèque nationale de Prague – a permis d'ajouter un nouvel exemplaire à la liste des témoins, même partiels, du *De heresi catharorum*<sup>79</sup>. Il est fort probable que l'étude approfondie des autres manuscrits du *Tractatus Fidei* permettra d'en rajouter encore plus.<sup>80</sup>

Avant de faire un bilan de la destinée et de la circulation du *De heresi catharorum* à l'époque médiévale, il convient d'élargir notre point de vue à l'usage et au placement des "fragments" erratiques du traité lombard au sein des autres ouvrages de polémique. Antoine Dondaine était convaincu que Salvo Burci, laïque Placentin auteur en 1235 du *Liber Suprastella*<sup>81</sup>, avait puisé dans le *De heresi catharorum* pour définir en gros les croyances radicales et modérées : « Salvo Burci y est assez verbeux, mais il est facile de retrouver, presque au mot à mot, notre texte »<sup>82</sup>. En vérité, si l'on compare les deux textes, il n'est pas du tout facile de retrouver littéralement les mêmes expressions<sup>83</sup>. L'explication plus probable est que les deux se sont inspirés soit à la même source soit à plusieurs sources en commun, de façon similaire à ce qui avait été déjà mis en évidence pour la *Summa contra hereticos* du

76 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », p. 299, n. 38.

77 Wien, Schottenkloster, 361, f. 282 r<sup>a</sup>-282v<sup>a</sup>.

78 Martin Grabmann, « Der Franziskanerbischof Benediktus de Alignano († 1268) und seine Summa zum Caput Firmiter des vierten Laterankonzils », pp. 51-52.

79 Praha, Národní knihovna České republiky, 404 (III A 19), ff. 8v<sup>b</sup>-9r<sup>a</sup>.

80 En effet, si on consulte les manuscrits numérisés parmi ceux signalés dans la liste provisoire donnée par John Arnold, « Benedict of Alignano's *Tractatus fidei contra diversos errores* », pp. 48-54), on peut ajouter deux témoins en plus du fragment doctrinal du *De heresi catharorum* : Alba Julia, Bibliotheca Batthyáneum, MS II 61, f. 11r<sup>a</sup>-r<sup>b</sup> ; Brno, Moravská zemská knihovna v Brně, MK 36, f. 133r<sup>b</sup>-133v<sup>a</sup>. Les fragments du *De heresi catharorum* n'ont pas été pris en considération par John Arnold dans son article.

81 Salvo Burci, *Liber Suprastella*, Caterina Bruschi ed., nella sede dell'istituto palazzo Borromini, Roma, 2002.

82 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », p. 298, n. 36.

83 Il suffit de lire la petite section du *Liber suprastella* où se trouvent des morceaux qui peuvent être rapprochés du *De heresi* (Salvo Burci, *Liber Suprastella*, pp. 55-58).

pseudo-Jacques de Capellis<sup>84</sup>. En effet, Paola Romagnoli, se démarquant de la lecture de Antonio Acerbi<sup>85</sup>, avait opté là aussi pour une source en commun<sup>86</sup>. Dans ce cadre, le *magister* Moneta da Cremona semble faire exception : sa *Summa contra catharos et valdenses*<sup>87</sup> non seulement a une relation étroite avec l'œuvre du pseudo-Jacques de Capellis mais, à propos de l'incarnation de Jésus-Christ, reprend quasi-littéralement une petite part du *De heresi catharorum*<sup>88</sup>. Dans d'autres passages, toutefois, les liens entre les deux écrits ne sont pas si évidents, et même Walter Wakefield avait parlé de simples réminiscences<sup>89</sup>.

À partir du fait qu'une grande prudence s'impose dans ce genre d'analyse, on peut affirmer que le *De heresi catharorum* n'a pas eu une grande influence sur les témoignages plus tardifs. Sa circulation, comme l'a montré l'étude de sa tradition directe, est mieux attestée dans des recueils non uniformes et composés de textes anti-hérétiques très variés, auxquels on a cherché ensuite à donner une forme unitaire. Les contextes dans lesquels les "fragments" – grands et petits – sont placés répondent à des exigences qui semblent franchir la frontière du traditionnel discours polémique pour envisager un engagement pastoral visant à renforcer la foi à travers la confrontation entre la doctrine orthodoxe et des conceptions doctrinales – anciennes ou nouvelles – qu'il fallait plus éviter que combattre. Preuves en sont, non seulement l'époque tardive où les manuscrits analysés ont été réalisés (question qui n'a jamais reçu une réponse satisfaisante de l'historiographie), mais aussi la nature même des exemplaires étudiés. Revenons au cas emblématique du manuscrit BnF latin 13151, qui contient la *Brevis summula*. Il a été reconnu comme un exemple d'un format de Bible particulier, largement répandu au XIII<sup>e</sup> siècle : ce qu'on appelle les Bibles portatives, c'est-à-dire des versions du texte sacré de petite taille qui très souvent ont été conçues dans le but de faciliter la prédication des représentants des Ordres mendiants. Laura Light, dans un article paru en 1987, a montré comment un certain nombre de ces Bibles, dont le BnF latin 13151, avait été caractérisé par l'insertion soit dans les marges soit dans les feuillets de garde de textes anti-hérétiques, et notamment de ceux qu'on a appelé *summae auctoritatum*. Contre l'opinion communément admise selon laquelle ce genre de textes était répandu dans les premières années du XIII<sup>e</sup> siècle et avait disparu à partir du milieu du siècle suivant, Laura Light soutenait que

---

84 Pseudo Giacomo de Capellis, *Summa contra hereticos*, Paola Romagnoli, Maurizio Ultrale eds., Vita e Pensiero, Milano, 2018, p. 8, n. 24.

85 Antonio Acerbi, « La "Visione di Isaia" nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale », dans *Cristianesimo nella storia*, 1, 1980, pp. 85-87.

86 Paola Romagnoli, *Il trattato antiereticale dello Pseudo Giacomo de Capellis*, dans *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo*, pp. 119-120.

87 Thomas A. Ricchini, *Monetae Cremonensis adversus catharos et Valdenses*, ex typographia Palladis, Romae, 1743.

88 Comme l'avait déjà montré Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », p. 298.

89 Walter L. Wakefield, « Notes on some antiheretical writings of the thirteenth century », dans *Franciscan studies*, 27, 1967, p. 311.



« it may be noted, however, that the continued circulation of [...] texts of similar type, in manuscripts dating from the second half of the thirteenth century, suggests that preaching against heresy, either to heretics or, as seems more likely, to audiences of believers who might be tempted by heretics, was an important part of the life of the church for longer than traditionally assumed »<sup>90</sup>.

L'impression est que l'analyse des témoins documentaires qui constituent la tradition, pour ainsi dire "fragmentée", du *De heresi catharorum* semblerait nous conduire dans la direction indiquée par l'historienne américaine. Il faudrait reprendre et approfondir cette suggestion : cela permettrait non seulement de s'affranchir de l'interprétation forcément binaire qui oppose la période de débat et de prédication contre les "hérétiques" à celle où la parole avait cédé la place aux condamnations et aux persécutions inquisitoriales<sup>91</sup>, mais aussi de repenser le temps et la façon dont les œuvres comme le *De heresi catharorum* ont été écrites et copiées pendant des siècles.

### 3 - Nicolas Vignier et les controverses de l'époque moderne

Si on veut retrouver de nouvelles traces du *De heresi catharorum* après les attestations présentes dans les manuscrits de l'ouvrage de Benoît d'Alignan, il faut faire un saut chronologique de presque deux siècles et s'arrêter au cœur des dures batailles confessionnelles qui ont caractérisé les décennies ayant suivi la diffusion de la Réforme protestante. À partir de la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, « sulle spinte e controspinte del dibattito controversistico »<sup>92</sup>, érudits et intellectuels de l'Europe entière se sont engagés dans la recherche et le recueil des témoignages utiles pour légitimer leurs revendications religieuses. Les écrivains protestants, dans le but de répondre aux accusations des polémistes catholiques, s'intéressent de plus en plus aux "hérétiques" du passé, les reconnaissant précurseurs de leur propre mission. C'est dans ce contexte qu'on assiste à une circulation renouvelée de textes et manuscrits concernant les mouvements "hérétiques" du Moyen Âge. En tant que témoignage de première importance pour les polémistes des deux parties, le *De heresi catharorum* ne fait pas exception. Il est utile d'élargir encore plus notre champ d'investigation pour comprendre à quel point la bataille "à coups de plume" a joué un rôle dans la transmission du traité lombard.

En 1601, le *Recueil de l'histoire de l'Église* est imprimé à Leyde. Il s'agissait d'une œuvre posthume de Nicolas Vignier, médecin et écrivain converti à la Réforme puis

90 Laura Light, « The new thirteenth-century Bible and the challenge of heresy », dans *Viator*, 18, 1987, p. 284.

91 La nécessité de «reconsider these binaries of persuasion versus coercion, and gentle pastor tending souls versus harsh inquisitor policing society», a également été sollicitée par Christine Caldwell Ames, *Righteous Persecution. Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 140.

92 Marina Benedetti, « Cesare Baronio e gli eretici : le fonti della controversia », dans *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Giuseppe A. Guazzelli, Raimondo Michetti, F. Scorza Barcellona eds., Viella, Roma, 2012, p. 47.



rentré dans les rangs catholiques une fois nommé conseiller d'État et historiographe du roi de France<sup>93</sup>. La publication du volume avait été prise en charge par le fils homonyme de l'auteur qui, différemment du père, était resté fidèle à la cause réformée toute sa vie, à la fois comme ministre de Blois et comme l'un des plus virulents écrivains huguenots de son temps<sup>94</sup>. Dans le *Recueil de l'histoire de l'Église*, travail ambitieux qui se proposait de retracer l'histoire de l'institution ecclésiastique du Baptême de Jésus-Christ jusqu'en 1519, une large place est consacrée à la "question hérétique". Comme l'a remarqué Luc Racaut, l'analyse des références aux "hérétiques" médiévaux révèle la présence d'une main protestante, probablement celle de Nicolas Vignier fils qui avait rempli le texte du père de thématiques chères à la propagande réformée<sup>95</sup>. Prenons par exemple les pages emblématiques sur les vaudois : les disciples de Valdès sont désignés comme les gardiens de la "vraie foi" et comme des martyrs. Il en va de même pour les Albigeois, à savoir les "cathares" de Languedoc, qui étaient finalement confondus avec les vaudois. En effet, dans l'imaginaire protestant, les doctrines dualistes attribuées aux Bons Chrétiens étaient considérées comme inventions diffamantes des représentants catholiques.

La preuve des interventions de Nicolas Vignier fils dans la publication de l'œuvre paternelle se trouve dans la comparaison entre le texte du *Recueil de l'histoire de l'Église* et celui de la *Bibliothèque historique*, une importante chronique universelle en trois volumes publiée par Nicolas Vignier père en 1587<sup>96</sup>. Il nous suffit de citer un passage sur l'adhésion des seigneurs de Languedoc aux doctrines des Albigeois :

Nicolas Vignier père, *Bibliothèque historique*

Tellement que tous les seigneurs desdits pays, [...] sectateurs d'icelles, sans se feindre de favoriser et supporter ceux qui les preschoient et mantenoient.  
Ce qui fait sembler esmerveillable,

Nicolas Vignier fils, *Recueil de l'histoire de l'Église*

Tellement que tous les seigneurs desdits pays, [...] sectateurs d'icelle, *supportans ouvertement ceux qui là preschoient.*

93 Sur la biographie de Nicolas Vignier père, voir en particulier Guillaume Colletet, « La Vie de Messire Nicolas Vignier, conseiller et historiographe du Roy », insérée dans l'introduction à Nicolas Vignier (père), *Bibliothèque historique*, IV, Chez la veuve Jean Camusat et Pierre le Petit, Paris, 1650, première partie, pages non numérotées. Cf. aussi : Jacques-Auguste de Thou, *Histoire universelle de Jacques-Auguste de Thou*, IX, Henri Scheurleer, La Haye, 1740, pp. 25-26 ; Jean-Pierre Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, XLII, Briasson, Paris, 1722, pp. 21-27 ; Jean -Pierre Finot, *Notice sur Nicolas Vignier*, s.e., Bar-sur-Seine, 1865.

94 Sur la vie et les œuvres de Nicolas Vignier fils, voir Émile Haag, Eugène Haag, *La France Protestante*, IX, Cherbuliez, Paris, 1859, pp. 493-495. Quelques informations aussi dans Jean-Pierre Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, XLII, pp. 27-28.

95 Luc Racaut, « Religious polemic and Huguenot self-perception and identity 1554-1619 », dans *Society and culture in the Huguenot world 1559-1685*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 40

96 Nicolas Vignier père, *Bibliothèque historique*, I-III, L'Angelier, Paris, 1587.



comme il est possible qu'estans les opinions pour lesquelles les Albigeois ont esté condamnez et reiettez de l'Eglise Catholique, si prodigieuses et detestables que le moyne des vallees Sernay de l'ordre de Cisteaux en son histoire de la guerre Albigeoise (qui vivoit en ce temps), Caesarius en ses dialogues, Bernard de Luxembourg, Tritemius et autres les recitent, et leur vie aussi coupable et contaminee des crimes et vices enormes, nommément de Sodomie qu'ils leur ont imposé, gens neantmoins de telle qualité n'ayent eu non seulement aucune vergongne de souffrir, permettre ou tolerer ou dissimuler telles ordures et puantises estre faites en leurs terres et maisons, le nommer seulement desquelles se feroit fremir les oreilles du plus es honté et resolu en toutes meschancetez que ne fut iamais Heliogabale, mais aussi de se laisser ensorceler d'opinions si monstrueuses et evidemment fausses et absurdes : ensemble aussi defendre ou supporter jusqu'à la perte de tous biens, honneurs, estats et vies, ceux qui les preschoient et dogmatizoyent : si ce n'est qu'ils ayent esté totalement enchantez ou bien alienez par quelque façon extraordinaire de toute raison naturelle. D'autant que ce sont pointcs totalement repugnans de reietter et detester le vieil Testament, et recevoir et approuver le Nouveau ; et en approuvant aussi le nouveau testament, constituer deux dieux createurs, l'un benin et bon, et l'autre maling, menteur, homicide, traistre, cruel, à qui le vieil appartient, comme le nouveau à l'autre qu'ils disoyent avoir eu deux femmes, Colla et Colliba, desquelles il avoit engendré fils et filles. Outre plus de nier la resurreccion des corps, d'estimer saint Iehan Baptiste n'avoir esté Prophete, ains

*Qui est un argument qui a faict penser à plusieurs, que les opinions par lesquelles les Albigeois ont esté condamnez et reiectez de l'Eglise Romaine, non esté si detestables et prodigieuses que le moine des Vallees Servet de l'ordre de Cisteaux en son histoire de la guerre Albigeoise, quoy qu'il ait esté de ce temps (Caesarius en ses dialogues, Bernard de Luxembourg, Tritemius, et autres les recitent) ny leur vie aussi coupable ny contaminee des crimes et vices enormes, nommeement de Sodomie, qu'ils leur ont imposé.*

*D'autant qu'il est incroyable que gens de telle qualité n'ayent eu non seulement aucune vergongne de tolerer ou dissimuler telles ordures estre faites en leurs terres et maisons, mais aussi de se laisser ensorceler d'opinions si monstrueuses et evidemment fausses : si qu'il semble autant possible de pouvoir accorder deux contradictoires, qu'estre vray qu'ils les ayent eus, et aussi jusques à la perte de tous biens, estats, honneurs et vies, ceux qui les preschoient, si ce n'est qu'ils ayent esté totalement enchantez, ou bien alienez par quelque façon extraordinaire de toute raison naturelle. D'autant que ce sont pointcs totalement repugnans, de reiecter le vieil Testament et approuver le Nouveau, et en l'approuvant constituer deux Dieux Createurs, l'un benin et bon, et l'autre malin, menteur, homicide, traistre, cruel, à qui le vieil appartient, comme le nouveau à l'autre, qu'ils disoient avoir eu deux femmes Colla et Colliba, desquelles il avoit engendré fils et filles. Outreplus de nier la resurreccion des Corps ; d'estimer S. Iehan Baptiste n'avoir esté Prophète, ains tresmalin, et d'appeler Marie Magdaleine Concubine de Iesus Christ. Toutes lesquelles resveries neantmoins sont par les*

tres-maling, et autres malheureuses heresies, lesquelles toutesfois sont par les auteurs prealleguez, attribuees aux Albigeois<sup>97</sup>.

Auteurs alleguez attribuees aux Albigeois. *Nonobstant qu'un certain personnage Gascon homme de croire m'a affirmé, d'avoir leu une de leurs confessions en viel langage Gascon, qui fut presentee au feu de Chancelier de l'Hospital un peu devant les seconds troubles de France, qui ne contenoit un seul mot desdictes opinions, ains seulement les poincts que nous avons cy devant attribuez au Waudois*<sup>98</sup>.

La comparaison systématique entre les deux ouvrages montre quelque chose de bien plus intéressant que de simples interpolations de Nicolas Vignier fils : le *Recueil de l'histoire de l'Église* n'est autre qu'une reprise littérale des parties de la *Bibliothèque historique* relatives à l'histoire de l'Église (et des "hérésies" en particulier), modifiées ensuite selon une perspective clairement protestante. Le volume de l'histoire ecclésiastique a été probablement pensé par le père, mais, à sa mort, a été publié et remanié par le fils.

Il faut maintenant reprendre le discours sur le *De heresi catharorum*, en prenant en considération un passage du *Recueil de l'histoire de l'Église* correspondant aux années 1022-1023, où on peut lire l'épisode de l'exécution des chanoines d'Orléans :

« (1022/1023) Ceste annee furent pris et bruslez publiquement plusieurs personnages iusques au nombre de 14. tant du Clergé que de la noblesse, en presence du Roy Robert, pour crime d'heresie. Car on escrit qu'ils parloient mal de Dieu et des sacremens, à savoir du baptesme et du Corps et du Sang de Iesus Christ, Ensemble aussi du mariage, et ne vouloient user des viandes aians sang et gresse, les reputans immundes. Le principal d'eux s'appelloit Estienne. Glaber et Masson en ses Annales. Ceste semble avoir esté la premiere execution à mort pour crime d'heresie, qui se lit es escrits mis en lumiere, depuis le temps de Saint Martin sous l'Église Romaine. Ou (comme nous trouvons escrit en un ancien Auteur) elle avoit esté apportee des parties d'outre Mer, A savoir de Bulgarie : et de là s'estoit espanchee par les autres provinces, où elle fut cy apres en grand vogue, au pays de Languedoc, de Thoulouse et de Gascongne signamment : Qui la fit dire aussi des Albigeois, qu'on appella semblablement Boulgres pour Bulgares, et cottereaux pour Cathares. L'Auteur preallegué parlant de l'origine de ceste heresie et de celui qui l'apporta, dit en ces termes. *Primis temporibus quibus haeresis Catharorum in Lombardia multiplicari coepit, Primum habuerunt Episcopum quendam Marcum nomine, sub cuius regimine omnes Lombardi, et Tusci et Marchiani regebantur. Iste Marcus*

97 Nicolas Vignier père, *Bibliothèque historique*, III, pp. 232-233.

98 Nicolas Vignier, *Recueil de l'histoire de l'Église*, pp. 406-407.



*ordinem suum habebat de Bulgaria. Veniens autem quidam Papa Nicetas nomine à Constantinopoli in Lombardiam, Coepit accusare ordinem Bulgariae quem Marcus habebat. Unde Marcus episcopus haesitare incipiens, relicto ordine Bulgariae, suscepit ab illo Papa Niceta ordinem Druguriae cum suis complicibus, et tenuit per multos annos : A savoir iusques à son trespas, qui luy fit donner pour successeur en son Episcopat un nommé Iehan le Iuif : Soubs lequel arriva des parties d'outremer un nommé Petracus, qui fit un mauvais rapport de Simon Evesque, duquel Nicetas avoit receu son ordre de Drugarie : Qui fut cause de faire diviser les Cathares d'Italie en deux partialitez ; l'une desquelles retint Iehan le Iuif pour son Evesque, l'autre prist Pierre de Florence pour le sien : Lesquelles division en amenerent encor par succession de temps plusieurs autres entre eux, Lesquelles se terminerent finalement en trois, qui avoient chacune leur Evesque à part : L'un desquels prenoit son ordre de la Bulgarie, l'autre de la Drugurie, et le tiers de l'Esclavonie. Et combien qu'ils suivissent tous l'erreur des Manichees et Cathares, neantmoins ils estoient discordans entre eux de quelques pointcs particuliers concernans les principes de la creation de toutes choses, et la verité de l'incarnation, passion, et ascension de nostre Seigneur, et autres matieres. Au temps que nostre Auteur escrivoit ce que nous venons de reciter d'eux, un Garatus estoit Evesque en la Lombardie de l'ordre de Bulgarie ; un sien fils nommé Gerard à Bresse, un autre à Corezium, Cascianus pour ceux d'Esclavonie Evesque à Manteuiel : son fils Alderic à Milan : l'autre nommé Otho à Bagnolle. Pour ceux de Drugurie, Marchisius à Sorano, Nicolas a Vincence, et le fils de tous deux en autres villes. Ce qui nous monstre combien ceste heresie estoit lors multipliee par l'Italie »<sup>99</sup>.*

Il n'est pas difficile d'apercevoir dans la section en italique du texte ci-dessus la transcription des premières lignes de la partie narrative du *De heresi catharorum*, suivie d'un résumé en français de la partie doctrinale et de quelques noms de la "hiérarchie cathare". Après une première lecture, on peut déjà avancer quelques réflexions. En premier lieu, comme l'a signalé Antoine Dondaine, la date (1022-1023) sous laquelle on trouve notre témoignage est fortuite<sup>100</sup> ; les faits survenus à Orléans ont offert le prétexte pour la citer. Deuxièmement, celui qui a inséré la citation du traité lombard avait dans ses mains un exemplaire intégral comme celui du manuscrit de Bâle, car toutes les parties du texte sont citées, y compris le passage de la "hiérarchie" des "hérétiques". Finalement, l'analyse attentive de l'extrait nous permet d'exclure que sa source ait été le codex helvétique. Cette observation finale nous montre comment la version complète du *De heresi catharorum* a eu auparavant une circulation et une diffusion majeures, par rapport au seul exemplaire aujourd'hui conservé à Bâle. Cependant, tout n'est pas si clair. Si on prend le deuxième volume de la *Bibliothèque historique*, ce que l'on trouve sous les années 1022-1023, c'est uniquement l'évocation du bûcher des chanoines d'Orléans<sup>101</sup>. Aucune trace du

99 Nicolas Vignier, *Recueil de l'histoire de l'Église*, p. 268.

100 Antoine Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie, I : Le "De heresi Catharorum in Lombardia" », p. 291, n. 23.

101 Nicolas Vignier père, *Bibliothèque historique*, II, p. 672.

morceau de l'écrit lombard. Est-ce que cela veut dire que c'est Nicolas Vignier fils qui l'a ajouté dans le *Recueil de l'histoire de l'Église*, comme dans le cas des modifications favorables à la cause réformée ? La réponse ne peut pas être affirmative si on ne postule pas une erreur grossière du ministre huguenot. Pourquoi citer une source qui montre distinctement les origines orientales et "manichéennes" des albigeois dans un ouvrage où ces mêmes albigeois sont toujours par la suite identifiés aux vaudois et leurs doctrines dualistes condamnées au rang de fictions des hommes d'Église ? Le problème est bien plus complexe que l'historiographie ne l'a jamais vu, mais on peut risquer une hypothèse qui rend compte de ces incohérences.

En 1650, l'éditeur Pierre Le Petit publie à titre posthume le quatrième volume de la *Bibliothèque historique* qui, à partir des notes laissées par Nicolas Vignier père avant de mourir, représentait la conclusion de son chef-d'œuvre : la première moitié du livre est de fait consacrée aux événements compris entre les années 1520 et 1560, dans la forme et le style des trois tomes précédents. Bien que ce volume soit sorti après la mort de l'auteur, il ne semble pas souffrir des "vices" qu'on a vus pour le *Recueil de l'histoire de l'Église*. Cela dit, c'est la partie qui contient « les additions et corrections aux trois premiers volumes »<sup>102</sup> qui nous intéresse le plus. En tête de cette section, il y a une brève préface qui atteste que le

« deffunt Monsieur Vignier, ayant fait des nouvelles reflexions sur sa Bibliothéque, a trouvé qu'il avoit mis quantité de choses, dont il estoit necessaire de donner un plus grand esclarcissement, d'autres qu'il falloit corriger, et quelques-unes qu'il falloit retrancher : il avoit achevé ce travail et se preparoit à le donner au public avec une seconde edition, lors que la mort enleva ce grand homme à la France »<sup>103</sup>.

Après l'éloge de l'auteur, les éditeurs déclarent avoir assumé la tâche d'accomplir sa volonté. Si on feuillette ces « additions », dans la partie dédiée aux modifications du deuxième volume et en correspondance du récit sur les chanoines d'Orléans, on découvre le même morceau du *De heresi catharorum* qui a été transcrit dans le *Recueil de l'histoire de l'Église* :

« Page 672. apres la ligne 6. effacez le deux section ensuite. Apres la ligne 28. Adioustez : Ou comme nous trouvons escrit en un ancien Auteur elle avoit esté rapportée des parties d'outre mer, à sçavoir de Bulgarie, et de là s'estoit espanchée par les autres Provinces, où elle fut cy-apres en grand vogue, au païs de Languedoc, de Toulouse et de Gascongne signamment : Qui la fit dire aussi des Albigeois, qu'on appella semblablement Boulgres pour Bulgares, et cottereaux pour Cathares. L'Auteur preallegué parlant de l'origine de ceste heresie et de celui qui l'apporta, dit en ces termes. *Primis temporibus quibus haeresis Catharorum [ecc.]* »<sup>104</sup>.

102 Nicolas Vignier père, *Bibliothèque historique*, IV, II partie, p. 1.

103 Nicolas Vignier père, *Bibliothèque historique*, II partie, p. 1.

104 Nicolas Vignier père, *Bibliothèque historique*, II partie, p. 133.



Il est donc plausible d'affirmer que, à l'origine, la citation du témoignage lombard devait faire partie non pas du *Recueil de l'histoire de l'Église*, mais du second tome de la *Bibliothèque historique* où, en harmonie avec la perspective générale d'une œuvre catholique (ou peut-être gallicane), elle aurait contribué à prouver la nature dualiste et la provenance orientale des doctrines des "cathares"<sup>105</sup>. La deuxième édition de la chronique universelle était probablement quasi prête pour l'impression, mais tout avait été bloqué par la mort de l'auteur en 1596. Donc, la découverte, ou plutôt la redécouverte, de l'exemplaire du *De heresi catharorum* est imputable à l'activité de recherche de Nicolas Vignier père pendant les dernières années de sa vie. Ce dernier n'avait découvert l'existence de l'écrit lombard qu'après l'impression des trois premiers tomes de son ouvrage ; c'est pour cette raison qu'il avait l'intention de le rajouter à une seconde édition qui n'a jamais vu le jour. Nicolas Vignier fils, lors de la publication du *Recueil de l'histoire de l'Église*, avait vraisemblablement puisé dans une version incomplète de l'ouvrage paternel<sup>106</sup>.

Ce qu'on vient de dire est en partie confirmé par une intéressante copie de la *Bibliothèque historique* de Nicolas Vignier père, conservée à la *Bayerische Staatsbibliothek* de Munich et jamais utilisée jusqu'ici<sup>107</sup>. En compulsant les pages des trois volumes, on est frappé du nombre impressionnant d'annotations en marge, auxquelles il faut ajouter une grosse quantité de fiches "encollées" par la suite à l'ouvrage. Si on analyse ces notes, on voit qu'elles sont presque totalement identiques aux « addictions » imprimées dans la seconde partie du quatrième volume de la *Bibliothèque historique* de 1650. En particulier, dans le deuxième tome de l'exemplaire de Munich, il y a une fiche en papier qui, sur la page relatant l'épisode des chanoines d'Orléans, contient la citation du *De heresi catharorum*<sup>108</sup>, celle qui aurait dû être insérée dans la deuxième édition de la chronique universelle et qui, en fait, aurait été publiée dans l'histoire de l'Église. Sommes-nous donc face à la copie où l'historiographe du roi de France avait pris ses notes pour la révision de la *Bibliothèque historique* ? La réponse est négative. La comparaison entre la main (ou les mains ?) des notes de la copie allemande et quelques lettres autographes de Nicolas

---

105 On peut trouver aussi une courte référence au *De heresi catharorum* dans un autre passage des additions au quatrième volume de la *Bibliothèque historique*, qui a pour but de montrer le "manichéisme" des Albigeois : « ou bien comme je trouve écrit en un ancien auteur, pour ce que les Albigeois la plupart tenoient l'heresie des Manichéens, qui avoit esté apportée de Bulgarie en Italie et delà publiée par les autres Provinces » (Nicolas Vignier père, *Bibliothèque historique*, IV, pp. 181-182).

106 C'est ce que laisse entendre Guillaume Colletet dans la liste des œuvres de Nicolas Vignier père : « L'Histoire Ecclesiastique, que l'Auther prevenu de la mort n'eut pas le temps d'achever, mais qui pour son merite ne laissa pas d'estre publiée l'an 1600 par Nicolas et Jean Vignier ses deux Fils » (Guillaume Colletet, « La Vie de Messire Nicolas Vignier, conseiller et historiographe du Roy », pages non numérotées).

107 Les trois volumes présentent cette cote : "2 Chron. 81/1-3". Pour le moment, je n'ai vu que la version numérisée de l'ouvrage, qui est accessible dans le site internet de la Bayerische Staatsbibliothek.

108 München, Bayerische Staatsbibliothek, 2 Chron. 81/2 (Nicolas Vignier (père), *Bibliothèque historique*, II, p. 672 ; <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10141672?page=803>).

Vignier père conservées à la BnF ne laisse aucun doute<sup>109</sup> : il s'agit de deux mains différentes.

L'écriture des notes en marge semblerait, au contraire, être identique à celle d'une lettre jointe entre la couverture et le frontispice du premier tome de la *Bayerische Staatsbibliothek*<sup>110</sup>. La missive, adressée à Nicolas Vignier père et datée du 6 avril 1595, a été écrite par Jakob Christmann, humaniste et professeur à l'université de Heidelberg<sup>111</sup>. Elle témoigne, d'un côté, du large réseau des relations de Nicolas Vignier père et, de l'autre, de l'estime mutuelle qui liait ce dernier à l'érudit allemand. Une amitié déjà forte, si l'on fait confiance à l'épître dédicatoire que Jakob Christmann adresse à Nicolas Vignier père, en tête de sa *Tractatio geometrica de quadratura circuli* : « enim per filium tuum Nicolaum, optime indolis ac spei adolescentem, de successione Califarum Saracenicorum ad te transmisi »<sup>112</sup>. Sur la base de ce texte, l'intermédiaire entre les deux intellectuels serait Nicolas Vignier fils qui, avant de s'installer à Leyde, avait étudié à Heidelberg où Jakob Christmann enseignait<sup>113</sup>. Selon toute probabilité, donc, Nicolas Vignier père, lors de la préparation d'une deuxième édition de la *Bibliothèque historique*, avait puisé dans son réseau de contacts érudits qui lui avait fait parvenir textes et manuscrits inconnus. Par conséquent, si la copie de Munich a été la « matrice » des « additions » présentes dans la publication posthume de Nicolas Vignier père et si la main de ces notes a été celle de Jakob Christmann, il faut alors remettre en question l'attribution de la redécouverte du *De heresi catharorum* à Nicolas Vignier père. Pour le moment toutefois, on est obligé de s'arrêter à ce point et il convient de ne rien ajouter, sinon que, à partir des premières années du XVII<sup>e</sup> siècle, le *De heresi catharorum*, sur la base de l'extrait attribué à Nicolas Vignier père, a été cité par d'importants prélats et controversistes tels que James Ussher et Jacques Bénigne Bossuet<sup>114</sup>.

109 Paris, Bibliothèque nationale de France, Dupuy 700, ff. 98-118. Il s'agit d'un ensemble de lettres adressées par Nicolas Vignier père aux frères Nicolas et François Pithou, deux juristes natifs de Troyes tout comme l'historiographe français.

110 München, Bayerische Staatsbibliothek, 2 Chron. 81/1 (Nicolas Vignier père, *Bibliothèque historique*, I, recto du deuxième feuillet de garde ; <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10141671?page=5>).

111 Pour des informations sur la vie et les ouvrages de Jakob Christmann, cf. Adam Melchior, *Vitae Germanorum philosophorum*, s.e., Heidelberg, 1615, pp. 518-522. Voir aussi Carl P. E. Nothaft, « A sixteenth-Century Debate on the Jewish Calendar : Jacob Christmann and Joseph Justus Scaliger », dans *The Jewish Quarterly Review*, 103/1, 2013, pp. 47-73.

112 Iacobus Christmannus, *Tractatio geometrica de quadratura circuli*, Francofurti, 1595, s. e., p. 4.

113 *L'académie de Lausanne au XVI<sup>e</sup> siècle. Leges scholae Lausannensis, 1547. Lettres et documents inédits*, publié et annotés par Louis Junod et Henri Meylan, Lausanne, F. Rouge & C<sup>ie</sup> S. A., 1947, p. 109, n. 2.

114 James Ussher, *De Christianarum Ecclesiarum successione*, Bonham Norton, Londini, 1613, pp. 236-237 ; Jacques-Bénigne Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, II, chez la veuve de Sébastien Mabre-Cramoisy, 1688, Paris, p. 160. Pour le rôle de James Ussher et Jacques-Bénigne Bossuet dans les controverses religieuses d'époque moderne, voir Marina Benedetti, *Il « santo bottino »*. *Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, pp. 63-69, 93-96. Plus précisément, sur l'utilisation du *De heresi* voir Daniel Toti, « Sulle prime *historiae* di catari e valdesi. Dall'unità alla diversità attraverso la repressione », in *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa*, Andrea Girauda e Matteo Rivoira eds., Claudiana, Torino, 2018, p. 48.



## Le Rituel comme expression d'une foi vivante. Quelques aspects en lien avec le *Rituel* cathare de Florence

**Daniela Müller**

Université Radboud de Nimègue, Pays Bas

Dans ce qui suit, la lutte de l'Église officielle contre l'hérésie au Moyen Âge central sera étudiée dans une perspective jusque-là peu connue, à savoir sur la base des documents laissés par les « hérétiques » eux-mêmes. Pourquoi ? Il y a spécifiquement trois raisons :

- premièrement, ces documents reflètent les pratiques et les idées des cathares eux-mêmes, sans le filtre de leurs adversaires.
- deuxièmement, les *rituales*<sup>1</sup> laissent voir un développement intérieur de la foi cathare.
- et enfin, nous pouvons mieux comprendre comment les cathares ont procédé à partir des traditions connues.

Ce faisant, l'accent sera mis sur le changement d'identité des « hérétiques » en interaction avec l'attitude de l'Église de Rome<sup>2</sup>. L'analyse de l'interdépendance intrinsèque des deux adversaires se trouve ainsi au centre de cette interrogation. Concrètement, on posera donc la question suivante : comment l'identité des cathares en tant que « Église » se développa-elle et à quelles transformations était-elle soumise ?

Aussi les cathares sont-ils les principaux acteurs de notre propos, mais leur attitude et leur conception ecclésiale ne peuvent être comprises sans la toile de fond de la doctrine de l'Église romaine qui se développa en parallèle. Comment réagissaient alors les cathares face au défi des transformations des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, déterminantes pour le développement de l'Église de Rome ?

Ce questionnement implique un changement de perspective. En l'occurrence, ce n'est pas l'Église catholique qui sert de référence pour esquisser des conceptions alternatives, mais on cherche à comprendre, au contraire, comment un mouvement chrétien qui ne se transforma pas en courant *mainstream* réagit face aux adaptations de l'Église officielle. Il en découle la question sous-jacente de savoir pourquoi l'Église romaine se développa dans le sens qu'on lui connaît et à quels critères on peut mesurer cette évolution.

Ci-après, l'« *ecclesia Dei* » des cathares sera donc comprise et étudiée comme le résultat d'un processus d'affirmation d'une identité propre, démarquée de l'Église

1 Contrairement aux rituels, la « performance » ou l'application pratique appartient au rite. Le *rituale* est la description d'un rite, donc le concept.

2 Voir plus en détail, mon étude, The making of the Cathar 'Ecclesia Dei' through the Consolamentum (Baptism by the Holy Spirit), in: S. Hellemans, G. Rouwhorst, éd., *The making of Christianities in History. A processing approach*. Turnhout: Brepols, *Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique*, vol. 106, 2020, pp. 119-161.



catholique en devenir. Trois *rituales*, des instructions rituelles pour l'administration du baptême de l'Esprit, nous ont été transmis, et c'est un de ces trois textes qui sera au cœur de ma communication d'aujourd'hui.

### Au centre de la foi : le *consolamentum*

En 1163, Eckbert de Schönau, abbé de la communauté bénédictine de Schönau et fin connaisseur de la tradition patristique, a mis en évidence que, en tant que théologien érudit, il allait à l'essentiel de la foi cathare : c'est à juste titre qu'il discerne au centre de leur foi le rite qui, sans aucun doute, joua aussi plus tard un rôle identitaire dans le mouvement – le baptême de l'Esprit, le *consolamentum* : familier avec la tradition martyrologique de l'Église, il avance ainsi que le bûcher serait finalement le baptême de feu adapté à juste titre pour eux :

« Ceci est leur baptême qu'ils appellent le baptême de feu à cause des nombreuses lumières. Mais ce n'est pas un baptême dans le feu mais seulement sous la lumière. Si vous voulez suivre les préceptes évangéliques, alors écoutez, je vous dirai comment on se fait baptiser dans le feu, puisqu'il faut répondre au fou selon sa folie : érigez un bûcher au milieu de votre assemblée, saisissez-vous de votre novice et posez-le au milieu du bûcher, l'archicathare à ses côtés, et allumez le bûcher : que le supérieur dise ensuite ces bénédictions et si les deux ne brûlent pas, soyez certains que le baptême dans le feu est accompli, s'ils brûlent, alors ils montent droit dans le ciel. La ville de Cologne n'a-t-elle pas récemment baptisé ainsi dans le feu votre archicathare Arnold et son entourage, la ville de Bonn Theoderich et ses compagnons et ne sont-ils pas, comme vous dites, montés au ciel ? »<sup>3</sup>.

Les cathares utilisaient pour la mise en œuvre liturgique de ce rite des formulaires précis et méticuleux qui décrivent minutieusement chaque pas et focalisent en même temps sur les croyances essentielles. Ce sont notamment les particularités de l'exégèse cathare et leur conception en tant qu'Église de Dieu qui peuvent être éclaircies à travers ces textes, puisqu'ils contiennent aussi des exemples de la prédication et de l'interprétation de la Bible des cathares.

Plusieurs aspects essentiels caractérisent le rituel du *consolamentum*. Le *consolamentum* fut en effet un acte formel avec une forte valeur symbolique et qui se déroulait selon des règles précises. En tant que rituel religieux, il consolidait la

3 Eckbert, serm. 8; PL 195, 52-53: « *Dicitur autem hic baptismus fieri in igne, propter ignem luminum, quae in circuitu ardent...sic debetis sequi verba sancti Evangelii, ...auscultate ad me et docebo vos, quomodo rectius eadem verba impleatis. Loquar stultis juxta stultitiam suam...Struite ignem copiosum in medio synagogae vestrae, et tollite illum vestrum novitium, quem vultis catharizare, et in medio ignis eum locate, et tu archicathare, pone super verticem ejus manum tuam., ut soles, et sic benedicito illum. Et tunc si non adusseris tu ungulas tuas, et ille si illaesus evaserit, fatebor certo, quia bene baptizatus est Catharus tuus; si vero non evadit, nonne mox ita calens ad coelum vadit? Nonne sic nuper baptizavit Colonia archicatharum vestrum Arnoldum, et complices ejus, et similiter Bonna Theodericum et socius ejus, et continuo, ut dicitis, avolaverunt in coelum? ».*



communauté, il intégrait la pratique et la conception et proposait une vision du monde structurante. Et en même temps, il ne faut pas surestimer l'aspect réglementaire : comme l'a montré Catherine Bell<sup>4</sup>, la nature même du rituel comporte une forte capacité d'adaptation et de changement, mettant en évidence la dichotomie entre tradition et renouveau.

### Les *rituales* en tant que confessions baptismales

Dans cette perspective, les trois *rituales* liturgiques de Lyon, Florence et Dublin s'avèrent d'une valeur inestimable puisqu'ils fournissent des indications sur le rite central des cathares, pour ainsi dire de première main. Ainsi, nous pouvons comprendre la perception qu'ils avaient d'eux-mêmes. Toutefois, nous ne savons encore rien sur une possible modification spontanée dans la mise en pratique.

Même si nous n'avons pas (ou plus) de témoignage écrit au sujet de ce rite pour la période précoce du catharisme, on peut toutefois constater que, au XII<sup>e</sup> siècle, un nouveau besoin se manifesta, celui de développer un rite du baptême de l'Esprit, afin de remplacer le baptême catholique d'eau administré aux enfants. Qu'il en fut ainsi s'explique par le contexte des discussions contemporaines – il faut penser à Everwin de Steinfeld<sup>5</sup>, à Eckbert, ou Hildegard von Bingen<sup>6</sup>.

Ces deux aspects, le baptême par l'eau et le baptême des enfants, étaient alors bel et bien les points névralgiques de la discussion – et les controverses des canonistes le mettent en exergue<sup>7</sup>. Le rite du baptême s'était de nouveau transformé : Thomas d'Aquin notamment appliqua la formule scolastique de la forme et la matière au baptême et on pratiqua alors l'aspersion au lieu de l'immersion. Tout ceci est lié à la critique fondamentale des différents exorcismes durant le baptême exprimée par les théologiens scolastiques : l'immersion, nécessaire selon les conceptions plus anciennes pour se purifier et chasser les « mauvais » esprits, fut remplacée par un acte symbolique qui fit reculer l'exorcisme lié à la purification.

Si on compare la description des *rituales* de baptême les plus anciens dans la tradition chrétienne, on constate que, à l'origine, la réception du baptême fut liée à l'attente d'une manifestation immédiate des dons du Saint-Esprit, permettant de prêcher,

4 Selon C. Bell, *Rituals. Perspectives and Dimensions*, Oxford, 1997, p.252, les *rituales* ne sont pas « primarily a matter of unchanging tradition. On the contrary, some analysts now see ritual as a particularly effective means of mediating tradition and change, that is, as a medium for appropriating some changes while maintaining a sense of cultural continuity ». Aussi P. Post, *Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft in Archiv für Liturgiewissenschaft*, 45, 2003, p. 21-45 ».

5 Voir A. Brenon, La lettre d'Everwin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143: Un document essentiel et méconnu, in: *Hérésis* 25, 1995, pp. 7-28.

6 A propos d'eux, voir par exemple U. Brunn, *Des Contestataires aux "Cathares". Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition* (Collection des Etudes Augustiniennes, série Moyen Age et Temps Modernes 41), Paris, 2006, voir ma recension sur ce livre dans : *Rheinische Vierteljahrbücher*, Jg. 73. 2009, p. 274-276.

7 Ainsi R. Helmholz, *Baptism in the Medieval Canon Law*, in *Rechtsgeschichte – Legal History* Rg 21 2013, pp. 118-127, online: <http://dx.doi.org/10.12946/rg21/118-127>.

enseigner et parler « en langues »<sup>8</sup>. Et même lorsque des *rituales* précis s'étaient développés, la transmission du Saint-Esprit resta ancrée dans le rituel même du baptême.

Dans la *Tradition apostolique*, attribuée longtemps à Hippolyte de Rome<sup>9</sup>, du début du III<sup>e</sup> siècle, on remarque, outre l'imposition des mains et l'invocation spécifique du Saint-Esprit, l'accumulation rituelle de formules de prière et aussi un triple « baptême », en analogie avec la Trinité. Contrairement au rituel de baptême le plus ancien qui ne connaissait pas encore d'exorcisme<sup>10</sup>, on observe chez Hippolyte deux autres éléments qui furent par la suite intégrés dans le rituel du baptême : l'expulsion des mauvais esprits, donc l'exorcisme, et la renonciation consciente à Satan, donc l'abrenonciation. Après que le baptême soit devenu un rite administré presque exclusivement aux enfants – en adéquation avec l'évolution de tout le christianisme qui s'était éloigné de son origine de scission du judaïsme pour devenir l'Église d'État romaine – les aspects de l'imposition des mains et de la transmission de l'Esprit furent transférés à un nouveau rite, la confirmation.

L'évolution ultérieure des rites catholiques montre que l'Église romaine s'était désormais établie dans le monde et tenait aussi à avoir son mot à dire dans ce monde. Ainsi, les rites fondamentaux et originaux furent développés, différenciés et intégrés dans le cours de la vie. Ce faisant, l'Église pouvait aussi exercer contrôle et pouvoir. C'est précisément à travers une spécialisation et une différenciation de plus en plus grandissantes que naissent des constellations du pouvoir qui s'enracinent et se stabilisent à travers le rite.

A l'inverse de cette évolution de l'Église romaine au Moyen Âge, les cathares mettent, pour leur *consolamentum*, l'accent sur les aspects plus anciens, à savoir que le baptême était lié au pardon des péchés ainsi que l'idée que l'Esprit du Christ, donné à travers le baptême, soustrairait le baptisé au contexte séculier et le mettrait sous le pouvoir du Christ (*eis Christón Iēsoûn*). On peut supposer que c'est justement parce que la pratique baptismale de l'Église romaine évoluait, que plusieurs aspects revêtaient une importance nouvelle. Ainsi, le droit canonique avait bel et bien pris conscience du problème du baptême des enfants. Mais au lieu de l'interdire systématiquement à l'instar des cathares, des standards différents virent le jour pour les adultes et pour les enfants afin de garantir la condition indispensable de la volonté librement exprimée : la foi des parrains devait alors suffire pour remplacer l'expression de la volonté des enfants. Les cathares, en revanche, pouvaient gérer aisément le principe d'un choix libre et conscient pour la foi, puisque leur point de départ pour le fondement exégétique du baptême était l'envoi du Saint-Esprit et non pas la circoncision de Jésus (enfant). Par conséquent, l'eau, établie fermement par Innocent III comme une condition indispensable à la validité du baptême, n'était pas

---

8 Voir Bell, p. 213.

9 *The Treatise on the Apostolic Tradition of Saint Hippolytus of Rome*, ed. and transl. Gregory Dix (SPCK) London, 1968, pp. 30-38.

10 Du moins, c'est l'opinion de F.J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, in : *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* 3, Paderborn 1909, pp. 1-17.



non plus considérée par les cathares comme l'élément qui transfère le salut. L'Esprit ne pouvait se lier à un signe matériel. Dans ce contexte, l'exorcisme, présent dans le rituel du baptême depuis le III<sup>e</sup> siècle, comme nous l'avons montré précédemment, revêt une importance particulière. A la question de savoir pour quelle raison, Arnold Angenendt<sup>11</sup> donne des réponses convaincantes, il est intéressant de noter que l'exorcisme en tant qu'élément du baptême se serait établi par la confrontation avec des communautés gnostiques. Dans ce cadre d'un contraste net entre les mondes divins et démoniaques où l'existence terrestre est considérée comme diabolique, l'exorcisme devient incontournable. Il ne sert pas juste d'aide ponctuelle dans la lutte contre les démons, il doit garantir aussi la séparation essentielle d'avec le Mal qui va à l'encontre du divin – séparation sans laquelle une vie dans le Bien ne serait pas possible. Apparemment, cette conception des cercles gnostiques s'était répandue au point que l'exorcisme s'ancra également dans le rituel de baptême des communautés catholiques. On observe donc bien l'influence de pensées gnostiques sur la doctrine de l'Église paléochrétienne. Cependant, si l'exorcisme était une conséquence logique du système de croyances gnostiques, il devait obligatoirement poser des problèmes au sein de l'Église catholique. L'exorcisme comme partie intégrante du baptême devint un phénomène important au Moyen Âge. Avant que l'être humain puisse se donner entièrement au divin, il devait être purifié de tous les maux et aussi exprimer clairement sa volonté de renoncer à tout pouvoir diabolique. Cette partie du baptême fut considérée comme une condition indispensable et, de ce fait, comme un élément aussi important que le véritable acte du baptême. Mais en ce qui concerne l'exorcisme, une autre question, moins évidente et toutefois essentielle, se pose également, celle de la marge de décision de l'être humain. Dans son article fondamental, Angenendt attire l'attention sur les *Vies* des moines au haut Moyen Âge. On trouve ainsi des énoncés concis dans la *Vita Romualdi*, la vie du fondateur des Camaldules<sup>12</sup>. Le royaume de Dieu et celui du diable y sont directement et diamétralement opposés, l'homme appartient soit à l'un soit à l'autre. La marge de manœuvre de l'homme dans cette lutte est infime. La conviction – archaïque – de principe que l'homme peut être « habité » par des esprits s'avère essentielle dans ce texte, l'inhabitation potentielle de l'Esprit de Dieu tout comme la prise de possession par Satan y sont fondamentales. Force est donc de constater à quel point il était difficile de ne pas ancrer l'exorcisme dans une conception déterministe. De ce fait, même les penseurs de la scolastique primitive s'y heurtent. Chez Hugues de Saint-Victor par exemple, on ressent clairement l'incertitude. Mais malgré tous les efforts, un renversement commence à se dessiner. Dans le futur, seul l'acte du baptême en soi devait être à la base de l'œuvre du salut. Le rôle de l'exorcisme devait se limiter à amoindrir le pouvoir du diable, mais il ne pouvait plus assurer le passage d'une sphère de pouvoir (le Mal) à l'autre (le Bien)<sup>13</sup>. Ce changement était précédé d'une

11 Vgl. A. Angenendt, Der Taufexorzismus und seine Kritik, in: *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, ed. Albert Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia 11), Berlin/New York 1977, pp. 388-410.

12 A. Nitschke, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII.* (Studi Gregoriani 5), 1956, pp. 115-219; 120-135; voir Angenendt, p. 399.

13 Voir D. Müller, Our Image of 'Others' and the Own Identity, in *Iconoclasm and Iconoclasm. Struggle for Religious Identity*, ed. W. v. Asselt/P. v. Geest/D. Müller/Th. Salemink (Jewish and

incompréhension grandissante pour l'ancien schéma de changement de pouvoir en tant qu'archétype. Ce schéma était tripartite : l'expulsion du diable – la purification de l'âme – l'inhabitation de l'Esprit de Dieu. Mais les théologiens scolastiques essayent désormais de valoriser et de mettre au centre l'œuvre de salut du baptême, plus que l'acte du baptême en tant que tel. La grâce bienheureuse du baptême est limitée dorénavant aux deux éléments de l'aspersion d'eau et de l'invocation de la Trinité. La transmission de la grâce a donc lieu à un moment précisément déterminé qui enlève aux actes ayant précédé le baptême, donc l'exorcisme, tout effet indépendant. Ce changement s'accompagnait d'une conception différente de l'être humain : si les théologiens de la scolastique primitive, suivant les conceptions platoniciennes, avaient encore pu interpréter l'âme comme une « personne », comparable à un ange, et par conséquent le corps comme la maison de l'âme, donc soit comme temple soit comme prison, la réception des pensées aristotéliennes induisit des changements. Chez les théologiens de la haute scolastique, l'union substantielle du corps et de l'âme passa au premier plan et il n'y avait plus de place pour l'idée de l'inhabitation d'un ange, qu'il soit bon ou mauvais. Aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, de nouvelles conceptions mirent en avant que seul l'acte du baptême devait servir de « sacramentum » et que les éléments qui accompagnaient le rite du baptême devaient seulement l'illustrer ou accentuer le caractère festif. Afin d'établir cette différenciation, on les qualifiait désormais de « sacramentale ».

Mais les cathares restaient fidèles aux anciennes pratiques. Pour ce faire, nous mettrons en lumière le *rituale* de Florence dont nous connaissons désormais très bien l'histoire textuelle grâce à David Zbiral<sup>14</sup>.

### Le *rituale* de Florence

Qu'est-ce qui caractérise le *rituale* du baptême cathare de Florence dans son contexte historique ?

Dans les textes des trois *rituales*, on peut déjà clairement apercevoir l'agencement des éléments controversés et développés précisément par opposition à l'Église romaine. Il est moins évident de discerner comment ce contre-modèle se développa graduellement.

Le nom des trois textes provient des lieux où ils furent trouvés. On ne connaît pas plus un auteur pour ces textes qu'un « fondateur » du mouvement cathare. Ce fait est sans doute un indice au sujet de la « sainte » autorité liée à ces textes : ils sont issus directement des vérités révélées par Dieu et qui sont représentatives pour toute la communauté rassemblée. Qui plus est, on se réfère ainsi à une grande ancienneté et à une tradition qui existe « depuis toujours » – même si, de fait, il y eut des changements dans le déroulement du rite, comme nous le montrerons.

---

Christian Perspectives Series, vol. 14), Leiden-Boston, 2007, pp. 107-125.

14 D. Zbiral, *Heretical Hands at Work: Reconsidering the Genesis of a Cathar Manuscript* (MS. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Con. Soppr. J.II.44), in *Revue d'Histoire des Textes*, 2017, pp. 1-15.



Toutes ces sources, individuellement<sup>15</sup> et aussi dans leur synthèse, doivent être analysées méthodiquement quant à leurs équivalences et leurs différences – une tâche qui ne peut être accomplie en détail dans ce cadre. Mais grâce aux analyses minutieuses d’Anne Brenon<sup>16</sup> et de David Zbiral<sup>17</sup>, de cette analyse textuelle difficile et méticuleuse se dégage l’image d’un mouvement pluriforme, voire souvent divergent. Même si, à l’instar de Pilar Jimenez, on parle ces dernières années de plus en plus des catharismes<sup>18</sup>, donc au pluriel, il ne faut pas oublier qu’il y avait bien une identité cathare centrale : chez tous les cathares, la conviction que le salut ne peut se gagner qu’à travers la réception du *consolamentum* se trouvait au cœur des croyances. Tel qu’il est constitutif pour les rites, le changement est une caractéristique essentielle des rites s’ils doivent être efficaces.

Observons donc de plus près le contenu du *rituale* de Florence<sup>19</sup>.

Les ressemblances avec le *rituale* de Lyon sont évidentes. Mais contrairement à celui-ci, le début est lacunaire et le texte commence au milieu de la cérémonie de la tradition du Notre Père. C’est seulement l’administration du *consolamentum* qui est entièrement préservée. Autre différence avec le *rituale* de Lyon, ni une cérémonie du *consolamentum* pour les malades ni des instructions de prière et des règles de conduite ne sont décrites. Le rôle endossé par l’Ancien dans le texte de Lyon est ici confié à l’ordonné (*ordinatus*). Cet aspect pointerait plutôt vers une datation d’avant 1240, à savoir une époque où les communautés cathares avaient encore une hiérarchie. On suppose donc que l’ordonné fut un évêque ou un diacre dont la tâche consistait avant tout à exhorter et prêcher. Par conséquent, il s’avère également évident que l’importance de la communauté entière, évoquée dans le *rituale* de Lyon, s’applique aussi dans le *rituale* de Florence : toutes les parties essentielles du rite sont accomplies par la communauté entière alors que l’ordonné apparaît comme l’émissaire de la communauté. Les éléments de prédication sont ainsi bien plus détaillés que dans le *rituale* de Lyon. Cette prédication s’appuie sur des passages de la Bible, mais on constate une accumulation flagrante de références à l’Ancien Testament, alors que

---

15 Ainsi, G. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, 4 vols, Bad Honnef, 1982f analyse chaque source individuellement. Il examine soigneusement et méticuleusement toutes les ramifications des textes respectifs, mais souvent, selon l’analyse de Jean Duvernoy, il ne voit pas la forêt devant les arbres, voir la recension de Jean Duvernoy, dans *Heresis* 16, 1991, pp. 137-138.

16 A. Brenon, The Occitan Cathar Manuscript of Dublin (MS 269 TcD) : A Unique Window into Dissident Religiosity, in : P. Duffy/T. O’ Keefe/J.-M. Picard, *From Carickfergus to Carcassonne: The epic deeds of Hugh de Lacy during the Albigensian Crusade*, Turnout 2018, pp. 107-129 (<https://www.brepolonline.net/doi/10.1484/M.OUTREMER-EB.5.114240>).

17 A. Brenon/D. Zbiral, Le codex cathare occitan de Lyon : Un livre de Père Authier ? In : *Archives Ariégeoises* 8, 2016, p. 9-37.

18 P. Jimenez Sanchez, *Les Catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)*, Rennes, 2008.

19 Voir le manuscrit Bib. Naz. I-II,44, fonds Conventi Soppressi (f. 37v-44r) ; publié par A. Dondaine, *Un Traité néo-manichéen du XIII<sup>e</sup> siècle: Le Liber de duobus principiis suivi d’un fragment de Rituel Cathare*, Roma, 1939 et suivant dans le livre *Liber de duobus principiis*, ed. Chr. Thouzellier (Sources Chrétiennes 198), Paris, 1973 ; (nouvelle édition *Libro Dei Due Principi (Liber De Duobus Principiis)*, ed. G. Bettini, Bologna, 2010).

dans le *rituale* de Lyon, elles se limitent à quelques citations d'Isaïe ou des livres de la sagesse.

Dans la prédication d'ouverture de l'ordonné se trouvent des références à Isaïe. La compassion de Dieu pour son peuple y est abordée (Isaïe 29, 19-21) dans le but d'un affermissement spirituel de la foi face à des situations difficiles ou défavorables. Puis, suit en partie littéralement le même texte que celui du *rituale* de Lyon qui sert à démontrer, dans le cadre de la cosmologie cathare, que le Notre Père est nécessaire au salut. Mais, à l'inverse du texte occitan, ce passage ne se trouve pas à la fin de la tradition du Pater noster, mais au tout début de la cérémonie. Les phrases de la prière sont ensuite interprétées une à une pour instruire l'adepte, ce qui permet de se faire une idée de l'interprétation cathare du Notre Père. Sans pour autant aller dans le détail, il faut donc noter les aspects suivants :

un certain nombre de termes met en évidence un renforcement de la lecture contrastée des Écritures dans le cadre d'une création double. Ainsi, il est fait mention du thème des deux « pères » : Notre Père et le père du Mal. Notre Père fait partie des hiérarchies célestes, l'autre père est le père des mensonges qui s'oppose aux commandements du Christ et au chemin de justice et de vérité des apôtres. Ce père n'est pas le diable, mais il est le père du diable. On se réfère donc ici à un principe absolu, opposé au bon créateur. Le diable n'est pas (seulement) un ange déchu, mais il appartient, par son être, à la sphère du Mal. L'accent est alors mis sur l'exclusion des « autres ». À une époque où la persécution est de plus en plus présente, la démarcation par rapport aux personnes « extérieures » trouve aussi des justifications théologiques, corroborées par des citations des Écritures. Ce faisant, on cherche à inscrire la persécution et la souffrance dans un cadre légitime et sensé. La mise en œuvre du rituel permet d'intérioriser la conception et de la situer dans l'ordre du monde tel qu'on le conçoit. Dieu reste bon – même face à la persécution religieuse. Le rite permet d'interpréter la réalité vécue différemment : ceux qui ont reçu le baptême d'Esprit peuvent apercevoir une réalité qui se cache derrière les choses visibles, ils sont désormais capables de voir plus en profondeur et derrière l'aspect superficiel des choses. Le contraste entre les deux mondes permet la confiance en une vision du monde, qui se transforme avec et à travers le rite, mais qui n'est pas brisée.

Ce qui frappe également, c'est que le texte du Notre Père suit l'Évangile de Matthieu : « Donne-nous notre pain céleste » et non pas « notre pain de ce jour » comme il était de coutume dans l'Église romaine. Là aussi, on trouve donc l'écho d'une interprétation dualiste : ce n'est pas le corps mais l'âme qui doit être fortifiée et sauvegardée. Afin de justifier ce pain céleste, il est fait référence à Isaïe 58, 7, avant que le prédicateur n'en arrive à sa principale référence, l'Évangile de Jean (Jean 6, 32-33 ; 35). Tandis que l'Église romaine s'appuie sur ce texte par rapport à l'eucharistie<sup>20</sup> (bien qu'il n'y ait pas de mention directe dans l'Évangile de Jean à ce propos), les

---

20 A propos de l'exégèse catholique au Moyen Âge, surtout l'exégèse monastique, voir G. Dahan / A. Noblesse-Rocher (éds.) : *L'exégèse monastique au moyen âge (XI<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes 2014 et aussi le livre fondamental de H. de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture*, Paris 1959-64; à propos de l'eucharistie le livre, devenu classique, de H. de Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Théologie 3), Paris<sup>2</sup> 1949.



cathares font une interprétation de ces citations plus en adéquation avec le texte: le pain céleste est le pain de la parole divine, le corps du Christ représente ses commandements, son sang est l'interprétation spirituelle et profonde du Nouveau Testament (« à la loi, aux prophètes et au Nouveau Testament »). Les prédications des cathares s'appuient donc de manière théologiquement pertinente sur l'intégralité de la Bible. On y observe également la position spirituelle qui permet de « supporter » le monde tel qu'il est vécu dans la réalité, mais seulement parce qu'on parvient désormais à le « comprendre ».

On remarque également que, lors de l'administration du baptême d'Esprit, les membres féminins du clergé cathare sont bien présents. Tandis que le *rituale* de Lyon n'utilise que la forme masculine, dans le texte de Florence il est explicitement fait mention des femmes à côté des hommes.

Pour ce qui est du baptême, l'accent est mis surtout sur la purification. Avec le baptême, l'âme est purifiée de toute souillure. Cette souillure était le résultat des contacts avec les mauvais esprits. Il s'agit là aussi d'une présentation chrétienne très ancienne – il suffit de penser par exemple aux arguments des chrétiens pour justifier le refus d'accomplir le sacrifice à l'empereur. Les exorcismes, très présents dans les anciens rituels de baptêmes et dans la tradition apostolique, illustrent bien à quel point l'idée de mauvais esprits qui devaient être chassés et dont il fallait se « purifier » dans le baptême fait partie des fondements de la pensée chrétienne<sup>21</sup>. Le baptême par imposition des mains est décrit avec une critique évidente de l'Église romaine : il fut établi directement par le Christ et transmis aux apôtres. Les apôtres ont le pouvoir de célébrer ce baptême au vu de tout le monde (*visibiliter*), tel qu'il fut transmis successivement (*gradatim*) aux responsables de l'Église de Dieu et ils ont donc également le pouvoir de délier des péchés. L'aspect mimétique, à savoir que le souvenir des apôtres est ravivé à travers la représentation, a donc une importance primordiale. Il est remarquable que l'idée de la succession apostolique ne soit point niée, mais que cette doctrine, au contraire, soit assimilée aussi par les cathares lorsqu'il est question des fondements de leur Église. Ils représentent la vraie Église du Christ qui reçut en ligne directe par les apôtres le pouvoir de délier des péchés, acte qui s'accomplit dans le baptême d'Esprit.

Cependant, celui ou celle qui veut devenir un bon chrétien ou une bonne chrétienne doit être prêt(e) à subir la persécution pour la justice et même à mourir pour la foi. Ce renvoi à la situation concrète de la persécution, étonnamment, n'apparaît pas dans le *rituale* de Lyon, bien que la persécution par l'Inquisition ait déjà été une menace constamment présente à l'époque de sa rédaction. En revanche, le mépris du monde y est mis en avant en tant que rôle moteur. La question se pose de savoir si le contexte des croisades contre les hérétiques, connues aussi bien pour l'Italie du Nord que le Sud de la France et qui avaient précédé les campagnes de l'Inquisition, n'avait pas suscité une situation de persécution beaucoup plus flagrante et qui trouve donc son

---

21 Voir à propos du sujet de la pureté : D. Müller, *Heresy as Impurity*, in *Sanctifying Texts, Transforming Rituals*, ed. P. van Geest/ M. Poorthuis/ E. Rose, Leiden, 2017, pp. 366-384.



écho dans le *rituale* de Florence. Et le fait de demander concrètement aux novices de s'engager à ne jamais abjurer met également en exergue ce contexte.

Le rapport entre ces deux baptêmes est explicité dans le passage de clôture du prêche de l'ordonné : le *consolamentum* est expressément considéré comme un complément du baptême d'eau. Celui qui reçoit le baptême d'Esprit doit se garder de penser qu'il peut mépriser le baptême qui précéda ou la situation d'un chrétien avant le *consolamentum*. Mais le *consolamentum* est l'élément qui manque au salut. Cette précision dénote encore la situation paisible de la coexistence du début du XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque cathares et catholiques cohabitaient encore à proximité. Ceci explique pourquoi le personnage de Jean-Baptiste jouait un rôle plutôt positif dans la doctrine des quelques cathares<sup>22</sup>. Sans doute, la décision de devenir cathare n'était pas vécue comme une rupture avec la vie d'avant, mais plutôt comme l'accomplissement d'une vie de chrétien – tout au moins à l'époque d'avant la persécution. Ceci est donc également une référence à la nature initiale du baptême. Comme montré précédemment, à l'origine, les deux éléments, l'immersion dans l'eau et l'imposition des mains, faisaient partie intégrante du rite. Le *consolamentum* serait-il donc en premier lieu une tentative de revenir au rite originel du baptême, tout en évitant une rupture totale ?

Dans l'ensemble, le *rituale* de Florence montre une accentuation polémique dirigée contre l'Église de Rome. Peut-être même est-ce le malaise face aux changements accomplis par l'Église romaine qui pousse plus en avant la séparation ? En tout cas, on peut apercevoir clairement dans ce *rituale* comment la propre identification en tant qu'Église des persécutés vis-à-vis de l'Église romaine se fixe dans la structure doctrinale théologique pour devenir finalement un élément constitutif de la doctrine.

Par ailleurs, dans le *rituale* de Florence, pas plus que dans les deux autres<sup>23</sup>, on ne trouve aucune affirmation qui corroborerait un dualisme qui sortirait du cadre catholique. Ceci est d'autant plus remarquable que les *rituales* sont aussi à considérer comme une quintessence succincte de la doctrine cathare. Le croyant, qui s'engageait dans ce rituel à adopter la foi cathare, devait obligatoirement avoir conscience de ce à quoi il s'engageait – ce qui explique le sérieux et l'insistance rituelle avec laquelle on sollicitait son accord. C'est précisément dans ce contexte de persécution de plus en plus menaçant qu'il serait absurde de supposer que les instructions des rituels ne seraient que lettre morte ou que des éléments essentiels de la foi y manqueraient. Les

22 Il faut penser au témoignage de l'inquisiteur Raynier Sacconi (de Plaisance), *Summa de Catharis*, ed. F. Sanjek 1979 ; aussi sur le site de Jean Duvernoy,

[http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/raynier\\_sacconi.pdf](http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/raynier_sacconi.pdf): « tous les prophètes et saint Jean-Baptiste ont plu à Dieu et ont été des hommes dans l'autre monde », p. 9, se référant à l'école de Jean De Lugio, tandis que les cathares de Balsano font le contraire : « ainsi que Jean-Baptiste, furent des ennemis de Dieu et des ministres du diable », p. 7.

23 Donc le rituel de Lyon, L. Clédât (ed.), *Le Nouveau Testament, traduit au XIII<sup>e</sup> siècle en langue provençale, suivi d'un rituel Cathare*, Paris, 1887, Reprint Genf, 1968 ; trad. R. Nelli, *Écritures Cathares*, Paris, 1995, p. 231 et le soi-disant rituel de Dublin : Th. Venckeleer, 'Un recueil cathare : le manuscrit A.6.10. de la collection vaudoise de Dublin I : 'une apologie', édition et traduction, in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 38, 1960, pp. 815-834 ; *Rituel Cathare*, Manuscrit de Dublin. Traduction par A. Brenon, in Nelli, pp. 274-322.



engagements pris par ceux qui étaient reçus dans l'Église des cathares décidaient de manière concrète et non abstraite de leur vie et même de leur mort. C'est pour cette raison qu'on trouve avant tout deux raisonnements dans ces textes : l'accentuation du martyre comme un élément marquant de l'Église du Christ et le fondement théologique de cette Église à travers le sacrement du baptême d'Esprit qui situe cette *ecclesia Dei* dans la succession directe des apôtres. À relever également que les formules d'exorcisme s'y trouvent, sans pour autant donner l'impression d'une utilisation importante, telle qu'on la connaît pour le haut Moyen Âge. Les cathares, en ce qui concerne leur anthropologie, peuvent être assimilés plus au christianisme gnostique que catholique. Pourtant, et bien que désignés à l'unisson comme dualistes aussi bien par les sources contemporaines que par l'historiographie moderne, ce sont justement eux qui n'accordèrent pas à l'exorcisme, véritable agent de contraste, un rôle particulier, mais qui l'ont même plutôt dévalorisé. Il semble beaucoup plus indiqué d'admettre un rapprochement avec la théologie scolastique : tout comme les théologiens scolastiques rétrogradaient l'exorcisme et d'autres actes préparatoires en tant qu'accessoires afin de mettre l'accent sur le rite du baptême à proprement parler en tant que moment du don de la grâce, le moment de la transmission de l'Esprit occupe incontestablement la place centrale dans le rituel cathare. À la différence des théologiens scolastiques, l'adaptation aux changements se fit en spiritualisant la foi et non pas en la rationalisant.

Les priorités thématiques montrent clairement la proximité avec des traditions paléochrétiennes – il suffit de penser à l'inhabitation des anges ou la purification des péchés. Par conséquent, les cathares se présentent comme des « traditionalistes » et non pas comme les dissidents diffamés de « novateurs » par l'Église romaine. L'organisation de l'Église romaine du Moyen Âge était « nouvelle », alors que les cathares étaient traditionnels.

Au niveau de la forme, on remarque à quel point les cathares appuyaient leur exégèse sur les autorités scripturaires reconnues et à quel degré de perfection ils maniaient la double exégèse : en ce qui concerne les conséquences directes sur leur forme de vie, ils adoptèrent l'interprétation littérale. Mais lorsqu'il en allait de réflexions théologiques, ils adoptèrent une interprétation spirituelle. Ce faisant, ils se référèrent à des règles de la logique afin d'utiliser la raison comme argument à côté de l'exégèse des Écritures – comme on peut l'observer par exemple pour leur schéma d'argumentation à propos du rejet du pédobaptême. Rationnels et symboliques en même temps, ils parvinrent à présenter la pratique et la doctrine de leurs communautés aux auditeurs comme les vraies caractéristiques de l'Église de Dieu, et ceci en opposition à l'Église romaine.

Le *rituale* latin de Florence, copié avant le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle et qui est à attribuer au contexte du Nord de l'Italie, apparaît donc comme l'exemple d'une liturgie et catéchèse parfaitement élaborées. À cette époque, les communautés cathares de l'Italie pouvaient encore en partie mener une vie plus ou moins « publique ». Par conséquent, l'administration du *consolamentum* était une cérémonie solennelle, célébrée par les

ministres et à laquelle participaient les bons chrétiens comme les bonnes chrétiennes. La cohabitation entre catholiques et cathares était vraisemblablement encore possible. L'opposition entre les deux Églises était d'ores et déjà perceptible, mais pas encore infranchissable. Nous pouvons constater pour une époque plus tardive une analogie éloquente pour cette situation : même lorsque la réforme de Martin Luther avait clairement pris la forme d'une Église opposée à Rome, un compromis semblait encore possible jusqu'à la diète de Ratisbonne en 1541.

Pour conclure, on peut avancer que ce n'est certainement pas un hasard si ce sont précisément trois rituels qui ont résisté à l'épreuve du temps. C'est avec et à travers leurs rites que les cathares s'illustraient comme les « vrais » chrétiens. Ce mouvement, dont le point de départ fut un malaise face à la pratique concrète de l'Église régnante, mettait l'accent sur le rite. C'est dans le rite que se rencontrent l'idée et la pratique, c'est dans le rite que la foi chrétienne se révèle comme une instruction pour suivre le Christ. Et c'est également à travers le rite que sont brisées les barrières et les constellations de pouvoir qui, aux yeux des cathares, avaient corrompus l'Église romaine. La simplicité à la place des fastes, le collectif à la place de la hiérarchie, des décisions conscientes à la place d'une participation décrétée – tout ceci fut rendu évident de manière ciblée et précise à travers le rite. Cette présentation fit apparaître l'Église de Rome plus et mieux que n'importe quelle réfutation doctrinaire comme l'usurpatrice du message christique.



## *Babtizatus ex aqua Spiritus sancti*

### Le baptême « par l'eau du Saint-Esprit » : Un exemple d'exégèse spirituelle cathare

**Anne Brenon**

Conservateur honoraire des Archives de France

Le *consolament*, rite sacramental propre aux cathares, est bien connu, étudié dans l'historiographie à partir de sources explicites de diverses natures. Le mot se réfère à l'Esprit-Saint consolateur, le Paraclet de la Pentecôte. Les Rituels cathares le qualifient aussi, le plus souvent, de « saint baptême » et « Baptême spirituel de Jésus Christ », ce qui confirme son caractère sacramental et son rattachement direct au Christ. Il est le vecteur du Salut, par l'imposition des mains des Bons Hommes et par le Saint-Esprit, et comme tel se situe au cœur du système religieux cathare. Il est en effet la marque constitutive absolue de la vraie Église de Dieu, répondant à la revendication fondamentale des chrétiens cathares : ils sont l'Église<sup>1</sup>. Aussi bien, ces derniers opposent-ils avec une certaine hauteur leur baptême spirituel, issu du divin et conféré à des adultes, au baptême d'eau aux petits enfants, hérité d'un homme, Jean Baptiste, et pratiqué par l'Église romaine. Dans l'optique des sources adverses, textes de la polémique anticathare et de l'Inquisition, le baptême particulier des hérétiques est inversement qualifié d'*haereticatio* (hérétication), le rite qui rend hérétique. Il est la marque suprême de l'hérésie.

Les documents les plus complets, les plus précis et les plus fiables permettant d'étudier le baptême spirituel cathare sont, de fait, des sources on ne peut plus directes, car il s'agit de deux Rituels cathares originaux. En effet ces textes, destinés à l'usage interne des communautés dissidentes, non seulement narrent et suivent les liturgies du baptême spirituel, mais aussi les expliquent, les commentent et les argumentent. De telles sources, qui mettent l'observateur de plain pied à l'intérieur d'une cérémonie cathare vécue pour elle-même, dans sa religiosité propre, sont, on le saisit immédiatement, d'un intérêt exceptionnel pour la recherche.

Le plus ancien des deux Rituels cathares est italien, rédigé en latin et datable du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. On l'appelle le Rituel latin (de Florence). Copié dans le même *codex* que le Livre des deux principes, il provient manifestement du contexte de l'Église, qualifiée aujourd'hui de « dualiste absolue », de Desenzano Sirmione,

1 Sur le rôle central du baptême spirituel, Jean Duvernoy, *La Religion des cathares*, Toulouse, 1977, pp. 143-170 ; Anne Brenon, *Les cathares*, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, 2007, pp. 222-228 ; et le plus récent : Daniela Müller, « The Making of a Cathar Counter-Church, the *Ecclesia Dei*, through the Consolamentum ritual (Baptism of the Holy Spirit), in S. Hellemans, G. Rouwhorst (éd), *The Making of Christianities in History. A Processing Approach*. Turnhout : Brepols (*Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Fascicule 106, 2020, pp. 119-161).

antérieurement à la rafle inquisitoriale de 1276<sup>2</sup>. Composé des rituels de deux cérémonies successives, la transmission du *Pater* puis le *consolament* d'ordination des novices, l'une et l'autre officées par un Ordonné – c'est à dire un membre de la hiérarchie séculière de l'Église, évêque ou diacre –, le Rituel latin reflète en effet les pratiques, empreintes de solennité, d'une Église dissidente non encore ébranlée par la répression religieuse. Ce n'est visiblement plus le cas du second Rituel cathare conservé, connu comme le Rituel occitan (de Lyon). Copié vers 1300, à la suite d'un Nouveau Testament en langue romane, il reflète au contraire les pratiques d'une Église en proie à la clandestinité<sup>3</sup>. Composé des rituels successifs de la coulpe communautaire ou *servisi*, du *consolament* d'ordination des novices et du *consolament* des mourants, officés par un Ancien – c'est à dire un supérieur de communauté – ou de simples Bons Hommes, il correspond probablement au contexte de la dernière Église cathare occitane, celle de Pèire Autier (brûlé en 1310).

Ces deux Rituels sont apparentés, le Rituel latin offrant une rédaction plus développée, le Rituel occitan un style plus concis. Il est envisageable par ailleurs qu'un troisième *codex* cathare, l'assez atypique Recueil occitan de Dublin<sup>4</sup>, copié dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, soit un assemblage d'extraits d'un Rituel cathare antérieur et d'une autre famille. En débattre ici n'est pas le propos. C'est au Rituel latin, modèle accompli de littérature religieuse cathare, que nous allons demander son témoignage sur le baptême spirituel. On y remarque en effet, à l'examen, des subtilités qui méritent d'être relevées car, bien que modestes, elles ne laissent pas d'éclairer d'un jour assez nouveau le travail en exégèse, « selon l'interprétation spirituelle »<sup>5</sup> des Écritures, des lettrés dissidents.

## 1. Le Rituel latin. A la pointe de l'exégèse cathare ?

Pour qui souhaite aujourd'hui étudier, quasiment en direct, le mode de représentation religieuse des chrétiens cathares, particulièrement en ce qui concerne leur baptême spirituel, le Rituel latin (mais aussi, dans une mesure différente, le Rituel occitan), se présente incontestablement comme une source essentielle. On en fera l'expérience directe ici, par l'analyse d'un point de détail émergé du corpus de son enseignement. Remarquons en effet que ce document du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, témoin préservé d'une Église depuis lors gommée de l'histoire, offre l'étonnante caractéristique de couvrir un double registre d'information : joignant le théorique au pratique, il montre la cérémonie mais aussi l'explique. Non seulement il décrit avec précision le suivi

2 Il s'agit du Ms Florence, BNC, Cov Sop J II 44. Sur la nature et la genèse de ce livre cathare, étude fondamentale de David Zbiral, « Heretical Hands at work : reconsidering the Genesis of a Cathar Manuscript (Ms Firenze B. N. C., Cov Sop J II 44) », dans *Revue d'Histoire des Textes*, XII, 2017, pp. 261–289.

3 Il s'agit du Ms Lyon, BM, PA 36. Sur son attribution, Anne Brenon et David Zbiral, « Le codex cathare occitan de Lyon, un livre de Pèire Autier ? », *Archives ariégeoises* 8, 2016, pp. 9-37.

4 Ms Dublin, Trinity College 269. Ce manuscrit contient principalement une catéchèse sur l'Église de Dieu et une glose du *Pater*.

5 Rituel latin, transmission du *Pater*, exposition du pain supersubstantiel.



liturgique du rite, mais il en expose la signification profonde, et ce grâce à l'insertion, à l'emplacement même de leur prédication par l'Ordonné qui officie, de deux modèles de catéchèse bien rédigés<sup>6</sup>. C'est la raison pour laquelle, concernant du moins le Rituel latin, on peut parler de véritable enseignement – là où le Rituel occitan ne délivre que quelques pistes argumentées de citations scripturaires. De telles compositions donnent une image totalement réaliste de ce que put être la grande pastorale cathare au temps des Églises publiques. Le premier des deux modèles catéchétiques évoqués est une exposition du *Pater*, constitutive du rite de la transmission de l'oraison dominicale. Chaque pétition du *Pater* est sobrement commentée – mais on constate immédiatement que celle concernant le pain – qui, dans la pratique cathare est le « pain supersubstantiel » de l'Évangile de Matthieu et non le « pain quotidien » de l'Évangile de Luc – fait l'objet d'un traitement à part, sorte de très longue digression théologiquement inspirée, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

Le second modèle rédigé de prédication catéchétique concerne directement l'objet de la grande cérémonie, c'est à dire le baptême spirituel par lui-même, dont l'Ordonné expose et explore, en pratiquant une exégèse vigoureuse et parfois hardie, les fondements scripturaires. Il paraît non douteux que l'auteur des deux grandes catéchèses (re)copiées dans cet exemplaire conservé du Rituel, ait été lui-même un lettré, probablement un Ordonné, familier du ministère de l'Église<sup>7</sup>, en tout cas un authentique intellectuel cathare, comme les Églises italiennes du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle purent en susciter. Rappelons que, selon toute probabilité, nous nous situons ici dans le cadre de l'Église des *Albanenses* dont Jean de Lugio lui-même, l'auteur du Livre des deux Principes, vers 1240, fut l'évêque<sup>8</sup>.

Cette pastorale en style direct offre pour la recherche critique, comme on pouvait s'y attendre, une plongée d'éclairages totalement instructifs sur le mode de pensée et l'être religieux cathares dans le large milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Observons comment elle sert le thème du baptême spirituel.

Les habituels fondements évangéliques du baptême « par l'Esprit et le feu » [Mt 3,11], institué par le Christ après qu'il ait été annoncé par Jean Baptiste, lequel baptisait d'eau dans le Jourdain, sont exposés et largement commentés, selon un mode d'exégèse parfois assez spécifique. C'est un exemple ponctuel de mise en œuvre des Écritures par un prédicateur cathare qui nous retiendra ici, l'interrogation étant née de l'émergence d'un mot, un mot composé un peu intrigant venu sous la plume de l'auteur – le mot *supertinctio*. L'attention a ainsi été attirée vers un élément argumentaire encore mal connu dans la définition du baptême spirituel des chrétiens

6 Voir l'édition latine de ce texte par Christine Thouzellier, *Rituel cathare, introduction, texte critique, traduction et notes*. Ed. du Cerf, 1977, pp. 194-261. Sa traduction par René Nelli, *Écritures cathares, nouvelle édition actualisée et augmentée* par Anne Brenon, Le Rocher, 1995, pp. 239-259. J'utiliserai ici ma propre traduction, inédite, de ce texte.

7 Expression figurant dans les Rituels. Le Rituel occitan porte : *lo menestier de la Gleisa*.

8 Sur l'auteur du *Livre des deux Principes*, témoignage du polémiste italien Rainier Sacconi : Franjo Sanjek, « *Raynerius Sacconi, O.P., Summa de Catharis* », *A.F.P.*, 44, 1974, pp. 31-60.

cathares. Il convient cependant de garder à l'esprit que, parmi le traditionnel corpus d'exégèse que l'ensemble des sources, polémique anticathare comprise, attribuent aux prédicateurs cathares pour assurer les fondements en Écritures de leur baptême spirituel, il ne s'agit là que d'un mince point de détail. Confronté à d'autres témoins de la parole dissidente, ce simple mot montrera pourtant sa pertinence à éclairer, d'une façon très spécifique, les racines et prolongements spirituels du *consolament*, thème central dans la foi cathare.

## 2. Le baptême spirituel dans le Rituel latin. La *supertinctio*.

Après avoir relaté et argumenté la préalable cérémonie de la transmission du *Pater* au futur chrétien, le Rituel latin expose le rite propre du *consolament* ou « baptême spirituel de Jésus Christ », que célèbre l'Église apostolique. Cette cérémonie s'ouvre par une solennelle catéchèse de l'Ordonné qui officie. L'objet de cette catéchèse est de développer à l'intention du novice – mais aussi des religieux présents, Chrétiens et Chrétiennes –, le sens profond de l'ordination qu'il va recevoir, à proprement parler le baptême spirituel – considéré comme le baptême véritable de la véritable Église de Dieu<sup>9</sup>. En voici le début, dans une traduction volontairement très littérale, réalisée à partir de l'édition latine établie par Christine Thouzellier<sup>10</sup> :

« Ô Jean (. . .) vous devez comprendre que vous êtes ici devant l'Église de Dieu pour recevoir le pardon de vos péchés, par la prière des bons chrétiens avec l'imposition des mains. Et on appelle cela le baptême spirituel de Jésus Christ et le baptême de l'Esprit-Saint, comme [le] dit Jean Baptiste [Mt 3,11] : « Pour moi, je vous baptise dans l'eau en pénitence. Mais celui qui viendra après moi est plus puissant que moi et je ne suis pas digne de porter ses chaussures. Lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et dans le feu », c'est à dire qu'il vous lavera et purifiera en entendement spirituel et en bonnes œuvres. Par ce baptême, on comprend cette renaissance spirituelle dont le Christ dit à Nicodème [Jo 3,5] : « Celui qui ne renaît pas d'eau et d'Esprit-Saint ne peut entrer dans le royaume de Dieu » [trad A.B.].

Apparaissent en piliers dans cette introduction les deux textes évangéliques bien connus fondant le baptême de Salut du Christ : « par l'Esprit et le feu » (Matthieu), aboutissant en « renaissance par l'eau et l'Esprit-Saint » (Jean). L'eau, l'Esprit, le feu : y a-t-il contradiction ? La première citation apparaît définir la nature du seul baptême du Christ, qui est purement spirituelle (Esprit et feu) ; la seconde englobe, en un geste sacramentel plus large, le baptême d'eau du Baptiste en sorte de préalable au baptême d'Esprit et de feu du Christ. C'est, sommairement, la définition catholique du baptême, incluant confirmation<sup>11</sup>. Est ce bien ainsi que l'interprétait la lecture cathare, qui implique baptême spirituel ? On relève dans ce court passage la présence

9 Sur le rôle ecclésial du baptême spirituel cathare, Daniela Müller, « The Making of a Cathar Counter-Church... » *cit.*

10 Edition latine Christine Thouzellier, *Rituel cathare ... cit.*



d'autres éléments particuliers : ainsi le thème du baptême spirituel « de pénitence », différent du « baptême de pénitence » de Jean Baptiste car remettant les péchés, non par l'eau, mais par la prière et l'imposition des mains des bons chrétiens présents. Il s'agit pourtant d'un « lavage et purification », mais dont le mode opératoire, direct par le Saint-Esprit, s'effectue en effet « en entendement spirituel et en bonnes œuvres », c'est à dire symboliquement – sans nécessaire recours à une immersion. Dans ces expressions, on peut voir des allusions assez précises aux modes religieux des bons chrétiens : ainsi, l'« entendement spirituel » délivré par le baptême de l'Esprit-Saint correspond-il probablement aux enseignements de l'exégèse cathare reçus par le futur chrétien lors de son noviciat, selon le « sens spirituel » des saintes Écritures<sup>12</sup> ; quant aux « bonnes œuvres », on peut sans doute les rapporter à l'observance des vœux et abstinences de la *via apostolica*, la « voie de justice et de vérité » que le novice, une fois baptisé, suivra comme une règle, à l'imitation des apôtres, comme les Bons Hommes la suivent. Mais il ne s'agit certainement là que d'un premier niveau, très basique, d'interprétation.

La suite de la catéchèse de l'Ordonné sur le vrai baptême nous éclairera davantage. Manquait encore le développement de la notion d'« eau », posée par la formulation de Jean (renaissance d'eau et d'Esprit). Apparaît en effet immédiatement le terme assez particulier auquel il était fait allusion un peu plus haut, c'est à dire le mot *supertinctio*, qui aiguille avec plus de précision encore sur la piste d'une purification par lavage ou ablution. Voici le texte original latin :

« *Baptismum dicitur lavatio vel supertinctio*<sup>13</sup>. *Unde intelligendum est quod Christus non venit causa lavandi sordes carnis, sed causa abluendi sordes animarum Dei, que contagio malignorum spirituum sordidate erant...* »<sup>14</sup>.

Ce qu'on peut traduire comme suit, toujours avec le même souci d'un certain mot à mot :

« Le baptême est dit lavage et super-ablution ; d'où il faut comprendre que le Christ n'est pas venu pour laver les souillures de la chair mais pour nettoyer les souillures des âmes de Dieu, qui avaient été souillées par le contact des malins esprits... » [trad. A.B.].

Comment interpréter ce mot *supertinctio* ? Christine Thouzellier traduit : « le baptême est appelé ablution ou super baptême »<sup>15</sup> ; René Nelli, dans *Écritures cathares*, propose : « Baptême veut donc dire lavage et superbaptême »<sup>16</sup>. Nous avons ici opté

11 Anne Brenon, « Les fonctions sacramentelles du *consolament* » dans *Les Archipels cathares*, l'Hydre éditions, 2005, pp. 129-152.

12 L'expression « l'entendement du Bien », qui est à rapprocher, est attestée dans les sources inquisitoriales pour avoir été utilisée par croyants et religieux cathares.

13 Dans le texte : *supertictio*, qu'on rectifie évidemment.

14 Rituel latin. Edition Christine Thouzellier *cit*, p. 228.

15 *In ibid.* p. 229.

16 René Nelli, *Écritures cathares cit*, p. 249.



pour : « lavage et super-ablution », qui nous semble coller davantage au texte, dans lequel n'apparaît pas nommément le terme *super baptismum* / « superbaptême » ; le sens lui-même de l'expression composée n'est pas tout à fait celui de baptême, et la nuance nous paraît assez signifiante pour qu'on s'y arrête. *Tinctio* est en effet intrinsèquement lié à l'usage de l'eau. On sait que le substantif *tinctio* est formé sur le radical du verbe *tingo / tingere*, qui signifie mouiller, baigner, tremper, immerger, ce qui évoque immédiatement l'image d'une cuve – à lessive, à teinture, et finalement une cuve baptismale. *Tinctio* peut donc exprimer le geste de tremper un corps ou un objet dans un récipient plein d'eau, ce qui est bien celui d'un baptême par immersion. Du reste, le mot *tinctio* est utilisé, dans la littérature religieuse médiévale (et surtout aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles), comme le synonyme de « baptême »<sup>17</sup>. Le lettré cathare, rédacteur de la catéchèse, l'a puisé dans la culture de son temps. Son contemporain Thomas d'Aquin, par exemple, qui l'emploie à plusieurs reprises dans ses Sentences, en donne dès l'abord une claire définition : « *Baptismus est tinctio in aqua verbo vitae sanctificata* »<sup>18</sup> (le baptême est ablution dans de l'eau sanctifiée par la parole de vie). C'est une parfaite illustration de la pratique romaine du baptême par ablution dans l'eau consacrée. On trouve du reste également chez Thomas d'Aquin des expressions comme « *tinctio vel ablutio* », ou « *tinctio vel immersio* » (*tinctio* ou ablution, *tinctio* ou immersion). C'est la raison pour laquelle la traduction par « super ablution » de la construction *supertinctio* du Rituel cathare latin a semblé ici préférable à celle, plus générale, de « superbaptême » – puisque, d'un point de vue cathare, le vrai baptême, dont il est question, ne saurait se résumer à une ablution dans de l'eau, fût-elle bénite. C'est la composante « eau » du baptême qui reçoit ici le qualificatif de « *super* », non l'ensemble « par l'eau et par l'Esprit ».

Quel sens le préfixe *super* ajoute-t-il au mot et au geste ? Il semble orienter de prime abord vers une ablution de caractère « supérieur », qu'il reste simplement à identifier. Il suffira sans doute de suivre l'argumentation de l'Ordonné et reconnaître, dans le vocable composé *supertinctio*, la voie d'une définition ultime du baptême de l'Esprit ou baptême spirituel – qui fait l'objet de cette catéchèse. Aussi bien, l'Ordonné officiant, ou plus précisément celui à qui on doit la rédaction du présent modèle de catéchèse, l'exprime-t-il le plus clairement qui soit. Le baptême du Christ – celui que pratique l'Église de Dieu – a pour fonction de laver les souillures de l'âme, non celles du corps. Ainsi, à quoi une immersion dans de l'eau servirait-elle ? Les liturgies du *consolament*, tant dans le Rituel latin que dans le Rituel occitan, sont prolixes à exposer combien la fonction de Salut de leur baptême spirituel correspond au pouvoir de lier et délier les péchés, dont les Écritures font la marque de la vraie Église du Christ. Dans le court passage qui nous retient, l'Ordonné explique sans détour que les péchés – on pourrait dire « originels » – que lave ou délie le baptême spirituel sont ceux que les âmes de Dieu ont commis au contact des créatures du mauvais, c'est à dire au moment de leur chute. Ce fondement de la métaphysique cathare, on le remarquera, est ici énoncé de façon particulièrement limpide.

17 Merci très sincèrement à Beverly M. Kienzle pour ses précieuses indications et précisions sur l'usage médiéval du terme *tinctio*.

18 Thomas d'Aquin, in *IV Sententiarum, Distinctio 3, Quaestio 1, art.1.*



Ce qui implique, les souillures à purifier étant d'ordre spirituel, qu'il n'est nul besoin d'eau matérielle pour pratiquer le vrai baptême – qui est lui même spirituel. La « super ablution » apparaît dès lors clairement comme ablution spirituelle, c'est à dire dans une eau qui n'est pas l'eau matérielle mais se situe « au-dessus » (*super*) de la matière. L'auteur du Rituel laisse se profiler la notion d'un baptême totalement dématérialisé, un baptême qu'on peut dès lors supposer opéré par l'Esprit et par une eau qu'on qualifierait de spirituelle. Se trouve ainsi résolue la difficulté qui jouait entre les deux modèles scripturaires du baptême, celui par l'eau et l'Esprit de l'évangile de Jean, et celui par l'Esprit et le feu de l'évangile de Matthieu.

Cette *supertinctio* / *super* ablution, qui est ablution ou immersion purement spirituelle, sans cuve baptismale ni eau matérielle, se situe ainsi au dessus de la substance, ce qui n'est pas sans évoquer très fortement un autre passage de catéchèse contenu dans le Rituel latin et que nous évoquons dans l'introduction. Il s'agit du long développement, presque une digression, que l'auteur cathare consacre au thème du « pain supersubstantiel » [Mt 6,11] du *Pater*, au sein du rite de la transmission de l'oraison dominicale. L'intérêt que l'auteur cathare montre pour l'exégèse spirituelle s'y manifeste de façon très marquée. On peut sans difficulté risquer l'hypothèse que c'est peut être sur le modèle de l'expression – parfaitement évangélique – de « pain supersubstantiel », que cet auteur a construit, pour définir l'eau du baptême spirituel de son Église, le complexe vocable de *supertinctio* / *super* ablution. Dans cette vision spirituelle cathare, comme le pain de la Cène est pain supersubstantiel de la Parole de Dieu, l'eau du baptême spirituel, qui seule peut laver et purifier les âmes déchues, est au dessus (*super*) de toute substance. Le baptême de l'Esprit est-il baptême supersubstantiel, par une eau spirituelle ? La renaissance par l'eau et l'Esprit saint qu'annonce le Christ à Nicodème dans l'Évangile de Jean (Jo 3,5) pourrait ainsi se traduire par : baptême par l'eau spirituelle et l'Esprit-Saint.

### 3. Le baptême spirituel dans la prédication de Père Autier. L'eau du Saint-Esprit

La nuance d'exégèse que nous venons de débusquer, à partir du mot *supertinctio*, concernant les fondements évangéliques du baptême spirituel des chrétiens cathares ne paraît pas avoir jusqu'ici suscité l'attention. Faut-il en effet la considérer comme une sorte d'échappée solitaire, propre au seul Rituel latin ? La composition *supertinctio*, avec sa charge de « sens spirituel », est-il une invention ou innovation personnelle due à l'auteur lettré des catéchèses qui y sont contenues ? ou, au contraire, l'ensemble ne représente-t-il qu'un trait d'exégèse traditionnel parmi tant d'autres dans la lecture cathare du Nouveau Testament ? Il serait, en ce cas, possible d'en retrouver des échos dans d'autres textes originaux, ainsi le ou les autres Rituels cathares conservés. Ce ne semble pas être le cas. Dans le Rituel latin, par exemple, après son intervention remarquée à l'ouverture de la catéchèse du baptême spirituel, la *supertinctio* ne réapparaît pas.

Le Rituel occitan, d'une cinquantaine d'années postérieur au Rituel latin mais, notons le, copié probablement dans le domaine linguistique de l'occitan alpin/italien<sup>19</sup>, est de la même famille que le Rituel latin. Les textes qu'il contient sont malheureusement plus rapides, voire abrégés ; ainsi, on n'y trouve pas l'exposition du *Pater* ; quant à la catéchèse inaugurale, par l'Ordonné, du rite du baptême spirituel, où dans le Rituel latin avaient germé mot et notion de *supertinctio*, elle est ici réduite à un prêche assez schématique de l'Ancien qui officie. Certes, les textes et citations de base sont énoncés et, d'entrée, le *consolament* est défini de la même manière que dans le Rituel latin :

« Voulez vous recevoir le baptême spirituel par lequel est donné le Saint-Esprit dans l'Église de Dieu, avec la sainte oraison, avec l'imposition des mains des Bons Hommes ? » [trad. A.B.].

Cependant, les textes évangéliques commentés, essentiellement focalisés sur la pratique de l'imposition des mains au temps des apôtres, (Actes et Épîtres) n'évoquent aucune image d'ablution, qu'elle soit spirituelle ou « supersubstantielle ».

Le manque est plus net encore au sein de la catéchèse sur l'Église de Dieu (*Gleisa de Dio*)<sup>20</sup> qui figure dans le Recueil cathare de Dublin – que ce livre soit ou non un reliquat d'une autre famille de Rituels. Un chapitre particulier y est consacré au « saint baptême spirituel », comme marque de la vraie Église de Dieu, aussitôt défini comme « l'imposition des mains par laquelle est donné le Saint-Esprit »<sup>21</sup>. Mais l'argumentation tout entière du chapitre tourne autour de la problématique des divergences entre le baptême d'eau de Jean Baptiste, encore pratiqué par « la méchante Église romaine » (*malignant Gleisa romana*), et le saint baptême spirituel de l'Église de Dieu.

C'est en fait dans une source de nature différente qu'on retrouve une claire confirmation de l'interprétation des textes évangéliques suggérée par le Rituel latin. Il s'agit d'une prédication d'un des derniers grands personnages du catharisme occitan, Père Autier – brûlé à Toulouse le 7 avril 1310 et qui avait rang d'Ancien dans son Église clandestine<sup>22</sup>. Il menait sa mission en compagnie de son fils Jaume, qui avait réputation d'un grand prédicateur. La prédication qui va nous occuper est citée de mémoire devant l'inquisiteur Geoffroy d'Ablis, le 23 octobre 1308, par celui à qui elle était destinée, Père de Gaillac, un jeune clerc de la petite noblesse du comté de Foix. Le document est parfaitement crédible. Le déposant partage la même culture de clerc lettré que les deux prédicateurs (tous trois sont des notaires du comté de Foix) et, à l'intention de l'inquisiteur, Père de Gaillac écrit lui même, de sa main, son

19 Marvyn Roy Harris et Peter T. Ricketts, [publ. Électronique] « Foreword to the edition of the Nouveau Testament de Lyon (Lyon, Bibl. mun. PA 36) », Rialto, 2011.

20 Ce texte pourrait représenter, dans le manuscrit de Dublin, l'équivalent de la catéchèse sur le baptême spirituel dans le Rituel latin. Mais sa structure est différente.

21 Traduction A.B. dans René Nelli, *Écritures cathares cit.*, p. 285.

22 Sur Père Autier et sa mission, Anne Brenon, *Le dernier des cathares, Père Autier*, Perrin tempus, 2015.



témoignage en bon latin sans passer par le truchement d'un notaire inquisitorial. On peut donc supposer que mots et formules employés le sont à bon escient et ne représentent nullement un produit normalisé de la bureaucratie de l'Office. On peut aussi supposer que le témoin, auditeur des Bons Hommes, saisissait les subtilités du discours ; et faire le constat qu'il n'avait aucun intérêt à rajouter de son propre chef, devant un enquêteur et juge religieux aussi rigoureux que l'inquisiteur de Carcassonne, des subtilités supplémentaires à la parole hérétique.

Voici comment, entre 1300 et 1305, à Tarascon sur Ariège en haut comté de Foix, l'Ancien Père Autier et son fils et compagnon, le Bon Homme Jaume, pourchassés par l'Inquisition, prêchaient – en particulier sur le baptême spirituel – pour le jeune notaire Père de Gaillac qu'ils voulaient conforter dans leur foi :

*« Item de bapuzismo dicebant quod inscienter et non secundum ordinationem Dei fit in ecclesia romana, pro eo quia prout legitur in Euvangelio : « qui crediderit et bapuzizatus fuerit [Mc 16,16] ex aqua Spiritus sancti etc ». Illa cum qua pueri in ecclesia romana bapuzizantur non est aqua sancti Spiritus, ymmo aqua fecoris et corrupcionis et talis que non habet potestatem peccata solvendi ; sed aqua sancti Spiritus de qua loquitur in Euvangelio et de qua Deus mandavit bapuzizari est verbum Dei et ejus bona opera et quicumque ea facit et verbum credit, ille est bapuzizatus ex aqua Spiritus sancti. »<sup>23</sup>.*

Ce que l'on peut traduire ainsi :

« Pour ce qui est du baptême, ils disaient également que c'était de façon ignare et en dépit des divines ordonnances qu'il était pratiqué dans l'Église romaine, étant donné qu'on lit dans l'Évangile : « Celui qui aura cru et aura été baptisé [Mc 16,16] de l'eau de l'Esprit-Saint, etc. ». L'eau dont l'Église romaine baptise les enfants n'est pas l'eau du Saint-Esprit, mais eau de souillure et de corruption, telle qu'elle ne peut avoir le pouvoir de racheter les péchés, alors que l'eau du Saint-Esprit, dont il est parlé dans l'Évangile et de laquelle Dieu demanda qu'on soit baptisé, c'est le Verbe de Dieu et ses bonnes œuvres, et quiconque pratique ces bonnes œuvres et croit en cette Parole est baptisé de l'eau de l'Esprit-Saint [Trad A.B.].

Cette prédication, qui vient en parfaite confirmation de l'interprétation de l'Ordonné du Rituel latin, même si le mot *supertinctio* n'y figure pas, est plus complexe qu'il n'y paraît, puisque fondée sur un jeu d'exégèse spirituelle d'une grande subtilité et en même temps d'une véritable cohérence. Ce qui implique, de la part du témoin qui l'a mémorisée, un haut degré d'attention. Tentons de l'analyser rapidement sans trop la trahir.

On constate que l'argumentation de ce prêche, dirigée contre les pratiques baptismales non évangéliques de l'Église adverse, c'est à dire l'Église romaine, est double : d'une

<sup>23</sup> Déposition de Père de Gaillac devant Geoffroy d'Ablis. Ed. A. Palès Gobilliard, *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les cathares du comté de Foix*, CNRS, 1984, p. 336.

part, on la blâme de baptiser les petits enfants non doués de raison, alors qu'on lit dans l'évangile que pour être sauvé, en plus d'avoir été baptisé, il faut avoir cru – c'est à dire avoir été en âge de le faire. Cette argumentation, soutenue par Marc 16, 16 (« Celui qui aura cru et aura été baptisé sera sauvé »), est depuis le XII<sup>e</sup> siècle celle qui est couramment utilisée par la contestation religieuse pour mettre en évidence la non-conformité apostolique des pratiques romaines du baptême. On notera qu'elle est encore très exactement employée dans le traité de l'Église de Dieu du Recueil cathare de Dublin<sup>24</sup>. Mais ici il y a plus. Ces petits enfants que, selon Marc, elle ne devrait pas baptiser, l'Église romaine les baptise en outre de façon contraire aux enseignements des Écritures. Et les Bons Hommes de le démontrer. Dans leur bouche, la citation partielle de Marc : « *Qui crediderit et baptizatus erit [salvus erit]* », celui qui aura cru et aura été baptisé, [sera sauvé], est prolongée par une inclusion de l'élément final de la non moins commune citation de Jean, base de toute exégèse chrétienne fondant les pratiques baptismales : « *[... nisi quis renatus fuerit] ex aqua et Spiritu* », c'est à dire : (ne pourra entrer au Royaume de Dieu que celui qui sera re-né) d'eau et d'Esprit.

Cet assemblage de deux extraits de citations bien connues pour composer une sorte de paraphrase évangélique ni tout à fait exacte ni tout à fait indue est encore compliqué du fait que Jean n'est pas cité littéralement, mais interprété par le prédicateur cathare selon une lecture qui lui est propre. Là où l'on se serait attendu à lire que ne sera sauvé que : « celui qui aura cru et aura été baptisé (Marc 16,16) par l'eau *et* l'Esprit-Saint (Jo 3,5) », on découvre que ne sera sauvé que celui « qui aura cru et aura été baptisé par l'eau *de* l'Esprit-Saint ». La conjonction « et » qui, dans la Vulgate, sépare l'eau de l'Esprit, est escamotée, le groupe « Esprit-Saint » passe au génitif – mais le sens de la référence évangélique prend un tour spirituel assez suggestif.

Suit directement une argumentation dont nous avons déjà lu le parallèle dans la catéchèse du Rituel latin : non seulement l'Église romaine baptise des petits enfants non doués de raison, mais elle le fait dans une eau « de souillure et de corruption », c'est à dire l'eau matérielle de ce monde, qui n'a aucun pouvoir de laver les âmes, c'est à dire de « racheter les péchés ». Le baptême spirituel, que pratique la véritable Église de Dieu, ici revendiquée, requiert une eau spirituelle. Et les Bons Hommes prédicateurs de réitérer sa définition de « l'eau du Saint-Esprit dont il est parlé dans l'évangile », – et qui est donc l'eau de la Parole de Dieu. C'est en effet Dieu, dans l'évangile, on vient de le rappeler, qui a institué son usage. Le mot *supertinctio* n'est pas nommément employé, mais c'est bel et bien la notion d'une super ablution, d'une ablution spirituelle, qui est opérante ici ; les Bons Hommes prédicateurs développent la définition du baptême par l'eau spirituelle selon la même inspiration que l'Ordonné du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, l'assimilant au Verbe de Dieu – c'est à dire à la parole évangélique, plus ou moins consciemment paraphrasée voire « arrangée ». Plus précisément encore, ils l'assimilent également à la foi dans le Verbe de Dieu et à la pratique des « bonnes œuvres », c'est à dire en première lecture la voie apostolique – où nous retrouvons mot pour mot la catéchèse du Rituel latin : « [il vous lavera et

24 Trad. A.B. dans René Nelli, *Écritures cathares ... cit*, p. 285.



purifiera] en entendement spirituel et en bonnes œuvres ». Tel est donc le « baptême spirituel de Jésus Christ », le baptême par l'eau de l'Esprit-Saint – qu'on voit explicitement assimilée au Verbe de Dieu, lequel ouvre le sens spirituel des Écritures – c'est à dire le logiciel de l'exégèse cathare. Le « baptême par l'eau de l'Esprit-Saint » est ainsi incontestablement, selon des paroles évangéliques, un « baptême supersubstantiel », par l'eau spirituelle et le Saint-Esprit – l'eau du Saint-Esprit.

### Conclusion : les réalités supersubstantielles

Cette répercussion d'un simple point d'exégèse lettrée du XIII<sup>e</sup> siècle dans le discours de Bons Hommes clandestins du début du XIV<sup>e</sup> siècle, par le jeu de deux expressions innovantes – la *supertinctio* du Rituel latin et « l'eau du Saint-Esprit » du prêche de Pèire et Jaume Autier – n'est pas fortuite. La construction exégétique est unique, celle du baptême par l'eau spirituelle. Pèire Autier, tout bon clerc qu'il pût être, n'a certainement pas réinventé de lui même la notion d'eau spirituelle, d'eau du Saint-Esprit. Certes, le motif est peu présent dans les sources cathares conservées. L'assemblage ou « montage » évangélique utilisé par le vieux pasteur ariégeois, à notre connaissance, n'a pas d'autre exemple attesté. Peut-être une recherche plus minutieuse dans les sources cathares en révélerait-elle un nouvel avatar ? L'Ordonné du Rituel latin ne l'emploie pas : même dans le contexte de la super ablution, il cite la renaissance « d'eau *et* d'Esprit ». Cette version de Jean, ce qui est notable, ne figure pas dans le Nouveau Testament du codex de Lyon qui, avec le Rituel qui le clot, paraît pourtant avoir appartenu au cercle de Pèire Autier, voire à l'Ancien lui même<sup>25</sup> : à Jo 3,5, ce manuscrit cathare porte la leçon : « *renat d'aiga e de sant Sperit*, re-né d'eau *et* l'Esprit-Saint ». Où et comment Pèire Autier trouva-t-il l'inspiration de la formule de l'eau du Saint-Esprit – par ailleurs en telle assonance avec l'enseignement de l'ordonné du Rituel latin ?

Plus généralement on ignore, en l'état, ce que représenta, au sein du corpus des traditions exégétiques cathares, le thème de la « super ablution » (*supertinctio*) par l'eau spirituelle, « l'eau du Saint-Esprit ». Ne fut-il, dans la catéchèse dissidente, qu'un élément didactique parmi d'autres, laissé comme d'autres à l'inspiration libre et propre de chaque prédicateur – et en l'occurrence peu utilisé ? Faut-il y voir la personnelle trouvaille d'un lettré italien du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, peut-être du cercle de Jean de Lugio, depuis lors restée dans le paysage de l'enseignement des dernières Églises cathares constituées – et que Pèire Autier, lors de son noviciat en Lombardie des années 1296-1299 auprès des derniers Ordonnés, aurait pu recueillir ?

Quoi qu'il en soit, le thème du baptême spirituel – voire supersubstantiel – par la « super ablution » de « l'eau spirituelle » ou « du Saint-Esprit » apparaît comme très représentative, dans la lignée de l'exégèse spirituelle des Écritures pratiquée par les lettrés cathares.

25 Voir Anne Brenon et David Zbiral, « Le codex cathare de Lyon.... » *cit.*

Ce recours permanent au « sens spirituel » des saintes Écritures<sup>26</sup> est du reste clairement revendiqué dans la littérature religieuse cathare et spécialement, remarquons le, au long du Rituel latin, quel que soit le thème abordé. Voici un exemple de formulations dues à l'Ordonné, à propos, cette fois-ci, du pain supersubstantiel. Tout en restant sensibles à l'argumentation, qui est d'une certaine hauteur, on constatera que la référence à des conceptions spirituelles des Écritures – y compris plusieurs livres de l'Ancien Testament – est omniprésente :

« De ce pain il est écrit dans l'Évangile de saint Matthieu, à ce que nous croyons [Mt 26, 26] : « Pendant qu'ils soupaient, Jésus prit le pain » – c'est à dire les *préceptes spirituels* de la loi et des prophètes –, « et le bénit » – c'est à dire les loua et les confirma –, « et le rompit » – c'est à dire les expliqua *spirituellement* –, « et le donna à ses disciples » – c'est à dire leur enseigna à les observer *spirituellement* –, « et il dit : recevez » – c'est à dire conservez les –, « et mangez » – c'est à dire prêchez les aux autres (...). Tous nous participons « d'un seul pain et d'un seul calice » [1Cor 10,17] – c'est à dire d'une seule *interprétation spirituelle* de la loi et des prophètes et du Nouveau Testament »<sup>27</sup>.

Faut-il mettre en relation cette insistance du Rituel latin sur le mode spirituel de l'interprétation des Écritures, avec les tendances « hyper-spiritualistes » que le polémiste anticathare dominicain Rainier Sacconi prête particulièrement aux *Albanenses* ? C'est en effet probablement, nous l'avons vu, du cercle des « dualistes absolus » de l'Église de Desenzano qu'est originaire le *codex* cathare de Florence, c'est à dire le manuscrit du Livre des deux Principes et du Rituel latin. Selon l'inquisiteur italien, les *Albanenses* – ajoutant encore à la spiritualité de leur baptême spirituel – en étaient pratiquement à envisager une imposition des mains « spirituelle » :

« Les Albanenses disent que la main ici ne sert à rien, car selon eux elle a été créée par le diable (...), mais seule l'oraison dominicale que disent ceux qui imposent les mains »<sup>28</sup>.

On pourrait en effet comprendre que, comme l'eau matérielle de ce monde n'est qu'« eau de corruption », ce qui implique, pour absoudre les péchés, l'usage d'une « eau spirituelle », les mains charnelles des officiants ne peuvent être le vecteur du Saint-Esprit. Cependant, le Rituel latin dit explicitement le contraire et, mettant en scène une imposition bien réelle des mains des Ordonnés, dément ce qui n'est visiblement qu'une sur-interprétation abusive de la part du polémiste dominicain<sup>29</sup>.

26 Belle étude d'Enrico Riparelli sur les modes d'exégèse cathare : « Les techniques d'exégèse des cathares », dans M. Aurell (dir). *Les cathares devant l'Histoire*, L'Hydre éditions, 2005, pp. 323-348.

27 Trad A.B. à partir de éd. C. Thouzellier cit, p. 207.

28 Rainier Sacconi, *Summa de Cathari*, éd. F. Sanjek, cit., p. 43.

29 Plus clair encore, comme s'il répondait aux polémistes, l'Ordonné du Rituel latin prend soin de préciser que c'était visiblement, « *visibiliter* », que les apôtres pratiquaient l'imposition des mains (C. Thouzellier, éd. cit, p. 236) – ce qui crédibilise la réalité de la transmission apostolique du pouvoir de consoler aux Bons Hommes.



De fait, la pratique d'une exégèse spirituelle des Écritures paraît inhérente à la foi cathare, telle qu'elle s'exprime par les textes du Codex de Florence, mais aussi tout ce qu'on en connaît par les quelques autres textes conservés – Rituel occitan, Recueil de Dublin, Traité Anonyme languedocien, témoignages devant l'Inquisition de la prédication des Bons Hommes occitans. C'est la foi chrétienne des cathares elle-même qui est de tendance spiritualiste. Avec des formulations comme celles du baptême spirituel, de la super ablution, de l'eau du Saint-Esprit, assortis de tous leurs prolongements métaphysiques, on ne se situe pas dans le métaphorique, ni dans le symbolique, mais dans la conception d'une double réalité. Dont la véritable serait l'invisible ; et la visible celle de la permanente corruption. C'est ce qu'on appellerait aujourd'hui, de deux vocables historiquement assez impropres<sup>30</sup>, le « dualisme cathare ».

---

30 Rappelons que le nom de « cathare » ne fut pas utilisé par les intéressés, qui ne se reconnaissaient que comme « chrétiens » ; et que les termes « dualisme/dualiste » sont modernes.







## Retour sur l'inquisiteur Pierre de Vérone. Aux sources d'un complot et d'une canonisation

**Marina Benedetti**

Université d'Etat de Milan, Italie

Pour quelles raisons retourner sur Pierre de Vérone, frère et inquisiteur, assassiné en 1252 près de Milan par des prétendus cathares ? Une première raison pourrait être l'accusation portée contre ceux-ci, les « prétendus cathares », d'être les commanditaires de l'assassinat et le rôle que traditionnellement on leur donne dans les événements. Un assassinat par des hérétiques semble avoir inhibé les investigations autour des commanditaires véritables et des protagonistes d'un cas judiciaire vraiment anomal où l'*haeretica pravitas* a joué un rôle fondamental : hérétiques, et en plus cathares, une étiquette religieuse qui n'est pas facile à confirmer à cause de l'état de fragmentation de la documentation qui a survécu. Je m'efforcerai de poser d'autres questions et d'aborder de nouveaux sentiers d'investigation pour rompre avec des lieux communs historiographiques désormais consolidés et un bon nombre d'inerties idéologiques<sup>1</sup>. La réponse à la question – pourquoi encore sur Pierre de Vérone ? – repose dans le sous-titre : « aux sources d'un complot et d'une canonisation », c'est-à-dire dans l'investigation des sources et documents d'un *dossier* qui, s'il a jamais

---

<sup>1</sup> L'historiographie sur Pierre de Vérone commence par l'étude pionnière d'Antoine Dondaine (« Saint Pierre Martyr », dans *Archivum fratrum Praedicatorum*, 23, 1953, pp. 66-162), et se consolide par les contributions de Grado Giovanni Merlo (« Pietro di Verona - san Pietro martire. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato », dans *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma, Japadre Editore, 1984, pp. 473-488; Id., « L'affaire frate Pietro da Verona/san Pietro martire », dans *I signori di Giussano, gli eretici e gli inquisitori*, ed. par Grado Giovanni Merlo, Giussano, Grafiche Boffi, 2004, pp. 15-59, maintenant dans *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 49-67). L'historiographie s'enrichit de deux volumes publiés en 2008 (Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, pp. 5-95; Donald Prudlo, *The martyred inquisitor. The life and cult of Peter of Verona*, Aldershot, Ashgate, 2008; par la suite, on en est revenu à des positions assez traditionnelles (Marco Rainini, « "Plus quam vivus fecerim, mortuus faciam contra eos". Vita, morte e culto di Pietro da Verona a Milano », dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 65, 2011, pp. 31-55). Enfin, Alessia Trivellone prétend montrer le rôle du conflit politique en cours, sans pourtant ajouter aucune nouveauté documentaire par rapport à un cadre déjà décrit et analysé auparavant (Alessia Trivellone, « *Qui a tué Pierre de Vérone? Conflits et résistance anti-inquisitoriale à Milan au XIII<sup>e</sup> siècle* », dans *Contester au Moyen Âge : de la désobéissance à la révolte*, Paris, 2019, pp. 77-93). Les documents sont publiés dans Marina Benedetti, « Fonti e documenti », dans *I signori di Giussano*, pp. 137-159 ; on trouvera un profil biographique dans Marina Benedetti, « Pietro da Verona, santo » in *Dizionario biografico degli italiani*, 83, 2015, pp. 556-559, <http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-da-verona-santo> (Dizionario-Biografico). Dans la présente contribution, je reprends les thèmes et les problèmes les plus importants, déjà abordés dans mon travail de 2008, en l'actualisant et en l'élargissant par les plus récents résultats de mes recherches. Pour ne pas alourdir le texte, les références à ce volume sont réduites au minimum indispensable.

existé, n'a sûrement été ni transmis ni conservé de façon unitaire et complète. La documentation est au centre de ma réflexion, même celle qui a déjà été publiée, parce que – si on traite les sources avec attention – rien n'est plus inédit que ce qui a été publié, rien n'est plus surprenant que ce qu'on croit connaître. En partant de cette conviction j'analyserai les documents, toujours fragmentés, relatifs à Pierre de Vérone et à la mort-martyre par laquelle il deviendra saint Pierre martyr. Pour utiliser le langage des romans policiers, on pourrait définir l'affaire comme un vrai et propre *cold case*, un assassinat non résolu dont le dossier a subi des interpolations, ou même des manipulations. Il faut noter qu'on n'a pas d'originaux. Mais comment se comporter quand les documents sont évidemment modifiés ? Et pourquoi les historiens n'ont-ils pas jusqu'ici compris cette particularité de la transmission des sources dans le cas de Pierre de Vérone ?



**Image 1** - Florence, Musée San Marco, portrait de Savonarola en saint Pierre martyr, auteur inconnu (XVI<sup>e</sup> siècle).

Dans l'analyse de l'importance et de la quantité des sources qui ont survécu, il faut procéder avec ordre. En premier lieu, on doit souligner que les données hagiographiques se superposent aux données biographiques et qu'elles éclairent de façon rétrospective sur la vie du frère ; c'est pourquoi les sources iconographiques – où l'inquisiteur est représenté avec une sorte de faux (*falcastrum*) qui fend le front et parfois un filet de sang sur le front – sont diffusées et abondantes.



Ce déséquilibre de plans – biographique, hagiographique, iconographique – détermine la fascination pour une figure et une affaire, ou plutôt un *cold case*, dont on connaît peu la victime et les commanditaires. Ceux-ci, considérés indiscutablement comme « cathares », restent à l'arrière-plan d'un assassinat qui s'inscrit dans une phase délicate de la lutte contre l'hérésie en *Lombardie*, où les frères Prêcheurs ont joué un rôle de premier plan contre les bons chrétiens dualistes ou cathares, définis le plus souvent dans les sources comme *credentes* ou *heretici consolati*<sup>2</sup>. Certainement, d'après Grado Giovanni Merlo, si les « conspirateurs avaient pensé obtenir des résultats positifs, ils s'étaient trompés lourdement, car la papauté tire profit de cet épisode de violence anti-inquisitoriale pour obtenir de nouveaux consensus et pour mieux faire accepter, ou faire partager, les modalités et les instruments de la coercition à l'orthodoxie, tout en en voilant les aspects et les dimensions de violence»<sup>3</sup>.

Mon propos entend réfléchir sur les sources qui ont survécu, sur leur typologie, sur la valeur des copies, sur la transmission des fragments, sur le rôle de la médiation érudite dans la reconstruction historique<sup>4</sup>, sans oublier la centralité de l'analyse terminologique et la fonction de l'identité (propre et attribuée) sur laquelle – il y a désormais 30 ans<sup>5</sup> – on avait proposé des réflexions méthodologiques pionnières qui, apparemment, n'ont été reçues qu'en partie par l'historiographie de ceux que l'on appelle les cathares. En recentrant la hiérarchie des sources qui ont survécu sur frère Pierre de Vérone, on a l'iconographie (avec des images pour la plupart tardives), l'hagiographie (à travers la narration de la sainteté de saint Pierre martyr) et, seulement en dernier lieu, la biographie (voire les documents pour reconstruire la vie du frère et inquisiteur). Comme toujours, il faut commencer par la reconstruction biographique.

## 1 - Frère Pierre de Vérone

De celui que, après son entrée dans l'ordre des frères Prêcheurs, on appelle frère Pierre de Vérone, on ne connaît ni l'origine familiale ni la naissance. Ce n'est guère étonnant : au Moyen Âge il est rare de connaître une date de naissance qui ne soit pas purement conjecturale. On ne sait rien sur sa famille. L'origine véronaise est identifiable dans le *cognomen toponomasticus* (*de Verona*). La tradition selon laquelle il viendrait d'un milieu hérétique « cathare » est seulement hagiographique et

2 Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, p. 137.

3 Grado Giovanni Merlo, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, p. 66.

4 À partir de l'intuition de Monique Zerner relative aux actes de Saint-Félix (*L'Histoire du catharisme en discussion. Le « concile » de Saint-Félix (1167)*), sous la direction de Monique Zerner, Nice, Centre d'études médiévales, 2001, sans négliger le précédent *Inventer l'hérésie ? Discours polémique et pouvoirs avant l'Inquisition*, sous la direction de Monique Zerner, Nice, Centre d'études médiévales, 1998). Sur les vaudois, voir Marina Benedetti, *Il « santo bottino ». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2007, qui s'est inspiré de Albert Curtis Clark, *The Descend of Manuscripts*, Oxford, at the Clarendon Press, 1918, et des meilleures suggestions des propositions de Monique Zerner.

5 Grado Giovanni Merlo, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, Claudiana, 1991.

raisonnablement construite de façon mimétique sur la figure d'un autre inquisiteur : frère Rainier de Plaisance qui, avant sa conversion, était un membre de l'Église cathare de Concorezzo, près de Milan. Une information érudite, assez peu vérifiable, lui conférerait le nom de famille Rosini<sup>6</sup>. On est beaucoup plus sûr de la réalité de l'implantation dominicaine véronaise, assez précoce pour l'Italie du nord (1220), mais il n'y est pas attesté<sup>7</sup>. On pourrait dire que la première vraie information biographique, c'est le choix religieux de devenir frère, identifiable dans le nom religieux (frère Pierre de Vérone), même si on ne connaît pas les détails chronologiques. La première date certaine est 1245 quand, à Florence, il est témoin de la condamnation des frères Pace e Barone<sup>8</sup>. Il faut souligner que, en cette occasion, on n'utilise pas le mot *inquisitor*, mais l'expression « frater Petrus Veronensis »<sup>9</sup>. On peut penser qu'il ne s'agit que d'un frère témoin du jugement de l'inquisiteur Ruggero Calcagno, un nom qui réapparaîtra en relation avec un prétendu manuel écrit par frère Pierre de Vérone, dont la paternité est assez douteuse et qui sera ensuite connu comme la *Summa contra Patarenis*, où « patarins » est un mot par lequel, dans un *certain contexte* et un *certain texte*, on entend les cathares. Pour avoir des informations sur son rôle de *inquisitor haereticarum pravitate* en Lombardie, il faut s'appuyer sur d'autres sources : les lettres papales<sup>10</sup>.

La lettre d'Innocent IV qui donne la charge aux frères Pierre de Vérone et Vivien de Bergame d'éradiquer l'*heretica pravitas* dans la ville de Crémone date de 1251<sup>11</sup>. Cette lettre présente des caractéristiques importantes : elle est envoyée après la mort de Frédéric II, quand le pape renforce la politique antihérétique dans l'Italie du nord – et en particulier dans le Milanais – à la suite du vide du pouvoir causé par la mort de l'empereur. À nouveau on ne trouve pas le mot *inquisitor*, même si les fonctions sont évidemment inquisitoriales ; finalement, il s'agit du seul document papal qui témoigne de l'activité de l'inquisiteur Pierre de Vérone, tué moins d'un an après, le 6 avril 1252. Même s'il n'est pas possible de tirer des conclusions sur l'intervention des deux frères

6 Giambattista Biancolini, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, VII, Verona, Per Alessandro Scolari al Ponte delle Navi, 1766, p. 158.

7 Maria Clara Rossi, *Da Santa Maria Mater Domini a Santa Anastasia: i frati predicatori a Verona (secoli XIII-XV)*, dans *La Basilica di Santa Anastasia a Verona. Storia e restauro*, ed. par Paola Marini, Christian Campanella, Verona, Edizioni Banca Popolare, 2011, pp. 7-13.

8 On n'a pas d'informations sur eux ; l'un est peut-être identifiable avec Barone de Barone, membre des Anciens de la Commune de Florence (Silvia Diacciati, *Popolani e magnati. Società e politica nella Firenze del Duecento*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2011, p. 148 ; voir aussi Riccardo Parmeggiani, *L'inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, Bologna, il Mulino, 2018, pp. 28-30, 41).

9 Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, p. 58.

10 Sur les lettres relatives à la naissance de l'Inquisition et sur les premiers représentants de l'*officium fidei*, voir Alessandro Sala, « L'origine dell'inquisizione nelle lettere papali », dans *Tra storia e diritto. Giustizia laica e giustizia ecclesiastica dal medioevo all'età moderna*, ed. par Alessandra Bassani, Marina Benedetti, Angela Santangelo, Milano, Giuffrè, 2019, pp. 63-81 ; sur les lettres aux inquisiteurs Pierre de Vérone et Rainier de Plaisance, voir Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 53-54, 68-73.

11 *Les registres d'Innocent IV*, ed. par Élie Berger, II, Paris, Ernest Thorin éditeur, 1887, doc. 5345, p. 244, 8<sup>e</sup> juin 1251, *Misericors et miserator Dominus*.



envoyés à Crémone, on ne peut pas sous-estimer le sens d'une mission dans un lieu qui a été pour longtemps en compétition avec Milan pour le rôle de ville la plus puissante de la plaine du Pô, en soutenant – à partir de Frédéric I<sup>er</sup> – la politique impériale, même au niveau ecclésiastique. Après la mort de Frédéric II en 1250, l'ascension politique de Crémone s'arrête et l'affrontement avec Milan se termine en faveur de cette-dernière : c'est précisément dans ces années-là que frère Pierre de Vérone, inquisiteur à Milan, est envoyé en mission à Crémone.

L'envoi du frère Pierre de Vérone s'inscrit dans une nouvelle phase de la politique papale, inquisitoriale et antihérétique. En 1238, à Crémone, sont promulguées des mesures impériales contre les hérétiques ; dans cette ville, le couvent dominicain est assez actif et on y peut rattacher des figures comme Roland de Crémone, auteur d'écrits théologiques et maître des *divinae litterae* à Toulouse pendant les délicates années qui voient la fin de la croisade et l'institution du tribunal inquisitorial, et Moneta de Crémone qui, en 1241, écrit une *Summa contra catharos et valdenses*<sup>12</sup>. Bien qu'on ne puisse rien dire sur la mission qui se déroule moins d'un an avant la mort de l'inquisiteur Pierre de Vérone, il faut mettre en évidence non seulement la volonté d'intervention papale, mais aussi le caractère délicat du contexte et la centralité de Crémone dans le dessein d'une reconstruction politico-religieuse de l'Italie du nord, ce qui suggère de valoriser le rôle de Pierre de Vérone dans le projet de répression hérétique, reposé avec un nouveau – et radical – démarrage l'année suivante, en 1252, en réaction à son assassinat non loin de Milan.

Il est nécessaire de considérer aussi, mais avec une grande prudence, d'autres données provenant de la tradition locale et dominicaine et considérées comme fiables : son implication, à vrai dire très plausible, sur mandat de Grégoire IX, dans l'insertion de la législation antihérétique à l'intérieur des statuts des communes et sa désignation comme inquisiteur en 1240<sup>13</sup>. Il est raisonnable de penser qu'il vivait dans le couvent dominicain de Sant'Eustorgio à Milan, vers lequel il était en train de se diriger avec un confrère lorsque, le 6 avril 1252, il fut tué dans les bois de Barlassina, entre Côme et Milan.

---

12 Sur leurs livres et sur leur rôle antihérétique : Marina Benedetti, « I libri degli inquisitori », dans *Libri, e altro*, ed. par Grado Giovanni Merlo, Milano, Mondadori, 2006, pp. 15-32 ; Riccardo Parmeggiani, « R. da Cremona († 1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati Predicatori tra escatologismo e profezia », dans *Archivum fratrum Praedicatorum*, 79, 2009, pp. 23-84 ; par rapport aux vaudois, cfr. Peter Biller, « Moneta's Confutation of Heresies and the Waldenses », dans *Identità valdesi tra passato e presente*, ed. par Susanna Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2016, pp. 27-41. Sur les manuscrits de la *Summa contra catharos et valdenses* et sur de nouvelles interprétations, voir maintenant Daniel Toti, « Cathari di Lombardia. Documentazione, trasmissione erudita e dibattito storiografico », vol. I, Thèse de doctorat, Università degli Studi di Milano, Tutor M. Benedetti, a.a. 2018-2019, pp. 173-176.

13 Sur les statuts : Bernardino Corio, *Storia di Milano*, I, ed. par Anna Morisi Guerra, Torino, Utet, 1978, p. 364 ; autour de la désignation comme inquisiteur : Gundisalvo Odetto, « La cronaca maggiore dell'Ordine domenicano di Galvano Fiamma », in *Archivum fratrum Praedicatorum*, 10, 1940, p. 326.



**Image 2** - Seveso, Séminaire Archiépiscopal, sanctuaire de Saint-Pierre-Martyr : *falcastrum* présumé utilisé pour tuer Pierre de Vérone.



**Image 3** - Milan, couvent de Sant'Eustorgio, crâne de l'inquisiteur Pierre de Vérone.



Sa mort aurait eu une énorme résonance en provoquant la conversion de plus de 200 *heretici consolati*. Comment interpréter cette donnée ? C'est une information significative qui s'inscrit dans un contexte d'interventions extraordinaires du pape dans la lutte contre l'hérésie : la lettre *Ut pressi quondam* d'Innocent IV, datée du 13 septembre 1246 et envoyée au prieur du couvent milanais accordait aux hérétiques convertis, ou qui étaient en train de se convertir, la possibilité de devenir frères Prêcheurs et de recevoir leurs vœux avant l'échéance d'un an de noviciat. Une mesure extraordinaire qui a facilité l'enrôlement de ceux qui sont définis comme *heretici consolati* parmi les frères Prêcheurs, dont certains sont même devenus inquisiteurs. Ce phénomène – les conversions et la multiplication des repentis – a joué un rôle non secondaire jusqu'à la fin du siècle. Les faits ne sont connus que partiellement. Il faut donc les reconsidérer dans leurs dimensions et par les fractures qu'ils ont provoquées : il s'agit de *mesures exceptionnelles* dans un *contexte exceptionnel*.

Les noms des convertis ne sont pas connus, mais la disposition du pape comprenait certainement certains personnages impliqués à des titres divers dans le meurtre de l'inquisiteur Pierre de Vérone : le très connu Rainier Sacconi, un cathare de l'Église de Concorezzo qui s'est converti précisément à cette époque et qui, devenu frère Rainier de Plaisance puis inquisiteur, est l'auteur en 1250 de la très célèbre *Summa de catharis* et fut ensuite un protagoniste des enquêtes autour du confrère assassiné ; moins connu est le frère Daniel de Giussano, membre d'une famille hérétique impliquée dans l'assassinat qui se convertit précisément au moment du meurtre de l'inquisiteur, puis qui deviendra frère et lui aussi inquisiteur<sup>14</sup>. Très vite – et de façon assez suspecte – il officia même comme inquisiteur dans l'enquête contre sa famille. Dans l'état actuel des recherches, c'est frère Daniel le personnage le plus intéressant, à côté d'un autre frère, Mirano de Cambiagio, négligé jusqu'ici, qui est présent dans les procès et défini comme *hereticus catharus* dans un répertoire érudit du XVII<sup>e</sup> siècle, rédigé par le moine chartreux Matteo Valerio, qui rapporte des listes d'hérétiques dont les traces documentaires ont disparu<sup>15</sup>. Matteo Valerio joue un rôle important dans l'histoire de l'hérésie milanaise : on lui doit aussi l'étrange sauvetage des cahiers du notaire Beltramo Salvagno dans lesquels il y a les transcriptions des procès contre les dévoués (*devoti*) et les dévouées (*devote*) de Guglielma de Milan, retrouvés, paraît-il, dans un lieu peu conventionnel pour la conservation des manuscrits : le magasin d'un épicier.

Conscient des précautions à adopter avant de faire confiance à des informations reçues et transmises pendant les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, on peut souligner seulement que si frère Mirano de Cambiagio avait été un cathare, raisonnablement il a dû faire partie de l'Église de Concorezzo – Cambiagio se trouve seulement à dix kilomètres de distance – comme les confrères Rainier de Plaisance, Daniel de Giussano, mais aussi Étienne Confalonieri, un des commanditaires de l'assassinat de l'inquisiteur Pierre de Vérone. Accusés et juges sembleraient provenir de la même église de Concorezzo. On doit

14 Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 75-95.

15 Sur Matteo Valerio et sur ses informations érudites, voir Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 45-53.



faire preuve de la même prudence d'interprétation par rapport au présumé exécuteur matériel du meurtre, Carino de Balsamo, qui en réalité s'appelait Pierre dit Carino de Balsamo et avait été consul à Milan avant d'être accusé de l'homicide, d'entrer au couvent de Forlì et devenir lui aussi frère Prêcheur : ce n'est pas par hasard que les conversions au catholicisme romain de Pierre dit Carino de Balsamo et de Daniel de Giussano sont liées dans les *Acta Sanctorum*<sup>16</sup>.

Si on en revient à Pierre de Vérone, il faut reconnaître que les informations sur ses fonctions inquisitoriales au moment de sa mort sont uniquement rétrospectives : on les retrouve dans la *Gaudeamus in Domino* du 18 mai 1252 et dans la *Magnis et crebris*, la lettre de canonisation du 25 mars 1253. On ne sait pas s'il a été un « grand inquisiteur », ce qui est sûr, c'est que le frère véronais est le « grand absent » de la documentation. Il est certain également que sa mort devient providentielle pour les inquisiteurs : c'est seulement à la suite de sa disparition qu'ils consolident leur rôle et leur pouvoir. Après le meurtre, le corps est amené temporairement dans la basilique de San Simpliciano à Milan et déposé dans une caisse. C'est seulement à la fin du siècle, quarante-cinq ans après l'assassinat, qu'une œuvre en marbre aurait été commandée ; dans celle-ci, à la réalisation de laquelle les inquisiteurs auraient contribué avec les gains de leur activité répressive, se fixe l'image de la scène de crime. Le monument devient ainsi un document.



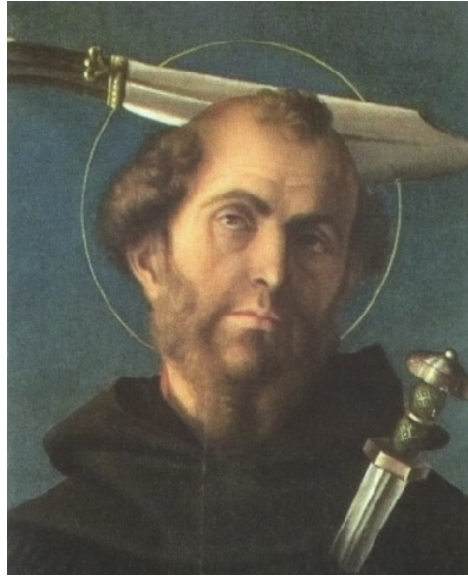
**Images 4 et 5** - Milan, église de Sant'Eustorgio, chapelle Portinari, Giovanni di Balduccio : arche de saint Pierre martyr.

16 Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 31, 25-28. Pour d'autres aspects de l'affaire, voir Donald Prudlo, « The Assassin-Saint: The Life and Cult of Carino of Balsamo », dans *The Catholic Historical Review*, 94, 2008, pp. 1-21.



## 2 - La documentation

Comme on vient de l'expliquer, on connaît vraiment peu la vie de frère Pierre de Vérone et son activité inquisitoriale. Plus d'informations peuvent être rassemblées à partir du moment de sa mort et surtout après sa canonisation, lorsque la célèbre iconographie du saint-martyr-inquisiteur avec le « *falcastrum* » enfoncé dans la tête ou le filet de sang qui descend du visage commence à être diffusée.



**Image 6** - Florence, couvent de San Marco, Giovanni Bellini, saint Pierre martyr (1442 environ).



**Image 7** - Bari, Pinacothèque, Beato Angelico, saint Pierre martyr (fin du XV<sup>e</sup> siècle).

Il faut lire les lettres, si on veut se référer aux sources principales pour comprendre la ligne de la papauté et les positions des membres de l'ordre des frères Prêcheurs après l'assassinat dans les bois de Barlassina. Les lettres ont une caractéristique particulière : l'insertion quasi immédiate d'éléments hagiographiques ou, en d'autres termes, l'utilisation de données biographiques dans une perspective hagiographique. En conséquence, si l'inquisiteur est un saint, les tueurs sont hérétiques, plus précisément cathares. Dans un contexte historico-documentaire tout particulier qui ne doit pas être ignoré, le mélange entre *faits*, *réception* et *transmission* est favorisé par l'activation de la part de l'ordre des frères Prêcheurs de deux *inquisitiones*, voire de deux enquêtes – en même temps : pour découvrir les coupables d'un assassinat (*inquisitio haereticae pravitatis*) et pour promouvoir la victime aux autels (*inquisitio in partibus*). Une double anomalie se manifeste : d'un côté, on trouve dans les lettres de précoces *topoi* hagiographiques ; de l'autre côté, le seul fragment judiciaire qui a survécu est inséré dans les *Acta sanctorum*, c'est-à-dire dans la *Vita beati Petri martiris*, la *legenda* hagiographique de frère Pierre de Vérone. Dans le premier cas, on a une combinaison entre biographie et hagiographie qui crée une bio-hagiographie ; dans le deuxième cas et de façon inhabituelle, une source hagiographique englobe des témoignages inquisitoriaux. Le rapport entre sainteté et hérésie montre tous ses enjeux paradoxaux.

Il est nécessaire de rappeler que toute la documentation des années 1250 est perdue : le dossier judiciaire inquisitorial de 1252 et le procès de canonisation de 1253 (auquel on doit ajouter le fascicule original publié par les Bollandistes dans les *Acta Sanctorum*)<sup>17</sup>. On ne peut sûrement pas parler de soin dans la conservation du matériau relatif au deuxième saint de l'Ordre et, en plus, premier saint martyr. Alors, sur quelles sources baser notre reconstruction ? Par une anomalie de la conservation, on possède seulement de *multiples copies* de deux interrogatoires du 2 septembre 1252 concernant deux membres du même groupe familial (*ser* Manfredo et *ser* Tommaso de Giussano) qui, de manière inattendue, confluent dans la *Vita beati Petri martiris*. Au fait que les interrogatoires ne représentent que des extraits procéduraux, il faut ajouter que le texte se corrompt au fur et à mesure qu'on s'éloigne de l'antigraphe (c'est-à-dire de l'original) avec des erreurs, des omissions et des inversions dues à l'incapacité de lecture ou à l'inexpérience du copiste, mais surtout – et c'est là le plus important – les noms des protagonistes changent. Et ceci est sans doute un *unicum* pour la documentation judiciaire inquisitoriale : un *unicum* qui ne doit pas être sous-évalué et qui doit être porté à l'attention de l'historiographie. Ces anomalies, variantes et incohérences au niveau formel constituent un important chapitre de la transmission des copies ou des fragments manuscrits. Un chapitre encore à écrire.

---

17 Antoine Dondaine, « Saint Pierre Martyr », p. 108 ; voir aussi *Acta Sanctorum*, Aprilis, III: Vita beati Petri martiris, 29 avril, éd. par Joanne Carnandet, Parisiis-Romae, apud Victorem Palme, 1866, pp. 686-727.



Sur quelles survivies documentaires se base notre connaissance de l'affaire judiciaire autour de la mort de frère Pierre de Vérone ? D'une part, on a les deux interrogatoires de *ser* Manfredo et *ser* Tommaso de Giussano (le 2 septembre 1252, en copies multiples) et un jugement contre Étienne Confalonieri (le 23 novembre 1295, en un seul exemplaire) ; d'autre part, il y a les lettres (du pape et internes à l'Ordre). La sentence contre *dominus* Étienne Confalonieri a connu une certaine fortune – elle a été publiée par Michele Caffi, Felice Tocco, Luigi Fumi et Jean Guiraud<sup>18</sup> – en devenant le document de référence sur lequel se fonde la reconstruction de toute l'affaire. La sentence, contenue dans les *quaterni imbrivaturarum* du notaire Beltramo Salvagno (où se trouvent aussi les actes contre la tout aussi célèbre Guglielma de Milan)<sup>19</sup>, offre un rapport des étapes judiciaires de celui qui longtemps avant (« *a multis retro annis* ») était défini « *credens, fautor, receptator et amicus hereticorum secte de Concoreço* »<sup>20</sup>. Dans le manuscrit ambrosien, la sentence se situe à la fin du cahier incomplet du notaire, précédée par d'autres interrogatoires de certains *credentes* et par une référence à deux femmes de la famille de Giussano (« *due mulieres illorum de Gluxiano* »<sup>21</sup>). Ces interrogatoires constituent un témoignage de la répression conduite par l'inquisiteur Tommaso da Como en Lombardie et montrent l'implication dans les enquêtes du groupe familial des Da Giussano jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

Mais revenons aux lettres internes à l'Ordre. Un mois après l'assassinat, frère Roméo de Atencia écrit à frère Raymond de Peñafort en l'informant sur les circonstances de la mort et en précisant qu'Innocent IV avait choisi des frères aptes à devenir inquisiteurs, parmi lesquels Pierre de Vérone<sup>22</sup>. La lettre de frère Roméo de Atencia – qui n'est pas exempte de *topoi* hagiographiques – permet de connaître la dynamique de l'attentat dans lequel un autre confrère, Dominique (*Dominicus*), est blessé ; celui-ci, qui marchait avec frère Pierre, survivra une semaine en décrivant le comportement Christ-mimétique de ce dernier. L'implication de frère Raymond de Peñafort, un juriste qui, en 1232, avait terminé le *Liber Extra*, commandé par Grégoire IX et, en 1242, un manuel de procédure inquisitoriale, ce qu'on appelle le *Directorium*, ne

---

18 Elle est transcrite d'abord par Michele Caffi, *Della chiesa di Sant'Eustorgio in Milano, illustrazione storico-monumentale-epigrafica*, Milano, Tipografia di Giuditta Boniardi-Pogliani, 1841, pp. 110-117, puis par Felice Tocco, « Il processo dei Guglielmiti », dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Atti della classe di scienze morali*, ser. V, VIII, Roma 1899, pp. 464-469, et par Luigi Fumi, « L'inquisizione Romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato », dans *Archivio storico lombardo*, ser. IV, XIV, 1910, pp. 197-200 ; enfin, par Jean Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, II, Paris, Éditions Auguste Picard, 1938, p. 536, qui en fournit aussi une reproduction photographique. On trouvera maintenant l'édition et la traduction dans Marina Benedetti, « Fonti e documenti », pp. 152-159. Pour une analyse minutieuse de la sentence, voir Merlo, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, pp. 49-52.

19 Marina Benedetti, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2004<sup>2</sup> ; Paulette L'Hermite-Leclercq, « Historiographie d'une hérésie: les guillelmites de Milan (1300) », dans *Revue Mabillon*, 70, 1998, pp. 73-96.

20 Marina Benedetti, « Fonti e documenti », p. 152.

21 Felice Tocco, « Il processo dei Guglielmiti », p. 464.

22 François Balme, *Documents sur saint Pierre martyr*, dans *Année dominicaine ou Vie des Saints de l'ordre des frères Prêcheurs*, 5/II: Avril, Lyon, X. Jevain, 1889, pp. 901-903.

devait pas être fortuite, si on pense surtout à la très rapide canonisation (moins d'une année) qui, malgré le soutien total du pape, nécessitait des présences fortes dans la curie. On peut supposer que les pressions de l'ordre des frères Prêcheurs sur la curie trouvaient dans frère Raymond de Peñafort le médiateur idéal. Pour cette raison, et bien sûr pour son autorité, un mois après le meurtre il est destinataire d'une missive avec une reconstruction précise des faits, mais avec d'évidentes infiltrations hagiographiques.

Le document a été découvert par François Balme. Il représente « una spigolatura d'archivio », un témoignage aux marges de son travail d'éditeur de sources sur Raymond de Peñafort et sur Dominique de Caleruega. Il faut ajouter à cela l'intérêt pour les procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc publiés en 1893, sans doute destinés à la promotion aux autels de La Pucelle d'Orléans, béatifiée en 1909 et canonisée en 1920<sup>23</sup>. Dans le petit dossier documentaire, *Documents sur saint Pierre martyr*, publié en 1889, il y a aussi une lettre envoyée par frère Jean Colonna, prieur de la Province Romaine, aux confrères parisiens, le 25 mars 1253, lors de la canonisation<sup>24</sup>. Dans une autre missive envoyée par frère Lambert, prieur du couvent de Sant'Eustorgio de Milan, aux frères parisiens quelques jours après la canonisation, on lit que frère Pierre avait été « *predicator eximius plus quam XXIII annis* »<sup>25</sup>. Ces informations peuvent être considérées comme fiables : il avait été pendant longtemps un prédicateur, pendant plus de vingt-trois ans ; il est même appelé *eximius*, c'est-à-dire excellent, et il avait été inquisiteur.

Sur la vaste opération judiciaire qui devait suivre l'assassinat dans les bois de Barlassina, seulement deux interrogatoires, on le sait, sont conservés. Ceux qui ont jusqu'ici abordé le problème de la mort de frère Pierre de Vérone ont utilisé surtout la transcription du dominicain Giovanni Serafino Villa, publiée en 1877, qui a un seul avantage : elle est facilement accessible<sup>26</sup>. Mais l'accès aisé n'est pas indice de fiabilité, et encore moins de rigueur. Bien que cette copie soit douteuse, elle possède une caractéristique rare parmi la documentation inquisitoriale : c'est un extrait conservé par un membre de la famille des accusés, comme le montre la souscription « concordat de verbo ad verbum cum originali habito a domino Philippo Gussiano de Gussiano »<sup>27</sup>. Le document, voire l'extrait, appartenait de toute évidence à la famille

23 François Balme, Marie-Joseph Belon, *Jean Bréhal, grand inquisiteur de France, et la réhabilitation de Jeanne d'Arc*, Paris, P. Lethielleux, 1893 ; *Raymundiana seu Documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, ediderunt François Balme, Ceslaus Paban (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, IV), Stuttgartiae, apud J. Roth, 1898; *Cartulaire, ou Histoire diplomatique de saint Dominique*, publié et commenté par François Balme avec la collaboration de Paul Lelaidier, Paris, Bureaux de « l'Année dominicaine », 1891-1901.

24 François Balme, *Documents sur saint Pierre martyr*, pp. 908-910.

25 Otfried Krafft, « Ein Brief des Mailänder Dominikanerpriors Lambert von S. Eustorgio zu Kanonisation, Elevation und Kulturanfängen des Petrus Martyr (1253) », dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 83, 2003, p. 424.

26 Giovanni Serafino Villa, « Processo per l'uccisione di san Pietro martire », dans *Archivio storico lombardo*, 4, 1877, pp. 790-794 (aussi dans Marina Benedetti, « Fonti e documenti », pp. 146-148).

27 Giovanni Serafino Villa, « Processo per l'uccisione di san Pietro martire », p. 794 (aussi dans Marina Benedetti, « Fonti e documenti », p. 149).



Da Giussano, en particulier à Philippe de Giussano. Il n'est pas possible actuellement d'établir quand le document a été exécuté et, par conséquent, l'identité de Philippe de Giussano, mais on peut avancer une hypothèse fascinante, bien que seulement conjecturale : est-ce qu'on peut l'identifier avec celui qui, en 1300, est frère Philippe de Giussano et, en 1334, prieur du couvent de Sant'Eustorgio de Milan ? Des membres de la famille Da Giussano sont hérétiques, mais aussi frères et inquisiteurs. La *traditio* complexe du fragment documentaire doit être abordée avec prudence. Le manque de fiabilité de certaines données est certain : il suffit de penser à la présence – fort peu probable – de frère Daniel de Giussano en tant qu'inquisiteur, celui qui quelques mois avant n'était même pas frère. Le rôle crucial de la famille Da Giussano dans l'organisation de l'homicide est dû à la survie des témoignages qui se réfèrent exclusivement à eux et dans lesquels les noms de témoins varient avec les diverses copies produites. Il en résulte la nécessité d'étudier l'histoire de la transmission et de la conservation des manuscrits avant leur contenu. Un problème se pose : à quel exemplaire doit-on se référer ? Une transcription du XVI<sup>e</sup> siècle du frère Ambrogio Taegio a été longtemps négligée. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, dans le couvent de Sant'Eustorgio, celui-ci avait copié des manuscrits dont on possède seulement une autre transcription du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est le cas de deux interrogatoires insérés dans le *De martyribus ordinis Praedicatorum* et dans une *Chronica brevis*, entre les notices de l'assassinat de deux autres frères (Pierre de Arcagnago et Antoine de Savigliano)<sup>28</sup>. Il est à noter que les deux transcriptions ne sont pas identiques<sup>29</sup>. Ces survivances réduites – et problématiques – nous permettent de constater que, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, dans le couvent milanais il n'existait pas d'autres documents sur la mort et la canonisation de Pierre de Vérone. Très vite les dossiers – des enquêtes inquisitoriales et *in partibus* – ont été perdus. Bernardino Corio, simultanément à Ambrogio Taegio, insère une version en langue vulgaire du document dans son *Historia Patria*.

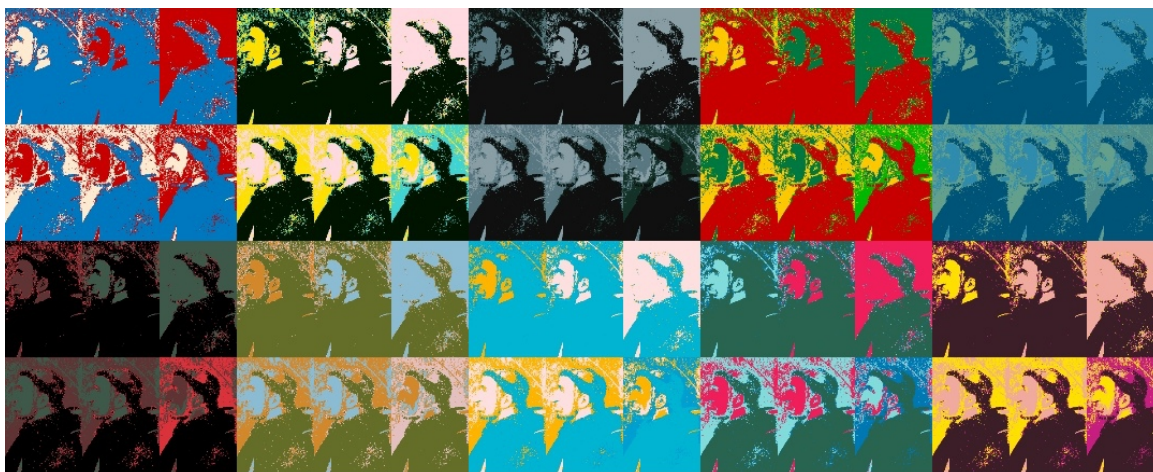
Les deux interrogatoires survivants montrent non seulement des variantes orthographiques, mais surtout la présence de protagonistes différents dans les diverses transcriptions. Ces transcriptions sont de frère Ambrogio Taegio (deux copies dont une publiée dans les *Acta Sanctorum*, les deux sont reproduites dans un manuscrit du XVIII<sup>e</sup> siècle), de Bernardino Corio (un exemplaire sous forme narrative dont on ne connaît pas la provenance) et de frère Giovanni Serafino Villa (manque l'antigraphe qui raisonnablement était conservé auprès de la famille Da Giussano). Comment pouvons-nous synthétiser visuellement ce tableau documentaire où le manque de l'original s'accompagne d'une anormale reproduction d'un témoignage judiciaire ?

---

28 Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, p. 11, sur frère Pierre de Arcagnago, pp. 34-37.

29 Marina Benedetti, « Fonti e documenti », pp. 144-149.

Par un tableau d'Andy Warhol qui, en reproduisant de façon répétitive la même image, change seulement les couleurs :



### 3 - Le contexte : inquisiteurs et hérétiques

Quand le 6 avril 1252 il est tué à coups de « *falcastrum* » dans les bois de Barlassina, frère Pierre de Vérone se dirige de Côme à Milan avec trois autres confrères. Après avoir mangé à Barlassina, ils repartent deux par deux. Frère Pierre et frère Dominique seront attaqués. Ce dernier survit quelques jours et, grâce à sa confession, une enquête rapide commence, qui conduira à bref délai (six jours) au bannissement de certains des commanditaires, parmi lesquels Étienne Confalonieri de Agliate. Malgré la vitesse de l'ouverture, les enquêtes se poursuivent pendant toute la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, si l'on pense que la sentence contre Étienne Confalonieri – peut-être même pas définitive – est prononcée en 1295. *Ser* Manfredo et *ser* Tommaso de Giussano mis à part, on ne possède rien des enquêtes contre les autres accusés : Guidotto de Sacchella, Giacomo della Chiusa, Pierre dit Carino de Balsamo, Albertino Porro de Lentate, Roberto dit Patta de Giussano et Enrico dit Rosso de Giussano.

Si l'on analyse leurs noms, ce qui émerge est leur provenance du territoire au nord de Milan (Agliate, Giussano, Cinisello Balsamo, Lentate). Le dernier évêque de l'église de Desenzano, Henri de Arosio ou Henri de Lombardie, provenait de la même zone. De Concorezzo au château de Gattedo à Giussano, il y a une distance d'environ 20 kilomètres. En dehors de l'étrangeté du lieu – pourquoi Concorezzo et non pas Milan ? – ce qu'on voit, c'est un paysage de châteaux et de seigneurs locaux qui adhèrent à ce qu'on appelle « catharisme » et un lien entre Concorezzo et Giussano : la tradition rapporte que dans le château de Gattedo de Roberto dit Patta, à Giussano, étaient enterrés les évêques Nazario et Desiderio. On sait que sur l'ordre d'Innocent IV, par la *Ad audientiam nostram* du 19 août 1254, après que Roberto dit Patta ait abjuré l'année précédente (le 6 juillet 1253), frère Rainier de Plaisance devait faire brûler et détruire les maisons, les murs et les défenses du château, ainsi que – on le



suppose – les restes de Nazario et Desiderio<sup>30</sup>. Il est à noter que l'ancien cathare frère Rainier avait connu Nazario, évêque *antiquissimus*, quand il fréquentait l'église de Concorezzo.

On peut même dire quelque chose de plus par rapport à la demeure d'Étienne Confalonieri à Agliate – le château de Albigozzo, comme on lit dans la sentence (ou *de Albegoso*, comme on le trouve dans les documents du XV<sup>e</sup> siècle)<sup>31</sup>. À l'évidence, ce château n'a pas été détruit. On peut supposer que, peut-être, malgré les 40 ans d'enquêtes, Étienne Confalonieri n'a pas été condamné ou alors que, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la répression avait perdu sa force destructrice, laquelle, juste après la mort de frère Pierre de Vérone, avait conduit à la démolition du château voisin de Gattedo. À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, on enquête sur les seigneurs locaux dans leurs châteaux et dans la zone collinaire de l'*Oltrepò pavese*<sup>32</sup>, ainsi que dans les territoires traditionnels de Desenzano et de Sirmione sur le Lac de Garde.

La tradition complexe et la corruption des textes sur les procès contre l'inquisiteur Pierre de Vérone ne permettent pas d'en dire assez sur les « hérétiques » impliqués dans l'assassinat. Cependant, un examen approfondi offre un cadre plus clair soit du rôle politique des accusés, soit du projet de l'ordre des frères Prêcheurs qui – il ne faut pas l'oublier – est au centre de la politique papale. Non seulement l'exécuteur matériel du crime, Pierre dit Carino de Balsamo, avait occupé une charge publique importante à Milan quelques années avant l'homicide, mais aussi d'autres hommes accusés du meurtre de frère Pierre auraient eu des charges publiques importantes dans le délicat contexte milanais du milieu du siècle – Guidotto Sacchella et Pierre de Balsamo sont consuls de justice, Giacomo de la Chiusa est vicaire de Novare et Lodi – ce qui indique incontestablement une dimension également politique des événements<sup>33</sup>.

Dans ce contexte, et compte tenu des caractéristiques des copies qui ont survécu, il est important d'examiner aussi les variantes onomastiques : Carino de Balsamo se trouve dans les documents notariaux sous la forme de Pierre dit Carino de Balsamo et il en va de même pour Tommaso de Giussano, qui parfois est présenté sous la forme Facio, selon une corruption dialectale. Ceux-ci sont qualifiés de « cathares » dans les sources contemporaines. L'identité religieuse se caractérise par de patents – mais cohérents – glissements sémantiques qui faussent l'horizon religieux représenté. À cet égard, il est utile de faire un bref mais significatif panorama. La façon dont les hérésies – certaines qui n'existent pas – apparaissent dans la lettre *Ad abolendam* de 1184 est emblématique<sup>34</sup>. Si on analyse la documentation qui est arrivée jusqu'à nous sur l'aventure religieuse de l'hérétique italien le plus connu, frère Dolcino de Novare, on peut constater que, dans les procès tridentins, ceux qui sont qualifiés de *boni homines*

30 Sur cet épisode, voir Daniel Toti, « *Cathari di Lombardia* », vol. I, pp. 188-189.

31 Sur le château de Albigozzo, voir Andrea Mariani, « La multidisciplinarietà come scelta vincente per lo studio dei castelli: l'esempio della Brianza fra X e XII secolo », dans *Mittelalter. Zeitschrift der Schweizerischen Burgenvereins*, 20, 2015, p. 112.

32 Sur les châteaux de l'Oltrepò Pavese, voir Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 219-223.

33 Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 22-29.

34 Marina Benedetti, « Gregorio IX: gli inquisitori, i frati e gli eretici », dans *Gregorio IX e gli ordini Mendicanti*, Spoleto, Cisam, 2011, pp. 309-317.



sont *toujours* les Apôtres de frère Dulcin, alors que dans d'autres contextes les *boni homines* sont *toujours* les bons chrétiens dualistes ou cathares, comme par exemple dans les procès bolognais où les termes Apôtres et *boni homines* sont utilisés de façon différenciée.

Le problème de la superposition et de l'homologation onomastique d'expériences religieuses assez diverses s'élargit et s'emmêle encore plus si on pense que *toujours* dans les mêmes procès tridentins on trouve, pour identifier l'expérience apostolique-dulcinienne, au lieu de *boni homines*, le mot *pathari*, alors que dans l'*Historia fratris Dulcini heresiarche* les Apôtres sont sans doute ceux qui *toujours* sont qualifiés de *gazzari*. Cet apparent « désordre des paroles » est en réalité cohérent : à l'intérieur de la même source, dans le même contexte documentaire – notarial, mais aussi probablement politique et social – les termes identifiants sont *toujours* utilisés de façon uniforme. Il ne faut pas oublier en outre que dans le milieu florentin les hérétiques, ou plutôt les cathares, sont qualifiés de patarins. L'« incohérente cohérence » interne aux sources suggère une analyse approfondie du contexte documentaire de production et de provenance : la terminologie est produite par le contexte. En Lombardie, on a le mot « *cathari* » utilisé par les inquisiteurs. Ce sont les « sources dominantes », on n'a pas beaucoup de « sources des victimes ». Toutefois, on peut bien utiliser, par convention, le mot « *cathari* », un mot qui existe dans un contexte bien identifié et reconnaissable en Lombardie<sup>35</sup>.

Le problème des variantes onomastiques est encore plus intéressant si on l'applique aux deux frères Prêcheurs présents aux deux interrogatoires qui ont survécu. Une fois que l'on identifie le notaire – non pas *Anrigus* ou *Arditio* de Solario, résultat d'erreurs dans la reproduction des copies, mais *Amizo*, donc Amizone de Solario –, on peut reconstruire la physionomie d'un homme qui, non seulement exerçait la fonction de notaire avant d'entrer dans l'Ordre, mais avait été aussi un des compagnons du frère Dominique de Caleruega et donc avait été un des neuf témoins du procès de canonisation du fondateur, ainsi que l'un des premiers membres de la communauté de Sant'Eustorgio, siège de l'*officium fidei* milanais, où il avait été prieur. Il est à noter que, lors du procès, celui-ci est appelé à assurer la charge de notaire et à rédiger l'acte *in publica forma* : à l'évidence, on préfère un notaire interne à l'Ordre, même si on peut raisonnablement penser qu'il n'exerçait plus cette fonction<sup>36</sup>. On peut identifier aussi la présence, en tant que témoin, de frère Lamberto de Bologne, prieur du couvent de Sant'Eustorgio, qui fut aussi témoin du procès, contemporain, de canonisation de saint Pierre martyr, celui qui à travers les lettres montre l'effet de la mort et de la canonisation de l'inquisiteur-martyr : plus de 200 *heretici consolati* se seraient convertis, parmi lesquels « *duo maxime heresiarche* »<sup>37</sup> qui seront choisis – ainsi est-il précisé – pour devenir frère Prêcheurs.

L'hypothèse est que l'un d'eux était Daniel de Giussano, celui qui quelques mois après la mort de l'inquisiteur, devint frère et, à son tour, inquisiteur en *Lombardie*

35 Une discussion sur la terminologie liée au mot *cathari* se trouve dans Daniel Toti, « *Cathari di Lombardia* », vol. I, pp. 1-23.

36 Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 18-22.

37 Otfried Krafft, « Ein Brief des Mailänder Dominikanerpriors Lambert von S. Eustorgio », p. 424.



pour plus de trente ans ; en exerçant les fonctions de juge de la foi, il était engagé aussi dans la lutte contre les cathares, assez raisonnablement contre les membres de sa propre famille en rapport avec l'assassinat de l'inquisiteur à Barlassina, mais aussi dans le procès contre Bonigrino de Vérone, depuis ses débuts en 1273 et au fil d'une enquête qui dura 24 ans, et qui offre une grande richesse d'information sur la foi des cathares de Sirmione et de Desenzano. Il n'est pas inutile de rappeler le rôle de Sirmione comme bastion de la pensée dualiste, non seulement italien, et l'intervention de frère Daniel de Giussano<sup>38</sup>.

Par l'évocation de Sirmione – qui est appelée la Montségur des cathares italiens, où même l'évêque de Toulouse, Bernard Oliva, avait trouvé refuge, ainsi que Henri de Arosio qui, comme l'on sait, venait d'un village près de Giussano et a été le dernier évêque de l'église de Desenzano – on se déplace vers la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, dans le contexte tolérant envers les croyants de la péninsule du Lac de Garde, mais non pas des villes lombardes. Si on passe aux autres sources, comme les livres des comptes des inquisiteurs (*libri racionum*) et si on fait une patiente lecture des données survivantes, ce qui émerge est la continuité du phénomène des repentis et de la conversion qui ne se limite pas à l'épisode lié à la mort de l'inquisiteur Pierre de Vérone, mais arrive jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

Les livres des comptes des inquisiteurs lombards ne sont pas explicites dans l'individuation de ceux qui sont qualifiés de *cathari*. Un Ottone Villano, *magnus heresiarcha*, avait été enterré dans le *castrum* de Rocca de Giorgi dans l'*Oltrepò pavese* et l'inquisiteur Lanfranco de Bergame s'efforce de le déterrer. Il est à noter que Ottone Villano était un des douze anciens du Peuple de Milan. L'entrelacement entre charges politiques et hérétiques « cathares » se présente à nouveau<sup>39</sup>. De celui-ci, on trouve une faible trace onomastique, à l'entrée *cathari* dans la liste composée au XVII<sup>e</sup> siècle par le moine Matteo Valerio (« *Otto Villanus habitator Ierognii, hereticus catharus, circa 1290* »)<sup>40</sup>. Par les filaments nominaux que l'érudit Matteo Valerio récupère dans les documents en sa possession – et actuellement perdus – on peut confirmer une concentration d'hérétiques « cathares » qui proviennent de la zone septentrionale de Milan. À propos de Daniel de Giussano, appartenant à l'Église de Concorezzo, ensuite entré dans l'ordre des frères Prêcheurs, Matteo Valerio ne fournit pas d'informations ultérieures par rapport à ce qu'on sait. Il ne rapporte absolument rien autour de Pierre de Vérone qui avait été placé dans un contexte familial cathare par une reconstruction hagiographique. Même l'érudition, parfois ainsi imaginative, ne fournit pas d'informations sur l'inquisiteur Pierre de Vérone, qui, plus qu'un « grand inquisiteur », se confirme comme « un grand absent ».

38 Lorenzo Paolini, « Bonigrino da Verona e sua moglie Rosafiore », in *Medioevo ereticale*, ed. par Ovidio Capitani, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 213-227 ; pour une reconstruction de la trajectoire humaine et religieuse, ainsi que répressive, de Daniel de Giussano, voir Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 75-95.

39 Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 18-22.

40 Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, p. 48.





## Le supposé dualisme des bons hommes occitans à travers leurs sources. L'exemple du 'traité cathare' languedocien

**Pilar Jiménez Sanchez**

Docteur en histoire, enseignante, membre du Circaed

Le thème de nos Journées d'études m'offre l'occasion de revenir sur un dossier documentaire qui m'a occupée au début de mes recherches sur les croyances des « bons hommes » du Midi de la France. Je me suis intéressée à des fragments d'origine dissidente dont l'étude a été décisive pour la suite de mon travail. Ces fragments ont été publiés par Christine Thouzellier en 1961 sous le titre du 'traité cathare'<sup>1</sup>.

Reprenant le flambeau du courant historiographique catholique dominant la recherche universitaire sur le phénomène cathare jusqu'au début des années 1990, Christine Thouzellier publiait des extraits d'un libelle dissident. Ces fragments étaient insérés dans un traité antihérétique, le *Liber contra Manicheos*, que l'auteur anonyme, un polémiste catholique, utilisait pour les réfuter<sup>2</sup>. C'est donc de manière indirecte que le texte d'origine dissidente nous est parvenu. Son cas n'est pas isolé. D'autres textes « hérétiques » sont également connus indirectement à travers des sommes ou traités antihérétiques dont la production est abondante<sup>3</sup>.

Je pense que des extraits du libelle dissident qui nous occupe se trouvent déjà réfutés dans un autre traité plus ancien, le *Liber Antiheresis*, attribué à Durand de Huesca, un vaudois converti, devenu Pauvre catholique et polémiste antihérétique très engagé. D'après Christine Thouzellier, ce traité remonterait à la période 1190-1207/8, date de la conversion du supposé auteur vaudois (après la dispute de Pamiers)<sup>4</sup>. Christine Thouzellier attribuait au même auteur, Durand de Huesca, la rédaction du *Liber contra*

---

1 *Un traité cathare inédit du début du XIII<sup>e</sup> siècle, d'après le « Liber contra Manicheos » de Durand de Huesca*, Christine Thouzellier éd. critique et commentaire, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 37, Louvain-Paris, 1961. Je le citerai ensuite : TC.

2 *Une somme anti-cathare, le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Christine Thouzellier édition et annotation, éd. Louvain, 1964. Je le cite ensuite : LcM.

3 C'est le cas d'un traité cathare italien contre le mariage, inséré dans son traité par le polémiste catholique Moneta de Crémone, *Summa de catharos et valdenses, libri quinque* (vers 1240), Thomas Ricchini éd., Roma, 1743. De même, le maître cathare italien de l'Eglise de Desenzano, Jean de Lugio, est l'auteur d'un livre sur les deux principes décrit vers 1250 par l'ancien cathare, devenu inquisiteur pour la Lombardie, Rainier Sacconi, *Summa de catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, Franjo Sanjek éd., « Raynerius Sacconi O.P., *Summa de Catharis* », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 44, 1974, pp. 31-60.

4 *Liber Antiheresis, Liber II, K.-V. Selge, éd., Der Liber antiheresis des Durandus von Osca*, Arbeiten zur Kirchengeschichte, 37/II, Berlin, 1967 ; éd. partielle, Christine Thouzellier, « Controverses vaudoises-cathares à la fin du XII<sup>e</sup> siècle (d'après le *Liber Antiheresis*, Ms Madrid 1114 et les sections correspondantes du Ms BN lat. 13446) », *Archives doctrinales et littéraires du Moyen Age*, vol. XXVII, 1960, pp. 137-227.

*Manicheos*, qu'il aurait rédigé après sa conversion de 1207/1208, une fois devenu Pauvre catholique. Pour C. Thouzellier, si le LcM datait des années 1223-1230, le libelle dissident auquel appartenaient les fragments réfutés n'était guère plus ancien, entre 1218 et 1222<sup>5</sup>.

En 1961, C.Thouzellier publie une édition critique des dix-neuf extraits du libelle dissident, séparément du LcM qu'elle publie trois ans plus tard, en 1964. À partir d'une analyse philologique du latin utilisé par l'auteur dissident - différent du style du latin du polémiste catholique - et d'une étude sur l'origine de ses sources scripturaires, C.Thouzellier avance une hypothèse sur l'identité de l'auteur et sur la nature des croyances professées. Situait l'origine de l'écrit dans « *le Razés-Carcassonnais, plus imprégné d'influence aragonaise que française* », elle proposait de voir Bartholomé de Carcassonne<sup>6</sup>, un envoyé supposé de l'évêque hérétique de Bosnie dans le Midi autour de 1220, comme l'auteur du texte dissident. Pour C.Thouzellier, le libelle dissident serait « *une profession de foi... qui traduit la doctrine du dualisme absolu, l'authentique albigéisme pratiqué en Languedoc dans le premier quart du XIII<sup>e</sup> siècle* ». D'après la médiéviste, le traité antihérétique LcM « *comprendrait deux volumes de vingt et un chapitres chacun, ce qui correspondrait à un traité cathare d'ampleur à peu près égale* »<sup>7</sup>.

Je ne m'attarderai pas sur l'étude codicologique des deux manuscrits contenant une copie du LcM. Je résume les conclusions de Christine Thouzellier. La copie la plus ancienne, du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, celle du manuscrit de Paris, conserve uniquement 5 chapitres sur les 35 annoncés. La copie la plus tardive, datant du début du XIV<sup>e</sup> siècle, celle du manuscrit du chapitre capitulaire de Prague, contient 21 chapitres (deux de plus que les 19 annoncés dans la table du ms de Paris). C'est donc la copie de Prague, la plus complète et la plus tardive, qui permet à Christine Thouzellier de présenter une édition à part des extraits du traité dissident (voir dans l'annexe 1 les tables des chapitres comparant les copies du ms Paris, de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> s., et la copie du ms Prague, du XIV<sup>e</sup> s.).

Je voudrais revenir ici sur deux aspects des conclusions de Christine Thouzellier. Tout d'abord, à propos de la datation du 'traité cathare'. Dans une étude précédente, j'ai pu constater que le *Liber Antiheresis*, traité antihérétique remontant à la fin du XII<sup>e</sup> siècle ou aux premières années du XIII<sup>e</sup>, utilise déjà des extraits du même texte dissident<sup>8</sup>. Je propose donc d'avancer à la fin du XII<sup>e</sup> siècle la date d'élaboration de ce dernier. Ensuite, je reviens aussi pour les contester, à la fois sur la dimension du libelle dissident (selon Christine Thouzellier il serait de dimension « à peu près égale » à celle du traité antihérétique), et sur la doctrine professée par l'auteur dissident (pour elle, il s'agissait du dualisme absolu ou dualisme des principes opposés, c'est-à-dire,

5 LcM, *op. cit.*, p. 36 et sq. ; TC, *op. cit.*, pp. 28 et 84. Antoine Dondaine, « Durand de Huesca et la polémique anti-cathare », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXIX, 1959, p. 243. Pour l'auteur, le *Liber contra Manicheos* aurait été écrit plutôt vers 1227.

6 Charles L. Hugo, *Sacrae Antiquitatis monumenta historica*, Etival, 1725, pp. 115-117.

7 TC, *op. cit.* p. 27.

8 Pilar Jiménez Sanchez, « Le 'traité cathare anonyme': un recueil d'autorités à l'usage des prédicateurs cathares? » *Heresis* n° 31, 1999, pp. 73-100.



celui dénoncé par le polémiste catholique réfutant les extraits dissidents dans son LcM). Notons que le titre « *contra manicheos* », annonce déjà tout un programme ! Je m'attarderai donc ici à montrer les erreurs de ces conclusions.

### Des extraits d'un texte dissident

L'auteur du LcM organise toujours le contenu des chapitres de son traité suivant le même plan. D'abord, il rédige une introduction du thème annoncé dans le titre du chapitre, laquelle est suivie d'un extrait du texte dissident annoncé par *De compilatione Manicheorum*. Le fragment dissident est suivi d'une réponse ou réfutation catholique annoncée par *Responsio*.

Dans son prologue, le polémiste reconnaît ne pas accuser ceux qu'il qualifie de « *modernes cathares* » d'« *une quelconque suspicion* »<sup>9</sup>. Au contraire, il dit être bien renseigné, après avoir discuté et avoir entendu de la bouche des maîtres des hérétiques (hérésiarques), mais aussi après avoir lu et annoté dans leurs traités, les propos « *frauduleux et infâmes* » qu'ils tiennent<sup>10</sup>. Il précise encore qu'il dispose – « *il en a en mains* » - la compilation dans laquelle les hérétiques « *tentent de prouver que tout est double, que le diable a fait tout ce qui est visible, et que lui-même est dieu sans commencement* ». C'est donc cette compilation que dans son prologue le catholique dit s'approprier à insérer sommairement dans son traité<sup>11</sup>.

Il est important d'insister sur les propos du polémiste qui affirme avoir discuté et entendu de vive voix, mais aussi avoir extrait de la compilation hérétique les propos qu'il insère et réfute dans son traité. Il annonce ainsi le sujet de la croyance abordée par l'hérétique dans sa compilation, celle selon laquelle tout est double et que le diable a fait tout ce qui est visible et « *que lui-même (le diable) est dieu sans commencement* ». Cette dernière opinion est fautive, résultat de l'interprétation radicale du polémiste catholique. Il n'est avoué ou écrit nulle part dans les fragments dissidents insérés que le diable serait un autre dieu sans commencement. Au contraire, le diable est présenté par l'auteur dissident comme une créature divine, un ange ayant péché au ciel. J'y reviendrai.

---

9 L'auteur du LcM, *op. cit.*, 82 appelle souvent « cathares » les hérétiques qu'il réfute à travers les extraits du libelle dissident. Il paraît évident que pour le polémiste, les cathares qu'il vise étaient des néo-manichéens, comme c'était déjà le cas pour l'abbé de Schönau, Eckbert, dans les sermons qu'il rédige contre les cathares dans les années 1160, éd. Patrologie Latine, 195, col. 11-98. Le nom cathare est donc aussi utilisé par les polémistes catholiques pour qualifier les dissidents du Midi de la France ! L'usage généralisé du nom cathare a pu servir l'homogénéisation de l'hérésie et de son contenu que présentent les théologiens et polémistes catholiques qui la combattent.

10 LcM, p. 82 : « *Oblocutus itaque demencia eorum alludendo sollerti sanctorum patrum energie, non deferam eos in aliquo suspecte, sed in hiis tantum que disputando ab ore heresiarcharum animadverti vel in tractatibus eorum repperi notata nequiter et nefande* ».

11 LcM, p. 82 : « *Compilationem igitur quandum ipsorum in qua probare nisi sunt omnia duplicia esse, et diabolum quecumque sunt visibilia fecisse et ipsum deum sine initio esse, quam habebam pre manibus, capitulatim interponer... et ipsum deum sine initio esse, quam habebam pre manibus, capitulatim interponere dignum duxi et post serio* ».

Le libelle dissident est en effet consacré à prouver la dualité des mondes, des créations, tel que l'auteur l'affirme lui-même dans le premier fragment inséré par le polémiste dans le premier chapitre du LcM. Après une courte introduction, le catholique insère un long fragment de la « compilation des manichéens » nous éclairant sur les motivations du dissident à rédiger son texte :

*« Comme quelques personnes nous adressent de mauvaises critiques, au sujet des œuvres et des créations divines, nous devons, pour cette raison, confesser de parole en même temps que de cœur notre sentiment sur ces questions, afin que ceux qui nous attaquent ainsi, par ignorance, saisissent plus clairement la chose et en connaissent la vérité. En premier lieu : nous honorons au plus haut point le Dieu suprême et vrai, le Père tout-puissant, par qui, comme nous le lisons (dans l'Écriture) et comme nous le croyons, ont été faits le ciel, la terre, la mer et tout ce qui y est compris (Ps 145, 6), selon ce que confirment les témoignages des Prophètes et que démontrent plus complètement encore les autorités du Nouveau Testament »<sup>12</sup>.*

Le dissident illustre ensuite ses propos à l'aide d'un bon nombre de références issues de l'Ancien et du Nouveau Testament. À la fin de l'extrait inséré, le dissident affirme :

*« Ainsi par ces témoignages et d'autres, aussi nombreux que possible, nous croyons que Dieu tout-puissant a fait, et aussi créé, le ciel, la terre, la mer, le monde et tout ce qui s'y trouve. Etc... - Huc usque »<sup>13</sup>.*

L'*et cetera* avec lequel s'achève l'extrait dissident montre la coupure du texte par le polémiste qui ajoute *Huc usque*, 'jusque-là'. Ensuite, le catholique commence sa réfutation de l'extrait dissident<sup>14</sup>.

Cet extrait contenant la profession de foi de l'auteur dissident a pu constituer l'introduction de son libelle. Au premier chapitre de ce dernier a pu appartenir l'extrait inséré par le polémiste dans le chapitre 2 de son LcM intitulé *Le début de leurs arguments et de leurs interprétations (De initio refectionis et intellectu eorum)*. Dans son introduction au chapitre 2, le catholique dit avoir coupé l'argumentation des « hérétiques » sur la question des deux siècles (*de duobus seculis*), n'insérant qu'un bref extrait, fort intéressant, contenant la véritable profession de foi du dissident :

*« Mais comme ils sont assez nombreux ceux qui se préoccupent le moins possible de l'autre monde et des autres créatures et ne s'intéressent qu'à celles que l'on peut voir dans celui-ci –mauvaises, vaines, corruptibles – et qui, de même*

---

12 Traduction René Nelli, *Écritures cathares*, éd. du Rocher (nouvelle édition actualisée et augmentée par A. Brenon), 1995, p. 194 (cité ensuite RN). LcM, pp. 87-88 : « *Quoniam nonnulli de divinis operibus atque creaturis nobis male impropert, idcirco ea, que inde sentimus, verbis et corde pariter confitemur, ut qui ob hanc causam nos ignoranter impugnant, lucidius rei veritatem cognoscentes percipiant* ».

13 RN, p.194; LcM, p. 88 : « *Hiis itaque testimoniis, aliisque quam plurimis, credimus omnipotentem Deum celum, terram, mare, mundum et omnia que in eo sunt, fecisse pariter et creasse. Etc... - Huc usque* ».

14 LcM, p. 88 : « *In hoc primo capitulo sue compilationis contegunt Manichei suam apostasiam, sed in sequentibus detegunt manifeste* ».



*qu'elles sont venues sans aucun doute de rien, retourneront au rien, nous disons, nous, qu'il existe un autre monde et d'autres créatures incorruptibles et éternelles, dans lesquelles consistent notre joie et notre espérance. Car leur substance est la foi, selon ce que dit l'Apôtre aux Hébreux : 'La foi est ce qui nous rend présentes les choses qu'on espère et qui nous convainc de celles qu'on ne voit point' (Hébr. 11,1) »<sup>15</sup>.*

Après ce court extrait dissident, le polémiste entame une longue réfutation annoncée par « Réponse aux propos recueillis »<sup>16</sup>.

L'objectif de l'auteur du libelle dissident paraît évident : montrer l'existence de deux mondes et de deux catégories de créatures, les bonnes, éternelles et incorruptibles et les mauvaises, vaines et corruptibles. Il le fait à l'aide des Écritures, Ancien et Nouveau Testament compris, avec lesquelles il appuie ses raisonnements déductifs, exposés sous forme de syllogisme, à savoir, des propositions ou prémisses raisonnées portant des arguments en faveur ou contre l'opinion défendue et aboutissant à une conclusion<sup>17</sup>. Les propositions se présentent suivant l'ordre : Si... Si... alors.

Voyons un premier exemple. Les chapitres III et IV du LcM, consacrés à réfuter l'opinion sur l'existence de *Deux siècles* et de *Deux mondes* respectivement, intègrent des extraits du libelle dissident contenant une batterie de références scripturaires issues principalement des Épîtres de Paul puis de l'Évangile et de la Première Épître de Jean. À la fin du fragment dissident inséré dans le chap III du LcM, l'auteur cite la I Cor. 2, 6-8:

*« Nous prêchons la sagesse aux parfaits, mais ce n'est pas celle de ce monde, ni des princes de ce monde, dont l'empire se détruit, mais nous prêchons la sagesse de Dieu... que nul des princes de ce monde n'a connue »<sup>18</sup>.*

Il est permis de penser qu'en utilisant la référence de Paul, le dissident vise le pouvoir temporel, celui des princes (laïcs ou religieux) dont l'autorité, comme les biens ou les richesses, est vaine car elle sera détruite. Cette opinion est clairement avouée dans l'extrait inséré dans le chap. IV du LcM portant sur les *Deux mondes* :

15 RN, pp. 195-196 ; LcM, pp. 98-99 : « *Sed quoniam sunt plures qui de reliquo seculo et de aliis creaturis minime curent, preter hec que videntur in hoc seculo nequam, vana et corruptibilia et prorsus, sicut de nichilo veniunt, in nichilum reversura, nos vere dicimus quod aliud seculum est, et alie creature incorruptibiles et eterne, in quibus fides atques spes nostra consistit. Illarum enim substantia est fides, iuxta quod ad Hebreos Apostolus ait : 'Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. Etc... - Huc usque ».*

16 LcM, p. 99 : « *Responsio ad predicta. Nos autem, antequam sententias quas inducunt de duobus seculis recitemus, ad hoc oblocutionis calamum erigamus ».*

17 Le même type de raisonnement déductif : « si... alors » est utilisé par Pierre le Vénérable, vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle dans sa lettre 37, adressée contre un moine apollinariste, ainsi que dans son *Contra Petrobrusianos*, cf. Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, éd. Aubier, Paris, 1998, chap. 4.

18 RN, p. 196 ; LcM, p. 107 : « *Et alibi ad Corintios prima : Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius seculi, neque principum huius seculi, qui destruuntur ; sed loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius seculi cognovit ».*



« De ce présent monde, mauvais, malin 'et tout entier posé dans le mal' (I Jn 5, 19), Jacques dit dans son épître : 'Ames adultères, ne savez-vous pas que l'amour de ce monde est une inimitié contre Dieu ? Ainsi, quiconque voudra être ami de ce monde se rend ennemi de Dieu' (Jac.4, 4)... Et Jean : 'N'aimez ni le monde, ni ce qui est dans le monde... car tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, etc.' (I Jn 2, 15-16). Et le Christ : 'le prince de ce monde va venir' (Jn 14, 30). Et il ajoute : 'Mon royaume n'est pas de ce monde' (Jn 18, 36)... Ailleurs encore : 'Père, le monde ne vous a point connu (Jn 17, 25) ... Jean a déclaré : 'Ne vous étonnez pas si le monde vous hait' (I Jn 3, 13-14). Et ailleurs : 'La raison pour quoi le monde ne nous connaît point, c'est qu'il ne connaît point Dieu' (I Jn 3, 1) »<sup>19</sup>.

Après ces nombreuses citations de l'Évangile et de la première Épître de Jean, le dissident argumente sous forme de syllogisme :

« **Si** le monde est placé sous l'empire du mal (I Jn 5, 19), **s'il** est défendu de l'aimer, ainsi que les choses qu'il contient, **alors** il ne faut pas croire qu'il appartient en propre au Christ, car il n'est pas du Père »<sup>20</sup>.

Et encore :

« **Si** donc le royaume du Christ n'est pas de ce monde, si ce n'est pas pour lui qu'il prie ; **si** les siens, qui lui appartiennent en propre, ne sont pas non plus de ce monde ; bien plus, si le monde les hait, les plonge dans les afflictions, les persécute et les combat, eux et le Christ, **alors** il faut rejeter : la croyance que ce monde est au Christ, ce monde qui, d'ailleurs, l'a ignoré et ne le connaît point »<sup>21</sup>.

D'autres mots des Écritures témoignent de cette double réalité, prouvant pour les dissidents la dualité des mondes et des créatures. L'extrait dissident inséré dans le chapitre V du LcM fait référence au mot '**royaume**'. Après une liste de références tirées surtout de l'Ancien Testament faisant allusion au 'royaume du Christ' dont lui-même a dit dans l'Évangile de Jean « qu'il [ce royaume] n'est pas de ce monde » (cf.

---

19 RN, pp. 196-197; LcM, p. 116 : « De presenti mundo nequam et malo et toto posito in maligno, Iacobus ait in epistola sua : 'Adulteri, nescitis quia amicitia huius mundi inimica est Deo ? Quicumque ergo voluerit amicus esse seculi huius, inimicus Dei constituitur'. Et Paulus : 'Preterit enim figura huius mundi'. Et Iohannes : 'Nolite diligere mundum, neque ea que in mundo sunt, quoniam omne quod in mundo est, concupiscentia carnis est', etc. Et Christus : 'Venit princeps mundis huius'. Et iterum : 'Regnum meum non est de hoc mundo'. Et alibi : 'Non pro mundo rogo'. Et alibi : 'Pater, mundus te non cognovit'. Item de suis dixit : 'De mundo non sunt, sicut et ego non sum de mundo'. Item : 'In mundo pressuram habebitis'. Item : 'Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret.' Item : 'Mundus eos odio habuit'. Et Iohannes : 'Nolite mirari si odit vos mundus'. Et alibi : 'Propterea mundus non novit nos, quia non novit eum' ».

20 RN, p. 197 ; LcM, p. 116 : « Si mundus positus est in maligno et si non est diligendus, neque ea que in eo sunt. Ergo non est credendum quod sint propria Christi, qui non sunt ex Patre ».

21 RN, p. 197 ; LcM, op. cit., pp. 116-117 : « Item, si 'regnum' Christi 'non est de hoc mundo' et si Christus non rogat pro eo et si sui, qui sunt propria ipsius, 'non sunt de mundo', immo 'mundus eos odio habet' et 'in eo pressuram habent' et eos et Christum persequitur et debellat, ergo non est credendum quod sit suus, quia non novit eum nec scit eum ».



Jn 18, 36), le dissident poursuit avec une référence issue de l'Épître de Paul aux Éphésiens : « *Sachez bien que nul fornicateur, nul impudique, nul avare... ne sera héritier du royaume du Christ et de Dieu* » (Eph. 5, 5)<sup>22</sup>.

Le dissident expose ensuite son raisonnement à l'aide d'un nouveau syllogisme :

« *Si le royaume d'ici-bas, dont nous savons que le prince est inique, était le royaume du Christ et de Dieu, [alors] jamais il n'aurait de tels héritiers, jamais il ne serait voué à telle corruption* ».

Et il ajoute :

« *Mais opposé à ce royaume (du Christ), qui est céleste, on en trouve un autre, qui est de Satan* », et il continue de le prouver à l'aide d'autres citations de l'Évangile de Matthieu (12, 26 ; 8, 12) »<sup>23</sup>.

Pour les grammairiens du XII<sup>e</sup> siècle, les mots (*voces*) sont porteurs de sens mais aussi des réalités (*res*)<sup>24</sup>. Le même mot peut donc signifier des réalités différentes, comme l'attestent les références scripturaires contenant les mots 'siècle' et 'monde', présentées brièvement par le dissident<sup>25</sup>. Pour lui, ces mots, mais aussi les mots 'royaume', 'jour', 'œuvre', 'création', *omnia*, peuvent faire tantôt référence à ce siècle, à ce monde, visible et mauvais, tantôt au monde céleste, invisible, divin. Par exemple, dans le chapitre IX du LcM consacré à la réfutation de l'interprétation du mot '**jour**', le fragment dissident commence ainsi :

« *Nous disons également que les jours de ce monde présent sont mauvais, d'après la pensée de Paul : 'Ayez soin, mes frères, de vous conduire avec circonspection, non comme des personnes imprudentes, mais comme des hommes sages, et rachetez le temps, parce que les jours sont mauvais' (Ep 5, 15-16)* »<sup>26</sup>.

Le chapitre X du LcM, portant le titre « *De bonnes et de mauvaises œuvres* », s'intéresse à réfuter l'exégèse dissidente du mot '**œuvre**'. Comme l'auteur des fragments dissidents l'annonce en amont des références scripturaires qu'il utilise, le mot 'œuvre' peut renvoyer tantôt aux œuvres bonnes, tantôt aux mauvaises, c'est-à-dire aux œuvres de Dieu ou à celles du diable :

22 RN, p. 198 ; LcM, p. 136 : « (Paulus) 'quod omnis fornicator aut immundus aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hereditatem in regno Christi et Dei' ».

23 RN, p. 198 ; LcM, p. 136 : « *Ideoque dicimus quod, si presens regnum, cuius regem novimus esse iniquum, esset regnum Christi et Dei, nunquam tales possessores haberet nec corrumperetur... Sed contra hoc regnum quod celeste est, aliud reperitur regnum, quod est Sathane...* ».

24 Gilbert Dahan, *L'exégèse de la Bible en Occident médiéval*, éd. du Cerf, Paris, 1999, p. 299. Dans son traité sur les sacrements, Hugues de Saint Victor affirmait vers 1140 que « *la connaissance des mots porte sur deux points : l'élocution et la signification ; à la seule élocution est consacrée la grammaire, à la signification la dialectique, la rhétorique concerne les deux à la fois* ».

25 Gilbert Dahan, *L'exégèse de la Bible*, op. cit., p. 300, l'auteur étudie l'exégèse spirituelle qui, selon lui serait « *l'aspect le plus spécifique de l'exégèse chrétienne, puisque c'est précisément par elle que s'affirme le caractère proprement chrétien, ou plutôt christique, du texte sacré* ».

26 RN, p. 201 ; LcM, p. 175 : « *Dies etiam huius mundi presentis malos esse dicimus iuxta Pauli sententiam: 'Videte, inquit, fratres, quomodo caute ambuletis, non quasi insipientes sed ut sapientes, redimentes tempus, quoniam dies mali sunt'* ».

« Mais, que les œuvres du monde soient mauvaises, le Christ lui-même l'affirme [...] 'Mais c'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu est paru (I Jn, 3, 8)... Mais des œuvres bonnes et éternelles, nous lisons ceci dans le Livre de la Sagesse : 'les ouvrages du Seigneur sont tous très bons' (Eccl. 39, 21)... »<sup>27</sup>.

De même, dans le fragment dissident inséré dans le chapitre XI du LcM, consacré à réfuter l'opinion sur « la double création », l'auteur explique que le mot '**création**' peut aussi porter un autre sens, celui d'opération', à savoir, œuvre ou plutôt ouvrage, travail. Ainsi, le mot 'œuvre, 'création', est utilisé dans les Écritures pour faire référence tantôt à la création bonne, tantôt à la création mauvaise :

« Et parce que 'création' est pris parfois au sens d'opération', nous dirons quelques mots de la création bonne et de la création mauvaise. L'Apôtre parle en ces termes de la mauvaise : 'Christ, étant venu dans le monde comme pontife des biens futurs, est entré par un tabernacle plus grand et plus excellent, qui n'a point été fait de main d'homme, c'est à-dire qui n'appartient pas à cette création' (Hébr. 9, 11-12) ».

Le dissident conclut à l'aide d'un raisonnement déductif que cette création est mauvaise :

« Mais, s'il n'appartient pas [le tabernacle] à cette création, **alors** c'est donc que cette création présente est mauvaise, et qu'elle ne possède pas le tabernacle par lequel le Christ est entré, car il faut croire que le tabernacle par lequel il est entré est bon, comme faisant partie de la bonne création... »<sup>28</sup>.

De même, le chapitre XII du LcM est consacré à réfuter l'opinion dissidente sur le mot **omnia**, 'toutes les choses', car, aux dires du dissident :

« Comme trop des personnes ignorent ce que la Sainte Écriture désigne par 'toutes choses' (omnia), nous disons, nous, avec vérité, que généralement tout ne signifie que les choses bonnes et spirituelles, mais quelquefois aussi seulement les mauvaises et les péchés »<sup>29</sup>.

---

27 RN, p. 202; LcM, pp. 181-182 : « Quod vero opera mundi mala sint, Christus ipse asserit dicens [...] Sed in hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli... De bonis vero atque eternis operibus legimus in libro Sapientie ita : 'Omnia opera Domini bona valde'... ».

28 RN, p. 203; LcM, p. 197 : « Et quia creatio quandoque ponitur pro operatione, de creatione bona et mala aliqua dicamus. De mala itaque sic ait Apostolus : 'Christus, assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum, id est non huius creationis, introivit'. Et si huius, id est presentis creationis, non est, ergo hec, id est presens creatio, mala est, cuius non est tabernaculum quod Christus introivit, quia tabernaculum quod Christus introivit bonum esse credendum est, quia bone creationis ».

29 RN, p. 204 ; LcM, p. 208 : « Sed quoniam plures ignorant quod Scriptura sacra 'omnia' vocat, nos vere dicimus quod plerumque omnia bona tantum et spiritualia dicit, quandoque etiam mala tantum et peccata ».



Le dissident présente ensuite un bon nombre de références scripturaires portant le mot ‘omnia’ en les précédant d’un bref commentaire indiquant s’il faut comprendre qu’il s’agit des choses bonnes ou des mauvaises :

« *Nous croyons que c’est des choses bonnes et spirituelles que s’entend ce que dit l’Apôtre : ‘Parce qu’il a plu au Père de faire que toute plénitude résidât en lui [le Christ] et de réconcilier toutes choses par lui...’* »<sup>30</sup>.

Et le dissident explique ensuite :

« *Mais, il ne faut pas croire que toutes les choses qui sont sur ces terres-ci soient réconciliées par le Christ, dans le Christ, car toutes paraissent presque toujours plongées dans la plus grande discorde [...] Car le Christ, élevé au-dessus de la terre, n’a pas attiré à lui toutes les choses qui sont dans ce monde : il y en a un très grand nombre qui sont immondes et qu’il faut absolument fuir et éviter... Jean, dans l’Évangile [a dit] : ‘Toutes choses ont été faites par Lui et sans Lui a été fait rien (Jn 1, 3). Ce qui montre qu’il a dit cela des choses bonnes et spirituelles, c’est qu’il ajoute aussitôt après : ‘Ce qui a été fait en Lui était la Vie’...* ».

Et à la fin de l’extrait inséré, le dissident conclut sur le mot *omnia* :

« *Il est donc ainsi prouvé que, dans les Écritures divines, omnia désigne tantôt les choses éternelles, tantôt les temporelles, et, par conséquent, le terme omnia est pris dans une double acception, conformément à ce que dit le Livre de la Sagesse : « Toutes choses sont doubles : l’une opposée à l’autre (Eccli., 42, 25) »* »<sup>31</sup>.

Le dissident reconnaît ainsi que le même mot (*vox*) peut signifier deux réalités différentes. Il réalise donc un travail de grammairien (sur l’élocution, sur la *vox*) et de dialecticien (interprétation des significations des ‘réalités’ du mot). La logique que me paraît sous-entendre la lecture dissidente du mot *omnia* rappelle une des thèses soutenues dans le court traité porrétaïn de logique, rédigé entre 1115 et 1170, dans l’école de Gilbert de Poitiers, à savoir que « *tout nom signifie deux choses* » (I.8)<sup>32</sup>. Gilbert de Poitiers fut l’un des maîtres de la doctrine du ‘réalisme’, confrontée à celle

30 RN, p. 204 ; LcM, p. 208 : « *De bonis ac spiritualibus dictum esse creditur quod Apostolus ait : ‘Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem divinitatis corporaliter habitare, et per ipsum reconciliari omnia...’* ».

31 RN, pp. 204-205 ; LcM, pp. 208-209 : « *Non autem est credendum quod omnia que in hiis terris sunt per Christum in ipsum reconciliarentur, nam in maxima discordia cuncta hec fere existere videntur... Christus namque a terra exaltatus non traxit ad se omnia que sunt in hoc mundo, in quo sunt plurima inmundum et prorsus fugienda et cavenda... Et Iohannes in evangelio : ‘Omnia per ipsum facta sunt in sine ipso factum est nichil’. Quod autem de spiritualibus et bonis hoc dixerit Iohannes, subsequenter adiungit : ‘Quod factum est, in ipso vita erat’ [...] Sic itaque probatur quod omnia quandoque in divinis Scripturis eterna esse dicuntur, quandoque temporalia, et ideo hoc nomen omnia dupliciter accipitur, iuxta illud Sapientie : Omnia duplicia, unum contra unum* ».

32 *Compendium Logicae Porretanum* (Court traité porrétaïn de logique), cité par Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, p. 320. Une troisième position est celle du vocalisme, défendue par Roscelin de Compiègne, mort en 1120. Le vocalisme identifie les universaux à des simples signes linguistiques, voire des simples « bruits de voix », id., *La philosophie médiévale*, pp. 320-322.

du ‘nominalisme’ durant la querelle des universaux, suscitée par l’essor de la logique latine au XII<sup>e</sup> siècle. Pour les nominalistes, les universaux sont des noms plutôt que des choses « universelles »<sup>33</sup>. Sans oser pénétrer le sujet assez complexe des universaux, j’aurais tendance à considérer la position de l’auteur dissident plutôt comme celle d’un ‘réaliste’<sup>34</sup>.

Comme on l’a constaté, l’exégèse logico-grammaticale que le dissident réalise des mots ‘monde’, ‘siècle’, ‘royaume’, ‘jour’, ‘œuvre’ ‘création’, *omnia*, mais aussi des locutions/expressions : ‘ciel nouveau’ ou ‘nouveaux cieux’ et ‘terre nouvelle’, comme en témoignent les fragments insérés dans les chapitres XV à XVII du LcM<sup>35</sup>, montre qu’un même mot peut renvoyer à deux réalités bien différentes. Tantôt faisant référence à la bonne création et à ses œuvres, tantôt à la mauvaise création et aux siennes, l’exégèse de ces mots et/ou expressions des Écritures doit donc être éclairée par l’intention de l’écrivain. C’est justement ce travail-là qui est mené par le dissident avant chaque citation des Écritures où apparaît le mot et/ou l’expression devant être éclairée selon lui, l’aidant ainsi à prouver la dualité des mondes et des créatures. Les nombreux témoignages scripturaires éclairés d’un bref commentaire de l’auteur constituent la base à partir de laquelle il formule ensuite ses arguments ou raisons logiques (syllogismes) démontrant la vérité de sa croyance.

Il est intéressant de noter le mépris exprimé par le polémiste catholique envers l’usage que le dissident fait de syllogismes. Ces raisonnements déductifs fondés sur l’exégèse des Écritures sont qualifiés de sophismes par l’auteur du LcM dans son prologue : « *les pièges des susdits (hérétiques) étant évités, leurs sophismes ostentatoires dénués de logique étant rejetés, en m’éloignant totalement de leur sens dépravé...* »<sup>36</sup>. Terme grec, le sophisme désigne, vers 1175, un argument, un raisonnement faux, malgré une apparence de vérité, spécialement en logique<sup>37</sup>.

Sans doute, est-ce dans l’exégèse spirituelle que l’auteur dissident réalise à partir des mots *omnia* ‘toutes les choses’, *nichil*, ‘rien’ et/ou ‘néant’ et *caritas*, charité, qu’il montre le plus brillamment l’existence de deux créations, deux mondes. C’est probablement aussi dans cette exégèse spirituelle que réside l’originalité du libelle dissident, raison pour laquelle elle a suscité des controverses entre les historiens de la

---

33 Disciples de Gilbert de Poitiers dit « de la Porrée » ou Porreta. Devenu évêque de Poitiers en 1142, il a été mis en cause par Bernard de Clairvaux au concile de Reims (1148) : « Gilbert de Poitiers », *Dictionnaire du Moyen Age*, dir. Claude Gauvard, Alain de Livera, Michel Zink, éd. P.U.F., Paris, 2002, pp. 588-589.

34 Voir « Une étude sur Gilbert de Poitiers alias de la Porrée », dans <https://grpl.hypotheses.org/373> et Jolivet, Jean. “Trois Variations Médiévales Sur l’universel et l’individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de La Porrée. ” *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 97, no. 1, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 111–55, <http://www.jstor.org/stable/40903810>

35 LcM, pp. 226-286.

36 LcM, p. 83 : « [...] *devitatis captentulis predictorum et gesticulosis eorum cavillationibus explosis, logice expers, a pravo sensu ipsorum penitus abluendo...* ».

37 « Sophisme », *Dictionnaire historique de la langue française*, s.d. Alain Rey, Le Robert, 2006, p. 3565.



dissidence dite ‘cathare’. Dans l’extrait inséré dans le chapitre XIII du LcM, le dissident affirme :

« *Que ce qui est dans le monde, c’est-à-dire du monde, puisse être appelé néant (nichil), l’apôtre l’explique bien lorsqu’il dit : ‘Nous savons que les idoles ne sont rien (nichil) dans le monde’ (I Cor 8,4) et... ‘si je n’ai point la charité, je ne suis rien’ (I Cor 13,2). D’où il est évident que si l’Apôtre sans la charité est rien, tout ce qui est sans charité est rien [...]. Isaïe déclare encore : ‘Voici : vous êtes du néant ; votre œuvre procède de ce qui n’est pas, et celui qui vous choisit est abominable’ (Is 41, 24). Et Jean dans l’Évangile : “Sans lui a été fait le néant (nichil)” (Jn 1, 3) »<sup>38</sup>.*

Et le dissident démontre ensuite sous forme de syllogisme sa croyance selon laquelle Dieu n’a pas fait les choses visibles, méchantes et sans charité, le néant :

« **Si** donc tous les mauvais esprits, les hommes méchants et toutes les choses de ce monde qui peuvent se voir sont rien (nichil) parce qu’ils sont sans charité, **alors** c’est qu’ils ont été faits sans Dieu. Dieu ne les a point faits, parce que sans Lui a été fait le néant (cf. Jn 1, 3) »<sup>39</sup>.

En effet, le mot *nichil* des références choisies par le dissident peut être traduit comme pronom indéfini, ‘rien’, pouvant aussi comporter une valeur négative, signifiant ‘aucune chose’ lorsqu’il est précédé de l’ellipse ne : ‘*Nous savons que les idoles ne sont rien* (aucune chose) *dans le monde*’ (I Cor. 8,4); ou ‘*si je n’ai point la charité, je ne suis rien*’ (I Cor., 13, 2)<sup>40</sup>. Dans ce dernier cas, je ne suis rien, je n’ai ‘aucune valeur’ car je n’ai pas la charité. Le *nichil* peut aussi être traduit comme substantif, ‘néant’, l’opposant au mot *omnia*, ‘toutes les choses’, d’après l’exégèse spirituelle que le dissident réalise du prologue de Jean, 1, 3. Ici, par ‘toutes les choses’, le dissident entend uniquement les choses bonnes et spirituelles qu’il oppose au *nichil*, au néant, représentant les œuvres mauvaises, les choses de ce monde, dont le péché.

Différents témoignages confirment cette exégèse spirituelle du prologue de Jean. D’après la déposition du franciscain Déodat de Rodez, Pierre Garcias, changeur toulousain, explique à Guillaume Garcias, franciscain du couvent de Toulouse, comment interpréter le prologue de Jn 1, 3 : « *Sine ipso factum est nihil ne signifie pas "sans Lui rien n’a été fait", mais "Sans Lui a été fait le néant", néant désignant les réalités visibles y compris l’homme qui est, tout particulièrement, péché et néant* »<sup>41</sup>.

38 RN, p. 205 ; LcM, pp. 216-217 : « *Qui vero illud quod est in mundo, id est de mundo, nichil esse dicatur, Apostolus declarat cum dicit : ‘ Scimus quia nichil et ydolum in mundo... caritatem autem non habeam, nichil sum’... Unde patet quod, si Apostolus sine caritate nichil esset, omne quod est sine caritate nichil est... Et Isayas : ‘ Ecce vos estis de nichilo et opus vestrum ex eo quod non est ; abhominatio est qui elegit vos’ . Et Iohannes in evangelio : ‘Sine ipso factum est nichil’ ».*

39 LcM, p. 217 : « *Si omnes mali spiritus et mali homines et omnia, que possunt videri in hoc mundo, nichil sunt, quia sunt sine caritate, ergo sine Deo facta sunt. Non ergo Deus fecit ea, qui sine ipso factum est nichil* ».

40 « Rien », *Dictionnaire historique de la langue française*, s.d. Alain Rey, Le Robert, Paris, 2006, vol. 3, p. 3252.

41 Témoignage de Déodat de Rodez, ainsi que celui d’un autre frère mineur, Guillaume Cogot devant les inquisiteurs Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre (1244-1248) dans : fonds Doat, vol. 22, fol.

La confirmation de cette exégèse du prologue de Jean est apportée par le raisonnement déductif du syllogisme formulé par le dissident dans l'extrait inséré dans le chap. 14 du LcM :

[Car] « *si toute créature de Dieu est bonne, si le monde, comme certains le prétendent, est la création de Dieu, ainsi que tout ce qu'il comprend, alors pour quelle raison serait-il défendu de les aimer ? Or, Jean nous défend de les aimer. Si donc, il ne faut pas aimer le monde, s'il ne faut pas aimer les choses qui s'y trouvent, alors il ne faut pas dire qu'ils sont de Dieu. Car tout ce qui vient de Dieu est bon et doit donc être aimé* ». <sup>42</sup>

Revenons sur le mot *caritas*, 'charité,' de la première Épître de Paul aux Corinthiens (13,2) qui est cité par le dissident : "*si je n'ai pas la charité, je ne suis rien*". Dans le vocabulaire religieux médiéval, le terme charité tend à se restreindre « à l'amour que Dieu exige des hommes, pour lui-même et pour les autres »<sup>43</sup>. Vertu essentielle transmise par l'Esprit Saint lors du baptême qui fait du chrétien un Fils de Dieu, un membre du "corps du Christ", le plaçant dans une relation de fraternité avec tous les baptisés<sup>44</sup>, la 'charité' est donc l'amour de/pour Dieu. Pour le dissident donc 'si je n'ai pas la charité' –si je n'ai pas l'amour de Dieu/ si je n'aime pas Dieu– je ne suis rien. En bonne logique dissidente, cela peut dire qu'il y a deux catégories d'hommes : ceux qui ont la charité, qui aiment/sont aimés de Dieu, et ceux qui ne l'ont pas, qui sont 'rien', qui n'ont 'aucune valeur', qui sont 'néant'. La charité, avec la foi et l'espérance, est une vertu chrétienne fondamentale et nécessaire pour atteindre le salut<sup>45</sup>. L'amour de Dieu/pour Dieu distingue donc le "vrai chrétien", censé détenir et observer la charité.

Notons aussi que la charité était associée et identifiée à la chasteté durant la période patristique et le Moyen Âge. La chasteté devient la vertu première, permettant de retrouver l'état angélique, celui d'avant le péché<sup>46</sup>. Connaissant par d'autres sources le rejet du corps et de la sexualité avec lequel les dissidents traduisent leur mépris du

---

992-100, ici la déposition de frère Déodat de Rodez, fol. 95 : « *Cum etiam dictus frater Guillelmus Garcias loqueretur cum dicto Petro Garsia de illa auctoritate : 'Sine ipso factum est nihil' (Jn 1, 3), dixit idem Petrus quod omnia visibilia sunt nihil et homo vel enim est peccatum* ». Voir : Pilar Jiménez Sanchez, *Les Catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, éd. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p.370 et sq.

42 RN, p. 207; LcM p. 227 : « *Si omnis creatura Dei bona, et mundus, ut quidam dicunt, est creatura Dei et omnia que in eo sunt, qua de causa non sunt diligenda ? Nam Iohannes prohibet diligere ea. Si mundus diligendus non est et si ea que in eo sunt non sunt diligenda, non est fatendum quod sint Dei. Nam omne quod est Dei bonum est, et ideo diligendum* ».

43 Daniel Leblevec, « Charité », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, éd. PUF, p. 259.

44 Annie Guereau-Jalabert, « *Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale* », La parenté spirituelle, dir. F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier, Archives contemporaines, Paris, 1995, pp. 133-203.

45 Daniel Leblevec, *op. cit.*, p. 259.

46 Philippe Nouzille, « Chasteté », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, éd. PUF, pp. 274-275 : « *La véritable doctrine de la chasteté est celle de la caritas ordinata, thème qui remonte à Origène et traverse toute la tradition jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle* ». L'auteur note la portée eschatologique de l'identification chasteté/charité qui explique la tentation encratite de certains hérétiques.



monde visible, on peut aussi retenir cette association charité/chasteté, à savoir, un « vrai chrétien », un bon homme/bonne femme observe la charité et de manière stricte la chasteté<sup>47</sup>.

Pour finir sur l'exégèse dissidente du *nichil*, rappelons qu'elle a suscité des débats entre les historiens à propos de la nature doctrinale de la dissidence des bons hommes. Le *nichil* ou néant me paraît désigner dans les fragments réfutés dans le LcM les réalités visibles y compris l'homme et le péché, œuvre du diable. Mais, le *nichil* ou néant ne s'oppose pas à l'Être, au Bien, comme l'affirmaient Christine Thouzellier et René Nelli. Pour le dissident, comme pour Augustin, Père de l'Église latine, ce néant est une absence ou dégradation du Bien, en aucun cas un Néant ontique qui tirerait son origine d'un autre principe opposé, le Mal<sup>48</sup>. Le dissident paraît le confirmer encore dans l'extrait retenu dans le chapitre 15 du LcM consacré à réfuter la double réalité à laquelle se réfère le mot 'terre', tantôt à celle-ci, visible, résultat du diable, tantôt à la terre invisible, la seule à être vraiment de Dieu :

*« Cette terre et tout ce dont elle est pleine ne paraissent pas pouvoir appartenir au Seigneur -puisque le péché y règne plus que le Bien-, mais, tout au contraire, semblent appartenir au diable. Mais de cette terre dont David a parlé, et qui est vraiment du Seigneur, le Christ à dit lui-même : 'Heureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre' (Mt, 5, 4) »<sup>49</sup>.*

D'après moi, pour les « bons hommes » languedociens, comme pour la plupart des cathares italiens, le néant constitue une dégradation du Bien dont les origines se trouvent dans l'accident survenu au début de la création, ou plutôt dans l'interprétation que les dissidents font de cet accident. Celui-ci fut provoqué par l'une des créatures divines, Lucifer, l'ange de Lumière qui commit le péché d'orgueil en se révoltant contre son Père, selon l'interprétation d'Origène<sup>50</sup>. C'est celle-ci qui inspire notre dissident comme l'atteste un autre polémiste catholique, auteur du *Liber Antiheresis*, *Liber II*, dans son chapitre II :

*« Inspirés de l'opinion origénienne, ils disent que les âmes ont péché au début du monde et qu'elles sont tombées du ciel et se sont incorporées à terre dans les corps, avouant que la chute est la cause de l'élaboration de ce monde »<sup>51</sup>.*

---

47 Les rituels cathares attestent du mépris de la chair et de l'observance rigoureuse de la chasteté que tout 'chrétien' ou consolé, bon homme/bonne femme, doit observer. Voir la traduction française de l'édition de René Nelli, *Écritures cathares*, op. cit., pp. 225-260.

48 Un avis contraire, interprétant le néant cathare au sens ontique, est celle de Roland Poupin, *La Papauté, les Cathares et Thomas d'Aquin*, Loubatières, Portet-sur-Garonne, 2000, p. 197.

49 RN, p. 209; LcM, p. 245 : « [...] *nec ista terra et plenitudo eius videntur Domini esse, cum magis in ea regnet peccatum quam bonum, immo magis videtur esse diaboli. Sed de hac terra, de qua David locutus est, que est Domini, ait ipse Christus : Beati mittes, quoniam ipsi possidebunt terram* ».

50 Cette interprétation du péché originel trouve ses précédents chez les Alexandrins, et surtout dans le mythe de Lucifer (ange déchu) qu'a développé Origène et qui sera adoptée par la suite chez les Pères latins (Ambroise, Augustin et Jérôme) : Rouland Poupin « Esquisse d'une histoire de la théologie du catharisme », *Heresis*, n° 19, 1991, p. 33.

51 *Liber Antiheresis*, op. cit., p. 121 : « *In origeniarorum ab origine ita nuncupati vesaniam, qui dicunt animas in mundi principio pecasse et de celis usque ad terras diversaque vincula corpora meruisse, eaque causa factum esse mundum confitentes* ».



Cette interprétation de l'origine du péché est confirmée par l'auteur du libelle dissident, comme en témoigne l'extrait inséré dans le chap. X du LcM :

« *'Quiconque commet le péché est esclave du péché' (Jn 8, 34), c'est-à-dire du diable, qui est appelé le péché, comme il est dit dans l'Épître de Jean : 'Celui qui commet le péché est du diable, parce que le diable pêche dès le commencement. Mais c'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu a paru dans ce monde' (I Jn 3, 8) »<sup>52</sup>.*

En effet, expulsé du ciel, Lucifer devient le diable qui fait tomber avec lui d'autres anges qu'il emprisonne dans les corps de chair (cf. Gn, 2,7) vivant depuis dans le péché. C'est pour les sauver que le Fils de Dieu vient auprès des hommes. Dans trois derniers fragments du libelle dissident insérés, respectivement dans les chap. XVII au XIX du LcM, l'auteur fait référence au rôle joué par le Christ dans le salut des anges déchus du ciel au commencement :

[Chap.17] : « *'Le fils de l'Homme est venu pour chercher et pour sauver ce qui était perdu' (Luc 19, 10) '... Le même déclare encore : 'Je n'ai été envoyé qu'aux brebis de la maison d'Israël qui sont perdues' (Mt 15, 24) »<sup>53</sup>.*

[Chap. 18] : « *'J'irai chercher celles qui seront perdues' (Ez. 34, 16) »<sup>54</sup>.*

Notons l'exégèse spirituelle que le dissident fait des 'brebis de la maison d'Israël', qu'il identifie aux anges déchus, devenus les âmes des hommes, comme le polémiste le confirme dans son introduction au chapitre XVIII<sup>55</sup>.

Pour conclure sur l'étude des extraits dissidents, au regard des arguments avancés par l'auteur pour défendre la dualité des mondes et des créatures, on peut affirmer que l'accusation de dualisme ontologique portée par le polémiste catholique, auteur du LcM, est de toute évidence fautive. Tout comme l'était l'accusation de dualisme de l'abbé de Schönau, Eckbert, contre les « cathares » rhénans qu'il réfute dans ses sermons, quelques décennies plus tôt, dans les années 1160. Comme je l'ai noté plus haut, l'auteur du LcM appelle souvent « cathares » et/ou « modernes cathares » les hérétiques qu'il réfute à travers les extraits du libelle dissident. Il paraît évident que, pour le polémiste, ces « cathares » étaient des néo-manichéens, comme l'affirmait déjà Eckbert de Shönau dans ses sermons<sup>56</sup>. L'usage du nom « cathare » par les polémistes catholiques, étendu encore au XIII<sup>e</sup> siècle pour désigner les dissidents italiens, a pu servir l'homogénéisation du contenu de l'hérésie, combattue et accusée de dualisme. Rappelons que le mot remonte à l'Antiquité tardive, Augustin dans son *De haeresibus* évoque l'existence des *cathari*, adeptes d'une secte qu'il associe aux novatiens car ils

52 RN, p. 202; LcM, p.181: "Omnis qui facit peccatum, servus est peccati, id est diaboli qui peccatum dicitur, ut est illud in epistola Iohannis : 'Qui facit peccatum ex diabolo est, quia ab initio diabolus peccat. Sed in hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli...».

53 RN, p. 212 ; LcM, chap. 17, p. 273 : « *'Venit Filius hominis querere et salvum facere quod perierat' ... Et idem : 'Non sum missus nisi ad oves que perierunt domus Israel ' ».*

54 RN, p. 213 ; LcM, chap. 18, p. 287 : « *Et iterum : 'Quod perierat requiram' ».*

55 LcM, chap. 18, p. 287 : « *Quod autem ipse oves domus Israel, id est anime, salventur et non alie, hiis testimoniis abutendo stulticiam suam nituntur asserere et errorem ».*

56 Eckbert de Schönau, *Sermones contra catharos*, éd. Patrologie Latine, op. cit.



refusent d'accepter les deuxièmes noces, ne reconnaissent pas à l'Église la possibilité de remettre les péchés et n'acceptent pas le pouvoir des clés de l'Église<sup>57</sup>.

Accuser les dissidents de croire en deux principes opposés de toute éternité et à l'origine de deux créations était lourd de conséquences car le dualisme mettait en cause l'essence même du christianisme, la croyance dans un Dieu unique, seul principe créateur. En accusant les « cathares » de dualisme, les polémistes et théologiens catholiques –depuis Eckbert de Schönau- évacuaient de manière efficace le défi que ces dissidents représentaient pour leur modèle ecclésiologique. Derrière le spectre du dualisme, hissé comme le plus grave des dangers assaillant l'édifice catholique depuis la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, ce sont deux conceptions ecclésiologiques qui s'affrontent. Elles seraient toutes les deux héritières de la tradition carolingienne et issues du tournant de la réforme dite grégorienne et de la recomposition des pouvoirs ecclésiastiques et laïcs que cette dernière a générée<sup>58</sup>.

Défendre l'existence de deux mondes opposés, l'un invisible et divin, l'autre visible et diabolique, n'impliquait pas que ces mondes soient l'œuvre de deux créateurs différents, comme le prétendaient les polémistes catholiques. La croyance en l'existence de deux mondes est l'expression d'une dualité irréductible d'inspiration augustinienne, poussée à l'extrême par les moines carolingiens dans leurs commentaires de l'Apocalypse. Elle se traduit par un mépris du monde et du pouvoir de ce monde (temporel), de nature diabolique, vision négative, eschatologique, dominant du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècles, à laquelle l'auteur du libelle dissident demeure attaché. Depuis le début du XII<sup>e</sup> siècle, cette vision du monde constitue un des traits distinctifs des groupes qualifiés d'« hérétiques » qui contestent la vision positive du monde et de la nature enseignée dès lors par les théologiens de certaines écoles comme Chartres<sup>59</sup>.

Les deux conceptions du monde (l'ancienne et la nouvelle) mettent au service de leur construction des outils intellectuels, tel le néoplatonisme en vogue dans les milieux savants de l'époque. Le néoplatonisme n'a pas été exclusif de certains courants ou écoles du début du XII<sup>e</sup> siècle. S'il a développé des raisonnements permettant d'expliquer le passage du multiple vers l'Un, il a inspiré des arguments pour défendre la croyance dans la dualité des mondes à partir d'une création unique, divine. Sous la forme d'un gauchissement des références scripturaires (Jn 8, 31-45 ; 3, 20) permettant d'affirmer l'emprise du diable sur ce monde et sur la dualité des pouvoirs – spirituel et temporel –, ces thèses ont abouti à des formulations cosmogoniques défendant l'existence d'un seul principe, Dieu. Certes, elles ont pu préparer le terrain à la formulation d'un dualisme ontologique qui verra le jour dans les années 1230-1240, au

57 Uwe Brunn, « *Cathari, catharistae, Cathaphrygae*, ancêtres des cathares du XII<sup>e</sup> siècle », *Heresis* 36-37, 2002, p. 187.

58 Pilar Jiménez, *Les Catharismes...*, *op. cit.*, p. 91 et sq. ID, « Y-a-t-il eu un dualisme chez les Albigeois ? Commentaires sur l'étude d'Uwe Brunn à propos du « dualisme hérétique » d'après les *Otia Imperialia* de Gervais de Tilbury », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre|BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, URL : <http://journals.openedition.org/cem/12893> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.12893>.

59 ID., *op. cit.*, p. 156.

sein d'une des Églises-écoles cathares italiennes, l'Église de Desenzano<sup>60</sup>. En effet, c'est à Jean de Lugio, maître de l'école de Desenzano, sur le lac de Garde, qu'est attribué un *Livre des deux principes*. Ce traité de théologie sur les deux principes doit être considéré plutôt comme un des résultats du processus de réflexion mené par cette école cathare italienne autour des questions fondamentales comme celle des origines du mal, du péché, du diable, du libre arbitre et bien sûr de la création. Contrairement à ce que les polémistes catholiques ont pu affirmer depuis Eckbert de Schönau, ce modèle cosmogonique n'a pas été à l'origine de la réflexion dissidente, il n'était ni majoritaire, ni dominant, pas plus en Italie que dans les autres espaces de la Chrétienté occidentale, tel le Languedoc<sup>61</sup>.

### **Un traité dissident sur « Les œuvres et les créations divines »**

Je voudrais aborder brièvement la question de la nature du libelle dissident. À quelle catégorie de texte appartient-il ?

Dans le premier fragment dissident retenu par l'auteur du LcM, le dissident évoque les raisons pour lesquelles il rédige son texte. Il dit le faire pour répondre à ceux qui lui adressent « *de mauvaises critiques au sujet des œuvres et des créations divines* ». Pour cette raison, il dit se voir obligé d'avouer « *à la fois de parole et de cœur son sentiment sur ces questions* ». Pour se défendre des critiques (mauvaises, erronées) des adversaires, l'auteur s'apprête à exposer les vrais fondements de sa croyance. Le caractère polémique du texte paraît donc évident. Certes, il ne correspond pas à la catégorie de texte de polémique du type du LcM, traité contre l'hérésie dans lequel se trouvent insérés les extraits du libelle. Le texte dissident serait plutôt un texte de défense et d'argumentation de la foi (dissidente) au sujet de la création et de ses œuvres. Pour ce faire, l'auteur utilise les méthodes et les outils que les arts du trivium (grammaire, rhétorique et dialectique) mettent à l'époque au service de l'exégèse de la Bible. Des raisonnements déductifs du type « si... alors », utilisés dans les traités polémiques comme en témoigne celui de l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable pour combattre les Pétrobrusiens vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, sont aussi mis à l'œuvre par le dissident pour en faire des preuves irréfutables. Ils s'appuient sur des citations scripturaires brièvement présentées par l'auteur et traduisant la logique grammaticale qui l'inspire.

À propos des références aux Écritures, on a pu constater que l'auteur dissident utilise l'Ancien et le Nouveau Testament, contrairement à ce que les chroniqueurs et théologiens catholiques affirment. Ils prétendent que les dissidents rejettent l'Ancien Testament mais, en vérité, c'est le Pentateuque et les livres historiques qui sont

---

60 J. -R. Pouchet, « Saint Anselme lecteur de saint Jean », *Les mutations socioculturelles au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*. Etudes Anselmiennes, 1984, pp. 457-468.

61 Pour l'étude détaillée des différents modèles cosmogoniques, je me permets de renvoyer à ma thèse, *Les Catharismes. Modèles dissidents du Christianisme médiéval (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, op. cit., pp. 161-311.



rejetés<sup>62</sup>. Certes, il privilégie le Nouveau Testament, en particulier les Évangiles de Jean, Matthieu et Luc, Marc n'étant jamais cité, ainsi que les Actes des Apôtres, les Épîtres de Paul, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse (voir annexe 2, table des citations scripturaires). Sur un total de 157 citations, 95 sont issues du NT et 72 de l'AT. De ce dernier, les Prophètes sont les plus cités, Isaïe et Ezequiel en tête, suivis de Jérémie et loin derrière Daniel et Baruch ; ensuite, ce sont les livres Poétiques, principalement les Psaumes, puis l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique, suivis de Job et de la Sagesse. Des 95 citations du Nouveau Testament, les Épîtres de Paul sont en tête, citées 32 fois, suivies des Évangiles, celui de Jean est cité 23 fois, suivi de près par l'Évangile de Matthieu, 20 fois ; à tous les trois ils additionnent 75 citations sur le total de 95. Comme Gilbert Dahan l'a confirmé, certains livres bibliques se prêtent davantage à des développements théologiques, c'est le cas des Psaumes et surtout des épîtres pauliniennes et canoniques<sup>63</sup>.

L'utilisation des deux Testaments par l'auteur du libelle dissident n'est donc pas une preuve attestant d'un dualisme des principes, comme l'affirmait Christine Thouzellier. Elle était persuadée que les dissidents languedociens partageaient la croyance dans un dualisme de principes opposés avec les cathares italiens de l'Église de Desenzano qui, comme il a été dit, défendent cette croyance au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

Pour conclure, je propose de remonter la date d'élaboration du texte dissident à la fin du XII<sup>e</sup> siècle ou aux premières années du XIII<sup>e</sup> s. De cette période daterait, probablement, *Le Livre contre les hérésies, livre II (Liber II Liber Antiheresis)* qui réfute déjà le premier des extraits du libelle dissident. Les deux, traité polémique antihérétique et traité dissident, ont été repris par l'auteur du LcM pour rédiger dans les années 1220 sa réfutation contre ceux qu'il appelle 'manichéens'.

Sans doute maître grammairien lui-même, disposant d'une connaissance assez large des Écritures, il est possible que l'auteur dissident ait rédigé son traité de polémique pour défendre sa foi contre les attaques - qu'il qualifie d'infondées - des adversaires catholiques et pour instruire les siens. Le texte se veut donc à la fois défensif et didactique. En souhaitant porter à la connaissance de ses adversaires ses véritables arguments au sujet des œuvres et des créations divines, le dissident a pu réagir pour répondre à ceux qui l'accusent à tort de dualisme (à ceux qui lui adressent des « mauvaises critiques »). Le texte a pu aussi servir à instruire les dissidents eux-mêmes. Libelle d'« argumentation défensive » montrant l'existence de deux mondes et de deux créations dont Dieu seul est à l'origine, le traité articule citations scripturaires

---

62 Les actes du procès de Lombers, en 1165, témoignent, sinon du rejet de l'Ancien Testament, de la prédilection des « bons hommes » du Midi pour le Nouveau Testament. Le rejet de certains livres de l'Ancien Testament est attesté au début du XIII<sup>e</sup> siècle par le cistercien Pierre des Vaux-de-Cernay, *Histoire Albigeoise*, Pascal Guébin et Herni Maisonneuve éd. et trad., Vrin, Paris, 1951, p. 16 : « quant à l'Ancien Testament, les hérétiques le détestent : ils disent que le dieu de l'Ancienne Loi est 'mauvais', ils l'appellent 'traître', à cause des plaies d'Égypte, 'homicide à cause du Déluge et de l'engloutissement des Égyptiens ; ils disent que Moïse, Josué, David ont été les routiers et les ministres de ce dieu 'mauvais' ».

63 Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible, op. cit.*, p. 286.

et arguments raisonnés et logiques, sorte de manuel d'instruction indispensable aux prédicateurs dissidents. Il a pu constituer un outil de référence au moment des disputes publiques affrontant catholiques et « bons hommes » en Languedoc, entre 1206 et 1207. La légende de saint Dominique raconte que lors de la dispute de Fanjeaux, en 1206, le castillan aurait soumis à l'épreuve du feu le livre des hérétiques et celui des catholiques pour savoir lequel portait la vérité<sup>64</sup>. Le libelle dissident a pu donc être un des livres de foi ou de doctrine -*liber de fide* ou *liber de doctrina*- attestés par les déposants devant l'Inquisition et répertoriés par Peter Biller<sup>65</sup>. Nous savons seulement que ces livres étaient de petite taille -petits livres ou libelles- et qu'ils accompagnaient les prédicateurs dissidents dans leur déplacement.

En revenant sur les extraits du texte dissident, j'ai voulu pointer quelques erreurs d'appréciation commises par son éditrice Christine Thouzellier en 1961, au sujet de sa dimension, de sa datation et de son contenu. La transmission indirecte et sous forme de fragments, donc forcément incomplète, dans laquelle le texte dissident nous est parvenu rend difficilement soutenable l'affirmation de Christine Thouzellier. Elle l'envisageait d'une dimension à peu près égale à celle du traité antihérétique. À mon sens, tous les deux –texte dissident et traité contre les manichéens- méritent d'être revus à partir d'une nouvelle étude codicologique des manuscrits contenant les deux copies du LcM. Il est évident que ces manuscrits, leur conservation et leur transmission ont influencé la perception et l'approche dominantes sur la dissidence jusqu'ici. Dans les dernières décennies, les chercheurs se sont principalement intéressés aux sources judiciaires, aux registres de l'Inquisition. Il me paraît nécessaire de revenir sur le vaste dossier documentaire qui constitue la littérature antihérétique, mais aussi sur la production dissidente. Je salue donc et encourage les initiatives des jeunes collègues, comme Emmanuel Bain en France ou Daniel Toti en Italie, qui renouvellent l'étude et l'analyse de ces sources, et j'espère qu'ils motiveront encore d'autres travaux.

---

64 Pilar Jiménez, « Identités en conflit. Les disputes entre catholiques et bons hommes à la veille de la Croisade contre les Albigeois », *Identités perverses, identités en conflit*, Congrès IRIS, Lleida, 2012. Lors de cette rencontre, la légende de saint Dominique raconte qu'il avait soumis le texte hérétique à la preuve du feu ou ordalie et qu'un miracle s'était produit. Saint Dominique aurait jeté au feu le livre des hérétiques et celui des catholiques, le second aurait sauté et serait sorti du feu tandis que le premier aurait brûlé.

65 Peter Biller, « The cathars of Languedoc and written material », in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, s.d. Peter Biller, Anne Hudson, éd. Cambridge University Press, 1994, pp. 66-70.



## ANNEXE 1 *TRACTATUS MANICHEORUM*<sup>1</sup>

Table des chapitres, d'après la copie du LcM, Ms. Paris (2<sup>ème</sup> ½ XIII<sup>e</sup> siècle)

- De initio tractatus Manicheorum in quo pravitatem suam contegunt manifeste. I
- De initio refectionis et intellectu eorum. II
- De duobus seculis. III
- De duobus mundis. IV
- De duobus regnis. V
- De celo novo et terra. VI
- De propriis Christi in que venit. VII
- De satione diaboli in agro. VIII
- De diebus bonis et malis. IX
- De bonis et malis operibus. X
- De duplici creatione. XI
- De omni: quod omnia dupliciter dicitur. XII
- De nichilo. XIII
- De bona creatione. XIV
- De terra nova. XV
- De eodem. XVI
- De celo novo. XVII
- De ovibus domus Israel. XVIII
- De hoc verbo « reddere ». XIX
  
- De perversa expositione eorum.
- De eodem obiectio et responsio.
- De carnalibus et animalibus hominibus.
- De Christo, quem misit Pater in similitudinem hominis.
- De eodem reprisio.
- De carne Christi opinio catharorum.
- De corporibus iustorum, quod sit corpus Christi.
- De exprobratione procreationis humane.
- De novo homine et rationali.
- De regeneratione novi hominis.
- De cibo eius spirituali.
- De ovibus bonis et malis.
- De principe mundi.
- De Deo huius seculi, opinio Manicheorum.
- De angelis bonis et malis : quod angeli mali diaboli sunt, et boni angeli Dei, secundum opinionem apostatarum.

<sup>1</sup> *Traité cathare anonyme languedocien*, éd. Christine Thouzellier, Louvain, 1964, pp. 85-86.

Table des chapitres, d'après la copie du LcM, Ms. Prague (XIV<sup>e</sup> siècle)

**LIBER PRIMUS**

- De initio tractatus Manicheorum in quo pravitatem suam contegunt manifeste. I
- De initio refectionis et intellectu eorum. II
- De duobus seculis. III
- De duobus mundis. IV
- De duobus regnis. V
- De celo novo et terra. VI
- De propriis Christi in que venit. VII
- De satione diaboli in agro. VIII
- De dibus bonis et malis. IX
- De bonis et malis operibus. X
- De duplici creatione. XI
- De omni: quod omnia dupliciter dicitur. XII
- De nichilo. XIII
- De bona creatione. XIV
- De terra nova. XV
- De eodem. XVI
- De celo novo. XVII
- De ovibus domus Israel. XVIII
- De hoc verbo « reddere ». XIX
- De origine animarum. XX
- De predestinatione. XXI

**(LIBER SECUNDUS)<sup>2</sup>**

---

2 L'annonce du deuxième livre se trouve à la fin du premier, mais nous ignorons les chapitres qui le constituaient.

**RÉFÉRENCES SCRIPTURAIRES CATHARES DANS  
LE TRAITÉ ANONYME LANGUEDOCIEN  
Ancien Testament**

Chapitres	Penta- teuque	Livres histo- riques	Livres poétiques					Livres prophétiques						Chapitres	
			Jb	Ps	Eccl	Sg	Si	Is	Jr	Lm	Ba	Ez	Dn		
I				cf 145, 6 113, 15					48, 12 65, 17						I
II															II
III															III
IV															IV
V				144, 13										7, 14	V
VI							5, 6		66, 22 60, 20					7, 10	VI
VII															VII
VIII															VIII
IX			7, 6 29, 2	101, 12											IX
X					1, 14 3, 19-20 3, 11 3, 14	11, 25	14, 20 39, 21 14, 21								X
XI						3, 12	17, 30								XI
XII					1, 2 1, 14 3, 19-20		42, 25								XII
XIII				58, 9 14, 4					40, 17 41, 24				28, 19		XIII



**RÉFÉRENCES SCRIPTURAIRES CATHARES DANS  
LE TRAITÉ ANONYME LANGUEDOCIEN  
Ancien Testament**

Chapitres	Penta- teuque	Livres histo- riques	Livres poétiques					Livres prophétiques						Chapitres	
			Jb	Ps	Eccl	Sg	Si	Is	Jr	Lm	Ba	Ez	Dn		
XIV							18, 1		cf 5, 21						XIV
XV			28, 6	92, 1 26, 13 141, 6 23, 1 136, 4 cf 2, 2											XV
XVI			28, 6					66, 1 45, 12 65, 17 45, 8	5, 19 27, 5			36, 24 32, 22-24 32, 26-27 32, 30-32 34, 12			XVI
XVII				101, 26 101, 27 18, 2 113, 16 6, 8 76, 11				66, 22 45, 12 65, 17 1, 2 51, 6			cf 3, 11	34, 16			XVII
XVIII												34, 11, 12 34, 16 36, 24			XVIII
XIX				50, 14						5, 16					XIX

**RÉFÉRENCES SCRIPTURAIRES CATHARES DANS  
LE TRAITÉ ANONYME LANGUEDOCIEN  
Nouveau Testament**

Chapitres	Évangiles			Ac	Paul							Jc	P	Jn	Ap	Chapitres	
	Mt	Lc	Jn		Rm	Co	Ga	Ep	Ph	Col	Tm						He
I				14, 15 4, 24 17, 24												14, 7 4, 11 3, 14	I
II III IV		20, 34-35	14, 30 18, 36 17, 9 17, 25 17, 16 16, 33 15, 19 17, 14 17, 10		12, 2	1 2, 6-8 1 7, 31	1, 3-4	2, 1-2				11, 1					II III IV
V	12, 26 8,12	1, 32-33	18, 36			1 15, 50		5, 5								11, 15	V
VI						1 2, 9	4, 26						2 3, 13			21, 1 21, 2 21, 18 2, 7 22, 1-2	VI
VII		1, 38	1, 11													1 2, 15 1 5, 19	VII
VIII	13, 24 13, 37-39 15, 19 6, 34	11, 39	(cf 1, 13)												1 3, 10		VIII
IX								5, 15-16 6, 13					1 3, 10 2 3, 8				IX
X			7, 7 3, 19-20			2 11, 13		2, 2	2, 13						1 3, 8		X

**RÉFÉRENCES SCRIPTURAIRES CATHARES DANS  
LE TRAITÉ ANONYME LANGUEDOCIEN  
Nouveau Testament**

Chapitres	Évangiles			Ac	Paul							Jc	P	Jn	Ap	Chapitres
	Mt	Lc	Jn		Rm	Co	Ga	Ep	Ph	Col	Tm					
X(suite)			1, 9 8, 34													X(suite)
XI	24, 35											9, 11-12 6, 8	2 3, 5-7			XI
XII	11, 27	=10, 22	12, 32 1, 3 1, 3-4 1, 3					3, 8	1, 19-20							XII
XIII						1 8, 4 1 13, 2										XIII
XIV	cf 15, 14 cf 13, 13		1, 3 1, 3-4	cf 28,26	1, 20			cf 3,18	1, 16-17	1 4, 4	3, 4			cf 1 2, 15-16		XIV
XV	12, 30 5,4	=11, 23	8, 47									1, 2 1, 10-11				XV
XVI				cf 7, 49												XVI
XVII	6, 9 cf 12, 35 15, 13 10, 56 15, 24	19, 10		7, 49		1 10, 10 1 15, 51 1 15, 52							2 3, 13 2 3, 7 2 3,10-12			XVII
XVIII	15, 24 10, 6 23, 27	19, 10 9, 56														XVIII
XIX										II 4, 8						XIX



## Des mains hérétiques à l'œuvre : repenser la genèse d'un manuscrit cathare (*MS. Firenze Biblioteca nazionale centrale, Conv. Soppr. J.II.44*)<sup>1</sup>

**David Zbiral**

Université Masaryk, Brno, République Tchèque

Bien qu'il ait donné naissance à un vaste corpus de textes législatifs et de documents controversés, le catharisme est une de ces cultures religieuses qui n'ont laissé que relativement peu de traces vivantes dans le présent. Pourtant, il existe trois vestiges bien tangibles émanant directement du milieu de ces chrétiens radicalement ascètes que leurs détracteurs nommaient cathares, *patari* ou simplement manichéens<sup>2</sup>. Ces trois vestiges se présentent sous la forme de manuscrits : deux *codices* du Nouveau Testament avec des ajouts spécifiques (ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod.1137, et ms.Lyon, Bibliothèque municipale, Palais des Arts 36) et une collection de textes théologiques dans le ms. Firenze Biblioteca nazionale centrale, Conv.Soppr. J.II.44<sup>3</sup>. Le présent article se concentrera sur ce dernier.

De prime abord, il peut sembler vain de s'attendre à faire de nouvelles découvertes concernant ce manuscrit sur lequel d'éminents érudits du XX<sup>e</sup> siècle tels qu'Antoine Dondaine, Arno Borst et Christine Thouzellier ont longuement travaillé. Cependant, il apparaît qu'on peut tout de même porter un nouvel éclairage sur sa genèse et ses

---

1 Cet article est un des résultats du projet de recherche *Sources for the Study of Dissident Religious Movements in Medieval Western Christianity with a special Focus on Catharism*, financé par la fondation scientifique tchèque (subvention No. P401/12/0657) dans les années 2012-2015 et hébergé par le Département d'Étude des religions à l'Université Masaryk, Faculté des Arts. La version française est une traduction par Julie Martin de l'original anglais « Heretical hands at work : reconsidering the genesis of a cathar manuscript (Ms Firenze, Biblioteca nazionale centrale, Conv. soppr. J II.44) », paru dans *Revue d'histoire des textes*, 12, 2017, pp. 261-288, et qui paraît ici avec la permission de la Revue d'histoire des textes. J'ai présenté des résultats préliminaires de cette recherche à un public tchèque dans l'article : D. Zbiral, « Geneze rukopisu 'Knihy o dvou principech 'a katarský výklad Bible v jeho doplňcích a marginálních », in *Religio : Revue pro religionistiku*, 23. 1, 2015, pp. 25-26. Je remercie chaleureusement Anne Brenon, Luca Fois, Ylva Hagman, Dalibor Havel, Berverly Mayne Kienzle, Justine Trombley et les réviseurs anonymes pour leur aide précieuse et Julie Martin pour la traduction française. Ils ont tous considérablement contribué à la version finale de cet article.

2 Le terme « *cathari* » est une réutilisation médiévale d'une ancienne dénomination des Novatianistes dans l'hérésiologie patristique. Pour une description convaincante des sources patristiques, la diffusion au XII<sup>e</sup> siècle de ce terme et ses problèmes, voir U. Brunn, *Des contestataires aux « cathares » : Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition* (Collection des Études Augustiniennes : Moyen Âge et temps Modernes 41), Paris, 2006.

3 Je fais abstraction du ms. Dublin, Trinity College Library, 269 (précédemment A.6.10), comprenant un texte apparu dans des cercles similaires mais qui fut transcrit ou adapté plus tard.

utilisateurs et montrer que nos connaissances relatives à son utilisation au Moyen Âge étaient mal fondées. Cet article vise à apporter un nouvel éclairage sur ces questions.

### Le manuscrit et les contenus

Le ms. *Firenze Biblioteca nazionale centrale, Conv.Soppr. J.II.44*<sup>4</sup> est un codex en parchemin mesurant 178 x 118 mm et comprenant cinquante-quatre pages. Une foliotation impeccable du XX<sup>e</sup> siècle est notée au crayon dans la marge inférieure de chaque recto à gauche. Le codex comprend six cahiers, dont quatre sont des quinions (I, II, III et V), un ternion (IV) et un quaternion (VI). Le texte principal est rédigé en une colonne en gothique ronde clairement lisible rappelant l'Italie du XIII<sup>e</sup> siècle. Une page standard contient vingt-huit lignes. Le codex revêt une apparence relativement sobre<sup>5</sup>, pratiquement sans aucune décoration outre des initiales à l'encre rouge. La reliure demi-cuir actuelle a été réalisée pendant la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle ou au tout début du XIX<sup>e</sup> siècle lorsque le manuscrit était détenu par le couvent dominicain San Marco à Florence. La tranche porte le titre abrégé *Tract. De duob. Princip.* (i.e. *Tractatus de duobus principiis*) ainsi que la cote de San Marco, le nombre 158, tout en lettres dorées.

À première vue, il paraîtrait que le couvent San Marco, habité par un ordre aussi notoirement impliqué dans la répression de l'hérésie, détenait ce codex depuis le Moyen Âge. Toutefois, il n'est fait mention du manuscrit ni dans le catalogue encore existant de la fin du XV<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup> ni dans le *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova* de Bernard de Montfaucon (1739)<sup>7</sup>. À moins de postuler que le manuscrit a été conservé en dehors de la collection principale tel un « livre secret », ce qui semble fort improbable étant donné la cote ordinaire 158 sur la tranche, ce manuscrit devait être une acquisition récente qui n'était pas antérieure à l'année pendant laquelle Bernard de Montfaucon a compilé ce catalogue<sup>8</sup>. L'hypothèse selon

4 La cote indiquée est I II 44 dans A. Dondaine, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28. 3-4, 1939, pp. 465-488 à la page 472 ; A. Dondaine (éd.), *Un traité néo-manichéen du XIII<sup>e</sup> siècle : le Liber de duobus principiis* suivi d'un extrait de *Rituel cathare*, Roma, 1939, p.9 ; Ch. Thouzellier (éd.), *Livre des deux principes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index (Sources chrétiennes 198), Paris, 1973 ; Ch. Thouzellier (éd.), *Rituel cathare. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources chrétiennes 236), Paris, 1977 ; et pratiquement tous les érudits se basent sur le travail de Dondaine et Thouzellier. Cependant, on préfère la cote J.II.44 (qui différencie les lettres des chiffres romains) au département des manuscrits de la Bibliothèque centrale nationale à Florence.

5 Cf. A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, p. 10.

6 A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. 3, p.9. Le catalogue visé par Dondaine est le *Repertorium sive index librorum latinae et graecae Bibliothecae Conventus Sancti Marci de Florentia Ordinis Praedicatorum* (Modena, Archivio di Stato di Modena, Cancelleria Estense, Documenti e carteggi di Stati esteri, Firenze, Busta 17 ; Dondaine date le catalogue du XVI<sup>e</sup> siècle, mais voir par exemple A. Perosa, *Studi di filologia umanistica : umanesimo italiano*, 3 vol., Roma, 2000, vol. 3, p. 247).

7 B. de Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, 2 vol., Parisiis, 1739, vol. 1, pp. 419-429.

8 Notons que le catalogue de Montfaucon se termine par le numéro 156.



laquelle ce codex aurait pu faire partie de la bibliothèque du Saint-Office à Florence<sup>9</sup> semble plausible mais n'explique toujours aucunement la présence du manuscrit à San Marco. Les activités de l'Inquisition florentine se sont terminées en 1782 par un décret qui ordonnait également le transfert de ses archives aux archives archiépiscopales<sup>10</sup> ; à ma connaissance aucune preuve n'indique que certains manuscrits aient été transférés au couvent de San Marco. Par conséquent, une partie considérable de l'histoire du manuscrit reste floue. Seul son destin ultérieur est bien connu : en 1809, il fut confisqué et transféré à la Biblioteca Magliabechiana finalement devenue la Bibliothèque nationale centrale à Florence, où le codex fut remarqué dans les années 1930 par Antoine Dondaine O.P., et où il est encore conservé aujourd'hui.

Le codex est constitué d'une collection de traités théologiques et exégétiques. Le f°1r° fournit une rubrique « *Incipit liber de duobus principiis* », qui a inspiré un résumé de la fin du XIV<sup>e</sup> ou début du XV<sup>e</sup> siècle dans la marge inférieure de ce f° (« *De duobus principiis. De moribus et operationibus ecclesie Dei. Liber Syrach* »), titre moderne sur la tranche et nom usité par les érudits modernes – le *Liber de duobus principiis* ou *Livre des deux principes*. Le *Liber de duobus principiis* lui-même comprend les six premiers textes<sup>11</sup>, relativement autonomes mais liés par leur thème. Ils abordent le sujet de la théodicée et du libre arbitre et en adoptent une solution dualiste et déterministe : un bon Dieu n'aurait jamais créé ses anges capables de pécher à moins que son omnipotence soit restreinte par l'action d'un principe mauvais, tout puissant dans le mal. Cette version spécifique de la théologie dualiste renvoie clairement à une des Églises cathares en Lombardie, l'Église de Desenzano, également appelée les Albanistes<sup>12</sup>. Cette identification est confirmée par le fait que ce nom est utilisé de manière explicite par l'auteur d'un des textes du codex pour identifier ce groupe<sup>13</sup>.

Les six premiers traités ont été copiés par deux mains au XIII<sup>e</sup> siècle appartenant clairement à des scribes chevronnés (contrairement à la plupart des ajouts plus tardifs). La main A a copié les trois premiers, allant du premier au deuxième cahier (f°1r°-20v). La main B a poursuivi ; du f°21 au f°35v°, où se termine le *Liber* en tant que tel. Sur le même feuillet, un petit ajout « *De percutione pastoris* », commentant *Matthieu 26, 31* (« *Percutiam pastorem et dispergentur oves gregis* »), est apporté ; le

Cf. A. Borst, *Die Katharer* (Schriften der Monumenta Germaniae historica 12), Stuttgart, 1953, p.260, n.23. Malgré les efforts de Borst et l'aide qu'il a reçue de la part de la Bibliothèque nationale centrale à Florence, il n'est pas parvenu à identifier la provenance des cotes de San Marco 157 sqq., qui pouvaient aider à identifier l'acquisition du codex.

9 L'argument est présenté par F. Šanjek, « Le catharisme : L'Unité des rituels », dans *Heresis*, 21, 1993, pp. 29-46 ici p. 35.

10 Voir A. Properi, Firenze, dans A. Prosperi (éd.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 vol., Pisa, 2010, vol. 2, pp. 605-607, p. 606. Ce qu'il reste des archives de l'Inquisition florentine aujourd'hui est en grande partie réparti dans 3 centres d'archives : Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze, Archives générales du Royaume à Bruxelles, et Archivio di Stato di Firenze (ibid.).

11 Cette division est bien sûr conventionnelle dans une certaine mesure.

12 Cette théologie serait portée par les Albanistes dans plusieurs sources bien fondées, notamment la *Summa de catharie et leonistis* par Raniero Sacconi ; voir F. Šanjek, Raynerius Sacconi O.P. « Summa de Catharie », dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 44, 1974, pp. 31-60 ici pp. 50-57.

13 Voir Ch. Thouzellier (éd.), *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 318.

commentaire a toujours trait à la théodicée. Deux citations, une de *Proverbes* 23, 20, l'autre de *Digesta* I.3.20-21, sont ajoutées à l'encre rouge sur le même feuillet, toujours par la main B. La marge inférieure du f°35v° est utilisée par une main différente et bien moins aguerrie (D) pour copier *l'Apocalypse de Jean* 3, 9-10 et *Romains* 14, 11. Le dernier feuillet du quatrième cahier (f°36) est utilisé par une autre main (C), probablement pas par un scribe professionnel non plus, pour copier *1 Timothée* 2, 5-3, 13 et *Colossiens* 1, 9-20. Plus tard, l'encre change et l'apparence des lettres change aussi partiellement, mais il s'agit de la même main, qui ajoute d'autres citations bibliques, *Luc* 13, 1-5, *Ézéchiel* 28, 18-19 et *1 Corinthiens* 13, 1-2.

Dans le cinquième cahier, un texte un peu différent, intitulé *Rituel de Florence* (f°37r°-44r°), commence brusquement au milieu d'une phrase et sans rubrique. Il est transcrit par la main B. Un sermon d'introduction sur les disciples du Christ<sup>14</sup> se poursuit par une série de formules et de lectures bibliques destinées à inspirer le sermon d'un pasteur ordonné (*ordinatus*) présidant deux rites cathares : la transmission du Pater Noster et le baptême spirituel par l'imposition des mains appelé le *consolamentum*. La partie sur la transmission du Pater Noster comprend également un commentaire sur la prière verset par verset.

Les cinq pages restantes du cinquième cahier et les neuf premières pages du sixième cahier sont couvertes de citations sur la persécution du Christ, ses disciples et ses fidèles, incluant des prophéties scripturaires selon lesquelles les futurs disciples du Christ, les vrais Chrétiens avec lesquels le rédacteur identifie son groupe, seront persécutés. Le ton général montre une certaine tendance apocalyptique qui reste toutefois discrète. Cette partie est également écrite par la main B. Elle se termine au f°51 avec le colophon « *Finito libro referamus gratiam Christo* ». La même page contient deux ajouts : une maxime sur le péché et un texte codé remarquable sur la réception du *consolamentum* par un certain Sagimbenus (voir Fig. 2)<sup>15</sup>.

La main B revient au f°51v°-53r° et compile des citations des livres sapientaux de l'Ancien Testament, décrits en plusieurs rubriques. Au f°53v°-54v°, le scribe C intervient une dernière fois et montre à nouveau un intérêt prononcé pour les épîtres de Paul, cette fois *1 Corinthiens* 6, 15-7, 40 et *2 Corinthiens* 12, 6-10 auxquels il ajoute *1 Corinthiens* 5, 1-2 dans la marge du f°53v°. Les derniers ajouts sont des versets moralisateurs ajoutés par une nouvelle main, ainsi qu'une note largement illisible, ajoutée bien plus tard par une main du XV<sup>e</sup> siècle dans la marge inférieure du f°54v°<sup>16</sup>. Les gardes sont couvertes de citations moralistes extraites de *Disticha*

14 Aucune raison codicologique immédiate n'explique le manque de début du *Rituel de Florence*. Le texte continue sans interruption entre la fin du cinquième et le début du sixième cahier, soit entre les f°46 v° et f°47r°, un reclamation est même présent au f°46v°. Il est donc impossible d'expliquer le texte tronqué du *Rituel de Florence* par la perte d'une feuille du cinquième cahier.

15 Pour le code, basé sur la substitution de voyelles, voir A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, pp. 13-14 ; A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, pp. 258-259 ; Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n.3, pp. 29-30.

16 Les deux derniers mots peuvent être lus comme « *Studio Bononie* », ce qui donnerait un nouvel éclairage sur l'histoire tardive du codex.



*Catonis*<sup>17</sup>, rédigées par une main (H) du XIII<sup>e</sup> siècle, différente des mains mentionnées jusqu'à présent. Le contenu du codex, y compris l'identification des mains, figurent dans le tableau suivant<sup>18</sup>.

**Tableau 1 : Contenus du manuscrit de Florence**

Contenus	Feuille	Cahier	Main
(Citations du <i>Disticha Catonis</i> )	Garde (début) verso	-	H
(Note sur Lord Alberigo, « mallexardo »)	Garde (début) verso	-	J
(Pratique de plusieurs lettres)	Garde (début) verso	-	J
(Note sur le contenu du codex par une main fin XIV <sup>e</sup> ou début XV <sup>e</sup> siècle)	1r <sup>o</sup> , marge inférieure	I	L
<i>De duobus principiis (De libero arbitrio)</i>	1r <sup>o</sup> -11v <sup>o</sup>	I-II	A
<i>Oppositio adversariorum (De creatione)</i>	11v <sup>o</sup> -17v <sup>o</sup>	II	A
<i>Reprobatio : De universalibus signis</i>	17-20v <sup>o</sup>	II	A
<i>(Compendium ad instructionem rudium)</i>	21r <sup>o</sup> -29v <sup>o</sup>	III	B
<i>Oppositio contra Garatenses</i>	29v <sup>o</sup> -33v <sup>o</sup>	III	B
<i>(De arbitrio :) De ignorantia multorum ; De sententia</i>	33v <sup>o</sup> -35v <sup>o</sup>	IV	B

17 Voir l'identification des citations dans A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, p.12.

18 Les titres basés sur les rubriques originales, pas nécessairement cités in extenso, sont présentés entre parenthèses. Cf. les tableaux des contenus dans A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, pp. 10-11, et Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 18. Certaines de mes divisions sont différentes et il y a des corrections considérables quant à l'identification des scribes de certains ajouts et marginalia. Je reviendrai plus tard sur l'identification des scribes.



<i>De percutione pastoris</i>	35v°	IV	B
(Citation de Prv 23, 20 et du <i>Digesta</i> I.3.20-21)	35v°	IV	B
(Citation d'APC 3, 9-10 et Rm 14, 11)	35v°	IV	B
<i>Secundum Paulum</i> (I Tim 2, 5-3, 13 et Col 1, 9-20)	36r°-36v°	IV	C
(Citation de Lc 13, 1-5)	36v°	IV	C
(Citation de Ez 28, 18-19 et I Cor 13, 1-2)	36v°	IV	C
( <i>Rituale</i> )	37r°-44r°	V	B
<i>De persecutione prophetarum et Christi et apostoli et aliorum qui secuntur eos</i>	44v°-51r°	V-VI	B
(Maxime sur le péché)	44v°-51r°	V-VI	F
(Note sur le <i>consolamentum</i> dans texte secret)	51r°	VI	E
(Compilation de la littérature sapientiale – Sirach, Proverbes, Ecclésiastes et Sagesse)	51v°-53r°	VI	B
(Citation de Ps 7, 26-27)	53r°	VI	G
(Citations de I Cor 6, 15-7, 40 et II Cor 12, 6-10)	53v°-54v°	VI	C
(Citation de I Cor 5, 1-2)	53v°, marge gauche	VI	C
(Citation de I Cor 5, 1-2)	53v°, marge gauche	VI	K
(Citation d'un florilège)	54v°, marge inférieure	VI	M



(Notes illisibles par une main du XV <sup>e</sup> siècle)	54v°, marge inférieure	VI	M
(Citations du <i>Disticha Catonis</i> )	Garde (fin) recto	-	H
(Exercice de différentes lettres)	Garde (fin) recto	-	J

## Où et quand

Il n'y a pas de raison de douter que la majorité des mains impliquées dans la genèse de ce codex date du XIII<sup>e</sup> siècle et que le codex a été réalisé en Italie. Cette hypothèse peut être précisée grâce à des preuves historiques. Eu égard à l'endroit d'origine, la théologie des traités composant le *Liber* indique clairement l'Église de Desenzano, une des Églises cathares dont le nom vient de la localité de ce nom sur la rive sud du lac de Garde, son centre et son épiscopat. De ce fait, Borst prétend que le codex a été rédigé « dans la région de Brescia et Vérone »<sup>19</sup>. Il serait préférable d'éviter d'avancer cette hypothèse et de situer le codex de manière plus générale en Lombardie, étant donné que rien ne prouve que l'Église de Desenzano ait été active en dehors de la Lombardie. Outre Brescia et Vérone, les diacres de cette Église étaient actifs autour de 1250 à Bergame, Alexandrie, Pavie, Plaisance, Crémone et dans le *contado* de Seprio<sup>20</sup>.

En ce qui concerne la date, celles données par Dondaine (autour de 1280)<sup>21</sup>, Borst (entre 1250 et 1280)<sup>22</sup>, et Thouzellier (entre 1250 et 1276 ou 1280)<sup>23</sup> sont très probables. Cependant, leurs arguments manquent parfois de précision, ce qui demande par conséquent une brève étude de ce point. Les trois érudits mentionnés conviennent que le *terminus post quem* est 1230 puisque le *Liber* montre l'influence manifeste de Jean de Lugio, un théologien et dignitaire de l'Église de Desenzano. Raniero Sacconi, l'inquisiteur dominicain qui avait rejoint les cercles dissidents pendant dix-sept ans, a résumé ses enseignements dans le *Summa de catharis et leonistis* écrit en 1250,

19 A. Borst, *die Katharer*, cit. 7, p. 254 et pp. 254-255, n.3. Cet avis est repris dans Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit.n.3, p. 28.

20 Cette information est connue grâce au *Tractatus de hereticis*, compilé par l'inquisiteur Anselme d'Alexandrie et terminé entre 1266 et 1276. Voir A. Dondaine (éd), « La hiérarchie cathare en Italie. II. *Le tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie O.P », dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 20, 1950, pp. 234-324, ici la p. 324.

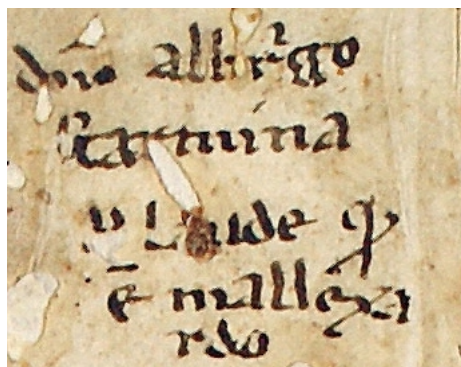
21 A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, p.10.

22 A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 255, n. 3.

23 Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, pp. 31-32, p. 61. Thouzellier base sa date principalement sur une identification problématique de « Sir Henry » dans le document codé sur le *consolamentum* avec un évêque cathare particulier des « Hérétiques en Lombardie » appelé Henry, mentionné dans les documents de l'Inquisition dans les années 1270. Bien qu'il soit vrai qu'en présence d'un évêque cathare, lui et non un autre cathare conférerait le *consolamentum*, on pourrait avancer qu'Henry était un nom bien trop commun pour identifier ces deux personnes.

affirmant que Jean avait élaboré des enseignements qui lui étaient spécifiques dans les années 1230<sup>24</sup>. Il est donc très probable que les traités du *Liber* aient été écrits dans les années 1230 ou après. Cette estimation est également appuyée par la mention du terme « *Tartari* » dans un des traités<sup>25</sup> comme un des peuples croyants (*religiosi*), outre les Sarrasins, les Juifs et les baptisés. Un intérêt et une connaissance des Tartares aussi marqués sont bien plus probables après 1241 qu'avant<sup>26</sup>. La date de ces textes – au plus tôt dans les années 1230 et plus probablement les années 1240 ou après – est manifestement le *terminus post quem* du codex dans lequel ils sont conservés.

Le *terminus ante quem* est moins facile à déterminer. Dondaine n'a pas présenté d'argument quant à cette date (autour de 1280). Borst était plus explicite : selon lui, le *terminus ante quem* était probablement 1276, lorsqu'une expédition militaire a mis fin à la présence cathare à Sirmione sur la rive du lac de Garde où cent soixante-dix cathares ont été capturés. Par la suite, après examen, au moins cent d'entre eux ont été brûlés à Vérone en 1278<sup>27</sup>. Implicitement, Borst considère qu'il est improbable que le codex ait été rédigé après ce coup dur porté à l'Église de Desenzano et en particulier à ses dirigeants. Toutefois, il existe des preuves historiques de la mise par écrit de traditions orales et de la compilation et modification de traditions écrites plus anciennes bien fréquemment, précisément à des périodes de crises ou de pression, la création de la Torah en étant probablement le meilleur exemple. Ce fait affaiblit considérablement l'argument de Borst. La date de la création du codex restant vague, il peut être intéressant de savoir si elle peut être précisée grâce à deux ajouts, le premier étant la note sur la garde avant au verso (voir fig. 1).



**Fig. 1** : Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.II.44.  
Note sur Albric, « *mallexardo* », sur la garde avant au verso.

24 F. Šanjek (éd), *Raynerrius Sacconi*, cit. n. 11, p. 51.

25 F°29v° ; Ch Thouzellier (éd), *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 362.

26 Cet argument a tout d'abord été présenté par A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 261, n. 2 et est répété – sans faire référence à Borst – par Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 62. Je remercie Jana Valtrová d'avoir vérifié la validité de cet argument.

27 Pour une évaluation critique de la date, voir G. Zanella, *Itinerari erticali : Patari e catari tra Rimini e Verona*, dans G. Zanella, *Hereticalia : Temi e discussioni* (colectanea), Spoleto, 1995, pp. 67-118, p. 111.



En corrigeant la mauvaise interprétation du dernier mot par Dondaine<sup>28</sup>, Borst édite cette notule comme « *Domino Alberigo carmina pro laude quod est mallexardo* »<sup>29</sup> et explique que le terme « *mallexardus* » était utilisé pour qualifier les partisans de la faction des gibelins et, à Brescia, en particulier les partisans d'Ezzelino III da Romano. Selon Borst, l'Albric (Albéric) mentionné ici, ne pouvait être qu'Albéric da Romano qui, après sa période guelfe, a rejoint son frère Ezzelino en 1257, en d'autres termes était devenu un « *mallexardus* ». Cette note le saluait (« *pro laude* ») pour son appartenance gibeline et ne pouvait donc avoir été écrite qu'en 1257 ou plus tard mais plus probablement avant la mort d'Albéric en 1260, étant donné l'utilisation du présent<sup>30</sup>. L'importance potentielle de la date pour ce codex est évidente : tout comme le *probatio pennae* sur les deux gardes, cette note avait très probablement été écrite avant que la feuille ne soit utilisée en tant que garde. Cela signifierait qu'au moment de la reliure, le codex aurait été en contact avec une feuille de parchemin de brouillon comprenant une note écrite entre 1257 et 1260 et aurait donc été relié en 1257 ou plus tard.

Cependant, en commentaire d'une première version de mon article, Luca Fois a réexaminé l'inscription et remis en question l'argument de Borst. En premier lieu, il remet en question l'inscription « *pro laude* » : il penche davantage pour « *de* » en lieu de « *pro* » et insiste sur le fait que le L majuscule n'est pas logique, s'il s'agit du nom commun « *laus* ». Fois propose d'essayer de lire la note de la manière suivante : « *D(omi)no Albr(i)go | [G]ar[.]ina | d (e) L[a]ude | q(ui) e(st) mallexardo* », « *de Laude* » signifiant « de (la ville de) Lodi ». De surcroît, Fois attire l'attention sur un article de Giuliano Milani montrant clairement que « *mallexardus* » qualifiait généralement un hors-la-loi, ignorant son parcours guelfe, gibelin ou autre<sup>31</sup>. En fin de compte, j'opte également pour un « c », soit corrigé en un « C » majuscule, soit simplement embelli, plutôt que pour « *[G]ar[.]ina* ». Ainsi la phrase serait la suivante : « *D(omi)no Albrigo carmina p(ro) L[a]ude q(uod)/q(ui) e(st) mallexardo* »<sup>32</sup>. Toutefois, Luca Fois a raison ; le « L » majuscule reste un problème non élucidé pour cette lecture, puisqu'il ne serait pas utilisé pour le nom commun « *laus* ». Mais en même temps la ville de Lodi ne concorde pas avec la préposition « *pro* ».

Quoi qu'il en soit, le sens plutôt générique du terme « *mallexardo* » met en question l'identification par Borst de notre Albéric avec Albéric da Romano et il est donc possible que l'argument présenté en faveur de 1257 comme le *terminus post quem* de la reliure ne tienne pas. Cependant, le terme « *mallexardo* » en soi peut toujours aider à déterminer la date. Il semblerait qu'il n'aurait été utilisé que plus tard : à Milan, les

28 Voir A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, p. 12.

29 Ceci est repris par Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 21.

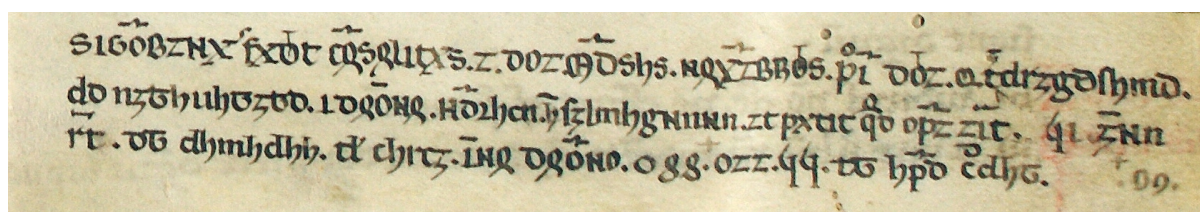
30 A. Borst, *Die Katharer*, cit. n.7, pp. 254- 255, n.3.

31 G. Milani, *Banditi, malesardi e ribelli. L'evoluzione del nemico pubblico nell'Italia comunale (secoli XII-XIV)*, dans *Quaderno fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 28.1, 2009, pp. 109-140, pp. 123-124.

32 Je remercie le réviseur anonyme ainsi que Luca Fois, Dalibor Havel, et Anne Brenon pour leurs précieux commentaires.

premières occurrences connues datent de 1247, à Brescia à partir de 1250, à Como encore plus tard<sup>33</sup>. Si cette note avait déjà été écrite sur un parchemin de brouillon utilisé en tant que garde au moment de la reliure, ce qui paraît probable, alors l'utilisation de ce mot nous ferait dater la reliure de ce codex en 1250 ou plus tard.

Un deuxième ajout important pour dater ce codex est codé dans le texte f°51r° : « *Sagimbenus fuit consolatus secunda die mensis novembris, prima die quadragesime de nativitate a domino Henrico in Salmignono, et putat quod ipse erat 51 annorum et dimidii vel circa, anno domini 1254, ut ipse credit* » (voir fig. 2)<sup>34</sup>.



**Fig. 2** : Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.II.44.

Note codée sur la réception du *consolamentum* par Sagimbenus (fait partie de f°51r°).

Cette note, destinée à commémorer l'événement mais de manière codée afin de ne pas être utilisée comme preuve contre les personnes mentionnées, a certainement été rédigée alors que le codex était déjà relié. Bien entendu, cela ne signifie pas que l'année 1254 soit le *terminus ante quem* de ce codex : l'incertitude quant à l'année précise du *consolamentum* montre que cette note a été rédigée plus tard et se basait sur la mémoire de Sagimbenus. Toutefois, cette note reste importante pour établir le *terminus ante quem*. Premièrement, la formulation indique qu'elle a sûrement été écrite quand Sagimbenus était vivant. Deuxièmement, il pensait avoir 51 ans et demi en 1254. Plus on situe tard la date possible de la production de ce codex, plus on doit partir du principe que la vie de Sagimbenus fut longue. Par exemple, si le codex a été produit aussi tardivement qu'en 1280, Sagimbenus aurait vécu au moins 77 ans, raison pour laquelle les années 1250 et 1260 sont bien plus probables que les années 1270 ou plus tard comme date de rédaction finale du codex. Cet argument, aussi probabiliste qu'il soit, devient d'autant plus important si nous hésitons à accepter l'affirmation de Borst selon laquelle il était peu probable qu'un tel manuscrit ait été écrit après le coup dur infligé aux groupes cathares en 1276.

Ces considérations ne nous amènent pas à des dates autres que celles présentées dans l'historiographie, mais elles nous permettent de les affirmer avec plus de certitude ; le codex a été réalisé entre env. 1230 et env. 1280, la période entre env. 1241-1270 étant de loin la plus probable.

33 G. Milani, *Banditi, malesardo e ribelli*, cit. n. 30, p. 123, n. 38 avec des références.

34 Eu égard aux chiffres, j'ai suivi la solution de Borst et non de Dondaine. Voir A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, pp. 13-14 ; A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 259, n. 18.



## Mains, traces de lecture et utilisation de ce codex

Un consensus se dégage quant aux distinctions entre scribes A, B et C et aux grandes parties qu'ils ont rédigées (voir tableau 1 ci-dessus). On s'accorde également sur le rôle crucial joué par le scribe B ; il s'agit là du véritable rédacteur de ce codex qui a transcrit une grande partie du texte, l'a articulé en rubriques et a apporté des corrections et améliorations au texte transcrit par le scribe A ainsi que par lui-même.

Cependant, outre ce consensus de base, les choses sont beaucoup moins claires si l'on s'aventure davantage dans la genèse du codex, perçue comme un processus. Trois érudits de renom ont réalisé des recherches extrêmement approfondies sur le codex de Florence – Antoine Dondaine, Arno Borst et Christine Thouzellier – et ont établi ce qui est aujourd'hui l'avis largement reconnu sur le codex et son histoire. Cette tradition, pour remarquable qu'elle soit, implique également certains arguments contestables et incohérents relatifs à la genèse et à l'utilisation du manuscrit. Il semblerait que la raison principale de ce manque de cohérence relève du fait que les points de vue de ces trois érudits sont fermement ancrés dans leur manière de voir les textes comme des unités liées relativement étroitement, dont la valeur pour la recherche historique doit être évaluée sur la base de leur originalité et de leur qualité formelle. À l'époque de Dondaine, Borst et Thouzellier, les ajouts courts ou peu originaux n'attiraient pas beaucoup l'attention (à moins bien entendu, qu'ils ne soient importants pour la datation et pour l'identification des auteurs). Dès lors, l'intérêt porté aux ajouts et marginalia s'est considérablement accru, tout comme la genèse d'un manuscrit est davantage perçue comme un processus progressif et graduel entre les mains de ses différents utilisateurs.

En s'appuyant sur l'attention croissante portée à la genèse et à l'utilisation des manuscrits ainsi qu'aux ajouts mineurs et aux marginalia, je me concentrerai à présent sur deux grands sujets relatifs au ms. J.II.44. Premièrement, je tenterai de démontrer que les arguments en faveur de l'intervention de mains catholiques dans le codex, présentés par Borst et soutenus ensuite par Thouzellier, sont discutables. Dans un deuxième temps, je proposerai une nouvelle interprétation des ajouts sur la base d'une nouvelle identification des scribes.

La première question fondamentale relative à la genèse du codex porte sur le scribe A, qui a copié les deux premiers cahiers. Selon Arno Borst, ce scribe n'appartenait pas au milieu dissident : « dès le départ, A a écrit sous supervision et était apparemment étranger au milieu, peut-être rémunéré ; il n'était probablement pas un cathare »<sup>35</sup>. L'argument se base sur l'interprétation d'une correction au f°16, où l'expression « *de domino deo nostro Ihesu Christo* », écrite initialement par le scribe A, a été corrigée par le scribe B qui a exponctué le mot « *deo* ». Alors qu'un scribe catholique aurait facilement nommé le Christ « Dieu », selon Borst, une telle inexactitude est assez

35 « A hat von Anfang an unter Aufsicht geschrieben und war wohl ein Aussenstehender, vielleicht ein Gemeiner ; Katharer war er wahrscheinlich nicht » A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 256, n. 8.

improbable pour quiconque ayant adopté la christologie cathare, largement subordinatianiste<sup>36</sup>. Cet argument est clairement affirmé, bien qu'avec moins de certitude, par Thouzellier<sup>37</sup>. Cela semble toutefois assez contestable pour au moins trois raisons. En premier lieu, la grande majorité des chrétiens médiévaux dissidents étaient élevés comme catholiques et étaient entourés par la culture catholique, de ce fait, un tel *lapsus calami* serait tout à fait possible même si le scribe A était cathare. En deuxième lieu, bien que la plupart des cathares subordonnaient le Christ à Dieu le Père, certaines preuves indiquent que pour les christologies cathares le titre de « Dieu » pour le Christ n'était pas perçu comme inapproprié ; la *Summa contra patarenos*, datant probablement des années 1230, indique une typologie des christologies cathares et affirme explicitement que certains cathares appelaient le Christ Dieu (bien que le subordonnant à Dieu le Père)<sup>38</sup>. En troisième lieu, l'expression originelle, bien qu'attestée, paraîtrait sûrement quelque peu inhabituelle même à un écrivain catholique qui préférerait « *de domino deo nostro* » ou « *de domino nostro Ihesu Christo* » plutôt qu'une fusion des deux. Rayer le terme « *deo* » du texte était donc sûrement une correction scribale pure et simple et non la preuve que le scribe B aurait été un superviseur du scribe A<sup>39</sup>. Pour toutes ces raisons, nous pouvons considérer que le scénario de Borst, selon lequel les deux premiers cahiers auraient été copiés par un catholique rémunéré, n'est pas justifié.

L'utilisation possible du manuscrit par les catholiques à une époque plus tardive soulève un autre problème. L'hypothèse de cette utilisation du manuscrit part de la supposition de Dondaine selon laquelle le manuscrit, avant d'entrer dans la bibliothèque de San Marco, « appartenait peut-être aux dossiers de l'Inquisition »<sup>40</sup>. Dondaine n'a toutefois pas affirmé que l'utilisation catholique avait laissé des traces dans le manuscrit. Seul Borst s'estimait capable d'identifier une signification catholique spécifique dans certains des ajouts et en particulier dans un type de traces de lecture, qui représente une partie des nombreuses traces de lecture, soulignant principalement des passages bibliques<sup>41</sup>. Il affirme que « peu après son achèvement, le *Liber* était sûrement passé entre des mains catholiques, entre les mains d'inquisiteurs. Différents éléments montrent que l'Inquisition a analysé le *Liber* : des citations bibliques individuelles, écrites par différentes mains mais avec la même haine envers les enseignements cathares ; certaines marques à la marge en forme de croix, détestées des cathares ; et quelques versets au contenu catholique. Ces ajouts seraient tous du XIII<sup>e</sup> siècle. Par la suite, une main du XIV<sup>e</sup> siècle a écrit des formules pieuses et trois autres mains de la même époque ont apporté de brefs compléments aux citations

36 A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 256, n.8.

37 Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 26.

38 T. Käppeli (éd), « Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?) », dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 17, 1947, pp. 295-335, p. 321.

39 Supposition d'Anne Brenon (communication personnelle).

40 « Peut-être appartenait-il (sic) aux dossiers de l'Inquisition » (A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, p.10).

41 Le système de traces de lecture doit encore être étudié de manière exhaustive. Dans la partie suivante, je me focaliserai sur ce type de marques spécifique utilisé dans la discussion sur l'histoire du manuscrit.



bibliques. Toutes viendraient de moines, tout comme la main du XV<sup>e</sup> siècle qui a candidement résumé le contenu du *Liber* au f<sup>o</sup>1r<sup>o</sup> de la manière suivante : *De moribus et operationibus ecclesiae Dei*<sup>42</sup>. Borst nous rappelle que les inquisiteurs détenaient des livres hérétiques, et il poursuit en énumérant des endroits où, selon lui, les symboles cruciformes marquent « des citations bibliques contredisant le dualisme »<sup>43</sup>. Cet argument a été repris dans son entièreté et étayé par Thouzellier, l'auteure des éditions qui font autorité sur le *Liber* et le *Rituel de Florence*. Elle affirme que « [L]e codex a dû tomber assez tôt, vers le XIV<sup>e</sup> siècle, entre les mains d'inquisiteurs qui, à la fin du *De persecutionibus* (f<sup>o</sup>51r<sup>o</sup>), ont défini le péché (...). À leur tour d'autres écritures ont griffonné assez lisiblement des citations scripturaires, notamment au bas du f<sup>o</sup>35v<sup>o</sup>, après la citation de Justinien par le rubriciste, des versets de *l'Apocalypse* 3, 9-10 et de *l'Épître aux Romains* en caractères minuscules. On relève encore dans la marge inférieure du f<sup>o</sup>53r<sup>o</sup> des maximes tirées du psaume 17, 26-27 (...) et en bordure gauche du dernier folio (54 v<sup>o</sup>), des vers cueillis dans un Florilège»<sup>44</sup>.

Ainsi, selon ces deux érudits non seulement un type de traces de lecture mais également certains des ajouts dans le codex seraient d'origine catholique, probablement inquisitoriale. Il est tout à fait compréhensible que ces affirmations fassent partie des connaissances acceptées sur le codex de Florence. Dans son essai largement cité sur l'hérésie publié dans le *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Monique Zerner va encore plus loin que Borst et Thouzellier : pour elle, le codex de Florence serait un « recueil composite de textes hérétiques annoté par l'Inquisition »<sup>45</sup>. Nous voyons que l'histoire d'une utilisation par les catholiques, voire par l'Inquisition, du codex a considérablement débordé depuis la brève remarque de Dondaine faite dans les années 1930. Il s'agit d'une supposition intrigante, qui mérite toute notre attention. Mais, cette supposition tient-elle la route ?

---

42 « Bald nach seinem Abschluss muss der 'Liber' in katholische Hände gefallen sein, in die Hände der Inquisitoren. Einzelne Bibelzitate von verschiedenen Händen, aber mit einheitlicher Spitze gengen kатарische Lehren, einige Randzeichen in der den Katharern verhassten Kreuzesform und ein paar Verse mit katholischem Inhalt, Zusätze, die alle noch dem 13. Jahrhundert angehörend mögen, lassen erkennen, dass die Inquisition den 'Liber' » auswertete. Danne hat eine Hand des 14. Jahrhunderts dromme Sprüche eingeschrieben ; drei andere Hände dieser Zeit machten sachliche Zusätze zu Bibelzitaten ; sue alle mögen Mönchen gehören wie jene Hand des 15. Jahrhunderts, die den Inhalt des 'Liber' » auf f<sup>o</sup>1r<sup>o</sup> ahnungslos mit *De moribus et operationibus ecclesiae Dei* bezeichnete » (A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 260).

43 « [D]ie dem Dualismus widersprechenden Bibelworte » (A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 260, n. 21).

44 Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit., 3, pp. 21-22.


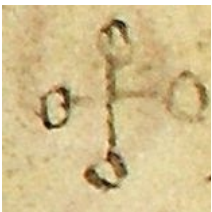
45 M. Zerner, « Hérésie », dans J. Le Goff, J.-C. Schmitt (éd.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, pp. 464-482, p. 479.



## Traces de lectures catholiques ?

Outre la déclaration générale et peu concluante relative à l'appartenance de textes hérétiques à des inquisiteurs du XIV<sup>e</sup> siècle, le seul argument présenté par Borst et Thouzellier en faveur d'une origine catholique et plus particulièrement inquisitoriale des traces de lecture, dites en forme de croix, est le contenu prétendument anti-dualiste des passages que ces traces soulignent. Borst mentionne les traces de lecture dans les feuillets suivants : 7r<sup>o</sup>, 12r<sup>o</sup>, 13v<sup>o</sup>, 14r<sup>o</sup>, 14v<sup>o</sup> (deux marques), 18r<sup>o</sup>, 21r<sup>o</sup>, 23r<sup>o</sup> (deux marques), 27r<sup>o</sup>, et 37v<sup>o</sup> (deux marques)<sup>46</sup>. Thouzellier ne cite que quelques exemples, notamment ceux au f<sup>os</sup> 7r<sup>o</sup>, 12r<sup>o</sup>, 13v<sup>o</sup>, 14r<sup>o</sup> et 14v<sup>o</sup> (deux marques)<sup>47</sup>. Pour clarifier les choses, le tableau suivant montre non seulement les traces que Borst puis Thouzellier mentionnent et qualifient de cruciformes mais également toutes celles avec des cercles au bout, figurant dans le codex. Les numéros des feuillets de ceux non listés par Borst sont mis entre crochets.

**Tableau 2 : Toutes les marques se terminant par des cercles dans le codex de Florence.**

Feuille / page de l'édition <sup>48</sup>	Reproduction	Passage auquel la marque fait référence <sup>49</sup>
7r <sup>o</sup> / 200		Sir 15, 21 : « <i>Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi.</i> »
12r <sup>o</sup> / 230		Iud 3, 4 : « <i>Omnis namque domus fabricatur ab aliquo : qui autem omnia creavit, deus est.</i> » (ou, moins probable, Sir 18, 1 : « <i>Qui vivit in eternum creavit omnia simul.</i> »)

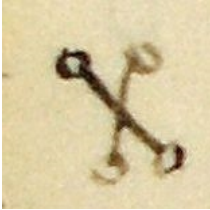

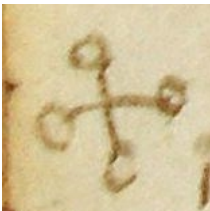
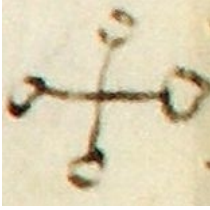
46 A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 260, n. 21.

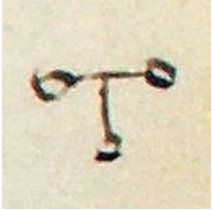
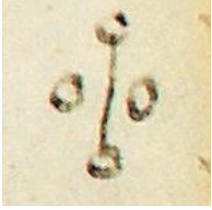




47 Ch Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 23, n. 20.

48 Édition I pour Ch. Thouzellier (éd.), *Rituel cathare*, cit. n. 3, pour f<sup>o</sup>37r<sup>o</sup>-44r<sup>o</sup>, et *Livre des deux principes*, pour le reste. Pour une identification simple, les références de la page au Rituel cathare sont en italique. Les deux dernières traces (f<sup>o</sup>53v<sup>o</sup>) figurent dans les extraits toujours non publiés des épîtres de saint Paul, donc aucun numéro de page n'est mentionné.



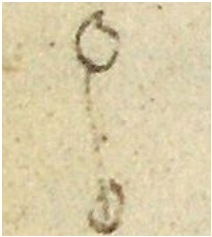


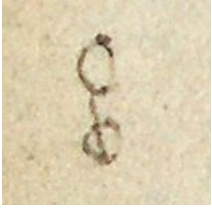
49 Dans certains cas, en particulier au f<sup>o</sup>12r<sup>o</sup>, la trace pourrait faire référence à deux citations. Je cite toujours celle qui est la plus proche de la trace.


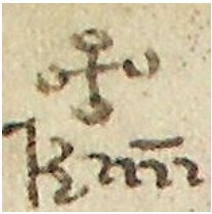
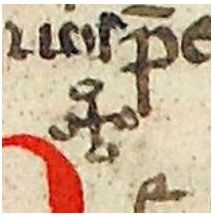


13v° / 240 -242		Cette marque ne souligne pas de citations bibliques mais la définition d'un sens du verbe « créer » ; Dieu crée, en son honneur, lorsqu'il tolère temporairement l'opération du principe diabolique ou son ministre.
14r° / 246		Mt 1, 20 : « <i>Iosep, fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam ; quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.</i> »
14v° (1) / 250		Ecl 3, 11 : « <i>Cuncta fecit deus bona in tempore suo.</i> »
14v° (2) / 252-254		Is 45, 6-7 : « <i>Ego sominus et non alter est formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum ; ego dominus faciens omnia hec.</i> »
18r° / 276		Cette marque accompagne la ligne avec la rubrique « <i>De bonis universalibus signis.</i> »
21r° / 298		Ps 18, 2 : « <i>Celis enarrant gloriam dei, et opera manuum eius annunciat firmamentum.</i> »

23r° (1) / 314		<i>Col 1:12-13: « Gracias agentes deo et patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine veritatis, qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum filii dilectionis sue. »</i>
23r° (2) / 316		<i>Act 26, 18 : «...aperire oculos eorum ut convertantur de tenebris ad lucem et de potestate sathane ad deum et accipiant remissionem peccatorum et sortem inter sanctos per fidem que est in me. »</i>
[23 v°] / 316		<i>Act 26:18: “... aperire oculos eorum ut convertantur de tenebris ad lucem et de potestate sathane ad deum et accipiant remissionem peccatorum et sortem inter sanctos per fidem que est in me.”</i>
[26r°] / 336-338		<i>Dt 22, 30 : « Non accipiet homo uxorem patris, nec revellabit operimentum. »</i>
27r° / 340		<i>Eph 5, 5 : « Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator aut immundus non habet hereditatem in regno Christi et dei. »</i>
[28v°] / 352		<i>I Sm 16, 23 : « Igitur quandocumque spiritus dei malus aripiebat Saul, tollebatque David citharan, et percuciebat manu sua, et refocillabatur et levius habebat ; recedebat autem ab eo spiritus malus. »</i>



[37v° (1)] / 202		Cette marque ne souligne pas de citation biblique mais pour une raison quelconque, la ligne où se trouvait le commentaire sur le verset du <i>Pater Noster</i> ( <i>Da nobis hodie</i> » a été effacée pour permettre un commentaire plus long du verset précédent.
37v° (2) / 202		Ps 101, 5 : « <i>Percusus sum ut fenum, exaruit cor meum, quia oblitus sum comedere panem meum.</i> »
[37v° (3)] / 202-204		Sap 16, 20 : « <i>Esca angelorum nutristi populum tuum, et paratum panem de celo prestitisti illis sine labore, omne delectamentum in se habentem, et omnem saporis suavitatem.</i> »
37v° (4) / 204		Lam 4, 4 : « <i>Parvuli pecierunt panem, et non erat qui frangeret eis.</i> »
[«38 r°] / 206		Io 6, 51-52 : « <i>Ego sum panis vivus, qui de celo descendi. Si quis mancaverit ex hoc pane, vivet in eternum.</i> »
[41v° (1)] / 236		Act 8, 17 : « <i>Tunc tunc imponebant manus super illos, et accipiebant spiritum sanctum.</i> »

[41v° (2)] / 238		Act 19, 6 : « ...et loquebantur linguis et prophetabant. Erant autem omnes viri fere duodecim. »
[53v° (1)]		Astérisque marquant l'ajout de I Cor 5, 1-2.
[53v°(2)]		Astérisque utilisé pour ajouter le texte de I Cor 5, 1-2.

Un premier avertissement porte sur les formes caractéristiques des traces : parmi celles énumérées par Borst, certaines sont entièrement interchangeable avec d'autres omises dans sa liste. C'est le cas de la trace du f°23v° qui est assez similaire à la deuxième et à la quatrième traces du f°37v°, ainsi que de la marque au f°53v°, une « croix » entière, assez similaire à celles des folios 7r°, 12r°, 14v° (les deux), 18r°, et 21r° (voir tableau 2). En d'autres termes, la liste de Borst, reprise par Thouzellier, qui en cite une partie, ne parvient pas à représenter toutes les « croix ». Cela témoigne donc pour le moins d'un manque important de cohérence.

Plus important encore, certaines des « croix », y compris celles listées par Borst, n'indiquent absolument pas de citations anti-dualistes. Comme le démontre clairement le tableau 2, elles accompagnent en fait des citations de différents types. Par exemple, au f°12r°, un argument utilisé, selon le *Liber*, par les opposants de la croyance des deux principes avec une solution dualiste de cette difficulté dans le texte suivant<sup>50</sup> ; au f°14r°, une citation portant sur la conception de Jésus par la vertu du Saint-Esprit, utilisée pour prouver que tout prend son origine dans quelque chose (ce qui bouscule le concept de « création *ex nihilo* ») ; au f°14v°, une citation sapientale sur la création de tout par le bon Dieu ; plus bas dans le même feuillet, une citation sur la formation de la lumière et de l'obscurité par Dieu qui est ensuite interprétée de manière dualiste ; au f°21r°, la louange de Dieu par les « cieux », interprétés en tant qu'êtres spirituels

50 Voir Ch. Thouzellier (éd.), *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 238-242.



du bon Dieu ; au f°23r°, la promesse que le malin sera détruit et que les fidèles seront libérés de la force de l'obscurité ; au f°27r°, l'exclusion des fornicateurs et des impurs du Royaume du Christ et de Dieu. On comprend que certaines des citations puissent paraître anti-dualistes aux yeux de Borst car l'interprétation des passages bibliques présentant des difficultés à la théodicée dualiste est un sujet saillant dans le *Liber*. Cependant, comme nous l'avons vu, ce n'est pas le cas de toutes les citations. De plus, aux f°s 13v° et 18r°, ces traces n'accompagnent pas du tout toutes les citations bibliques.

Il y a une double occurrence de trace de lecture, étonnamment omise de la liste de Borst et Thouzellier, entièrement interchangeable avec ce que Borst et Thouzellier appellent des « croix » et qui manifestement ne revêt pas de signification catholique ou anti-dualiste. Il s'agit des deux signes au f°53v°, qui ne laissent pas de place au doute : ici, le symbole de la « croix » sert de simple astérisque, l'un indique l'endroit où un ajout est apporté et l'autre, le texte ajouté dans la bordure (I *Cor* 5, 1-2). Cette occurrence à elle seule réfute manifestement la supposition de Borst et Thouzellier d'une signification spécifiquement catholique et anti-dualiste derrière la forme de la « croix ».

Mais ce qui rend les deux traces du f°53v° encore plus intéressantes relève du fait que nous savons quelle main les a dessinées : l'ajout, tout comme le texte principal, est écrit par le scribe C, que Borst et Thouzellier croyaient fermement cathare<sup>51</sup>, et il n'y a aucune raison d'en douter<sup>52</sup>. C'est pourquoi il est très probable qu'au moins certaines des occurrences de ce signe apparaissant à d'autres endroits du manuscrit soient aussi de la main C. Du moins, le principe de parcimonie nous suggère que l'utilisateur qui a ajouté ces traces était plus probablement le scribe C plutôt qu'un hypothétique inquisiteur.

Cette réévaluation ouvre la voie à une nouvelle interprétation de ces traces. Au f°53v°, la « croix » n'est rien d'autre qu'un astérisque utilisé pour ajouter du texte. Les autres occurrences des marques avec des cercles au bout soulignent des passages intéressants pour un lecteur du codex, probablement du scribe C dans certains cas. Il pourrait être difficile de trouver une signification ou un schéma spécifique sous-jacent au marquage de ces différents passages, mais au moins un sujet semble prépondérant au point de pointer l'intérêt spécifique de l'annotateur : aux f°s 26r° et 27r°, les marques avec des cercles au bout soulignent des citations sur la fornication et le texte ajouté par la main C au f°53v° traite du même sujet. En outre, trois traces de lecture mettent en exergue des citations vaguement liées au sujet de la participation au Royaume de Dieu et quatre d'entre elles portent sur l'interprétation du « pain supersubstantiel » dans le commentaire sur le *Pater Noster* dans le *Rituel de Florence*<sup>53</sup>.

51 A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, pp. 257-258 ; Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 18.

52 Il y a même une preuve assez claire à cela, omise par Borst et Thouzellier (voir ci-dessous).

53 Ce commentaire préfère la lecture « *panem nostrum supersubstantialem* » de Matthieu 6, 11 à « *panem nostrum cotidianum* » de Luc 11, 3, utilisé dans la pratique liturgique catholique.

## Ajouts et marginalia

En plus d'attribuer un type de traces de lecture à de prétendus utilisateurs catholiques du codex, Borst pensait pouvoir identifier des « citations bibliques, écrites par différentes mains avec la même haine envers les enseignements cathares » et « quelques versets à contenu catholique », selon lui d'origine inquisitoriale<sup>54</sup>. Thouzellier a suivi son avis. Borst et Thouzellier n'indiquent pas toujours clairement quels ajouts et marginalia ils associent à des mains catholiques ou plus spécifiquement inquisitoriales. Thouzellier n'est plus explicite que dans un cas relatif à l'attribution d'ajouts spécifiques aux inquisiteurs, lorsqu'elle leur attribue la maxime sur le péché au f°51r<sup>o</sup><sup>55</sup>. Malgré ce manque de précision, l'argument de Borst et de Thouzellier a bien entendu des conséquences fondamentales pour comprendre le manuscrit et sa genèse. Tournons-nous alors vers les différents ajouts et marginalia et voyons si nous pouvons apporter un nouvel éclairage sur ce point.

Parfois, identifier la main derrière des ajouts particuliers est simple. Nous avons vu que le scribe B, le rédacteur du manuscrit, a ajouté du texte à plusieurs reprises. Au f°35v<sup>o</sup>, il a ajouté un commentaire sur *Matthieu* 26, 31 avec la rubrique « *De percutione pastoris* ». Cet ajout s'aligne parfaitement au sujet du *Liber*, ce qui en revanche n'est pas le cas du texte suivant, le *Rituel de Florence* (f°s 37r<sup>o</sup>- 44r<sup>o</sup>). Le long recueil de citations bibliques suivant le *Rituel de Florence*, « *De persecutione prophetarum et Christi et apostoli et aliorum qui secuntur eos* » (f°s 44v<sup>o</sup>-51r<sup>o</sup>), bien qu'inclus dans le *Liber* par Thouzellier<sup>56</sup>, n'a que vaguement trait au sujet des traités précédents. Ici, le scribe B a utilisé l'espace restant dans le cinquième cahier pour ce recueil, qui a finalement débordé en un nouveau cahier (le sixième) ; peut-être scribe B l'a-t-il compilé lui-même.

Le codex présente un point d'intérêt très spécifique et notable mais jusqu'ici ignoré, pour le scribe B : l'attention aux maximes et aux citations sapientiales. Au f°35v<sup>o</sup>, sa main a ajouté deux citations en grandes lettres rouges : « *Noli esse in conviviis peccatorum*<sup>57</sup> *nec in commesationibus eorum qui carnes ad vescendum conferunt* » (*Prv* 23, 20) et « *Non omnium que a maioribus constitua sunt ratio reddi potest. Alioquin multa ex his que dicta*<sup>58</sup> *sunt subvertentur* » (*Digesta* I.3.20-21, avec omission). La première citation n'est pas surprenante dans le milieu cathare ; l'aversion pour la viande et associer la viande à la communion avec les pécheurs est un principe courant. L'interprétation de la deuxième citation est plus complexe, qui, dans le contexte originel dans le *Digesta*, préconise d'accepter certaines règles uniquement sur base de traditions, sans demander davantage d'explications. Dans le

54 A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 260, cité ci-dessous.

55 Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 21.

56 Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 76. A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, p. 15, est plus prudent.

57 *Sic*. Il est plus habituel de le lire en tant que « *potatorum* ».

58 *Sic*. Il est plus habituel de le lire en tant « *certa* ».



contexte du f°35v, son sens reste flou, mais il oriente au moins dans la même direction que la première : le scribe B s'intéressait aux maximes. Cet intérêt est particulièrement clair dans le recueil des livres sapientiaux de l'Ancien Testament aux f°s 51v°-53r°, toujours écrit par la main B. Cette partie a été négligée jusque-là. Elle n'apparaît ni dans l'édition du *Liber* et du *Rituel de Florence* de Dondaine, ni dans celle de Thouzellier, les citations n'ont pas été identifiées et manquent dans les index de citations bibliques<sup>59</sup> de Thouzellier. Dondaine n'a transcrit que les rubriques et a résumé le recueil comme étant moraliste<sup>60</sup>. Thouzellier a fourni encore moins d'informations à ce sujet. Quelles informations peut-on tirer en y prêtant davantage attention ?

Il y a quatre-vingt-dix citations au total, dont cinquante-trois proviennent de *Sirach*, trente-cinq de *Proverbes*, sept de *l'Ecclesiaste* et deux de *Sagesse*. L'ordre exact est le suivant : *Sir* 1, 27-28 ; *Sir* 1, 36 ; *Sir* 16,3 ; *Sir* 19, 21 ; *Sap* 6, 1 ; *Sap* 10, 21 ; *Prv* 13, 20 ; *Sir* 32, 6 ; *Sir* 32, 6 ; *Sir* 20, 32 ; *Sir* 41, 18 ; *Sir* 6, 5 ; *Prv* 15, 1 ; *Sir* 20, 8 ; *Prv* 10, 19 ; *Prv* 13, 3 ; *Ed* 5, 2 ; *Prv* 21,23 ; *Sir* 5, 14 ; *Sir* 11, 8 ; *Prv* 18, 13 ; *Sir* 32, 6 ; *Sir* 22, 8 ; *Sir* 19, 17-18 ; *Sir* 11, 7 ; *Sir* 3, 19 ; *Sir* 3, 20 ; *Prv* 11, 2 ; *Prv* 16, 19 ; *Sir* 3, 12 ; *Sir* 3, 14-15 ; *Prv* 10, 1 ; *Prv* 10, 1 ; *Sir* 32, 24 ; *Prv* 13, 10 ; *Prv* 13, 16 ; *Sir* 9, 12 ; *Sir* 25, 28 ; *Sir* 25, 33 ; *Sir* 25, 26 ; *Prv* 21, 19 ; *Sir* 13, 1 ; *Sir* 10, 7 ; *Sir* 10, 15 ; *Sir* 6, 2 ; *Prv* 13, 10 ; *Sir* 22, 14 ; *Prv* 23, 9 ; *Sir* 22, 18 ; *Prv* 17, 16 ; *Ecl* 1, 15 ; *Ecl* 10, 3 ; *Sir* 10, 3 ; *Sir* 10, 2 ; *Prv* 29, 4 ; *Ecl* 5, 9 ; *Ecl* 5, 10 ; *Sir* 15, 9-10 ; *Sir* 18, 23 ; *Sir* 1, 37 ; *Prv* 11, 9 ; *Prv* 28, 9 ; *Sir* 14, 6 ; *Sir* 14, 5 ; *Sir* 41, 10 ; *Sir* 27, 30 ; *Sir* 19, 8 ; *Sir* 33, 20 ; *Sir* 33, 22 ; *Sir* 38, 9 ; *Sir* 40, 29 ; *Prv* 22, 1 ; *Prv* 12, 9 ; *Prv* 16, 8 ; *Prv* 17, 1 ; *Ecl* 4, 6 ; *Sir* 40, 29 ; *Prv* 22, 1 ; *Prv* 12, 9 ; *Prv* 16,8 ; *Prv* 17, 1 ; *Ecl* 4, 6 ; *Sir* 30, 17 ; *Prv* 18,1 ; *Prv* 3, 30 ; *Prv* 17, 13 ; *Prv* 29, 9 ; *Prv* 3, 31 ; *Prv* 22, 24-25 ; *Prv* 10, 12 ; *Prv* 17, 19 ; *Prv* 10, 26 ; *Prv* 12, 1 ; *Prv* 12, 21 ; *Prv* 28, 13 ; *Prv* 3, 33 ; *Sir* 3, 22 ; *Sir* 8, 15 ; *Sir* 11, 9 ; *Sir* 11, 30 ; *Sir* 21, 20 ; *Sir* 30, 25 ; et *Ecl* 5,3.

Les sujets abordés dans ces citations incluent la peur de Dieu (*Sir* 1, 27-28, *Sir* 1, 36, *Sir* 19, 21 ; etc) ; la sagesse (*sap* 10, 21 ; *Prv* 13, 20 ; etc) ; la stupidité (*Sir* 6, 2 ; *Sir* 22, 14 ; *Ecl* 1, 15 ; *Ecl* 10, 3 ; etc) ; le verbiage et les discours inappropriés (*Sir* 20,8 ; *Prv* 10, 19 ; *Prv* 13, 3 ; *Sir* 5, 14. *Sir* 11, 8 ; *Prv* 18, 13 ; *Sir* 32, 6 ; *Prv* 23, 9 ; etc) ; la douceur et la modestie (*Sir* 3, 19 ; *Prv* 11, 2 ; *Prv* 16, 19 ; etc.) ; les querelles et disputes (*Prv* 13, 10 ; *Prv* 21, 19 ; *Prv* 3, 30 ; *Prv* 17, 19 ; etc.) ; l'hypocrisie (*Sir* 1, 37) ; le respect filial (*Sir* 3, 12 ; *Sir* 3, 14-15 ; *Prv* 10, 1 ; etc.) ; la mise en garde contre la crédulité exagérée envers les amis et les proches (*Sir* 19, 8 ; *Sir* 33, 20) ; la supériorité de la sagesse, la justice, la paix et de la bonne réputation par rapport à la richesse (*Prv* 17, 16 ; *Prv* 17, 1 ; *Prv* 16, 8 ; *Ecl* 4, 6 ; *Prv* 22, 1) ; la consolation venant de la justice (*Prv* 12, 21) ; l'aumône pour se protéger du péché (*Sir* 3, 33) ; et la mise en garde contre l'adultère et le regard lubrique porté sur les femmes (*Sir* 9, 5 ; *Sir* 9, 12 ; *Sir* 25, 28), suivi de citations contre les femmes en général perçues comme source de péché et du mal (*Sir* 25, 26 ; *Sir* 25, 33).

59 Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, pp. 475-485 ; *Rituel cathare*, cit. n. 3, pp. 327-329.

60 A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, p. 13.



Bien que ce recueil ait été écrit et assemblé par un cathare, les érudits l'ont négligé jusqu'à présent, en partie peut-être de par son caractère si atypique dans la conception cathare. L'intérêt du scribe B pour les sujets sapientiaux les plus classiques est un préalable étonnant par rapport à ce que nous savons du catharisme grâce à d'autres sources. Et pourtant, il faut prendre en compte ce recueil, fruit d'une pratique textuelle savante qui prend plaisir à extraire des citations et à les organiser par thème. Ce n'est que récemment qu'une édition commentée de cette œuvre a été publiée<sup>61</sup>.

Deux ajouts ont été apportés plus tard à ce recueil sapiential. Il s'agit en premier lieu de *Psaumes* 18, 26-27 (17, 26-27 selon la numérotation de la Vulgate) dans la bordure inférieure du f°53r°, écrit par une main différente au XIII<sup>e</sup> siècle. Le deuxième ajout, écrit par une main non professionnelle au XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> siècle, complète le terme manquant (« *corriger* » dans la citation de *Sir* 22, 18 au f°52v°, ligne 3). On ne sait pas clairement si Borst ou Thouzellier comptent ces ajouts parmi ceux opérés par des mains catholiques. Quoi qu'il en soit, il est difficile d'imaginer qu'un inquisiteur lisant un livre hérétique y ajoute la citation d'un psaume et un terme manquant. Il est bien plus probable que ces ajouts montrent que ce recueil a été lu de manière positive comme source d'édification. Étant donné que Borst et Thouzellier ont proposé l'hypothèse que ce codex était tombé entre les mains d'inquisiteurs au début du XIV<sup>e</sup> siècle, cette preuve est particulièrement intéressante. Après tout, une utilisation aussi positive d'un livre « hérétique » n'est pas unique. Dans une argumentation lucide et intrigante, Justine Trombley note des marques dans un manuscrit de Marguerite Porete, *Speculum simplicium animarum*, qui suggèrent que derrière le nom commun « *margarita* » (perle), la mémoire de cette mystique en tant qu'auteur ait été préservée dans certains cercles, bien que Marguerite ait été condamnée pour hérésie et brûlée à Paris en 1310<sup>62</sup>. Par ailleurs, il est également frappant qu'au f°1r°, une main de la fin du XIV<sup>e</sup> ou début du XV<sup>e</sup> siècle ait résumé le contenu de ce livre comme suit : « *De duobus principiis. De moribus et operationibus ecclesie Dei. Liber Syrach* ». Ce lecteur a non seulement remarqué les traités du *Liber* et leur argument principal mais a également été capable d'identifier le *Rituel de Florence* qui est résumé dans la deuxième phrase, malgré le fait que le *Rituel de Florence* commence

---

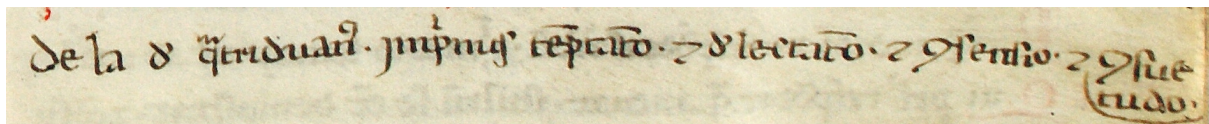
61 David Zbiral, *A Compilation from Old Testament Sapiential Books in the Cathar Manuscript of the Liber de duobus principiis : Critical Edition with Commentary*, in *Graeco-latina Brunensia*, 20.1, 2015, pp. 149-173. Disponible en ligne sur <http://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/133972>.

62 J. Trombley, *The Latin Manuscripts of « The Mirror of Simple Souls »*, dans R. Stauffer, W. R. Terry (éd.), *A companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls*, Leiden-Boston, 2016. Un autre exemple intéressant du transfert favorable d'anciennes écritures hétérodoxes en dehors de leurs contextes originels est le fameux recueil de Dublin (Ms. Dublin, Trinity College Library, 269, ancienne cote A. 6.10), un texte avec certaines caractéristiques clairement non-vaudoises très proche du catharisme, que des Vaudois ont néanmoins tenu aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Cf. A. Brenon, « Synchrétisme hérétique dans les refuges alpins ? Un livre cathare parmi les recueils vaudois de la fin du Moyen Âge : le ms. 269 de Dublin », dans *Heresis*, 7, 1986, pp. 5-23 et pour une édition et une interprétation très circonstanciée d'une des deux parties de la collection, E. Riparelli, « La « glose du Pater » du ms. 269 de Dublin : Description, histoire, édition et commentaire », dans *Heresis*, 34, 2001, pp. 77-129.



brusquement sans rubrique et au milieu d'une phrase<sup>63</sup>. En troisième et dernière partie, il a identifié le recueil sapiential (où les citations de Sirach sont en effet les plus nombreuses ; en outre, ce livre est mentionné dans la première rubrique au f°51v°). Borst considère le résumé au f°1r° comme « ingénu »<sup>64</sup>, car il est en réalité assez perplexe. L'utilisateur qui a par la suite ajouté ce résumé ne pouvait de toute évidence pas être cathare, puisque cette culture religieuse spécifique que l'on appelle maintenant catharisme avait disparu à cette époque. Et pourtant, le résumé n'utilise pas d'expressions dépréciatrices pour décrire le contenu clairement hétérodoxe de ce codex. L'hypothèse selon laquelle le codex serait tombé entre les mains des inquisiteurs au début du XIV<sup>e</sup> siècle et annoté par ces derniers s'estompe en faveur d'un argument également hypothétique mais mieux fondé prônant son utilisation par des lecteurs à la fin du Moyen-Âge, qui n'étaient pas aussi embarrassés par le contenu peu orthodoxe, qu'on aurait pu le penser.

Trois autres ajouts ont un contenu moraliste. Le premier comprend les citations déjà citées de *Disticha Catonis* sur le parchemin de brouillon utilisé en guise de gardes<sup>65</sup>. Le deuxième comprend plusieurs versets rassemblés dans un florilège et écrits au f°54v° par une main au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Ces deux ajouts ont été écrits par des mains différentes n'apparaissant nulle part ailleurs dans le codex. Leur rapport avec d'autres textes dans le codex de Florence est vague. Ce doit également être le cas pour le troisième, une maxime sur le péché au f°51r°, entre la fin originelle du livre et la note codée sur le consolamentum. La maxime est la suivante (voir Fig. 3) : « *De la d(e) quadriduanus, imprimis temptatio, et delectatio, et consensio, et consuetudo*<sup>66</sup> ».



**Fig. 3 :** Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.II.44.  
Maxime sur le péché (fait partie de f°51r°).

63 Nous ajouterons que la première partie du *Rituel de Florence* utilise l'expression « disciples de Jésus Christ » plutôt qu'« Église de Dieu ». Ce qui a inspiré le titre « *De moribus et operationibus ecclesie Dei* » apparaît seulement plus tard dans le passage « *secundum consuetudinem ecclesie dei* » (f°39r° ; Ch. Thouzellier [éd.], *Rituel cathare*, cit. n. 3, pp. 216-218).

64 A. Borst, *Die Katharer*, cit. n. 7, p. 260.

65 L'utilisation médiévale prédominante de *Disticha* en tant que livre scolaire de latin et les différentes lettres écrites par une main inexpérimentée sur les deux gardes, donnant parfois des séries relativement longues de la même lettre, pourrait indiquer un contexte de formation de scribes. De surcroît, la note sur Albric (voir ci-dessus) est plus probablement un exercice qu'une véritable dédicace à lui faite. Si les gardes ont en effet été produites dans le même contexte que le reste du codex de Florence, on peut supposer également que sa reliure a été faite dans une sorte d'école cathare ou un scriptorium improvisé en dehors des infrastructures catholiques d'enseignement. On note un dernier détail intéressant sur les gardes : la toute première ligne du verso de la garde avant n'est pas une citation de *Disticha* mais les titres des trois épîtres de Paul.

66 A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen*, cit. n. 3, p. 13, et Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p. 21, ignore le deuxième « d(e) » et modifie : « De la quadriduanus, imprimis temptatio, et delectatio, et consensio et consuetudo ». Le début en revanche n'est pas logique malgré cette correction.

Malgré un début peu clair et certainement altéré, ce texte définit manifestement les quatre phases du péché. Selon Thouzellier, cet ajout, qu'elle considère « trop catholique » pour avoir été écrit par un cathare, vient des inquisiteurs qui auraient été en possession du codex<sup>67</sup>. Toutefois, ce scénario ne paraît pas particulièrement probable. Un inquisiteur examinant un livre hétérodoxe ne serait que peu enclin à y ajouter une citation édificatrice sur le péché. Il est davantage probable qu'il s'agisse d'un ajout dans un but d'édification apporté (plus ou moins prudemment) par un laïc pendant sa lecture du livre. Un cathare intéressé par les maximes morales est également une hypothèse probable. Dalibor Havel signale<sup>68</sup> des similitudes formelles entre la main C, qui a ajouté des citations principalement des épîtres de Paul, la main D qui a ajouté des citations à caractère plutôt apocalyptique au f°35v° (voir ci-dessous), et la main F, qui a ajouté la maxime sur le péché. Ces trois lecteurs du XIII<sup>e</sup> siècle, aucun d'entre eux n'étant scribe professionnel, étaient des personnes distinctes mais qui pourraient avoir eu un parcours similaire ou avoir reçu une formation similaire. Dans ce contexte, il convient sûrement de signaler que dans les écoles, des citations similaires en quatre parties étaient souvent utilisées en tant que moyen mnémotechnique et également comme base pour structurer des textes religieux tels que des sermons<sup>69</sup>.

Nous avons déjà cherché à savoir si la supposition de Borst selon laquelle scribe A n'était pas un cathare était fondée, et nous avons conclu que l'argument de Borst n'était pas solide. Comment considérer alors scribe C ? Faisait-il partie du même milieu hétérodoxe que scribe B ? Un solide argument nous fait penser que c'était le cas. À la fin du f°36v°, la main C a ajouté les citations suivantes : « *O cherub ! Et dabo te in cinerem super terram in conspectu omnium videntium te. Omnes qui viderint te in gentibus obstupescunt super te. Nichil factus es et non eris in perpetuum* » (Ez 28, 18-19), et « *Si linguis hominum loquar et angelorum, caritate[m] autem non abeam, factus sum velut es sonans aut cymbalum tiniens. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nichil sum* » (I Cor 13, 1-2). Le rapport entre ces deux citations n'apparaît pas immédiatement, mais devient plus évident grâce à une autre source, le fameux *Traité Anonyme* écrit autour de 1220, dont les passages ont été conservés dans le polémique *Liber contra Manicheos* par Durand de Osca qui tente de répondre à ce traité cathare exégétique. Dans un passage, le *Traité Anonyme* cite Ez 28, 19, I Cor 13, 2 ainsi que d'autres passages bibliques afin de prouver que les esprits maléfiques, les hommes mauvais et les choses visibles de ce monde n'ont pas été créés par Dieu, puisque ce qui n'est pas charitable n'est que néant (*nihil*) et le néant n'a pas été créé par Dieu<sup>70</sup>, ce qui est une interprétation de

67 Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, cit. n. 3, p.21.

68 Communication personnelle.

69 Cf. N. Bériou, « Les sermons latins après 1200 », dans B. M. Kienzle (éd.), *The Sermon* (Typologie des sources du Moyen-Âge occidental 81-83), Turnhout, 2000, pp. 363-447, p. 371. Je remercie Beverly Mayne Kienzle pour ses commentaires sur cette maxime.

70 Voir l'édition de Ch. Thouzellier (éd.), *Un traité cathare inédit du début du XIII<sup>e</sup> siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 37° Louvain 1961, pp. 102-103.



*l'Évangile de Jean 1, 3-4*, dans lequel les marques de ponctuation, divisant le texte différemment par rapport à la ponctuation principalement utilisée par les commentateurs orthodoxes, offrent une lecture dualiste du passage (« *sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso, vita erat* »)<sup>71</sup>. Le passage sur le néant dans le *Traité Anonyme* explique non seulement ce qui lie les deux citations ajoutées par la main C à la fin du f°36v° du codex de Florence, mais montre également que le scribe C connaissait ce sujet bien spécifique de l'exégèse dissidente de la Bible. De manière quelque peu paradoxale, Thouzellier qui s'intéressait tant au sujet du « *nihil* » dans la pensée cathare<sup>72</sup> est complètement passée à côté de ce passage crucial à cet égard dans le recueil de Florence ; elle ne commente ni ne transcrit ces citations, et n'inclut pas non plus ces deux références dans son index des citations bibliques.

Un dernier ajout à noter également comprend les citations : « *Ecce dabo de synagoga Sathane qui dicunt se Iudeos esse, et non sunt, sed mentiuntur. Ecce faciam illos ut veniant et adorent ante pedes tuos, quoniam servasti verbum patientie mee* » (*Apc* 3, 9-10) et « *Scriptum est enim : Vivo ego, dicit Dominus, quoniam mihi flectetur [sc. flectetur] omne genu, omnis lingua confitebitur Domino* » (*Rm* 14, 11), écrites en bas de la marge du f°35v° par une main au XIII<sup>e</sup> siècle n'apparaissant nulle part ailleurs dans le codex. Ces deux citations sont visiblement liées par le sujet de la victoire finale de Dieu et la prosternation devant sa majesté. On peut facilement imaginer que les lecteurs cathares du codex assimileraient ceux de la « synagogue de Satan », mentionnés dans la première citation comme s'appelant à tort juifs, avec des catholiques qu'ils considéraient comme de faux chrétiens.

Ces deux citations apocalyptiques n'auraient rien de surprenant dans un milieu dissident tel que les Vaudois. Néanmoins, elles revêtent un intérêt considérable dans le milieu où le recueil de Florence a été produit. Certes, nous trouvons des citations apocalyptiques dans les textes cathares mais, presque toujours, elles sont utilisées hors contexte apocalyptique, par exemple pour appuyer la vision cathare de Dieu ou la dualité des mondes ou des principes. Après tout, c'est exactement la manière dont les citations apocalyptiques sont utilisées dans les traités du *Liber de duobus principiis*. Le seul passage se rapprochant légèrement de l'apocalypticisme se trouve dans la

---

71 Ch. Thouzellier (éd.), *Un traité cathare inédit*, cit. n. 69, p. 103. Cf. *ibid* p. 101, pour davantage de références. Outre celles-ci, voir conversation dans le registre de Jacques Fournier : J. Duvernoy (éd.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, 3 vol., Toulouse, 1965, vol. 2, pp. 212-213. Pour un aperçu, voir R. Bertuzzi, « L'interpretazione catara del nihil di Giovanni 1, 3 », dans M. Lenzi, A. Maieru (éd.), *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed età moderna*, Firenze, 2009, pp. 37-51.

72 Voir Ch. Thouzellier, « Les cathares languedociens et le « *Nichil* » (Jean, 1, 3) », dans *Annales : Économies, sociétés, civilisations*, 24.1, 1969, pp. 128-138, et « Controverse médiévale en Languedoc relative au sens du mot « *nichil* » », dans *Annales du Midi : Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, 82.4, 1970, p. 321-341. Postscriptum au débat entre Christine Thouzellier et René Nelli sur le nichil, voir P. Jiménez, « À propos de la controverse sur la nature doctrinale du *nihil* cathare », dans M. Aurell (éd.), *Les cathares devant l'Histoire : Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Cahors, 2005, pp. 311-322, et R. Bertuzzi, « L'interpretazione catara del nihil », cit. n. 70.

partie « *De persecutione* », où deux citations de l'Apocalypse sont utilisées comme preuve que les saints (c'est-à-dire les personnes saintes, les vrais chrétiens) doivent être persécutés<sup>73</sup>. Cependant, cette tendance apocalyptique reste assez discrète dans « *De persecutione* ». Inversement, les deux ajouts dans la marge inférieure du f°35v° indiquent des tendances apocalyptiques au sens propre. C'est très surprenant car contrairement à nombre d'autres mouvements dissidents chrétiens, les cathares ne tendaient que rarement vers l'apocalypticisme<sup>74</sup>. La plupart du temps, l'apocalypticisme ne s'immisçait dans cette culture religieuse particulière que dans des situations extrêmes de sévère persécution<sup>75</sup>. Ces deux citations relevées mais non commentées par Dondaine et Thouzellier, font partie des rares occurrences de tendances apocalyptiques dans un milieu cathare et ont bien pu être ajoutées dans des circonstances particulièrement dramatiques.

## Conclusion

L'histoire du Ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.II.44 reste en grande partie obscure. Toutefois, reconsidérer la genèse du manuscrit, les mains qui l'ont écrit et le contenu des différents ajouts et marginalia nous permet de réécrire au moins une partie de cette histoire.

Les traces de lecture en forme de croix, considérées par Borst et Thouzellier comme des marques de passages anti-dualistes par des inquisiteurs du XIV<sup>e</sup> siècle, accompagnent en fait des passages de différents types qui ont attiré l'attention d'un (ou plusieurs) lecteur cathare, au moins dans certains cas probablement du scribe C, qui au f°53v° a utilisé précisément ce signe pour ajouter du texte à la marge, l'utilisant comme un simple astérisque sans connotations catholiques du signe de la croix, « détestée des cathares » comme disait Borst<sup>76</sup>.

De surcroît, l'argument de Borst et Thouzellier sur l'origine inquisitoriale de certains des ajouts semble infondé. Pratiquement tous les ajouts et marginalia dans le recueil de Florence viennent de lecteurs dissidents et ils témoignent clairement de la culture religieuse au sein de l'Église de Desenzano.

Seuls deux ou trois ajouts<sup>77</sup> ne sont pas issus du milieu de l'Église de Desenzano, car trop tardifs : peut-être un terme manquant apporté dans une des citations de la compilation des livres sapientiaux de l'Ancien Testament (des incertitudes planent

73 Ch. Thouzellier (éd.) *Livre des deux principes*, cit. n. 3, pp. 422, 436.

74 Cf. R. A. Powell, « The Problem of Cathar Apocalypticism », dans *Koinonia : the Princeton Theological Seminary Graduate Forum*, 16, 2004, pp. 101-117.

75 Cf. A. Brenon, « Synchrétisme hérétique », cit. n. 61, p. 17, p.20.

76 Pour l'identification des cathares à travers leur « haine envers la croix » et pour l'utilisation catholique du symbole de la croix dans la lutte anti-cathare, voir B. M. Kienzle, « *Inimici crucis* : La théologie de la croix et la persécution du catharisme », dans E. Le Roy Ladurie (éd.), *Autour de Montailou, un village occitan : Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, Castelnau-la-Chapelle, 2001, pp. 283-299.

77 En laissant de côté le texte difficile et en grande partie illisible dans la marge inférieure de f°54v°.



encore à ce sujet car la main est assez idiosyncratique et inexpérimentée ce qui rend sa datation difficile) ; des versets moralistes au f°54v° ; et enfin la synthèse du contenu au f°1r° (« *De duobus principiis. De moribus et operationibus ecclesie Dei. Liber Syrach* »).

Et pourtant, même ces ajouts qui ne peuvent pas être reliés à l'Église de Desenzano n'indiquent aucunement une utilisation inquisitoriale du codex mais pourraient plutôt indiquer une utilisation positive dans un environnement qui, soit ne percevait pas clairement l'hétérodoxie des textes dans le recueil de Florence, soit s'est aperçu d'une certaine hétérodoxie mais, malgré cela, ne rejetait pas le codex dans son entièreté.

Une réévaluation de ces ajouts et des marginalia révèle au moins que plusieurs personnes auraient lu le manuscrit. Le scribe B, le vrai rédacteur du codex, est très probablement celui qui a compilé la collection des citations sur la persécution visant à encourager ses coreligionnaires à une époque difficile. Sans aucun doute, scribe B a-t-il compilé la collection de citations des livres sapientiaux de l'Ancien Testament aux f°s 51v°-53r°. L'intérêt prononcé d'un membre de l'Église de Desenzano pour la littérature sapientielle de l'Ancien Testament est en effet un détail précieux dévoilant une facette jusque-là inconnue de la culture religieuse cathare.

Tout comme le scribe B, le scribe C appartenait également à des cercles dissidents. Il affiche un intérêt particulier pour l'épître de Paul. Il a également ajouté les citations de *Ez* 28, 18-19 et *I Cor* 13, 1-2 au f°36 v°, qui représentent une occurrence précieuse et jusque-là inaperçue de la vision cathare du « *nihil* », un sujet largement débattu entre Christine Thouzellier et René Nelli dans les années 1960-1970.

Un dernier ajout théologiquement spécifique comprend deux citations apocalyptiques au f°35v° (*Apc* 3, 9-10 et *Rm* 14, 11). Ces citations sont des exemples extrêmement rares d'une réflexion apocalyptique dans le milieu cathare, qui était, contrairement à de nombreuses cultures dissidentes chrétiennes, plutôt indifférent aux attentes apocalyptiques.

Les ajouts et marginalia dans le codex de Florence méritent davantage d'attention que ce que lui ont prêté Antoine Dondaine, Arno Borst, Christine Thouzellier et les érudits qui ont suivi leur travail. Dondaine, Borst et Thouzellier étaient guidés par le concept d'un texte en tant qu'unité relativement fermée dont la valeur est conditionnée par son originalité. Cette vision les empêche de voir à quel point ces ajouts et les marginalia dans le codex de Florence enrichissent notre connaissance de la culture religieuse au sein de l'Église de Desenzano. Loin de témoigner d'une utilisation catholique ou même spécifiquement inquisitoriale du manuscrit, les traces de lecture, les ajouts et marginalia dans le codex de Florence indiquent une culture religieuse disparue, certainement marginale dans sa spécificité mais tout de même centrale dans la manière dont elle a participé à l'essor de la culture écrite en dehors des institutions formelles d'enseignement et à la propagation de nouvelles pratiques de lecture pendant le XIII<sup>e</sup> siècle.





## L'apport de l'archéologie à l'histoire d'une hérésie : l'exemple du *castrum* de Cabaret

**Marie-Élise Gardel<sup>1</sup>**

Archéologue médiéviste, docteur en histoire

Quel peut être l'apport de l'archéologie à l'histoire d'une hérésie ? En apparence, cette discipline ne peut apporter qu'une contribution modeste à l'histoire d'une dissidence religieuse. Néanmoins, concernant l'hérésie cathare, les recherches archéologiques effectuées sur les sites castraux où elle est attestée (Cabaret, Hautpoul, Montolieu, Montségur...), ont fourni de nombreuses informations sur le contexte dans lequel elle s'est épanouie. L'archéologie nous apprend beaucoup sur les techniques de construction, les ressources naturelles, la vie quotidienne et, plus précisément, sur les hommes qui vivaient sur ces sites à cette époque. Ces éléments concrets, complémentaires des données textuelles, nous semblent pouvoir contribuer à lutter contre toutes les dérives irrationnelles qui persistent au sujet de cette dissidence médiévale.

Nous avons choisi de donner, à cet égard, l'exemple du *castrum* de Cabaret (commune de Lastours, Aude), que nous connaissons bien pour en avoir dirigé les fouilles archéologiques pendant plusieurs décennies<sup>2</sup>.

Le cadre naturel est celui d'un très vaste éperon calcaire de plus de quatorze hectares, occupé dès l'Âge du Bronze<sup>3</sup>. L'occupation en est ensuite attestée au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère par Grégoire de Tours<sup>4</sup> sous l'appellation de *Caput Arietis castra*, ce qu'a confirmé la découverte d'une nécropole, lors des fouilles de 1988-1991. En revanche, l'époque carolingienne n'a laissé que des traces historiques et archéologiques ténues<sup>5</sup>. La première mention vraiment fiable concernant ce site fortifié se trouve dans un accord de 1063 entre le comte de Foix et le comte de Carcassonne : « *ipsos castellos que sunt in pic que vocant Cabarez...* »<sup>6</sup>, attestant déjà, semble-t-il, la pluralité de fortins sur cet éperon.

---

1 Archéologue médiéviste, docteur en histoire et titulaire d'une HDR en archéologie médiévale. A dirigé les fouilles archéologiques du site de Cabaret à Lastours de 1979 à 2014.

2 Marie-Élise Gardel dir., *Cabaret, histoire et archéologie d'un castrum*, vol 1, Carcassonne, CVPM, 1999, 966 p. ; vol 2, Carcassonne, Amicale Laique de Carcassonne/Patrimoines vallées des Cabardès, 2018, 408 p.

3 Jean Guilaine, « Une grotte du Bronze moyen en Languedoc : la grotte du collier à Lastours », *Gallia Préhistoire*, tome 6, 1963.

4 Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, trad. R. Latouche, Livre VIII, ch. 30, Paris, 1961-1963.

5 Charte de Charles le Chauve de 870 : Dom Devic et Dom Vaissette, *Histoire Générale de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1872-1885, (désormais *HGL*), t. II, col. 235.

6 *HGL*, t. VII, col. 324-330.



Les premières mentions des membres de ce lignage, en 1067<sup>7</sup>, laissent deviner que le site est tenu par une famille proche des comtes de Carcassonne<sup>8</sup>.

L'habitat castral, détenu en 1166 par plus de 22 coseigneurs, connaît sa période d'extension maximale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Après une période de développement urbain, bien attestée par les textes et les découvertes archéologiques, la désertion de l'agglomération castrale est désormais datée des environs de 1240, grâce au mobilier découvert lors des fouilles programmées. Cet abandon, immédiatement suivi d'une destruction, témoigne, à l'instar des bourgs de Carcassonne et de nombreux *castra* de la région<sup>9</sup>, de la répression que l'administration royale a mise en œuvre, suite aux rébellions locales, contribuant ainsi à contextualiser l'histoire de cette hérésie.

Le versant nord du site a été fouillé de 1987 à 2000, permettant la mise au jour de nombreux éléments, bâtis autour d'un noyau castral : maisons, forges, rues et citernes... Le versant sud, quant à lui, fouillé depuis 2000, laisse entrevoir une organisation un peu différente, faisant apparaître l'édifice de culte comme un des éléments polarisateurs de l'habitat. En effet, le château primitif appelé « *Chertinhos* » dans les textes du XII<sup>e</sup> s. a été difficile à localiser sur le terrain, c'est l'hypothèse d'un château-grotte, situé dans la grande cavité dite du « Trou de la cité », qui semble désormais la plus vraisemblable. Enfin, autour de l'église, un cimetière médiéval probablement contemporain de l'habitat a été découvert et fouillé de 2003 à 2011, nous permettant l'approche anthropologique et paléopathologique des occupants du *castrum* à cette époque.

Nous verrons d'abord quel est l'apport des textes, particulièrement dans la décennie 1240, puis nous examinerons ce qu'ont apporté les programmes de fouilles de Cabaret.

## 1 - Un contexte urbanistique favorable : les *castra*

Le Moyen Âge voit de façon déterminante se créer notre tissu villageois actuel avec ses particularités régionales. Créations spontanées ou progressives, seigneuriales ou villageoises, créations laïques ou ecclésiastiques, les formes d'urbanisme sont nées de contextes multiples. Concentrés autour d'une église ou d'un château, les villages médiévaux sont souvent le résultat d'un regroupement d'habitats auparavant dispersés, avec autant de morphologies différentes, dont l'observation a fait émerger depuis quelques décennies un phénomène de grande ampleur nommé *incastellamento*<sup>10</sup>. Cette phase de construction intense de fortifications et d'habitats castraux, particulièrement

7 M. Rosell, *Liber feodorum major. Cartulario real que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragon, reconstitucion y edicion por F. Miquel Rosell, Pbro*, Barcelona, 1945, vol. II, p. 321, acte [838].

8 Hypothèse née de conversations avec Claudie Amado et Hélène Débax, que je remercie de leur contribution à cette réflexion.

9 Le *castrum* de Montolieu, notamment, est « passé à la charrue » (*aratro immisso*) : *Castrum et villa tota Montisolivi ad mandatum domini Regis predicti et suorum, diruta fuerunt penitus et destructa*. (HGL, t. VIII, col. 1128-1129).



sensible en Europe du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, est particulièrement bien représentée en Languedoc et a marqué durablement nos paysages.

Qu'est-ce donc qu'un « *castrum* »<sup>11</sup> ? Ce mot latin qui désigne dans l'Antiquité un camp fortifié est utilisé au Moyen Age dans le monde méditerranéen pour désigner l'habitat concentré autour d'un noyau castral. « Plus ou moins haut perchés, épousant avec plus ou moins de docilité les impertinences du relief »<sup>12</sup>, les *castra* sont des habitats fortifiés, polarisés autour d'un ou plusieurs noyaux défensifs et saillants, une ou plusieurs positions seigneuriales, généralement préexistantes. Assez précoce dans certaines régions<sup>13</sup>, le phénomène de concentration de l'habitat autour d'un château ne semble pas, dans la Montagne Noire, antérieur aux années 1140<sup>14</sup>. La plupart des châteaux ou *castella*, en revanche, semblent antérieurs d'environ un siècle à la création du village castral, comme Saissac, qui apparaît en tant que tel dès le X<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>. Entourés par des rangées de maisons souvent concentriques, protégés par une ou plusieurs enceintes, ils en deviennent le noyau castral ou *caput castris*.

### *L'émergence de Cabaret*

Les « *castellos* » (*sic*) de Cabaret sont mentionnés dès 1063, alors que les textes et l'archéologie s'accordent à placer le développement de l'habitat un siècle plus tard. A partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle, les mentions du site sont plus nombreuses et on connaît les noms des trois châteaux de Cabaret : *Chertinos*, *Surdaspina* et *Cabarez*<sup>16</sup>. Deux autorisations des vicomtes Trencavel de Carcassonne, l'une de 1145<sup>17</sup> puis l'autre en 1153<sup>18</sup>, permettent aux coseigneurs d'avoir un *castellum* à Surdespine, puis un marché à Cabaret, symptômes du développement du site castral, du passage des *castella* au *castrum*. Ici, on comprend que le site est dès l'origine multipolaire. A l'appui de cette hypothèse, la plupart des monnaies découvertes lors de la fouille des maisons ne sont pas antérieures au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Dans un texte de 1166, plus de vingt-deux coseigneurs sont *pariter seniores et domini de Cabareto*<sup>19</sup>, s'inscrivant clairement dans le phénomène de la « seigneurie collective », bien décrit

10 P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval : le Latium méridional et la Sabine du IX<sup>e</sup> à la fin du XII<sup>e</sup> siècles*, Rome, 1973.

11 Au pluriel : *castra*.

12 G. Fabre, M. Bourin, J. Caille, A. Debord, dir., *Morphogenèse du village médiéval, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, actes de la table-ronde de Montpellier, 22-23 février 1993, Montpellier, 1996, p. 20.

13 J.-Ph. Lagrue, « Les bourgs castraux de Basse-Provence occidentale : genèse et organisation (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », dans G. Fabre *et al.*, *op. cit.* 1996, pp. 97-111.

14 H. Débax, « Les Trencavel et le *jus munitionis* au XII<sup>e</sup> siècle d'après le cartulaire de Trencavel », dans G. Fabre *et al.*, *op. cit.* 1996, pp. 157-163.

15 J. Michel, *Château de Saissac*, Saissac, 2001.

16 *Liber Instrumentorum vicecomitalium* (Cartulaire des Trencavel), Société Archéologique de Montpellier : acte 286, f<sup>o</sup>93v<sup>o</sup> (*Cabarez*) ; acte 364, f<sup>o</sup>130r<sup>o</sup> (*Chertinos*) ; acte 276, f<sup>o</sup>90v<sup>o</sup> (*Surdaspina*). (Informations aimablement transmises par Mme Hélène Débax).

17 *HGL*, t. V, col. 1066, pr. 460, XIV : *ipso castello de Cabarez qui vocatur Surdaspina...*

18 *HGL*, t. V, col. 1138-1140, pr. 541, I : *mercatum in castello de Cabarez...*

19 Acte de concession de terrains de pacage aux moines de Fontfroide : *Doat*, vol. 59, f<sup>os</sup>41-46.

par Hélène Débax<sup>20</sup>. Mais dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, un « resserrement lignager »<sup>21</sup> est perceptible et seuls trois coseigneurs sont désormais mentionnés en permanence dans les sources, qu'elles soient narratives, diplomatiques ou inquisitoriales. C'est le cas pendant tous les événements de la croisade, notamment dans la première phase, où s'illustre Pierre-Roger de Cabaret<sup>22</sup>, personnage emblématique de la résistance, non seulement dans le Cabardès, mais dans toute la région<sup>23</sup>.

D'autres *castra* de la Montagne Noire sont dans le même cas : on connaît par exemple la date de fondation du *castrum* de Montolieu, en 1146, et celle du *castrum* de Moussoulens, en 1175<sup>24</sup>. A Saint-Martin-le-Vieil, l'habitat creusé de la *cella Sancti Martini super rivulum Lampi* (815) est abandonné au profit d'un *castrum* sur la falaise attesté à partir de 1180<sup>25</sup>. Selon Hélène Débax, « c'est à partir des années 1140 que les Trencavel lancent une politique d'édification de *castra* par vassaux interposés. »<sup>26</sup>. Du temps du vicomte Roger II (1163-1194), le phénomène semble dans cette partie de la vicomté prendre plus d'ampleur et Cabaret est effectivement l'un des villages castraux qui se développent dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, même si des signes avant-coureurs apparaissent dans la décennie précédente. Il s'agit, dès lors, d'un habitat castral désigné dans les textes par le toponyme unique de « Cabaret », mais polarisé sur un même éperon rocheux autour de trois pôles clairement identifiés : les trois noyaux castraux de Cabaret, Surdespine et Quertinheux.

### Cabaret : évêché cathare du Carcassès ?

Or, à Cabaret, entre la fin du XII<sup>e</sup> et la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, l'activité religieuse cathare est bien attestée. Plusieurs dépositions devant l'Inquisition nous apportent des indices concernant la hiérarchie cathare, l'implication de l'aristocratie locale dans l'hérésie, les « maisons » de bons hommes et de bonnes femmes et leur entrée dans la clandestinité.

20 H. Débax, *La seigneurie collective. Pairs, pariers, paratge les coseigneurs du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Rennes, PUR, 2012, 463 p.

21 Cl. Amado, *Genèse des lignages méridionaux*, Toulouse, 2001, pp. 321-348.

22 M.-E. Gardel, « Pierre-Roger de Cabaret entre histoire et légende », *Patrimoines Vallées des Cabardès*, Cahier 7, 2012, pp. 49-54.

23 Cf. notamment Guillaume de Tudèle et l'Anonyme, *La Chanson de la Croisade Albigeoise*, trad. H. Gougaud, Paris, 1989, pp. 67, 103-107, 117-119.

24 Cartulaire des Trencavel, *op. cit.*, acte 416 : cet acte de 1175 est un texte majeur pour la compréhension du phénomène castral : les habitants du village troglodytique de Moussoulens, attesté dès 934 et auparavant concentré sous l'abri naturel du Baux, demandent l'autorisation de construire un *castrum* sur la hauteur (*podio*) située au-dessus de la grotte (*caunam*) : *Dono licenciam inruendi villam quem vocatur Meciolens in quodam podio quod est super caunam eiusdem villae ...licenciam hedificandi ... turrem et cinctum et cinctos et valla et ceteras fortetas...*

25 Doat, vol. 70, f°108 (acte de 1180, accord entre Guilhem de Saint-Martin et Ugo de Rochon, Gérard Fort et Raimond Fort).

26 H. Débax, *op. cit.* 1996, p. 160.



Les témoignages qui subsistent commencent aux alentours de 1200, comme celui de Maurina<sup>27</sup> qui, résidant temporairement à Cabaret avec une cousine de son père, dit clairement qu'elle a vu « des hérétiques habiter ouvertement, allant et venant dans les rues ». Il y a donc déjà à cette date des maisons de bonnes femmes, car en 1208 Maurina mange à leur table plusieurs mois durant. La présence récurrente dans ce *castrum* de personnages que les témoins désignent eux-mêmes comme « diacres » ou « évêques », révèle l'importance du site dans l'histoire du catharisme. La déposition de Gaucelin de Miraval, de Puilaurens<sup>28</sup>, concerne des faits assez anciens : vers 1199, il reste un an à Cabaret où il rencontre Arnaud Hot, « alors diacre des hérétiques », et son « *socius*<sup>29</sup> » qui prêchent devant une nombreuse assistance, où l'on note la présence de chevaliers et de villageois résidant dans ce *castrum*. Dès 1223, grâce à la déposition de Raymond Aiffre de Roquefère, on sait que Pierre Isarn, qualifié d'« évêque des hérétiques », séjourne ici dans une maison<sup>30</sup>. Le phénomène perdure encore pendant le siège de 1227-1229 : Guiraud Abith, lui aussi « évêque des hérétiques » probablement en remplacement de Pierre Isarn, brûlé à Caunes en 1226-1227, invite à sa table Raimond, fils de Bernard Bonhom, chevalier d'Hautpoul, vers 1227-1228<sup>31</sup>. La même année, le jour de Noël, il prêche à Cabaret dans une maison pleine de monde. Dès 1226, il avait été vu à Cabaret par Raimond de Miraval, lui aussi chevalier d'Hautpoul<sup>32</sup>. La présence de ces hauts personnages donne à Cabaret une importance particulière : ce *castrum* est-il, au moins temporairement, le siège de l'« évêché cathare »<sup>33</sup> du Carcassès, comme le suggèrent Anne Brenon<sup>34</sup> et Julien Roche<sup>35</sup> ? C'est ce que semble indiquer le témoignage de Raimond de Miraval d'Hautpoul, qui précise que Guiraud Abith était évêque des hérétiques « en Carcassès »<sup>36</sup>.

D'autre part, l'implication de presque tous les coseigneurs de Cabaret dans l'hérésie est évidente, mais elle se situe à différents niveaux. Dès 1199, Pierre-Roger de Cabaret lui-même et Pierre de Laure, son frère, ainsi que d'autres membres de l'aristocratie locale, Pierre Raimond de Salsigne, Bernard de Miraval, des chevaliers (*militēs*) habitant le *castrum* et des habitants des faubourgs ou *barris* (*barriani*) assistent déjà aux prédications du diacre Arnaud Hot. En 1228, certains d'entre eux partagent toujours ces convictions et sont reçus à la table de l'évêque cathare, comme

27 B.M. Toulouse, ms 609, f<sup>os</sup>180-181 (Déposition de Maurina, épouse de feu Bernard Bosquet, en 1245).

28 *Doat*, vol. 23, f<sup>os</sup>106v<sup>o</sup> - 108 r<sup>o</sup>.

29 *Socius* = compagnon.

30 *Doat*, vol. 23, f<sup>o</sup>80v<sup>o</sup> : « ...dixit se vidisse apud Cabaretum Petrum Isarni episcopum haereticorum ».

31 *Doat*, vol. 23, f<sup>o</sup>226v<sup>o</sup>.

32 *Doat*, vol. 23, f<sup>o</sup>233v<sup>o</sup>.

33 *Doat*, vol. 23, f<sup>o</sup>79 sqq. : « episcopus haereticorum ». Cf. aussi : M. Roquebert, *Histoire des cathares*, Paris, 1999, rééd. 2001, p. 282.

34 A. Brenon, Préface, M.-E. Gardel, *op. cit.*, 1999, p. 16.

35 J. Roche, *Une église cathare, l'évêché du Carcassès. Carcassonne, Béziers, Narbonne, 1167-début du XIV<sup>e</sup> siècle*, Cahors, L'Hydre, 2005, p. 246.

36 *Doat*, vol. 23, f<sup>o</sup>79.

Roger de Montserrat<sup>37</sup> et Pierre de Laure qu'on retrouve plus tard à Montségur. A cette table, on trouve Raimond de Cabaret, « condamné pour hérésie ». Lors du *consolament*<sup>38</sup> de Fredol de Miraval, dans la maison de Rixende Buade, il y a là des amis, des parents et plusieurs membres de l'aristocratie locale. Mais certains autres ont quelques réticences : Pierre Roger de Cabaret, probablement le neveu du précédent, est le seul à ne pas « adorer » les hérétiques au prêche de Pierre Isarn, en 1226<sup>39</sup>. Parfois, le soutien est purement pragmatique : en 1229, quand le *castrum* va être rendu au roi, un des défenseurs, Bernard-Oth de Niort, conseille à Guiraud Abith et à ses compagnons de s'enfuir avec l'aide de Pierre-Roger de Cabaret et Guillaume Pelapol<sup>40</sup>. Il est vrai que Bernard Oth a été jadis en contact avec sa grand-mère, Blanche de Laurac, qui tenait une maison de parfaits<sup>41</sup>. Et quand les événements obligent la famille de Cabaret à quitter le *castrum*, certains membres continuent à recevoir ailleurs des hérétiques, comme Roger de Cabaret et son épouse Astrugue, qui accueillent en 1232 dans leur maison de Montlédier<sup>42</sup> des hérétiques que leur amène Bernard Daydé de Pradelles<sup>43</sup>. Rien de plus normal : la propre sœur de Roger, Béatrice, est hérétique ; avec ses « *sociae*<sup>44</sup> » elle est conduite par Bernard Dufour chez Jean Blanch à Hautpoul en 1235, et elles y reçoivent la visite de Roger, d'Astrugue et de Brunissende, l'épouse de Pierre-Roger. On peut donc considérer que cette famille est, dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, largement acquise aux croyances cathares. Cette attitude perdure au-delà de la reddition du *castrum*, où elle joue même un rôle protecteur prépondérant à cet égard dans la région de Carcassonne, en l'absence du vicomte.

L'archéologie ne peut guère contribuer à la connaissance de cette activité purement spirituelle, qui n'avait nul besoin d'églises ou de lieux spécifiques. Il y a peu de chances de distinguer, à la fouille, les « maisons » des cathares et les autres... Ces maisons, qui abritaient de petites communautés de bons hommes ou de bonnes femmes, sont cependant bien attestées à Cabaret par les textes. Comme le dit Raimond de Miraval d'Hautpoul, « au temps de la guerre [1227-1229], on pouvait voir à Cabaret beaucoup d'hérétiques qui habitaient là dans leurs maisons » et il précise « ils prêchaient souvent dans les rues et les maisons »<sup>45</sup>. Cette déposition de septembre 1244 est une des plus riches en informations sur les « maisons » de Cabaret. Plusieurs parfaits et parfaites y « tiennent maison », notamment plusieurs femmes qui fabriquent des vêtements, des manteaux. Il y a la maison de Pons Bernardi, qui la « tenait publiquement » avec d'autres hérétiques, selon un témoignage de 1228<sup>46</sup>. Mais il y a aussi plusieurs maisons de femmes : Aude, amie de Raimond de Miraval, « tenait

37 *Doat*, vol. 23, f°81v°.

38 *Consolament* = sacrement cathare donné aux nouveaux parfaits et aux mourants.

39 *Doat*, *ibid.*

40 *Doat*, vol. 24, f°s81-90.

41 Nous remercions Anne Brenon pour cette information.

42 *Castrum* situé près d'Hautpoul, actuellement commune de Mazamet (Tarn).

43 *Doat*, vol. 23, f°239.

44 *Sociae* = compagnes en religion.

45 *Praedicabant, frequenter, tam in viis quam in domibus...*

46 *Doat*, vol. 23, f°s106-108.



publiquement ses maisons » avec Fina, sa « *socia* » en 1232. Une de ces maisons de bonnes femmes existait depuis le début du siècle, puisque Maurina y avait séjourné en 1200 et en 1208. Après la reddition, on retrouve ces femmes, et même certains membres de la famille de Cabaret, dans la Montagne Noire, à Pradelles, La Tourette et Miraval ou même sur l'autre versant de la Montagne Noire, à Hautpoul. Durant le siège, deux bonnes femmes, Marceline et Raimonde, sont évacuées vers La Tourette par Raimond et Bernard de Miraval<sup>47</sup>.

Grâce à tous ces témoins, interrogés par l'Inquisition entre 1244 et 1248, on connaît le nom de plusieurs habitants du *castrum* avant sa destruction. Outre l'aristocratie, il y a Arnaud Conil, en 1199, qui habite dans le « *barri* ». Vers 1225, il est encore mentionné, aux côtés de Raimond Guiraud, Guilhem Marti, Flavien et Paschal Recort, « tous de Cabaret », Rixende Buade chez qui Guiraud Abith administre le *consolamentum* à Fredol de Miraval et bien d'autres. Dans les interrogatoires de l'Inquisition apparaissent des relations étroites entre les habitants du *castrum* de Cabaret et ceux des autres *castra* environnants : Roquefère, Miraval, Hautpoul, Pradelles, Laure... Mais l'histoire du catharisme dans le Cabardès ne s'arrête pas au siège de 1229, ni à la destruction du *castrum*, vers 1240.

On voit donc, à travers ces nombreux témoignages, que le milieu castral est un « creuset » protecteur, particulièrement favorable au développement de l'hérésie. Les raisons en sont à la fois politiques, géographiques et économiques, comme nous le verrons au chapitre 3.

## 2 - La décennie 1240 : un tournant

Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, le *castrum* de Cabaret est une fortification importante : la *Canso* le mentionne comme une des places majeures autour de Carcassonne<sup>48</sup> aux côtés de Minerve et de Termes<sup>49</sup>. De plus, Cabaret est un site considéré comme quasiment imprenable : « *castrum fortissimum et quasi inexpugnabile*<sup>50</sup> ». Au début de la croisade, son puissant seigneur, Pierre-Roger, tient captif un proche de Simon de Montfort, Bouchard de Marly, ce qui lui permet de négocier la reddition à des conditions favorables.

A partir de 1223, le *castrum* est tenu par trois coseigneurs : Pierre-Roger de Cabaret, Pierre de Laure et Bernard-Othon de Niort<sup>51</sup>. Et la vie y devient plus sombre : de 1227 à 1229, c'est, disent les témoins, « la guerre » de Cabaret<sup>52</sup>, un siège probablement

47 Doat, vol. 23, f<sup>os</sup>226 sqq.

48 M.-E. Gardel, « Conséquences de la Croisade sur le milieu castral : l'exemple de Cabaret », in M. Roquebert dir., *La croisade albigeoise*, colloque de Carcassonne, CEC, 2002, Carcassonne, 2004, pp. 349-367.

49 Guillaume de Tudèle et l'Anonyme, *op. cit.* H. Gougoud trad., Paris, 1989, V, 49, p. 96 : « *Non a pus fort castel entro als portz d'Espanha, fors Cabaretz e Terme...* ».

50 *Ibid.*

51 M. Roquebert, *op. cit.*, p. 294.

52 Doat, vol. 23, fol. 233 : déposition de Raimond de Miraval d'Hautpoul : « *tempore guerra...* ».

discontinu mené par le sénéchal Humbert de Beaujeu. C'est le moment où l'activité religieuse y est la plus intense : Guiraud Abith, « évêque des hérétiques », prêche *tam in viis quam in domibus*<sup>53</sup>. Certains coseigneurs, comme Pierre de Laure, assistent à des *consolamenta* administrés à des malades dans le *castrum*<sup>54</sup> ou aux prêches de Guiraud Abith. Selon la déposition de Raimond de Miraval d'Hautpoul, bien structurée chronologiquement, l'activité de certaines bonnes femmes semble se poursuivre encore vers 1232<sup>55</sup>, alors même que la place a été rendue au roi... Mais on sait bien par ailleurs que le catharisme est loin de s'arrêter au Traité de Paris.

Le véritable bouleversement du site se profile en 1238, quand le sénéchal de Carcassonne envisage de demander l'aide du chapitre cathédral de Carcassonne pour « *ayder à bastir le château de Cabaret* »<sup>56</sup>. Cette information, provenant d'un inventaire du XVI<sup>e</sup> siècle, est à prendre avec précaution, mais elle n'est pas négligeable, confrontée aux résultats de l'archéologie, comme nous allons le voir. On peut ainsi supposer que l'instabilité ambiante, peu avant 1240<sup>57</sup>, incite les autorités à envisager de modifier la fortification du site. Entre 1242 et 1244, moins d'un siècle après la création du *castrum*, sont mentionnés les premiers représentants de l'autorité royale, les « châtelains » commandant les garnisons des châteaux de Cabaret<sup>58</sup>. On peut supposer que la mise en place d'une garnison, au moins dans l'un des châteaux, ait lieu entre 1229 et 1240, mais le projet de 1238 n'est effectif qu'en 1242-1244, où apparaît dans les textes le quatrième point fortifié du site comme édifice déjà en service, appelé d'abord *Turris novae* puis *Torre regina*<sup>59</sup>. À peine plus tard apparaît le toponyme *Ripparia Cabareti*, désignant une des communautés de la nouvelle « *châtellenie royale des Tours de Cabardès* »<sup>60</sup> : il se substitue à celui de « *castrum de Cabareto* », présent dans les textes jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Les mutations affectent alors autant la fortification que l'habitat et « Rivière » reste le nom de cette communauté jusqu'à la Révolution, où elle prend finalement le nom actuel de « Lastours ».

---

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*, f°233v° (vers 1228).

55 Doat, vol. 23, f°233 : déposition de Raimond de Miraval, d'Hautpoul (1244) : « il y a de cela 12 ans ou plus » (1232, ou avant).

56 AD Aude, G 69, f°79.

57 Archives nationales, J 1030, pièce 73 : *Rapport adressé à la reine Blanche par Guillaume des Ormes, sénéchal de Carcassonne, sur les opérations du siège mis devant cette ville par Raymond Trencavel* (texte de 1240).

58 AD Aude, B1219, texte de 1276 relatant des faits antérieurs, notamment la présence d'habitants de la châtellenie de Cabardès au siège de Montségur (1242-1244). Dans ce texte sont mentionnés les châtelains et Tour Régine, nouvelle construction royale (*turris novae*). Cf. aussi A. Mahul, *Cartulaire et archives des communes de l'ancien diocèse et de l'arrondissement de Carcassonne*, Paris, Didron-Dumoulin, 1857-1885, t. III, p. 39.

59 A. Mahul, *op. cit.*, p. 39.

60 E. Baichère, « *Ave maria* : les revenus décimaires et les droits temporels de l'évêché et du chapitre cathédral de Carcassonne en 1269 », *Mémoires de la Société des Arts et des Sciences de Carcassonne*, 2<sup>e</sup> série, t. V, 1909, pp. 17-213.



### *Les sièges de 1240*

A l'automne 1240, Raymond, fils de Raymond Roger Trencavel, exilé à la cour de Jacques I<sup>er</sup> d'Aragon, rassemble avec l'appui des comtes de Foix et de Comminges une armée dirigée par les seigneurs dépouillés. Parmi eux, Olivier de Termes, Jourdain de Saissac, Guiraut d'Aniort, auxquels se rallient à leur tour Guillaume de Peyrepertuse, Pierre de Mazerolles, Chabert de Barbaira, qui s'étaient pourtant soumis, ainsi que les *castra* de Montréal, Laurac, Saissac, Montolieu, Azille et la ville de Limoux. Dans la nuit du 8 au 9 septembre 1240<sup>61</sup>, les habitants des bourgs de Carcassonne introduisent des hommes de Trencavel dans la ville et 33 prêtres sont assassinés à la Porte du Salin. Les combats commencent le 17 septembre et durent 25 jours. Le siège s'enlise : Trencavel décide le 30 septembre de donner l'assaut à la barbacane du château et les pertes sont surtout du côté des assaillants. Le soir du 11 octobre, on annonce que l'armée de Jean de Beaumont, chambellan du roi, approche. Raymond Trencavel décide alors de lever le siège. Dans la nuit du 11 au 12 octobre, les abords de la Cité s'embrasent : il a ordonné l'incendie des maisons du bourg, du couvent des Frères mineurs et de l'église Sainte-Marie. Finalement, le siège est un échec.

Dans son récit du siège à la reine Blanche de Castille, Guillaume des Ormes, sénéchal de Carcassonne, nomme Raymond Trencavel « *celui qui se nomme vicomte et ses complices...* »<sup>62</sup>. Les seigneurs qui avaient tenu le Languedoc jusqu'à la croisade de Montfort sont ainsi considérés comme usurpateurs et criminels. Ils avaient presque tous repris en main leurs possessions dans les années 1220, puis avaient été de nouveau exclus par la croisade du roi Louis VIII (1226-1228). Les derniers soubresauts de résistance, et aussi les plus meurtriers, sont observés dans les premières années de la décennie 1240 : le siège de Carcassonne, la destruction de plusieurs *castra*, le massacre d'Avignonet et finalement le siège et le bûcher de Montségur en 1244 jalonnent notamment cette période. Les passions y sont exacerbées et l'on assiste alors à une grande phase de répression. Comment appréhender, dans une communauté villageoise de cette époque, l'impact et les conséquences de tels événements sur la population, sur l'habitat, sur le contexte socio-économique ?

La spécificité même des sources pose en effet problème. Les historiens, pendant longtemps principalement intéressés par les événements de la Croisade, se sont surtout concentrés sur les faits, d'ailleurs aidés en cela par le grand nombre de sources narratives consacrées aux événements et aux acteurs. Pour les événements des années 1240, même si le récit du siège de Carcassonne par Trencavel a été commenté dès

---

61 Archives nationales, J 1030, pièce 73 ; 1240 : *Rapport adressé à la reine Blanche par Guillaume des Ormes, sénéchal de Carcassonne, sur les opérations du siège mis devant cette ville par Raymond Trencavel* (transcription J. Blanc, S. Caucanas, Archives départementales de l'Aude ; traduction : M.-E. Gardel).

62 *Ibid.*



1851 par L.-N. Bonaparte<sup>63</sup>, puis par quelques auteurs des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>64</sup>, son contexte reste assez confus. Un certain Guillaume Villanière, de Salsigne, village proche de Cabaret, signale devant l'Inquisition qu'à l'automne 1240 sa mère a hébergé le bonhomme Pierre Paulhan et son *socius*. Pendant ce temps, lui-même participait avec d'autres, de Salsigne et des villages voisins, à la « garde de Cabaret au temps où l'on mange figues et raisins »<sup>65</sup>. L'opération de garde militaire a duré trois semaines<sup>66</sup>, ce qui semble correspondre aux trois dernières semaines du siège de Carcassonne. De plus, une enquête de 1265-1266 mentionne le « siège de Cabaret » comme ayant eu lieu « il y a environ quinze ans »<sup>67</sup> : il semble donc que le siège de la Cité ait eu des répercussions sur son satellite naturel, Cabaret. Les habitants de Salsigne participent-ils donc, comme le doivent les habitants de la châtellenie<sup>68</sup>, à la garde des châteaux en temps de guerre ou mettent-ils, comme le pensait Elie Griffé, le siège devant Cabaret pour empêcher la garnison royale qui s'y trouvait d'aller prêter main forte au sénéchal à Carcassonne ? Il faut rester prudent, mais c'est une hypothèse plausible.

### ***La reprise en main par le roi de France***

La décennie 1240 est une période charnière pour l'habitat : quelques incendies ont certes été provoqués par Trencavel. Après le siège de Carcassonne, dont il sort vainqueur, Guillaume des Ormes signale plusieurs destructions : « *Sachez, Madame, que nos ennemis incendièrent les castra et les villages qu'ils rencontrèrent dans leur fuite...* »<sup>69</sup>. Mais la physionomie de Carcassonne et de nombreuses agglomérations voisines est surtout modifiée par des décisions de l'administration royale. C'est à cette époque que l'on place aussi traditionnellement les premiers travaux d'adaptation<sup>70</sup> des fortifications.

Les populations sont presque partout victimes d'abus de pouvoir de la part des nouveaux administrateurs. Pour le Biterrois, Monique Bourin a souligné les « extorsions de cheptel, de grains et d'argent, sous prétexte de réquisitions, biens

63 L.-N. Bonaparte, *Etudes sur le passé et l'avenir de l'artillerie*, t. II, Paris, 1851, pp. 53-61 (cité par J.Poux, *La Cité de Carcassonne, histoire et description*, t.1, « Les origines », p. 101).

64 Après *L'Histoire Générale de Languedoc*, Bonaparte, Viollet-le-Duc en 1858, Foncin, en 1866, Napoléon Peyrat en 1870, A. Molinier puis, au XX<sup>e</sup> siècle, J. Poux, E. Griffé, et plus récemment J. Panouillé...

65 Vers la mi-septembre, donc.

66 D'après E. Griffé, *Le Languedoc cathare et l'Inquisition (1229-1329)*, p. 72. C. Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition*, Société de l'Histoire de France, Paris, 1900, t. II, p. 196.

67 *HGL*, t. VIII, col. 1508 : *obsidione castris de Cabareto*.

68 AD Aude, B 1219.

69 *Lettre de Guillaume des Ormes, ibid.*

70 P. Héliot, « L'âge du château de Carcassonne », *Annales du Midi*, 1966, pp. 7-21. Voir aussi : Y. Bruand, « La Cité de Carcassonne : la citadelle ou château comtal », *Congrès archéologique de France, 1973, Pays d'Aude*, Paris, 1973, pp. 525-526.



injustement saisis, maisons pillées<sup>71</sup> ». On assiste à ce phénomène dans la Montagne Noire, notamment à Cabaret, comme l'atteste la déposition d'une certaine Raymonde, épouse de feu R. Abbas, qui demande réparation pour des vols et des sévices infligés par la garnison royale<sup>72</sup>. Mais surtout, comme le suggèrent les opérations archéologiques que nous avons menées<sup>73</sup>, les destructions et déplacements d'habitats castraux furent nombreux.

Même si l'ambiance politique semble se stabiliser dans la région de Carcassonne, la conséquence sur cette décennie et les suivantes est un durcissement très net du pouvoir qui instaure un régime de répression qui a pour symptômes essentiels la destruction des bourgs entourant la Cité de Carcassonne et celle de plusieurs *castra* qui avaient soutenu le mouvement, entraînant l'expropriation d'une partie non négligeable de la population locale. Le premier historien de Carcassonne, Guillaume Besse, raconte quatre siècles plus tard : « *Le Roy ayant fait punir les traîtres, le rasement des murailles de tous les bourgs et généralement celui de toutes les maisons fut une des moindres marques de son indignation* »<sup>74</sup>.

La destruction du village castral de Cabaret, quant à elle, n'est pas documentée par les textes, mais les découvertes archéologiques survenues lors des programmes menés entre 1980 et 2010 l'inscrivent dans un contexte global et non comme un événement isolé. Les témoins archéologiques, notamment les monnaies, confirment l'hypothèse d'une désertion survenue assez tôt dans la décennie<sup>75</sup> et immédiatement suivie d'une destruction<sup>76</sup>. On peut la comparer à celle d'autres *castra*, eux aussi détruits vers 1240-1241, et dont la destruction est mieux connue par les textes : à la même époque a lieu la démolition complète « du *castrum* et de tout le village de Montolieu sur ordre du roi et des siens », exemple dans lequel les parcelles sont même « passées à la charrue »<sup>77</sup>. Il semble donc que Carcassonne et les *castra* situés dans ses environs immédiats soient réprimés immédiatement après le siège de la Cité.

Certaines agglomérations fortifiées qui auraient pu servir de base ou de refuge en cas de nouvelle insurrection, comme Limoux, subissent le même sort : T.-A. Bouges parle de « démolition générale » qui semble, selon J. Poux, « longue et pénible »... Imaginons la Cité de Carcassonne entourée d'un gigantesque champ de ruines. L'impact psychologique sur la population est forcément immense et, pour qu'il soit

---

71 M. Bourin-Derruau, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc : genèse d'une sociabilité (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Ed. L'Harmattan, 1987, t. II, p. 128 sq.

72 HGL, t. VII, col. 105 (1247) : déposition de Raymonde, épouse de feu R. Abbas, de Cabaret, qui demande réparation pour des préjudices subis « *du temps de la guerre du vicomte* » (1240).

73 Lastours, Montolieu, Carcassonne...

74 G. Besse, *Histoire des Antiquitez et comtes de Carcassonne*, Béziers, 1645, rééd. Paris, 1928, p. 177 ; et A. Mahul, *op. cit.*, t. V, p. 738.

75 Aucune monnaie royale française n'a été découverte dans l'habitat castral.

76 M.-E. Gardel dir., *Cabaret, histoire et archéologie d'un castrum*, Carcassonne, Carcassonne, CVPM, 1999.

77 Voir note 8.

encore plus grand, des habitants sont réquisitionnés dans toute la sénéchaussée pour venir accomplir des corvées<sup>78</sup> de démolition. L'émotion est grande : vingt ans après, des témoins évoquent encore ce grand désastre<sup>79</sup>.

### *...et la reconstruction*

On ne sait pas si les quatre châteaux ont été reconstruits simultanément, mais la reconstruction était accomplie avant le siège de Montségur (1242-1244), période à laquelle on a mention de châtelains qui y sont attachés<sup>80</sup>. C'est le refus de certains habitants de *Ripparia Cabareti* de participer au siège de Montségur<sup>81</sup> qui permet de dater l'existence des nouveaux châteaux royaux munis de garnisons.

Ces nouveaux édifices, de dimensions assez réduites, sont donc édifiés au sommet de la crête, alors que les anciens étaient situés à mi-pente. Ils n'ont rien à voir architecturalement avec les anciens *castella* des seigneurs de Cabaret : ils sont bâtis selon le modèle « philippin »<sup>82</sup> et deux d'entre eux ont des points communs avec les tours du château comtal de Carcassonne. Trois d'entre eux ont repris les noms des anciennes tours seigneuriales : Cabaret, Surdespine et Quertineux. Le quatrième, Tour Régine, comble l'espace entre Cabaret et Surdespine.

Quelle était donc, au XIII<sup>e</sup> siècle, la morphologie de l'ensemble formé par les quatre nouveaux édifices construits sur « le Pech de Cabaret » ? Les textes manquent, mais l'observation du bâti des quatre châteaux et les fouilles effectuées dans le logis et la tour nord du château de Cabaret permettent de tenter une restitution. Cette démarche est soutenue par un texte qui fournit leurs superficies en 1272. Il s'agit à cette époque de simples tours, munies d'une citerne d'assez grande contenance (13 à 15 m<sup>2</sup>), et d'un logis pour le châtelain sur au moins deux niveaux. La motivation des implantations sur la crête dénote le souci récent de tenir éloignées les forteresses des engins de guerre, de plus en plus utilisés. L'utilisation de matériaux nouveaux, comme le calcaire blanc non local<sup>83</sup>, nécessite une main d'œuvre spécialisée et l'ouverture à grand frais de nouvelles carrières extérieures. L'édifice le plus imposant à cette époque est alors le château de Surdespine<sup>84</sup>, le plus haut perché, alors que celui de Cabaret, pourtant site éponyme, est encore de faible superficie. Des courtines

---

78 Jusque dans les environs de Béziers ou de Pézenas : Tourbes ou Colombières-sur-Orb... *HGL*, t. VII, note 59, preuves, col. 49 et 89.

79 Bertrand de Galenx de Pennautier : *HGL*, t. VII, preuves, col. 212.

80 AD Aude, B1219, texte de 1276 (copie du XVIII<sup>e</sup> s.).

81 En raison de leur obligation de participer à la garde des châteaux de Cabaret.

82 Modes constructifs initiés du temps de Philippe Auguste dans le nord de la France et appliqués aux forteresses du Languedoc.

83 La provenance probable de ces matériaux n'a pas pu être localisée avec précision : les bancs les plus proches se trouvent à Salsigne ou à Lassac, tous deux distants de 4 à 6 km.

84 Surdespine : 286 cannes (soit 512 m<sup>2</sup>), alors que la superficie de Cabaret n'est que de 130 cannes (soit 233 m<sup>2</sup>).



enveloppantes leur ont été ajoutées à l'époque moderne, pour transformer ces tours médiévales en forts adaptés aux armes à feu.

Parallèlement, aux pieds des nouveaux châteaux, le nouveau village de Rivière de Cabaret<sup>85</sup> se développe au bord de l'Orbiel. En 1269, on sait qu'il y a un « recteur » à *Ripparia*<sup>86</sup> : le village et son église sont donc probablement en cours de développement. Une population théoriquement non soupçonnée d'hérésie y est relogée. On verra plus tard que ces mesures ne parviennent pas à éradiquer le catharisme : autour de 1270-1280, les habitants de *Ripparia* sont en grande partie acquis à la nouvelle religion, qui gagne même probablement certains officiers royaux<sup>87</sup>.

Mais pourquoi reconstruire ce qu'on a détruit ? « Une raison majeure », dit J.-G. Mot, « milite pour le relèvement de Carcassonne, c'est la création d'un centre d'industrie drapière et d'un grand marché à mi-chemin des deux grands centres lainiers de Toulouse et Montpellier »<sup>88</sup>. C'est probablement pour le même motif que l'on reconstruit Montolieu sur la Dure et Rivière de Cabaret sur l'Orbiel : le développement des moulins à foulons sur ces vallées de la Montagne Noire permet de fournir à la ville une matière première déjà apprêtée. Et de surcroît, autour de Cabaret, il y a des mines...

On voit donc, d'après les sources textuelles, que la croisade albigeoise a entraîné des conséquences politiques importantes et de larges mutations dans l'occupation du sol, notamment en ce qui concerne l'habitat, comme le montrent les fouilles archéologiques menées sur le site. L'exemple de Cabaret devenant « *Rivière* » dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle est à cet égard significatif. Mais l'apport de l'archéologie, comme source historique, s'impose pour mieux comprendre cette période troublée.

### 3 - L'apport de l'archéologie à l'histoire d'une hérésie

Les sites que nous avons fouillés, Cabaret, bien sûr, mais aussi la Porte d'Aude à Carcassonne et le quartier Valsiguié à Montolieu témoignent de l'abandon massif et brutal des maisons à une époque que le mobilier archéologique permet de situer peu avant le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. L'abandon précipité y est évident : marmites en

---

85 Sur la signification de *Ripparia*, cf. : M.-CL. Marandet, *Les campagnes du Lauragais à la fin du Moyen Âge 1380-XVI<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires de Perpignan, 2006, p. 162. Le nom du village devient « La Rivière » à l'époque moderne.

86 E. Baichère, « Ave Maria ... », *op.cit.* : *Episcopus Carcassonnae percipit et percipere debet in decimali sancti Saturnini de Salsignano et Beati Petri de Cabareto, quartam partem totius decimae et primitiae omnium reddituum, exceptis Ecclesiasticis...*

87 Doat, vol. 26, f°195v° *sqq.* : la déposition de Bernard Agasse met clairement en cause les châtelains royaux de Surdespine et de Quertinheux et des membres de leur famille... Cette déposition, pourtant plausible, pourrait cependant être considérée comme un faux témoignage.

88 J.-G. Mot, *Carcassonne, ville basse*, Carcassonne, Gabelle, 1963, pp. 5-6.

connexion sur les foyers, objets épars dans les pièces d'habitation ; mais aussi leur destruction volontaire : citernes éventrées, effondrement des toitures, strictement contenues à l'intérieur des maisons, portes murées... Le mobilier est caractéristique de la première moitié du siècle : absence de monnaies royales, accessoires de vêtements caractéristiques<sup>89</sup>, céramique non glaçurée exclusivement grise.

Comme d'autres, l'ensemble castral de Cabaret semble avoir été victime d'une triple influence négative : la proximité géopolitique de Carcassonne, les mines convoitées qui entourent ces forteresses<sup>90</sup> et le fort ancrage de l'hérésie dans cette partie de la Montagne Noire. Grâce à l'archéologie<sup>91</sup>, nous savons désormais qu'ici, aux alentours de 1240, l'administration royale n'a pas hésité à faire détruire non seulement les trois châteaux seigneuriaux mais aussi les maisons, les rues, et surtout les citernes, qui auraient pu favoriser la survie sur le site, et même les outils de production que constituaient les forges. Mais qu'advint-il des habitants après la destruction du village castral ?

Les données archéologiques permettent aussi d'approcher plus concrètement le contexte de cette hérésie : l'organisation de l'habitat castral, le cadre de vie des habitants du *castrum*, leurs objets quotidiens et même, grâce à l'anthropologie, leur état de santé.

### *Le castrum de Cabaret révélé par l'archéologie*

L'habitat subordonné aux noyaux castraux a dû, comme l'indiquent les textes, se développer vers le premier tiers ou le milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Ces constructions castrales sont-elles venues relayer un habitat plus dispersé autour du site ou sur le site-même ? Nous avons de bonnes raisons de le croire... Mais d'après les données archéologiques récentes<sup>92</sup>, dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle l'habitat castral de Cabaret, site éponyme au nord du site, était probablement un habitat fortifié multipolaire, concentré autour de chacun des trois noyaux castraux.

---

89 Expertise : Michel Barrère, conservateur régional de l'archéologie.

90 M.-Ch. Bailly-Maitre, M.-E. Gardel dir, *La pierre, le métal, l'eau et le bois : économie castrale en territoire audois (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Carcassonne, Société d'Etudes Scientifiques de l'Aude, 2007, pp. 60-71.

91 Avant les fouilles, nombre d'auteurs (Lahondès, Dovetto, Girou, Eydoux...) dataient ces châteaux du XII<sup>e</sup>, voire du XI<sup>e</sup> siècle.

92 M.-E. Gardel, *Le castrum de Cabaret*, DFS et RFO 2002 à 2010, Service régional de l'Archéologie, Montpellier.

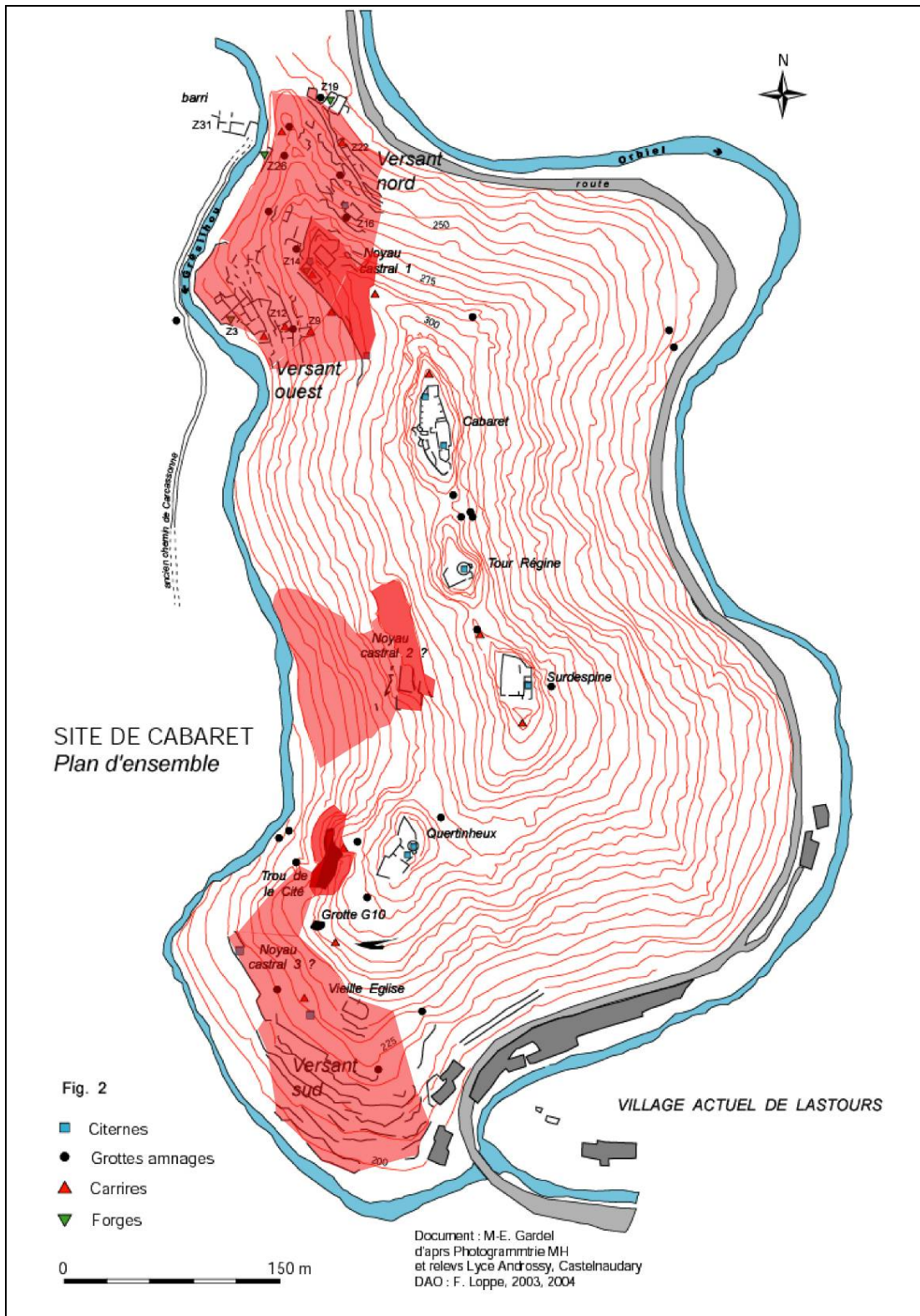


Fig. 1 : Cabaret : les trois noyaux d'habitat castral (surfaces bâties reconnues).

Le noyau castral le plus important, celui de Cabaret, était donc, au moins dès le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, d'après les monnaies découvertes dans certains murs, entouré d'un habitat concentré réparti sur deux pentes : celle du Grésilhou, à l'ouest, et celle de l'Orbiel, au nord. Le quartier ouest a été le premier fouillé, sur le versant tourné vers le Grésilhou. Il correspond à la partie la plus importante en superficie de l'habitat entourant ce noyau castral. Le système défensif est principalement basé sur l'habitat lui-même : le noyau castral est entouré de plusieurs rangées de maisons jointives, qui sont autant de défenses successives allant jusqu'en bas de la pente, jusqu'au cours d'eau. De leur implantation et de leur solidité dépend la sécurité de la partie centrale du *castrum*, siège du pouvoir.

### *Tam in viis quam in domibus...*

De 1988 à 2000, nous avons fouillé deux quartiers au nord et au nord-ouest du site, entourant le *castellum* de Cabaret, le mieux connu à ce jour, puis de 2000 à 2010 nous avons fouillé le quartier sud, subordonné à l'édifice religieux. Ces travaux ont permis de mettre au jour dix-huit bâtiments, dont douze intégralement. En outre, des espaces qui n'avaient pas fonction d'habitat (rues, dépotoirs, citernes...) ont été également fouillés ou sondés. Nous avons pu attribuer une fonction à chacun des éléments grâce à son plan, sa superficie, ses aménagements et surtout la nature du mobilier archéologique, généralement très abondant, qui s'y trouvait.

L'habitat présente un bâti serré, dense, où l'implantation des maisons s'organise en fonction du terrain naturel. Neuf bâtiments au plan rectangulaire ou légèrement trapézoïdal y ont été mis au jour par la fouille. Une de ces maisons serait-elle celle où les hérétiques, comme Aude, Marceline et Raymonde, tissaient les grands manteaux qu'elles vendaient six sous melgoriens à des chevaliers de la région<sup>93</sup> ?

Les bâtiments s'ouvraient sur des rues semi-horizontales, larges d'environ deux mètres, suivant les courbes de niveau. Ces voies, moins fragilisées par leur tracé horizontal, ne comportent qu'un revêtement, rechargé jusqu'à trois fois, d'argile mêlé à un cailloutis constitué d'éclats de calcaire. En revanche, les rues à forte pente, plus exposées au ruissellement, sont des « *calades* », pavées d'éclats de calcaire dont les arêtes présentent un émoussé, émouvants témoins du passage des hommes et des bêtes. Larges d'environ 1,20 mètre à deux mètres, elles serpentent entre les bâtiments et les rochers.

Le quartier nord-ouest, le plus largement fouillé, permet d'évaluer l'espace bâti et couvert à 76 % par rapport aux espaces découverts (rues, cours, rochers nus, dégagements...) qui ne représentent que 24 % de la superficie totale. L'ensemble-type de ce quartier est constitué de trois corps de bâtiments serrés, dont deux sont affectés à l'habitat et le troisième est une forge-écurie, l'ensemble étant articulé autour d'une petite cour, ce qui constitue peut-être une maison complexe.

---

93 D'après les registres d'Inquisition : Doat, vol. 23, f<sup>os</sup>226 sqq.



Cabaret, comme tout habitat castral, semble à la fois comporter des caractères dénotant l'aisance des propriétaires : vastes maisons, matériaux robustes, plans réguliers ; mais paradoxalement l'aménagement intérieur est fruste : la roche est très présente, les murs ne sont pas enduits, les foyers sont à même le sol, lui-même en terre battue... La priorité n'est pas le confort, mais la défense et la protection.

Un tel cadre de vie, livré par l'archéologie, semble en adéquation avec les mentalités de l'époque, perceptibles à travers la documentation écrite.

### *La maison*

La superficie hors œuvre des maisons est assez grande, généralement comprise entre 60 et 84 m<sup>2</sup> et leur superficie intérieure oscille entre 32 et 50 m<sup>2</sup> (la *domus* ?). Mais la présence presque systématique de dépendances, cours ou annexes, couvertes ou non, porte la superficie totale de l'ensemble à plus de 100 m<sup>2</sup>. De plus, sur chaque versant a été découverte une maison plus grande, celle du versant nord comportant un escalier intérieur en pierres (un *hospitium* ?). Ces maisons sont toutes dotées d'au moins un étage, parfois deux, et peut-être certaines en comportaient-elles trois. Les parcelles comprenaient certainement à la fois la maison, la cour et peut-être certaines dépendances, afin de constituer une sorte d'exploitation *intra muros*. Les accès, assez larges (1,25 m à 1,70 m), suggèrent des portes à deux vantaux, mais les fenêtres sont étroites (0,50 m), rares, voire inexistantes au rez-de-chaussée. Les sols sont systématiquement en terre battue, conservant de nombreux vestiges mobiliers relativement bien conservés. De nombreuses niches de 0,40 m de côtés, à usage de placards, sont aménagées dans les murs. Ce cadre très simple est néanmoins robuste, sécurisant avec des murs en pierres bâtis à la chaux ou à l'argile, de 1,10 m d'épaisseur au premier niveau.

Le mobilier archéologique, abondant sur ce *castrum* en raison des circonstances de sa désertion, est un témoin majeur de la vie quotidienne et de l'environnement dans le contexte immédiat de cette hérésie. Curieusement, pour une société militarisée, l'armement est peu présent mis à part les fers de trait. Les objets reflètent une vie quotidienne généralement très simple et pacifique. La céramique découverte dans les maisons est intégralement en pâte grise et les formes globulaires sont assez peu variées, les décors y sont rares et frustes, et correspondent bien aux formes de la céramique régionale antérieure au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

Mais l'équipement de la maison et les accessoires de vêtements, notamment des boucles de ceinture, souvent en bronze doré, révèlent un niveau social assez élevé : un chandelier en cuivre, une pièce de jeu d'échec, des motifs héraldiques sur les boucles (tours sur fond d'émail, décor ajouré d'animaux affrontés...) suggérant l'ambiance aristocratique du *castrum*. La présence de nombreux dés à jouer en os évoquent aussi des temps d'oisiveté.

A côté des œufs et du poisson, l'alimentation carnée est bien présente, mais le volume consommé par habitant reste difficile à évaluer sur la durée. Les analyses



carpologiques et anthracologiques complètent ces données sur l'alimentation et l'agriculture.

### *Mourir dans un castrum*

L'espace funéraire de Cabaret, groupé autour de la chapelle castrale, est rupestre et réduit ! Les pratiques funéraires héritées au haut Moyen Age, coffres de lauzes, tombes rupestres, cohabitent avec les sépultures en pleine terre, qui se généralisent lorsque la population s'accroît, vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle., afin d'utiliser au maximum l'espace disponible. Une tombe « privilégiée », celle d'un coseigneur de Cabaret (?), est bâtie contre le chevet de l'édifice. L'étude paléopathologique de l'ensemble de la population inhumée reflète un mode de vie relativement préservé (peu de pathologies, de malnutrition, de fractures...), mais une espérance de vie relativement courte, d'environ 35-40 ans, et une mortalité infantile importante. C'est là peut-être que réside le lien le plus évident avec l'histoire des mentalités : le projet de vie est à court terme, les personnes âgées de plus de 60 ans sont très rares<sup>94</sup>, la mort est omniprésente, un enfant sur trois meurt avant l'âge 10 ans...

### *Une économie basée sur les ressources naturelles*

Le sud du Cabardès est aride, mais son sous-sol recèle d'immenses ressources minières polymétalliques, exploitées très tôt : les Romains exploitaient déjà le fer de différents gisements, et le plomb argentifère des *Barrencs* de Fournes. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, des seigneurs de Cabaret font donation de leurs mines de fer de Carrus<sup>95</sup>, proches du *castrum* ; les « ferrières » de Labastide-Esparbairénque et de Trassanel<sup>96</sup> sont mentionnées dans le patrimoine de Jourdain de Cabaret, au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Son épouse, Mabilia, est installée au *castrum* de Cabrespine, situé au pied des mines du Roc de l'Aigle<sup>97</sup>. Après la croisade, le roi de France s'intéresse aux mines du Cabardès en créant une châteltenie royale au cœur du bassin minier.

Dans le *castrum*, plusieurs métiers sont attestés par les objets archéologiques<sup>98</sup> : tisserands, pareurs, cordonniers, meuniers, forgerons, bouchers et agriculteurs. On suppose aussi qu'il y avait des mineurs... Un menuisier est mentionné à Hautpoul, *castrum* d'importance équivalente. Les textes sont moins précis. La présence artisanale semble donc importante dans ces villages castraux, confirmant ainsi les données textuelles qui suggèrent une bonne proportion d'artisans dans la société cathare ou dans l'environnement immédiat des bons hommes, comme Raimond Macellar, qui possède un atelier (*operatorium*) dans le village de Rivière<sup>99</sup>.

94 Cinq squelettes sur 145 au total.

95 AD Aude, G77 n°3 : 1119, Hugo de Cabaret fait donation de sa ferrière de Carrus à l'église Saint-Etienne de Mas-Cabardès.

96 HGL, t. VII, col. 337 sqq.

97 *Ibid.*

98 M. Barrère, « Le mobilier métallique », in M.-E. Gardel dir., *op. cit.*, 1999, pp. 819-853.

99 M.-E. Gardel *et al.*, *De Rivière à Lastours*, *op. cit.* 2011, p. 36.



### Les forges de Cabaret

Ce *castrum*, par la proximité des mines de fer possédées en alleu par les seigneurs de Cabaret au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>100</sup>, contrôle tous les sites miniers du Cabardès jusqu'à la Clamoux. C'est donc une agglomération naturellement tournée vers la métallurgie, comme l'indique l'omniprésence de scories sur l'ensemble de l'éperon et, dans l'état de nos connaissances, une proportion importante de forges a été observée parmi les bâtiments du *castrum*. La forge du Grésilhou, en bordure de ruisseau montre, comme trois autres forges déjà découvertes dans ce *castrum*<sup>101</sup>, que les activités artisanales « polluantes » sont de préférence placées en position marginale<sup>102</sup>.

Le minerai de fer utilisé ici est celui de la Montagne Noire, extrait à proximité, probablement dans les gisements de Carrus ou de La Caunette. Par ailleurs l'approche typo-chronologique du mobilier métallique provenant de l'atelier du noyau castral a permis de dater sa dernière utilisation de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle.<sup>103</sup>

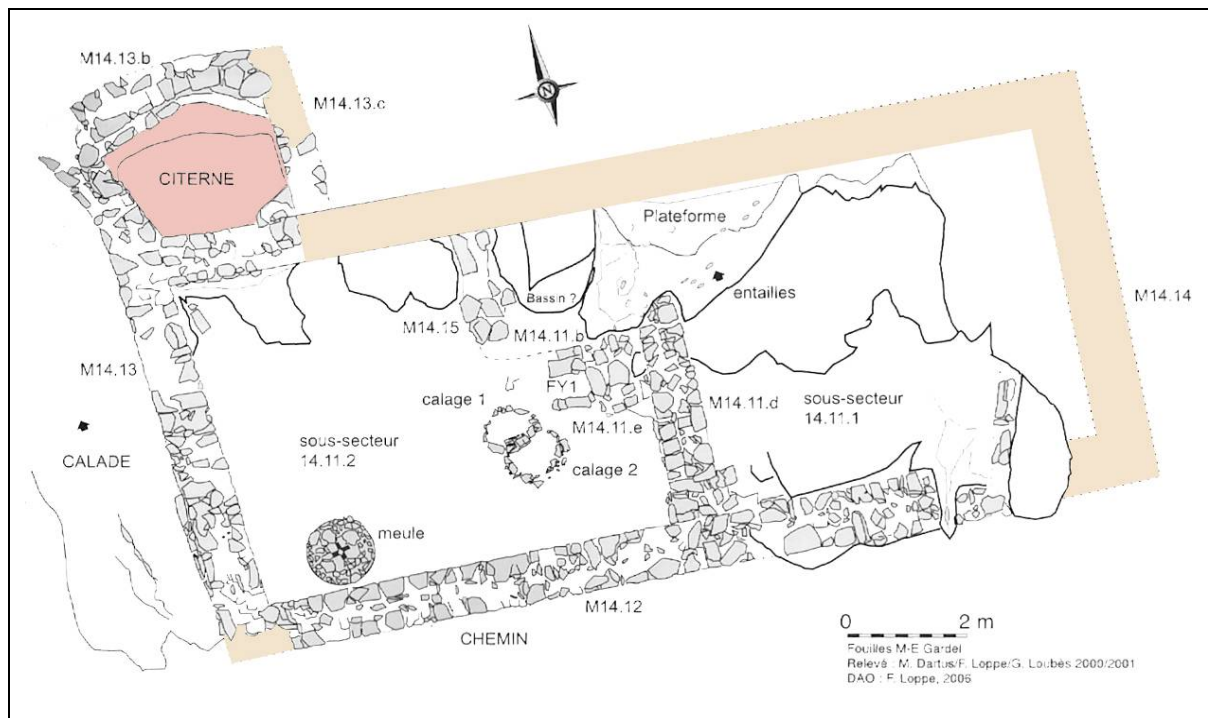


Fig. 2 : Cabaret : la forge du noyau castral<sup>104</sup>.

100 Voir note 95.

101 Il s'agit des zones 2 (bâtiment II) et 19 (bâtiment IX). La première se trouve sur la rive gauche du Grésilhou, dans le quartier ouest du *castrum* ; la seconde surplombait la cascade qui reliait jadis le Grésilhou à l'Orbiel, exactement au confluent nord du site.

102 Il s'agit d'une forge de maréchalerie ; en effet les premières mentions de forges fonctionnant à l'énergie hydraulique n'apparaissent qu'à l'extrême fin du XIII<sup>e</sup> siècle, à Escoussens dans la Montagne Noire en 1283 (cf. C. Verna, *Le temps des moulins*, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2001, pp. 99-100).

103 N. Portet, « Le mobilier métallique du bâtiment XV », M.-C. Bailly-Maître, M.-E. Gardel dir., *op. cit.*, 2007, pp. 128-130.

104 Description de cette forge : *ibid.*, pp. 123-136.

L'ancienne voie qui passe en face du *castrum* de Cabaret à l'ouest était manifestement une voie commerciale nord-sud, pénétrant dans le massif<sup>105</sup>, que le *castrum* contrôle dès le milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Elle permettait l'approvisionnement de Carcassonne en matières premières, fer et autres métaux. Sur cette voie étaient également acheminées les lauzes de schiste servant à couvrir les toitures, provenant d'une carrière qui est encore visible au nord du *castrum*, ainsi que les bois et charbons de bois employés dans la construction et l'artisanat, notamment la métallurgie. C'est également par cette voie que transitaient toutes les productions provenant du haut Cabardès : laine, viande, fromages, l'élevage ovin étant l'autre ressource principale de cette région aride. Bien entendu la circulation des hommes est également attestée : entre 1227 et 1229 nombre d'hérétiques n'ont pu emprunter que cette route pour s'enfuir vers La Tourette, Hautpoul et, au-delà, vers l'Albigeois<sup>106</sup>.

## Conclusion

L'archéologie peut être considérée comme une des sources majeures pour la période qui voit se développer l'hérésie cathare dans la région de Carcassonne, car elle décrit et « donne à voir » tout ce qui n'est pas dans les textes, mais elle précise et confirme aussi certains faits : grâce aux fouilles de Cabaret, les événements qui affectent ce site dans les années 1240 sont désormais connus et peuvent être concrètement reconstitués : l'abandon d'objets près des foyers, le repas interrompu, la destruction de maisons et même de quartiers entiers par les populations locales, les citernes éventrées, les chats errants dans les ruines après le départ des habitants<sup>107</sup>... Ces démolitions sont opérées sur des bâtiments aux murs bien construits, faits pour durer, des ruelles et des calades soigneusement aménagées, afin que l'habitat ne puisse pas être réinvesti.

Elle met aussi en évidence le contexte sociologique du *castrum*, à forte présence à la fois aristocratique et artisanale, dont les revenus ou les activités sont fortement liés aux ressources naturelles : bois, pierre à bâtir, mines et textile. De ces *castra* de la Montagne Noire verrouillant des vallées minières (Cabrespine, Cabaret...), on sait peu de choses par les textes, sinon que les vicomtes Trencavel ont constitué une grande seigneurie minière pour le monnayage<sup>108</sup>, l'outillage, l'armement et, plus généralement, le commerce.

C'est l'économie essentielle d'une région montagneuse, où l'innovation technologique bénéficie de la position de contact, où les nombreux sites défensifs hérités de

---

105 C'est le seul accès possible pour aller de Carcassonne à l'ancienne abbaye du Mas-Cabardès, mentionnée en 844.

106 M.-E. Gardel, *Vie et mort d'un castrum*, Cahors, L'Hydre, 2004, pp. 31-32 et 86-87.

107 L'identification de plusieurs restes de chats a été faite par l'archéozoologue Vianney Forest. Il ne s'agit pas d'animaux consommés.

108 Une *Tour de la Monnaie* est attestée à Carcassonne en 1194 (Doat, vol. 59, f°142) : *unum mansum in suburbio Sancti Michaelis ubi erat turris monetaria...*



l'Antiquité tardive ont pour fonction première le contrôle des ressources. L'urbanisme castral y est visiblement d'origine rupestre, vu l'importance du milieu souterrain. Tout montre l'autonomie des habitants des *castra*, milieu clos, inaccessible et protégé, servant facilement de refuge et qui semble favorable au développement d'une nouvelle religion, devenue rapidement clandestine.

L'archéologie n'est pas une « auxiliaire » ou un « complément » des sources textuelles, elle est une source première indispensable, qui donne à voir le bâti, les objets... et les gens. Anne Brenon en exprime ainsi en 1999 tout l'intérêt : « *Cabaret est un document d'une richesse inouïe sur le quotidien des populations de ce temps, qu'il s'agisse de l'organisation sociale et matérielle de l'habitat, de l'urbanisme des ruelles, calades ou quartiers, du mobilier de l'outillage, des métiers ou de l'alimentation* »<sup>109</sup>.

Mais, comme toute source, elle est incomplète : les matières périssables (bois, tissus, cuir...) ne se sont que très rarement conservées, les méthodes de datation ne sont pas assez précises pour cette période, les études paléo-environnementales apportent beaucoup, mais restent limitées à des échantillonnages réduits et pour toutes ces raisons, il convient d'être critique et surtout de rester humbles, nos interprétations contemporaines ayant leurs limites...

---

109 A. Brenon (A.), Préface, M.-E. Gardel dir., *op cit.*, 1999, p. 19.





