



HAL
open science

Issues obligatoires. Clôture et incarcération dans la pensée scolastique des XIII^e -XIV^e siècles

Elsa Marmursztejn

► **To cite this version:**

Elsa Marmursztejn. Issues obligatoires. Clôture et incarcération dans la pensée scolastique des XIII^e -XIV^e siècles. I. Heullant-Donat, J. Claustre et E. Lusset. Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e s.), pp.71-87, 2011. halshs-02950866

HAL Id: halshs-02950866

<https://shs.hal.science/halshs-02950866>

Submitted on 28 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Elsa Marmursztejn

S'il ne s'agit pas de rabattre à toute force la pensée sur l'expérience pour justifier l'intérêt des conceptions théologiques sur le cloître et sur la prison, le souci des conditions de la production intellectuelle incite toutefois à rappeler que les scolastiques ont pu, en tant que tels, faire l'expérience de la claustration conventuelle ou carcérale : les religieux mendiants, qui partagent leur vie entre siècle et couvents, sont « loin d'être le membre de plus méprisable de l'université¹ », comme le rappelle un franciscain dans un sermon universitaire de décembre 1286, en pleine querelle avec les séculiers². Les frères n'étaient certes pas astreints à la stabilité, mais leurs déplacements, soumis à des règles et à des restrictions explicites, devaient idéalement les conduire de couvent en couvent³. Les constitutions franciscaines prévoient par ailleurs des peines de prison en cas de délinquance doctrinale⁴. De façon générale, la pensée mène éventuellement en prison, où elle s'exprime dans certains cas avec une prolixité remarquable.

En contrepoint à l'expérience de l'enfermement, la pensée scolastique s'est portée sur deux formes distinctes d'enfermement : la clôture conventuelle, comme effet du don de soi opéré par le vœu, qui fait l'objet d'intenses débats à la fin du XIII^e siècle et, de façon beaucoup plus marginale, l'incarcération, comme effet de la répression judiciaire, laïque ou ecclésiastique. La réflexion sur l'enfermement participe du traitement casuistique des différents aspects de la vie sociale que les théologiens ont spécifiquement mis en œuvre à partir du tournant des XII^e et XIII^e siècles, dans leurs commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, leurs sommes et surtout leurs *Quodlibets*. On peut tenter de reconstruire cette réflexion à partir de *quaestiones* d'ampleur et de régularité variables : de rares cas de conscience laissent ainsi entrevoir des prisons épiscopales sévères, des innocents enfermés par des princes injustes et des geôliers exposés au péché ; mais les questions portent majoritairement sur la licéité de rompre l'enfermement, en quittant le cloître ou en fuyant la prison.

On esquissera ici une vue d'ensemble des approches scolastiques de l'enfermement, en mettant l'accent sur la question centrale des issues, qui donne lieu à des divergences magistrales en même temps qu'elle suggère une conception théologique commune de l'enfermement : le religieux (ou le prisonnier) semble moins enfermé dans les limites matérielles du monastère (ou de la prison) que pris dans des chaînes d'obligations qui, selon les cas, interdisent, permettent, voire exigent l'évasion.

1. Des intellectuels en prison : l'expérience scolastique de l'enfermement

¹ *Chartularium Universitatis Parisiensis* [CUP], éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, Paris, 1891, t. II, p. 9.

² Sur ce conflit capital, on verra les articles classiques de P. GLORIEUX, « Prélats français contre religieux mendiants. Autour de la bulle *Ad fructus uberes* (1281-1290) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 11 (1925), p. 309-331 et 471-495 ; D. L. DOUIE, « The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century », *Aquinas Society of London, Aquinas Paper* 23 (1954), p. 3-30 ; Y.-M. CONGAR, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 28 (1961), p. 35-151.

³ Une disposition du chapitre général dominicain de Marseille de 1300 stipule ainsi : *Mandamus omnibus fratribus, ut transeundo per civitates et loca ubi conventum habemus, declinent ad domos nostras, nec hospitentur nec comedant in domibus saecularium, cum ex forma constitutionum nostrarum ad hoc teneantur. Si qui autem inventi fuerint fecisse contrarium, per priores dictorum conventuum acriter puniuntur* (*Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, éd. B. REICHERT, Rome, 1898, vol. 1, p. 297).

⁴ On verra par exemple les *Constitutiones generales Parisienses annorum 1292 et 1295*, cap. 6, § 22 (*Constitutiones generales ordinis fratrum minorum, I, Saeculum XIII*, éd. C. CENCI et R. MAILLEUX, Quaracchi, 2007, p. 319) ou les *Statuta generalia* de 1354, cap. 7, § 35, qui frappent d'une *poena perpetui carceris* les *detestabiles errores contra fidem catholicam vel contra bonos mores* (éd. M. BIHL, *Archivum Franciscanum Historicum*, 35 (1942), p. 185).

Dans la typologie des interventions de la censure telle que l'a établie Luca Bianchi⁵, l'incarcération apparaît comme une mesure exceptionnelle, liée à la gravité des « erreurs » ou à l'opiniâtreté des prévenus que l'université dénonçait alors à l'évêque⁶. Pendant le procès instruit par l'évêque, la détention était censée prévenir la fuite des prévenus (tels maître Raymond en 1247⁷ ou Juan de Monzon en 1387⁸). Certains enfermements s'expliquent toutefois difficilement. Arnaud de Villeneuve, maître à Montpellier, est incarcéré par l'official de Paris en 1297⁹ alors qu'il n'était pas soumis à la juridiction des théologiens qui l'avaient dénoncé pour ses idées sur l'avènement de l'Antéchrist. De même, le dominicain Thomas Waleys, maître en théologie à Oxford, qui avait prêché en janvier 1333 un sermon sur la vision béatifique qui contestait la thèse de la vision différée soutenue par Jean XXII, a passé au moins 19 mois¹⁰ enfermé dans la prison de l'inquisiteur¹¹, puis dans celle du palais apostolique¹², en dépit des réserves et de la prudence dilatoire de certains membres¹³ de la commission de théologiens que l'inquisiteur avait chargés de se prononcer sur une courte liste de propositions extraites de son sermon, dont la plupart furent déclarées erronées le 15 septembre 1333.

L'incarcération fait aussi partie des moyens d'obtenir des rétractations doctrinales : Arnaud de Villeneuve a contesté à plusieurs reprises la validité d'une rétractation qu'il dit n'avoir concédée à ses censeurs parisiens que sous l'empire de la crainte d'un retour en prison :

Tout ce que j'ai dit ou fait sur l'ordre desdits théologiens quant à la révocation de cette œuvre [que j'avais écrite sur l'époque de l'avènement de l'Antéchrist], je l'ai fait alors que j'étais détenu et par crainte d'une prison fatale, en dénonçant la nullité juridique de cette révocation, tant parce qu'elle avait été extorquée sous l'effet de la violence et sous l'empire de la crainte, que parce que leur procès était tout à fait inique et profondément étranger à la pratique de la justice, puisqu'ils m'avaient arrêté, incarcéré et menacé avant de procéder à l'examen d'une raison légitime¹⁴.

⁵ L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, 1999, spécialement p. 41-47.

⁶ Cf. J. M. M. H. THIJSSSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Philadelphie, 1998, p. 6-12.

⁷ Cf. CUP I, p. 207.

⁸ Accusé d'avoir enseigné des erreurs sur l'Immaculée Conception, Juan de Monzon refusa de les rétracter et prit la fuite ; cf. L. BIANCHI, *op. cit.* n. 5, p. 250, n. 113 et J. M. M. H. THIJSSSEN, *op. cit.* n. 6, p. 12.

⁹ À l'occasion d'une ambassade auprès du roi de France confiée par Jacques II d'Aragon ; Arnaud de Villeneuve a par ailleurs été brièvement détenu à plusieurs reprises (cf. M. AURELL, dans JEAN DE ROQUETAILLADE, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, édition critique sous la direction d'A. VAUCHEZ, par C. THEVENAZ MODESTIN et C. MOREROD-FATTEBERT, avec la collaboration de M.-H. JULLIEN DE POMMEROL, Rome, 2005, p. 896-901).

¹⁰ Entre le 14 janvier 1333 et le 14 août 1334, suivant M. DYKMANS, « À propos de Jean XXII et Benoît XII. La libération de Thomas Waleys », *Archivum Historiae Pontificiae*, 7 (1969), p. 115-130 ; J. Thijssen estime que le dominicain a passé les dix années en son procès en prison, car il n'a pas retrouvé sa pleine liberté après le 14 août 1334 (J. M. M. H. THIJSSSEN, *op. cit.* n. 6, p. 133, n. 132).

¹¹ Sans nouvelle de sa cause entre février et septembre 1333, Thomas Waleys y composa un traité sur la simultanéité de la résurrection et du jugement, le *De instantibus et momentis* (cf. Chr. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, 1995, p. 587).

¹² À partir du 22 octobre 1333, après qu'il a fait appel au pape.

¹³ Tels Pierre Roger, Jacques Fournier ou Armand de Belvézer (cf. Chr. TROTTMANN, *op. cit.* n. 11, p. 587).

¹⁴ ARNAUD DE VILLENEUVE, *Protestatio facta Perusii coram domino camerario summi pontificis* du 18 juillet 1304, éd. H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Münster, 1902, p. CXCII-CXCIII : *Quicquid ad requisitionem dictorum theologorum dixeram aut feceram super revocatione predicti operis [quod fuerat per me scriptum super tempore adventus Antichristi], feceram ut detentus et metu pestiferi carceris, denuncians ibidem revocationem illam ipso iure fuisse nullam, tum quia vi metusve causa fuisset extorta, tum quia processus eorum fuit omnino iniquus et a iusticie cultu penitus alienus, cum prius a captione et a carcere et a minis cepissent, quam a scrutinio legitime rationis ; on verra aussi l'Appellatio Arnaldi de Villanova ad apostolicam sedem contra cancellarium et collegium theologorum Parisiensium* du 12 octobre 1300 (CUP II, p. 88) : *Ego magister A. dictus de Villa Nova, habitator Montispezzulani, cum presenti scripto protestor et protestando dico sive pronuncio quod quicquid nuper coram domino episcopo dixi [...], non dixi nec pronunciaui legendo vel aliter, nisi concussus timore perniciose domus in qua timebam incarcerationi propter predicta [...].*

Le dixième chapitre des Constitutions bénédictines de 1336¹⁵ (*Contra illos qui opiniones ab Ecclesia damnatas dogmatizant*), atteste cet usage particulier de l'enfermement :

S'ils persistaient à refuser de se soumettre, ou s'il arrivait qu'ils ne veuillent pas se départir de telles opinions, qu'on les mette en prison sur le conseil des susdits [frères] et qu'on les fasse détenir jusqu'à ce qu'ils obéissent effectivement et se départissent des susdites [opinions]¹⁶.

Arnaud de Villeneuve a précisément été l'une des sources d'inspiration majeures¹⁷ du théologien, prophète et visionnaire franciscain Jean de Roquetaillade, auteur d'une véritable œuvre carcérale dont deux événements ont suscité la récente notoriété : la publication en 2005 de l'édition dirigée par André Vauchez du *Liber ostensor*¹⁸, ouvrage prophétique composé par Roquetaillade dans sa prison avignonnaise au cours de l'été 1356 ; d'autre part, la découverte du *Sexdequiloquium*, long traité récemment identifié par Sylvain Piron¹⁹, également composé en prison et en quelques mois en 1352-1353. Cette œuvre de commande²⁰ était destinée à mettre à l'épreuve l'orthodoxie de Roquetaillade, qui devait répondre aux critiques que le franciscain François de Meyronnes avait formulées à la demande de Jean XXII, en 1325, sur le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Pierre de Jean Olivi. Le texte d'Olivi avait été condamné comme hérétique en 1326²¹. Le ministre général Guillaume Farinier²² fera d'ailleurs renouveler en 1354 l'interdiction de lire ou de détenir le *Commentaire sur l'Apocalypse* d'Olivi sous peine d'emprisonnement :

Qu'aucun frère n'ait ni ne détienne la Postille de frère Pierre de Jean [Olivi] sur l'Apocalypse. Et que tout contrevenant soit puni d'une peine de prison, à moins qu'il ne la remette à son ministre provincial sous un mois après qu'on lui en aura donné l'ordre. Et qu'il soit tenu de rendre sans aucun délai les autres œuvres du même frère Pierre à son ministre²³.

Défendant l'essentiel des positions condamnées en échappant lui-même à l'accusation d'hérésie, le *Sexdequiloquium* constitue un « spectaculaire exercice de haute-voltage doctrinale »²⁴.

Plus près du sol, le neuvième traité du *Liber ostensor* livre un récit circonstancié de l'expérience carcérale de Jean de Roquetaillade. Ce récit s'inscrit dans la première des trois enquêtes qui composent ce traité et visent à démontrer non seulement que Dieu avait annoncé dans les textes bibliques et prophétiques un messager qui prédirait les tribulations futures, mais

¹⁵ M. BIHL éd., « *Ordinationes a Benedicto XII pro fratribus minoribus promulgatae per bullam 28 novembris 1336* », *AFH*, 30 (1937), p. 309-390.

¹⁶ *Ibid.*, cap. 10, § 5, p. 354 : *Quodsi pertinaciter parere contempserint, nec a talibus desistere forte voluerint, eos de praedictorum consilio carceri mancipet et detineri faciat mancipatos, donec efficaciter paruerint et destiterint a praedictis.*

¹⁷ Cf. *Liber ostensor*, éd. cit. n. 9, p. 896-901 ; voir également S. PIRON, « L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade. À propos d'une édition récente », *Franciscan Studies*, 65 (2007), p. 288-294.

¹⁸ JEAN DE ROQUETAILLADE, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, éd. cit. n. 9.

¹⁹ S. PIRON, « Le *Sexdequiloquium* de Jean de Roquetaillade », *Oliviana*, 3, 2009 [<http://oliviana.revues.org/index327.html>]

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

²¹ Cf. D. BURR, *The Persecution of Peter Olivi*, Philadelphie, 1976, trad. fr. F.-X. Putallaz, *L'histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*, Paris-Fribourg, 1997, p. 233-263 ; S. PIRON, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi », *MEFRM*, 118-2 (2006), p. 313-373.

²² Provincial d'Aquitaine de 1342 à 1348, il est élu ministre général de l'ordre en juin 1348.

²³ « *Statuta generalia ordinis edita in capitulo generali an. 1354* », cap. 7, § 36, *loc. cit.* n. 4, p. 185-186 : *Item nullus frater habeat sive teneat Postillam Fratris Petri Iohannis super Apocalypsim. Et quicumque contrafecerit, poena carceris puniatur, nisi suo provinciali Ministro ipsam reddiderit infra mensem, postquam sibi constiterit de mandato. Alia autem eiusdem Fr. Petri opuscula suo Ministro sine morosa dilatione reddere teneatur.* Il ne s'agit pas d'une punition exceptionnelle : on verra notamment les paragraphes 24 et 27, p. 183 ; 34, p. 185 ; 37, p. 186 ; 43, p. 187. Les paragraphes 15 à 17 (p. 181) donnent à ces peines de prison un cadre général qui était du reste posé dans des termes identiques au XIII^e siècle, éviction mise à part (cf. *Constitutiones generales ordinis fratrum minorum, I (Saeculum XIII)*, éd. cit. n. 4, spécialement p. 85, 128, 245, 319).

²⁴ PIRON, « Le *Sexdequiloquium* de Jean de Roquetaillade », *loc. cit.* n. 19, p. 1.

que Roquetaillade lui-même était ce *denunciator*²⁵. La quatrième des sept caractéristiques du messager était en effet qu'il serait *ad locum passionis ducendum*, suivant le *Liber de Flore*²⁶. Enchâssée dans la prophétie pseudo-joachimite, l'histoire des malheurs de Roquetaillade permet de suivre les étapes de son itinéraire carcéral depuis le couvent de Figeac où il a été enfermé en décembre 1344 sur ordre de Guillaume Farinier – alors provincial d'Aquitaine – jusqu'à la prison pontificale du Soudan²⁷, où il a été détenu entre 1349 et 1356 au moins²⁸, en passant par d'innombrables geôles franciscaines d'Aquitaine, dont celles de Toulouse (en 1346-1347) et de Rieux (entre 1347 et 1349). Une disposition ultérieure du chapitre général d'Assise concernant les transferts répétés des apostats incorrigibles évoque, sans l'expliquer, le nomadisme carcéral de Roquetaillade :

Que les apostats qui ne peuvent être convenablement reçus, corrigés ni convertis dans leurs lieux ou dans leurs prisons soient transférés de prison en prison par le ministre provincial ou, en cas de nécessité, de province en province par le ministre général, et que les ministres de leur province d'origine fassent fidèlement connaître leur situation et leur démerite aux gardiens des provinces auxquelles ils sont envoyés, en sorte que ceux qui devront diriger les [apostats] ainsi transférés puissent faire preuve de plus de prudence à leur égard²⁹.

Le frère chargé de le mener de Rieux à Castres met un terme au périple de Roquetaillade en le conduisant à Avignon pour qu'il puisse présenter sa défense devant la curie, en présence du pape Clément VI. On ne connaît pas la sentence rendue à Avignon au terme de l'enquête menée par le cardinal cistercien Guillaume Court, qui, en lui demandant de mettre par écrit la connaissance visionnaire qu'il prétendait avoir des événements futurs, a suscité la rédaction du *Liber secretorum eventuum*, achevé en novembre 1349³⁰. Roquetaillade n'a pas été condamné pour hérésie, mais jugé *fantasticus*³¹. À ce titre, il restait suspect et, quoique ayant obtenu d'être soustrait à la justice de son ordre, il est enfermé dans la prison du Soudan, réservée aux clercs en attente de jugement.

Le neuvième traité du *Liber ostensor* décrit des conditions de détention proprement infernales : *clausum ut canem* au couvent de Figeac³², confiné dans d'obscurs et infects « ergastules » à Toulouse puis à Rieux³³, parfois enchaîné à des fers « pesant jusqu'à 22 livres » dans la prison du Soudan³⁴, mal nourri, malade³⁵, Roquetaillade doit endurer les blasphèmes et les rixes de ses codétenus, « voleurs, meurtriers, faussaires » ; il est en outre la cible, à partir de la fin de l'année 1351, d'un bénédictin anglais apostat et dément qui vocifère nuit et jour, l'accable d'injures et de malédictions, lui jette des excréments pendant qu'il travaille et finit par

²⁵ La troisième enquête établit la similitude avec le prophète Jérémie, *qui denunciavit in angustia carcerum adventum regis Babilonis, captionem Jherusalem, Templi destructionem, sacerdotum interfectionem, regis captionem et populi transmirationem, que omnia in figuram nostri (1 Cor. 10, 6) contigerunt pro vero (Liber ostensor, éd. cit. n. 9, p. 537).*

²⁶ *Liber ostensor*, éd. cit. n. 9, p. 517.

²⁷ Le nom de « Soudan » apparaît sous Clément VI (1342-1352). Cette « prison du pape » se trouvait dans une ou plusieurs demeures privées louées par la chambre apostolique aux confins des paroisses Saint-Didier et Notre-Dame la principale (cf. *Liber Ostensor*, éd. cit. n. 9, introduction, p. 3).

²⁸ On perd en effet sa trace après septembre 1356 ; les registres des comptes de la Chambre apostolique attestent qu'il est hospitalisé au couvent franciscain d'Avignon en 1365 et déjà mort le 17 juillet 1366, lors d'un versement fait en remboursement des dépenses pour le captif *de fide suspectus (Liber Ostensor, éd. cit. n. 9, introduction, p. 4).*

²⁹ « *Statuta generalia ordinis edita in capitulo generali an. 1354* », cap. 7, § 74, *loc. cit.* n. 4, p. 195 : *Apostatae qui in suis locis seu custodiis commode recipi, corrigi vel conversari non possunt, per provincialem Ministrum de custodia ad custodiam, vel si necesse fuerit, per generalem Ministrum de provincia ad provinciam transferantur, eorumque conditiones et demerita custodibus ad quorum provincias mittuntur, per Ministros de quorum fuerint provinciis, fideliter intimentur, ut ii qui ipsos translatos habebunt regere, circumspectiores esse valeant erga eos.*

³⁰ JEAN DE ROQUETAILLADE, *Liber secretorum eventuum*, éd. C. MOREROD-FATTEBERT, Fribourg, 1994.

³¹ Cf. R. LERNER, *Liber secretorum eventuum*, éd. cit. n. 30, introduction, p. 30, n. 43 ; *Liber ostensor*, éd. cit. n. 9, 9^e traité, § 9, p. 513.

³² *Liber ostensor*, éd. cit. n. 9, p. 518.

³³ *Ibid.*, p. 520.

³⁴ *Ibid.*, p. 523.

³⁵ *Ibid.*, p. 517, 518, 523.

essayer de le tuer³⁶. C'est dans ces conditions que Roquetaillade dit avoir écrit le *Liber ostensor : auxilio et lumine Jhesu Christi*, dans la chaleur et la soif, parmi les punaises et les poux, dans la crasse de sa prison infecte, la promiscuité insupportable, le bruit des cris et des chaînes de codétenus dont le nombre pouvait excéder trente-cinq³⁷.

Roquetaillade a néanmoins reçu des visites et des livres – une personne de sa connaissance lui a ainsi apporté un livre promis par la Vierge dans une vision³⁸ et un « religieux dévôt », un livre prophétique qu'il ne connaissait pas³⁹ –, ainsi que le matériel qui lui a permis d'écrire la quasi-totalité des œuvres que nous en connaissons, soit le *Liber secretorum eventuum* (1349), la lettre *Reverendissime Pater* (1350), le *De quinta essencia* (1351-1352), le *Sexdequiloquium* (1352-1353), le *Liber lucis* (1354), le *Breviloquium de oneribus orbis* (1354-1355), le *Liber Ostenstor* (1356), la lettre *Vos misistis* (1356) et le *Vade mecum in tribulacione* (1356), l'ensemble représentant l'équivalent de plus de 1 500 pages imprimées⁴⁰. C'est précisément l'autre aspect de l'intérêt du cas Roquetaillade que cette *prison-bound productivity* évoquée par Robert Lerner⁴¹ : alors même que Roquetaillade se plaint, dans le *Sexdequiloquium*, de ne pas disposer des livres qui lui seraient nécessaires (*de facto in carcere non habens libros necessarios preter Bibliam...*⁴²), il n'a cessé d'écrire des traités qui exposent ses positions tout en protestant de son orthodoxie et de son obéissance envers le pape et l'Église. Cette prolivité a vraisemblablement constitué, suivant Sylvain Piron, « l'une des meilleures armes du théologien emprisonné⁴³ ». Quant à l'ampleur des citations qui émaillent ces œuvres produites en détention, Robert Lerner l'attribue essentiellement à une « prodigieuse mémoire », qui déploie toutes ses ressources en milieu carcéral, ainsi qu'à une érudition forgée au cours des longues années d'étude et de lecture antérieures à son incarcération. Cette prolivité et cette érudition ont assuré le caractère unique de l'œuvre de Roquetaillade dans l'ensemble de la littérature carcérale⁴⁴.

En contrepoint à l'expérience de l'enfermement, la réflexion sur la clôture et l'incarcération peut être abordée par l'enquête casuistique que des théologiens libres ont menée du côté des agents de l'enfermement (justices laïques ou ecclésiastiques, geôliers).

2. Intention et détention : l'angle des cas de conscience

En déterminant les normes de l'enfermement licite à partir de cas de détention injuste ou de conditions de détention mortifères, les théologiens ont mis l'accent sur l'intention et sur les conditions de la détention.

La question de savoir si un geôlier devait libérer un détenu dont il savait qu'il avait été injustement emprisonné est posée par Pierre le Chantre à l'extrême fin du XII^e siècle, dans la partie de sa *Summa de sacramentis* consacrée aux cas de conscience⁴⁵. L'exemple des saints que leurs geôliers avaient voulu libérer et qui avaient refusé de sortir parce qu'ils craignaient pour la vie de leurs geôliers⁴⁶ ne résout pas la question, que Pierre le Chantre dénoue par une

³⁶ *Ibid.*, p. 522-524.

³⁷ *Ibid.*, 12^e traité, § 56, p. 853.

³⁸ *Ibid.*, 4^e traité, § 5, p. 143.

³⁹ *Ibid.*, 6^e traité, § 19, p. 327.

⁴⁰ Cf. R. E. LERNER, « John the Astonishing », *Oliviana*, 3, 2009, p. 2.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cité par PIRON, « Le *Sexdequiloquium* de Jean de Roquetaillade », *loc. cit.* n. 19, n. 40.

⁴³ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁴ Cf. LERNER, *loc. cit.* n. 40, p. 9-10.

⁴⁵ PIERRE LE CHANTRE, *Summa de sacramentis*, III, 2a, *Liber casuum conscientiae*, cap. 43, § 310, éd. A. DUGAQUIER, Louvain-Lille, 1963, p. 360-361.

⁴⁶ *Movent nos exempla sanctorum. Cum enim Paulus et alii multi includerentur et carcerarii vellent eos liberare, noluerunt exire ne carcerarii occasione liberationis eorum occiderentur. Sed possumus dicere quod sancti non reprehendebant voluntatem carcerariorum, quia iusta fuit, sed ipsi noluerunt exire in penam aliorum* (*ibid.*, p. 360). Le passage des *Actes des apôtres* auquel Pierre le Chantre fait allusion diffère du cas exposé en plusieurs points : c'est un tremblement de terre qui ébranle les fondements de la prison et provoque l'ouverture des portes et la rupture des liens des prisonniers ; « le geôlier s'étant éveillé, et voyant toutes les portes de la prison ouvertes, tira son épée et voulut se tuer, s'imaginant que les prisonniers s'étaient sauvés. Mais Paul lui cria à haute voix : Ne vous faites point de mal ; car nous voici encore tous » (*Actes* 16, 26-28).

distinction : si le geôlier s'efforçait de libérer les prisonniers et adoucissait les conditions de leur détention autant qu'il le pouvait, bien qu'il ne les libérât pas effectivement, on pouvait croire qu'il ne péchait pas, surtout s'il craignait pour sa propre vie. Mais s'il savait en toute certitude que le prince dont il tenait la prison était enclin à enfermer injustement les gens, il péchait mortellement en exerçant son office. Le geôlier assumait ainsi, *ex officio*, la responsabilité d'une détention qu'il ne pouvait se contenter d'assigner au prince qui l'avait ordonnée⁴⁷.

La question de Pierre le Chantre est unique en son genre. Les membres de son cercle ont en effet abordé la question de l'obéissance des officiers publics en d'autres termes : Robert de Courson reprend le problème dans sa *Summa*⁴⁸ non sous l'angle de la peine de prison, mais sous l'angle de la peine de mort ; il substitue un officier au geôlier et passe sous silence les conséquences de son éventuelle désobéissance. Étienne Langton prend dans ses *Quaestiones*⁴⁹ l'exemple des officiers publics lors de la crucifixion et conclut qu'un officier pouvait refuser d'exécuter une peine dont l'injustice était notoire ; si en revanche il était seul à en connaître l'injustice et s'il se trouvait dans l'impossibilité d'esquiver l'ordre ou de résilier son office, il devait l'accomplir.

Une question quodlibétique disputée en 1272 à Oxford par le théologien franciscain John Peckham⁵⁰ – aussi isolée en son genre que celle de Pierre le Chantre en son cercle – propose un autre type de cas de conscience : un évêque qui détenait quelqu'un dans des conditions telles qu'il était certain qu'il mourrait dans l'année encourait-il l'irrégularité⁵¹ ? Peckham justifie la sévérité particulière des conditions de détention au moyen de quatre arguments majeurs. En premier lieu, le droit canonique – Peckham allègue en l'occurrence une décrétale d'Innocent III de 1218 relative aux apostats incarcérés que ni les menaces ni la douceur ne pouvaient persuader de reprendre l'habit monastique⁵² – permettait à l'évêque de corriger par l'enfermement (*carceribus corrigere*) et même d'aggraver les conditions de détentions (*carcerem aggravare*) à proportion du délit ; si ces conditions abrégeaient la vie du détenu, cela excédait la pieuse intention de l'évêque, qui était de corriger son âme en affligeant son corps (*ut corpore afflicto in anima corrigatur*). En second lieu, à la différence du juge séculier, soucieux de la chose publique et non de la personne que ce souci de la chose publique le conduisait éventuellement à supprimer, l'évêque avait pour but de concilier la paix publique et le salut de la personne singulière, donc sa vie⁵³. En troisième lieu, les pécheurs abusaient de leur santé aux dépens de leur âme ; dans l'optique de leur salut, des conditions de détention sévères empêchaient qu'ils ne retombent dans leurs anciens travers⁵⁴. Enfin, l'évêque était excusé par l'incertitude des événements, « car certaines gens vivent plus longtemps *in carcere gravi* qu'elles n'auraient peut-être vécu *in tranquillitate* ». L'évêque était excusable, « pourvu que soit observée l'humanité requise, en sorte que l'on assigne à l'homme un lieu conforme à sa nature, non pas l'eau, qui est le lieu des poissons ou le lieu des crapauds. Car dans de telles conditions, qui sont contraires à la nature humaine, la loi de l'humanité et la charité ne sont pas gardées »⁵⁵.

Reliés par leur commune orientation casuistique, ces textes livrent ainsi les éléments d'une morale pratique à l'usage des différents agents de l'enfermement ; autorisée par le droit et par la justice, la détention devait procéder d'une intention pieuse et respecter des conditions minimales

⁴⁷ PIERRE LE CHANTRE, *op. cit.* n. 45, p. 360-361.

⁴⁸ ROBERT DE COURSON, *Summa*, XXX, 9, Paris, BnF, lat. 14 524, fol. 106vb-107ra (cité dans J. W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, vol. 2, Princeton, 1970, p. 112, n. 27).

⁴⁹ ÉTIENNE LANGTON, *Quaestiones*, Paris, BnF, lat. 14 556, fol. 242rb (cité dans BALDWIN, *op. cit.* n. 48, vol. 2, p. 112, n. 28).

⁵⁰ JOHN PECKHAM, *Quodlibet III*, 19, éd. G. J. ETZKORN et F. DELORME, Grottaferrata, 1989, p. 167-169.

⁵¹ Le premier usage officiel de cette notion est daté d'une lettre d'Innocent III à l'évêque de Cagliari de 1205 (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VII-2, col. 2554). Le *Speculum iuris* de Guillaume Durand en donne cette définition : « L'irrégularité est [...] un empêchement canonique provenant d'un fait ou d'un défaut qui entraîne l'interdiction d'être promu aux ordres ecclésiastiques et de servir dans ces ordres » (éd. Lyon, 1544, fol. 46va).

⁵² *Liber Extra*, lib. 5, tit. 9, cap. 5 (Fr. 791-792).

⁵³ Cf. JOHN PECKHAM, *Quodlibet III*, 9, éd. cit. n. 50, p. 168.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 169 : ... *servata tamen humanitate debita, ut adhibeatur homini locus naturalis, non aqua quae est locus piscium vel locus bufonum. In talibus enim, quae humanae sunt contraria naturae, humanitatis lex et caritas minime custoditur.*

d'humanité. Cette dernière exigence fait écho aux constitutions franciscaines qui répètent que les couvents de l'ordre doivent être dotés de « bonnes, fortes et nombreuses prisons, mais [qui soient] humaines »⁵⁶.

La réflexion scolastique s'est cependant focalisée beaucoup plus amplement sur la clôture conventuelle, à partir de cas où les exigences du monde semblaient se heurter aux contraintes de l'enfermement volontaire.

3. L'enfermement volontaire face aux exigences du monde : vœu et clôture conventuelle

Même quand il est question, en termes concrets, de quitter le cloître (*exire claustrum*) ou d'entrer dans le cloître (*intrare claustrum*), c'est le vœu qui, dans le contexte de la querelle des Mendians et des séculiers, constitue l'objet central des débats universitaires. La seconde phase du conflit s'ouvre peu avant 1270, année de la publication par Thomas d'Aquin du traité *De perfectione spiritualis vitae*, qui précède de quelques mois celle du *Contra retrahentes a religionis ingressu*. De fait, à l'exception d'une question quodlibétique de Thomas d'Aquin datée de 1258⁵⁷, tous les textes qui composent ce dossier sont postérieurs à 1269. Laisant de côté les questions sur la dispense du vœu⁵⁸, dont le pouvoir pontifical constituait l'enjeu essentiel, le propos se concentrera ici sur un cas singulier, pourtant envisagé par tous les grands maîtres en théologie de la fin du XIII^e siècle : fallait-il quitter le cloître pour subvenir aux besoins de ses parents indigents ? Le cas limite où un religieux serait le seul soutien de ses parents nécessiteux vise à éprouver l'étanchéité de la clôture qui actualise la rupture avec le monde et à déterminer d'éventuelles exfiltrations légitimes. Faute de pouvoir entrer ici dans le détail de l'analyse des textes, on résumera simplement les positions théologiques en prêtant attention aux termes dans lesquels se sont exprimées les conceptions antagoniques de l'enfermement, suivant la ligne de fracture entre maîtres mendians et séculiers.

Les positions mendiantes⁵⁹ suivent le canevas thomiste et se fondent sur deux arguments essentiels : en premier lieu, l'accomplissement du vœu relève d'un précepte divin, qui contrebalance le précepte décalogique de l'*honor parentum*⁶⁰. Cet argument se fonde sur l'invocation commune de la glose ordinaire sur le psaume 75, 12 (*Vovete et reddite*) : « Faire vœu relève de la volonté, accomplir son vœu relève de la nécessité »⁶¹. Tous les auteurs mendians considèrent d'autre part que le religieux cloîtré est « mort au monde » (*mortuus mundo*), voire « enseveli avec le Christ » (*Christo consepelitur*)⁶². À l'instar de la mort corporelle, cet état supprime la possibilité et donc l'obligation de subvenir aux besoins de parents indigents. La considération de la situation antérieure à l'entrée en religion permet de mitiger la solution : l'enfermement peut être différé, sauf à mettre son propre salut en péril. L'argument renvoie à la valeur commune de la clôture conventuelle comme rempart contre le péché.

Sans nier cette valeur commune, les séculiers se sont attaqués à l'argument central de la mort au monde, qu'Henri de Gand dénonce comme *ratio frivola* dans un texte quodlibétique de 1281 ou 1282⁶³ : certes morts au monde des désirs dépravés, les religieux ne sont pas morts au monde des choses naturelles, puisqu'ils boivent et qu'ils mangent.

⁵⁶ Cf. *Constitutiones generales Parisienses annorum 1292 et 1295*, cap. 7, § 7, éd. cit. n. 4, p. 325 ; « *Statuta generalia ordinis edita in capitulo generali an. 1354* », cap. 7, § 17, loc. cit. n. 4, p. 181 : *Habeantur autem boni carceres, fortes et multiplices, sed humani*.

⁵⁷ THOMAS D'AQUIN, Quodlibet X, 9, éd. R.-A. GAUTHIER, Rome, 1996, vol. 1, p. 137-138.

⁵⁸ Je me permets de renvoyer sur ce point à E. MARMURSZTEJN, « Penser la dispense : éclairages théologiques sur le pouvoir pontifical (XIII^e-XIV^e siècles) », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 78 (2010), p. 63-88.

⁵⁹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, III, tr. 30, cap. 3, q. 1, éd. J. RIBAILLIER, t. 18b, p. 978 ; ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, lib. III, Quaracchi, 1948, t. 4, p. 516-517 (avant 1245) ; THOMAS D'AQUIN, Quodlibets III, 16 (carême 1270) et X, 9 (1258), éd. R.-A. GAUTHIER, Rome, 1996, vol. 1, p. 266-267 et vol. 2, p. 137-138 ; ID., *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 101, a. 4, Rome, 1897, p. 370-372 (1271-1272) ; GILLES DE ROME, Quodlibet II, 25, éd. Venise, 1502, fol. 24va-b (carême 1287).

⁶⁰ Ex. 20, 12.

⁶¹ « *Vovere est voluntatis, reddere necessitatis* » (*Glossa Petri Lombardi*, PL 101, 709A).

⁶² THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 101, a. 4, éd. cit. n. 59, p. 372.

⁶³ HENRI DE GAND, Quodlibet VI, 19, éd. G. A. WILSON, Louvain-Leyde, 1987, p. 184.

C'est pourquoi, puisque les enfants appartiennent à leurs parents dans la mesure où ils viennent naturellement d'eux selon les éléments de ce monde sensible, tant qu'ils vivent de la vie naturelle qu'ils ont tirée de leurs parents selon le corps, ils sont obligés envers eux dans ce qui relève de la nécessité de la vie naturelle, même si [leurs parents] sont mauvais et infidèles, et surtout s'ils sont fidèles, en sorte qu'ils honorent en eux non seulement la nature, mais [aussi] la foi⁶⁴.

La persistance de l'obligation naturelle des religieux envers leurs parents témoigne d'une conception évidemment moins étanche de la clôture conventuelle : selon une distinction opérée par Henri de Gand, l'accomplissement du vœu relevait d'un précepte divin « par accident, à savoir à cause d'une obligation [créée] par leur propre volonté », tandis que le commandement d'honorer ses parents relevait « par soi d'un précepte »⁶⁵. L'enfermement, fondé en l'occurrence sur le droit individuel de faire vœu en vue de son propre salut, cédait face aux exigences collectives du soutien des vieux, des pauvres - ou de la chose publique, comme il ressort d'un texte quodlibétique du théologien séculier Pierre d'Auvergne, daté de 1297, sur la question de savoir si un religieux pouvait sortir pour défendre la chose publique sans avoir obtenu l'autorisation de son supérieur⁶⁶. Pierre d'Auvergne postulait l'obligation de quitter le cloître *ad parentum subventionem* en cas de nécessité, et concluait que le religieux n'était pas moins tenu *ad defensionem rei publice*, qui incluait l'entretien et la défense des parents, car l'obligation s'imposait *de iure nature* à l'animal politique qu'il était naturellement⁶⁷.

On notera que Mendians et séculiers ont formulé la hiérarchie des obligations en termes également juridiques. L'Augustin Gilles de Rome affirmait par exemple que le « droit divin » dont relevait l'accomplissement du vœu déliait du « droit divin » qui obligeait à entretenir ses parents : « Ce droit divin de s'acquitter de son vœu et de l'accomplir nous délie du droit divin qui nous oblige à subvenir aux besoins de nos parents »⁶⁸. *A contrario*, le séculier Gérard d'Abbeville, chef de file des adversaires des frères après l'exil de Guillaume de Saint-Amour, justifiait la sortie du cloître par l'« accomplissement de la loi divine » édictée par le précepte de l'Exode : « *Honore ton père et ta mère, afin que tu vives longtemps sur la terre* ; glose : le premier commandement de la seconde table dicte que les fils honorent leur père, au titre de l'affection filiale »⁶⁹. Le séculier Henri de Gand opposait l'« édit divin » d'honorer ses parents à l'« édit humain » dont relevait le vœu, « qu'il s'agisse de la simple promesse d'entrer en religion ou de la promesse solennelle en quoi consiste la profession d'y demeurer perpétuellement »⁷⁰. Dans la même veine, Godefroid de Fontaines distinguait entre « préceptes » et « conseils » et fondait le précepte qui commandait d'entretenir ses parents sur le « droit naturel et divin »⁷¹.

Ces textes révèlent ainsi les diverses conceptions théologiques sur la valeur de la claustration volontaire et sur la façon dont celle-ci pouvait s'articuler avec les exigences sociales ou

⁶⁴ *Ibid.*, p. 184-185 : *Quare, cum filii parentum suorum sunt in quantum naturaliter ex eis sunt secundum elementa huius mundi sensibilis, quamdiu vita naturali quam secundum corpus ex parentibus traxerunt vivunt, semper in eis quae pertinent ad necessitatem vitae naturalis, eis obligati sunt, etiam si mali et infideles sint, et maxime si fideles, ut in eis honorent non tantum naturam sed fidem.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁶ PIERRE D'Auvergne, Quodlibet II, 14 (1297), Paris, BnF, lat. 14 562, fol. 21va-22ra.

⁶⁷ *Ibid.*, fol. 21vb : *Religiosus non tenetur sequere voluntatem superioris contra ea quae sunt de iure nature [...] ; sed deffensio rei publice est de iure nature. Homo enim naturaliter est animal sociabile [...]. Non minus tenetur religiosus ad deffensionem rei publice [...] quam ad subveniendum parentum, quia in subventionem et defensione rei publice includitur subventia et deffensio parentum per se ; sed religiosus tenetur exire etiam contra mandatum superioris ad parentum subventionem ubi est necessitas, quia hoc cadit sub praecepto exo. xxiii. Honora parentum, etc.*

⁶⁸ GILLES DE ROME, Quodlibet II, 25, éd. cit. n. 59, fol. 24vb : *istud [...] ius divinum quod est exsolvere votum et adimplere, absolvit nos ab illo iure divino quod tenemur subvenire parentibus.*

⁶⁹ GERARD D'ABBEVILLE, Quodlibet XVII, 1, Paris, BnF, lat. 16 405, fol. 117rb ; Rome, Vatican, lat. 1015, fol. 119ra : *Honora patrem tuum et matrem tuam, tu sis longevus super terram ; glossa : primum mandatum in secunda tabula est, ut filii honorent patrem officio pietatis.*

⁷⁰ HENRI DE GAND, Quodlibet VI, 19, éd. cit. n. 63, p. 183.

⁷¹ GODEFROID DE FONTAINES, Quodlibets VIII, 13 et IX, 14, éd. J. HOFFMANS, Louvain, 1924, p. 133 et 260.

politiques. Centrés sur la question du vœu, ils s'inscrivent néanmoins dans un débat sur les états de perfection qui dépasse largement la question de l'enfermement.

La question de savoir si un condamné à mort devait fuir sa prison si l'occasion s'en présentait, déterminée par Henri de Gand en 1286, touche en revanche au cœur du sujet.

4. Droit et devoir d'évasion du condamné à mort

Cette question quodlibétique unique⁷², signalée par Brian Tierney dans un article classique sur l'idée de droits naturels subjectifs⁷³, se résout principalement par l'examen des droits corrélatifs du juge et du condamné sur le corps du condamné. De cet examen découle la distinction essentielle entre le droit de propriété que le prisonnier détenait sur son corps et le simple droit d'usage que le juge exerçait en l'arrêtant, en l'enfermant, puis en le faisant mettre à mort :

Il faut savoir que l'on peut avoir deux types de pouvoir ou de droit sur une chose : l'un relève de la propriété et s'exerce sur la substance de la chose ; l'autre relève de l'usage et s'exerce par une action sur la chose. Le premier pouvoir ou droit, le juge séculier ne l'a pas plus sur le corps du condamné qu'il ne l'a sur son âme ; il ne possède que le second, qui consiste en trois choses : détenir le corps, l'enchaîner ou l'incarcérer, et le tuer⁷⁴.

La fuite représentait par conséquent pour le prisonnier une nécessité supérieure à celle qui contraignait le juge à le détenir ou à le tuer :

Le juge n'est pas contraint de détenir ou de tuer le condamné par une nécessité aussi grande que celle qui contraint le condamné, par une juste crainte de la mort, à s'employer à conserver sa vie et sa perfection dans le corps, parce que s'il n'y pourvoyait pas alors qu'il pouvait en trouver le lieu et le moment, il serait coupable de son propre suicide, en ne veillant pas sur lui-même comme il le devrait⁷⁵.

La *potestas* attribuée au prisonnier d'utiliser son corps pour préserver sa vie se définissait ainsi comme un droit minimal, mais absolu, inhérent à la nature même de l'homme. Ce droit était explicitement fondé sur une définition de la personne humaine par l'unité de l'âme et du corps⁷⁶, unité garantie par Dieu, après qui l'âme a la propriété de la substance du corps (*Potestatem autem quoad proprietatem in substantia corporis sola anima habet sub Deo*)⁷⁷.

Le condamné ne pouvait toutefois exercer ce droit simultanément conçu comme un devoir que si le juge négligeait d'exercer son propre droit. Le condamné devait en effet préserver sa vie « sans commettre d'injustice envers autrui » ni « offenser le droit » ; or en rompant ses liens ou en détruisant sa prison, il eût porté préjudice au juge qui avait, de droit, le pouvoir de l'enchaîner et de l'enfermer :

⁷² HENRI DE GAND, Quodlibet IX, 26, éd. R. MACKEN, Louvain-Leyde, 1983, p. 307-310.

⁷³ B. TIERNEY, « Natural Rights in the Thirteenth Century. A *Quaestio* of Henry of Ghent », *Speculum*, 67, 1 (1992), p. 58-68, repris dans *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Grand Rapids-Cambridge, 1997, p. 78-89.

⁷⁴ HENRI DE GAND, Quodlibet IX, 26, éd. cit. n. 72, p. 309 : *Sciendum est quod supra rem aliquam dupliciter haberi potest potestas sive ius : una quoad proprietatem in substantia rei, alia quoad usum in actione aliqua exercenda circa rem. Primam potestatem aut ius nullatenus habet iudex saecularis super corpus damnati plus quam super animam illius, sed secundam tantum, quae consistit in tribus, scilicet in corpus capiendo, in vinculando sive incarcerando, et in occidendo.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 308-309 : *Iudex non tanta necessitate compellitur eum detinere aut occidere, quanta necessitate propter iustum metum mortis compellitur damnatus quod sibi provideat, ne vitam et perfectionem suam in corpore amittat, quia, si in hoc non provideret si posset invenire locum et tempus [...], sui ipsius homicida esset, non providendo sibi sicut deberet.*

⁷⁶ Pour une vue synthétique sur la question : J. BASCHET, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 112 (octobre-décembre 2000), p. 5-30.

⁷⁷ HENRI DE GAND, Quodlibet IX, 26, éd. cit. n. 72, p. 309.

Le condamné est tenu de préserver son droit sans porter préjudice à autrui. Or il le préserverait en faisant tort et préjudice au juge si, son corps se trouvant enchaîné ou [enfermé] dans une forte prison, il rompait ses chaînes ou [détruisait] sa prison pour en sortir : pour cela, en effet, il faudrait que [le juge] le punisse plus durement, s'il arrivait qu'il le prenne, parce qu'il a, de droit, le pouvoir de l'enchaîner et de l'enfermer en prison [...], et c'est pourquoi [le condamné] ne romprait ses chaînes ni ne [détruirait] sa prison sans porter préjudice au juge [...]. Si cependant le juge laisse le condamné sans chaînes et néglige de fortifier la prison dans laquelle se trouve le condamné, et omet ainsi d'exercer le droit qu'il avait sur lui [...], celui-ci peut s'évader sans faire aucun tort au juge, qui n'a aucun droit sur la substance de son corps⁷⁸.

Ces développements d'Henri de Gand invitent à souligner l'importance du thème de la propriété de soi, ainsi que la singularité d'une conception qui identifie le pouvoir exercé sur les hommes à une forme de droit exercé sur les choses. L'argument de l'*opponens* en témoigne, qui assimile le corps du condamné à une chose (*Corpus damnati mortis est maius quid quam alia res temporalis*⁷⁹) qu'il eût été illicite de soustraire au pouvoir du juge. Mais Henri de Gand lui-même appuie la démonstration des différents types de pouvoirs exercés sur le corps du condamné sur la première distinction du *Décret* de Gratien⁸⁰, qui détaille quatre catégories de droits susceptibles de s'exercer sur une même chose : *fas*, *licitum*, *ius*, *necessitas*. Le théologien définit *fas* comme « l'équité naturelle par laquelle quiconque peut user du bien d'autrui sans lui causer aucun tort ni dommage » ; *licitum*, comme ce qui est « permis par la loi » et autorise à user du bien d'autrui en lui infligeant quelque dommage ; *ius*, comme « l'équité » qui donne « le droit de revendiquer quelque chose » ; *necessitas*, comme l'occasion ou « l'opportunité d'user du bien d'autrui », qu'illustre la glose ordinaire du *Décret* : « la nécessité de la faim excuse le vol⁸¹ ». C'est une nécessité de cette sorte qui contraint le prisonnier à s'évader.

La question posée constitue toutefois un cas limite : c'est la condamnation à mort, non l'enfermement en tant que tel, qui induit la nécessité de fuir, les conditions de détention déterminant seulement la liceité de la fuite du condamné. On en trouve certains échos inattendus⁸² à la fin du XIV^e siècle dans *l'Arbre des batailles* d'Honoré Bouvet⁸³. La quatrième partie de cet ouvrage en langue vulgaire, mais de facture strictement scolastique, comporte une série de chapitres relatifs à l'emprisonnement en temps de guerre. Quelques questions portent sur la liceité de la fuite d'un chevalier emprisonné dans divers cas⁸⁴. Il en ressort que le chevalier n'était délié de son serment de « tenir prison » que si ses conditions de détention mettaient sa vie en danger⁸⁵ ; d'autre part, il ne devait pas respecter son engagement de regagner la prison qu'il avait quittée pour quérir sa rançon s'il n'avait aucun espoir, ce faisant, d'échapper à la mort, car l'homme n'est « pas seigneur de ses membres » ; « se ung homme se tuoit il en seroit plus griefment pugny que se il avoit tué ung aultre homme, car l'ame seroit condampnée en enfer et en cestui monde le corps seroit mis à une fourche et ses biens confisque »⁸⁶.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 309-310 : *Tenetur [damnatus] ius suum in hoc custodire absque iniuria alterius. Quod custodiret in praeiudicium et iniuriam iudicis, si, cum existeret corpus in vinculis aut in firmata custodia, ut abiret, vincula dirumperet aut carcerem : propter hoc enim durius puniendus esset, si contingeret ipsum capi, quia de iure potestatem habet eum vinculandi et claudendi in carcerem [...], et ideo non sine iniuria in iudicem rumperet vincula aut carcerem [...]. Si tamen iudex damnatum dimittat in carcere sine vinculis et negligit firmare carcerem in quo est damnatus, et sic omittit exercere circa ipsum ius quod habuit, [...], absque omni iniuria iudicis, qui nullum ius habet in substantiam corporis, potest corpus suum abducere.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 307.

⁸⁰ *Decretum Gratiani*, 1, 1, § 1 (Fr. 1).

⁸¹ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, 26, éd. cit. n. 72, p. 307-308.

⁸² Avant la paraphrase d'Henri de Gand par Jacques Alamain dans son commentaire sur les *Octo quaestiones* d'Ockham, peu après 1500 (cf. B. TIERNEY, *loc. cit.* n. 73, p. 87-88).

⁸³ Bénédictin, docteur en décret en 1386, qualifié de conseiller du roi en 1392, cf. PH. CONTAMINE, « « Penser la guerre et la paix à la fin du XIV^e siècle : Honoré Bouvet (v. 1345-v. 1410) », *Quaestiones medii aevi novae*, 1999, p. 3-19.

⁸⁴ HONORÉ BOUVET, *L'arbre des batailles*, éd. E. NYS, Bruxelles, 1883, chap. 55, 56, 60, p. 151-154 et 160-162.

⁸⁵ Ces conditions sont détaillées (*ibid.*, p. 152-154).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 161-162.

Honoré Bouvet examine ensuite une série de cas qui donnent un arrière-plan non dénué d'intérêt à la question de la fuite du chevalier en danger de mort : était-il licite d'emprisonner un étudiant anglais et sa famille, un homme d'armes anglais devenu fou, un vieillard de Bordeaux, un enfant ou un aveugle anglais⁸⁷ ? Le contexte de la guerre franco-anglaise ne justifiait pas, selon Honoré Bouvet, que les privilégiés (les étudiants), les irresponsables (le soldat devenu fou, en une étonnante anticipation de la scène de la forêt du Mans)⁸⁸, les inoffensifs (vieux, enfants, aveugles, sourds, muets) fussent emprisonnés. On notera les termes dans lesquels Honoré Bouvet exprime son hostilité à l'incarcération des fous : « En cestui cas tout bon chrestien à ce que mal ne se fasse ne que mal ne lui viengne est tenu de le lier et mettre en lieu où il puist recouvrer bonne santé⁸⁹ ».

Au total, pour les scolastiques, l'enfermement relève de l'expérience, existentielle et intellectuelle, comme menace ou comme peine ; du traitement casuistique de la réalité sociale, saisie du triple point de vue des autorités qui incarcèrent, des officiers qui détiennent ou des détenus enfermés ; de la controverse universitaire et ecclésiologique qui, centrée ici sur la question du vœu, se déploie dans le cadre plus large de la querelle des Mendians et des séculiers. Constituée à partir de cas singuliers, la réflexion théologique sur l'enfermement construit essentiellement des hiérarchies d'obligations – envers Dieu, un supérieur ou des parents nécessaires dans le cas du religieux cloîtré, envers son juge ou envers soi-même dans le cas du condamné à mort emprisonné. Cette construction s'opère dans une optique proprement anthropologique, où c'est la définition de l'homme comme composé d'âme et de corps, propriétaire de soi, attaché à ses semblables par des liens naturels (ou au contraire comme « mort au monde » et délié de toute obligation naturelle) qui détermine la valeur de l'enfermement institué par le vœu ou par la sanction judiciaire.

Sans surprise, les scolastiques s'intéressent moins aux portes et aux chaînes qu'à la question de savoir si ces portes sont irrévocablement closes sur le monde extérieur et si ces chaînes se substituent définitivement aux liens naturels. Ce qui frappe, c'est finalement moins la défense mendicante du vœu que les termes dans lesquels les séculiers ont soutenu la primauté des obligations naturelles : contre l'argument de la « mort au monde » unanimement invoqué par les frères, l'enfermement conçu par les théologiens séculiers ne rompt pas les liens naturels, sociaux et politiques ; pour des théologiens comme Henri de Gand, la prison n'a, pas plus que le monastère, vocation à être le tombeau des enfermés.

⁸⁷ *Ibid.*, chap. 86, 88, 89, 91, 93, 94, 95, 97, p. 192-204.

⁸⁸ Philippe Contamine date *l'Arbre des batailles* de 1389, *loc. cit.* n. 83, p. 12.

⁸⁹ HONORE BOUVET, *op. cit.* n. 84, p. 198.