

**L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la  
dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en  
Languedoc? (XIIe-XIVe s.)**

Julien Théry

► **To cite this version:**

Julien Théry. L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc? (XIIe-XIVe s.). Heresis, 2002, 36-37, pp.75-117. <halshs-00624456>

**HAL Id: halshs-00624456**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00624456>**

Submitted on 17 Sep 2011

**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.

Julien Théry\*

## L'hérésie des bons hommes Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII<sup>e</sup>-début du XIV<sup>e</sup> siècle) ?

[paru dans *Heresis*, 36-37, 2002, p. 75-117]

« Il se peut que la 'gloire' ne procède pas autrement : être saisi par un pouvoir, par une instance de pouvoir qui nous fait voir et parler. »

G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 147.

« Certaines idées courantes sur les cathares, quasiment inchangées depuis plus de cent ans, sont loin d'être établies, en particulier lorsque l'on prend en compte les archives de l'Inquisition ». Voici la thèse, très critique à l'égard de l'histoire du catharisme telle qu'elle a été écrite le plus souvent, développée récemment par Mark G. Pegg dans un court « essai historiographique » décapant et stimulant<sup>1</sup>. Professeur-assistant à l'Université Washington de Saint-Louis aux États-unis (Missouri), M. G. Pegg mène tout au long de cet article une traversée bien maîtrisée de l'océan bibliographique – dont l'étendue a imposé de volumineuses notes de bas de page. Il en résulte comme une entomologie des innombrables prises de positions, plus ou moins solidement étayées, aussi [76] savantes qu'hétéroclites et contradictoires, sur l'hérésie languedocienne<sup>2</sup>. Non sans effet singulier à la lecture. L'accumulation d'études érudites dont les incompatibilités suggèrent les fragilités (voire l'arbitraire) désacralise quelque peu le discours savant auprès du lecteur.

De ce tour d'horizon ressortent des remises en cause qui, pour ne pas être entièrement nouvelles, n'en sont pas moins radicales. Je les présenterai ici accompagnées de réflexions nourries des profonds renouvellements historiographiques en cours<sup>3</sup> et de mon propre travail sur l'hérésie et le mouvement anti-inquisitorial à Albi au temps de

---

\* École française de Rome – Piazza Farnese 67 – I-00186 Roma – Italie.

Ce texte doit beaucoup aux relectures très suggestives de M. Jacques Chiffolleau (mais la responsabilité des imprécisions m'incombe entièrement). Mes remerciements vont aussi au Professeur Peter Biller, à M. François Bougard, à Yves Théry et à Juliette Van Wassenhove pour leurs remarques.

1. M. G. PEGG, « On Cathars, *Albigenses* and good men of Languedoc », *Journal of medieval history*, n° 27/2, juin 2001, p. 181-195. Cet article poursuit une réflexion engagée par le même auteur dans un livre consacré aux procès des inquisiteurs Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre : *The Corruption of angels : the Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton, 2001.

2. Sans parler de l'interminable et protéiforme production para-historiographique.

3. Voir en particulier M. ZERNER éd., *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, Z'éditions, 1998, ainsi que les synthèses récentes de M. ZERNER, « Hérésie », dans J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT dir., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 464-482 ; A. VAUCHEZ, « Orthodoxie et hérésie dans l'Occident médiéval (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans S. ELM, É. REBILLARD, A. ROMANO dir., *Orthodoxie, christianisme, histoire*, Rome, École française de Rome (CEFR, 270), 2000, p. 321-332 ; P. BILLER, « Through a glass darkly : seeing medieval heresy », dans P. LINEHAN, J. NELSON, *The medieval world*, Routledge, 2001, p. 308-326.

l'évêque Bernard de Castanet (1276-1308). Partant des observations de M. G. Pegg, j'aborderai deux questions étroitement liées, qu'il est très important de distinguer : celle de la construction de l'hérésie languedocienne par l'Église aux XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles (construction dont les historiens sont restés largement tributaires dans leur vision de l'hérésie) et celle des contenus réels d'idées et de comportements de la dissidence, en deçà et au-delà de cette construction. Ces questions se trouvent condensées et exacerbées dans celle du nom de l'hérésie, cruciale et sans solution un tant soit peu satisfaisante jusqu'ici : question du nom, ou plutôt des noms qui lui ont été donnés en son temps, imposés par l'Église dénonciatrice puis persécutrice, mais aussi des noms choisis pour l'hérésie par ceux qui depuis en ont écrit l'histoire. Une autre dénomination s'impose au fil de ces réflexions, moins trompeuse et plus utile que celles qui ont cours aujourd'hui.

« Cathars, *Albigenses* and good men » : le titre de l'article de M. G. Pegg juxtapose deux appellations possibles pour les dissidents méridionaux non vaudois ni béguins et une troisième désignant les quelques-uns d'entre eux qui exerçaient des formes de magistère et de ministère, propageaient la parole et présidaient aux rites hérétiques. Bien qu'il étudie et critique brillamment les dénominations de l'hérésie en vigueur parmi les historiens depuis plus d'un siècle, M. G. Pegg ne considère pas pour elle-même la question du nom de la dissidence. Il livre cependant des observations particulièrement utiles dans une [77] perspective d'analyse qui repère les éléments constitutifs de l'hérésie autour de la question de son nom – ainsi placée au cœur de son histoire.

## Construction de l'hérésie (I) : présupposés historiographiques

La plupart des historiens, à commencer par Herbert Grundmann ou Arno Borst, ont abordé les hérésies de la seconde partie du Moyen Âge selon des présupposés intellectualistes et idéalistes qui leur ont permis de les considérer, souligne M. G. Pegg, comme « des doctrines abstraites, des philosophies claires, des discours élaborés, de parfaites représentations, en d'autres termes, des entités intellectuellement pures, qui peuvent être séparées clairement d'autres idées moins cohérentes et, par-dessus tout, qui ne sont jamais contaminées par l'existence matérielle ou la spécificité historique ». Les descriptions rédigées au Moyen Âge par des clercs, que ce soit dans des traités, des sermons ou des manuels de l'inquisiteur, présentent toujours l'hérésie comme un ensemble bien articulé d'idées principalement dualistes. Mais ces textes, en toute rigueur, ne peuvent guère démontrer autre chose que le profond anti-dualisme de leurs auteurs et de l'Église – anti-dualisme en croissance constante depuis le XI<sup>e</sup> siècle, qui en arriva à partir du XIII<sup>e</sup> siècle à trouver de l'hérésie potentielle dans tout comportement ou discours paraissant contester si peu que ce fût l'autorité de l'institution ecclésiastique. Pour les hommes d'Église, constate M. G. Pegg, l'hérésie n'avait jamais rien de fondamentalement nouveau. Elle avait toujours erré de par le monde, toujours identique et prête à resurgir sous la forme d'hérétiques dispersés mais organisés et menaçants. Finalement, aux yeux des clercs, « l'hérésie originelle, quelle que soit l'importance des différences géographiques et culturelles, restait la même, reconnaissable ». À l'idée que les clercs se faisaient de l'hérésie, M. G. Pegg aurait pu ici opposer l'histoire de leur propre travail hérésiologique, qui entra dans une phase nouvelle dans les dernières décennies du XII<sup>e</sup> siècle. Ils remobilisèrent alors les traditions textuelles de l'Antiquité tardive à des fins et avec des

résultats inédits, pour décrire et nommer des hérésies qui leur paraissaient connaître de leur temps un grand regain. De cette évolution capitale, soulignée notamment par M. Zerner<sup>4</sup>, témoignent en particulier les listes de noms d'hérésies, parfois nouveaux, dressées en 1179 au concile de Latran III et en 1184 dans la décrétale *Ad abolendam*. Pourtant, comme le suggère M. G. Pegg, les historiens ont repris *de facto* le point de vue des persécuteurs sur l'immutabilité transhistorique de l'hérésie et se sont appuyés [78] sur leurs écrits (explicitement ou non, consciemment ou non) pour avancer toutes sortes de liens, à travers les temps et à travers l'espace, entre des groupes hérétiques très divers. Considérées sans plus de preuves comme stables et cohérentes, les croyances de ces groupes fort éloignés les uns des autres ont été assimilées et liées les unes aux autres, au seul motif de leurs similitudes supposées.

Ainsi s'est-on employé, depuis Michelet, Douais ou Lea, à trouver dans les doctrines de Mani (Perse, III<sup>e</sup> siècle) les origines de l'hérésie languedocienne<sup>5</sup>. Cette possibilité est parfois encore prise en considération, mais on préfère depuis quelques décennies (en particulier depuis les travaux d'Antoine Dondaine) imaginer une transmission des doctrines dualistes de l'Antiquité tardive aux hérétiques d'Occitan par l'intermédiaire de représentants du bogomilisme venus en Occident au XII<sup>e</sup> siècle depuis le monde byzantin. M. G. Pegg le rappelle opportunément, à la suite de Raffaello Morghen ou de Robert I. Moore : « il n'est ni évident ni irréfutable qu'une telle liaison ait jamais existé, bien que l'admission d'un tel lien entre les deux hérésies soit devenue un truisme dans presque toutes les études sur l'hétérodoxie médiévale ». Rien ne permet d'envisager sérieusement une quelconque influence de prêcheurs orientaux dans les épisodes d'hérésie en Occident au XI<sup>e</sup> siècle. Les arguments en faveur d'une telle influence aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles restent très discutables. À l'instar d'une partie des historiens réunis en 1999 par Monique Zerner à l'Université de Nice pour réexaminer les problèmes autour du « concile » de Saint-Félix-de-Caraman<sup>6</sup>, M. G. Pegg met en doute la réalité de cette assemblée de 1167, connue seulement par la copie moderne d'un document dont l'authenticité constitue un problème majeur. Au concile aurait pris part Niquinta ou Nicétas, supposé évêque bogomile de Constantinople et « pape » des hérétiques, venu répandre la doctrine dualiste en Lauragais. « Parce que tant de choses dans ce document ressemblent à une histoire de Jorge Luis Borges et parce qu'il faut déjà croire aux connections entre cathares et bogomiles pour en voir la preuve dans le texte (bien que ce texte soit lui-même la preuve fondatrice qui sous-tend cette croyance), il est plus prudent, pour l'instant, de garder des doutes sur sa véracité historique », propose M. G. Pegg. De son côté, au terme des travaux organisés à Nice, M. Zerner conclut (provisoirement) à une possible forgerie effectuée par des réformés au temps des guerres de religion, refondue et transformée en « charte » au milieu du [79] XVII<sup>e</sup> siècle par l'érudite Guillaume Besse, qui nous a transmis le texte. En tout état de cause, il paraît acquis que Besse a profondément remanié un matériau antérieur, quel qu'il fût, pour rédiger lui-même ce document<sup>7</sup>.

---

4. M. ZERNER, « Du court moment où l'on appela les hérétiques des 'bougres' et quelques déductions », *Cahiers de civilisation médiévale*, 32, 1989, p. 305-324, aux p. 305-307.

5. M. G. Pegg cite ici notamment, comme un « bon tour d'horizon sur cette question et sur beaucoup d'autres liées à l'historiographie du catharisme », l'article de P. JIMÉNEZ, « La vision médiévale du catharisme chez les historiens des années 1950 : un néo-manichéisme », *Heresis, Collection d'histoire des dissidences*, 7, 1994, p. 65-96.

6. M. ZERNER dir., *L'histoire du catharisme en discussion : le « concile » de Saint-Félix (1167)*, Nice, Centre d'études médiévales, 2001.

7. M. ZERNER, « La charte de Niquinta, l'hérésie et l'érudition des années 1650-1660 », dans *Id. dir., L'histoire du*

Tout bien pesé, souligne finalement M. G. Pegg, l'argumentation visant à accréditer le rôle des bogomiles dans le développement de l'hérésie en Occident repose seulement « sur le relevé de similitudes entre les idées, sans tenir compte des lieux et des temps » et conduit à faire l'économie d'une question primordiale, celle des raisons pour lesquelles « une société particulière a pensé à une certaine époque que certaines idées valaient la peine d'être pensées ». Privilégier de trop hypothétiques origines exogènes de la dissidence mène, pourrait-on renchérir, à en négliger les causes profondes, qui sont à rechercher dans les contextes socio-politiques locaux, en relation avec l'état général des pouvoirs dans les sociétés concernées.

Les suppositions et parti pris sur l'hérésie les plus répandus dans l'historiographie apparaissent dans toute leur inanité lorsqu'ils sont confrontés aux sources les plus proches (ou plutôt les moins éloignées) de la réalité de la dissidence, c'est-à-dire les archives de l'Inquisition. Cette documentation de la pratique répressive a souvent été déformée par les historiens pour être accordée avec leurs modèles d'hérésie élaborés *a priori* (on trouvera dans les notes de l'article quelques exemples savoureux de lectures fautives parce qu'abusivement orientées). Dans le livre qu'il vient de publier sur les [80] procès d'Inquisition de 1245-1246 conservés dans le manuscrit 609 de la Bibliothèque municipale de Toulouse<sup>8</sup>, M. G. Pegg reprend la critique des usages du terme « cathare » menée depuis longtemps et maintes fois réitérée, sans avoir été assez entendue, par Jean-Louis Biget<sup>9</sup>. Il faut le répéter : aucun inquisiteur, aucun accusé, aucun témoin devant l'Inquisition languedocienne n'utilise le mot, qui est tout simplement absent des archives de la persécution. On ne le trouve que dans des sources savantes, lesquelles plaquent sur les dissidences les conceptions livresques de leurs auteurs (et ne se réfèrent jamais directement à l'hérésie du Languedoc<sup>10</sup>, mais à celles de Rhénanie ou d'Italie). Le mot « cathare » est utilisé par le canoniste Yves de Chartres dans son *Prologue*<sup>11</sup>, texte de très large diffusion parmi les clercs à partir de l'extrême fin du XI<sup>e</sup> siècle, bien avant les

---

*catharisme en discussion*, *op. cit.*, p. 203-248, et *Id.*, « Conclusion », *ibid.*, p. 249-252. Besse pourrait aussi avoir utilisé un document des années 1220 issu des milieux inquisitoriaux, comme J.-L. BIGET en a fait l'hypothèse (« Un faux du XIII<sup>e</sup> siècle ? Examen d'une hypothèse », *ibid.*, p. 105-133). Le livre dans son ensemble confronte des points de vue très différents sur le problème de l'authenticité de la charte de Niquinta. Les analyses du style de la charte menées par les chercheurs de l'IRHT démontrent une homogénéité de rédaction qui n'est pas incompatible avec les conclusions de M. Zerner (v. J. DALARUN, A. DUFOUR, A. GRONDEUX, D. MUZERELLE, « La charte de Niquinta, analyse formelle », *ibid.*, p. 135-201). Pour des études antérieures, qui ont penché en faveur de l'authenticité du document, voir B. HAMILTON, « The cathar council of S. Félix reconsidered », *Archivum fratrum praedicatorum*, 48, 1978, p. 21-53, repris dans *Id.*, *Monastic reform, Catharism and the crusades (900-1300)*, Londres, 1979 ; P. JIMÉNEZ, « Relire la charte de Niquinta : 1, origine et problématique de la charte, 2, sens et portée de la charte », *Heresis*, 22-23, 1994, p. 1-26, 1-28. Voir aussi récemment J. ROCHE, « L'Église cathare du Carcassès », *op. cit.* p. 181 ; *Id.*, « Enjeux et embûches de la recherche actuelle sur le catharisme : l'exemple de la charte de Nicétas », dans E. LE ROY LADURIE dir., *Autour de Montailou, un village occitan : histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, Castelnau-la-Chapelle : L'Hydre, 2001, p. 249-265.

8. M. G. PEGG, *The Corruption of angels*, *op. cit.*

9. Voir par exemple J.-L. BIGET, « L'histoire vraie des cathares », *L'histoire*, 183, décembre 1994, p. 40-56, notamment à la p. 43, ou *Id.*, « 'Les Albigeois', remarques sur une dénomination », dans M. ZERNER éd., *Inventer l'hérésie ?*, *op. cit.*, p. 219-256, à la p. 219. C'est seulement depuis les années 1950 que le terme de « cathare » est le plus utilisé, évolution dont les causes relèvent de l'histoire contemporaine et non de motifs scientifiques (voir aussi J.-L. BIGET, « Mythographie du catharisme (1870-1960) », *Cahiers de Fanjeaux*, 14, 1979, p. 271-342). Auparavant, les historiens parlaient volontiers d'Albigeois et d'Albigéisme, reprenant la terminologie abusive des persécuteurs (*Id.*, « 'Les Albigeois'... », *op. cit.*), mais renvoyant au moins ainsi à un espace précis.

10. Sauf dans un cas, signalé par M. G. PEGG, « On Cathars... », *op. cit.*, p. 193 : la *Summa de Catharis et pauperibus de Lugduno* de l'inquisiteur et ancien hérétique de Plaisance Rainier Sacconi (1250) considère en appendice les « Cathares de l'église de Toulouse et ceux d'Albi et Carcassonne », sans apporter toutefois aucune précision spécifique à leur sujet.

11. YVES DE CHARTRES, *Prologue*, éd. et trad. J. WERCKMEISTER, Paris, Le Cerf, 1997, p. 95, § 31a.

*Sermones contra Catharos* du cistercien Eckbert de Schönau, datés de 1163 (on doit à J. Chiffolleau cette trouvaille importante). Yves de Chartres reprenait alors un passage d'une lettre d'Innocent I<sup>er</sup> (pape de 401 à 417)<sup>12</sup> aux évêques de Macédoine au sujet de « *his qui nominant seipsos catharos, id est mundos* » (« ceux qui se nomment eux-mêmes cathares, c'est-à-dire purs »)<sup>13</sup>. C'est cette formule que l'on retrouve, mot pour mot, chez Eckbert de Schönau<sup>14</sup> – qui l'a vraisemblablement empruntée au *Prologue* d'Yves de Chartres [81] pour donner un nom aux hérétiques de son temps et de sa région (celle de Cologne). L'histoire du nom « cathare »<sup>15</sup> est donc exclusivement une histoire savante et textuelle, qui ne se confond pas (même si elle la rencontre à partir du XII<sup>e</sup> siècle) avec celle des comportements et des idées des populations accusées d'hérésie.

Il faudra bien un jour renoncer à parler de « cathares » et de « catharisme » pour désigner les hérétiques et le contenu de leurs déviances. M. G. Pegg montre qu'en utilisant indistinctement cette terminologie pour désigner aussi bien des groupes hérétiques du Rhin, d'Angleterre, du Nord de la France, du Nord de l'Italie, de Catalogne ou de Languedoc, et ce du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, on en a fait quelque chose comme « une prophétie auto-réalisante ». En particulier, en désignant ainsi presque toutes les hérésies des XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, on a pu construire le mythe d'une grande Église cathare, véritable institution pourvue d'une hiérarchie et d'un dogme. On doit pourtant constater avec l'auteur de l'article, fort des conclusions de ses récents travaux<sup>16</sup>, que moins de cinq ans avant la rédaction de la *Summa de Catharis et pauperibus de Lugduno* par l'italien Rainier Sacconi (1250), les milliers d'interrogatoires enregistrés en Lauragais et en Toulousain par les inquisiteurs Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre n'évoquaient ni cathare, ni théologie dualiste, ni organisation hérétique internationale, ni une quelconque église alternative structurée. Ajoutons que l'on chercherait en vain des traces substantielles de ces mêmes notions ou institutions dans les procès-verbaux des interrogatoires menés par l'Inquisition à Albi en 1286-1287 et 1299-1300, dans le registre des procès tenus dans le comté de Foix par Geoffroy d'Ablis en 1308-1309 ou dans celui de Jacques Fournier (Pamiers, 1318-1325)<sup>17</sup>. On ne dispose pas d'enquête rassemblant, à travers le vaste ensemble des archives inquisitoriales languedociennes parvenues jusqu'à nous, les éléments exploitables quant aux contenus ou à l'organisation des dissidences. Même si aucune conclusion ne peut donc être définitive, il est fort peu probable que cette documentation permette de soutenir l'idée d'une église « cathare ». L'hypothèse d'une pluralité d'églises « cathares » locales plus ou moins liées entre elles reste très mal étayée, dans la mesure où il n'a pas encore été démontré que les dissidences avaient pris des formes communautaires assez spécifiques et organisées pour être assimilables à des églises et où il est encore moins avéré que ces [82] hypothétiques églises puissent légitimement

---

12. Innocent I<sup>er</sup> lui-même citait là un canon du premier concile de Nicée (325), repris au second concile de Nicée en 787.

13. La décrétale d'Innocent I<sup>er</sup> concernait la réordination des hérétiques novatiens repentis et fut reprise deux siècles plus tard par Grégoire le Grand au sujet de celle des nestoriens. D'après le texte, ces réordinations devaient se faire par l'imposition des mains. Il y a là des faits notables pour éclairer le remploi de ce matériau textuel au XII<sup>e</sup> siècle.

14. ECKBERT DE SCHÖNAU, *Sermones contra Catharos*, *Patrologie latine*, t. 195, c. 31.

15. Sur laquelle Uwe Brunn achève une thèse de doctorat (Université de Nice, sous la direction de M. Zerner).

16. M. G. PEGG, *The corruption*, *op. cit.*

17. BNF, ms lat. 12856 ; G. W. DAVIS, *The Inquisition at Albi, 1299-1300 : text of register and analysis*, New-York, 1948 ; A. PALES-GOBILLIARD, *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les cathares du comté de Foix (1308-1309)*, Paris, CNRS, 1984 ; J. DUVERNOY, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier (1318-1325)*, Toulouse, Privat, 1965, 3 vol.

être appelées « cathares »<sup>18</sup>. Avant d'envisager plus loin les contenus et organisation réels des dissidences tels qu'ils peuvent être entrevus grâce aux sources inquisitoriales, on se contentera ici de suggérer que les notions *a priori* de « catharisme » et, plus généralement, d'églises hérétiques biaisent la lecture de ces sources et interdisent de saisir leur apport dans toute sa spécificité.

Comme on sait (mais de nombreuses études sur l'hérésie continuent pourtant à y recourir), le terme de « parfait » doit également être proscrit. L'histoire de l'expression « *perfectus hereticus* », dont il est une mauvaise traduction, reste à faire<sup>19</sup> – comme pour la plupart des autres éléments de terminologie utilisés pour l'hérésie languedocienne (mais aussi pour l'hérésie extra-languedocienne !). Quoi qu'il en soit des conclusions plus détaillées que permettrait un relevé systématique de ses occurrences, il est probable que l'expression appartienne au vocabulaire de la persécution. Elle ne peut être traduite que par « hérétique accompli » ou « achevé »<sup>20</sup> – à l'exclusion, en tout cas, des lectures qui en ont fait un titre de révérence donné par les croyants dissidents aux tenants, propagateurs ou ministres de la foi hérétique.

Dans l'immense majorité des cas, ces derniers sont simplement nommés « *heretici* » dans les procès-verbaux de l'Inquisition – preuve parmi tant d'autres que ces documents sont structurés par la vision que portaient ceux qui les ont produits, c'est-à-dire les inquisiteurs et leurs assesseurs, sur les accusés qu'ils jugeaient. C'est d'ailleurs selon le même système de déformation disqualifiante que les pratiques rituelles dissidentes, bénédictions et « consolament » à l'article de la mort, sont toujours désignées comme « *adorationes* » et « *hereticationes* »<sup>21</sup>. Il existe toutefois une autre dénomination donnée aux ministres dissidents dans les archives de la persécution, moins [83] fréquente que celle, systématique, d'« hérétiques », sans pour autant être exceptionnelle. Il s'agit du nom de « bons hommes »<sup>22</sup>. Ce nom était à l'évidence utilisé par les croyants eux-mêmes, tout au contraire de celui d'« hérétiques » ; il constitue ainsi une trace, épargnée par les distorsions

---

18. Position contraire soutenue par J. ROCHE, « L'Église cathare du Carcassès (1167-début du XIV<sup>e</sup> siècle) », dans *École Nationale des Chartes : positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 2001*, p. 179-187, à la suite d'A. BRENON (voir en particulier *Le vrai visage du catharisme*, Loubatières, 1990 ; *Id.*, *Les archipels cathares*, Cahors, Dire éditions, 2000). Pour une étude des sociabilités hérétiques, qui conclut à leur peu de spécificité, voir C. VILANDRAU, « Inquisition et 'sociabilité cathare' d'après le registre de l'inquisiteur Geoffroy d'Ablis (1308-1309) », *Heresis*, 34, printemps/été 2001, p. 35-66.

19. P. BILLER se penche sur les emplois de « *perfectus hereticus* » dans « Why no food ? Waldensian Followers in Bernard Gui's *Practica Inquisitionis* and *culpe* », dans P. BILLER, C. BRUSCHI, *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York, York Medieval Press (York Studies in Medieval Theology, 4), à paraître en novembre 2002, n. 10, et dans « Fingerprinting an Anonymous Description of the Waldensians. Appendix : Edition and Translation of the *De vita et actibus* », *ibid.*, *passim* et n. 100.

20. À moins que « *perfectus hereticus* » ne renvoie à la thématique théologique de la perfection, ce qui ne serait pas sans intérêt du point de vue de la vision de l'hérésie par les clercs

21. Comment ne pas voir que cette terminologie plaque sur les pratiques persécutées des interprétations cléricales en termes d'idolâtrie et d'entrée en secte ?

22. Dans les registres de l'Inquisition, l'expression est très souvent employée dans des passages au style direct, comme le suggèrent quelques exemples tirés des procès menés à Albi en 1286-1287, que l'on peut comparer aux observations de M. G. Pegg pour les procès de 1246-1247 en Toulousain et Lauragais : « *fo pros om et bos hom* », ont dit des hérétiques d'un de leurs confrère, d'après la confession d'un croyant (BNF, lat. 12856, fol. 57v). Souvent le scribe de l'Inquisition précise que par « bon homme », il faut entendre « hérétique » : « *dixit ipsi testi : « eamus ad domum Johannis de Castaneto et ibi inveniemus bonos homines », intelligens de hereticis* » (BNF, lat. 12856, fol. 53v). Sur l'emploi de « bonnes femmes » (moins fréquent que « bons hommes », et peut-être plus rare après le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle), voir M. G. PEGG, *The corruption...*, *op. cit.*, p. 96-97. P. BILLER, dans « Cathar Peacemaking », dans S. DITCHFIELD dir., *Christianity and Community in the West: essays for John Bosny*, Aldershot (St. Andrews Studies in Reformation History), 2001, pp. 1-24, p. 1, n. 1, fait une rapide mise au point sur les usages de « *boni homines* » et signale au passage que « *Bonus Homo* et « *Bona Femina* » étaient aussi des prénoms assez communs.

inquisitoriales, de la vie réelle de la dissidence. Bien connu des historiens, il n'a pourtant guère attiré leur attention (les importants travaux de G. Zanella, surtout sur l'hérésie en Italie, font exception) ; M. G. Pegg est l'un des premiers, dans son ouvrage sur les procès de 1246-1247, à en étudier attentivement l'emploi en Languedoc (voir aussi le livre de J. Arnold cité en note 24). Les éléments sûrs en ce qui concerne la réalité des idées et pratiques dénoncées par l'Église sous le nom d'hérésie sont beaucoup trop rares pour que celui-ci, aussi banal et décevant qu'il apparaisse au premier abord, puisse être négligé. Bien plus, l'expression « *boni homines* » doit être retenue, me semble-t-il, pour former le nom le plus approprié susceptible d'être aujourd'hui utilisé pour désigner la dissidence religieuse languedocienne qui, contrairement à celle des vaudois ou des béguins, n'a pas reçu de dénomination propre : « l'hérésie des bons hommes ».

### Contenus de la dissidence (I) : l'autorité des bons hommes

Décevante en effet, aussi bien pour les clercs persécuteurs de l'époque que pour les historiens modernes, cette dénomination de « bons hommes » donnée aux ministres de l'hérésie. Parce que parfaitement ordinaire. Dangereuse aussi, car la banalité même, la quotidienneté de la dissidence réelle constituait sans doute la menace la plus grave pour l'Église. Précisément dans son manque de spécificité, l'expression « *boni homines* » offre un accès [84] aux réalités que les clercs ont déformées pour mieux les combattre. Une réflexion sur cette dénomination permet ainsi d'entrevoir les raisons de la construction persécutrice (au sens où la persécution en est la fin dernière) qu'est l'hérésie.

M. G. Pegg mène dans son article de fines observations, que l'on trouvera plus développées dans un chapitre de son livre<sup>23</sup>, sur l'emploi de « *boni homines* » ou « *bones omes* » dans les registres de l'Inquisition. Il insiste expressément<sup>24</sup> sur l'importance d'un fait remarquable, dont il ne donne toutefois pas d'interprétation<sup>25</sup> : cette dénomination n'avait rien de spécifiquement hérétique. Elle était utilisée très couramment, dans tous les contextes de la vie socio-politique, en Languedoc aussi bien qu'ailleurs, comme marque de respect envers les individus dont on voulait reconnaître l'honorabilité, la prééminence et l'autorité.

Il y a là un point capital. Les amis et fidèles des ministres dissidents « croyaient » de ces derniers « qu'ils étaient des bons hommes », pour reprendre une formule qui n'est pas

---

23. M. G. PEGG, *The Corruption*, *op. cit.*, chapitre 13, « Words and nods », p. 92-103, en particulier aux p. 95-97.

24. ID., « On cathars », *op. cit.*, p. 193 : *On the other hand, what will be consistently found in inquisition registers is the epithet « good man » for a heretic. This is terribly important because all men, heretical or not, (...) were described (...) in everything and anything as « boni homines » and « probi homines » in Latin, while in Occitan they were « bons omes, prozomes and prodomes ».*

25. M. G. Pegg se contente de souligner qu'il y a là de quoi remettre en cause la « complaisance » avec laquelle est utilisé le terme de « Cathares » et de quoi orienter les recherches vers la vie spécifique des communautés mises en cause par l'Inquisition, où l'on a toutes les chances de trouver un paysage bien différent de celui que l'on imagine habituellement (*ibid.*). Probablement réserve-t-il de plus amples réflexions sur l'usage de l'expression « bons hommes » pour une étude, qu'il annonce en cours, sur « l'hérésie tout au long du Moyen Âge ». Dans un livre paru très récemment, qu'il ne m'a pas été possible de consulter avant la lecture des épreuves du présent texte, J. H. ARNOLD développe des analyses plus poussées que celles de M. G. Pegg, et proches en bien des points de celles qui sont proposées ici, au sujet du nom de « bons hommes » donné aux hérétiques (*Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphie, 2001, p. 140-144 – je remercie le Professeur P. Biller pour cette indication bibliographique).



rare dans les confessions obtenues par l'Inquisition<sup>26</sup>. [85] Ainsi leur donnaient-il le nom ordinairement utilisé depuis des siècles, depuis les temps carolingiens, pour désigner les personnages les plus estimés et influents d'une communauté. C'est de cette manière paisible et routinière qu'était reconnue l'autorité d'hommes dont les idées et les pratiques religieuses s'écartaient de celles prescrites par l'Église. Cette reconnaissance par l'usage ordinaire d'une dénomination n'induisait, ne révélait pas seulement l'autorité des bons hommes hérétiques. Elle contribuait sans doute puissamment à la produire et à la maintenir. Elle participait d'un mode particulier, interne aux communautés, d'organisation des pouvoirs locaux ; elle relevait d'une vie socio-politique tendancielle et, selon les circonstances, plus ou moins largement autonome à l'égard des pouvoirs extérieurs. Ces pouvoirs locaux liés à la constitution des communautés ont jadis été mis en lumière par Heinrich Brunner, notamment à travers l'étude des jurys<sup>27</sup>. Le fait que les personnages pourchassés par l'Église comme « hérétiques » étaient en vérité désignés comme « bons hommes » suggère bien que l'histoire de leurs dissidences est liée à celle de ces proto-institutions communautaires – dont les conditions d'émergence et le fonctionnement restent obscurs, qui posent de [86] nombreux problèmes d'interprétation et dont la compréhension est un enjeu majeur pour l'histoire des pouvoirs dans l'Occident médiéval. Désignés comme « bons hommes », les personnages qui professaient des vérités de foi alternatives à celles garanties par l'Église étaient sans doute *ipso facto*, ou plutôt *ipso nomine* en l'occurrence, investis d'autorité légitime – au même titre que les « *boni homines sive cives* », « bons hommes ou citoyens », qui étaient les acteurs du gouvernement local, ou au même titre que les « *boni homines sive probi homines* », « bons hommes ou prud'hommes<sup>28</sup> », recrutés parmi les bourgeois pour former les jurys au sein des justices communales. Aussi est-il important d'écrire « bons hommes » hérétiques en deux mots pour respecter la nature très générale de cette dénomination. Celle-ci n'est pas spécifiquement religieuse. Elle renvoie

---

26. Quelques exemples : J. DUVERNOY éd., *L'Inquisition en Quercy : le registre des pénitences de Pierre Cellan (1241-1242)*, Castelnau-la-Chapelle : L'Hydre Éditions, 2001, p. 30 (...et credebat tunc quod essent boni homines) ; M. G. PEGG, *The Corruption*, op. cit., p. 30 (Faure Raseire « crut d'abord que les hérétiques étaient des bons hommes », selon des aveux enregistrés en 1246 par Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre) ; la confession d'une habitante de Limoux en 1248 : *dixit se fuisse credentem haereticorum per quinque menses, dixit etiam quod praedictos haereticos credidit esse bonos homines et habere bonam fidem et amicos Dei et esse veraces et quod posset salvari quis in eorum secta, licet sciret quod Ecclesia persequeretur eos et audivisset a clericis errores eorum* (BNF, Doat 32, fol. 116v) ; la confession de l'Albigeois Bernard Fenasse obtenue par l'Inquisition en 1325 : ...*flexis genibus adoravit dictos haereticos, credidit esse bonos homines et tenere bonam vitam, fidem et sectam et se posse salvari in fide eorum, (...) usque audivit eos condemnari et malos homines reputari...* (BNF, Doat 27, fol. 33) ; ou encore la confession de l'Albigeois Pierre Astruc, qui présente ainsi les circonstances de son premier contact avec la dissidence : ...*duo homines de Albia (...) venerunt ad operatorium suum et dixerunt sibi sic : « Seigneur Peyre, in villa ista venerunt duo probi homines qui sunt sancti homines et boni et bene consulti et sciunt multa bona verba, quare bonum est quod vadamus ad eos visitandum... »* (*ibid.*, fol. 34, même date).

27. H. BRUNNER, *Die Entstehung der Schwurgerichte*, Berlin, 1872, réimp. Aalen, Scientia, 1967. L'analyse des organisations communautaires a été poursuivie par R. JACOB : voir par exemple « Les communautés rurales du pays de Liège », dans *Communautés rurales*, V, *Europe occidentale et Amérique : synthèse générale*, Paris, Société Jean Bodin, 1987, p. 335-353 ; *id.*, « Sur la formation des justices villageoises au XII<sup>e</sup> siècle dans la France du Nord », dans *Les structures du pouvoir dans les communautés rurales en Belgique et dans les pays limitrophes (XII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Louvain, Crédit communal, 1988, p. 97-117. J.-P. DELUMEAU signale le caractère variable et relatif du sens de *boni homines* dans un contexte italien (« L'exercice de la justice dans le comté d'Arezzo (IX<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle), *Mélanges de l'ÉFR*, 90/2, 1978, p. 563-605, aux p. 565-566 et n. 4 (je remercie M. François Bougard pour cette référence). Sur « l'autorité autochtone » des bons hommes méridionaux, voir les analyses de M. BOURIN-DERRUAU, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc : genèse d'une sociabilité*, Paris, L'Harmattan, 1987, I, p. 315-324 ; II, p. 333-335. On peut voir aussi K. NEHLSSEN-VON STRYK, *Die boni homines des frühen Mittelalters : Unter besonderer Berücksichtigung der fränkischen Quellen*, Berlin, 1981.

28. Signalons que la traduction par « prud'homme » de *probus homo* ou de son équivalent vernaculaire *prohome* (dans les actes communaux du XIII<sup>e</sup> siècle) pose peut-être problème, car l'étymologie de « prud'homme » semble indépendante de l'expression latine. Cf. Ch. BRUCKER, *Sage et sagesse au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Droz, 1987 (mais ce travail porte seulement sur les textes littéraires).

moins encore à une quelconque secte dissidente, au contraire de ce que l'on suggérerait autrefois en parlant de « Bonshommes » pour désigner une variété d'hérétiques<sup>29</sup>. Il n'y a pas lieu non plus, en donnant des majuscules aux deux mots de l'expression<sup>30</sup>, de différencier des « Bons Hommes » hérétiques parmi les autres bons hommes continuellement rencontrés dans la documentation de l'histoire sociale des populations en question.

L'autorité religieuse des bons hommes, produite par la société locale, était parfaitement antithétique de celle d'une Église occupée depuis la réforme grégorienne à se constituer en institution centralisée, en pouvoir séparé, autonome à l'égard du monde social et voué à le gouverner [87] depuis l'extérieur selon les nécessités divines définies par la hiérarchie ecclésiastique. La *plenitudo potestatis* à laquelle prétendait le pouvoir ecclésial ne se fondait que sur l'autorité du pape, centrale et exclusive de toute autre, en matière de vérité de la foi. Comme toujours dans les religions révélées, les positions minoritaires dans ce domaine étaient vouées à l'hérésie. Mais cette dernière prenait des fonctions tout à fait singulières dans le contexte du projet théocratique mis en œuvre par l'Église à partir de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Secrétée dans le monde social à l'écart de l'Église mais très largement contre elle, suscitée par des résistances à un ordre dont l'Église était la clef de voûte, l'autorité des bons hommes dissidents ne fut pourtant pas, en définitive, un obstacle à son emprise. Bien au contraire, comme hérésie qui menaçait les fondements mêmes de la société chrétienne, les autorités dissidentes servirent très efficacement l'affirmation de l'institution ecclésiale en nécessitant de toute urgence son intervention salvatrice. L'Église grégorienne et post-grégorienne eut pour particularité de faire des oppositions qu'elle rencontrait l'un des principaux points d'appui pour l'imposition de ses formes institutionnelles – processus particulièrement puissant, irrésistible peut-être, puisqu'il s'alimentait ainsi des obstacles qu'il rencontrait, ou suscitait... Les oppositions étaient systématiquement comprises (et donc souvent déformées) par les clercs comme manifestations d'une hérésie dont les traits étaient dans une large mesure inventés, en fonction des besoins, pour faire l'objet d'un combat constituant en lui-même l'un des moyens de progression les plus sûrs du pouvoir ecclésial. « *Oportet et hereses esse* » : la formule de Paul prit une nouvelle actualité à partir du Moyen Âge central, dès lors que le combat contre l'hérésie participait d'un mode d'institution persécuteur propre au nouveau pouvoir ecclésial<sup>31</sup>.

---

29. Voir par exemple Guillaume BESSE, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*, 1660, p. 326 (cité par P. JIMÉNEZ, « Relire la charte... », *op. cit.*, I, p. 9, n. 15) : « En ma dissertation sur la différences de ces Heretiques... je montre qu'en Languedoc ils estoient divisez en quatre branches, appelez Arriens, Manicheens, Vaudois et Bonshommes... ». Cette *Dissertation sur la différence des hérétiques généralement appelés Albigeois, divisés en quatre branches* a très récemment été identifiée par M. Zerner, au tome 275, fol. 1-74, de la collection Baluze conservée à la BNF (voir les extraits donnés dans M. ZERNER dir., *L'histoire du catharisme en discussion, op. cit.*, p. 285-289, en particulier p. 287 sur l'emploi du nom « Bonshommes » par Besse). Cf. aussi le titre donné deux siècles plus tard par G. BELHOMME à ses *Documents inédits concernant les hérétiques bons hommes de la secte des Albigeois* (Toulouse, 1850).

30. Comme le font notamment A. BRENON (voir par exemple « L'hérésie et les femmes en Languedoc au début du XIII<sup>e</sup> siècle : un espace religieux privé ? », dans A. BLETON-RUGET, M. PACAUT, M. RUBELLIN dir., *Regards croisés sur l'œuvre de Georges Duby : femmes et féodalité*, Presses Universitaires de Lyon, 2000, p. 251-262) ou M. ROQUEBERT (voir par exemple *Les cathares : de la chute de Montségur aux derniers bûchers, 1244-1329*, Paris, Perrin, 1998).

31. R. I. MOORE, *La persécution : sa formation en Europe (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (éd. anglaise 1987, sous un titre mal rendu par la traduction française : *The formation of a persecuting society : power and deviance in Western Europe* (les critiques parfois formulées à l'encontre des conclusions – certes dérangeantes – du livre sont souvent peu ou mal argumentées, ignorant ou déformant les analyses rigoureuses qui appuient la thèse générale) ; *id.*, *La première révolution européenne (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Le Seuil, 2001 ; J. CHIFFOLEAU, « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle », dans *L'aveu, Antiquité et Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome (CEFR, 88), 1986, p. 341-380 ; *id.*, « Dire l'indicible : remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup>

L'existence des bons hommes dirigeants politiques des communautés fut admise et même encouragée aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles par les grands pouvoirs séculiers, féodaux ou royaux. Ces derniers firent des bons hommes les courroies de transmission de leurs exigences et, finalement, des agents de leur domination sur les sociétés locales, trouvant ainsi une solution aux problèmes [88] posés par l'exercice de pouvoirs centraux sur des territoires étendus et fractionnés<sup>32</sup>. De son côté, l'Église s'appuya sur les témoins synodaux, qui étaient des *probi* ou *boni homines* issus des communautés. Ces personnages respectables étaient désignés pour aider le clergé local dans l'encadrement des fidèles ; ils donnaient meilleure prise au pouvoir des prélats et des inquisiteurs en dénonçant *ex officio* les mauvais chrétiens lors des visites pastorales et lors des *inquisitiones generales* contre les hérétiques. En revanche, l'Église ne pouvait admettre l'existence des bons hommes religieux. Mais elle construisit à partir de leurs dissidences la « dépravation hérétique » propice à son affirmation institutionnelle.

Par ailleurs, il importe de remarquer l'opposition entre, d'une part, les procédures de type accusatoire caractéristiques des institutions communautaires dans lesquelles s'exerçait l'autorité socio-politique des bons hommes formant les jurys et, d'autre part, les procédures de type inquisitoire que l'Église dut mettre en œuvre pour mener efficacement la persécution des bons hommes hérétiques. L'antagonisme entre deux formes de pouvoir, l'une locale et l'autre, à l'inverse, centralisée, est une structure de l'histoire de la dissidence des bons hommes et de sa répression par l'Église comme hérésie.

Relevant d'une terminologie socio-politique locale, le terme de « bons hommes » pour désigner les ministres dissidents vient suggérer que l'hérésie naissait d'un conflit de pouvoir – conflit qui, d'ailleurs, n'était pas exclusivement d'ordre religieux. Bien sûr, les bons hommes hérétiques concurrençaient le monopole revendiqué par l'Église en matière de sacrements et de vérité de la foi. Leurs activités remettaient en cause l'autorité exclusive de médiation entre les hommes et Dieu exercée par le clergé. La dissidence était donc fondamentalement un anticléricalisme<sup>33</sup>, même si elle ne peut pas être réduite [89] à cet aspect ; elle impliquait une insatisfaction, ou du moins un désintérêt à l'égard de l'action des clercs dans l'exercice de leurs fonctions. Le nom d'« amis de Dieu », quelquefois attribué aux bons hommes dans les confessions obtenues par l'Inquisition<sup>34</sup>, témoigne bien de la dignité et du savoir théologique qui leur étaient reconnus, sources de leurs compétences sans doute partiellement médiatrices, sinon crypto-cléricales. Mais,

---

siècle », *Annales, économies, sociétés, civilisations*, 1990/2, p. 289-324 ; *id.*, « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*, Rome, École Française de Rome (CEFR, 168), 1993, p. 183-213.

32. Sur le rôle des dirigeants locaux aux origines de la représentation politique dans le monde laïc, voir les observations toujours lumineuses de G. POST, « Roman law and early representation in Spain and Italy », *Speculum*, 18, 1943, p. 211-232, repris et légèrement révisé dans *Id.*, *Studies in medieval legal thought : public law and the State (1100-1322)*, Princeton, 1964, p. 61-90 ; qu'il me soit permis de renvoyer aussi à J. THÉRY, « Moyen Âge », dans P. PERRINEAU, D. REYNIÉ, *Dictionnaire du vote*, Paris, PUF, 2001, p. 667-678, aux p. 674-675.

33. Ce mot du XIX<sup>e</sup> siècle n'a guère d'équivalent au Moyen Âge, ce qui ne veut pas dire que la notion, très souple au demeurant, ne soit pas adaptable pour saisir certaines formes d'hostilité aux clercs dans le monde médiéval. L'anticléricalisme des hérétiques constitue un domaine de recherches important – et encore bien peu exploré. Voir cependant les pistes ouvertes par J. CHIFFOLEAU, en particulier dans « Vie et mort de l'hérésie en Provence et dans la vallée du Rhône du début du XIII<sup>e</sup> siècle au début du XIV<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de Fanjeaux*, 20, 1985, p. 73-99, ainsi que les contributions de L. Albaret, J.-L. Biget, H. Carozzi-Taviani et la mienne (« hérésie des bons hommes et cléralisme post-grégorien en Languedoc : l'exemple d'Albi, 1276-1329 ») au colloque de Fanjeaux tenu en juillet 2002 sur *L'Anticléricalisme dans la France méridionale, milieu XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle*, à paraître en 2003.

34. M. G. PEGG, *The Corruption, op. cit.*, p. 18. On peut ici donner pour exemple un acte inquisitorial languedocien de 1306 mentionnant des informations trouvées dans le procès-verbal d'une confession obtenue en 1250 : « ...et etiam adoravit multociens in diversis locis hereticos et credidit ipsos bonos homines et amicos Dei... » (J.-A. MAHUL éd., *Cartulaire et archives des communes de l'ancien diocèse de l'arrondissement administratif de Carcassonne*, t. V, Paris, 1867, p. 659).

outre qu'elle est trop rare dans la documentation, l'expression d'« amis de Dieu » est moins pertinente que celle de simples « bons hommes », en raison de son caractère spécifiquement religieux, pour être retenue afin de former une dénomination satisfaisante de l'hérésie. La dissidence dépassait nécessairement les limites du domaine que nous assignons aujourd'hui à la religion, et ce du fait même de l'hégémonie du religieux caractéristique des sociétés occidentales aux XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles. En un temps où le théologique et le politique étaient étroitement associés (le second restant mal défini et, en tout état de cause, soumis au premier), la dissidence religieuse concernait plus largement l'ordre du monde, aussi bien spirituel que temporel, dans sa totalité. En Languedoc, où l'hégémonie du religieux s'était traduite très concrètement, en termes de pouvoir, par des formes théocratiques bien particulières, l'hérésie avait une dimension politique inhérente.

### **Contenus de la dissidence (II) : l'exemple d'Albi à la fin du XIII<sup>e</sup> s.**

L'exemple d'Albi dans le dernier quart du XIII<sup>e</sup> et les premières années du XIV<sup>e</sup> siècle en offre une illustration frappante. Il y a lieu de le présenter ici avec quelque précision – en passant momentanément de l'interprétation générale à un niveau d'analyse bien différent, celui de l'étude de cas –, dans la mesure où cet exemple apporte des éléments très importants quant aux contenus de l'hérésie des bons hommes. Non tant parce que la documentation sur les tenants et aboutissants de la dissidence serait plus abondante pour Albi que pour d'autres lieux privilégiés de l'action inquisitoriale en Languedoc, ni parce qu'il y aurait là un cas unique, mais en raison des dépouillements approfondis qui ont été menés, par J.-L. Biget, à travers l'ensemble des sources albigeoises disponibles pour la période – qu'elles soient ou non relatives à la dissidence et à l'Inquisition. Ce dernier aspect est le plus [90] important pour qui s'enquiert des réalités recouvertes du nom d'hérésie. Il mérite qu'on s'y arrête, pour quelques considérations de méthode qui n'ont rien de révolutionnaire, mais qui n'ont guère été mises en pratique, en raison de leur coût en termes de travail souvent ingrat.

L'histoire de l'hérésie, pour ne pas limiter son objet à ce que l'Église a voulu dire et faire de la dissidence, à ce que la polémique cléricale et la persécution nous en font voir, doit impérativement mettre en relations constantes les sources inquisitoriales et toutes les autres, issues de la vie sociale, politique et religieuse ordinaire des populations concernées. On obtient des moissons souvent considérables de renseignements sur le monde des bons hommes lorsque l'on prend le temps d'effectuer des recoupements systématiques entre les données renfermées, d'une part, dans les procès-verbaux d'interrogatoires de l'Inquisition, dans les rôles de confiscation des biens des condamnés et dans tous les types de sources liés à la persécution, et, d'autre part, dans le reste de la documentation conservée pour les sociétés locales en question, souvent très volumineuse dans le Midi, y compris pour le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>.

---

35. Actes municipaux (procès-verbaux d'élections des consuls, instruments divers, notamment de procuration, suscrits ou souscrits par les universités urbaines...), actes royaux, épiscopaux, seigneuriaux ou concernant de simples particuliers, qu'ils soient publics ou privés (lettres et mandements, prestations d'hommages ou de serments, donations, testaments, contrats, sans oublier la documentation judiciaire civile ou criminelle souvent très abondante, faite de citations, dépositions de témoins et sentences...)... Il est dommage que M. G. Pegg, dans son livre récent (*The corruption of angels, op. cit.*), n'ait pas tenté d'enquête sociologico-politique sur les personnages évoqués dans le registre des inquisiteurs Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre. Vu son ampleur et sa pénibilité, mais aussi pour

Réapparaissent alors, dans d'autres contextes, les noms des accusés jugés par l'Inquisition pour crime d'hérésie, ceux aussi des compagnons et connaissances qu'ils dénoncent dans leurs confessions. Des liens de parenté, d'amitié ou de dépendance, se révèlent, de même que des activités professionnelles, des patrimoines immeubles ou financiers, des endettements et des créances, des affinités religieuses (en particulier avec les franciscains). Des solidarités, des inimitiés, des sociabilités se dessinent, mais aussi des engagements politiques, le plus souvent communaux. Document après document, individu après individu (au point que peut parfois survenir l'illusion d'une familiarité avec les personnages les mieux documentés), des segments de la vie des sociétés frappées par l'Inquisition peuvent ainsi être reconstitués tant bien que mal. Mais au prix d'un lent, long et fastidieux effort pour la collecte d'informations minuscules, de micro-faits, pourrait-on dire, qui n'acquièrent d'intérêt qu'une fois réunis et organisés (et d'ailleurs seulement pour certains d'entre eux, d'autres restant inutilisables). Travail aussi obscur qu'il doit être exact, souvent monotone, compliqué et limité par l'imprécision [91] des sources, par des homonymies récurrentes et des enchevêtrements quelquefois inextricables. Le résultat pourtant en vaut la peine, dès lors que cette prosopographie ne se limite pas à accumuler les données mais se soucie de les rapprocher, de les ordonner en fonction de quelques questions-clefs – le recrutement et les modes de diffusion de la dissidence en termes de milieux socio-économiques, de réseaux de parentèles et de clientèles, ses liens éventuels avec les conflits politiques locaux et son emprise auprès de leurs acteurs.

J.-L. Biget a été le premier et reste l'un des seuls à avoir expérimenté des recherches de ce type<sup>36</sup>, dans une série d'articles consacrés à des aspects multiples de la société d'Albi et de sa région, aspects directement<sup>37</sup> mais aussi souvent indirectement<sup>38</sup> liés à l'hérésie. Celle-ci est alors apparue sous un éclairage très nouveau, qui démontre le [92] caractère irremplaçable, quoique peu économique, de la méthode historique mise en oeuvre. En Albigeois, les amis des bons hommes, ceux qui accueillaient favorablement leurs conceptions théologiques, qui avaient recours à leurs rituels, qui les protégeaient et

---

gagner en rapidité et en efficacité, ce type de recherche ne trouverait de bonnes conditions qu'en travail d'équipe.

36. Voir cependant les nombreux travaux de John Hine Mundy sur la société toulousaine et l'hérésie, qui reposent sur des recherches prosopographiques intensives – cf. les données livrées sous formes de notices, par famille, dans *The repression of Catharism at Toulouse : The Royal Diploma of 1279*, Toronto, 1985. Voir aussi, entre autres, J. H. MUNDY, « Noblesse et hérésie. Une famille cathare : les Maurand », *Annales ESC*, 1974, p. 1211-1223 ; *id.*, « Village, Town and City in the Region of Toulouse », dans J. A. RAFTIS éd., *Pathways to medieval peasants*, Toronto, 1981, p. 141-190 ; *id.*, *Men and women at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990. Dans *The corruption of angels...*, *op. cit.*, M. G. PEGG accorde peu de place aux recherches micro-historiques sur la vie sociale des populations concernées par la répression inquisitoriale. À l'inverse, on trouvera une telle approche dans J.-L. ABBÉ, « La société urbaine languedocienne et le catharisme au XIII<sup>e</sup> siècle : le cas de Limoux (Aude) », dans P. BOUCHERON, J. CHIFFOLEAU, éd., *Religion et société urbaine au Moyen Âge : études offertes à Jean-Louis Biget*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 119-139.

37. Entre autres : J.-L. BIGET, « Un procès d'Inquisition à Albi en 1300 », *Cahiers de Fanjeaux*, 6, 1971, p. 273-341 ; *Id.*, « Autour de Bernard Délicieux : franciscanisme et société en Languedoc entre 1295 et 1330 », dans *Franciscanisme et société française*, *Revue d'histoire de l'Église de France*, 70, 1984, p. 75-93 ; *Id.*, « I catari di fronte agli inquisitori in Languedoc, 1230-1310 », dans J.-Cl. MAIRE-VIGUEUR, A. PARAVICINI BAGLIANI dir., *La parola all'accusato*, Palerme, Sellerio, 1991, p. 235-251, trad. fr. « Les cathares devant les inquisiteurs en Languedoc », *Revue du Tarn*, 146, 1992, p. 227-242 ; *Id.*, « Cathares des pays de l'Agout », dans *Europe et Occitanie : les pays Cathares, actes de la 5<sup>e</sup> session d'histoire médiévale organisée par le Centre d'Études Cathares* [1992], 1995, p. 259-310 ; *Id.*, « L'extinction du catharisme urbain : les points chauds de la répression », *Cahiers de Fanjeaux*, 20, 1985, p. 305-340.

38. Entre autres : *Id.*, « Aspects du crédit dans l'Albigeois à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Castres et Pays Tarnais, XXVI<sup>e</sup> Congrès de la Fédération des sociétés savantes, Languedoc-Pyrénées, Gascogne*, 1971, p. 1-50 ; *Id.*, « La restitution des dîmes par les laïcs dans le diocèse d'Albi au XIII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de Fanjeaux*, 7, 1972, p. 211-283 ; *Id.*, « Sainte-Cécile et Saint-Salvi : chapitre de cathédrale et chapitre de collégiale à Albi », *Cahiers de Fanjeaux*, 24, 1989, p. 65-104 ; *Id.*, « La législation synodale : le cas d'Albi aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles », *Cahiers de Fanjeaux*, 29, 1994, p. 191-215.

subvenaient à leurs besoins, appartenaient, pour une écrasante majorité d'entre eux, aux nouvelles classes artisanes et marchandes issues de l'essor économique général depuis le début du XII<sup>e</sup> siècle. Ces bourgeois étaient cependant côtoyés, surtout en milieu rural, par des représentants d'une noblesse de médiocre envergure, qui connaissait aussi les souffrances de la relégation, même si ses difficultés et les causes de son amertume étaient bien différentes.

Les seconds subissaient l'appauvrissement et le déclassement, notamment en raison de la fragmentation de la petite propriété nobiliaire. Ils vivaient d'autant plus mal les campagnes de « récupération » des terres et revenus revendiqués par l'Église. Quant aux bourgeois, de loin les plus nombreux dans les registres albigeois de l'Inquisition, ils se voyaient irrévocablement exclus du salut par la condamnation de l'Église à l'encontre des pratiques constitutives de leur condition et de leur prospérité, c'est-à-dire le maniement de l'argent en général et le prêt à intérêt en particulier, ainsi que la régulation des naissances. Comme leurs pratiques professionnelles, qui étaient assimilées à l'usure<sup>39</sup>, leurs pratiques sexuelles, motivées par les stratégies familiales et la gestion des patrimoines, étaient péchés mortels et tendaient même à être rejetées dans la contre-nature par les autorités ecclésiastiques. À ces funestes perspectives pour l'au-delà, à cette indignité spirituelle, se joignait par ailleurs une situation d'assujettissement, de minorité politique, d'autant moins acceptable pour les intéressés qu'elle était en décalage avec leur réussite économique, frustrant les aspirations et les besoins qui l'accompagnaient. Car le pouvoir restait au seigneur féodal, qui bloquait l'émancipation municipale. La communauté formée à Albi par ces bourgeois souvent aisés, fort riches pour certains, ne se gouvernait presque en rien par elle-même. Depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle, le seigneur temporel de la ville n'était d'ailleurs plus le vicomte Trencavel, mais aussi son seigneur spirituel. Comme dans beaucoup d'autres villes du Midi, c'était l'évêque.

Les croyants hérétiques se recrutaient donc bien parmi ceux que l'ordre général de la société laissait insatisfaits. À Albi, les analyses prosopographiques le démontrent sans ambiguïté aucune. L'envenimement progressif, [93] pendant vingt-cinq ans, du conflit entre l'oligarchie urbaine et l'évêque Bernard de Castanet, puis son explosion finale en une lutte ouverte des bourgeois contre le pouvoir du prélat et contre sa personne, dans les premières années du XIV<sup>e</sup> siècle, donnent à voir avec une grande clarté les liens étroits, l'intrication de la dissidence religieuse et de la dissidence politique. Étranger au diocèse, juriste, Bernard de Castanet était un homme à poigne. Alors imbue de sa souveraineté, la papauté avait nommé ce zélé serviteur en Albigeois pour mettre au pas une terre hérétique et rétive à la centralisation de l'Église. Dans tous ses aspects, l'épiscopat de Bernard de Castanet fut un combat pour l'instauration d'une théocratie aux dimensions du diocèse, d'une monarchie épiscopale sur le modèle de celle ambitionnée par les papes à l'échelle de la Chrétienté. Combat mené principalement au moyen du droit canonique et selon des méthodes brutales associant sanctions spirituelles et répression judiciaire, dans deux domaines d'abord bien distincts en apparence. Au temporel, l'évêque s'efforçait d'imposer aux nobles qui détenaient des biens considérés comme ecclésiastiques leur délaissement au profit de sa mense. Il s'opposait par ailleurs aux tentatives des bourgeois d'Albi pour développer les institutions municipales. Au spirituel, il complétait dans un sens répressif et

---

39. Voir dernièrement les travaux de S. PIRON autour de Pierre Déjean Olieu, ainsi que J. OBERSTE, « L'usurier, un hérétique ? La décrétale *Ex gravi* (1311/12) et les mutations de la société citadine aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », dans J. HOAREAU-DODINEAU, P. TEXIER dir., *Pouvoirs, justice et société : actes des XIX<sup>e</sup> journées d'histoire du droit* [1999], Presses Universitaires de Limoges (Cahiers de l'Institut d'anthropologie juridique, 4), sans date, p. 399-447.

faisait appliquer avec beaucoup d'intransigeance la législation synodale. Surtout, il s'associait aux inquisiteurs de Carcassonne pour s'attaquer à l'hérésie dans le diocèse. Deux importantes séries de procès d'Inquisition constituèrent les temps forts d'une traque aux amis des bons hommes organisée sur le long terme et pensée selon une stratégie de contrôle. En 1286-1287, un petit nombre d'accusés soumis à de longs interrogatoires livrèrent à l'évêque des renseignements circonstanciés, soigneusement enregistrés, sur l'implication dans l'hérésie de plus de quatre cents habitants d'Albi et de ses environs. Ce fichage systématique permit à Bernard de Castanet de procéder à des arrestations ciblées dans les dix années suivantes et, ce faisant, de créer un sentiment de menace pour ceux qui pouvaient craindre d'avoir été dénoncés et de figurer, à juste titre ou non, dans les registres inquisitoriaux. En 1299-1300, une nouvelle campagne de procès, beaucoup plus resserrée dans le temps, frappa trente-cinq accusés. Favorisées par les nouvelles dénonciations obtenues, les arrestations ponctuelles reprirent dans les mois suivants, instaurant cette fois un véritable climat de terreur dans les milieux concernés.

La chronologie de ces événements inquisitoriaux ne se comprend qu'en relation avec celle des luttes politiques entre l'oligarchie municipale et son seigneur évêque. Bernard de Castanet tint la deuxième série de procès d'Inquisition au moment où l'université urbaine, après moult tentatives, réussissait à porter gravement atteinte à sa seigneurie temporelle. Depuis 1297, les bourgeois attaquaient devant le roi la juridiction féodale de l'évêque, ressource cruciale de son pouvoir séculier. Ils parvenaient à la paralyser par un procès interminable, mettant à profit la politique royale d'empiètements [94] systématiques sur les justices concurrentes. Or les Albigeois arrêtés pour crime d'hérésie en 1299-1300 étaient justement des membres actifs de cette oligarchie rebelle en passe de parvenir à ses fins. C'est contre certains de ses meneurs que Bernard de Castanet dirigeait les foudres de l'Inquisition. Cette convergence entre le conflit politique et la répression inquisitoriale a souvent été source de contresens. Elle ne prouve en rien que les imputations d'hérésie aient été mensongères, forgées de toutes pièces en la circonstance pour servir à la défense du pouvoir épiscopal<sup>40</sup>. Bien au contraire, tout montre que les accusés, souvent répertoriés dans les archives inquisitoriales constituées depuis 1286-1287, étaient effectivement des amis des bons hommes. À Albi sous l'épiscopat de Bernard de Castanet comme dans la plupart des autres cas de persécution en milieu urbain depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle, la répression de l'hérésie se trouvait étroitement liée à celle d'un mouvement d'émancipation municipale. Qu'il suffise ici de rappeler que la fameuse décrétale *Vergentis in senium*, qui établissait en 1199 une équivalence décisive, pour le développement de la persécution, entre hérésie et crime de lèse-majesté, fut émise par Innocent III dans le contexte d'un combat acharné contre la résistance de la commune de Viterbe à la domination temporelle de l'Église romaine – *Vergentis in senium* dénonçait ainsi comme fauteurs de l'hérésie les citoyens les plus influents dans le gouvernement local, qui étaient aussi bien fauteurs de l'autonomie communale<sup>41</sup>.

---

40. Thèse récemment reprise par J. B. GIVEN (*Inquisition and medieval society : power, discipline and resistance in Languedoc*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1997, p. 176 par exemple), qui pense pouvoir ainsi opposer l'attitude de Bernard de Castanet à celle d'autres inquisiteurs, comme Jacques Fournier, dont les activités persécutrices auraient été motivées par un souci plus sincère de sauvegarde de la foi.

41. Voir H. G. WALTER, « Ziele und Mittel päpstlicher Ketzerpolitik in der Lombardei und im Kirchenstaat, 1184-1252 », dans P. SEGL éd., *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, Cologne-Bayreuth, 1993, p. 103-130, cité par A. PARAVICINI-BAGLIANI, *Il trono di Pietro : l'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Rome, Carocci, 2001 (prem. éd. 1996), p. 139.

Parmi les bourgeois d'Albi en lutte pour l'autonomie urbaine, ce sont seulement ceux dont l'implication dans l'hérésie était connue des inquisiteurs, par des dénonciations souvent bien antérieures, qui furent arrêtés et jugés lors des procès de 1299-1300. En recoupant les confessions obtenues par l'Inquisition et la documentation municipale, on constate d'ailleurs que les opposants à la seigneurie épiscopale qui se trouvaient plus ou moins compromis dans la sociabilité des bons hommes hérétiques ne furent pas tous inquiétés. Bref, Bernard de Castanet trouvait à Albi confirmation de ses convictions théocratiques selon lesquelles les adversaires des intérêts temporels de l'Église étaient aussi ceux de la vraie foi qu'elle défendait. Son propre absolutisme dans l'exercice du pouvoir épiscopal avait bien sûr [95] puissamment contribué à cet état de fait, en exaspérant les causes politiques et religieuses de la dissidence. Ainsi l'évêque pouvait-il à bon droit identifier l'opposition municipale et l'hérésie aux deux visages du même ennemi.

La suite des événements corrobora encore cette manière de voir. Frappée de plein fouet par les procès de 1299-1300, l'élite urbaine était exposée à de nouvelles arrestations qui pouvaient à tout moment, au bon vouloir de l'évêque, livrer à l'Inquisition sans espoir de retour quiconque avait été dénoncé (la liste, évidemment, restant secrète). Bernard de Castanet paraît bien avoir choisi une stratégie de terreur pour venir à bout des résistances de ses diocésains récalcitrants<sup>42</sup>. En 1300-1301, la situation était devenue assez insupportable pour que l'oligarchie, ou du moins une large partie d'entre elle, s'engage dans un mouvement anti-inquisitorial aux dimensions proprement politiques. Les bourgeois d'Albi s'allièrent à ceux de Carcassonne et de quelques autres villes languedociennes, se donnèrent pour leader le frère mineur Bernard Délicieux et s'efforcèrent sous sa conduite, par tous les moyens, de discréditer les inquisiteurs auprès du pape et du roi de France. Bernard de Castanet, accusé d'abus inquisitoriaux systématiques, était l'une des cibles privilégiées. Au début de l'année 1302, une émeute orchestrée par les bourgeois le chassa de sa cité, qui resta en état de semi-insurrection pendant plusieurs années. Après l'échec du mouvement anti-inquisitorial entre 1303 et 1306, l'oligarchie ne renonça pas à se débarrasser de l'évêque. Elle y parvint finalement, par des voies détournées. Ce sont deux chanoines de la cathédrale Sainte-Cécile qui présentèrent à la Curie pontificale, au printemps 1307, une série d'accusations terribles contre Bernard de Castanet<sup>43</sup>. À la différence des plaintes développées par les Albigeois dans les années précédentes, celles-ci n'alléguaient plus des arrestations arbitraires justifiées par l'hérésie. Elle ne faisaient même aucune mention de l'Inquisition. En revanche, les chanoines dénonçaient les crimes nombreux, la corruption et les abus d'un gouvernement épiscopal tyrannique, ainsi que les mœurs dépravées de Bernard de Castanet.

Les recherches micro-historiques sur les deux chanoines dénonciateurs et sur les cent quatorze témoins qu'ils présentèrent en 1307-1308 aux juges pontificaux venus à Albi enquêter contre Bernard de Castanet ne laissent [96] aucun doute sur la continuité,

---

42. J. THÉRY, « Une politique de la terreur : l'évêque d'Albi Bernard de Castanet et l'Inquisition », dans L. ALBARET dir., *Les Inquisiteurs : portraits de défenseurs de la foi en Languedoc (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, Privat, 2001, p. 71-87. Sur les techniques documentaires de l'Inquisition, moyens d'une nouvelle forme de pouvoir fondée sur le contrôle, on trouvera une belle étude dans J. B. GIVEN, *Inquisition and medieval society*, *op. cit.*, p. 25-51 ; voir aussi Th. SCHARFF, « Schrift zur Kontrolle-Kontrolle der Schrift. Italienische und französische Inquisitoren-Hanbücher des 13. und frühen 14. Jahrhunderts », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 52, 1996, p. 547-584.

43. J. THÉRY, « Les Albigeois et la procédure inquisitoire : le procès pontifical contre Bernard de Castanet, évêque d'Albi et inquisiteur (1307-1308) », *Heresis*, 33, 2000, p. 7-48.



l'identité entre le mouvement anti-inquisitorial des années 1300-1305 et cette nouvelle démarche politico-judiciaire des Albigeois. Bien plus, les recoupements entre les nombreuses données fournies par les cent quatorze dépositions, parfois forts détaillées, et l'ensemble de la documentation locale démontrent l'implication directe dans l'hérésie de certains témoins et les liens de parenté ou de sociabilité de la plupart d'entre eux avec les amis des bons hommes. La très grande majorité des déposants laïcs s'avèrent, en outre, avoir participé aux combats politiques anti-épiscopaux de l'oligarchie urbaine<sup>44</sup>. La lecture des dépositions lors du procès de Bernard Délicieux<sup>45</sup>, en 1319, confirme et précise souvent la présence active de certains de ces Albigeois aux côtés du frère mineur. Quelques-uns, contraints de témoigner contre lui, avaient été parmi les principaux meneurs du mouvement anti-inquisitorial.

Quel nom donner à ce mixte de dissidence religieuse et de contestation politique qui caractérise les engagements, les itinéraires individuels et les sociabilités dessinés par l'enquête micro-historique ? Comment s'appelle cet ensemble de choix politiques et religieux qui constitue la réalité des attitudes condamnées comme hérésie ? Les intéressés eux-mêmes ne lui ont pas donné de nom spécifique (capital, ce fait devra en soi être considéré plus longuement). Au fil d'une première étude du procès pontifical déclenché par deux chanoines d'Albi contre Bernard de Castanet<sup>46</sup>, je m'en suis tenu à une position de réserve en parlant seulement d'« hérésie », sans qualificatif et à l'exclusion de tous les noms ordinairement utilisés, puisque rien dans les sources ne les justifie. Se [97] contenter d'un nom renvoyant à l'unique aspect qui ne présente pas d'ambiguïté, à savoir la persécution comme hérésie, c'était préférer l'abstention à des préjugés et laisser en suspens une caractérisation plus précise (ce qui avait l'avantage d'en préserver la possibilité). Restait posée la question du nom à donner à la dissidence de ces Albigeois que la lecture de leurs dépositions donnait à voir, étonnant spectacle, occupés à manipuler, à détourner à leur profit la procédure inquisitoire – c'est-à-dire l'arme principale du pouvoir central qui depuis le XII<sup>e</sup> siècle avait imposé l'infamie à leur propre nom, qui avait fait d'« Albigeois » un nom d'hérétiques<sup>47</sup>.

M. G. Pegg, pour éviter de reprendre à son compte des dénominations dont il montre les abus, est contraint à une prudence similaire. Son étude des sources inquisitoriales le conduit à choisir, pour former des périphrases, le terme de « bons hommes » (le seul qu'il utilise, d'ailleurs, pour nommer les « bons hommes hérétiques »). Ainsi emploie-t-il à plusieurs reprises, sans la souligner ni s'attarder sur ses implications,

---

44. Les recherches dans les archives permettent de constater que certains de ces témoins avaient été dénoncés devant l'Inquisition dans les décennies précédentes (quelques-uns furent d'ailleurs arrêtés et condamnés bien plus tard pour hérésie), que beaucoup avaient des parents et amis qui croupissaient dans les geôles inquisitoriales au moment de l'enquête. Les individus qu'ils citent comme témoins des faits et rumeurs allégués, à l'appui de leurs déclarations défavorables à Bernard de Castanet, sont fréquemment répertoriés dans les registres des inquisiteurs. Quand ils n'ont pas exercé eux-mêmes des responsabilités consulaires, ces déposants ont laissé leurs noms dans les documents de la vie municipale en tant que citoyens et prud'hommes, très souvent, d'ailleurs, dans des actes produits au cours des démarches contre la juridiction féodale de Bernard de Castanet ou, un peu plus tard, contre son action inquisitoriale. Le dossier de l'enquête pontificale, conservé dans un registre des Archives vaticanes (ASV, *Collectoriae* 404) a été édité dans ma thèse d'École des Chartres, de publication prochaine dans la collection des « Mémoires et documents de l'École des Chartres » en co-édition avec le Centre d'Études Cathares.

45. Dépositions éditées par A. FRIEDLANDER, *'Processus Bernardi Delitiosi' : the trial of fr. Bernard Délicieux, 3 september-8 december 1319*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1996 (Transactions of the American Philosophical Society, vol. 86, part 1).

46. J. THÉRY, « Les Albigeois... », *op. cit.*

47. J.-L. BIGET, « 'Les Albigeois'... », *op. cit.*

l'expression d'« hérésie des bons hommes »<sup>48</sup>. C'est sans doute le nom le plus judicieux qui puisse être adopté pour la dissidence languedocienne, non seulement pour les raisons évoquées plus haut (le terme de « bons hommes » fait référence aux autorités internes aux communautés, dont la dissidence, à Albi notamment, procède au moins en partie), mais encore pour quelques autres, qui restent à présenter.

## Construction de l'hérésie (II) : l'implantation de l'*heretica pravitas*

« Hérésie des bons hommes » rapproche en une seule dénomination les deux aspects antagonistes et intimement liés dont la rencontre, l'association, sont aux fondements du phénomène désigné. L'expression renvoie aussi bien à la construction de l'hérésie qu'aux attitudes dissidentes effectives. D'un côté l'« hérésie », le nom générique attribué par les persécuteurs à ce qu'ils combattent, de l'autre les « bons hommes », le titre, générique lui aussi, donné aux tenants des idées dissidentes par leurs adeptes ou amis. Ce rapprochement a le mérite de mettre au premier plan les dynamiques d'actions et de réactions, les dialectiques entre pouvoir central et autorités locales, entre dissidences et persécution, qui sont constitutives de l'hérésie. La dissidence avait une existence antérieure à sa compréhension comme hérésie par les persécuteurs ; cette existence cependant n'était nullement indépendante du pouvoir ecclésial, contre lequel, pour une large part, la dissidence s'était formée. Par ailleurs, si les dissidents étaient des bons hommes, ils ne pouvaient être taxés d'hérésie ; s'ils étaient hérétiques, ce n'étaient pas des bons hommes. Parce qu'elle [98] exhume cette tension logique et politique, la dénomination d'« hérésie des bons hommes » peut être féconde. Elle suggère deux directions d'enquête, que l'historiographie récente a parfois commencé à explorer.

Le contraste entre le nom bénin et légitimant de « bons hommes » et celui d'« hérétiques » incite à porter l'attention sur les effets de typification, de marginalisation et de répression qui étaient propres à l'appellation d'« hérésie » aux XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles – effets si efficaces que la terminologie employée pour eux-mêmes par les dissidents, éludée par l'Inquisition, reste aujourd'hui au second plan dans le discours des historiens. Le caractère ordinaire, banal et quotidien, en un mot la normalité de la dissidence des bons hommes – normalité qui était assurément le plus grand danger pour l'ordre dont elle différait et le pouvoir dont elle prétendait ignorer la domination –, laissait place à l'horreur de la déviance dès lors que cette dissidence était constituée en « *heretica pravitas* », en « dépravation hérétique » (telle était la dénomination la plus courante donnée dans l'Église au mal combattu par les tribunaux d'Inquisition)<sup>49</sup>. Les noms de « dépravation hérétique » et plus généralement d'« hérésie » assignaient aux comportements et aux idées désignés toute une ontologie de la perversion, aux individus concernés tout un être déviant de l'hérétique, qui avaient été construits, au XII<sup>e</sup> siècle pour l'essentiel, dans chacun de leurs aspects monstrueux, par la théologie et la polémique cléricale. Les traités hérésiologiques l'avaient établi, en remployant les traditions textuelles issues de l'Antiquité tardive selon de nouveaux enjeux : les hérétiques rejetaient les sacrements prescrits par l'Église et la vraie foi ; il se livraient à des pratiques abominables. Chacun de leurs points de doctrine avait

---

48. M. G. PEGG, « On Cathars... », *op. cit.*, p. 183, 190.

49. Comme on sait, la terminologie des documents officiels (lettres des papes ou actes des inquisiteurs) est celle d'« *officium inquisitionis heretice pravitatis* » ou « *inquisitores heretice pravitatis* ».

été identifié, examiné et réfuté par les théologiens ; leurs mœurs perverses avaient été maintes fois dénoncées. La bulle *Vox in rama*, dans laquelle Grégoire IX, en 1233, dénonçait avec force détails effrayants le credo démoniaque attribué aux hérétiques rhénans et les affreuses orgies de leurs rituels d'entrée en secte, représente une étape parmi d'autres, mais particulièrement évocatrice, de ce processus général de typification<sup>50</sup>. Les hérétiques appartenaient tout entiers à une contre-nature et travaillaient à la subversion de la société chrétienne. Quelques rares cas de pénitence mis à part, leur endurance dans le mal nécessitait de toute urgence une guerre totale pour la préservation du salut commun.

[99] Ainsi s'était constitué depuis la réforme grégorienne un savoir ecclésiastique sur l'hérésie. Beaucoup reste encore à éclairer de ce processus d'élaboration savante, qui ne peut être compris que dans son contexte épistémologique d'ensemble<sup>51</sup>. L'enracinement de l'hérétique dans une dépravation incorrigible, la définition et les effets des stéréotypes qui l'enfermaient dans des logiques bien arrêtées, méritent une attention particulière<sup>52</sup>.

Pour comprendre les fonctions ou les effets du savoir hérésiologique, on peut trouver des points de comparaison utiles dans les modes de construction des déviations mis à jour par Michel Foucault pour une période plus récente. Seul prisme à travers lequel les clercs voyaient les dissidences, ce savoir joua certainement un rôle primordial au centre d'un dispositif d'ensemble dans lequel la notion d'hérésie était un instrument d'«implantation perverse», pour reprendre une expression foucauldienne. L'effet d'«implantation perverse» a été défini par Foucault pour mettre à jour les facultés de stimulation, d'aménagement, voire de pure création des pathologies ou de l'anormal que peuvent prendre les savoirs sur l'homme – dont l'impact sur le réel, à la faveur de leur conjonction avec les pouvoirs auxquels ils sont liés, s'avère ainsi très profond<sup>53</sup>. Dans le cas présent, le schéma général d'une implantation de *heretica pravitas* concomitante avec la formation de nouveaux savoirs et de grands pouvoirs, à partir de la réforme grégorienne, n'est sans doute pas sans pertinence, ne serait-ce que pour fournir un cadre destiné à orienter des analyses plus précises.

En dressant un tableau des idées et comportements qui caractérisaient la dépravation hérétique, en la différenciant en plusieurs sectes subversives précisément décrites dans leurs spécificités, le savoir clérical contribua fortement à donner réalité à l'hérésie dans les formes qu'il avait préconçues, à l'implanter dans le réel, dans la mesure où il permit de ramener à cette construction savante toute idée et tout comportement dissidents. En eux-mêmes, ces derniers n'étaient pas nécessairement voués à l'hérésie ; leurs logiques propres pouvaient être bien différentes de celle que les clercs leur

---

50. Éd. RODENBERG, *MGH, Epistolae s. XIII a regestis pontificum romanorum*, I, Berlin, 1883, p. 432-434. Sur *Vox in rama* et la «démonisation des hérétiques médiévaux», voir N. COHN, *Europe's inner demons*, New-York, Meridian, 1977, p. 16-59 (trad. fr. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge*, Payot, 1982) cf aussi G. G. MERLO, «*Membra del Diavolo* : la demonizzazione degli eretici» [1988], dans *id.*, *Contro gli eretici*, Bologne, 1996, p. 51-74 ; B.-U. HERGEMÖLLER, *Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf, 1996 ; Th. SCHARFF, «Die Körper der Ketzer im hochmittelalterlichen Häresiediskurs», dans C. WISCHERMANN, S. HAAS éd., *Körper mit Geschichte : der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung*, Stuttgart, 2000, p. 133-149.

51. Voir l'approche de J. CHIFFOLEAU, «*Contra naturam*» : pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », *Micrologus*, 4, 1996, p. 265-312.

52. Il va sans dire que les allusions faites ici à la formation du savoir hérésiologique sont très sommaires et ne visent pas à dresser un état des travaux disponibles ou un inventaire des recherches à mener.

53. M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, en particulier p. 50-67.

attribuaient [100]. L'efflorescence de l'hérésie qui fait l'objet des traités ecclésiastiques des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles (en particulier dans le dernier tiers du XII<sup>e</sup> siècle, où les hérésiologues découvrent ou redécouvrent de nombreuses sectes)<sup>54</sup>, correspond à une conjoncture historique très singulière, celle de la construction d'une institution ecclésiastique indépendante et centralisée. Les nombreuses résistances rencontrées par cette évolution structurelle se trouvèrent systématiquement renvoyées à l'une ou à l'autre des variétés de la « dépravation hérétique » bien connues du savoir clérical qui les avaient « inventées », dans toute l'ambiguïté du mot<sup>55</sup>. Ainsi la notion d'hérésie fonctionna-t-elle comme une machine à réprimer les idées et pratiques alternatives en brisant leurs logiques propres, en les rabattant toujours sur même corpus de déviations, en les rejetant ainsi inexorablement en dehors de toute légitimité possible. En même temps, la dénonciation et la répression de prétendues erreurs ou dépravations hérétiques constituait un biais, indépendamment des positions ou des pratiques réelles des individus mis en cause, pour affiner des élaborations doctrinales ou promouvoir des nouveautés qui avaient du mal à s'imposer auprès des fidèles et même des clercs, notamment en matière sacramentelle<sup>56</sup>. Ainsi le pouvoir ecclésiastique procédait-il négativement pour progresser, en suscitant, en mettant à jour et en réprimant des oppositions. Si l'extraordinaire registre d'inquisition de Jacques Fournier, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, établissait une minutieuse taxinomie des déviations dont la raison ultime, comme l'a récemment suggéré Patrick Boucheron, était de « constituer une sorte de traité pratique de la nouvelle conception que l'Église se fait de l'hérésie, élargie à la magie, à l'impiété et à toutes les formes de désobéissance »<sup>57</sup>, c'est parce que l'ordre théocratique s'imposait en réprimant les déviations qui justifiaient sa propre existence – et qu'il contribuait fortement, notamment par la répression, à implanter.

Les effets d'implantation qui formaient ainsi le principe actif de l'appellation d'« hérésie » résultaient d'une conjonction d'ensemble entre [101] savoirs et pouvoirs. La constitution des savoirs théologique et juridique sur l'hérésie s'insérait dans le cadre plus large d'une ecclésiologie dont Dominique Iogna-Prat a mis à jour les premières formes clunisiennes<sup>58</sup>. L'action répressive des pouvoirs se développait sur un autre plan, mais non sans liens étroits avec ces savoirs – comme peut le suggérer, par exemple, la rédaction d'un texte comme *Vox in rama*<sup>59</sup> au moment même où la papauté commençait à mettre en

---

54. M. ZERNER, « Du court moment où l'on appela les hérétiques des 'bougres'... », *op. cit.*

55. Ambiguïté entre découverte de faits préexistants et fiction, qui caractérise bien la construction cléricale de l'hérésie portée au premier plan dans le livre édité par M. ZERNER, *Inventer l'hérésie ?*, *op. cit.*

56. Analyse fine et suggestive de ces phénomènes complexes dans M. LAUWERS, « *'Dicunt vivorum beneficia nichil prodesse defunctis'* : histoire d'un thème polémique (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », dans M. ZERNER éd., *Inventer l'hérésie ?*, *op. cit.*, p. 157-192. Voir par ailleurs les histoires de profanation d'hostie par des Juifs aussitôt punis par des miracles, qui sont issues des propres doutes des chrétiens à l'égard du phénomène difficilement concevable de la transsubstantiation, au moment où s'affirmait ce dogme et progressait la dévotion à l'eucharistie (G. LANGMUIR, « The tortures of the body of Christ », dans S. L. WAUGH, P. D. DIEHL dir., *Christendom and its discontent : exclusion, persecution and rebellion, 1000-1500*, Cambridge University Press, 1996, p. 287-309).

57. P. BOUCHERON, « Le dossier Montaillou », *L'histoire*, 259, novembre 2001, p. 46-47.

58. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.

59. *Ubi est auctoritas Petri ?* conclut le pape dans *Vox in rama*, au terme de la description épouvantée des horribles cérémonies hérétiques (qui est d'ailleurs une préfiguration du sabbat des sorcières), non sans avoir évoqué les autorités de l'histoire sainte qui ont précédé le vicaire du Christ dans la tâche de réprimer les méchants (éd. RODENBERG, *MGH*, *op. cit.*, ici à la p. 434). Tel est bien là l'objectif du texte : justifier, par l'horreur des atteintes à la nature et à tous les fondements de la société chrétienne dont sont coupables les hérétiques, l'intervention du pouvoir pontifical. La bulle *Vox in rama* se situe bien à l'articulation entre savoir et pouvoir, entre discours et pratique aussi, puisqu'elle fait connaître les crimes de l'hérésie tout en organisant leur répression.

place l'Office d'inquisition<sup>60</sup>. Depuis ses premières expressions, bien avant l'organisation d'une répression systématique, le savoir hérésiologique avait toujours été imprécatoire, tendu vers la pratique. Il avait créé et entretenait un climat obsidional, qui présida justement à la formation de l'Inquisition de la foi, épiscopale puis pontificale, à la fin du XII<sup>e</sup> et dans la première partie du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>. Mais l'hérésie passait alors à un autre statut ; après avoir été élaborée dans toute son épaisseur de dépravation incurable par la théologie, elle devenait peut-être prioritairement une qualification juridique<sup>62</sup>. Comme représentation, sa prégnance sur le réel se renforçait encore (nul doute que la construction de l'hérésie par la théologie et la polémique eût déjà profondément [102] affecté, par de multiples biais, les conceptions que les dissidents pouvaient se faire d'eux-mêmes). Mais comme qualification juridique, la notion d'hérésie participait directement des pratiques, judiciaires, persécutrices, mise en œuvres par les institutions. Par les arrestations, les procès et les peines, ces dernières achevaient de solidifier la « dépravation hérétique » en reconduisant systématiquement à elle tous les individus exposés à la persécution. Situé au point de contact entre discours et pratiques, le statut de qualification juridique conféra au nom d'« hérésie » une plus grande puissance d'implantation, en approfondissant auprès des bons fidèles de l'Église (mais peut-être aussi, à la longue, chez les contestataires) l'intériorisation, comme seule forme possible de la dissidence, de la « dépravation » définie par l'autorité ecclésiale. L'Inquisition changea assurément les dissidences, notamment par le biais du *sermo generalis*, cette cérémonie publique très pédagogique où pénitences, rémissions et châtements des hérétiques étaient donnés en exemple à tous. On n'a pas assez considéré les effets de délégitimation de l'hérésie et de légitimation de l'orthodoxie catholique ménagés par les rituels inquisitoriaux<sup>63</sup> (qui sont comme les inverses des rituels d'institution dont la puissance symbolique a été étudiée par Pierre Bourdieu pour le monde d'aujourd'hui). Par ailleurs, les pouvoirs qui prenaient en charge la répression de l'hérésie tiraient de cette mission, dont les termes étaient aussi bien juridiques que théologiques, leurs formes nouvelles. L'assimilation de l'hérésie à un crime de lèse-majesté divine permit à Innocent III de mobiliser les ressources du droit romain pour la réprimer, mais surtout pour instituer, ce faisant, les fondements mystiques nouveaux du pouvoir ecclésial, justifiés par la sauvegarde de la foi<sup>64</sup>. C'est dire si l'articulation [103] entre théologie et droit est un point d'attention privilégié pour l'histoire de l'hérésie.

---

60. Faut-il donner une majuscule à l'Inquisition de la foi ? La vocation institutionnelle de cet office semble nette dès les premiers moments de sa mise en place, même si cette dernière, progressive et fragmentaire – l'Inquisition, « née à tâtons », selon l'expression d'O. GUYOTJEANNIN, « Inquisition (Moyen Âge) », dans Ph. LEVILLAIN dir., *Dictionnaire de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 902-907, à la p. 902 – n'est parachevée qu'à l'époque moderne (voir R. KIECKHEFER, « The office of inquisition and medieval heresy: the transition from personal to institutional jurisdiction », *Journal of ecclesiastical history*, 46/1, 1995, p. 36-61).

61. Comme le souligne O. GUYOTJEANNIN, « Inquisition (Moyen Âge) », *op. cit.*, p. 905.

62. Mais y a-t-il vraiment antériorité de la théologie par rapport au droit dans la définition de l'hérésie ? Sur l'hérésie du point de vue juridique, on peut voir O. RUFINO, « Ricerche sulla condizione giuridica dell'eretico nel pensiero dei glossatori », dans *Rivista di storia del diritto italiano*, 46, 1973 ; O. HAGENEDER, « Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts », dans W. LOURDAUX, D. VERHELST dir., *The concept of heresy in the Middle Ages (11<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries)*, Louvain-La Haye (Mediaevalia Lovaniensia, series 1, studia 4), 1976, p. 42-103, trad. it. « Il concetto di eresia nei giuristi dei secoli XII e XIII », dans O. HAGENEDER, *Il sole e la luna : papato, impero e regni nelle teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milan, Vita e pensiero (Cultura e storia, 20), 2000, p. 69-130 ; R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, Padoue, CEDAM, 1994.

63. Voir cependant les analyses de J. GIVEN, *Inquisition and medieval society*, *op. cit.*, p. 66-90.

64. Sur le moment capital que représente la décrétale *Vergentis in senium*, voir O. HAGENEDER, « Studien zur Decretale *Vergentis* (X, V, 7, 10) : ein Beitrag zur Häretikergesetzgebung Innocenz'III », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 49, 1963, p. 138-173, trad. it. « La decretale *Vergentis* (X, V, 7, 10) : un contributo

Le cas de Bernard Délicieux et, plus largement, la stratégie mise en œuvre par le mouvement anti-inquisitorial languedocien dans les premières années du XIV<sup>e</sup> siècle suggèrent de façon frappante la puissance dis-qualifiante (c'est-à-dire de qualification disqualifiante) propre à l'imputation d'hérésie, ainsi que l'extrême difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de s'y soustraire pour ceux qui se trouvaient ainsi dénoncés<sup>65</sup>. Tout au long de leur combat, dans toutes les circonstances, auprès des enquêteurs du roi, devant Philippe le Bel lui-même comme auprès du pape, Bernard Délicieux et ses compagnons nièrent catégoriquement la réalité d'une quelconque hérésie en Languedoc<sup>66</sup>. C'était là l'unique fondement de leur argumentation. Sur cette dénégation, sans cesse réitérée envers et contre toutes les preuves accumulées depuis des décennies par les inquisiteurs, reposaient tous leurs plaidoyers dénonçant le caractère abusif des procédures, l'illégitimité des condamnations, la corruption et la mauvaise foi des juges. Choisisant toutefois d'admettre l'existence de l'hérésie dans un passé révolu depuis bien longtemps, Bernard Délicieux et les méridionaux niaient sa présence actuelle en leurs contrées avec une telle force, une telle constance, qu'ils parvinrent un temps à susciter chez le roi de France et chez Clément V quelques doutes, réels ou feints, sur le bien-fondé des méthodes inquisitoriales. Assurément, cette stratégie ne leur aurait même pas valu les succès partiels et éphémères qu'ils obtinrent si d'autres circonstances n'avaient pas favorisé leurs démarches. Il n'en est pas moins remarquable que la tentative la plus réfléchie, organisée et politisée de l'histoire du Languedoc médiéval pour mettre fin à la persécution inquisitoriale se soit fondée sur un refus de la notion même d'hérésie construite [104] par l'Église depuis deux siècles. Car il y aurait un contresens à ne voir en Bernard Délicieux et ses partisans que des menteurs acharnés<sup>67</sup>. Ils pouvaient certes d'autant moins ignorer l'existence des bons hommes et de leurs amis que la plupart d'entre eux en étaient proches. Mais leur obstination est à comprendre, au moins de la part de leur stratège franciscain, comme un rejet de l'ordre des choses imposé par les autorités du temps, aux termes desquels les torts des languedociens pourchassés par l'Inquisition ne pouvaient

---

sulla legislazione antieretica di Innocenzo III », dans O. HAGENEDER, *Il sole e la luna, op. cit.*, p. 131-163 ; W. ULLMANN, « The significance of Innocent III's decretal *Vergentis* », dans *Études de droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, t. I, p. 729-741, repris dans ID., *The papacy and political ideals in the Middle Ages*, Londres, 1976 ; J. CHIFFOLEAU, « Sur le crime de majesté médiéval », *op. cit.*, en particulier aux p. 195-199 ; *Id.*, « De la défense de la majesté divine à la construction des majestés terrestres : note sur la décrétale *Vergentis in senium* », [*Rome et l'État moderne*, Colloque de l'École française de Rome, 1999, à paraître].

65. A. FRIEDLANDER éd., *Processus Bernardi Delitiosi*, *op. cit.* Ce même éditeur du procès a récemment renouvelé l'histoire du frère mineur : *The hammer of the inquisitors : brother Bernard Delicieux and the struggle against the Inquisition in fourteenth-century France*, Leyde-Boston, Brill, 2000. Pour un résumé du livre en français, voir *Id.*, « Bernard Délicieux, le 'marteau des inquisiteurs' », *Heresis*, 34, 2001, p. 9-34.

66. A. FRIEDLANDER éd., *Processus Bernardi Delitiosi*, *op. cit.*, par exemple, dans la seconde série d'articles d'accusation émise par la justice pontificale (article 36, p. 71-72) : *Item dixit ibidem* [à Toulouse, devant Philippe le Bel et son conseil] *quod ipse certus erat quod a quadraginta annis citra non fuerat hereticus vel hereticus inventus in terra illa, videlicet Carcassonensi, Albiensi et Tolosana. Et quamvis ibidem fuit reprehensus de tali dicto per dominum archiepiscopum Narbonensem et episcopum Biterrensem, nunc Tusculensem, qui presentes erant et contrarium asserebant, tamen ipse frater Bernardus obstinatus permansit in assertionem praedicta.*

67. C'est là cependant le point de vue traditionnel des défenseurs de l'Église depuis la publication du livre de B. HAURÉAU, *Bernard Délicieux et l'inquisition albigeoise (1300-1320)*, Paris, 1877 (dans le contexte des premiers temps de la III<sup>e</sup> République, en exaltant le combat héroïque du frère mineur contre la persécution ecclésiastique, Hauréau fit un enjeu idéologique des interprétations possibles du mouvement anti-inquisitorial). Ce point de vue traditionnel sur la mauvaise foi de Bernard Délicieux et ses partisans a dernièrement été repris par J. PAUL dans un compte-rendu de l'édition du procès (*Revue d'Histoire de l'Église de France*, 83/1, 1997, p. 264-265).

qu'être assimilés à l'hérésie. Poussant jusqu'au bout de sa logique l'attitude de compréhension vis-à-vis des « chrétiens à problèmes »<sup>68</sup> adoptée par une partie des franciscains, Bernard Délicieux dirigeait l'attaque contre l'Inquisition au seul point où elle pouvait porter, en refusant de laisser recouvrir par la qualification d'hérésie les idées et comportements dissidents – préservant ainsi la possibilité d'un aménagement de l'ordre ecclésial qui leur ferait une place<sup>69</sup>. Il faut prendre sérieusement en considération le discours obstiné de Bernard Délicieux présentant systématiquement l'hérésie comme une production, mensongère, de l'Inquisition (discours auquel les historiens n'ont jamais accordé d'autre statut que celui d'une argumentation grossièrement partisane et donc peu digne d'intérêt). « Si saint Pierre et saint Paul étaient [105] devant les inquisiteurs, aussi bons chrétiens qu'ils fussent et qu'ils soient, les inquisiteurs les traiteraient assez mal pour leur faire confesser l'hérésie », avait plaidé le frère mineur devant Philippe le Bel en personne en 1303<sup>70</sup>. Treize ou quatorze ans plus tard, les inquisiteurs de Toulouse et de Carcassonne se plaignaient à Jean XXII des entreprises de ceux qui affirmaient publiquement « qu'il n'y a dans cette patrie d'autres hérétiques que ceux que les inquisiteurs eux-mêmes font hérétiques »<sup>71</sup>. Au-delà de leur variété, la plupart des accusations contre les inquisiteurs développées par Bernard Délicieux et ses compagnons (usage de la torture pour extorquer de fausses confessions, cupidité des inquisiteurs, qui constituerait leur vrai mobile...) renvoient à cette structure du discours anti-inquisitorial : l'hérésie n'a de réalité que comme pure production des juges. Sans doute des recherches plus précises pourraient-elles le confirmer dans une large mesure : l'aventure de Bernard Délicieux fut une tentative de réfutation du langage et des cadres de pensée de l'Église persécutrice – entreprise assurément démesurée.

Ce n'est donc pas développer un nominalisme excessif que de souligner, en ce qui concerne l'« hérésie », les effets du mot comme moyen d'implantation de la chose. L'emploi d'« hérésie » pour désigner les faits leur imposait d'emblée les formes déterminées par le savoir dont ce nom était porteur et qui l'avait produit ; ce sont les implications du mot qui commandaient la pratique<sup>72</sup>.

---

68. J.-L. BIGET, « Autour de Bernard Délicieux... », *op. cit.*, p. 90. Citons ici les conclusions de l'auteur sur la « pastorale sans rivage » inspirant l'action de Bernard Délicieux, laquelle « met en évidence le projet des Mineurs de prendre en charge [les] aspirations [de ces chrétiens à problèmes], de prévenir les déchirures irrémédiables et d'intégrer dans l'Église les éléments positifs de la ferveur novatrice. Elle permet de saisir à l'œuvre un franciscanisme ouvert, qui privilégie la foi vécue plus que l'institution et défend la licéité des quêtes entreprises en marge de cette dernière, à laquelle il affirme sa fidélité tout en refusant de se laisser paralyser ou contraindre arbitrairement par elle. Synchrétique et multiforme, réceptif à tous les appels, extraordinairement plastique, il assume la nouveauté parce qu'il ne se soucie pas de conserver mais d'approfondir et d'avancer, car il vise à dépasser les situations acquises afin de préparer un monde meilleur ; il propose de progresser en assimilant les marginalités au lieu de les rejeter ou de les réprimer ; il présente un autre visage de l'Église » (*ibid.*, p. 93).

69. Significatif est également, de ce point de vue, l'objectif que le frère mineur avait assigné à son action. Celle-ci visait à obtenir non pas la disparition de l'Inquisition, mais le retrait de sa gestion aux dominicains, c'est-à-dire à ceux qui tenaient la position la plus dure à l'égard des dissidents de toutes espèces.

70. *Item dixit ibidem* [à Toulouse, devant Philippe le Bel et son conseil] *quod si sanctus Petrus et sanctus Paulus essent coram inquisitoribus, quantumcumque fuerint et sint boni christiani, inquisitores eos ita male tractarent quod facerent eos heresim confiteri* (A. FRIEDLANDER éd., 'Processus Bernardi Delitiosi', *op. cit.*, p. 72).

71. ... *Detecta fuit et producta in lucem, vellent nollent, filii tenebrarum iniquitas et haeresis plurimorum quae latebat et deprehensi sunt multi haeretici perfecti suas haereses pertinaciter defendentes, cum tamen praedicti impugnatores et impeditores publice assererent nullos esse haeticos in illa patria nisi illos ipsi inquisitores haeticos faciebant* (BNF, Doat 30, fol. 96).

72. Du moins à un premier niveau d'analyse, tant il est vrai que « l'effet magique de la nomination », comme le montre P. Bourdieu, est un « coup de force symbolique qui ne réussit que parce qu'il est bien fondé dans la réalité »,

L'association des savoirs théologico-juridiques et des grands pouvoirs du Moyen Âge central pourrait bien avoir fonctionné sur un mode comparable, dans une certaine mesure, aux interactions entre les savoirs médico-sociaux des XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles et le « bio-pouvoir » dont ils contribuèrent à l'émergence en définissant des physiologies et une typologie des « perversions »<sup>73</sup>. Les [106] nombreux types de malades et pervers construits, implantés par ces savoirs modernes, qui organisent la personnalité et ses pathologies autour d'une norme sexuelle, – types de la femme hystérique, de l'enfant énervé, de l'homosexuel, en particulier<sup>74</sup> –, ont peut-être pour très lointains antécédents historiques, *mutatis mutandis*, le type ou les divers sous-types d'hérétique construits par l'Église. Le parallèle est nécessairement limité, du fait des profondes différences de contexte. La « dépravation hérétique » n'est pas la « perversion » du XIX<sup>e</sup> siècle ; son contenu, assurément bien différent, et ses effets spécifiques restent à décrire. Son agencement est-il plus dépendant d'une loi que la « perversion », laquelle est produite par une norme à proprement parler<sup>75</sup> ? La « dépravation hérétique » résulte-t-elle d'une normativité juridique ou juridico-théologique spécifique, le droit prenant des effets dépassant le simple partage entre légalité et illégalité pour définir plus profondément, associé à la théologie, une vraie déviance ? Le vocabulaire de la déviation est présent dans le discours ecclésial sur l'hérésie (par exemple, les hérétiques sont *a recta fide deviantes*)<sup>76</sup> ; il mériterait une étude précise dégageant ses implications. Très prégnante, la métaphore médicale de l'hérésie comme maladie et de l'intervention de l'Église comme traitement salutaire ne contribue sans doute pas peu à constituer un être déviant (même si plus ou moins curable et accessible à la pénitence) de l'hérétique<sup>77</sup>. À l'articulation entre savoir sur l'hérésie et pratique persécutrice se pose assurément le problème du rôle des stéréotypes. Comme le remarque P. Biller au sujet de Bernard Gui<sup>78</sup>, les inquisiteurs n'ignoraient pas le grand écart entre les comportements détestables décrits par l'hérésiologie et ceux, parfois fort honorables et même dignes d'admiration pour un chrétien de l'époque, qu'ils rencontraient chez certains des accusés, par exemple chez certains vaudois. Les stéréotypes hérésiologiques n'en étaient pas moins opératoires ; peut-être [107] étaient-ils d'autant plus nécessaires à la pratique inquisitoriale que ses victimes ne leur correspondaient en rien.

Même si les études sur le Moyen Âge central et tardif attestent amplement la prédominance du juridique dans les structures du pouvoir, souvent soulignée par Foucault pour en montrer la régression à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'est guère douteux que l'Église a inauguré dès les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, notamment dans la construction de l'hérésie, des formes de normativité originales. La nature pastorale du pouvoir ecclésial l'appuie sans

---

sa force de légitimation n'étant efficace que parce qu'elle « recouvre et redouble », « renforce ou libère » une « force historique immanente » (« La force du droit : éléments pour une sociologie du champ juridique », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, 1986, p. 3-19, ici p. 13).

73. Sur le lent recul d'un pouvoir fondé sur le « droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* », au profit d'un « bio-pouvoir » reposant sur des « disciplines » et des « contrôles régulateurs » organisant la vie en profondeur, voir M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, en particulier p. 177-191.

74. Sur les types produits par la *scientia sexualis*, voir notamment M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 62-64, 146, et *id.*, *Les anormaux : cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris : Hautes Études, p. 51 et suivantes.

75. Le terme de norme étant ici entendu dans un sens tout à fait différent de celui que lui donnent les juristes en parlant de « norme juridique » (voir note 72).

76. Voir par exemple Doat 30, fol. 96v.

77. MOORE (Robert I.), « Heresy as disease », dans W. LOURDAUX, D. VERHELST dir., *The concept of heresy in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 1-11.

78. P. BILLER, « Bernard Gui and Waldensians : Luciferanism and sex », colloque *The role of the dominicans in the medieval Inquisition*, Rome, février 2002, à paraître.



doute à la fois sur des lois et sur des normes, mises en œuvres autour de l'impératif d'obéissance<sup>79</sup>. D'origines monastiques, cette dernière notion est probablement très importante pour une histoire de la formation de l'hérésie à partir du XII<sup>e</sup> siècle.

On le voit, le modèle dégagé par les travaux de Foucault peut être d'une grande utilité pour préciser les enjeux du premier ensemble de recherches dont la nécessité s'impose dès lors que l'on comprend que l'histoire de l'hérésie est celle d'une construction ecclésiastique en relation problématique avec les dissidences réelles. Ces enjeux peuvent finalement être décomposés en trois questions très larges. Quelles sont les modalités de la construction de l'hérésie par le savoir ecclésiastique ? Quels sont les effets de cette construction ? Enfin, que révèle-t-elle de la nature et du fonctionnement du pouvoir auquel elle est étroitement associée ?

### Contenus de l'hérésie (III) : errance

L'expression « hérésie des bons hommes », en rejetant les noms savants donnés par l'Église aux dissidences, en retenant seulement le fait que ces dernières ont été persécutées sous le nom générique d'hérésie, mais en reprenant aussi le nom que les dissidents utilisaient, de leur côté, pour leurs « ministres », entérine le déplacement récent des études vers les processus complexes de construction de l'hérésie – la publication du recueil d'articles réunis par M. Zerner sous le titre *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, en 1998, constitue à cet égard un tournant historiographique. Mais si la déconstruction de l'hérésie comme production ecclésiastique est désormais un impératif, ce n'est pas seulement parce qu'elle peut éclairer les structures du pouvoir qui présida à la persécution. C'est aussi parce qu'elle seule nous donne une chance de trouver des voies d'accès au [108] réel des dissidences. Certes, le fait même que celles-ci aient été dénoncées et réprimées ne peut être considéré comme secondaire pour leur substance même. La persécution a sans doute fait beaucoup de leur unité. Il n'y en eut pas moins des réalités propres, bien différentes de ce qu'a voulu en voir l'Église, des attitudes persécutées. Le second volet d'enquête dont le nom d'« hérésie des bons hommes » peut suggérer la nécessité vise à retrouver ce qui peut l'être encore des discours et des pratiques dissidentes.

On l'a déjà signalé ; l'absence de spécificité du terme « bons hommes » le suggère assez : les dissidents languedociens des XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles dont il est ici question ne se sont pas donné de nom propre. Or ne pas avoir de nom, cela participe peut-être de la substance même de l'hérésie, dans sa forme la plus pure et la plus vulnérable au pouvoir qui qualifie, qui assigne des noms pour ordonner, inclure et exclure. On le sait, l'hérésie est un choix ; elle scinde, entre ce qu'elle admet et ce qu'elle n'admet pas, la vérité de la foi

---

79. Observations stimulantes sur les caractères originaux du pouvoir pastoral chrétien dans M. FOUCAULT, « Sexualité et pouvoir » [1978], *Dits et écrits*, III, Paris, Gallimard, 1994, p. 552-570, en particulier aux p. 559-564.

garantie par le dogme<sup>80</sup>. L'hérétique, c'est ainsi celui qui en prend et qui en laisse – et qui, avec ce qu'il prend, fait autre chose, mais autre chose d'encore peu déterminé, en quête d'une consistance nouvelle. Avant d'être une erreur et une persistance dans l'erreur stigmatisés par l'Église, l'hérésie est une errance, *aberratio in fide*, comme la définit la théologie médiévale. *Aberrare*, littéralement, c'est s'éloigner, s'écarter (du troupeau par exemple, et l'on rejoint ainsi la problématique pastorale), ou encore s'égarer. C'est aussi se distraire, au sens où l'on se sépare de quelque chose sans encore s'attacher définitivement à autre chose. Fondamentalement, l'hérésie est un égarement. Elle a l'indécision, le caractère hasardeux d'un vagabondage. Lorsqu'elle parvient à se donner un nom propre, comme ce fut parfois le cas à la fin du Moyen Âge, elle tend déjà à s'instituer comme identité religieuse spécifique, avec ses valeurs propres, ses règles de vie et d'organisation. Elle a alors déjà engagé le mouvement, voué ou non au succès, qui consiste à s'extraire de son état premier, c'est-à-dire à se départir de sa pure substance d'hérésie, pour s'efforcer d'exister comme forme religieuse reconnue par l'orthodoxie ou comme église alternative. Or en Languedoc entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, les croyants et les bons hommes non vaudois ni béguins, contrairement aux vaudois et aux béguins, ne se sont pas engagés dans ce processus d'institutionnalisation – ou si peu qu'ils ne se sont pas donné, ou que les persécuteurs n'ont pas pu leur donner, un nom les distinguant d'autres « bons hommes » dissidents. Car les vaudois aussi se désignaient ordinairement comme « bons hommes », eux qui, par ailleurs, portèrent un nom propre tôt [109] dans leur histoire<sup>81</sup>. Les actes de l'inquisiteur Pierre Cellan récemment édités par Jean Duvernoy gardent traces, pour le début des années 1240, de l'usage commun aux vaudois et aux dissidents non vaudois du terme de « bons hommes » ; on trouve même évoquées des rencontres et discussions entre vaudois et « bons hommes », sans que ces derniers soient désignés par un autre nom pour les différencier de leurs homologues disciples de Valdès<sup>82</sup>.

Comme le soulignent G. Zanella<sup>83</sup> ou J. Chiffolleau<sup>84</sup>, l'hérésie naît du refus des formes institutionnelles prises par l'Église<sup>85</sup>. Parce que la dissidence des bons hommes est restée très proche d'une pure hérésie (non plus au sens de construction ecclésiastique mais au sens d'errance à l'écart de la droite voie), parce qu'elle est restée mal constituée, mal identifiée, demeurant en deçà de nouvelles formes d'institution, il est sans doute de mauvaise méthode de postuler son organisation en église alternative structurée – qu'on l'imagine unifiée ou éparpillée en une pluralité d'entités locales. Les assez rares occurrences de termes hiérarchiques (comme « diacre » ou « évêque ») pour désigner un hérétique languedocien ne peuvent guère être alléguées, comme on le fait très fréquemment, pour supposer l'existence de structures propres à une église des bons

---

80. M. D. CHENU, « Orthodoxie et hérésie : le point de vue du théologien », dans *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles* [Colloque de Royaumont, 1962], Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 75-80.

81. Le fait que les qualifications inquisitoriales aient probablement contribué sinon à la formation de l'identité des « pauvres de Lyon », du moins à l'usage du nom de vaudois pour les désigner (nom longtemps très péjoratif, du moins lorsqu'employé par des non vaudois), n'invalide pas l'opposition entre les bons hommes sans nom et ceux qui étaient appelés et finirent par s'appeler eux-mêmes vaudois.

82. J. DUVERNOY éd., *L'Inquisition en Quercy, op. cit.*, entre autres p. 76, 84 (je remercie M. J. Chiffolleau d'avoir attiré mon attention sur ces passages).

83. Voir par exemple G. ZANELLA, « La culture des hérétiques italiens (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », dans I. HEULLANT-DONAT, *Cultures italiennes (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Le Cerf, 2000, p. 345-373.

84. Intervention au séminaire de Nice retranscrite dans M. ZERNER dir., *L'histoire du catharisme en discussion, op. cit.*, p. 49-56 ; voir aussi les interventions dans le débat général, p. 57-102.

85. D'où l'intérêt qu'il y aurait à tenter une comparaison précise entre les dissidences dans les communes italiennes et celles du Languedoc médiéval, dont les cadres institutionnels sont très différents.

hommes<sup>86</sup>. Jusqu'à preuves suffisantes, ou du moins indices plus précis, il demeure vraisemblable que ces titres hiérarchiques correspondent soit à de simples marques de respect de la part des croyants dissidents, soit aux conceptions des juges sur l'organisation de l'hérésie en anti-église – conceptions qui s'imposent (tout comme les notions de secte ou d'*hereticatio*) dans les aveux des accusés, tels qu'ils nous sont parvenus *via* [110] les procès verbaux de l'Inquisition. L'étude de ces traces d'organisation, qui seraient à rassembler par aires régionales et chronologiquement, n'a jamais été tentée avec la rigueur requise. Elle devrait évidemment porter une très grande attention à la distinction entre le point de vue des persécuteurs et celui des hérétiques (distinction qui ne laisserait peut-être pas subsister beaucoup de matériau exempt des déformations ecclésiastiques). Menée sans *a priori*, une telle recherche n'aurait pas lieu de présupposer l'existence d'une hiérarchie des bons hommes similaire à celle de l'Église et serait sans doute conduite à s'élargir à des formes plus lâches de la pratique hérétique, relevant des sociabilités<sup>87</sup> plutôt que d'organisations institutionnalisées<sup>88</sup>. Peut-être la persécution suscita-t-elle cependant un resserrement, une certaine stabilisation de la dissidence, des efforts d'organisation, voire des tentatives pour ébaucher des hiérarchies « cléricales » hérétiques<sup>89</sup>. Largement à reprendre du point de vue des formes réelles de la dissidence, l'histoire de l'hérésie nécessite une grande attention à la chronologie et particulièrement aux incidences qu'eut l'avènement de l'Inquisition<sup>90</sup>. Mais au XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècles, la « filiation apostolique », c'est-à-dire la transmission du magistère afin d'assurer la succession des bons hommes, paraît bien avoir constitué, pour les dissidents, un problème insurmontable qui n'était pas seulement lié à la persécution.

L'indétermination et le manque d'institutionnalisation qui caractérisent l'hérésie des bons hommes devraient par ailleurs nous dissuader de leur rechercher *a priori* une doctrine bien stable et cohérente – et plus encore de [111] chercher dans les confessions des croyants interrogés par l'Inquisition la confirmation d'une théologie alternative que l'on a coutume d'imaginer partagée peu ou prou par tous les dissidents, alors qu'elle n'est connue que sur la base de deux manuscrits rattachables au sud de la France en tout et pour tout, contenant des textes dont on ne sait rien de la diffusion<sup>91</sup>... Reconstituer les

---

86. M. G. PEGG, *The corruption*, *op. cit.*, p. 96. Pour l'Italie, l'existence de « hiérarchies » a été rejetée par G. ZANELLA : voir en particulier *Itinerari ereticali : Patari e catari tra Rimini e Verona*, Rome : Istituto storico italiano per il Medio Evo (Studi Storici, fasc. 153), 1986.

87. C. VILANDRAU, « Inquisition et 'sociabilité cathare' d'après le registre de l'inquisiteur Geoffroy d'Ablis (1308-1309) », *op. cit.*

88. De même les contacts entre les hérétiques d'Italie et ceux de Languedoc, avérés, sont-ils plus à comprendre en termes d'entraide informelle que de liens organiques entre institutions dissidentes.

89. Voir par exemple une lettre de Nicolas IV mandant aux inquisiteurs de la Marche de Trévise d'envoyer aux inquisiteurs de France des hérétiques faits prisonniers dans le diocèse de Vérone, parmi lesquels se trouvait un individu considéré comme évêque par les dissidents (selon ce qu'en disent les inquisiteurs, rappelons le) : ...*Dudum in diocesi Veronensi quamplures haeretici de mandato tuo capti fuerunt et adhuc eos facis detineri captivos, quorum aliqui fore dicuntur de regno Franciae oriundi et unus ex eis in dicto regno pro episcopo haeticorum ipsorum secundum eorumdem haeticorum abusum habetur...* (BNF, Doat 32, fol. 155-156).

90. On retrouve ainsi, mais du point de vue de la dissidence, la problématique d'une implantation cléricale de l'« hérésie » telle que la conçoit l'Église. C'est une limite du livre collectif dirigé par M. ZERNER, *Inventer l'hérésie ?*, *op. cit.*, que d'en rester aux temps qui précèdent l'Inquisition – mais le renouveau historiographique ne peut être que progressif. Comme le suggère J. Chiffolleau, ce que l'on appelle « hérésie » varie beaucoup selon l'époque que l'on considère, en une chronologie dont on ne s'est guère inquiété jusqu'ici.

91. Il s'agit de deux Nouveaux Testaments suivis respectivement d'un rituel hérétique et d'une *Interrogation de Jean dualiste* (rapide présentation dans M. ZERNER, « Hérésie », dans *Dictionnaire raisonné du Moyen Age occidental*, *op. cit.*, p. 479-480).

idées dissidentes, en repérer les récurrences (l'évangélisme en particulier) ne permet pas d'en faire un tableau ordonné et systématique comme celui d'un dogme.

L'hérésie n'est pas un objet comme les autres pour l'historien. Certes *sententia erronea* du point de vue de l'Église, elle est d'abord « parole erratique » (Jacques Rancière)<sup>92</sup>, sans lieu, c'est à dire non attachée à un pouvoir et à des intérêts bien établis, parole « déterritorialisée » (pour reprendre un concept de Gilles Deleuze)<sup>93</sup>. Qui tente de la saisir doit retrouver des prises de position singulières, fragiles et changeantes, des discours à respecter dans leur instabilité, leur segmentarité, leurs contradictions. Ce sont des refus et des aspirations, des possibles imparfaitement actualisés, mais qui ont bien existé, au cœur même de la vie.

La documentation permet, à partir des sources inquisitoriales, de reconstituer des fragments de ces tentatives plus ou moins habiles, de ces expérimentations, pourrait-on dire, pour penser autrement, pour voir le monde en d'autres termes que ceux prescrits par les pouvoirs du temps. Mais encore faut-il garder conscience, en lisant les interrogatoires enregistrés par l'Inquisition, de leur caractère éminemment construit. Rien de ce qui est dit dans ces sources ne peut être pris au premier degré, comme si elles avaient directement été produites par l'hérésie. C'est en conservant le sentiment aigu des déformations inquisitoriales, en menant par conséquent un travail permanent de déconstruction de la vision des juges, que l'on peut espérer atteindre, autant que possible, au point de vue des accusés. Il y aurait à cet égard beaucoup à redire sur la manière dont les archives de l'Inquisition ont été lues bien souvent. Traduire au style direct des réponses enregistrées au style indirect par les notaires des inquisiteurs, comme on le fait très fréquemment (comme le fait d'ailleurs systématiquement M. G. Pegg dans son livre récent sur les procès de Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre), élude entièrement le contexte dans lequel sont obtenues les confessions – un contexte de **[112]** contraintes morales et physiques extrêmes, faut-il le rappeler ?<sup>94</sup> Une telle méthode parachève de fait le travail des persécuteurs en faisant littéralement dire aux accusés... ce que les persécuteurs ont voulu leur faire dire ou retenir de ce qu'ils ont dit. Elle ne tient aucun compte des possibles oublis ou ajouts, des fréquentes interventions des juges pour faire préciser et orienter les déclarations, des nombreuses substitutions terminologiques (*hereticus* pour *bonus homo*, pour prendre l'exemple le plus simple) et autres effets d'imposition liés aux conditions de production de la source. Elle oublie surtout que les actes des registres inquisitoriaux ne sont rien d'autre en eux-mêmes que la mise par écrit, du point de vue des juges et avec les profondes transformations qui en découlent, d'interrogatoires oraux – au cours desquels, d'ailleurs, chacune des deux parties a parlé en fonction de stratégies liées aux circonstances. C'est aussi en s'efforçant de mettre à jour ces stratégies, par un décortilage précis des textes<sup>95</sup> et par leur mise en relation avec d'autres sources, et non pas en prenant

---

92. J. RANCIÈRE, *Les noms de l'histoire : essai de poétique du savoir*, Paris, Le Seuil, 1992.

93. Par exemple G. DELEUZE, Cl. PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.

94. Dans un livre comme celui de M. G. Pegg (*The corruption of angels, op. cit.*), le procédé consistant à faire parler les accusés au style direct ne se justifie certes pas (sinon à des fins de pittoresque artificiel), mais il est compensé partiellement par le travail de l'historien pour rendre compte de l'hérésie. Ce n'est pas le cas dans les publications de traductions des registres inquisitoriaux, où l'emploi du style direct est encore moins acceptable.

95. Décortilage fait de recoupements à l'intérieur des registres, entre les interrogatoires, mais aussi du repérage des interventions du juge, qui pour la plupart ne sont pas explicites sous la forme d'un « *Interrogatus...* », mais qui sont très souvent trahies par des inflexions dans les déclarations de l'accusé telles qu'elles sont retranscrites.

au pied de la lettre les confessions enregistrées, fussent-elles hautes en couleur<sup>96</sup>, que l'on a quelque chance d'approcher les expressions de la dissidence.

« Respectez votre source », « soyez circonspect », « faites un index » (autrement dit, prenez la peine d'effectuer des recoupements à l'intérieur de votre document)... C'est ainsi, sous la forme d'une série de conseils à qui veut faire de l'histoire à partir d'un registre judiciaire, que Leonard E. Boyle a plaisamment présenté, dans un article resté sans écho en France depuis vingt ans<sup>97</sup>, les réflexions méthodologiques que lui inspirait la lecture de *Montaillou, village occitan*, le livre d'E. Le [113] Roy Ladurie<sup>98</sup>. Peut-être pourrait-on aussi risquer cette suggestion : face aux procès-verbaux de l'Inquisition, retenons-nous, autant que possible, de reconstruire trop facilement des récits. Attachons nous plutôt à déconstruire les récits trompeurs offerts par les registres inquisitoriaux, qui suscitent bien vite l'enthousiasme dès qu'ils sont un peu vivants et font aussitôt oublier leurs conditions de production. Essayons de prendre ces récits pour ce qu'ils sont vraiment, tentons d'exhumer leur construction et voyons tout ce qu'elle nous apprend sur ses auteurs, les inquisiteurs, et sur ceux qui ont en fourni le matériau, les accusés.

La part faite des déformations inquisitoriales, des stratégies mises en œuvre de leur côté par les accusés – qui peuvent être en elles-mêmes particulièrement intéressantes –, il reste à tenter de recueillir cette parole erratique qu'est l'hérésie, dans ce que disent les accusés de leurs croyances et de leurs pratiques, dans ce que l'on peut éventuellement en reconstituer grâce aux recoupements avec les sources connexes. Le plus souvent ne subsistent que quelques bribes, parfois des discours qui laissent un peu mieux distinguer leurs logiques propres – pour peu que l'on n'exige pas à tout prix des réponses là où il n'y en a pas, des cohérences bien construites là où s'esquissent des explorations hasardeuses.

[114] Tel est peut-être l'enjeu majeur d'une histoire des dissidences hérétiques : montrer comment un homme ou un groupe d'hommes se sont écartés des normes, des systèmes de valeurs imposés par les pouvoirs de leur temps, comment pour ce faire ils se sont ouvert, peut-être, quelque espace de liberté. L'étude des causes des dissidences est évidemment indispensable dans cette perspective, mais elle n'est pas suffisante ; elle

---

96. Les accusés ou témoins les plus diserts sont les plus susceptibles de poursuivre des stratégies particulières dont le lecteur d'aujourd'hui est facilement dupe. Une lecture précise des dépositions des Albigeois contre leur évêque Bernard de Castanet en donne des exemples frappants (J. THÉRY, *Le procès de Bernard de Castanet, évêque d'Albi et inquisiteur (1307-1308) : justice inquisitoire, gouvernement ecclésiastique et contestation aux derniers temps de l'hérésie des bons hommes*, à paraître).

97. L. E. BOYLE, « Montaillou revisited : *Mentalité* and methodology », dans J. A. RAFTIS dir., *Pathways to medieval peasants*, Toronto, Pontifical institute of mediaeval studies, 1981, p. 119-140. Éminent médiéviste, L. E. Boyle fut longtemps préfet de la Bibliothèque apostolique du Vatican.

98. Curieusement, les nombreuses réflexions critiques suscitées à l'étranger par l'usage qui est fait du registre de Jacques Fournier dans *Montaillou* sont sans équivalent en France – voir à ce sujet les récentes remarques de P. BOUCHERON, « Le dossier Montaillou », *L'histoire*, 259, novembre 2001, p. 46-47, et la réaction d'E. LE ROY LADURIE, « Retour à Montaillou », *L'histoire*, 261, janvier 2002, p. 28-29. Le livre de M. BENAD, *Domus und Religion in Montaillou : Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990, est passé totalement inaperçu. Pour reprendre les termes de l'auteur lui-même, son travail met pourtant en évidence « à quel point la critique des sources et une scrupuleuse reconstitution chronologique sont importantes pour l'étude du registre (...) et combien cela aurait été appréciable pour son livre qu'E. Le Roy Ladurie fasse ses recherches sur Montaillou sur cette base » : *Id.*, « Par quelles méthodes de critique de sources l'histoire des religions peut-elle utiliser le registre de Jacques Fournier ? », dans E. LE ROY LADURIE dir., *Autour de Montaillou, un village occitan : histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, Castelnau-la-Chapelle, L'Hydre, 2001, p. 147-155, à la p. 148. La « réflexion autocritique » annoncée par le directeur de ce dernier livre en introduction consiste en des reconsidérations sur « le problème du catharisme méridional » (E. LE ROY LADURIE, « Introduction », *ibid.*, p. 13-22) ; la contribution de M. Benad est la seule à aborder les problèmes méthodologiques de lecture de la source.

devrait savoir arrêter ses prétentions à l'endroit où elle ne porte plus, où elle ne devient plus qu'assignation réductrice. Comme le suggèrent les travaux de G. Zanella<sup>99</sup>, les dissidences diabolisées en sectes hérétiques par l'Église trouvent certainement leurs origines dans des formes de mal-être. Conscient ou non, vécu sans doute selon des modes très différents, le « mal-être hérétique » est à comprendre par l'examen de tous ses facteurs, économiques, sociaux et surtout théologico-politiques. Mais les prises de position existentielles des hérétiques, leurs regards sur le monde, ne se réduisent pas à cette difficulté de vivre dans la société des hommes telle qu'elle était. Leurs paroles erratiques valent pour elles-mêmes. Par elles-mêmes, elles disent beaucoup de ce que fut la vie de leurs auteurs. À un certain point, le rôle de l'historien n'est sans doute plus d'expliquer, d'articuler des causes et des conséquences, mais de donner à voir.

L'histoire des mentalités, en partageant toute la méthode de sa sœur jumelle l'histoire socio-économique, en se donnant pour seule mission d'expliquer attitudes, idées et discours par des appareils de déterminations, n'a pas voulu entendre les paroles hérétiques – elle n'a pas cru à leur part d'autonomie<sup>100</sup>. On sait comment Lucien Febvre voulut jadis montrer que Rabelais, quelles qu'aient été les fantaisies théologico-philosophiques du *Pantagruel*, ne pouvait pas ne pas croire en Dieu, tenu qu'il était par les cadres mentaux de son siècle<sup>101</sup>. Carlo Ginzburg a naguère mené à bien une entreprise très différente en décrivant la cosmogonie personnelle de Menocchio, ce meunier du Frioul brûlé par l'Inquisition autour de 1600 après avoir confessé en détails la vision du monde fort élaborée qu'il s'était faite<sup>102</sup>. Sans manquer de [115] présenter le contexte historique qui a rendu possible l'« ecclésiologie » très personnelle de Menocchio, l'auteur la donne à voir dans toute sa singularité, sans chercher à occulter ses obscurités. On se contentera ici d'un exemple, celui, à nouveau, de Bernard Délicieux, pour suggérer ce qu'il peut y avoir à recueillir d'irréductibilité dans les dissidences médiévales languedociennes. Entre la dernière décennie du XIII<sup>e</sup> siècle et 1317, le frère mineur prit fait et cause non seulement pour les amis des bons hommes, mais aussi pour les béguins et les spirituels franciscains. Il s'engagea corps et âme pour leur défense contre l'Inquisition, devant le roi et devant les papes, dans des entreprises particulièrement dangereuses qui lui valurent finalement de mourir au cachot. Et pourtant, la documentation ne laisse aucun doute sur le fait que Bernard délicieux n'était lui-même ni croyant des bons hommes, ni béguin, ni spirituel. Rien ne permet de penser qu'il partageait les croyances de ceux dont il s'opposa à la persécution par tous les moyens<sup>103</sup>. Considérer l'aventure de Bernard Délicieux et le

---

99. G. ZANELLA, « Malessere ereticale in Valle padana (1260-1308) », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 14, 1978, p. 341-390, repris dans *Id.*, *Hereticalia : temi e discussioni*, Spolète, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1995, p. 15-66 ; voir aussi *Id.*, « *Boni homines, bona opera, bona verba* », *ibid.*, p. 209-224 (où l'on trouvera le point de vue de l'auteur sur l'accueil parfois difficile de ses analyses au sein de l'historiographie italienne).

100. Critique de l'historiographie des mentalités développée dans J. RANCIÈRE, *Les noms de l'histoire*, *op. cit.* La lecture de ce livre par A. FARGE, « L'histoire comme avènement », *Critique*, 601-602, juin-juillet 1997, p. 461-466, peut constituer une introduction commode.

101. L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle : la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

102. C. GINZBURG, *Le fromage et les vers*, trad. fr. Paris, Flammarion, 1980 [éd. italienne 1976]. L'exergue au livre, empruntée à L.-F. Céline, pourrait valoir pour toute histoire des dissidences hérétiques : « Tout ce qui est intéressant se passe dans l'ombre. On ne sait rien de la véritable histoire des hommes ». Fascinante, la figure de Menocchio a donné lieu depuis l'ouvrage de C. Ginzburg à une production bibliographique non moins digne d'intérêt : voir les recensions de G. ZANELLA (« Della persistenza », dans *Studi medievali*, s. 3a, 31/1, 1990, p. 254-258, repris dans *Id.*, *Hereticalia...*, *op. cit.*, p. 187-193) et de W. MONTER (« The canonization of Domenico Scandella, alias Menocchio », *Bibliothèque d'humanisme et de renaissance*, 63/3, 2001, p. 621-623).

103. On peut reprocher à A. FRIEDLANDER de chercher à tout prix à assimiler les positions de Bernard Délicieux, en dépit de leur originalité, à celles des amis spirituels du frère mineur. Voir notamment le récent article résumant en

mouvement anti-inquisitorial comme des épiphénomènes sous prétexte de leur échec final, ne s'intéresser qu'à leurs causes socio-politiques, ce serait s'interdire de saisir cette singularité.

[116] Les dissidences médiévales, les pratiques et les discours aventureux des hérétiques conduiront peut-être l'historiographie à redéfinir ce qui fit assurément beaucoup d'eux : l'événement.

## Conclusion

« Aujourd'hui, il paraît hors de question de revenir sur cette appellation », constatait J.-L. Biget en 1994 après avoir montré l'inadéquation du nom de « cathares » et les raisons extra-scientifiques de son succès contemporain<sup>104</sup>. L'historiographie dans son ensemble, y compris la plus neuve ou la plus critique, a systématiquement recours à une terminologie infondée<sup>105</sup>. [117] Peut-être le moment est-il venu de renoncer à des noms

---

français les conclusions de ses recherches, où A. FRIEDLANDER répond finalement par la positive à la « question désagréable » de savoir si le frère mineur « peut être vraiment et à bon droit être désigné comme Spirituel » – conclusion obtenue en opposant des « signes externes » du comportement de l'intéressé, qui ne correspondent guère à une position de spirituel, à un « engagement intérieur » qui l'emporterait en dernier recours (« Bernard Délicieux, le 'marteau des inquisiteurs'... », *op. cit.*, aux p. 30-31). Est-il indispensable (et n'est-il pas abusif ?) de gommer les ambiguïtés et originalités du personnage pour le faire rentrer tant bien que mal, mais tout entier, dans un cadre auquel il ne s'est pas senti tenu de conformer sa pensée ni son action ?

104. J.-L. BIGET, « L'histoire vraie des cathares », *L'histoire*, 183, décembre 1994, p. 40-56, à la p. 43.

105. L'historiographie italienne fait exception dans une certaine mesure (elle se trouve confrontée, pour l'histoire de l'hérésie dans la Péninsule, à des questions similaires à celles que rencontrent les études sur la dissidence languedocienne ; le contexte italien, médiéval aussi bien qu'actuel, rend d'ailleurs ces questions moins périphériques et plus aiguës qu'en France). Les historiens italiens sont aujourd'hui circonspects, dans l'ensemble, en ce qui concerne l'organisation et les contenus réels de l'hérésie (voir D. SOLVI, « La parola all'accusa... », cité n. 3, en particulier aux p. 370-386). G. G. Merlo émettait des doutes sur la netteté des limites entre hétéro- et orthodoxie dès 1977 ; les travaux de G. Zanella, publiés à partir de la même époque, ont sans doute eu une influence non négligeable (même si sous-jacente), quelles qu'aient été les réticences face à leurs conclusions les plus lourdes de conséquences. Ainsi le terme de « cathares » est-il souvent employé avec une certaine prudence en Italie depuis les années 1980. En revanche, l'historiographie anglo-américaine la plus récente ne fait guère de place aux problèmes qui me semblent imposer aujourd'hui l'abandon de cette terminologie trompeuse. Mark Pegg se trouve isolé à cet égard, comme le suggèrent les exemples qui suivent. M. LAMBERT, *The Cathars*, Oxford, Blackwell, 1998, relie l'émergence de l'hérésie à la réforme grégorienne (à la suite des travaux de R. I. Moore), mais envisage les cathares indépendamment de la construction ecclésiastique et historiographique du catharisme. Autre synthèse reconduisant certains présupposés de l'historiographie traditionnelle, le livre de M. BARBER (*The Cathars : Dualist Heretics in Languedoc in the Middle Ages*, Harlow, Pearson Education, 2000) présente d'emblée un corps de doctrine cathare ainsi qu'une « Église » instituée (p. 3-4). Une histoire générale de l'hérésie cathare peut dès lors être racontée, en commençant par « la diffusion du catharisme » (p. 6-12) comme religion immédiatement autonome. De son côté, J. B. GIVEN (*Inquisition and Medieval Society*, *op. cit.* en note 39) pose l'existence d'une « secte dualiste étrange connue comme Catharisme » (p. 9-10) avant d'en étudier la persécution dans le contexte de la société languedocienne sans plus s'interroger sur la substance de l'hérésie. En préalable à son ouvrage sur la dissidence religieuse au XIII<sup>e</sup> siècle en Italie, principalement à Orvieto (*Power and Purity : Cathar Heresy in Medieval Italy*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998), C. LANSING tente curieusement de justifier l'emploi du terme « cathares » non seulement par sa commodité, mais aussi en soulignant que l'utiliser revient à accepter implicitement le point de vue des persécuteurs (p. 15-17). Pour ces derniers, le nom de « cathares » aurait désigné « non pas des croyances, mais des actions qui allaient à l'encontre de l'autorité cléricale » – distinction pour le moins contestable, comme on a tenté de le suggérer ici. Dans son récent livre, *Inquisition and Power : Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, J. H. ARNOLD adopte un point de vue neuf et fécond sur la persécution inquisitoriale languedocienne en portant l'attention sur les conditions de production des aveux. Il livre ainsi des analyses remarquables sur la manière dont sont nommés les accusés (« *Naming heretics* », p. 138-149). Sans doute en raison de son manque d'intérêt (pleinement assumé, mais fort discutable méthodologiquement) pour la dissidence religieuse en elle-même, il n'en reprend pas moins à son compte les termes de « cathare » et « catharisme ». Il ne peut donc se soustraire tout à fait à la vision – réifiante, faussée – de la dissidence qu'ils impliquent.

que l'on continue à employer, par commodité, en sachant depuis longtemps qu'ils sont erronés sans vouloir en tirer les conséquences. On l'a bien vu : en matière d'histoire de l'hérésie moins qu'en toute autre, les choix de vocabulaire ne sont pas de pure forme. Ils emportent inmanquablement avec eux de lourds présupposés ; ils conditionnent d'emblée, profondément, l'histoire que l'on écrit. Même lorsque l'on croit recourir en connaissance de cause à des noms injustifiés, ceux-ci n'en continuent pas moins à éluder par leurs fictions propres la réalité éminemment problématique des contenus de l'hérésie, telle que les documents de la pratique peuvent la donner à voir. Ces termes interdisent l'émergence, dans toute leur acuité, des questions méthodologiques et historiques qui découlent de cette réalité problématique de l'hérésie, en leur substituant des présupposés dont le confort nous est peut-être secrètement cher. Danger pour l'Église médiévale, la banalité, l'absence de spécificité de la dissidence des bons hommes menace aujourd'hui le discours des historiens. Comment faire l'histoire de ce qui ne s'est pas donné de nom, de ce qui est resté pour une large part dans l'indécision ? Comment parler de l'hérésie sans faire succéder à la réification ecclésiastique celle, historiographique, des déterminations ? Peut-être en recherchant de nouvelles formes d'exposé, moins fallacieuses que le simple récit, comme y invite Jacques Rancière. Et d'abord en acceptant le malaise des interrogations sans réponses parfaites, la lourdeur des circonlocutions, des périphrases nécessaires pour tenter de cerner ce qui n'a pas pris d'identité bien stable – comme « l'hérésie des bons hommes ». Sans doute faut-il encourir les dangers de la confusion, de l'égaré sur les pistes perdues de l'errance hérétique, pour ne pas continuer sempiternellement à ressasser les mythes hérités de la persécution.