

LES BONS HOMMES SONT-ILS LES FILS DES BOGOMILES ? EXAMEN CRITIQUE D'UNE IDÉE REÇUE

JEAN-LOUIS BIGET*

« Dans l'état actuel de la documentation, on peut considérer que le catharisme apparaît en Bulgarie au milieu du x^e siècle [...] un prêtre bulgare nommé Cosmas rédige vers 970 un Traité précis et argumenté, contre les bogomiles, en qui nous reconnaissons les frères orientaux des cathares »¹. « Croyances et rites des bogomiles, très tôt définis dans les textes grecs, montrent à l'évidence une parenté étroite avec le catharisme occidental... Une origine commune aux deux mouvements hérétiques est probable »². L'opinion formulée ci-dessus, par une historienne, qui a contribué – par ailleurs – à faire changer le regard sur les « bons hommes », reste conforme à la tradition quant aux origines de leur dissidence. Dès la fin du XII^e siècle, en effet, les représentants de l'Église romaine ont attribué une origine gréco-bulgare aux mouvements spirituels et sociaux qui s'opposaient à eux en diverses régions de l'Occident, dont le Midi de la France ; ils les définirent « hérésie » et en firent l'expression d'une contre-Église, fille de Satan.

Il est intéressant de suivre la construction de ce récit des origines dans l'histoire et l'historiographie ; il convient en outre de le soumettre à la critique. Il n'est pas certain, en effet, qu'il faille recevoir pour exactes les représentations des clercs des XII^e et XIII^e siècles, ni celles des historiens qui, pour des motifs divers, ont adopté leurs vues.

* Historien, professeur émérite à l'École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud (actuelle École Normale Supérieure des Lettres et Sciences Humaines de Lyon) (N.d.R.).

1. Anne Brenon, *Les cathares. Vie et mort d'une Église chrétienne*, J. Grancher, Paris, 1996.

2. *Id.*, *Les cathares. Une église chrétienne au bûcher*, Milan, Toulouse, 1998.

Il semble pertinent de suivre, quant aux bons hommes, le plan de recherche suggéré par Michel Zimmermann dans la première livraison de la revue *Heresis*, voilà vingt ans déjà : « Plutôt que de supputer le cheminement du catharisme, l'historien doit s'intéresser aux raisons de son succès, donc s'interroger sur le contexte social et spirituel où il s'est greffé... Réciproquement, on peut se demander si le développement du catharisme, loin d'être un assaut donné de l'extérieur à l'Église chrétienne, n'est pas aussi un « habillage » idéologique imposé par l'Église à une contestation interne, souvent laïque, qu'elle ne pouvait tolérer³ ». Assigner à la dissidence une nature endogène, oblige à considérer ses rapports avec les bogomiles comme tardifs et dépourvus de caractère organique, s'ils ne sont pas inexistantes.

LA TRADITION HISTORIQUE ET HISTORIOGRAPHIQUE

Le récit des origines. Constitution

Autour de l'an mille, les chroniqueurs constatent : *Nova heresis orta est in mundo*, « une nouvelle hérésie est née dans le monde »⁴. Adémar de Chabannes signale des manichéens, « ministres du diable », en Aquitaine vers 1018, et d'autres, en 1022, à Orléans et à Toulouse où ils sont brûlés⁵. Des manichéens sont encore mentionnés à Châlons (en Champagne) vers 1045, et à Goslar en Allemagne du nord, en 1052.

Après une parenthèse de près de soixante ans, des manichéens sont de nouveau dénoncés à Soissons en 1120, et des « ariens » sont poursuivis à Liège vers 1144.

À la même époque, Pierre le Vénéral, abbé de Cluny, consacre un traité à la réfutation d'hérétiques, conduits par un prêtre, Pierre de Bruis, lesquels rejettent les sacrements et les ministres de l'Église. En 1145, saint Bernard vient prêcher dans le Midi contre un moine nommé Henri, prédicateur itinérant, et ses disciples que le biographe

3. Compte rendu de l'article « Cathari » in *New Columbia Encyclopedia*, Columbia University Press, 1983, *Heresis*, n° 1, 1983, p. 55-56.
4. P. Bonnassie et Richard Landes, « Une nouvelle hérésie est née dans le monde », in *Les sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire des sources et documents commentés*, Michel Zimmermann, coord., Paris, 1992, p. 434-459.
5. Pour alléger les références, nous renvoyons une fois pour toutes à M. Roquebert, *L'épopée cathare 1198-1212 : L'invasion*, Toulouse, 1970 et J. Duvernoy, *Le catharisme. L'histoire des cathares*, Toulouse, Privat, 1979. On trouvera aussi la plupart des textes de référence, en traduction anglaise, dans Walter L. Wakefield et Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, Columbia University Press, New-York, 1969 et Robert I. Moore, *The birth of popular heresy*, dernière édition : University of Toronto Press, 1995 (1^{er} édit., 1975). Ajoutons la thèse de Pilar Jimenez Sanchez, *L'évolution doctrinale du catharisme. XII^e-XIII^e siècle*, Université de Toulouse-Le Mirail, 2000.

du saint, Geoffroy d'Auxerre, qualifie d'ariens. L'abbé de Clairvaux se rend également à Cologne en 1147 pour prêcher la réforme du clergé et la croisade. Évervin, prévôt des prémontrés de Steinfeld, lui écrit ensuite à propos d'hérétiques repérés dans la ville et sa région ; dans sa lettre il expose que les dissidents ont affirmé que leur secte avait longtemps prospéré en Grèce ⁶. Les manichéens sont derechef dénoncés au concile de Reims, en 1157. Le 5 août 1163, un groupe de dissidents est brûlé à Cologne, après une controverse avec Eckbert, futur abbé bénédictin de Schönau, qui compose bientôt un traité contre les *cathares*. Ce vocable générique, d'origine antique, retrouve une actualité nouvelle. En parallèle, Eckbert taxe ses adversaires de *dualisme*.

En 1163, un concile tenu à Tours, sous la présidence d'Alexandre III, condamne les hérétiques du pays de Toulouse et de la Gascogne. Deux ans plus tard, à Lombers en Albigeois, des « bons hommes » (première occurrence du terme), que le chroniqueur anglais, Roger de Hoveden, qualifie d'ariens, voient leurs thèses vivement rejetées par tout un aréopage de dignitaires ecclésiastiques. En 1177 enfin, les dissidents du Midi sont accusés, pour la première fois, d'être dualistes, dans une lettre que le comte de Toulouse, Raimond V, adresse au chapitre général de Cîteaux, afin de requérir son aide contre les hérétiques : « Tous les sacrements de l'Église sont anéantis, et même – ô sacrilège ! – on prétend qu'il y a deux principes. »

En 1178, une mission pontificale composée d'évêques français et « anglais » et de l'abbé de Clairvaux, Henri de Marcy, condamne à Toulouse quelques hérétiques, lesquels refusent malgré des pressions, de se reconnaître dualistes. Après le troisième concile du Latran (1179), qui condamne avec force « cathares, patarins et publicains » de l'Albigeois et du Toulousain, une pré-croisade, dirigée par Henri de Marcy, devenu cardinal d'Albano, est organisée, avec pour objectif les terres de Trencavel, vicomte d'Albi, Béziers et Carcassonne. Des bons hommes confessent cette fois leur dualisme ⁷. En Italie, vers 1190, Bonacursus, hérétique repenté, ou auteur orthodoxe d'un traité élaboré à partir de la *confessio* de « cathares » florentins, compose une *Manifestatio heresis catharorum* ⁸. Dans les dernières décennies du XII^e siècle, le satanisme des

6. La datation de la lettre d'Évervin a été révisée par Uwe Brunn, *L'hérésie dans l'archevêché de Cologne (1100-1233)*, thèse de l'Université de Nice (2002), p. 114 et sq.

7. Cf. Geoffroy d'Auxerre, *Super apocalysim*, analysé par J. Leclercq, « Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne », *Studia Anselmiana* XXXI, *Annalecta monastica* 2^e série, 1953, p. 196.

8. Texte in *Patrologie Latine* (désormais P.L.), t. CCIV, col. 775-792. Voir R. Manselli, *L'eresia del male*, Naples, 1963, p. 180 et sq. *Id.*, « Per la storia dell'eresia nel secolo XII », *Bullettino del Istituto storico italiano per il Medio evo*, t. 65, 1953. Cf. également A. Dondaine, « Durand de Huesca et la polémique anticathare »,

dissidents languedociens fait l'objet de proclamations multiples. Les traités polémiques stigmatisent le caractère dualiste de la doctrine des opposants à l'orthodoxie. Outre la *Summa quadripartita* d'Alain de Lille (fin XII^e siècle), il s'agit d'un ensemble d'ouvrages qui entretiennent des rapports étroits avec celle-ci⁹. Les défenseurs de l'Église romaine expliquent la dissidence religieuse par la réapparition de « l'antique serpent », c'est-à-dire par la résurgence d'hérésies antérieures, arianisme et manichéisme.

Au début du XIII^e siècle, se manifeste et se généralise très vite l'idée d'un relais balkanique, et plus spécifiquement bulgare, entre le manichéisme oriental antique et le dualisme occidental de l'époque¹⁰. Robert d'Auxerre, dans la partie de sa *Chronique* rédigée vers 1208, évoque, *sub anno* 1201, « l'hérésie des Bulgares », *heresis Bulgarorum*. Il en parle pour le Nivernais et l'Auxerrois, mais dit aussi qu'elle « prévalait le plus dans les terres du comte de Toulouse et des princes voisins ». Cela pour 1207. Dans la suite du XIII^e siècle, le nom de « bougre » s'applique aux dissidents de la France du Nord, avec une connotation sexuelle qui en fait le synonyme de sodomite. Les hérétiques du Midi sont alors désignés comme Albigeois.

Parallèlement, s'élabore en Italie une histoire généalogique du catharisme¹¹.

À l'origine, un opuscule, le *De heresi catharorum in Lombardia*, élaboré entre 1210 et 1215. Il assigne aux divers noyaux de la dissidence italienne des origines balkaniques :

Dans les premiers temps où l'hérésie des cathares commença à se multiplier, ils eurent d'abord un évêque du nom de Marc, dont le gouvernement régissait tous les Lombards et les Toscans, ainsi que les gens des Marches. Et ce Marc tenait son ordination de la Bulgarie. Arriva alors en Lombardie, venant de la région de Constantinople, un homme du nom de Papanicétas et il commença

dans *Les hérésies et l'Inquisition XII^e-XIII^e siècle*, V, Londres, 1990, p. 272-273. Travail de Paolo Montanari (cf. *Heresis* 24, 1995, p. 103). Voir aussi *Id.*, « La Manifestatio heresis Catharorum attribuita a Bonaccorso », in *Bulletino della Società di studi valdesi* 113, 1995, p. 49-77.

9. Sur ces traités, cf. C. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Paris, 1965 et J.-L. Biget, « L'antycléricalisme des hérétiques, d'après les sources polémiques », in *L'antycléricalisme en France méridionale (milieu XII^e - début XIV^e s.)*, Cahiers de Fanjeaux, 38, Toulouse, 2003, p. 405-445.
10. M. Zerner « Du court moment où on appela les hérétiques des "bougres" », *Cahiers de civilisation médiévale*, 4, 1989, p. 305-324.
11. Sur les sources et les données de cette histoire, les articles essentiels sont ceux du P. Antoine Dondaine, o.p. Ils ont été repris dans le volume *Les hérésies et l'Inquisition. XII^e-XIII^e siècle*, Variorum reprints, Londres, 1990. On peut leur adjoindre un article plus ancien : « Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néomanichéisme au Moyen Âge », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 3-4, 1939. Nous renvoyons à ces articles une fois pour toutes.

de mettre en cause l'ordre de Bulgarie, dont Marc avait été revêtu. D'où il résulta que l'évêque Marc, commençant à hésiter avec ceux qui lui étaient soumis, abandonna l'ordre de Bulgarie et reçut de Nicéas, l'ordre de Drugonthie...

Ultérieurement, ceux qui adoptèrent cet ordre se séparèrent des fidèles du premier ordre. L'histoire des schismes successifs et des obédiences de la dissidence en Italie se poursuit dans tout un ensemble de documents échelonnés à travers le XIII^e siècle. Parmi les plus notables figure, vers 1250, la *Summa de catharis* de Raynier Sacconi, hérésiarque devenu Prêcheur à partir de 1245, collaborateur ensuite de l'inquisiteur Pierre de Vérone (assassiné en avril 1252), chargé enfin de l'Inquisition en Lombardie. Il énumère seize Églises cathares : six en Italie, six dans les Balkans mères des premières, et quatre en France ¹². Un peu plus tard, un autre inquisiteur, également dominicain, Anselme d'Alexandrie, raconte à son tour la progression du manichéisme depuis la Perse jusqu'à l'Italie ¹³ :

Il est notable qu'en Perse vécut un individu, qu'on appelait Manès et qui se dit d'abord en lui-même : Si Dieu existe, d'où viennent les maux ? Et si Dieu n'existe pas, d'où viennent les biens ? Ensuite de quoi, il posa deux principes. Et il enseigna dans les régions de Drugonthie, de Bulgarie et de Philadelphie et l'hérésie s'y multiplia à tel point que trois évêques furent créés : l'un en Drugonthie, un autre en Bulgarie, un autre à Philadelphie. Ensuite, les Grecs de Constantinople, qui ont des territoires limitrophes de la Bulgarie, à trois journées, s'y rendirent pour faire du commerce. Revenus dans leur pays, comme ils se multipliaient, ils créèrent un évêque, dit évêque des Grecs. Ensuite les Francigènes allèrent à Constantinople pour soumettre le pays et ils découvrirent cette secte ; s'étant multipliés, ils firent un évêque, dit évêque des Latins. Puis quelques habitants de la Slavonie, à savoir de la région appelée Bosnie, allèrent à Constantinople pour faire du commerce ; rentrés chez eux, ils prêchèrent et, multipliés, ils constituèrent un évêque, dit évêque de Slavonie ou de Bosnie. Ensuite, les Francigènes, qui étaient allés à Constantinople, revinrent dans leur propre pays et prêchèrent et, multipliés, ils constituèrent l'évêque de France. Et, parce que les Francigènes avaient d'abord été séduits à Constantinople par les Bulgares, les hérétiques, dans toute la France, sont appelés Bulgares. De même, les Provençaux, qui sont voisins de ceux de France, entendant leur prédication et séduits par eux, se sont tellement multipliés qu'ils firent quatre évêques, à savoir l'évêque de Carcassonne et celui d'Albi, et celui de Toulouse et celui d'Agén.

Après un long temps, un notaire de France vint en Lombardie, à savoir dans le comté de Milan, dans la région de Concorezzo, et il trouva là un homme qu'on appelait Marc, qui était du lieu dit Colognia, et il le séduisit. Et ledit

12. Texte publié par A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle : Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Rome, 1939.

13. Cf. A. Dondaine, *Les hérésies...* IV, p. 308.

Marc parla à deux de ses amis, à savoir Jean le juif et Joseph. Et notez que Marc était fossoyeur, Jean tisserand, Joseph forgeron.

En France méridionale, le *De heresi catharorum* est connu très tôt. Durand de Osca, un vaudois qui a composé dans les années 1190 un traité contre les dualistes, le *Liber antiheresis*, puis s'est converti à l'orthodoxie, reprend son ouvrage pour en faire, vers 1222-1223, un *Liber contra manicheos*. Il cite alors les Églises hérétiques de Grèce, de Bulgarie et de Drogovétie (pour la Drugonthie), évoquées dans le *De heresi* ¹⁴. En France toujours, le légat pontifical, un cistercien, Conrad d'Urach, ancien abbé de Clairvaux et de Cîteaux, devenu cardinal de Porto, convoque à Sens pour le 6 juillet 1223, les évêques du royaume, afin de relancer la croisade contre les Albigeois. Selon sa lettre de convocation, il existe, « dans les confins des Bulgares, de la Croatie et de la Dalmatie, près la nation hongroise », un antipape, lequel a dans le Languedoc un envoyé, Barthélemy, qui « chose détestable à dire et horrible à entendre, crée des évêques et s'efforce d'organiser des Églises de perfidie ¹⁵ ».

Les liens entre les hérétiques des Balkans et ceux de l'Occident paraissent encore établis au XIII^e siècle par la circulation d'un apocryphe l'*Interrogatio Iohannis*, ou *Cène secrète*. Le livre est connu d'Anselme d'Alexandrie, qui dit le détenir, et il en existe un exemplaire dans les archives de l'Inquisition de Carcassonne, avec un colophon, qui en situe l'origine en Bulgarie : *Hoc est secretum hereticorum de Concorezio, portatum de Bulgaria [a] Nazario suo episcopo, plenum erroribus* ¹⁶.

Bernard Gui, au début du XIV^e siècle, dans son *Manuel de l'Inquisition*, désigne encore certains hérétiques comme *manichei moderni temporis*.

Pour les clercs des XII^e et XIII^e siècle, les dissidences religieuses appartiennent donc, dans leur plus large partie, à un néomanichéisme, qui a gagné l'Occident depuis la Grèce, la Bulgarie et la Bosnie. Constitué en contre-Église, il menace gravement le magistère romain et le salut des chrétiens.

À bien des égards, l'historiographie ultérieure est demeurée dans la dépendance étroite du récit élaboré par les clercs du Moyen Âge.

14. Voir C. Thouzellier, *Une somme anti-cathare, le Liber contra manicheos de Durand de Huesca*, Louvain, 1964, p. 138-139.

15. Texte de cette lettre in *L'histoire du catharisme en discussion. Le « concile » de Saint-Félix (1167)*, M. Zerner dir., Nice, 2001, p. 266-269.

16. Voir Edina Bozóky, *Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis*. Édition critique, traduction et commentaire, Paris, Beauchesne, 1980 (2^e éd. 1990), p. 26.

Discours des historiens

Dans le cadre d'un article, il n'est ni possible ni souhaitable de dresser un tableau complet des publications ayant traité des rapports entre les dissidences occidentales et les bogomiles¹⁷. Il faut s'en tenir à cet égard aux auteurs et aux ouvrages les plus significatifs. Dans le cheminement historiographique, on retiendra deux plages : avant et après 1849.

Anciennes histoires et « nouvelles » pièces d'archives

La Réforme protestante donne lieu à des disputes intellectuelles et historiques très vives. Les catholiques ont tôt fait de dénoncer dans les huguenots les héritiers de l'hérésie albigeoise. Les réformés répliquent en célébrant la mémoire de ceux qu'ils jugent leurs prédécesseurs, fervents de l'Évangile, persécutés par l'Église romaine. Les progrès de l'érudition aidant, on exhume, de part et d'autre, les textes médiévaux. Ainsi le *De heresi catharorum in Lombardia* est-il cité dans le *Recueil de l'Histoire de l'Église* du pasteur Nicolas Vignier (Leyde, 1601) et la *Summa de catharis* de Rainier Sacconi est-elle publiée en 1614 par le jésuite Gretser.

Surtout, sort de l'ombre un document non mentionné à l'époque médiévale. Guillaume Besse, de Carcassonne, fait imprimer à Paris en 1660, une *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*. Il y publie la notice, jusque-là inconnue, d'un concile hérétique tenu à Saint-Félix de Lauragais en 1167. Cette notice peut se résumer ainsi :

17. On trouvera un aperçu de l'historiographie dans les ouvrages cités ci-dessous ; pour la période antérieure à lui : cf. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares et Albigeois*, 2 vol., Paris-Genève, 1849. Voir aussi, *Historiographie du catharisme*, *Cahiers de Fanjeaux* 14, 1970 et A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953 (trad. Française: *Les Cathares*, Paris, 1974, p. 29-53). Utiles également, R. Manselli, *L'eresia dal male*, ch. V : « L'eresia catara come problema storiografico », p. 96-117. Plus récemment, Pilar Jimenez Sanchez, thèse citée et « La vision médiévale du catharisme chez les historiens des années 1950 : un néo-manichéisme », dans *Catharisme : l'édifice imaginaire*, Carcassonne, 1998. Cf. également H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren : Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, Munich, 1992 (édition anglaise : *Heretics and Scholars in the High Middle Ages 1000-1200*, Philadelphie, 1998, notamment le chap. 4 : « Some Theories about Heresies », p. 105-126). Exposé clair et mesuré des données et des discussions dans W.L. Wakefield et A.P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, « Introduction », 1969. Assez bon panorama des « écoles » actuelles in M. Barber, *The Cathars. Dualist heretics in Languedoc in the Middle Ages*, Harlow, 2000, ch. 1 : « The spread of catharism ». Recension critique décapante in M.G. Pegg, *The corruption of angels. The great inquisition of 1245-1246*, Princeton-Oxford, 2001, chap. 3, p. 15-19 et notes, p. 141-151. Du même, « Historiographical essay on Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc », *Journal of Medieval History* 27, 2001, p. 181-195.

Au mois de mai 1167, Papa Niquinta vint au « castrum » de Saint-Félix et donna le *consolament* à une grande foule d'hommes et de femmes de l'Église de Toulouse. Vinrent l'évêque des Français, avec son conseil, les évêques de Lombardie, d'Albi, de Carcassonne, et le conseil de l'Église d'Aran. Les Toulousains procédèrent à l'élection d'un évêque et l'on procéda à la réélection des évêques d'Albi, Carcassonne et Aran. Tous reçurent alors le *consolament*. Niquinta dit de faire comme les sept Églises d'Asie qui se délimitèrent entre elles pacifiquement, et de même l'Église de Roumanie et celles de Drogométié, de Mélinguie, de Bulgarie et de Dalmatie.

Le document est présenté comme une copie de la charte initiale, effectuée le lundi 14 août 1232¹⁸.

L'archevêque de Toulouse, Pierre de Marca, dans son *Histoire de Béarn*, a déjà signalé que les dualistes méridionaux ont leur origine dans les Balkans, auprès des bogomiles, mentionnés pour la première fois en relation avec l'hérésie occidentale¹⁹. Un peu plus tard, en 1688, Bossuet publie une *Histoire des variations des églises protestantes* ; au nom de la vérité une et indivisible, il condamne les Albigeois à l'égal des réformés, pour leurs variations et leurs divisions. Il se réfère à Vignier, à Évervin, Eckbert et Alain de Lille et, commentant Rainier Sacconi et sa liste des Églises cathares, il conclut : « Après cela, je ne vois pas comment on pourrait douter du manichéisme des albigeois, ni qu'ils soient descendus des manichéens de la Bulgarie ». Toutefois, il n'évoque pas le concile de Saint-Félix, qui fait, au contraire, l'objet de développements circonstanciés dans les ouvrages des dominicains Benoist et Percin, le premier publiant aussi l'*Interrogatio Iohannis*²⁰.

Au XVIII^e siècle, Farlati, dans son *Illyria sacra*²¹, rappelle que les cathares sont les descendants des bogomiles. Des auteurs allemands de la première moitié du XIX^e siècle (Matter, Neander) affirment, quant à eux, que, dès le XI^e siècle, l'hérésie repérée en France et dans les pays du Saint Empire est la version occidentale du bogomilisme.

18. Résumé donné par M. Zerner, in *L'histoire du catharisme en discussion*, op. cit., p. 13-14.

19. Pierre de Marca, *Histoire du Béarn*, Paris, 1640, p. 727. Dans le sommaire du chap. XIV (Livre VIII) on lit : « II. Origines de l'hérésie des Albigeois. Hérésie des Bulgares ou Boulgres... Bogomiles ou nouveaux Manichéens en Bulgarie. » Dans le texte (p. 728) : « Cette mauvaise race d'hérétiques exécutant son project, s'establit quelques années après sous le nom de Bogomiles... Harmenopoule et son traité des Sectes, assure qu'ils avaient pris ce nom de Bogomiles, c'est-à-dire les *Chéris de Dieu*, selon la langue du païs des Moèses, qui est la Bulgarie, suivant l'interprétation de son Scholiaste Grec ». [Harmonopule, grand juriste byzantin a vécu de 1320 à 1380. Pierre de Marca cite son traité *De sectis* c. 19 en grec dans les notes de son chapitre (p. 731)].

20. J. Benoist, *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, 2 vol., Paris, 1691. – J.-J. Percin, *Monumenta conventus Tolosani ordinis fratrum Praedicatorum*, Toulouse, 1693.

21. T. IV., p. 44.

Généalogies des XIX^e et XX^e siècles

L'histoire contemporaine du catharisme commence avec Charles Schmidt, qui donne, en 1849, le premier ouvrage « scientifique » sur la question ; pour lui, le catharisme est né des mouvements religieux gréco-slaves des Balkans, dont sont issus également les bogomiles. Pour autant, il refuse d'admettre une filiation entre les manichéens et les cathares.

Depuis le milieu du XIX^e siècle, pratiquement tous les historiens ont estimé que le catharisme procédait du bogomilisme. Cependant, dans ce cadre général, plusieurs courants se discernent.

1. Les historiens qui s'inscrivent dans le premier soutiennent que les bogomiles ont constitué un relais entre l'Occident et le manichéisme et la gnose de l'Antiquité. « Des manichéens aux Albigeois, il y a une vraie filiation historique », proclame ainsi l'abbé Douais, futur évêque de Beauvais, dans sa thèse publiée en 1879²². Cette filiation va de Marcion et Manès aux pauliciens et aux bogomiles, avant de gagner l'Europe de l'Ouest : « Cette vague grossissante, après avoir couvert la Grèce et les régions du Danube, inonda la Dalmatie, la Hongrie, l'Allemagne, l'Italie et la France ».

Au XX^e siècle, ont été redécouvertes des sources médiévales s'inscrivant dans la même perspective. Ainsi le P. Antoine Dondaine o.p., véritable « chasseur d'archives », a-t-il exhumé successivement les œuvres de Durand de Osca, un *Liber de duobus principiis* et un rituel cathare latin²³, ainsi que le *De heresi catharorum in Lombardia*, le *Tractatus* d'Anselme d'Alexandrie, et des textes moindres. Ces trouvailles ont paru confirmer de manière éclatante la filiation des bogomiles aux cathares. Dès 1939, dans l'Introduction au *Liber de duobus principiis*, le P. Dondaine écrivait : « Quoi qu'il en soit du fait historique d'une filiation continue ou non de Mani jusqu'aux cathares, la comparaison des doctrines oblige à reconnaître une parenté très étroite entre eux. » Il situait les cathares à l'extrémité d'une chaîne partant des manichéens et les unissant aux pauliciens, puis aux bogomiles. En 1952, dans un article sur « L'origine de l'hérésie médiévale », il affirmait : « Le catharisme dérive du bogomilisme, attesté déjà à la fin du X^e par la lettre du prêtre Cosmas, et le bogomilisme n'est rien d'autre que la poursuite de la tradition manichéenne²⁴ ».

Arno Borst, auteur d'un livre important, publié en 1953, se plaçait dans la même ligne, soutenant : « Le mouvement cathare a une longue préhistoire. Son enseignement trouva en Iran, environ mille ans avant le Christ, son premier prédicateur... Au X^e siècle, il s'est

22. *Les Albigeois. Leurs origines. L'action de l'Église au XII^e siècle*, Paris, 1879.

23. Cf. n. 12 ci-dessus.

24. *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, I, 1952, p. 47 et sqq.

acquis dans les Balkans une nouvelle patrie et de là a pris le chemin de l'Occident ²⁵. » Toutefois, Borst estimait que les missions bogomiles, après avoir évangélisé Serbie, Bosnie et Dalmatie, n'ont atteint l'Occident que vers 1140. Pour lui, c'est alors seulement que naquit le catharisme occidental. Il ajoutait : « La religion cathare, dans son contenu dogmatique et dualiste, s'est à peine écartée de ses fondements bogomiles ²⁶. »

2. Un second ensemble d'historiens a souligné avec force que les bogomiles étaient à la source de l'hérésie dite cathare, sans situer les uns et les autres dans une chaîne commençant dès l'Antiquité. On y remarque surtout des auteurs balkaniques, ainsi Dimitri Angelov, qui insiste sur les similitudes entre bogomilisme et catharisme ²⁷, ou bien Gregori Šemkov, qui pense que le rite initiatique par l'imposition des mains et l'Évangile de Jean a été élaboré par les bogomiles et transmis à l'Occident dès le XI^e siècle ²⁸.

3. Le groupe actuellement le plus fourni de chercheurs rassemble ceux qui pensent que l'hérésie naît en Occident au XI^e siècle, mais intègre, après 1140, des influences bogomiles, qui l'amplifient et la radicalisent. Il s'est trouvé, en effet, des historiens pour mettre en rapport l'explosion des mouvements évangéliques, au XI^e siècle, et l'essor des dissidences religieuses. Il ont dès lors soutenu que ces dernières avaient des racines occidentales et n'avaient pas été importées de l'Orient. Herbert Grundmann a, le premier, suggéré dès 1935, dans un ouvrage pionnier, que les groupes de dissidents et les nouveaux ordres religieux participaient du même mouvement et du même idéal de vie apostolique, un idéal animant également la réforme grégorienne du XI^e siècle. Pour Grundmann, le développement des années 1050-1140, qui est aussi d'ordre spirituel, emporte tout l'Occident dans un même élan créateur ²⁹. Il estime que l'idéal de pauvreté et la prédication apostolique itinérante ont pu se combiner avec les doctrines dualistes venues de l'Est au cours du XII^e siècle. Cela, justement, parce que l'éclosion spirituelle antérieure avait éveillé des besoins nouveaux ³⁰. Il marque avec force que le catharisme, venu de l'Orient, n'est apparu en Occident qu'au milieu du siècle, pour croître ensuite rapidement ³¹.

25. Trad. française, p. 55.

26. *Ibid.* p. 195.

27. D. Angelov, « L'influence du bogomilisme sur les cathares d'Italie et de France », in *Les Balkans au Moyen Âge : la Bulgarie des Bogomiles aux Turcs*, Variorum reprints, Londres, 1978.

28. G. Šemkov, « Der Einfluss der Bogomilen auf die Katharer », *Saeculum* 32-4, 1981.

29. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 1935 – Edit. anglaise, *Religious movements in the Middle Ages*, Notre-Dame (Indiana), 1995. Nous nous référons à cette édition.

30. *Ibid.*, p. 12-13.

31. *Ibid.*, p. 213.

Raffaello Morghen, quant à lui, souligne avec vigueur que tous les mouvements appelés manichéens dans les chroniques et les documents précédant 1140 ne présentent aucune trace de manichéisme. Ils naissent d'un combat rigoriste contre la hiérarchie ecclésiastique, conduit au nom de la parole évangélique, interprétée à la lettre et reçue comme norme de vie. Ainsi des causes internes à l'Occident suscitent-elles un dualisme moral et évangélique, mais non pas doctrinal, qui ne doit rien aux bogomiles. Les dissidences du XI^e siècle sont endogènes. Elles apparaissent dans une atmosphère de spiritualité profonde et vive, que manifestent bien l'idéal de vie apostolique et celui de la croisade. Ce n'est qu'au XII^e siècle que se greffent sur elles des influences orientales. Encore à cette époque le dualisme des hérétiques, non plus que celui des bogomiles, n'a-t-il rien à voir avec celui de Mani ³².

Dans cette ligne, Henri-Charles Puech, co-éditeur en France du *Traité contre les Bogomiles* de Cosmas le Prêtre ³³, a proposé en 1956 une synthèse qui a rallié une large part des spécialistes. Une comparaison entre les doctrines, les pratiques et les attitudes religieuses, éthiques et sociales des bogomiles et des cathares, lui semblait mettre en évidence des convergences constituant des preuves internes irrécusables de l'influence des premiers sur les seconds, la filiation des uns aux autres étant par ailleurs attestée par des preuves externes : la notice du concile de Saint-Félix de Lauragais et les récits de Rainier Sacconi et d'Anselme d'Alexandrie. H.-C. Puech ajoutait toutefois : « L'action du bogomilisme n'a pas créé de toutes pièces le catharisme ; elle n'a fait que renouveler et métamorphoser en les rendant consistants et cohérents, des mouvements hétérodoxes qui préexistaient depuis longtemps çà et là dans la chrétienté occidentale et dont les adeptes ne l'ont accueillie qu'en la comprenant à leur manière et en adaptant à leurs besoins et à leur idéal propres le message qu'elle leur transmettait ». Pour lui, les mouvements ascétiques et spirituels aspirant à une forme primitive de

32. Parmi beaucoup d'articles de R. Morghen, on peut lire « Il cosiddetto neo-manicheismo occidentale del secolo XI », dans *Oriente ed Occidente nel medioevo* Accademia nazionale dei Lincei-Fondazione Alessandro Volta – Convegno di scienze morali, storiche et filologiche (1956), Rome, 1957. Morghen termine sa communication par ces mots : « Come conclusione della mia relazione e per quel riguarda le origini e i caratteri dell'eresia in Occidente nel secolo XI, mi sia lecito riaffermare l'opinione che essa sorga, quasi per forza endogena, dalle condizioni stesse della società del secolo XI, e che solo più tardi, e specialmente all'epoca delle crociate, si inserirono su di essa le influenze documentate della eterodossia orientale ». Morghen a également rassemblé ses conceptions dans « Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Âge », dans *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle XI^e-XVIII^e siècle*, Paris – La Haye, 1968.

33. H.-C. Puech et A. Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945.

christianisme, nés au XI^e siècle et dans la première partie du XII^e, n'ont pas à leur principe une influence extérieure et ils ont été contaminés par le bogomilisme seulement après 1140³⁴.

Cette opinion a été adoptée par Christine Thouzellier ; elle a suggéré que les Occidentaux avaient été mis en rapport avec les dualistes de l'Orient au cours des croisades³⁵ et elle a soutenu que, pour le début du XIII^e siècle, « les hérétiques de Nevers, de La Charité, Troyes, sont les héritiers des éléments contaminés à Constantinople par les Bulgares³⁶ ». Parmi les historiens qui ont adopté le compromis proposé par H.-C. Puech, on trouve, par exemple, Étienne Delaruelle ; ce dernier jugeait que l'hérésie est d'abord un phénomène occidental, marqué par la réforme grégorienne, sur lequel se greffe une résurgence des religions orientales³⁷ ; Malcolm Lambert, auteur d'une synthèse récente, pense également que les liens entre catharisme et bogomilisme se nouent seulement vers 1140³⁸.

4. Une nouvelle école est apparue depuis une trentaine d'années. Elle maintient le principe de rapports étroits entre bogomiles et hérétiques occidentaux, mais elle affirme que cette dissidence, qui forme une contre-Église, est profondément et totalement chrétienne.

Dès le début du XX^e siècle, suite à la publication par Léon Clédât, d'un Nouveau Testament et d'un rituel cathare en langue d'oc³⁹, Jean Guiraud avait pensé que le catharisme, par son rituel, s'apparentait au christianisme de l'Église primitive. Toutefois, il estimait que la doctrine des cathares, système religieux possédant une métaphysique, une cosmogonie et une théodicée, s'affirmait dualiste et pleinement néo-manichéenne⁴⁰.

Dans la ligne de certaines de ses remarques et de celles de Grundmann et Morghen, quelques historiens ont montré que la dissidence religieuse méridionale du XII^e siècle s'avérait totalement étrangère au manichéisme et procédait entièrement du christianisme. Il appartient à Jean Duvernoy d'avoir affirmé et montré avec force et constance que le « catharisme » est « une forme de christianisme⁴¹ »

34. H.-C. Puech, « Catharisme médiéval et bogomilisme » in *Oriente ed Occidente nel Medioevo*, *op. cit.*

35. C. Thouzellier, « Hérésie et croisade au XII^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique* XLIX, 1954, p. 855-872.

36. C. Thouzellier, « Catharisme et Valdésisme... » *op. cit.*, p. 152.

37. E. Delaruelle, « Les études sur le catharisme », *Cathares en Languedoc, Cahiers de Fanjeaux* 3, 1968, p. 35.

38. M. Lambert, *The Cathars*, Oxford, 1998, p. 34.

39. L. Clédât, *Le Nouveau Testament, traduit au XIII^e siècle en langue provençale suivi d'un rituel cathare*, Paris, 1887.

40. Cf. p. ex., son *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, t. I, Paris, 1935, p. 38.

41. *Le catharisme. I. La religion des cathares*, Toulouse, 1976, p. 1.

et « n'est qu'un christianisme ⁴² », s'appuyant exclusivement sur la Bible, le dualisme qui le marque n'étant qu'un phénomène secondaire, le résultat d'une élaboration rationnelle spontanée. Cette opinion paraît juste. Elle a été suivie par Anne Brenon, première directrice du Centre des études cathares. Celle-ci écrit : « On peut aujourd'hui reconnaître le catharisme comme une forme relativement ordinaire du christianisme médiéval, à tendance monarchique et ascétique, et mêlant des caractères archaïques et ritualistes à des éléments apostoliques et novateurs ; une contre-Église chrétienne, fondant sa pratique sur les exclusives Écritures chrétiennes, proposant un sacrement de Salut Chrétien et reçue comme telle par des populations chrétiennes, bien que rejetant Rome et rejetée par Rome ⁴³. »

Jean Duvernoy et Anne Brenon affirment par ailleurs l'unité liturgique et sacramentaire des hérétiques occidentaux et des bogomiles ⁴⁴. « La distinction entre Orient et Occident, entre bogomiles et cathares, est d'ailleurs purement verbale » écrit le premier ⁴⁵. Il soutient que « le catharisme est une religion unique, attestée à travers la chrétienté médiévale dans toute son extension, malgré l'emploi du mot « bogomile » à l'est et, à l'ouest, de vocables divers. [...] La structure générale de la religion cathare, franchement monastique, [...] confirme cette unité de l'origine orientale du phénomène. [...] On doit admettre [...] qu'il y eut un mouvement cohérent et conscient de son unité ⁴⁶ ». Apparue en Bulgarie au milieu du XI^e siècle, ce dernier nourrit dès l'an mille un « proto-catharisme » occidental et « il affecta ainsi presque toute l'Europe, de la péninsule balkanique aux rives de la Manche et de la mer du Nord, de la Rhénanie jusqu'à la Méditerranée et à l'Adriatique ⁴⁷ ». Dans l'ensemble, Ylva Hagman partage ces vues, comme l'indique le titre du livre qu'elle a publié en 1994 : *Les Cathares. Unité et diversité du mouvement catharo-bogomile* ⁴⁸.

42. « La religion cathare en Occitanie », in *Les cathares en Occitanie*, Rémy Pech édit., Paris, 1982, p. 201.

43. A. Brenon, « Les hérésies de l'an mil : nouvelles perspectives sur les origines du catharisme », *Heresis* 24, 1995.

44. J. Duvernoy, « Les Églises cathares en Europe occidentale », *Heresis* 3, 1992 et « Le catharisme : l'unité des Églises », *Heresis* 21, 1993 – A. Brenon, Introduction à R. Nelli, *Écritures cathares*, 1995, p. 14.

45. *Heresis* 3, 1992.

46. *Heresis* 21, 1993. Anne Brenon partage entièrement cet avis, cf. notes 1 et 2 ci-dessus.

47. A. Brenon, *Les cathares. Vie et mort d'une Église chrétienne*, 1996, p. 17.

48. Y. Hagman, *Katarerna. Enhet och mångfald inom den Katara-bogomilska rörelsen*, Lund, 1994. L'ouvrage n'a pas été traduit du suédois. Je remercie Corinne Péneau de l'avoir lu pour moi et d'avoir mis en français ses passages essentiels.

5. Au cours des dix dernières années, les méthodes générales de la réflexion historique actuelle ont été appliquées par quelques chercheurs au « phénomène cathare ». Certains ont souligné que l'intimité entre bogomiles et bons hommes n'était pas aussi nette qu'on l'a souvent affirmé et qu'il n'est ni évident, ni irréfutable qu'une telle relation ait existé, même si l'affirmation de cette connexion est devenue générale ; on a remarqué au surplus que l'hérésie était présentée comme un mouvement de pensée et de foi, détaché de tout contexte, sans tenir compte de l'orthodoxie, à laquelle elle se trouve pourtant liée de manière étroite, en ignorant aussi son implantation sociale, facteur essentiel de son développement et de son enracinement ⁴⁹.

Un auteur a noté que le basculement dualiste pouvait relever d'une exigence critique d'inspiration traditionnelle, qui rendrait mieux compte de son écho en Occident que sa filiation bogomile, et qu'il fallait sans doute reconsidérer l'unanimité antérieure quant à l'existence de schismes « cathares » en Orient ⁵⁰. Un autre a souligné que l'importance des bogomiles dans l'histoire de la Bulgarie médiévale avait été follement exagérée : « If we are analyzing Bulgarian history as a whole and significant movements and causes of historical developments in Bulgaria, Bogomilism's importance has been tremendously exaggerated in all historical works. In fact, [...] one would be justified in writing a history of medieval Bulgaria without the Bogomils at all... ⁵¹ ».

Bref, l'hérésie des bons hommes pourrait être un phénomène spécifique à l'Occident, lié aux mutations internes de l'Europe, spirituelles, culturelles et sociales. Sa réalité même reste à définir, car elle paraît avoir fait l'objet de déterminations et d'amplifications arbitraires, afin de servir l'affirmation de pouvoirs, dont la persécution constituait l'un des ressorts essentiels ⁵².

Sur ces bases, il a paru nécessaire de « revisiter » les données qui paraissaient fonder les liens entre les bogomiles et les bons hommes.

49. Voir à cet égard, les remarques judicieuses de M.G. Pegg, in *The corruption of angels*, notamment dans son chapitre 3 « Wedged between Catha und Cathay », p. 15-19 et les notes afférentes. On peut également se reporter aux volumes *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, M. Zerner dir., Nice, 1998 et *L'histoire du catharisme en discussion. Le « concile » de Saint-Félix (1167)*, Nice, 2001, toujours sous la direction de M. Zerner.

50. R. Poupin, « La spécificité occidentale du catharisme et les relations bogomilo-cathares », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1990-2.

51. J.V.A. Fine Jr, *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the late Twelfth Century*, University of Michigan Press, 1983, p. 179.

52. Cf. R.I. Moore, *La persécution. Sa formation en Europe X^e-XIII^e siècle*, Paris, 1991 (édit. anglaise au titre bien plus significatif : *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, 1987). Du même auteur, *La première révolution européenne XI-XIII^e siècle*, Paris, 2001.

RÉVISIONS

Faiblesse des preuves généalogiques

Catharisme et bogomilisme, une même religion ?

Il n'est pas question ici d'examiner la validité de la lignée gnostiques-manichéens-pauliciens-bogomiles, maintes fois dénoncée comme incertaine parce que cette succession a été imaginée seulement à partir de ressemblances, sans qu'il existe de sources déterminantes⁵³. On se bornera à vérifier la réalité des liens entre bogomiles et cathares. Bien qu'ils soient affirmés comme indubitables⁵⁴, il en existe peu de preuves effectives et les documents que l'on donne pour tels ne présentent qu'une fiabilité réduite.

Bien des auteurs insistent d'abord sur l'origine grecque du nom des cathares ; les mêmes pensent que toute l'histoire du catharisme italien et languedocien s'inscrit dans la dépendance des influences et l'Europe orientale, comme le prouvent les actes du concile de Saint-Félix de Lauragais, le *De heresi catharorum* et le *Tractatus* d'Anselme d'Alexandrie. Ils soulignent les analogies entre le catharisme et le bogomilisme, tant pour le propos de vie que pour le rituel et l'anticléricisme⁵⁵.

Cependant, il existe entre les deux des différences. On les dit volontiers secondaires, mais, dans le domaine religieux, des divergences apparemment bénignes peuvent masquer des béances. Or celles que l'on note ne sont pas minces. Passons sur le fait que le clergé cathare use du vin, interdit à celui des bogomiles. Mais l'un et l'autre n'utilisent pas la même Bible, et ne s'appuient pas sur les mêmes références⁵⁶. Les dissidents des Balkans ne croient pas à la métempsycose, au revers de ceux de l'Occident. Enfin et surtout, les premiers sont des « monarchiens », dualistes mitigés qui subordonnent le diable à Dieu, tandis que les seconds sont « dyarchiens », dualistes absolus, qui placent les deux principes, celui du Bien et du

53. Voir, p. ex., la réponse de Lydia Denkova à une question de Giovanni Gonnet sur l'éventualité d'une telle chaîne : « La filiation dont vous parlez a été construite par l'orthodoxie comme argument contre les hérésies nouvelles. Nous ne pouvons donc en faire état, car ce n'est que de la polémique, cette filiation reconstruite », *Heresis* 13-14, 1990, p. 85-86.

54. Entre autres, B. Hamilton écrit : « No respectable scholar now doubts that catharism was an offshoot of medieval eastern dualism », in « Wisdom from the East : the reception by the Cathars of Eastern dualist texts », *Heresy and Literacy*, P. Biller, A. Hudson, edit. Cambridge, 1994, p. 38.

55. Cf. les articles de J. Duvernoy cités ci-dessus et également celui de H.-C. Puech, notamment p. 71-74.

56. Voir C. Thouzellier, *Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le Liber contra manicheos de Durand de Huesca*, Louvain, 1961, p. 55.

Mal, sur un plan d'autonomie ontologique. La difficulté est résolue par bien des auteurs en usant d'un détour : il aurait existé en Bulgarie une Église adhérant au dualisme absolu, celle de Dragovitsa, dont auraient relevé les dissidents de l'Europe de l'Ouest. Cette hypothèse repose sur des sources italiennes dont le contenu est – on le verra plus bas – tout à fait sujet à caution.

Il existe également une discordance chronologique importante entre l'essor du dualisme à l'Est et à l'Ouest de l'Europe. Il apparaîtrait avec le bogomilisme dès le ^xe siècle, tandis qu'il n'est mentionné en Germanie et en Languedoc qu'après 1160. Ce nonobstant, quelques historiens ont affirmé une concomitance entre les dissidences orientale et occidentale. Un « proto-catharisme » aurait fait son apparition vers l'an mille dans le royaume de France. « Les deux ailes de ce qui représente indéniablement le même mouvement chrétien d'Occident, l'aile grecque et l'aile latine, se déploieront vraisemblablement dans un même élan ⁵⁷. » Cependant, il n'existe aucune trace de dualisme dans les dissidences occidentales antérieures à 1160. Sans doute leurs adhérents sont-ils désignés « manichéens », mais ce qualificatif relève d'un automatisme de la pensée des clercs ; il est seulement synonyme d'hérésie, comme au ^{xiii}e siècle celui d'ariens ⁵⁸. Il ne porte aucune conséquence doctrinale et les gens d'Église, à cette époque, ne reprochent jamais à leurs adversaires d'être des dualistes. Ils les accusent seulement de mépriser les sacrements et les prêtres. Le fait qu'un anticléricalisme identique se retrouve dans la dissidence des bons hommes après 1170, ne permet pas d'attribuer aux hérésies du ^{xi}e siècle le même caractère dualiste que celle-ci, contrairement à ce qu'a pu affirmer le P. Dondaine ⁵⁹. Au demeurant, pour la période antérieure à 1150, H.-C. Puech note que la critique du clergé, des modalités du culte et la condamnation de la chair, du mariage et de la richesse ne paraissent pas liés à « une métaphysique dualiste, ni se rattacher à un système d'inspiration proprement bogomile où, sans doute, il[s] ne formerai[en]t pas un disparate, mais avec lequel il[s] pourrai[en]t tout aussi bien n'avoir rien à faire ⁶⁰ ».

On doit tenir compte qu'à partir de la même source – le Nouveau Testament –, les tenants d'un fondamentalisme religieux sont conduits à des choix similaires, rejetant ce qui ne figure pas dans l'Évangile et leur paraît appartenir à des interprétations excédant le

57. A. Brenon, « Les hérésies de l'an mil : nouvelles perspectives sur les origines du catharisme », *Heresis* 24, 1995, p. 36.

58. Y. M.-J. Congar, « "Ariana heresis" comme désignation du néo-manichéisme au ^{xiii}e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 43, 1959.

59. A. Dondaine, « L'origine de l'hérésie médiévale. À propos d'un livre récent », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, VI, p. 47-48.

60. *Art. cit.*, p. 81.

sens de celui-ci ou à une tradition qui s'en écarte. Il est sûr qu'un même mouvement porte les adhérents au littéralisme évangélique vers les écrits des Pères et la liturgie des origines. Le parallélisme ainsi instauré entre le bogomilisme et le catharisme n'implique ni filiation de l'un à l'autre, ni unité organique entre les deux. Un historien du protestantisme, E.-G. Léonard, écrivait à juste titre : « Nous croyons, pour notre part, que les solutions des problèmes religieux, peu nombreuses si on entend les trouver dans les Écritures et sans tenir compte de la tradition, sont facilement et spontanément réinventées en dehors de toute transmission ⁶¹. » Ajoutons ici, comme l'a déjà souligné Christine Thouzellier, que dans l'Église occidentale bien des manifestations rituelles du christianisme primitif ont disparu avant l'an mil, mais que les dissidences ont pu les reprendre aux XII^e et XIII^e siècles, car à ce moment elles pouvaient être connues par des manuscrits toujours présents dans les bibliothèques. Le retour des cathares aux rituels des origines n'implique pas le relais du monachisme basilien ⁶². Et l'origénisme, qui semble parfois s'exprimer à travers la dissidence, n'exige pas davantage une source orientale, car cet aspect de la pensée chrétienne est bien présent en Occident après l'an mille ⁶³.

Enfin, « last but not least », il est surprenant que dans le domaine gréco-bulgare, on ne trouve aucune trace des liens « suivis » entre bogomiles et occidentaux. En particulier, on n'y a découvert aucun exemplaire grec ou slave de *La Cène secrète* ou *Interrogatio Iohannis*, l'apocryphe qui rapporte les mythes et les croyances de la dissidence dualiste. Une mention terminale attribue son origine à la Bulgarie. Rien ne prouve l'exactitude de ce colophon ⁶⁴. Et l'excellent commentaire qu'en a donné Edina Bozóky montre plus de rencontres avec la littérature « anticathare » de l'Italie qu'avec les textes décrivant le bogomilisme ⁶⁵. Un des manuscrits conservés, issu des archives de l'Inquisition de Carcassonne, a d'ailleurs été copié au XVII^e dans un registre où figurent d'autres œuvres émanées des milieux italiens ⁶⁶. Il paraît finalement aventureux d'attri-

61. E.G. Léonard, « Remarques sur les "sectes" », *École Pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses ; Annuaire 1955-1956*, Paris, 1956, p. 7.

62. C. Thouzellier, recension de l'ouvrage de J. Duvernoy *La religion des cathares*, *Revue d'histoire des religions*, 1978, p. 222.

63. Cf. R.D. Crouse « Origen in the Philosophical Tradition in the Latin West. St. Augustine and John Scottus Erigena », in *Origenia Quinta*, Papers of the 5th International Origen Congress (1989), Louvain, 1992. Cet auteur renvoie à Dom J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957 et à H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959.

64. *Op. cit.* n. 16 ci-dessus.

65. *Ibid.*

66. B.N.F., coll. Doat, vol. 36. On trouve aussi dans ce volume la *Disputatio inter catholicum et paterinum* et le *Traité* de Rainier Sacconi.

buer l'*Interrogatio Iohannis* aux bogomiles, sur la seule foi de sa clause finale.

Les convergences entre la religion des bons hommes et celles des bogomiles demeurent finalement très floues. Le système « catharobogomile » paraît très largement une construction intellectuelle. Cependant, peu d'historiens de l'hérésie y ont renoncé en raison de trois témoignages paraissant incontournables et irréfutables. Il convient de les examiner avec soin pour en déterminer la portée effective.

Les « inventions » d'Eckbert de Schönau

La thèse consacrée par Uwe Brunn à l'hérésie dans l'archevêché de Cologne entre 1100 et 1233 remet en cause, arguments à l'appui, toutes les idées reçues quant à la dissidence en pays rhénan⁶⁷. Il montre que celle-ci émerge dans le contexte d'une réforme religieuse associant clercs et laïcs en de petites communautés ayant fait le choix de la vie apostolique. Très attractifs, ces groupes en viennent rapidement à mettre en cause les formes traditionnelles des communautés ecclésiastiques, réformées ou non, leurs membres rejettent la médiation obligée des clercs entre eux et la puissance divine, par le jeu des sacrements ; ils postulent que le salut s'obtient d'abord par l'ascèse ; leur contrôle échappe largement à la hiérarchie ecclésiastique. Ils font peser une menace sur le statut et l'autorité des clercs. La contre-offensive est d'abord lancée par les chanoines réguliers, leurs concurrents directs. Évervin de Helfenstein, prévôt du prieuré prémontré de Steinfeld, écrit en 1147⁶⁸ à saint Bernard, qu'il connaît bien, pour lui demander d'engager une lutte vigoureuse contre les hérétiques, dont il lui décrit quelques caractères, sans jamais les taxer de dualisme. La tâche, finalement, est entreprise par Eckbert, abbé de Schönau. Ce dernier, issu d'une famille noble, est d'abord chanoine de Bonn, où il assiste en 1143 à un bûcher d'hérétiques. Il devient ensuite moine chez les Bénédictins de Schönau, avant d'en être promu l'abbé. Après un nouveau bûcher, dressé à Cologne en 1163, il élabore, selon ses propres termes, un *Liber contra hereses katarorum*, achevé en 1164 sans doute. Cet ouvrage marque la naissance du concept « d'hérésie cathare ».

Eckbert pourvoit les nombreux *conventicula* de la dissidence rhénane, relativement hétérogène, d'une doctrine structurée, néga-

67. Uwe Brunn, *L'hérésie dans l'archevêché de Cologne entre 1100 et 1233*, Université de Nice, 2002. Résumé de cette thèse par son auteur dans *Heresis* 38, 2003, p. 183-204.

68. Comme dit n. 6 supra, Uwe Brunn propose – avec raison semble-t-il – de dater la lettre d'Evervin à saint Bernard de 1147 et non de 1143, comme on le faisait jusque-là.

tive et nocive, qui permet de les condamner. Il en fait – nouveauté primordiale – des dualistes, en raison de leur rejet du mariage et de leur refus des nourritures d'origine animale. Il leur attribue également un nom : *Katari*. Au XII^e siècle, ce dernier apparaît d'abord, comme le souligne Uwe Brunn, dans le *Liber viarum Dei*, œuvre, vers 1156-1157, de la moniale visionnaire Élisabeth de Schönau, dont Eckbert est le frère et aussi le scripteur. Ensuite, ce dernier utilise constamment ce vocable pour désigner ses adversaires.

Uwe Brunn montre de manière très claire qu'Eckbert, principal animateur de la lutte contre les dissidences rhénanes, a pour but de forger un outil de combat qui permette de les abattre en situant clairement leurs adhérents dans l'histoire des hérésies. Pour ce faire, il projette sur eux, en les actualisant, tous les caractères des manichéens antiques, tels qu'ils sont définis dans les œuvres écrites par saint Augustin ou qui lui sont attribuées, notamment le *De haeresibus* et le *Contra Faustum*. Toute l'habileté d'Eckbert consiste à faire passer pour des informations reçues directement des milieux de la dissidence, des données puisées dans les œuvres de l'évêque d'Hippone et dans les textes du droit canon. Les analyses d'Uwe Brunn, très précises, ne semblent pas discutables. En fait, le discours d'Eckbert, conformé par les modèles de la tradition canonique et patristique, ne révèle pas grand chose de la réalité des dissidences qu'il veut disqualifier.

Pour faire bonne mesure, Eckbert confère à ses adversaires le nom d'hérétiques de l'Antiquité tardive, en rassemblant sous le vocable de *Katari*, attribué généralement aux contempteurs du mariage, les déviances dont les Pères accusaient aussi les *catharistae* et les *cataphrygae*. Uwe Brunn, en analysant le CD Rom de la *Patrologie latine*, prouve que la mémoire de ces hérésies était bien vivante aux XI^e et XII^e siècles et que bien des auteurs de l'époque les citent⁶⁹.

Le catharisme rhénan n'est pas vers 1140-1160, une réalité nouvelle, ayant, depuis peu, gagné l'Empire germanique. Il ne doit strictement rien aux bogomiles qu'Eckbert, au demeurant, n'évoque jamais. Il est l'habillage de dissidences évangéliques locales avec des costumes antiques. Le produit de la construction intellectuelle du clerc le plus acharné à combattre ceux qui contestent l'Église impériale. Eckbert a trouvé dans la bibliothèque de Schönau et dans sa culture patristique et canonique tous les éléments avec lesquels il a composé l'image des hérétiques de son temps ; son action a été efficace puisqu'il a trompé de nombreuses générations des siècles

69. Cf. la démonstration d'Uwe Brunn : « *Cathari, catharistae et cataphrygae* ancêtres des cathares du XII^e siècle ? », dans *Heresis* 36-37, 2002, p. 183-200.

ultérieurs. Prouesse remarquable, mais qui ne doit plus masquer la réalité.

Uwe Brunn souligne que la première dénonciation générale des cathares prend ensuite place en 1179 au troisième concile du Latran, condamnation que renouvelle la bulle *Ad abolendam*, promulguée conjointement par Lucius III et Frédéric Barberousse en 1184. Il pense que les archevêques de Cologne, Rainald de Dassel (auquel Eckbert a dédié son *Traité*) puis Philippe de Heinsberg, archichanceliers du royaume d'Italie, participant à la lutte contre les villes lombardes, ont pu étendre le nom de *cathari* aux dissidents italiens, cela avec d'autant plus de vraisemblance que s'imposait mécaniquement la contamination avec les *patari*, porteurs en Lombardie d'une exigence de réforme religieuse et sociale.

En tout cas, c'est peu d'années après la bulle fulminée à Vérone qu'en Italie le terme « cathare » se trouve associé pour la première fois à un dualisme plus ou moins manichéen, opposé point par point à la doctrine catholique. Cela, dans la *Manifestatio heresis catharorum* attribuée à Bonacursus ⁷⁰.

Un document à l'authenticité douteuse :

la notice du concile de Saint-Félix de Lauragais

La seconde preuve alléguée pour affirmer l'existence de liens et même l'unité entre bogomiles et cathares se trouve dans la notice du concile tenu à Saint-Félix de Lauragais en 1167 : un pontife oriental, Niquinta, aurait alors refondé les Églises dissidentes de France et d'Italie. Ce document paraît attester l'existence d'une contre-Église dont les structures s'opposent exactement à celles de l'Église romaine, comme le montre la superposition des diocèses de la dissidence à ceux de l'orthodoxie.

À l'initiative et sous la direction de Monique Zerner, la notice du concile de Saint-Félix a fait l'objet d'un colloque et d'un volume qui ont jeté des doutes considérables sur son authenticité ⁷¹, au point qu'on est en droit de conclure à un « vrai faux ». Elle se présente, en effet, comme une sorte de procès-verbal émané des dissidents eux-mêmes, fait tellement extraordinaire qu'il est unique, ce qui, avec son caractère précoce, génère déjà la suspicion. Bien plus, la réunion de Saint-Félix, événement d'une importance majeure, ayant rassemblé, selon la notice elle-même, plusieurs milliers d'assistants, n'est mentionnée dans aucun autre document des XII^e et XIII^e siècles. Fers de lance du combat contre les hérésies du Languedoc, les cisterciens, qui décrivent par le menu leurs inter-

70. *Patrologie latine* CCIV, col. 770 et sq.

71. *L'histoire du catharisme en discussion. Le « concile » de Saint-Félix*, M. Zerner dir., Nice, 2001.

ventions, qu'il s'agisse de Geoffroy d'Auxerre ou des légats Pierre de Pavie et Henri de Marcy, n'en font jamais état. Les chroniqueurs d'outre-Manche, tels Roger de Hoveden, Benoît de Peterborough ou Gervais de Canterbury, n'en parlent pas davantage, bien qu'ils suivent de près l'évolution du Toulousain, sur lequel Henri II, roi d'Angleterre et duc d'Aquitaine, a des vues, et ne manquent pas de rapporter tout ce qui touche à l'hérésie, laquelle fournit un bon prétexte d'ingérence à leur maître. Ainsi donnent-ils un résumé du colloque de Lombers (1165), reproduisent-ils le texte de la lettre du comte de Toulouse, Raimond V, faisant appel à l'aide du chapitre général de Cîteaux (1177), et détaillent-ils les interventions des légats pontificaux à Toulouse et en Albigeois (pour 1178 et 1181)⁷². Ce silence des sources contemporaines du concile de Saint-Félix ou immédiatement postérieures à lui est inquiétant, car la tradition de la notice jette un doute sur sa fiabilité. Elle apparaît seulement au XVII^e siècle dans l'ouvrage qu'un méridional, Guillaume Besse, consacre en 1660 à l'*Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*. Outre la version imprimée, deux copies manuscrites du document, de la main de Guillaume Besse, ont été découvertes par Monique Zerner dans des papiers adressés par lui à Baluze⁷³. Or les trois textes présentent des variations ; certains, dans la ponctuation, les abréviations et quelques détails, s'avèrent secondaires ; en revanche, chacune des versions porte une date différente pour la transcription de la charte, effectuée, en principe, au XIII^e siècle. Il s'agit, selon le cas, de 1223, 1232 ou 1233. Besse ne craint donc pas de modifier une donnée fondamentale. Cette désinvolture suggère une certaine absence de scrupules, voire une forgerie.

Besse dit tenir la notice de Pierre de Caseneuve, un prébendier de la cathédrale de Toulouse, mort en 1652, huit ans avant la publication de la notice. Or Caseneuve, correspondant des frères Dupuy, érudit de grande qualité, a laissé plusieurs ouvrages, dont un dictionnaire étymologique de la langue française, lequel, à l'article « Bougre », n'évoque ni le pape Niquinta, ni le concile de Saint-Félix : fait troublant. Par ailleurs, Besse se trouve en relation avec les milieux savants de Toulouse, en particulier avec Étienne Baluze, secrétaire de l'archevêque Pierre de Marca, et Guillaume de Masnau, conseiller au Parlement. À cette époque, la diplomatie est près d'aboutir à une définition scientifique et les « antiquaires » sont capables de fabriquer des actes faux à l'allure de vrais ou d'interpoler avec discrétion des documents authentiques. Guillaume

72. Détails et références dans J.-L. Biget, « Un faux du XIII^e siècle ? Examen d'une hypothèse », in *op. cit.* note ci-dessus, p. 106-107. Voir aussi n. 168 infra.

73. Cf. M. Zerner, « La charte de Niquinta, l'hérésie et l'érudition des années 1650-1660 », in *L'histoire du catharisme, op. cit.*, p. 209-213.

Catel, autre parlementaire, dans son *Histoire des comtes de Toulouse* (1523), a de cette façon falsifié la charte instituant la sauve-té de Vieux-en-Albigeois ⁷⁴. Guillaume de Masnau dispose d'une collection de fausses chroniques, insérées cependant par dom Luc d'Achéry dans ses publications de documents anciens et vénérables ⁷⁵. Besse lui-même a publié une fausse épitaphe de Simon de Montfort et un faux diplôme de Pépin I^{er} d'Aquitaine. Il déchiffrait et transcrivait les archives du Moyen Âge et était capable d'établir un acte en conformité relative avec les normes formelles des temps médiévaux.

Il disposait en outre de publications où figuraient tous les éléments nécessaires à donner un contenu vraisemblable à la notice. Il dit connaître la chronique du toulousain Guillaume de Puylaurens, reproduite par Catel en 1623, la lettre de Conrad de Porto aux évêques de France dénonçant, en 1223, l'autorité d'un pape balkanique sur le Languedoc et Matthieu Paris, qui donne un résumé de cette lettre. Surtout, le *De heresi catarorum in Lombardia* et la *Summa* de Rainier Sacconi, deux sources concernant les cathares italiens et qui présentent des données figurant aussi dans la notice, ont fait – comme déjà rapporté plus haut – l'objet de publications par le pasteur Nicolas Vignier en 1601 ⁷⁶ et par le jésuite Jacob Gretser en 1613 ⁷⁷. Bref, Besse, ou celui qui lui a fourni le premier état du document, disposaient de toutes les données nécessaires à la confection d'un faux, y compris sans doute quelques vieilles chartes du XIII^e siècle, dont certains passages ont pu être réutilisés.

Un érudit peut élaborer une forgerie pour manifester son érudition. Il semble toutefois que Besse ait eu d'autres motifs. Il écrit à un moment où les soulèvements protestants du Languedoc sont encore proches, où une vive hostilité oppose toujours catholiques et réformés. Il dédie son livre à l'archevêque de Narbonne, François Fouquet. Il tire argument de la date conférée au concile de Saint-Félix, 1167, pour accuser les hérétiques du meurtre de Raimond Trencavel, assassiné à Béziers la même année. Il semble bien que, dans son esprit, la contre-Église médiévale préfigure le danger protestant. Il est notable que, dans la notice, certaines institutions de la dissidence renvoient à celles des réformés, ainsi le *consilium* des

74. J.-L. Biget, « La sauve-té de Vieux-en-Albigeois. Reconsidérations », dans *Cadres de vie et société dans le Midi médiéval. Hommage à Charles Higounet, Annales du Midi*, 1990, p. 19-27 ; édition du texte : *Annales du Midi* 1990, p. 489-492.

75. L. de Lacger, « La collection de faux du conseiller de Masnau et leur auteur présumé, le président Sabathier de la Bourgade », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1928-29, p. 145-166.

76. N. Vignier, *Recueil d'histoire de l'Église*, Leyde, 1601, p. 268.

77. J. Gretser, *Lucae Tudensi episcopi scriptores aliquot succedanei contra sectam waldensium...*, Ingolstadt, 1613.

évêques ou le *gubernamentum* des Églises ; en outre, Besse présente l'une des figures marquantes du mouvement des bons hommes en Albigeois, Sicard Cellier, comme un capitaine huguenot ⁷⁸. Il semble que Besse ait voulu illustrer le caractère politiquement dangereux de l'hérésie et, à travers la dénonciation d'un catharisme « international » et « régicide », discréditer les tenants de la Réforme, qui se donnaient pour les héritiers des dissidents du XIII^e siècle et que les polémistes catholiques stigmatisaient comme tels. Dans le onzième livre de son *Histoire des variations des églises protestantes*, Bossuet met en œuvre toute la documentation disponible à son époque sur les Vaudois et les Albigeois. Toutefois, son érudition exhaustive ne prend pas en compte le concile de Saint-Félix ; cela suggère qu'il a des doutes sur son historicité.

Toutes ces données convergent pour rejeter la notice au rang des faux, comme l'ont fait déjà Louis de Lacger, Yves Dossat ou Robert Moore ⁷⁹. En tout cas, le caractère suspect du document jette un doute profond sur l'unité des bons hommes et des bogomiles, fondée – de manière aléatoire – sur le postulat de son authenticité. Cela d'autant que « l'événement » de Saint-Félix n'a laissé aucune trace dans les archives du monde grec et balkanique. Il en va de même au demeurant pour les faits que supposent toute une cascade de documents italiens du XIII^e siècle.

La fable des Églises cathares italiennes

Une longue série de sources décrit la doctrine des cathares italiens du XIII^e siècle ; certaines racontent aussi la genèse des Églises dissidentes, en insistant sur les liens de celles-ci avec les Églises dualistes des Balkans. La plus ancienne de ces œuvres est le *De heresi catharorum in Lombardia*, daté par le P. Dondaine des années 1210 à 1215 ⁸⁰. Lui font suite, avant 1231, la *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum* ⁸¹, puis, vers 1235, le *Liber supra stella*, rédigé par Salvo Burci, de Piacenza ⁸², et, à la même époque, une *Summa contra hereticos*, attribuée à Pierre de Vérone (futur saint Pierre

78. Cf. M. Zerner, in *L'histoire du catharisme...*, op. cit., p. 216.

79. L. de Lacger, « L'Albigeois pendant la crise de l'albigéisme », *Revue d'histoire ecclésiastique* XXIX, 1933, p. 314-315 – Y. Dossat, « Remarques sur un prétendu évêque cathare du Val d'Aran en 1167 », *Bulletin philologique et historique du Comité des Travaux historiques et scientifiques*, 1955-56, p. 331-347 et « À propos du concile de Saint-Félix : les Milingues », dans *Cathares en Languedoc, Cahiers de Fanjeaux* 3, 1968, p. 201-204. – R.I. Moore, « Nicétas, émissaire de Dragovitch a-t-il traversé les Alpes ? », *Annales du Midi* LXXXV, 1973, p. 85-90.

80. A. Dondaine, « La hiérarchie cathare en Italie. I. Le *De heresi catharorum* », *Archivum Fratrum Praedicatorum* XIX, 1949.

81. Édition critique récente par Carola Hoécker, Florence, 2001.

82. Édition récente (2002) par Caterina Bruschi.

Martyr), frère prêcheur et inquisiteur ⁸³. Autour de 1240, Jacques de Capellis compose un ouvrage de même titre, auquel s'adjoint, vers 1241, un traité massif, *Adversus Catharos et Valdenses*, de l'inquisiteur Moneta de Crémone, dominicain depuis 1220. Il s'y ajoute, en 1250, une *Summa de catharis et leonistis sive pauperibus de Lugduno*, écrite par Rainier Sacconi, ancien évêque cathare devenu frère prêcheur et inquisiteur, *socius* de Pierre de Vérone jusqu'à l'assassinat de ce dernier ⁸⁴. Vers la même date sont élaborés un *Liber de duobus principiis* (que l'on attribue à l'un des chefs de la dissidence) ⁸⁵ et une *Brevis summula contra herrores notatos hereticorum* ⁸⁶. La série se clôt par le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie o.p., inquisiteur en Lombardie et dans la marche de Gênes ⁸⁷.

Le *De heresi catharorum*, dont le début a été traduit plus haut, évoque deux personnages essentiels : le père (*papa*) Nicétas, importateur de l'hérésie bulgare, puis Marc, présenté comme le premier évêque de la dissidence en Lombardie. Il fait ensuite état de divergences chez les cathares et rattache à une Église des Balkans chacune des Églises issues des schismes italiens, au nombre de six : celle de l'évêque Garattus (Concorezzo), liée à l'Église de Bulgarie, celle de Desenzano, relevant de l'Église de Drugonthie, celle de Mantoue (Bagnolo), dont l'évêque Caloiannus porte le nom du tsar bulgare Kalojan, qui règne de 1197 à 1207, bien qu'elle se rattache à l'Église d'Esclavonie, comme celle de Vicence, puis deux Églises de Toscane, dont l'affiliation demeure inconnue. Ces Églises se retrouvent ensuite citées, avec quelques variantes sans importance, dans le *Liber supra stella*, dans la *Brevis summula*, dans Rainier Sacconi et dans Anselme d'Alexandrie. Les dissidents de Desenzano sont alors appelés *Albanenses*, ceux de Mantoue, *Bagnolenses*, ceux de Concorezzo, *Concorrenses* puis *Garatenses*, ceux des autres Églises n'ayant pas de nom défini. Anselme d'Alexandrie reprend cette répartition et ces dénominations ⁸⁸, qui figurent, en partie au

83. T. Kaeppli, « Une somme contre les hérétiques de saint Pierre Martyr », *Arch. Frat. Praedicatorum* XVII, 1947, p. 295-335.

84. Éditions A. Dondaine, in *Un traité... op. cit.* note suivante, p. 64-78, et F. Šanjek, « Raynerius Sacconi, o.p., *Summa de Catharis* », *Arch. Fr. Praed.* XLIV, 1974, p. 31-60.

85. Éditions A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Istituto storico domenicano, Rome, 1939 et C. Thouzellier, *Livre des deux principes*, Sources chrétiennes n° 198, Cerf, Paris, 1973.

86. Cf. C. Douais, *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux du XIII^e siècle*, Paris, 1896.

87. Éditions A. Dondaine, *Arch. Frat. Praed.* XX, 1950, p. 308-324. La référence aux éditions de tous ces documents figure dans les articles du P. Dondaine et dans C. Hoécker, *op. cit.*

88. Cf. A. Dondaine, *Arch. Frat. Praed.* XX, 1950, p. 280.

moins dans d'autres documents de l'époque ⁸⁹. Divers noms d'évêques de la dissidence se retrouvent aussi dans la *Summa* de Pierre de Vérone.

Ces sources paraissent donc se conforter les unes les autres, en rapportant à peu près le même historique de l'implantation et du développement des Églises dualistes dans la péninsule italienne. Leur concordance d'ensemble a conduit le P. Dondaine, et après lui bien des historiens, à conclure à la véracité du tableau qu'elles donnent des structures de la dissidence en Italie et du rattachement des Églises cathares italiennes aux Églises des Balkans.

Est-il juste, cependant, d'accepter ces documents pour l'expression d'une réalité objective ? L'affirmation d'Anselme d'Alexandrie que Manès lui-même a prêché dans les Balkans attire l'attention sur le statut du texte qu'il a rédigé. Pour son auteur, il était assurément cohérent, mais en raison même de cette cohérence, la description qu'il donne des Églises de la dissidence en Italie se situe au même niveau de réalité que l'assertion concernant Manès ; elle participe du registre de l'affabulation.

Par ailleurs, en mettant en relief les concordances entre les différentes sources italiennes, le P. Dondaine a souligné leur étroite dépendance. Elle est normale, car elle tient à la façon de composer des auteurs médiévaux, qui usent de la technique compilatoire et reprennent des données trouvées dans des auteurs antérieurs ⁹⁰. S'agissant de l'hérésie et de sa doctrine, la répétition est au demeurant tout à fait logique. Des parentés et des rencontres ont été signalées entre la plupart des sources évoquées ⁹¹. Il est clair que du *De heresi* à Anselme d'Alexandrie, l'intertextualité régente l'histoire des Églises cathares d'Italie et l'affirmation de leurs liens avec les Balkans. Les données du *De heresi*, objet dans les sources ultérieures d'une répétition éventuellement actualisée, font passer dans l'ordre de la tradition le tableau des Églises dissidentes et de leur filiation. Ainsi, la concaténation des sources, loin d'être une preuve de l'historicité des faits qu'elles décrivent, concourt plutôt au rejet de leur validité, d'autant que certaines intègrent des éléments totalement imaginaires. On pourrait objecter que la *Summa* de Rainier Sacconi

89. Id., *Arch. Frat. Praed.* XIX, 1949, p. 288.

90. À titre d'exemple, cf. A.-M. Lamarrigue, *Bernard Gui (1261-1331). Un historien et sa méthode*, Champion, Paris, 2000.

91. Entre le *De heresi* et le *Liber supra stella*, le *De heresi* et la *Brevis summula* (*Arch. Frat. Praed.* XIX, p. 294-305), entre le *Liber supra stella* et la *Brevis summula* (*Ibid.*, p. 298), entre la *Disputatio* et la *Summa* de Pierre de Vérone (Hoécker, *op. cit.*, p. XXIV, p. CLXXIII), entre la *Disputatio* et l'ouvrage de Moneta de Crémone (C. Hoécker, *op. cit.*, p. LXIII-LXIX, met en parallèle plusieurs chapitres de chacun de deux textes), entre Moneta de Crémone et la *Brevis summula* (*Arch. Frat. Praed.* XIX, p. 298).

émane d'un ancien évêque cathare, bien au fait des réalités de la dissidence. Mais c'est faire fi de la situation d'un « repent » : devenu le plus farouche adversaire de ses amis d'autrefois, il épouse forcément le discours officiel, le confirme, le renforce, l'amplifie et le justifie ; la valeur probatoire de son ouvrage en est fatalement réduite.

Il semble bien que la séquence des sources italiennes concernant le catharisme relève principalement de la construction intellectuelle. Les clercs, puis les inquisiteurs, ont du mal à cerner la dissidence qui, dans les faits, relève plutôt du « malessere », du mal-être, que de l'adhésion à une doctrine nettement définie ⁹². Ils ont besoin de lui conférer une origine, une histoire, des contours doctrinaux et une hiérarchie qui soient pour eux des repères nets et définissent clairement *l'hérésie*, par opposition aux usages et croyances de l'Église romaine. Gabriele Zanella a bien exprimé ce fait, à propos de Rainier Sacconi et d'Anselme d'Alexandrie : « I due trattatisti domenicani forniscono con le loro opere un quadro del mondo ereticale il piu possibile coerente, organizzato, gerarchizzato ed articolato per sette in aperto contrasto vicendevole, cioè per credenze dottrinali contrapposte, perché non sarrebero riusciti a considerare altrimenti il movimento ereticale. Se non era così, come lo si sarebbe potuto conoscere ⁹³ ? »

La finalité des traités italiens s'avère assez proche, tous comptes faits, de celle du *Liber contra kataros* d'Eckbert de Schönau.

Leurs dates d'élaboration montrent qu'ils s'inscrivent dans le temps des grandes offensives ecclésiastiques contre les dissidents (avec lesquels sont confondus les gibelins) ; ils apparaissent avec la mise en place de la procédure inquisitoire, sous Innocent III, et se multiplient avec l'installation de l'Inquisition. Pour autant, les cadres qu'ils définissent s'apparentent en large part à des fantômes. Ils présentent un tableau particulièrement dévalorisant des Églises de la dissidence, trouvant le motif de leurs divisions dans l'incontinence de leurs évêques. Pour expliquer un état de fait – l'existence de groupes multiples de dissidents, géographiquement dispersés –, l'auteur du *De heresi* conçoit tout un historique. Cette généalogie imaginaire s'inscrit dans un registre familial, celui des structures de l'ordre cistercien, puisqu'elle décrit des Églises-filles engendrées par des Églises-mères qui conservent sur elles une forme d'autorité. Toutes les Églises-mères se localisant dans les Balkans, cela confère à la dissidence un caractère étranger qui concourt à la disqualifier.

92. Cf. G. Zanella, « Malessere ereticale in valle padana (1260-1308) », in *id.*, *Hereticalia. Temi e discussioni*, Spolète, 1995, p. 15 et sq.

93. « Itinerari ereticali : patari e catari tra Rimini e Verona » *op. cit.* note ci-dessus, p. 114.

Le P. Šanjek a fait le point sur les communautés balkaniques citées, montrant qu'on ne peut savoir où elles se trouvaient implantées, ce qui laisse à penser quant à leur existence de fait et rend un peu vaines les spéculations sur leur métaphysique ⁹⁴. De plus, les actes de la pratique inquisitoriale montrent que les adhérents de la dissidence ignorent les cadres et les doctrines définis par les traités, ainsi que tout « livre secret » ⁹⁵.

La stratification des sources concernant le catharisme italien correspond à la logique des clercs, mais elle ne décrit ni la logique ni la vérité de la dissidence. L'opinion de Gabriele Zanella semble juste quand il déclare : « Non credo più alle gerarchie di Dondaine e di Borst [...]. Credo sempre di più all'assoluto bisogno degli uomini di chiesa preposti a combattere l'eresia di vedere il fatto ereticale in termini istituzionali » ⁹⁶.

*

Il n'existe donc aucune preuve certaine des liens entre bogomiles et cathares. L'interprétation positiviste des textes, qui a longtemps prévalu, a suscité une histoire des relations entre dualistes occidentaux et orientaux plus fragile qu'un château de cartes. On doit désormais éviter la confusion entre l'ordre des faits réels et celui des représentations, auquel appartient l'hérésie médiévale.

L'hérésie comme représentation

Au fil des temps, la dissidence des bons hommes du Languedoc a fait l'objet d'une double représentation. Celle de ses adversaires immédiats d'abord, principalement les cisterciens et les prêcheurs, qui en ont façonné l'image publique et vulgarisée, puis celle des historiens qui, hostiles ou bienveillants à l'égard de la dissidence, ont accepté cette image comme vraie. Raffaello Morghen, déjà, dénonçait ce manque de prise de distance et cette absence de recul ⁹⁷.

94. F. Šanjek, « Le rassemblement hérétique de Saint-Félix de Caraman (1167) et les églises cathares du XII^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXVII, 1972, p. 767-799.

95. Cf. G. Zanella, « La culture des hérétiques italiens XIV^e-XV^e siècle », in *Cultures italiennes*, Isabelle Heullant-Donat dir., Cerf, Paris, 2000.

96. G. Zanella, « Itinerari ereticali... », *art. et op. cit.*, p. 116.

97. « È cosa ormai certa e provata che la prima interpretazione teologico-dottrinale dei movimenti religiosi popolari del Medio Evo è stata data dai controversisti cattolici e dai cronisti dei secoli dall'XI al XIII, per l'evidente ragione ch'essa corrispondeva pienamente alla mentalità del tempo e alla funzione dei giudici che dovevano inquadrare le dichiarazioni degli eretici nello schema dottrinale delle eresie conosciute... Dedurre senz'altro da tali rappresentazioni dell'eresia, nei trattati del Medio Evo, la validità del nostro giudizio storico è un errore da cui bisogna senz'altro guardarsi. » « Il cosidetto... », *art. cit.* n. 32 ci-dessus, p. 102.

La critique des sources, de leurs conditions de production, mais aussi l'étude des canaux de leur transmission (ou « tradition ») s'avère capitale. Il convient de s'interroger sur la manière dont elles ont été conservées, copiées, comme sur ceux qui les ont élaborées et leur but. Est-il neutre, par exemple, que le seul texte rapportant la dissidence survenue à Arras vers 1025 se trouve dans un corpus cistercien composé à la fin du XII^e siècle ⁹⁸ ? Est-il possible d'étudier l'hérésie en elle-même, en toute indépendance de l'évolution de l'Église ? L'hérésie n'est pas l'envers, le négatif, mais la fille de l'orthodoxie, qui se définit par rapport à des religions extérieures, mais aussi en établissant des frontières internes à l'égard de ceux qui la contestent ⁹⁹.

En dehors du Nouveau Testament et du rituel occitans conservés à Lyon ¹⁰⁰, il n'existe aucun document émané des dissidents eux-mêmes. Les archives ne nous proposent donc que la vision des vainqueurs, fatalement arbitraire. Le discours des clercs sur « l'hérésie » se présente comme un artefact qui masque la réalité. Pour connaître la dissidence, il faut le déconstruire, en mettre à jour les principes, les constantes, la rhétorique, l'axiomatique, les buts, le contexte. Arsenio Frugoni a tenté cette démarche dans un ouvrage consacré à Arnaud de Brescia. Il a montré que les sources concernant ce dernier nous en apprenaient peu sur lui, mais beaucoup sur leurs auteurs et – éventuellement – sur les intentions de ces derniers. Parallèlement, il a mis en évidence l'inanité de l'histoire-mosaïque, combinant des documents issus d'époques et de lieux différents ¹⁰¹.

Dans leur pratique, les clercs du Moyen Âge ne sont pas forcément conscients de manipuler les faits, car ils appréhendent l'hérésie sur un mode traditionnel, déterminé par des références religieuses et intellectuelles qui appartiennent aux fondements de leur culture ¹⁰². Deux traits essentiels marquent celle-ci. D'abord l'idée que le monde est fixe, immobile. Tout a été joué déjà. L'hérésie doit être regardée comme la renaissance d'une ancienne erreur depuis longtemps condamnée. Cette donnée se conjugue avec la révérence aux *auctoritates*. La dissidence est assimilée à l'antique serpent de

98. Cf. Guy Lobrichon, « Arras, 1025, ou le vrai procès d'une fausse accusation », dans *Inventer l'hérésie ?*, *op. cit.*, p. 70 et sq.

99. Cf. Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam 1000-1150*, Aubier, Paris, 1998.

100. Cf. n. 39 ci-dessus.

101. A. Frugoni, *Arnaud de Brescia dans les sources du XII^e siècle*, traduction d'Alain Boureau, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

102. Fait signalé, il y a bientôt un quart de siècle, par J. Chiffolleau et D. Barthélemy, « Les sources cléricales et la notion de clandestinité au Moyen Âge (France XI^e-XIV^e siècle) », in *Histoire et clandestinité du Moyen Âge à la Première guerre mondiale*, Albi, 1979.

l'Apocalypse et les dissidents aux petits renards détruisant la vigne du Seigneur, évoqués dans le *Cantique des cantiques*. Surtout, dans un mouvement de réduction de la *novitas* au connu, le discours des clercs s'inspire de la patristique. Il intègre les dissidences dans la tradition de l'hérésiologie antique. Au XI^e siècle, il constitue automatiquement leurs membres manichéens, en se référant plus particulièrement à saint Augustin, dont les œuvres figurent dans toutes les bibliothèques des monastères et des chapitres. Elles fournissent la matrice qui permet aux clercs de construire un dualisme doctrinal, dont ils accusent leurs adversaires ¹⁰³. Au XII^e siècle, le vocable d'« ariens » est souvent appliqué à ceux-ci ¹⁰⁴, sans doute en raison des querelles suscitées par la nature du Christ et l'eucharistie. Toutefois, après 1160, prévaut l'accusation de manichéisme, ce dernier continuant d'être défini à partir des traités de l'évêque d'Hippone, ainsi que l'atteste l'exemple d'Eckbert ¹⁰⁵.

Les noms de manichéens ou d'ariens assignent pour origine aux dissidents l'Orient, patrie des Manès et d'Arius. La tradition patristique concourt à donner aux Occidentaux du Moyen Âge la conviction que toute hérésie prend sa source en Orient, région maléfique et perverse. Cette assurance procédant des Pères de l'Église participe également d'une donnée plus commune dans la conscience collective, l'idée que ce qui inquiète vient d'ailleurs, corollaire d'une profonde méfiance à l'égard de l'étranger ¹⁰⁶. Au reste, à Orléans, en 1022, le chroniqueur rapporte que l'hérésie aurait pris naissance par une femme venue d'Italie ; à Arras, en 1025, ce sont également des Italiens qui auraient endoctriné les dissidents. Pour les gens du Nord, la péninsule représente alors l'exotisme et la perversion. La conviction des Occidentaux que l'hérésie vient d'Orient s'alimente au XII^e siècle au contexte des croisades et de l'antagonisme entre les croisés et les Byzantins à propos de la suzeraineté sur Antioche et le royaume de Jérusalem, problème qui se pose avec acuité en 1142. Si saint Augustin affirme que le manichéisme est passé d'Asie en Grèce ¹⁰⁷, c'est au moment de la seconde croisade que celle-ci est

103. Cf. R. Morghen, *art. cit.*, n. 32 *supra*, p. 102.

104. Cf. Y. M.-J. Congar, *art. cit.*, n. 58 *ci-dessus*.

105. Charles Schmidt, *op. cit.*, n. 12 *supra*, t. I, n. 16, p. 314 : « Cet auteur a ajouté à ses discours contre les cathares un *Excerptum de Manicheis*, tiré des écrits de saint Augustin ; cet extrait vient à l'appui de notre opinion qu'Eckbert, parce qu'il connaissait le manichéisme par saint Augustin, et qu'il trouvait des points de contact entre ce système et celui des Cathares, s'est cru autorisé à attribuer à ces derniers tout ce qui est dit des Manichéens, en un mot à confondre les deux sectes en une seule. »

106. Cf. Edina Bozóky, « Les cathares comme étrangers. Origines. Contacts. Exil », dans *L'étranger au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 107-118.

107. *De haeresibus*, dans *Patrologie latine*, XLII, col. 21 et sq.

identifiée comme la source de l'hérésie par Évervin de Steinfeld. Or Roger II de Sicile attaque l'Empire byzantin en 1147. Après l'échec de la seconde croisade, et saint Bernard et Suger préconisent une croisade contre les Grecs, tandis que Manuel Comnène, répliquant au souverain sicilien, conduit une offensive sur le littoral adriatique de l'Italie, d'Ancône au golfe de Tarente. La période 1161-1164 connaît une forte tension entre Barberousse et le basileus. Ultérieurement, les Occidentaux s'efforcent de contrôler le commerce extérieur byzantin, il en résulte à leur égard une xénophobie furieuse et les marchands italiens à Byzance sont victimes d'un massacre en 1182. L'enchaînement des événements aboutit à 1204 et à l'Empire latin de Constantinople ¹⁰⁸.

Et il semble bien que le moment où le nom de bulgares est conféré aux dissidents du royaume de France coïncide avec la IV^e croisade et ses suites. À cette époque, l'Empire latin connaît des difficultés avec les Bulgares et les Grecs, tandis que la papauté entretient des relations difficiles avec les chrétientés dalmates, hongroises et balkaniques. Bien sûr, les hérésies du monde byzantin sont hostiles aux dominations en place dans les Balkans, mais, vues de Germanie ou d'Italie, elles se confondent d'abord avec le pouvoir byzantin lui-même, par contamination, puis, dans une seconde phase, avec les adversaires des Latins et de l'Église romaine. Par la suite, l'union des dissidents avec les Orientaux fait l'objet d'une dénonciation systématique, quand la lutte de Frédéric II avec le Saint-Siège se fait aiguë et lorsque les luttes de pouvoir cristallisent en Italie autour de l'hérésie.

Il semble donc très clair que les origines assignées aux hérétiques dépendent non seulement de la culture des clercs, mais aussi du contexte immédiat où écrivent les polémistes.

Ceux-ci réaffirment constamment les fondements chrétiens face à d'autres qui seraient leur négation. Ils ne peuvent, culturellement, penser les dissidences que sous la forme d'une contre-Église, avec des structures institutionnelles fortes et une doctrine entièrement constituée. Cela tient sans doute à ce que les dissidents mettent en cause leur Église propre, qu'ils voient comme une forteresse assiégée, menacée par les hordes du même maître, le Malin. Cette image procède de la typologie augustinienne qui oppose deux cités, celle de Dieu (*civitas Dei*) et celle des hommes ; il suffit d'infléchir un peu la pensée d'Augustin pour que les hérétiques participent de

108. Cf. P. Lamma, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, 2 vol., Rome, 1955 et C. Brand, *Byzantium confronts the West (1180-1204)*, Cambridge (Mass.), 1968.

l'*ecclesia malignantium*, tandis que les fidèles de Rome sont promis à l'*ecclesia sanctorum* ¹⁰⁹.

L'hérésie est donc présentée comme un tout structuré doctrinalement et institutionnellement, qui vient de l'extérieur pervertir la chrétienté latine et se substituer à l'Église romaine. Pour expliquer la propagation de l'hérésie, ses adversaires usent parfois de l'image du feu ou de l'eau gagnant de proche en proche, mais ils ont le plus souvent recours à la métaphore de la maladie ¹¹⁰. L'hérésie est à l'âme ce que la lèpre est au corps, elle est le plus souvent désignée comme une infection, une peste ou bien un chancre ¹¹¹.

Le rapport à la réalité effective de la dissidence des représentations établies par les clercs s'avère très faible.

D'abord quant à la contre-Église. En dehors même du peu de créance que l'on peut accorder aux preuves jusque-là alléguées, l'hérésie peut-elle correspondre à une hiérarchie et une doctrine unifiées, des Balkans au Languedoc, malgré les persécutions encourues dans toute l'Europe par ses adhérents, au surplus contraints à la clandestinité ? Cela, quand l'Église romaine demeure en devenir, quand le pape a de la peine à soumettre à son autorité bien des Églises territoriales, régionales ou « nationales » et quand le schisme grec se perpétue ? En fait, les dissidences sont multiples et dispersées. Herbert Grundmann a souligné, avec juste raison, cette donnée fondamentale ¹¹².

La diversité des noms conférés aux « sectes » hérétiques : patarins, arnaldistes, piphles, tisserands, cathares, atteste d'évidence leur pluralité ¹¹³. Les ensembles régionaux se répartissent eux-mêmes en noyaux de composition réduite, ainsi que l'indiquent les témoignages sur les Églises particulières à l'Italie et, comme le signale déjà Eckbert de Schönau, qui mentionne de petits groupes, chacun guidé par un maître : *sequaces Hartuvini, Arnaldus et com-*

109. Voir Lucy E. Bosworth, « The two churches typology in medieval heresiology », *Heresis* 24, 1995.

110. Cf. Robert I. Moore, « Heresy as disease », in *The concept of heresy in the Middle Ages (11th-13th c.)*, W. Lourdaux et D. Verhelst ed., Louvain-La Haye, 1976, p. 1-11.

111. Cf. canons du concile de Tours (1163) : *haeresis... paulatim more cancri se diffundens...*

112. H. Grundmann, « Les hérésies et les nouveaux ordres religieux », in *Rapports du X^e congrès international des sciences historiques* (Rome, 1955), vol. III, Florence, 1958 : « Ils constituent une multiplicité de groupes hérétiques isolés dans des contrées diverses, qu'il faut considérer comme indépendants les uns des autres. »

113. Dans son *Traité des diverses matières à prêcher*, Étienne de Bourbon énumère encore, au milieu du XIII^e siècle, les Albigeois du Toulousain, les Gazares ou Patarins de Lombardie, les cathares ou catharistes de Germanie, les Bougres, et enfin les « Popelicani ». Cf. J. Berlioz, « Les croyances des cathares selon le dominicain et inquisiteur Étienne de Bourbon (+1261) », *Heresis* 32, 2000.

plices ejus, Theodericus et socios ejus ¹¹⁴. Au demeurant, les actes des conciles et les lettres pontificales évoquent fréquemment les *conciliabula* des hérétiques. Cette pluralité s'avère conforme aux matrices territoriales et sociales de l'époque ; en général étroites, qu'il s'agisse de la seigneurie, de la ville ou de la paroisse rurale.

Si l'on s'en réfère au cas du Languedoc au XIII^e siècle, les interrogatoires conduits par les inquisiteurs ne font nullement apparaître une Église alternative, de structure ou de doctrine fortement constituée ¹¹⁵. Cela tient sans doute à la clandestinité à laquelle sont contraints les bons hommes après 1229, mais cela relève aussi et avant tout d'un principe : le refus d'un appareil lourd, contradictoire avec la pauvreté, l'ascèse, l'itinérance apostolique. Le nom même des bons hommes révèle une autorité coutumière de proximité et des structures communautaires traditionnelles, parfaitement antithétiques de celles de l'Église, centralisée et constituée en monarchie ¹¹⁶. La dissidence s'appuie sur des réseaux familiaux qu'elle épouse étroitement ¹¹⁷. Son organisation paraît minimale et, par là, très souple. Sa construction hiérarchique demeure élémentaire et ses diocèses restent de simples circonscriptions territoriales, sans poids institutionnel considérable. Les bons hommes jouissent d'une large autonomie et ils assurent, seuls, la liaison entre les croyants. La vie religieuse de la dissidence n'implique aucun appareil ; elle se borne à un rituel simple, sans lieux sacrés ni calendrier fixe ; elle rassemble les fidèles en petits groupes informels, pour entendre un prêche ou bien assister un mourant lors de son trépas. Elle ignore la pompe et les accessoires de la liturgie romaine.

Que l'hérésie décrite par les clercs soit une construction totalement détachée des faits, cela éclate dans l'accusation d'hypocrisie portée contre les dissidents. Quand ceux-ci s'affirment pleinement chrétiens dans leurs conduites et leur profession de foi, les clercs voient dans cette piété sans faille le signe de l'appartenance à la

114. *Patrologie latine*, t. CXCIV, col. 34, 52.

115. Cela est vrai dans tous les cas, mais est souligné avec force par M. G. Pegg dans le livre qu'il a consacré aux enquêtes de Jean de Saint-Pierre et Bernard de Caux pour le Lauragais, *op.cit.*, p. 245-246.

116. Cf. J. Théry, « L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e-début du XIV^e siècle) ? », *Heresis* 36-37, 2002. Du même auteur : « Cléricalisme et hérésie des bons hommes : l'exemple d'Albi et de l'Albigeois (1276-1329) », *Cahiers de Fanjeaux*, 38, 2003. Sur les bons hommes dans les communautés languedociennes, voir M. Bourin, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc. Genèse d'une sociabilité*, Paris, 1987, I, p. 315-324 ; II, p. 333-335.

117. Cf. M. Roquebert, « Le catharisme comme tradition dans la "familia" languedocienne », *Cahiers de Fanjeaux*, 20, 1985 et C. Vilandrau, « Inquisition et sociabilité cathare, d'après le registre de l'inquisiteur Geoffroy d'Abliis (1308-1309) », *Heresis* 34, 2001.

mouvance de Satan. Si ceux qu'ils condamnent donnent l'impression de mener une vie sainte et juste et de suivre l'Évangile, ce n'est qu'affectation et apparence ; ils dissimulent leur perversion pour corrompre la foi chrétienne de manière occulte. Belle manière de résoudre la difficulté de convaincre d'hérésie des gens dont le comportement s'avère irréprochable. Il est vrai qu'elle repose, comme la doctrine eucharistique, sur la disjonction de l'être et de l'accident. Cette opinion se trouve déjà formulée par Élisabeth et Eckbert de Schönau¹¹⁸. Le chroniqueur toulousain Guillaume de Puylaurens montre bien qu'une telle attitude d'esprit, appuyée sur des citations des épîtres de Paul, est structurelle chez les clercs : « L'Ennemi ancien introduisit en cachette dans ce pauvre pays des « fils de perdition » » (II Thess. 2, 3), « ayant l'apparence de la piété, mais en refusant le principe » (II Tim. 3, 5)¹¹⁹. Cette pointe avancée de la représentation arbitraire laisse voir que les clercs, disant combattre pour le salut des chrétiens, défendent avant tout leur statut, en interdisant à d'autres de mener une vie évangélique et de montrer ainsi l'inutilité du ministère clérical. Bernard Gui reste dans les mêmes dispositions intellectuelles et polémiques quand il écrit dans son *Manuel de l'Inquisiteur* (vers 1323) que les hérétiques « singent » la véritable Église et ses sacrements¹²⁰. En corollaire, les clercs présentent les dissidents comme des anormaux, aux mœurs indicibles, les chargeant de mille turpitudes, propres à un monde forcément satanique¹²¹. Cette diabolisation favorise l'exclusion, voire l'élimination des « hérétiques » ; utile et rassurante pour ceux qui l'opèrent, elle n'en relève pas moins de l'imaginaire et démontre à l'envi que le discours clérical ne doit pas être reçu par les historiens comme la description de la réalité.

Les clercs des XII^e et XIII^e siècles ont étendu sur une disparate le manteau de l'unité. En rassemblant les mouvements contestataires sous une dénomination générique englobante, *heretica pravitas*, ils ont réifié un fantasme, conférant à « l'hérésie » une existence tota-

118. Élisabeth Von Schönau, *Liber viarum Dei*, cité par U. Brunn, thèse mentionnée ci-dessus, p. 228-229. Son frère Eckbert proclame : « Voici donc des hommes dissimulés, pervers et agents de perversion qui, longtemps cachés, ont corrompu de manière occulte la foi chrétienne chez beaucoup d'hommes foncièrement simples », *Patrologie latine*, t. CXC, col. 13.

119. Guillaume de Puylaurens, *Chronique 1203-1275*, J. Duvernoy éd., Paris, 1976, p. 22-23.

120. B. Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, édit. G. Mollat, I, p. 12-13.

121. Sur ce point, cf. J. Chiffolleau, « *Contra naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », *Micrologus*, IV, 1996. Du même, « De l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^e au XV^e siècle », *Annales E.S.C.*, 2, 1990. Voir aussi J.-L. Biget, « Images du "catharisme". Examen critique », *Bulletin de la Société des sciences, arts et belles-lettres du Tarn*, LV, 2001, p. 213-215 et 222-223.

lement extérieure à sa logique et à sa nature propres. Nommer porte sens, sans que pour autant le nom coïncide avec l'être réel de l'objet auquel on l'applique¹²². À cet égard, bien des historiens ont suivi le chemin tracé au Moyen Âge, pensant les dissidences comme *une* Église et *une* doctrine¹²³. L'emploi – désormais généralisé – des termes « cathares » et « catharisme » authentifie une représentation biaise des dissidences et, de ce fait, s'avère illégitime quand on l'étend à l'ensemble des contestations religieuses apparues dans la chrétienté occidentale entre le XI^e et le XIII^e siècle. L'analyse des sources et des *realia* effectuée ci-dessus montre qu'il n'a jamais existé d'Église alternative unifiée dans sa dogmatique et son organisation, contrairement à ce que suggèrent ces vocables. Dans la chrétienté latine, « l'hérésie » et « le catharisme » se révèlent des constructions arbitraires, sans rapport avec les faits vérifiés ; en conséquence, l'unité des cathares et des bogomiles se dissout dans l'idéal. Pas davantage qu'à d'autres lieux communs, mille fois ressassés, il n'y a lieu de croire aux rapports de filiation entre grécolbulgares (plus tard dénommés bogomiles) et dissidents occidentaux (tardivement appelés cathares), qui ne sont attestés par aucune preuve objective, car le discours des clercs médiévaux, dont relèvent tous les témoignages sur l'hérésie, ne doit en aucun cas être pris au pied de sa lettre ; il est une représentation, composée, construite, imaginée, déterminée par des facteurs qu'on peut analyser, mais il ne correspond nullement à une description réelle des

-
122. Sur ces problèmes de dénomination, cf. J.H. Arnold, *Inquisition and Power. Catharism and the Confessing Subject*, Philadelphie, 2001, p. 138-149 notamment. Cet auteur écrit : « Names are beginning things : they quickly become labels, quickly constructing homogeneous identities and categories ». Voir, de plus, M. G. Pegg, « On Cathars, Albigenses and Good Men of Languedoc », *Journal of Medieval History*, 27-2, 2001, p. 181-195 et J. Thery, *art. cit.*, *Heresis*, 36-37, 2002.
123. Cf. les remarques de R. Morghen, « Il cosiddetto neo-manicheismo... », *art. cit.*, n. 32 ci-dessus, p. 101 : « Quasi tutti gli studiosi che si sono occupati dell'eresia medioevale, dal Tocco al Dondaine e a Ilarino da Milano, dal Runciman all'Obolensky, tendono a coordinare organicamente in un sistema le poche e sommarie notizie che le fonti cronistiche e gli atti dei concili ci conservano relativamente alle dottrine professate dagli eretici. Ciò ha portato ad una rappresentazione storica dei movimenti religiosi popolari del Medio Evo (che si identificano in gran parte con l'eresia), non conforme ai caratteri specifici che quei movimenti ebbero in realtà, specialmente alla loro origine ». On peut y ajouter une réflexion du P. Dondaine, « La hiérarchie cathare... », *art. cit.*, n. 80 ci-dessus, p. 292-293 : « Fréquemment l'on parle du catharisme comme d'une religion, d'un corps spirituel hiérarchiquement organisé ; on a même discuté s'il y avait eu un pape cathare, chef suprême de la secte. C'est là une erreur historique grave. Il y a eu des sectes dualistes, aussi bien en Orient qu'en Lombardie, qui n'avaient de commun qu'un donné doctrinal plus ou moins apparenté... [il faut] se garder de mettre de l'unité là où il n'y en a jamais eu. Les églises cathares, les diocèses cathares, autant d'entités bien distinctes, sans liens hiérarchiques, et probablement, à l'origine, sans communications de l'une à l'autre. »

faits ; ainsi que l'affirme Guy Lobrichon, « la lecture littérale est le pire des mirages pour l'historien ¹²⁴. »

Il est indispensable d'opérer ici une révolution copernicienne. Rappelons ce que signalait Georges Duby, dès 1962 : « Tout hérétique le devient par une décision des autorités orthodoxes [...], considération importante parce qu'elle fait apparaître comme historiquement indissoluble le couple orthodoxie-hérésie ¹²⁵. » Il n'y a d'hérésie que par rapport à l'orthodoxie qui la définit et qu'elle combat. L'hérésie n'existe que parce qu'elle est ainsi nommée par ceux qui en ont le pouvoir et qui font prévaloir leur choix comme orthodoxie. L'hérésie, aux XII^e et XIII^e siècles, est tout simplement ce que l'Église rejette, parce que son rôle institutionnel se trouve mis en cause. L'étudier en elle-même, pour elle-même, n'a guère de sens, car elle n'est pas un continent isolé, et c'est l'orthodoxie qui la fait naître, la définit et la conditionne. Il est donc nécessaire de prendre à l'égard du discours sur l'hérésie la distance nécessaire. L'essentiel de la production historiographique souffre de lui avoir accordé une trop large crédibilité. On ne peut certes reprocher aux auteurs les plus anciens de ne pas avoir lu Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Michel de Certeau ou Paul Veyne, non plus que les théories sur le langage ou les ouvrages sur le *linguistic turn* ¹²⁶. En revanche, les plus récents n'ont certainement pas assez réfléchi à leur pratique et à leur méthode. D'une manière générale, après les clercs médiévaux, les spécialistes de l'hérésie ont construit de celle-ci une histoire surdéterminée par leurs opinions intellectuelles ou leurs *a priori* affectifs et idéologiques. Le fait s'avère particulièrement net en ce qui concerne les liens entre bogomiles et cathares.

Une première dérive procède d'une certaine fierté « patriotique ». Elle marque la production d'auteurs d'origine balkanique, heureux que l'influence de leurs pays se soit manifestée jusqu'à l'Ouest de l'Europe. Un bon exemple de cette attitude est fournie par un livre de Wladimir Topentcharov (qui fut ambassadeur de Bulgarie en France) ¹²⁷. Sous une enveloppe apparemment plus scientifique, d'autres auteurs ont adopté un point de vue identique.

124. G. Lobrichon, *art. cit.*, in *Inventer l'hérésie?*, *op. cit.*, p. 69.

125. G. Duby, « Conclusions » du colloque *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XI^e-XVIII^e siècles* (1962), Paris-La Haye, 1968, p. 399.

126. Notamment les ouvrages de Hayden White et, tout particulièrement, *The Content of Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, John Hopkins University Press, 1987.

127. W. Topentcharov, *Boulgres et cathares. Deux brasiers, une même flamme*, Paris, 1971. La fin du prière d'insérer résume les intentions de l'auteur : « Dans la nuit du ciel médiéval, les flammes de l'Ouest et de l'Est se rejoignirent, illuminant l'Europe et déchirant son obscurité. Ce fut une période de spiritualité populaire intense, qui capta pour son temps la soif des peuples à la fraternité universelle ». Le dernier chapitre s'intitule, de manière significative : « Les "bougres" ont gravé leur nom sur la terre française ».

Les historiens catholiques, quant à eux, perpétuent dans leur grande majorité le modèle élaboré par les clercs médiévaux. Pendant longtemps, cette prise de parti a été dictée par l'idée qu'une vérité proclamée par l'Église possédait un caractère absolu et intangible. La mise en cause de l'Inquisition par le pape lui-même a relativisé cette certitude. Toutefois, elle n'est intervenue que récemment (1998). Les historiens attachés à l'Église ont longtemps considéré l'hérésie comme une menace pour la chrétienté occidentale¹²⁸, soulignant les « dangers qu'elle fais[ait]t courir à la structure et à la civilisation du pays où elle s'incrust[ait]¹²⁹ ». Plusieurs constantes s'expriment dans leur point de vue : 1°. L'hérésie constitue un phénomène autonome, étranger au christianisme, venu de l'extérieur, structuré en contre-Église ; 2°. L'hérésie s'implante grâce à l'action de missionnaires venus de l'Orient bogomile ; elle participe d'une histoire purement religieuse, indifférente aux contextes spirituels et sociaux régionaux.

Cette position est, par exemple, celle du P. Dondaine. Pour lui, le néomanichéisme, comme le prouvent les textes qu'il a publiés, a passé près de faire échec au catholicisme. Le péril a été conjuré grâce à l'action de saint Dominique et de ses fils, qui ont exercé le ministère de la parole de Dieu parmi les populations contaminées. Le P. Dondaine s'inscrit donc dans la ligne traditionnelle de l'historiographie catholique, en lui ajoutant une touche de fierté dominicaine¹³⁰. Déjà le P. Percin, composant à la fin du XVII^e siècle une histoire des prêcheurs de Toulouse, avait, dans une perspective identique sans doute, intégré dans son travail la notice du concile de Saint-Félix.

À l'inverse du courant catholique, toute une famille d'historiens, conformément à l'attitude adoptée par les protestants à partir du XVI^e siècle, voit dans l'hérésie la véritable Église selon l'Évangile, persécutée, martyrisée, puis anéantie par l'Église romaine. Afin de montrer la richesse et l'importance des trésors spirituels perdus, ils soutiennent eux aussi l'existence d'une contre-Église étendue des Balkans à l'Atlantique et de la Rhénanie à l'Italie centrale. Paradoxe surprenant : ceux qui, d'une certaine manière, adhèrent affectivement, voire spirituellement, au parti de l'hérésie, se bornent à inverser le discours de ses adversaires, sans le mettre en question ; ils en épousent tous les schémas.

128. Cf. l'ouvrage de Mgr Douais – alors abbé, *Les Albigeois. Leurs origines. Action de l'Église au XII^e siècle*, Paris, 1879.

129. C. Thouzellier, *op. cit.*, n. 9 supra, p. 36.

130. Son raisonnement est le suivant : si Dominique a éprouvé la nécessité de fonder un nouvel ordre, c'est que le danger hérétique était très grave. Il définit ensuite l'hérésie de manière « classique ». Cf. son premier article sur la hiérarchie cathare en Italie, *Arch. Frat. Praed.*, 1949, p. 280-281.

Ainsi les historiens favorables ou hostiles à l'Église, et même des auteurs neutres, mais qui n'osent passer outre aux idées reçues, soutiennent-ils que les XII^e et le XIII^e siècles ont opposé deux Églises et deux religions, ou deux christianismes. Tous pensent que les cathares sont les fils des bogomiles et jugent authentique la notice du Concile de Saint-Félix, car la reconnaître fausse causerait l'effondrement de leur système historique, ce qui manifeste la fragilité de ce dernier.

*

On comprend la difficulté des clercs du Moyen Âge à penser les dissidences, à leurs yeux des pestes diaboliques, comme l'effet d'une spiritualité chrétienne. La manière dont beaucoup d'historiens actuels construisent l'hérésie paraît moins recevable. Les travaux de Grundmann et de Morghen ont montré, depuis de nombreuses décennies, que les dissidences pouvaient naître de causes internes et qu'il n'était pas utile d'avoir recours à des causes externes pour les expliquer. Cependant, malgré les progrès de l'enquête historique, le vieux positivisme ne cesse d'exercer ses effets. La critique moderne pousse à rompre avec les *topoi* dont la répétition insistante ne fonde pas la véracité.

Comme l'a fait Morghen, il faut se demander si les racines des dissidences ne se trouvent pas en Occident et seulement là. Morghen et beaucoup d'autres ensuite ont pensé que cela était vrai pour les années 1000-1140, mais que, par la suite, les influences bogomiles contaminaient le mouvement proprement occidental. Tous, en effet, croyaient à la validité des exposés d'Eckbert de Schönau, à l'authenticité de la notice du concile de Saint-Félix et à la vérité des fables sur les Églises cathares italiennes. Une fois levées ces hypothèses, il est clair que l'on peut pousser la thèse de Morghen au-delà de la barrière chronologique de 1140 et jusqu'en 1330. Les dissidences religieuses ont pour cause les mutations internes que connaît l'Occident du XI^e siècle au début du XIV^e siècle. Elles ne doivent rien aux bogomiles. L'histoire rationnelle doit l'emporter sur l'histoire passionnelle et il faut dépasser les représentations pour approcher les réalités.

PERSPECTIVES NOUVELLES

Les dissidences, contestations autochtones

Les « hérésies » des XII^e et XIII^e siècles méritent le nom de dissidences, en ce sens qu'elles ne sont pas étrangères à la société où elles apparaissent et se développent et qu'elles participent de ses dynamismes, de ses pesanteurs et de ses aspirations spirituelles. Elles trouvent toutes leurs racines dans la chrétienté romaine.

Sources essentielles : la réforme « grégorienne » et l'émergence d'un nouveau laïcat

Les dissidences religieuses du XII^e siècle s'inscrivent dans la droite ligne de la réforme ecclésiastique qui a remis l'Évangile au cœur de la chrétienté latine et conféré aux clercs un pouvoir spirituel sans partage.

Elles puisent leur inspiration et leur substance dans l'Écriture. En Languedoc, les bons hommes s'appuient exclusivement sur la Bible, principalement le Nouveau Testament, auquel – selon leurs adversaires eux-mêmes – renvoient les deux tiers de leurs références¹³¹. Leur prédication consiste dans la lecture – en langue vernaculaire – et le commentaire des Évangiles et des Épîtres (celles de Paul, principalement)¹³². Le « Notre Père » constitue leur prière exclusive. La règle de vie qu'ils observent se conforme aux préceptes évangéliques¹³³. Leur liturgie ne comporte que des gestes traditionnels dans l'Église, ainsi l'imposition des mains¹³⁴. Ainsi qu'il a été dit plus haut, les clercs attestent, sans s'en rendre compte, cet évangélisme, en les taxant d'une sainteté feinte. Les dissidences, profondément chrétiennes, sont d'évidence les héritières du fondamentalisme évangélique grégorien. Toutefois, elles retournent ce dernier contre l'Église issue de la réforme du XI^e siècle. En effet, celle-ci a marqué, de manière forte, l'opposition entre clercs et laïcs ; les premiers, distingués par la chasteté, le célibat et l'interdiction de verser le sang, « sont placés en détenteurs exclusifs des fonctions médiatrices de la société chrétienne : l'accès au Livre et à la parole divine, mais surtout la manipulation des sacrements, spécialement l'eucharistie, qui est au cœur de l'économie du christianisme »¹³⁵ ; ils deviennent les maîtres du culte des saints et des

131. Cf. C. Thouzellier, « La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIII^e siècle », *Cahiers de Fanjeaux*, 3, 1968. Voir aussi le tableau des références scripturaires établi par Pilar Jimenez dans les annexes de sa thèse, citée note ci-dessus, vol. III, p. 122-136. Les polémistes reprochent seulement aux dissidents de mal interpréter la Bible : « *licet enim testimonia scripturarum bona sint, tamen... perverse intelleguntur ab ipsis* », cité par C. Thouzellier, *Un traité cathare...*, op. cit., n. 56 supra, p. 55.

132. Il subsiste un manuscrit du Nouveau Testament en occitan à la Bibliothèque municipale de Lyon. Clédat en a donné un fac-simile, cf. n. 39 ci-dessus.

133. Voir, par exemple, R. Nelli, *La vie quotidienne des cathares en Languedoc au XIII^e siècle*, Paris, 1969.

134. Cf. A. Vacant, É. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII-2, sub verbo « Imposition des mains ».

135. D. Iogna-Prat, « L'omnipotence des médiateurs dans l'Église latine aux XI^e-XII^e siècles », in *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, D. Iogna-Prat, G. Veinstein dir., Paris, 2003.

morts ; ils tendent également à contrôler étroitement la vie des fidèles par une claire définition du cadre et des obligations paroissiales, ainsi que par la pratique – encore limitée – de la confession. Cette toute-puissance cléricale suscite une hostilité qui se nourrit d'un littéralisme évangélique analogue à celui antérieurement mis en avant par les réformateurs. La dissidence ne naît pas d'une doctrine étrangère au christianisme, elle apparaît au cœur de ce dernier, comme une protestation contre la constitution de l'Église en institution séparée et séparante. Elle est d'abord un anticléricalisme radical, qui refuse, au nom de l'Évangile, de reconnaître la mission divine, l'œuvre de salut et la légitimité des pasteurs de l'institution ecclésiastique ; elle soutient qu'il ne peut y avoir d'annonce de la vérité hors de la *vita apostolica* et que seule cette dernière fonde l'autorité de la parole. Les dissidents s'interdisent comme les prêtres la macule du sexe et du sang et revendiquent être les seuls successeurs des apôtres, en vertu de leur ascèse.

La contestation anticléricale prend naissance dans l'Église elle-même¹³⁶. Elle est le fruit d'un partage intérieur entre les partisans d'une réforme institutionnalisée, donc mitigée, car contradictoire avec le dénuement, la pérégrination et le renoncement au pouvoir, et les tenants d'une radicalisation évangélique. Chaque parti a sa lecture des Écritures. Puis, dans le temps même où le cléricisme « grégorien » marginalise les laïcs, certains de ceux-ci revendiquent une Église qui leur fasse une place non subordonnée. En effet, l'essor sans précédent qui a soulevé l'Europe occidentale à partir de 950 a entraîné le développement des échanges et des villes et l'élargissement, en milieu urbain, de la pratique de l'écriture et de la lecture. Cette culture nouvelle suscite de nouvelles aspirations religieuses et elle ouvre aux élites un contact direct avec la Bible, que certaines d'entre elles souhaitent vivement. Cet accès libre au sacré rend superflues les médiations institutionnelles ou sacramentelles et menace le monopole religieux des clercs qui le refusent et l'interdisent. L'anticléricalisme s'installe alors dans une large partie des milieux laïcs cultivés ; il met en cause l'Église mais non le christianisme. Cependant, sous l'effet des condamnations réitérées dont il fait l'objet, il évolue progressivement vers le dualisme, en exploitant les latences du contexte religieux de l'Occident¹³⁷.

136. Ainsi que le montre, pour la Rhénanie et les pays de la Meuse, la thèse d'Uwe Brunn, citée n. 67 ci-dessus.

137. Cf. J.-L. Biget, *art. cit.*, n. 9 *supra*.

Un dualisme purement occidental

En opposant la *vita evangelica et apostolica* à l'Église grégorienne, les dissidents s'inscrivent dans le courant d'un christianisme ascétique, marqué par l'érémisme et le monachisme, dont les caractères fondamentaux résident dans le mépris du monde, de la matière et du corps, et dans une tendance à la personnalisation du mal, incarné par Satan. Le *contemptus mundi* constitue l'un des traits essentiels de la spiritualité chrétienne depuis les Pères de l'Église et il demeure une constante à travers tout le XII^e siècle, y compris chez les défenseurs les plus stricts de l'orthodoxie, puisque Geoffroy d'Auxerre, un des cisterciens les plus actifs dans la lutte contre l'hérésie, et Lothaire de Segni, futur Innocent III, composent eux-mêmes des traités condamnant les vanités terrestres¹³⁸. Il suffit aux dissidents, pour transformer un dualisme latent en dualisme absolu, de pousser à l'extrême le rejet du monde visible qui inspire tout le christianisme « roman ». Au demeurant, ce dernier est constamment traversé par les luttes des anges et des démons ; il conçoit l'univers comme le champ d'un combat où s'affrontent en permanence les forces du mal et celle du bien, ce que traduit à merveille le décor sculpté des grandes basiliques¹³⁹ et le diable est omniprésent dans l'esprit et la vie des clercs¹⁴⁰. La marge entre orthodoxie et hétérodoxie s'avère donc étroite, quant à l'opposition du Bien et du Mal, du Ciel et de la Terre, du Royaume de Dieu et du domaine de Satan.

Le glissement d'une conception unitaire à la conception dualiste du monde, la « scission de l'universel¹⁴¹, » semble également le produit de l'essor du mouvement intellectuel du XII^e siècle. La dissidence procède, sur bien des points, de la réflexion théologique engagée dans les écoles, même si elle adopte à l'égard de la nature une attitude contraire au courant dominant qui exalte cette dernière

138. Sur ces problèmes, voir R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde de saint Ambroise à la fin du XI^e siècle*, thèse de l'Université de Louvain, 1960. Deux fascicules, extraits de cet ouvrage, ont été publiés sous le même titre, *La doctrine...*, t. IV, 1 et 2 ; *Le XI^e siècle*, Louvain-Paris, 1963-1964.

139. Cf. G. Duby, *Adolescence de la chrétienté médiévale*, Genève, 1967, p. 73 : « Manichéen, le christianisme du XI^e siècle l'est tout entier ». Du même auteur, cf. *L'an mil*, Paris, 1967, ch. V.

140. Voir, entre autres, les *Histoires* de Raoul Le Glabre, éd. E. Pognon, *L'an mille*, Paris, 1947 et l'*Autobiographie* de Guibert de Nogent, E.- R. Labande éd., Paris, 1981.

141. J. Jolivet, « Logique cathare : la scission de l'universel », dans E.P. Bos éd., *Medieval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L. M. de Rijk... on the occasion of his 60th birthday*, Nimègue, 1985.

comme signe de la toute-puissance de Dieu ¹⁴². Elle conserve l'idée d'une césure absolue entre l'univers visible et le règne de l'invisible, alors que l'Église, acquise partiellement à l'aristotélisme, assume désormais positivement le monde terrestre. Cependant, le dualisme qu'elle professe constitue sans aucun doute l'aboutissement d'un processus intellectuel. D'une part, il correspond à la radicalisation scolastique de données latentes dans l'univers mental des clercs de l'époque ; d'autre part, il naît de l'application de la logique déductive à certains passages des Écritures et d'un jeu sur les mots, les signes et les sens, dont Abélard a montré les possibilités. Par exemple, pour justifier l'existence d'un second principe, les dissidents s'appuient sur l'un des premiers versets de l'Évangile de Jean (1,3) : « *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil* ». Ils font en l'occurrence de *nihil* un substantif et une substance, le néant ; et ils interprètent ainsi le texte : « Toutes choses [pour eux, les réalités divines, invisibles – J.-L. B.] ont été faites par Lui, et sans Lui a été fait le néant [i.e. le monde terrestre – J.-L. B.] ».

Que la dissidence soit une religion d'intellectuels, le fait éclate dans son rejet du sensible. « Froide » et abstraite, elle dépouille les traits fondamentaux de la religion populaire, très attachée au concret : les miracles, les images, les reliques, le merveilleux, la pompe des rituels. Proclamant que, finalement, tout le monde sera sauvé, elle enlève à l'Église les bases de son contrôle sur les fidèles, mais, surtout, elle affirme la puissance de l'esprit humain, d'essence divine, dont le lieu naturel est le ciel de perfection. S'ils disent vrai sur ce point, les traités, comme celui d'Alain de Lille ¹⁴³ ou ceux plus tardifs de Durand de Osca ¹⁴⁴, qui prétendent réfuter les « erreurs » des dissidents, montrent clairement que l'argumentation de ces derniers relève non du simplisme, mais d'une solide dialectique. Le dualisme chrétien du XII^e siècle naît d'une réflexion sur l'incompatibilité entre la toute-puissance de Dieu et le libre cours du mal dans le monde ; il est le fruit d'un contexte intellectuel et culturel précis, celui de l'épanouissement de la théologie ; il est inutile d'aller chercher ses sources chez Origène et dans la Gnose,

142. Cf. H. Fichtenau, *op. cit.*, n. 17 ci-dessus. Cet ouvrage met en phase le non-conformisme religieux et les tâtonnements de la première scolastique, sans rechercher les liens entre l'un et l'autre. Voir aussi : M.-D. Chenu, *La théologie du XII^e siècle*, Paris, 1957 et les éléments que nous avons rassemblés : J.-L. Biget, « Réflexions sur "l'hérésie" dans le Midi de la France au Moyen Âge », *Heresis*, 36-37, 2002, p. 50-60.

143. *Summa quadripartita contra hereticos*, in *Patrologie latine*, t. CCX.

144. Le principal, et le plus tardif, a été publié par C. Thouzellier, cf. n. 14 *supra*.

même s'il a hérité quelques traits de ces derniers, bien connus en Occident à travers les Pères de l'Église.

Le dualisme des dissidents ne doit évidemment rien non plus aux bogomiles. D'autant qu'il paraît aussi découler d'un mal-être d'origine forcément locale, puisqu'il se rattache à une expérience vécue et non à l'impact d'une doctrine. Il participe d'une contradiction éprouvée entre l'Évangile et le siècle, du constat d'une opposition irréductible entre l'appesantissement des cadres ecclésiastiques et leur finalité proclamée ; il résulte du refus des clercs de prendre en compte les nouvelles demandes spirituelles et sociales et des condamnations et persécutions dont font l'objet ceux qui les formulent publiquement. Un dualisme vécu vient susciter un dualisme ontologique, par un paroxysme d'évangélisme.

Il reste à déterminer pourquoi c'est dans les années 1160 que l'antycléricalisme des contestataires se fait radical, n'attaquant plus seulement l'Église en tant qu'institution, mais se muant en une doctrine nouvelle de la création et des rapports entre Dieu et le monde visible, tandis que les dissidents sont désormais dénoncés comme sectateurs d'une religion étrangère au christianisme. Cette fracture résulte également de questions propres à l'Occident.

Les années 1160. Racines sociales de la dissidence

Les adversaires de l'Église établie sont proclamés dualistes dès 1163-1164 en Rhénanie ; ils sont déclarés tels dans le Languedoc en 1177¹⁴⁵. Pour la plupart, les historiens considèrent la greffe du dualisme sur l'antycléricalisme antérieur comme un effet de la prédication de missionnaires bogomiles (sur lesquels il n'existe aucune trace documentaire), ou comme l'influence de croisés, convertis à l'hérésie orientale lors de leur passage dans les Balkans (fait qui demeure un postulat)¹⁴⁶. Il semble plus logique de

145. Pour la Rhénanie, cette qualification est l'œuvre d'Eckbert von Schönau, cf. *supra*. En France méridionale, comme on l'a déjà signalé, les deux principes sont mentionnés pour la première fois dans une lettre adressée par Raimond V, comte de Toulouse au chapitre général de Cîteaux en 1177. Toutefois, ce document n'est connu que par la copie donnée par un chroniqueur anglais, Gervais de Canterbury (*Chronicon*, W. Stubbs ed., Londres, 1879, p. 270-271). Cela jette un doute sur son authenticité et sur la réalité des faits. Notons que Pierre de Saint-Chrysogone, légat pontifical en mission à Toulouse en 1178, s'étonne de ce que les « hérétiques » nient l'existence de deux principes (*Patrologie latine*, t. CCIV, col. 239). Cependant, en septembre 1181 au Puy, pour être réconciliés, deux bons hommes confessent leur dualisme (cf. n. 7 ci-dessus).

146. C'est le cas de H.-C. Puech, comme on l'a vu plus haut, et même de R. Morghen. Voir également C. Thouzellier, *art. cit.*, n. 35 ci-dessus.

se demander si cette évolution ne correspond pas à l'émergence de problèmes internes à la société de la chrétienté latine.

Remarques liminaires

Il faut ici rappeler que la laïcisation des faits sociaux, économiques et politiques et le cantonnement de la religion dans un champ purement spirituel remontent, au plus tôt, au XVIII^e siècle. Opérer une dichotomie entre religion et société ne saurait être pertinent pour le Moyen Âge où l'une et l'autre sont coextensives¹⁴⁷. Il faut éviter de segmenter arbitrairement le donné historique. Une dissidence religieuse médiévale, d'abord spirituelle, comporte des attendus et des incidences sur le terrain social¹⁴⁸. Corollairement, il est nécessaire de ne pas négliger les aspects sociaux du magistère des clercs, car « dans la chrétienté médiévale, l'institution ecclésiastique, loin d'être "hors du monde" et coupée de lui, agit "dans le monde" et même au cœur de la société ambiante »¹⁴⁹.

L'Église, en raison même de sa fonction spirituelle et eschatologique, joue un rôle social important. Dans le contexte du morcellement politique féodal, elle est devenue l'instance régulatrice majeure de la société, comme l'indiquent des faits très nombreux, dont on peut ne citer que le plus expressif : le mouvement de la paix de Dieu. Elle est une structure englobante qui règle les rapports et les conduites. Dans un monde où tout est religieux, elle tient, par nature, le rôle d'instrument de contrôle social et de pouvoir. Or l'Église grégorienne s'avère profondément aristocratique : prélats et moines de chœur appartiennent tous à des familles de la noblesse ; de plus, garante de l'ordre féodal, elle en est également partie prenante, puisque sa vie matérielle repose sur des seigneuries diverses.

147. Cf. D. Iogna-Prat, *art. cit.*, in *op. cit.*, p. 71.

148. Walter L. Wakefield et Austin P. Evans ont souligné cette donnée dans l'« Introduction » donnée à leur recueil de textes, *Heresies of the High Middle Ages*, Columbia University Press, 1969, p. 4 : « Unquestionably the motivation of popular heresies was religious, but this did not reduce their importance on the social scene... Their rise paralleled the expressions of vitality in such diverse forms as the crusades, expanding commerce, new social forms in countryside and towns, movement toward the new horizons glimpsed on earth or in men's minds. It would be better to say that all of these phenomena were interwoven... Religion had everywhere an impact on daily life, and similarly the social base influenced the expression of religious aspirations. Certain religious ideas, for example, were especially attractive to groups affected by the partial transformation of a feudal agrarian society to an urban-commercial one ».

149. J.-C. Schmitt, « Clercs et laïcs », in J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999.

Cette Église est hostile au monde urbain et son engagement dans le système féodal prévient toute prise en compte des changements culturels, spirituels et sociaux qui se produisent dans les villes. Les dissidences résultent pour partie de ce porte-à-faux.

Une ligne de partage essentielle

À l'époque « grégorienne », de nombreux *Wanderprediger* ont exercé un apostolat itinérant, dénonçant au nom de l'Évangile les vices et les richesses du clergé. Pour leur majeure part, ces héros de l'ascèse ont fondé des communautés monastiques ou canoniales rapidement intégrées dans l'institution ecclésiastique, ainsi Robert d'Arbrissel, Robert de la Chaise-Dieu, Bruno, Géraud de Sales, Norbert, Étienne d'Obazine ou Pons de Léras. Les mouvements évangéliques qui se développent après 1130 se trouvent, quant à eux, rejetés à la marge, puis condamnés, et ils dressent contre eux les congrégations récemment établies, notamment celles des prémontrés et des cisterciens.

Si l'on y regarde de près, ce partage entre mouvements puisant également leur inspiration dans l'Évangile ¹⁵⁰ est d'ordre social. Ceux qui sont rejetés se caractérisent, en général, par leur non-appartenance au monde seigneurial ¹⁵¹ et par un ancrage privilégié dans le monde urbain et la roture. C'est le développement de noyaux évangélistes citadins qui pose problème à Eckbert de Schönau ¹⁵² et le cas de Valdès et des vaudois fournit à ce point de vue un autre exemple significatif. La prétention de certains laïcs des villes à porter et commenter la parole de Dieu au même titre que les clercs ruinerait évidemment le monopole de ceux-ci dans la gestion du sacré et, partant, le pouvoir de l'aristocratie dans l'Église.

Au fur et à mesure que le temps s'écoule, l'opposition entre celle-ci et l'évangélisme extra-ecclésial cristallise d'autant plus nettement que la société évolue en conférant aux villes toujours plus d'importance et de poids. Alors les accusations de dualisme sont explicitement formulées. Au demeurant, les clercs ressentent assurément leurs adversaires comme tels, car eux-mêmes se pensent comme les représentants d'une unité totalisante, céleste et terrestre, qui ne peut

150. Cette communauté d'inspiration a été mise en exergue par H. Grundmann, *op. cit.* n. 29 *supra*. Voir aussi l'Introduction de R. Lerner à l'édition américaine de l'ouvrage.

151. Même Fontevraud relève finalement d'une abbesse appartenant à l'aristocratie.

152. Cf. Uwe Brunn, thèse et *art. cit.*

être soumise à discussion. Il est certain également que, par un choc en retour, les contestataires de l'Église romaine, selon des mécanismes psychologiques bien connus, ont tendance à se conformer, au moins en partie, aux modèles élaborés par leurs persécuteurs.

Que l'hérésie manifeste une hostilité négatrice à l'égard du monde aristocratique, c'est ce que met en évidence l'analyse de sa portée sociale. Le respect absolu de l'Évangile ruine tous les fondements de la société féodale ; il défend de juger, alors que le pouvoir de justice, le ban, constitue le cœur de la puissance seigneuriale ; il interdit de tuer, quand la protection militaire offerte par la chevalerie justifie celle-ci ; il proscriit le serment, nœud des relations féodovassaliques. La croyance en la métempsycose – empruntée à Macrobe, lu dans toutes les écoles du XII^e siècle, jette à bas toute distinction reposant sur le sang, le lignage, la noblesse. Le radicalisme évangélique, qui menace aussi l'Église, clé de voûte du système féodal, porte en lui l'anéantissement du pouvoir aristocratique.

La sociologie de la dissidence languedocienne montre que celle-ci, dès les premières poursuites opérées à Toulouse, recrute en priorité ses adhérents parmi les élites urbaines, celles de la richesse et du savoir. Dans la région qui s'étend de Béziers à Cahors et Agen, les élites citadines portent des aspirations religieuses nouvelles, évoquées plus haut. En outre, elles se trouvent bridées politiquement, car l'affirmation des consulats et de leur autonomie s'avère difficile et limitée, avec une résistance particulière des seigneuries ecclésiastiques ; elles sont aussi disqualifiées professionnellement, puisque l'Église condamne avec force le commerce de l'argent et même la prise de bénéfice, obligeant prêteurs et marchands à restitution effective du « trop-perçu ». Les agents de « l'économie nouvelle » se trouvent donc écartelés entre leur pratique professionnelle et le souci de leur salut, tandis que l'élévation de leur statut social se trouve contrariée et qu'ils subissent le poids d'une réprobation morale. Le mal-être des bourgeoisies les porte volontiers vers les bons hommes, dont le propos de vie s'accorde avec l'Évangile et qui offrent une Église toute spirituelle et une religion pessimiste quant au présent, mais positive pour l'éternité, puisqu'elle promet le salut à tous. Cet optimisme transpose sans doute le sentiment qu'ont les fidèles de la dissidence d'être, malgré leurs difficultés, des acteurs économiques et culturels dynamiques.

Que le conflit au sein du mouvement évangélique soit à la fois religieux et social, cette donnée apparaît clairement à travers le rôle qu'y tiennent les cisterciens, lesquels mènent l'offensive contre les dissidents. Comme l'a souligné Georges Duby, il existe entre

l'ordre de Cîteaux et l'aristocratie des « connivences essentielles » et des « collusions intimes ¹⁵³ ». On constate une concordance chronologique parfaite entre le « développement » de l'hérésie et l'essor du mouvement cistercien. Saint Bernard et ses frères font aux laïcs une place quasi nulle dans leur ecclésiologie ¹⁵⁴. Pour eux, l'évangélisme ne saurait se vivre hors du cloître. Le transfert du pouvoir spirituel à de « pseudo-apôtres » est signe d'une subversion sociale en même temps que d'une subversion religieuse. Par leurs écrits et leurs actions, leurs anathèmes et leur prédication, les cisterciens contribuent largement à la construction discursive de l'hérésie. En quelque sorte, ils « l'inventent », lui conférant une réalité et des contours qu'elle ne possède pas ¹⁵⁵. Si l'on considère la tradition des textes sur « l'hérésie » – qui, longtemps, n'a fait l'objet d'aucune attention particulière – on constate que ceux qui sont parvenus au XXI^e siècle émanent de monastères cisterciens – Clairvaux, Hautecombe et Cîteaux notamment ¹⁵⁶ –, où ils ont été compilés pour former des instruments de combat ¹⁵⁷. Ce dernier, comme on l'a

153. G. Duby, *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, 1976. Voir aussi J.-L. Biget, « Naissance de Cîteaux », *L'histoire*, 217, 1998.

154. Cf. sur ce point l'analyse du Père Y. M.-J. Congar, dans « Henri de Marcy, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical », *Studia Anselmiana*, 43, Rome, 1958.

155. Sur la construction de l'hérésie, cf. *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, M. Zerner dir., Nice, 1998.

156. Ainsi le manuscrit 582 de la Bibliothèque municipale de Dijon, provenant de Cîteaux. Ce registre, composé vers 1180, est la source unique sur les dissidents d'Arras en 1025. Avec la narration de cette affaire, il regroupe la *Manifestatio haeresis catharorum* de Bonacursus et des traités contre les cathares, les arnaldistes et les passagiens (chrétiens judaïsants). Ainsi le traité composé par le moine Guillaume contre Henri, dit de Lausanne, figure-t-il dans un registre conservé à la Bibliothèque municipale de Nice (ms 3) et provenant d'Hautecombe ; cf. M. Zerner, « Au temps de l'appel aux armes contre les hérétiques : du *Contra Henricum* du moine Guillaume aux *Contra hereticos* », in *Inventer l'hérésie ?*, *op. cit.*, note précédente.

157. La permanence du discours des clercs sur les « hérésies » ne signifie nullement l'identité de ces dernières à travers les décennies. L'Église se pense et se donne pour intemporelle et elle enferme en conséquence ses adversaires dans des définitions figées. Cette négation du mouvement historique, logique de la part des clercs du Moyen Âge, doit faire l'objet d'une révision critique de la part des historiens d'aujourd'hui. Il n'y a pas lieu d'ignorer la chronologie. Il est abusif et erroné de ramener à l'unité les dissidences des XI^e et XII^e siècles, séparées par un hiatus de nombreuses décennies. Les premières interviennent lors de la mise en place – ou, en tout cas, de l'affirmation – du système féodal ; elles s'atténuent et disparaissent avec la paix de Dieu et la réforme ecclésiastique, qui régulent la violence et restaurent les équilibres sociaux, notamment en valorisant la chevalerie et en lui proposant un idéal justificatif, porteur de la croisade. Les contestations religieuses du XII^e siècle s'inscrivent, quant à elles, dans l'époque du développement économique, social, intellectuel et spirituel induit par l'ordre seigneurial et dans les contradictions que cet essor engendre. Il s'agit de deux périodes très différentes par leur contexte.

vu plus haut, a constamment pour chefs les représentants majeurs des cisterciens. Saint Bernard intervient sur tous les fronts, du Languedoc à la Rhénanie. Après lui, jouent un rôle central son secrétaire, Geoffroy d'Auxerre, successivement abbé de Clairvaux, de Fossanova et d'Hautecombe¹⁵⁸, et Henri de Marcy, aussi abbé d'Hautecombe puis de Clairvaux, avant d'être promu cardinal et légat pontifical, participant majeur aux opérations contre la dissidence toulousaine en 1178 et 1181¹⁵⁹. Tous deux siègent, avec l'archevêque Guichard – ancien abbé de Pontigny – parmi l'aréopage ecclésiastique qui reçoit à Lyon en 1180 la confession de foi de Valdès. En avril 1198, quand se relance le *negotium fidei et pacis* en Languedoc, Innocent III y envoie comme légats deux cisterciens afin de lutter contre « l'erreur ». Leur succèdent leurs frères de l'abbaye de Fontfroide, Maître Raoul et Pierre de Castelnaud, plus tard assistés d'abbés venus de la France du Nord. Ces cisterciens développent une rhétorique belliqueuse, qui travestit la réalité sous l'hyperbole et prépare la croisade de 1209, dont le chef spirituel est Arnaud Amalric, abbé de Cîteaux, et dont le narrateur principal est un cistercien, Pierre des Vaux-de-Cernay. Après la mort de Simon de Montfort, en 1218, c'est encore un cistercien, issu d'une grande famille des régions rhénanes, Conrad d'Urach, cardinal de Porto, ancien abbé de Clairvaux et de Cîteaux, qui prend la tête de la lutte contre les méridionaux et qui, on l'a dit, cautionne l'idée qu'il existe une Église hérétique universelle, organisée sur le modèle de celle de Rome¹⁶⁰.

Les membres de l'ordre de Prémontré – fondé par un noble rhénan – aident les cisterciens, auxquels ils sont unis par des fraternités, dans leurs batailles contre « l'hérésie », depuis les origines, vers 1147, avec Évervin de Steinfeld, jusque vers 1190 avec Bernard de Fontcaude, auteur d'un traité contre les dissidences¹⁶¹. Cette coalition de l'évangélisme institutionnalisé au désert contre

158. Le rôle de ce dernier est fondamental, car il est le narrateur des miracles opérés par l'intercession de saint Bernard face aux hérétiques, en Languedoc et en Rhénanie (*Patrologie latine* CLXXXV, col. 395-416) ; il accable aussi les dissidents de turpitudes imaginaires (cf. art. cit. de dom J. Leclercq, n. 7 *supra*).

159. Sur Henri de Marcy, *art. cit.*, n. 154, du P. Congar. Membre de la mission franco-anglo-pontificale envoyé en Toulousain en 1178, il conduit dans la même région la mini-croisade de 1181. Il attribue également aux dissidents des mœurs contre nature (voir sa lettre à ses frères, *Patrologie latine* CCIV).

160. Conrad de Porto a fait l'objet d'une thèse récente : F. Neinninger, *Konrad von Urach (+ 1227), Zähringer, Zisterzienser, Kardinallegat*, 1994. Sur sa lettre aux évêques de France, cf. J.-L. Biget, « Un faux du XIII^e siècle ? Examen d'une hypothèse », in *L'histoire du catharisme en discussion*, *op. cit.*, n. 15 *supra*.

161. *Adversus Waldensium sectam*, *Patrologie latine* CCIV, col. 793-840.

l'évangélisme spontané et informel des milieux urbains les plus cultivés est aussi une défense de l'évangélisme aristocratique contre l'évangélisme roturier, déclaré hérétique. La rupture de l'unité procède de l'émergence de nouvelles élites, qui revendiquent l'accès à l'autorité religieuse et se le voient refuser par ceux qui la détiennent. Le combat des bons hommes contre l'Église et celui des cisterciens contre les bons hommes, spirituel au premier chef, s'inscrit aussi dans le champ social.

Pour autant, la dissidence – et c'est une ruse de l'histoire qui incite à rejeter tout mécanisme réducteur – n'est pas homogène socialement. Bien qu'elle soit hostile dans ses principes à l'ordre seigneurial, la dissidence compte en Languedoc dans ses rangs une part de la petite aristocratie. Plusieurs facteurs justifient ce ralliement aux bons hommes. D'abord, la réforme grégorienne a imposé aux chevaliers et aux châtelains des contraintes contrariant leurs habitudes, notamment pour ce qui concerne le mariage ¹⁶². En outre, dans le Midi, l'absence de droit d'aînesse entraîne la pulvérisation des seigneuries, et minore grandement des revenus abrégés par ailleurs par l'inflation, les dots et les rançons, voire les dons aux établissements monastiques ou bien aux Églises séculières. La possession des dîmes devient alors un enjeu opposant vigoureusement les petits seigneurs aux clercs. Dans un tel contexte, les membres des lignages de la noblesse médiocre exclus du prestige, du pouvoir et des revenus des offices et des bénéfices ecclésiastiques inclinent naturellement vers l'anticlérisme, puis vers un clergé détaché des biens de ce monde et annonçant une Église réellement spirituelle.

Le refus de prêter serment, conformément aux commandements de l'Évangile, devient rapidement une preuve d'adhésion à la dissidence. Ce refus met à mal l'ensemble des relations sociales. Tout contrat s'accompagne en effet à cette époque de la foi jurée, ce qui soumet les « entrepreneurs » du XII^e siècle au for ecclésiastique et bride leur liberté d'action. Cependant, le rejet du serment peut être aussi compris comme la protestation de la petite noblesse alleutière obligée d'entrer dans la dépendance des grands seigneurs méridionaux, les Trencavel, vicomtes d'Albi, Carcassonne et Béziers, ou les comtes de Toulouse ¹⁶³.

162. Cf. G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981.

163. Voir H. Debax, *La féodalité languedocienne. XI^e-XII^e siècle*, Toulouse, 2003. Du même auteur, « Fief et castrum : le fief dans les serments de fidélité languedociens du XI^e siècle », in *Fiefs et féodalité dans l'Europe méridionale (Italie, France du Midi, Péninsule ibérique) du X^e au XIII^e siècle*, Toulouse, 2002.

Le cas du serment exprime la complexité des faits. Il illustre parfaitement le rôle que la religion et l'Église tiennent dans la société médiévale et il témoigne que ce rôle peut susciter des contestations dans des milieux sociaux normalement antagonistes, mais qui se rencontrent dans un climat spirituel nouveau. Il montre, en toute évidence, que l'anticléricisme et la dissidence trouvent leurs racines dans la société où ils se manifestent et non dans des ailleurs lointains. Cela, d'autant que l'image d'un Languedoc hérétique dépend étroitement du jeu des pouvoirs dans la région au cours de la seconde moitié du XII^e siècle.

L'hérésie, instrument des pouvoirs

L'historiographie – ancienne ou récente – de l'hérésie albigeoise offre des permanences singulières. Outre qu'elle ignore l'insertion de l'Église dans la société et la portée sociale de la dissidence, elle ne tient aucun compte du contexte politique où celle-ci s'insère, comme si une région vivait dans un même temps des histoires parallèles, totalement indépendantes les unes des autres. Or la mise en séquence des événements politiques et des faits religieux pour le XII^e siècle languedocien ne laisse aucun doute sur leur étroite intrication¹⁶⁴.

Robert Moore a mis en lumière qu'à cette époque, et ultérieurement, l'hérésie constitue le prétexte qui favorise l'intrusion de nouveaux pouvoirs dans les communautés familiales, villageoises ou territoriales traditionnelles ; ils peuvent agir « sans se soucier des contraintes de la coutume ou sans enrégimenter (ou éliminer) les notables » locaux¹⁶⁵. On constate, à la lueur de cette remarque, qu'à l'époque où le discours sur la dissidence évolue jusqu'à la constituer dualiste, se met en place la procédure inquisitoire. Henri II, roi d'Angleterre, édicte en 1166 la première loi séculière promulguée depuis l'Antiquité contre l'hérésie en Occident¹⁶⁵. Les clercs du même souverain notent avec un grand luxe de détails tous les faits établissant la multiplication des hérétiques en Toulousain¹⁶⁶. En Aragon et en Catalogne, l'hérésie fait aussi l'objet de mesures rigoureuses sous le règne de Pierre II. Dans le domaine proprement ecclésiastique, la recherche des hérétiques est progressivement

164. Cf. J.-L. Biget, « "Les Albigeois". Remarques sur une dénomination », in *Inventer l'hérésie ?*, *op. cit.*

165. R. Moore, *La première révolution européenne Xe-XII^e siècle*, Paris, 2001, p. 281.

166. *Id.*, *ibid.*, ch. V, p. 263 et sq.

organisée dans une période qui va du concile de Tours (1163) à celui tenu au Latran en 1215.

Il se trouve qu'après 1160 l'hérésie est instrumentalisée aussi bien par les pouvoirs séculiers que par le pouvoir pontifical. Cette instrumentalisation concourt, elle aussi, à fixer sur la dissidence une image déformée et déformante. L'argument de l'hérésie est utilisé dans les luttes entre les princes, tout comme dans celles qui opposent ces derniers à l'Église et dans les rivalités internes à cette dernière. Tous ces types de conflits se concentrent dans le Languedoc de la seconde moitié du XII^e siècle et du début du siècle suivant.

Le comté de Toulouse est alors une principauté indépendante, au contact de l'Aquitaine et de la Catalogne. Il s'agit d'un État dont la gestation demeure inaboutie¹⁶⁷ et qui comporte en son cœur, facteur négatif, les domaines des Trencavel, insérés comme un coin entre ses territoires occidentaux et ses régions orientales (le Marquisat de Provence) et bloquant son expansion vers la Méditerranée. Relativement faible, la principauté toulousaine est en butte aux convoitises de ses proches et puissants voisins, les Plantagenet, rois d'Angleterre, et les rois d'Aragon, comtes de Barcelone et de Provence, auxquels s'allient le plus souvent les Trencavel. Le roi de France intervient lui-même, de temps à autre, dans des guerres qui agitent tout le XII^e siècle. L'hérésie constitue pour l'Anglais ou l'Aragonais, voire pour Louis VII, un magnifique prétexte à ingérence, justifié par la préservation du salut universel. Le comte de Toulouse ne saurait refuser à ces princes un droit de regard en la matière, sous peine d'aggraver sa cause. Il subit des pressions que le duc d'Aquitaine et le roi d'Aragon exercent de manière continue et le roi de France de façon plus épisodique. Le fait se marque nettement par la mention dans les chroniques anglaises de tout ce qui concerne la dissidence en Languedoc. Il en va ainsi pour celles de Roger de Hoveden, Benoît de Peterborough et Gervais de Canterbury¹⁶⁸. Les Annales de Margan illustrent l'importance que les clercs anglais accordent à l'Aquitaine et à sa périphérie, avec attention particulière à la dissidence, puisqu'elles reprennent, sous l'année 1163, l'essentiel d'une lettre du moine Héribert sur l'explo-

167. Cf. Laurent Macé, *Les comtes de Toulouse et leur entourage. XII^e-XIII^e siècle. Rivalités, alliances et jeux de pouvoir*, Toulouse, 2000.

168. Analyse du concile de Lombers (1165) dans Roger de Hoveden. Lettre de Raimond V à Cîteaux, cf. n. 171 *infra*. Lettre de Pierre de Saint-Chrysogone dans Benoît de Peterborough, *Gesta...*, p. 199 ; lettre de Henri de Marcy, citée plus haut, *ibid.*, p. 215 et dans Roger de Hoveden, éd. Stubbs, p. 160-166.

sion de l'hérésie en Périgord ¹⁶⁹, missive qu'on sait aujourd'hui avoir été composée au début du XI^e siècle ¹⁷⁰. La reprise de ce texte, en le situant, de bonne foi ou non, au milieu du XII^e siècle, s'avère parfaitement expressive des intentions du Plantagenet, auquel un bataillon de clercs assurent une excellente « communication ». À cet égard, on peut s'interroger sur la réalité de la demande de secours contre l'hérésie formulée par Raimond V auprès du chapitre général de Cîteaux, puisque Gervais de Canterbury est seul à rapporter sa lettre ¹⁷¹. Il pourrait s'agir d'une manœuvre d'intoxication. Le comte de Toulouse s'efforce de conjurer le péril en acceptant l'intervention d'une mission ecclésiastique patronnée par Henri II et Louis VII en 1178 et en instrumentalisant à son tour la dissidence ; feignant de collaborer, il oriente l'enquête et cherche à détourner l'orage vers des cibles qu'il désigne : la bourgeoisie toulousaine indocile, et le vicomte Trencavel, pratiquement indépendant. Cette attitude demeure la sienne lors de la croisade, en 1209.

L'hérésie et la lutte qu'elle implique servent aussi de point d'appui à la politique de Guilhem VIII de Montpellier et à celle de Pierre II d'Aragon. Le premier veut faire légitimer ses bâtards, pour assurer la continuité masculine de son lignage. Afin de gagner la faveur du pape, il se déclare ennemi de l'hérésie, qu'il proclame foisonner en Languedoc ; il provoque la rédaction de la *Summa quadripartita* d'Alain de Lille et favorise la rédaction de nombreux traités polémiques dans les écoles de Montpellier et de sa région ¹⁷². Cette politique échoue et ses domaines passent, en 1204, à Pierre d'Aragon, époux de sa fille Marie. Couronné à Saint-Pierre de Rome par Innocent III, ce dernier se proclame aussi champion de l'orthodoxie et paraît accréditer l'idée que l'ensemble des domaines de Trencavel sont contaminés par l'hérésie ¹⁷³.

Instrumentalisée par les princes en raison même de sa nature et de sa portée religieuse, l'hérésie devient aussi, après 1160, l'un des ressorts essentiels du pouvoir pontifical et de la centralisation de

169. Cf. J. Duvernoy, *Le catharisme. L'histoire des cathares*, Toulouse, 1979, p. 207.

170. Voir G. Lobrichon, « The Chiaroscuro of Heresy : Early Eleventh-Century Aquitaine as seen from Auxerre », in *The Peace of God : Social Violence and Religious Response in France around the year 1000*, T. Head et R. Landes ed., Cornell University Press, 1992.

171. Gervais de Canterbury, *Chronicon*, ed. Stubbs, Londres, 1879, p. 270-271.

172. M. Zerner, « Question sur la naissance de l'affaire albigeoise », in *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, C. Duhamel-Amado, G. Lobrichon éd., Bruxelles, 1996, et *id.*, « Au temps de l'appel aux armes contre les hérétiques... », dans *Inventer l'hérésie?*, *op. cit.*, p. 140 notamment.

173. J.-L. Biget, « Les Albigeois... », *art. cit.*, p. 249-250.

l'Église ; comme on l'a dit, celle-ci a tenu dans le monde féodal une fonction régulatrice, qui a favorisé son unité et son évolution vers une monarchie fortement structurée ; toutefois, cette progression n'est pas achevée et, dans les faits, l'Église romaine reste plurielle au XII^e siècle ; en outre renaissent de grands ensembles territoriaux, dont les chefs se veulent maîtres de la vie religieuse et des clercs, au prétexte qu'ils règnent *Dei gratia* et parce que le contrôle de l'Église et du clergé constitue un élément essentiel de leur pouvoir. Après la réforme, au XI^e siècle, le levier principal du pouvoir du pape a résidé dans la croisade pour la libération de la Terre Sainte, mais le passage outre-mer perd au fil du temps de son attrait et de sa force comme principe d'unité de la chrétienté. La constitution de l'hérésie en contre-Église, particulièrement néfaste au salut commun, confère à l'Église de Rome une cohérence supplémentaire et concourt à renforcer l'universalité de son magistère. Présentée comme une menace d'anéantissement, elle sert l'extension de son pouvoir et l'affirmation de la prééminence du pape.

Il est normal que Cîteaux tienne la première place dans le combat contre l'hérésie. En effet, expression monastique de la réforme grégorienne, l'ordre constitue la structure portante de l'Église nouvelle. À partir de 1130, les cisterciens assurent sur tous les fronts l'exaltation de la primauté romaine, ainsi que saint Bernard l'illustre par son activité inlassable : il défend le Sacerdoce contre l'Empire, lors des schismes pontificaux et il cherche à rassembler la chrétienté derrière la papauté pour la croisade, après avoir purgé l'Occident de l'hérésie. Après lui, ses frères, ainsi qu'on l'a vu pour le Languedoc, se font les premiers défenseurs de la foi et les adversaires implacables des hérétiques et des mauvais pasteurs, qu'ils remplacent éventuellement sur les sièges épiscopaux. L'ensemble de cette action repose sur des motifs spirituels profondément vécus, mais elle possède également des attendus sociaux. Selon une analyse intéressante de Robert Moore, les cisterciens, pour beaucoup des cadets de l'aristocratie écartés des dominations temporelles, n'ont de pouvoir qu'à travers l'institution à laquelle ils se trouvent agrégés, ce qui les pousse à défendre et promouvoir celle-ci sans réserve ni compromis¹⁷⁴. En raison de leurs origines et de leur place dans l'Église, ils façonnent l'image de l'hérésie, attribuant à cette dernière, en toute sincérité sans doute, les caractères les plus opératoires pour atteindre leurs objectifs.

174. R. I. Moore, « À la naissance de la société persécutrice. Les clercs, les cathares et la formation de l'Europe », in *La persécution du catharisme*, 1996.

Les papes de la seconde moitié du XII^e siècle tendent, dans le même mouvement, à mettre l'accent sur le danger hérétique, afin d'imposer leur autorité dans et hors l'Église. Cette politique culmine avec Innocent III, qui incarne par excellence la théocratie pontificale. La bulle *Vergentis in senium* (mars 1199) soumet les fauteurs d'hérésie aux sanctions prévues dans le droit romain contre les auteurs du crime de lèse-majesté. Définie *crimen publicum*, crime formidable, l'hérésie implique la substitution de la procédure inquisitoire à la procédure accusatoire. Elle justifie l'intervention du Souverain pontife où que ce soit, *ratione materiae*. Elle porte affirmation de la prépondérance absolue du pape sur tous les pouvoirs, pour la préservation de l'unité de foi et du salut universel¹⁷⁵. Trente ans plus tard, l'Inquisition manifeste la capacité d'ingérence ubiquiste d'un tribunal relevant exclusivement du Saint-Siège.

Après 1150, l'Église du Midi languedocien n'est pas encore celle des temps nouveaux. Quoi qu'en disent ses contempteurs, elle observe les principes de l'Évangile, mais elle n'obéit pas à la logique institutionnelle de celle de Rome. C'est une Église liée à la petite et moyenne aristocratie locale et attentive à elle. Les évêques peuvent s'efforcer d'élargir leur pouvoir temporel au détriment des grands laïcs, ils continuent de s'inscrire dans une perspective seigneuriale et féodale ; ils ne sont pas réellement intégrés à un appareil centralisé. Largement autonomes à la tête de leurs diocèses, ces prélats, élus par les chapitres cathédraux et sacrés par leur métropolitain, font obstacle à la prépondérance romaine dans l'Église. Corollairement, ils ne voient aucun hérétique là où les cisterciens jugent toute la population pervertie par la dépravation diabolique, belle illustration de la relativité de « l'hérésie ». Ces pasteurs sont accusés par les légats cisterciens d'incurie et de faiblesse à l'égard des dissidents. Une lettre d'Innocent III, du 28 mai 1204, les fustige sévèrement, eux « qui sont des chiens muets qui ne peuvent aboyer et qui ne savent se servir ni de la voix ni du bâton pour chasser les loups ravageant le bercaïl du Seigneur¹⁷⁶ » ; sous cette accusation, de nombreux prélats sont contraints de démissionner ou bien sont déposés. Les missions

175. Sur la primauté du Souverain Pontife, perspectives générales données par A. Paravicini-Bagliani, « La suprématie pontificale », in *Histoire du christianisme*, A. Vauchez dir., t. V, 1993, p. 575 et sq. Sur la portée de *Vergentis in senium*, cf. W. Ullmann, « The signification of Innocent III's decretal "Vergentis" », in *Mélanges Gabriel Le Bras*, I, Paris, 1965, p. 729-741, et J. Chiffolleau, « Sur le crime de majesté médiéval », in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*, Rome, 1993, p. 183 et sq.

176. *Patrologie latine* CCXV, col. 355-357.

de 1178 et 1181 illustrent le choc des deux Églises. Certains évêques issus de la noblesse locale sont remplacés par des prélats venus d'ailleurs. Le mouvement reprend et s'amplifie au début du XIII^e siècle ; entre 1204 et 1206, les évictions prennent une allure de purge ; le meilleur exemple en est, en 1205, la destitution de Raimond de Rabastens, évêque de Toulouse, et son remplacement par le cistercien Foulque¹⁷⁷. L'intrusion brutale des légats dans les diocèses n'a probablement pas manqué de favoriser l'indulgence éventuelle de bien des ecclésiastiques du Midi à l'égard des dissidents. En tout cas, les luttes internes à l'Église ont contribué sans aucun doute à nourrir la « construction » de l'hérésie.

Enfin, les contentieux permanents opposant les pouvoirs princiers en devenir et certaines Églises contribuent également à la banalisation et à l'amplification du discours clérical sur l'hérésie en Languedoc. D'une manière générale, les Raimond et les Trencavel entrent en conflit avec des prélats ou des établissements religieux quant à leurs seigneuries respectives ; pour les comtes de Toulouse, les luttes ne se limitent pas au Languedoc, mais s'étendent aussi à la Provence¹⁷⁸. De plus, les maîtres des « états » régionaux, en raison de la fragilité de ceux-ci, ont besoin d'abonder leur trésorerie ; à cette fin, ils créent des exactions nouvelles, en particulier des péages, que les communautés ecclésiastiques, soutenues par le pape et ses légats, refusent et combattent, en excipant de la *libertas ecclesiae*. Dans ce contexte, les cisterciens et Rome instrumentalisent aussi l'hérésie contre les princes, ce qui, inéluctablement, conduit à la « croisade contre les Albigeois ».

*

Ainsi l'analyse de la situation de l'Église et du jeu des forces sociales et politiques à l'œuvre dans le Midi français du XII^e siècle, met-elle en pleine lumière un fait très logique : la dissidence des bons hommes procède de facteurs propres à la région et à l'époque ; elle ne doit absolument rien à des interventions ou à des influences extérieures.

177. Sur ce point, J.-L. Biget, « Quelques remarques à propos des seigneurs de Rabastens et plus particulièrement de Raimonde, évêque de Toulouse », *L'écho de Rabastens*, 201, 1998. À propos de Foulque, voir P. Cabau, « Foulque, marchand et troubadour de Marseille, moine et abbé du Thoronet, évêque de Toulouse (v. 1155- 25-12-1231) », *Cahiers de Fanjeaux* 21, *Les cisterciens de Languedoc (XIII^e-XIV^e siècle)*, 1986 et J.-L. Biget, M. et H. Pradalier, « L'art cistercien dans le Midi toulousain », *ibid.*, p. 351-357.

178. Voir la thèse de Florian Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e- début XIV^e siècle*, Paris, 2002.

BILAN

Il appartient à l'historien d'exercer, sans aucun *a priori*, une fonction critique et de soumettre à l'examen les idées reçues. Les plus fréquemment formulées ne sont pas nécessairement les mieux fondées ; toutefois, il est juste de tenir compte des progrès de la méthode historique : bien des historiens ont été prisonniers des manières de penser propres à leur époque. Au début du XXI^e siècle, il est plus facile qu'antérieurement de mettre en question la tradition historiographique.

Celle-ci a généralement négligé plusieurs données fondamentales conditionnant la « nature » de « l'hérésie » en Occident aux XII^e et XIII^e siècles. En premier lieu, ainsi que l'attestent les écrits de leurs adversaires eux-mêmes, les dissidences se définissent originellement comme un anticléricalisme. Le fait est net pour le Midi de la France ; il porte des corollaires importants. Il implique que la dissidence n'existe pas comme phénomène indépendant de l'orthodoxie, qu'elle naît en Occident et qu'elle n'est pas, dès l'abord, un ensemble structuré de croyances extérieures à la chrétienté latine et cherchant à la subvertir. En second lieu, « l'hérésie » médiévale appartient, pour une large part, à l'ordre des représentations construites par les agents des pouvoirs, spirituels et temporels, qui en ont façonné l'image selon leurs schémas intellectuels et leurs intérêts, grossissant outre mesure son importance et sa cohérence. En troisième lieu, l'Église, les faits religieux et les dissidences s'inscrivent dans le champ politique et social aussi bien que dans le domaine spirituel, d'autant qu'au Moyen Âge, la religion est coextensive à la société. L'Église et l'hérésie ne sont pas étrangers aux temps et aux hommes ; on ne saurait cerner l'hérésie, sans tenir compte de la situation de l'Église et des paramètres culturels, sociaux et politiques d'une époque. En d'autres termes, une dissidence ne peut être comprise qu'en dépassant les textes par leur contexte, pris globalement, et en observant une distance nécessaire par rapport au discours des clercs du Moyen Âge. Les oppositions spirituelles sont d'abord spirituelles, mais elles révèlent aussi des disjonctions entre la société et son cadre religieux institutionnel.

Dans l'Occident médiéval, entre 1120 et 1250, se font jour des dissidences religieuses semblables entre elles, parce qu'éclosées dans des conditions similaires et tirant toutes argument de l'Évangile contre les clercs, dans un temps où le développement de l'appareil et la cléricisation de l'Église romaine marginalisent les laïcs, alors que s'affirme dans le monde des villes un laïcat nou-

veau, avec des exigences particulières. Ces dissidences, dont chacune correspond à un mouvement endogène, faiblement structuré, n'entretiennent pas de liens organiques entre elles. Il s'ensuit que le terme de catharisme, appliqué à l'ensemble de ces dissidences, fait problème ; il sous-entend en effet une unité doctrinale et institutionnelle. Le « catharisme », tel qu'on l'évoque souvent, est une construction intellectuelle arbitraire, qui réunit des données de toutes époques et de tous lieux, selon une démarche voisine de celle des clercs médiévaux. En tout état de cause, il est plus aisé de connaître les adhérents d'une dissidence que sa doctrine.

Le nom des bons hommes atteste l'enracinement de la dissidence languedocienne dans la société locale et ses élites. Cette appellation, qui désigne son clergé, fait référence à l'institution traditionnelle des *boni homines*, représentants coutumiers des communautés ; c'est pourquoi, afin de marquer cette proximité, il convient de l'écrire en deux mots et non en un seul, comme on le fait souvent.

Le dualisme des bons hommes n'est pas le principe, mais l'aboutissement de leur rupture avec l'Église ; il procède d'un décalage entre les normes ecclésiastiques et l'évolution sociale en cours ; ce dernier engendre dans certaines élites un malaise existentiel, qui se conjugue avec un évangelisme fondamentaliste inspiré de la réforme grégorienne, une réflexion intellectuelle propre à la première scolastique, la tradition patristique du rejet du monde et les tendances profondes de la spiritualité romane. Il opère la « scission de l'universel » ; rejetant l'unicité du monde et du pouvoir, il est profondément révolutionnaire et vigoureusement combattu. L'important pour notre propos est qu'il s'élabore, sans doute possible, dans l'espace de la chrétienté occidentale. Il est, d'autre part, absolument certain que toutes les causes des dissidences religieuses des XII^e et XIII^e siècles sont internes à l'Occident. Pour leur part, les bons hommes semblent n'avoir entretenu aucun lien avec les bogomiles. Tous les documents qui laissent croire le contraire ressortissent à la construction de l'hérésie ; aucun ne peut être considéré comme une preuve décisive.

Dégagée de ses appendices imaginaires, l'histoire des bogomiles ne peut que gagner en clarté et en profondeur. En tout cas, il est certain que celle des « hérésies », malgré l'accumulation des publications, constitue un territoire qui reste très largement à défricher.

École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud