



HAL
open science

La crainte des potentialités contestataires de la mystique : le cas du Libre-Esprit

Alexis Fontbonne

► **To cite this version:**

Alexis Fontbonne. La crainte des potentialités contestataires de la mystique : le cas du Libre-Esprit .
La contestation, Moyen Âge et Temps Modernes, 2016, 978-2-84174-756-6. hal-01311752

HAL Id: hal-01311752

<https://hal.science/hal-01311752>

Submitted on 4 May 2016

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

La crainte des potentialités contestataires de la mystique : le Libre-Esprit

Alexis Fontbonne
Université Paris Ouest Nanterre
CHISCO

Le lien logique entre mystique et contestation

En 1184, la bulle *Ad Abolendam* assimile toute prédication non autorisée à une hérésie et encourage les évêques à enquêter sur l'hérésie. Ainsi, la recherche de l'autonomie à l'égard de l'Église devient en soi une hérésie et l'institution se met à rechercher ceux qui manifestent une telle autonomie. Durant le dernier tiers du XIII^e siècle et au cours du XIV^e siècle, le mouvement béguinal devient la cible de la répression ecclésiastique, la mystique laïque déviant en hérésie du Libre-Esprit. Le terme de « mystique » est anachronique au Moyen Âge, mais il est impossible de simplement le rejeter, en raison du poids historiographique qui lui a été donné. La mystique peut être associée à un rapport non institutionnellement médiatisé de l'individu à tout ce qui constitue la sphère sacrée : cela recouvre aussi bien l'extase et l'union individuelle à Dieu que l'étude des Écritures et leur appropriation. La mystique semble donc poser le problème de la place de l'Église dans ce rapport particulier au sacré. C'est cette apparente opposition entre individu et institution à laquelle a été associée l'hérésie dite des frères du Libre-Esprit. Le Libre Esprit est ainsi couramment décrit comme un courant contestataire allant du XI^e au XIV^e siècle, associé au millénarisme, à l'autothéisme, au panthéisme et à une forme d'anarchisme à la fois social et moral rejetant aussi bien le clergé que le péché. Cette diversité de déviations est unie par la proposition suivante : la divinisation de l'homme rend sa volonté libre d'accomplir tous les actes possibles sans pécher. Le Libre-Esprit constituerait ainsi le versant déviant, contestataire et dénué de raison de la mystique médiévale.

Cependant, les travaux fondateurs de Robert Lerner ont montré que l'essentiel des accusations portées contre les adeptes du Libre-Esprit relevaient de lieux communs inquisiteurs. Révéler le caractère fictionnel d'une hérésie ne permet cependant pas d'identifier les conditions de son émergence. Dans le cas du Libre-Esprit, cette émergence doit être étudiée sous deux angles différents : la manière dont naît une fiction inquisitoriale mais aussi la façon dont le processus d'invalidation de cette hérésie a pu contaminer des approches historiographiques du sujet. Dans le cas du Libre-Esprit, l'approche désormais classique qui consiste à lire l'hérésie comme un discours d'invalidation de l'Église contre toute forme de dissidence, ne suffit pas. En effet, dans ce cas particulier l'Église invente aussi bien la contestation que l'hérésie, unissant les deux sous la forme du Libre-Esprit. De plus, les instruments employés pour invalider l'hérésie du Libre-Esprit, qui assimilent les hérétiques à des imbéciles délirants, a connu une riche postérité, aussi bien dans les condamnations médiévales que chez des auteurs contemporains. Ainsi, voire dans un rapport autonome à Dieu et au savoir le risque d'une contestation délirante revient à adopter la position médiévale et à oublier le caractère profondément orthodoxe des propositions soutenues par les accusés. En plus d'étudier les conditions historiques et historiographiques de formation de l'hérésie du Libre-Esprit, il sera nécessaire d'aborder la dimension technique du sujet, c'est-à-dire la manière dont le processus d'enquête et de lutte contre l'hérésie peut expliquer la naissance d'une fiction inquisitoriale. Les trois temps de l'étude correspondront grossièrement à ces trois dimensions mais dans une démarche volontairement régressive. Pour déconstruire l'objet « Libre-Esprit », il est nécessaire d'abord de l'aborder sous l'angle historiographique, puis de comprendre comment l'hérésie est née sur le plan technique avant de pouvoir en faire la chronologie. Cette chronologie est légitime, car s'il n'y a pas d'adeptes du Libre-Esprit, il existe un processus historique qui a conduit à faire s'abattre cette accusation sur des cibles bien particulières, du moins durant la première moitié du XIV^e siècle.

L'hérésie comme folie et stupidité

Dès le XII^e siècle, le corpus anti-hérétique insiste sur le fait que l'hérétique est ignorant, illettré.

Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (1122-1156) oppose la *furor* et l'*insania* des hérétiques, à la raison de la foi et de la tradition chrétienne. De plus, il insiste sur le fait que les hérétiques comme Pierre de Bruys et Henri de Lausanne prêchent sans l'assentiment de l'évêque¹. La bulle *Ad Abolendam* ne constitue donc pas une innovation, mais l'officialisation d'un point de vue généralisé durant le siècle précédent : celui qui agit de manière autonome à l'Église est un hérétique, un individu inculte et dénué de raison.

En 1206, le maître en logique Amaury de Bène est condamné pour ses opinions en théologie par l'Université de Paris. Son appel au pape ayant échoué, il se rétracte et meurt peu après ; il est enterré près du monastère de Saint-Martin des Champs². Le 20 novembre 1210, dix hérétiques sont brûlés à proximité de Paris, quatre sont condamnés à la relégation dans un monastère. Ces clercs ayant fait des études de théologies sont accusés d'être des Amauriciens, disciples et prédicateurs de la doctrine d'Amaury de Bène³. Le concile rassemblé pour juger les Amauriciens ne se contente pas des condamnations au bûcher ou à l'enfermement. Le corps d'Amaury de Bène est exhumé et jeté hors de la terre consacré. L'œuvre de David de Dinant, c'est à dire la traduction des livres aristotéliens concernant la philosophie naturelle et leur commentaire par Averroès⁴, doit être amenée à l'évêque de Paris avant la Nativité et brûlée et il est désormais interdit d'enseigner les œuvres d'Aristote en philosophie naturelle. Les ouvrages de théologie écrits en français, de même que le *Credo* et le *Pater* en français doivent être soumis aux évêques diocésains, les vies de saints n'étant pas concernées. Quiconque est trouvé en possession d'un des ouvrages condamnés est considéré comme hérétique⁵. Entre 1206 et 1210, la situation évolue d'une sanction interne à l'Université à une mise en ordre plus globale, portant à la fois sur le champ théologique mais aussi sur le contrôle de la diffusion de la connaissance hors de ce champ. L'interrogatoire des Amauriciens se déroule de la manière suivante : une liste de propositions est soumise aux accusés, qui doivent soit les admettre, soit les rejeter.

Parmi ces propositions, l'une de celles dont l'approbation est employée pour montrer la culpabilité des accusés est la suivante : le Père s'est incarné en Abraham et dans les autres Pères de l'Ancien Testament, le Fils de Dieu dans le Christ et les autres chrétiens et le Saint-Esprit dans ceux qu'on appelle les spirituels⁶. Ce qui est condamné ici n'est pas explicitement un autothéisme, mais l'affirmation d'un troisième âge où des spirituels succèdent aux chrétiens dans la connaissance des choses divines. Afin d'invalider cette proposition prêtée aux hérétiques, les contempteurs des Amauriciens soulignent à quel point ceux-ci ont « manqué d'inspiration ». Ainsi, Césaire de Heisterbach fait-il la liste des prophéties de Guillaume l'Orfèvre, l'un des accusés, pour aussitôt

1 H. Taviani-Carozzi, « Anticléricalisme et ecclésiologie : Pierre le Vénérable, le moine Guillaume et les hérétiques », *L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XIIe-début XIVe)*, Cahiers de Fanjeaux, 38, Toulouse, 2003, p. 334-335.

2

Cum igitur in hoc ei ab omnibus catholicis universaliter contradiceretur, de necessitate accessit ad summum pontificem, qui, audita ejus propositione et universitatis scholarium contradictione, sententiavit contra ipsum. Redit ergo Parisiis, et compellitur ab Universitate confiteri ore quod in contrarium predictae opinioni suae sentiret, ore dico, qui corde nunquam dissensit. Tedio ergo, et indignatione affectus, ut dicitur, egrotavit et lecto incumbens decessit in brevi et sepultus est juxta monasterium Sancti Martini de Campis. (H.F. Delaborde (éd.), *Oeuvres de Rigord et Guillaume le Breton, historiens de Philippe Auguste*, t. 1, Paris, Libr. Renouard, 1882 p. 231).

3

J. M.M.H. Thijssen, « Master Amalric and the Amalricians : Inquisitorial Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris », *Speculum*, 71-1, 1996, p. 55.

4

E. Maccagnolo, « David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris », dans *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 430.

5

Chartularium Universitatis Parisiensis, H. Denifle, E. Châtelain (éd.), Paris, Delalain, 1889, t. 1, p. 70-71.

6

Item fabulantur et dicunt: pater incarnatus fuit in abraham et in aliis veteris testamenti patribus, filius dei in Christo et in aliis Christianis, spiritus sanctus in illis quos vocant spirituales. (Garnier de Rochefort, *Contra Amaurianos*, CCCM, t. 232, Turnhout, Brepols, 2010, p. 31)

souligner qu'aucune d'entre elles ne s'est accomplie⁷. Du point de vue de l'Église, revendiquer l'autonomie à l'égard des canaux de diffusion institutionnels revient à prétendre détenir un savoir inspiré supérieur à celui des chrétiens. La stratégie d'invalidation ne repose alors pas tant sur la révélation de l'hérésie que sur l'affirmation d'une absence d'inspiration, qui fait des Amauriciens des fous et des idiots, trompés par le Diable. C'est cette approche que consacre le concile de Latran IV de 1215, qui se débarrasse en une ligne des Amauriciens et d'Amaury de Bène « dont l'esprit fut si profondément aveuglé par le Père des mensonges que sa doctrine apparaîtra moins comme hérétique que comme démente »⁸.

Contester la médiation indispensable de l'Église, n'est donc plus seulement une preuve d'hérésie, c'est aussi un signe de stupidité, les deux étant liés, car l'imbécile succombe aux tromperies du Diable. Cette invalidation par la stupidité se développe au cours du XIIIe siècle, afin de saper l'argument d'autorité de l'inspiration. Ainsi, Bonaventure, durant sa carrière universitaire, affirme-t-il que l'abbé Joachim de Flore a parlé « en ignorant » de sujets difficiles⁹. Le point de vue de Thomas d'Aquin est identique: l'abbé s'est comporté en rustre dans un domaine subtil¹⁰. Le développement de la théologie scolastique conduit donc à renforcer l'opposition entre un discours normé et intégré à l'institution et toute proposition dissidente qui est rejetée avec mépris en raison de sa non conformité avec les codes des écoles. Il s'agit ici d'un processus rhétorique d'invalidation et non simplement d'un sectarisme d'experts. Ainsi, en 1282, dans une lettre destinée à Raymond Geoffroy, le théologien Pierre Olivi se défend d'une série d'accusations portées contre lui, dont la dernière est une rumeur, celle de recourir à des songes et de prévoir des événements futurs¹¹. Si Pierre Olivi est ainsi attaqué, c'est qu'il développe une lecture de l'histoire ayant des points communs avec celle de Joachim de Flore. On retrouve au long du XIVe siècle cette même accusation de suivre « des songes et des visions » portée contre des spirituels franciscains, bien que ceux-ci ne consultent les textes prophétiques et les béguines visionnaires ni plus ni moins que leurs contemporains conventuels¹². En 1337, Guillaume d'Ockam indique que les erreurs d'Eckart relèvent davantage de la folie que de l'hérésie, tandis que Jan de Leeuwen, moine et disciple de Jean de Ruisbroek, ni l'un ni l'autre n'étant gradés en théologie, affirme qu'Eckart n'a jamais fait un sermon vrai car il n'avait pas plus de connaissance de la doctrine qu'un champignon¹³. L'intérêt porté à un savoir non scolastique conduit donc à être invalidé pour déraison et stupidité, y compris par des moines dénués de formation universitaire. Ce préjugé, véritable automatisme mental et rhétorique né entre le XIIIe et le XIVe siècle, va être conservé au sein de l'historiographie chrétienne du XXe siècle.

7

Distinction 5, Chapitre 22, *Césaire en ligne*, GAHOM.

8

G. Alberigo, J. Mignon (trad.), *Les conciles oecuméniques*, Paris, Cerf, 1994, p. 499.

9

J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, P.U.F., 1988, p. 125.

10

Ioachim autem abbas Florensis monasterii non bene capiens verba Magistri praedicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, praedictam Magistri Petri doctrinam haeticam reputavit, imponens ei quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personas et communem essentiam, quam credebats sic poni a Magistro Petro quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum. (Exposition sur la seconde Décrétale). Cette idée est reprise dans la Somme Théologique, Ia, Ia, q. 39, article 5, conclusion.

11

Sane quia a quibusdam mihi impingitur, quod instar augurii somnia sequor et quasdam fantasticas visiones, et de futuris eventibus predicendis me temerarie intromitto, licet per litteras vestras hoc a me non requisiveritis, nihilominus quia veritatem puram in hac re propalare non vereor. (S. Piron (éd.), « Lettre à R. de Pierre de Jean Olivi »).

12

D. Burr, *The spiritual franciscans*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001, p. 320.

13

R.E.Lerner, *The heresy of the free spirit in the later middle ages*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 185.

S'il peut sembler logique que des auteurs catholiques condamnent des courants rejetés par l'Église, il faut cependant indiquer qu'aucun des trois auteurs que nous allons évoquer ne sont des catholiques conservateurs. Ainsi, Yves Congar et Henri de Lubac ont tous deux été objets de suspicion de la part de l'Église en raison de leur ouverture : Henri de Lubac pour son ouverture intellectuelle qui le conduit à écrire un ouvrage sur le surnaturel, condamné, et Yves Congar pour son ouverture ecclésiologique, ce théologien étant favorable à une plus grande participation des laïcs dans l'Église. Réhabilités comme membre de la commission préparatoire à Vatican II en 1960, puis experts de ce même concile, Henri de Lubac et Yves Congar produisent chacun une somme intellectuelle importante, marquée par l'ouverture et une grande place accordée à l'histoire. Ils partagent cependant un même regard critique sur le Libre-Esprit, qu'ils associent au joachimisme. Yves Congar voit une communauté de fond entre le joachimisme et les frères du Libre-Esprit, dont il place l'origine dès le XI^e siècle au sein desquels il compte Amaury de Bène. Cette communauté de fond se caractérise par l'absence de retenue morale et le panthéisme¹⁴. Henri de Lubac va quant à lui accorder une postérité immense à Joachim de Flore¹⁵, dont il dénonce pour la période médiévale « les excès anticléricaux et les aberrations politiques »¹⁶ avant d'en faire un précurseur du marxisme et du nazisme dans le second tome de son œuvre. Ces deux auteurs dessinent donc un vaste mouvement, dont le Libre-Esprit et le joachimisme constituent des manifestations et qui se caractérise par sa déraison religieuse, morale et politique. Le pasteur protestant Henri Mottu n'est pas plus indulgent envers l'intelligence de Joachim de Flore. Il attribue ainsi les erreurs de Joachim à un manque de subtilité dialectique¹⁷ et s'il considère que l'accusation de trithéisme portée contre lui à Latran IV est infondée, il juge condamnables d'autres propos de l'abbé, en particulier sa théologie de l'histoire¹⁸. On note ainsi qu'au XX^e siècle, le processus de disqualification des auteurs inspirés est conservé par une partie des historiens chrétiens, les conduisant alors à une lecture ouvertement anachronique : Henri de Lubac voit un lien entre joachimisme et nazisme ou Henri Mottu « refait le match » de Latran IV. L'une des caractéristiques de ce regard biaisé et anachronique est l'établissement de liens entre les différents mouvements, fictifs ou réels, rejetés par le même processus d'invalidation. Ainsi, la déraison et la stupidité unissent les joachimistes, les spirituels franciscains et les adeptes du Libre-Esprit dans une vaste fresque des oppositions imbéciles à l'Église. Plusieurs historiens spécialistes de la période médiévale ont œuvré pour souligner le caractère artificiel de ces accusations, cependant leur approche a parfois conduit à une réification de courants dont l'existence même est discutable.

Robert Lerner a ainsi montré que l'accusation de fornication, liée à la certitude d'impeccabilité, portée contre les adeptes du Libre-Esprit constituait un topos développé par les théologiens parisiens. Il a aussi réfuté l'existence de liens entre Amaury de Bène et les individus condamnés au XIII^e et XIV^e siècles comme adeptes du Libre-Esprit¹⁹. Il conserve cependant l'idée d'un véritable mouvement du Libre-Esprit en s'interrogeant à la fois sur les composantes sociales de ce mouvement et sur les raisons de son échec²⁰. Même s'il reconnaît que l'autodéification n'est évoquée que dans les sources hostiles, il envisage une croyance non-orthodoxe chez les adeptes : la possibilité d'une identification totale à Dieu sur terre, identification non temporaire et qui implique un rejet des sacrements²¹. Robert Lerner décrit donc un mouvement du Libre-Esprit sans débauche ni violence dont la radicalité théologique contraste avec la modération sociale, ce qui expliquerait à la fois sa répression et son échec²². Ainsi, une fois retirée la gangue des accusations mensongères, le

14

Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint, t.I.*, Paris, Cerf, 1979, p. 180.

15 H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Cerf, 2014.

16 *Ibid.*, p. 98.

17 H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Paris, Delachaux, 1977, p. 280.

18 *Ibid.*, p. 276.

19 R.E.Lerner, *The heresy...* p. 13 et p. 21.

20 *Ibid.*, p. 234 et p. 242.

21 *Ibid.*, p. 227.

22 *Ibid.*, p. 242.

Libre-Esprit conserverait un réel caractère dissident²³. Ce que nous allons essayer de montrer, c'est que seule l'appareil d'invalidation donne une unité aux cibles de l'accusation. Cela permettant aussi de comprendre pourquoi des liens, dont Robert Lerner a montré le caractère fictif, ont pu être tissés entre adeptes du Libre-Esprit et Amaury de Bène.

L'invention du Libre-Esprit

Avant de se poser la question de l'existence ou non d'adeptes du Libre-Esprit, il faut identifier le lieu de formation de cette hérésie. Pour identifier ce « lieu », nous allons nous pencher sur deux cas de processus accusatoire dont la postérité mêlée fournira le cadre de l'essentiel des condamnations du XIVe siècle.

La *Compilatio de Novo Spiritu* a été rédigée par Albert le Grand entre 1262, date à laquelle il quitte sa charge d'évêque de Ratisbonne, et sa mort en 1280. L'un des manuscrits nous indique que cette liste de 97 « erreurs du nouvel esprit » a été rédigée suite à l'hérésie s'étant manifestée à Ries dans le diocèse d'Augsbourg²⁴. Le caractère très répétitif du document²⁵ exclut que celui-ci soit une construction purement théorique et laisse davantage supposer qu'Albert travaille avec un ensemble de diverses propositions récoltées antérieurement et auxquelles il cherche à donner une unité. Cela est confirmé par le fait qu'Albert le Grand ne se contente apparemment pas de l'hérésie de Ries. Ainsi, Ortlieb de Strasbourg, condamné par Innocent III, est cité comme l'auteur de la 78^e erreur : dire que l'homme doit s'abstenir de lien avec l'extérieur et chercher la réponse de l'esprit à l'intérieur de lui²⁶. Albert le Grand s'attaque aussi au panthéisme de David de Dinant, dans l'erreur 76; la formule condamnée²⁷ semble correspondre aux fragments conservés des *Quaternuli*²⁸. La compilation n'est donc ni une œuvre théorique, ni de pure circonstance, il semble davantage qu'Albert le Grand tente d'établir une liste des différents courants dont la pensée ou les pratiques lui semble condamnables et de produire un document permettant par l'interrogatoire de démasquer les hérétiques. Il faut parler de pratiques car une part des erreurs évoquées ne concerne pas la théologie, c'est ainsi le cas de la première, où Albert souligne le fait que si tenir des conventicules et enseigner en secret n'est pas contre la foi, cette pratique n'est pas celle de l'évangile²⁹. Cette première erreur

23 Nous plaçons en note la question du joachimisme, qui n'est pas au cœur de notre sujet et qui relève des mêmes logiques. En effet, le travail de Marjorie Reeves a permis de montrer le caractère profondément orthodoxe, quoique original, de l'abbé de Flore, mais la typologie qu'elle établit, distinguant lecteurs de Joachim, joachimites, joachites, conduit à substantialiser des accusations et des formules qui, pour les auteurs de l'époque sont souvent interchangeables et dont le sens est variable selon le contexte. Ainsi Hugues de Digne se voit-il qualifier par le pape de « grand joachite », la formule étant alors un éloge. Quelques années plus tard, le joachimisme de Jean de Parme, ministre général de l'ordre franciscain, fait partie des accusations qui le conduisent à perdre sa place.

24

« *Haec est determinatio Magistri Alberti, quondam Ratisponensis Episcopi, Ordinid Fratrum Praedicatorum, super articulis inventae haeresis in Recia dyocesis Augustanae* ». (I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, Munich, H. Beck, 1890, p. VI).

25

Ainsi l'erreur 22 (*Dicere aliquem ad hoc devenire posse, quod sanctos non oporteat revereri Pelagii est*) est très proche de l'erreur 39 (*Quod dicitur, quod homo unitus deo non habeat sanctos revereri, de errore Pelagii est*). Toutes les références à la *Compilatio* sont tirées de W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, Dörffling und Franke, 1962, t. 1, p. 461-468.

26

Erreur 78 : *Dicere hominem debere abstinere ab exterioribus et sequi responsa spiritus intra se, heresis est cuiusdam Ordevi, qui fuit de Argentina, quam Innocencius tertius condempnavit.*

27

Erreur 76 : *Dicere quod omnis creatura sit deus heresis Alexandris est, qui dixit materiam primam et deum et noym hoc est mentem esse unam substantiam, quem postea quidam David de Dynanto secutus est, qui temporibus nostris pro hac heresi de Francia fugatus est et punitus fuisset si fuisset deprehensus.*

28

A. De Libera, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, J. Vrin, 2005, p. 131.

29

Conventicula facere et in secreto docere contra fidem non est, sed contra modum evangelicum, ubi dicitur : ego palam docui in templo [et] ubi omnes Judei conveniunt, et in abscondito locutus sum nihil. Mt. X : quod in aure auditis predicatur etc.

nous permet de noter que les 97 points abordés ne présentent pas le même degré de faute, certaines propositions étant considérées comme diaboliques³⁰, tandis que d'autres ne sont pas directement condamnables et parfois même reconnues comme correctes sur le plan doctrinal³¹. Ces variations semblent confirmer la fonction utilitaire de la compilation, qui permet à l'inquisiteur de déterminer l'étendue de la faute et la réponse à apporter aux propositions possibles des hérétiques, une fois que l'interrogatoire les aura fait entrer dans le cadre des erreurs recensées. L'expertise du théologien produit donc un outil normatif d'interrogatoire qui donne sa forme à l'aveu. Rappelons en effet que, dans le cas des Amauriciens, l'adhésion explicite aux thèses n'était pas requise, il suffisait que l'accusé ne rejette pas les propositions hérétiques au moment où elles lui étaient soumises pour être considéré comme coupable³². C'est dans la constitution technique d'aveux normalisés par le discours théologique que naît la dissidence des adeptes du Libre-Esprit.

Le 1er juin 1310, est brûlée à Paris, Marguerite Porete, béguine originaire du Hainaut, auteur d'un ouvrage en langue vernaculaire intitulé *le Mirouer des ames simples et aneanties*³³. Pour ce qui est de l'ouvrage, Guillaume de Paris, confesseur royal et inquisiteur pour le royaume de France ajoute que selon le jugement des maîtres en théologie de Paris, il doit être brûlé et que toute personne possédant ce livre doit le livrer sous peine d'excommunication³⁴. Dans le compte rendu fait par Guillaume de Paris de la consultation des théologiens, seuls deux articles, sur quinze, sont cités, le premier, selon lequel l'âme annihilée donne licence aux vertus, qu'elle n'est plus à leur service mais que les vertus obéissent désormais à l'âme³⁵ et le dernier, selon lequel une telle âme n'a pas à se soucier de la consolation ou des présents divins, qui ne peuvent que la détourner de Dieu³⁶. Si l'on s'intéresse exclusivement au caractère technique de l'accusation, il est possible de remarquer que ce qui est demandé aux théologiens n'est pas une expertise sur le livre mais l'identification en son sein de propositions hérétiques, qui sont ensuite utilisées pour justifier l'accusation. On assiste bien à un processus de normalisation de l'aveu : la volonté de s'appuyer sur des théologiens pour identifier des règles du discours hérétique conduit à rechercher des propositions isolées qui, une fois

30

Erreur 58 : *Dicere quod homo equetur Patri et transcendat filium non tantum heresis Pelagii est sed etiam dyabolicum. Lucifer enim dixit : similis ero altissimo*

31

Erreur 9 : *Quod dicitur, confessionem venialium non esse necessariam, verum est, sed non dicendum, quia licet non sit necessaria, tamen perutilis est, cum de talibus dicatur, quod bonarum mentium est ibi culpam agoscere, ubi culpa non est, veniale enim culpa non est, sed dispositio ad culpam.*

32 Ainsi, deux accusés reconnaissent ne pas avoir contredit les erreurs qu'elle contenait et s'en repentir. Seul le dernier, Etienne, prêtre de Celle, confesse explicitement avoir erré. (M-T. D'Alverny, « Un fragment du procès des Amauriciens », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 25-26, 1950-1951, p. 331-333).

33

Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples ames*, R. Guarnieri, P. Veredeyen (éd.), CCCM, 69, Turnhout, Brepols, 1986.

34

S. Field, « William of Paris's inquisitions against Marguerite Porete and her book » dans *Marguerite Porete et le miroir des simples âmes*, Paris, J. Vrin, 2013, p. 242-244.

35

Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, qui non habet eas quoad usum, sed virtutes oboediunt ad nutum. (Marguerite Porete, *Le Mirouer...*, p. V) Correspondant au chapitre 8, l.10-15 : « telles Ames ont mieulx les Vertus que nulles des aultres creatures, mais elles n'ont mie l'usage d'elles, car elles ne sont mie a elles ainsy comme elles souloient ; et aussi elles ont assez esté serves pour devenir franchises d'ores en avant » et l. 20 « Quand Amour demoure en elles, et que les Vertuz servent a elles sans nul contredit et sans travail de telles Ames ». (*Ibid.*, p. 28).

36

Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impediretur eius intentio circa Deum. (*Ibid.*, p. V). Correspond au chapitre 26, l. 9-16 « Or entendez, seigneurs amans, le demourant par meditacion d'amour, sans l'oïr de creature ; car telle meditacion – que l'Ame prend en Amour, sans vouloir nulz de ses dons, que l'en appelle consolacions, qui l'Ame confortent par sentement de douceur d'oraison – l'aprent a l'Ame, et nulz aultres usaiges ne luy aprent que pure amour. Car qui voudroit les confors de Dieu par sentement de consolacion, ilz empécheroient l'emprise de Fine Amour. » (*Ibid.*, p. 92-94).

associées activement ou passivement à l'accusé permettent de le condamner. Ce que nous allons essayer de montrer, c'est que l'hérésie du Libre-Esprit naît de cette interaction entre le théologien et la procédure d'enquête.

La construction théologique d'une hérésie

Ce qui donne son unité théologique aux diverses propositions citées dans la compilation d'Albert le Grand est une accusation, celle de pélagianisme, hérésie antique dénoncée par Augustin comme croyance dans la possibilité de l'homme à bénéficier du Salut sans recours à la grâce divine. Sur 97 erreurs citées, le terme revient à 44 reprises et plusieurs propositions se répétant, cela signifie que chacune d'elles est au moins une fois reliée au pélagianisme à l'exception notable de la négation du paradis, de l'enfer, des anges, de la résurrection du Christ et de la divinité de l'Esprit, qui sont associées à d'autres hérésies antiques. Il faut de plus souligner que l'hérésie pélagienne peut être sous-entendue dans certains cas. C'est ainsi le cas de l'union à Dieu, qui, dans l'erreur 43 n'est pas associée au pélagianisme, mais est cependant associée à la question de la grâce et à son traitement par Augustin³⁷. L'hérésie pélagienne n'est pas simplement une accusation auquel Albert aurait couramment recours pour dénoncer des hérésies diverses, elle donne une unité aux différentes erreurs citées. L'hérésie pélagienne consiste, selon Albert le Grand, en une confusion entre la volonté humaine et la volonté divine, l'homme se faisant Dieu selon la volonté³⁸ et de ce fait c'est alors Dieu qui opère tout en lui³⁹. Cette présence de Dieu en l'homme est une présence de l'Esprit : selon Albert le Grand les hérétiques présentant leurs thèses disent que ce n'est pas eux qui parlent mais l'Esprit en esprit⁴⁰. Le Nouvel Esprit consiste donc à croire en la possibilité de la volonté de se confondre avec la volonté divine, c'est à dire avec l'Esprit-Saint, cela mène alors à trois aspects qu'Albert le Grand condamne : l'autodéification, le rejet de l'intermédiaire ecclésiastique et l'affirmation d'impeccabilité. Ces trois erreurs sont liées entre elles selon Albert, l'autodéification, évoquée 23 fois, se traduit par une négation de la messe et des sacrements⁴¹ et des fêtes⁴². Enfin, l'hérésie pélagienne consiste aussi à ne pas chercher le conseil des hommes lettrés à propos de la dévotion et d'autres sujets⁴³. Le rejet de l'intermédiaire clérical n'est donc pas seulement le rejet de la fonction d'intercession de l'Église, mais doit aussi être relié à l'évocation des conventicules secrets ou au caractère suspect du fait que les adeptes du Nouvel Esprit tiennent des propos

37

Erreur 43 : *Quod dicitur quod homo unitus deo licite possit tollere rem alterius mendacium est in doctrina veritatis. Talis enim plus peccat aliena tollendo quam non unitus, in quantum maioris gratie contemptor est, propter quod dicit Augustinus, quod quando altior est gradus tanto profundior est casus.*

38

Erreur 36 : *Quod dicitur quod homo secundum voluntatem fiat deus de heresi Pelagii est expresse et Paulus : Lucifer hoc concupivit et eiectus est.*

39

Erreur 15 : *Ad idem reducitur (hérésie pélagienne), quod dicitur quod homo ad talem statum potest pervenire quod deus in ipso omnia operetur. Aliquid enim operis datur naturae et aliquid concupiscentiae, sine qua nemo est. Unde in 1 Johannis 2, 5 : Si dixerimus qui peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est. Rom. VIII : Non enim quod volo id facio, sed quod nolo id ago. Quod autem deus operetur peccatum blasphemia est. Une proposition semblable, aussi associée au pélagianisme, est évoquée dans l'erreur 56.*

40

Erreur 33 : *Eiusdem presumptionis (hérésie pélagienne) est dicere hoc non loquor ego sed spiritus in spiritum.*

41

Erreur 29 : *In idem redit quod aliquis dicat se deum in deum recipere, quando recipit sacramentum altaris, non enim ipse est deus per gratiam adoptionis, sicut adoptatus vere non est filius. La même idée est présente dans l'erreur 84.*

42

Erreur 32 : *Eiusdem heresis est dicere ad se non pertinere cogitare de parasceve vel de aliis festis quas celebrat ecclesia..*

43

Erreur 17 : *Ad idem redit dicere non debere queri consilium a viris litteralis sive de devotione sive de aliis, de eadem presumptione Pelagii est, qui suum sensum concilio scripture preposuit.*

secrets⁴⁴. L'autonomie du salut envers la grâce divine ou la communion des saints se traduit aussi par une autonomie sociale à l'égard de l'institution ecclésiastique. Cette volonté de se situer hors de l'appareil normatif est alors interprétée comme la cause d'un comportement évidemment hors norme. Ainsi, la prétention à l'impeccabilité est une erreur évoquée par trois fois dans la compilation⁴⁵. De cette prétention découle alors un comportement amoral aussi bien sur le plan physique qu'intellectuel. Ainsi, selon Albert le Grand, les adeptes du Nouvel Esprit prétendent ne pas pouvoir pécher par parjure ou mensonge⁴⁶. Il évoque de plus une dissolution des mœurs, associée non à Pélage lui-même mais à ses disciples, Julien et Elyoriste, selon lesquels prêcher la concupiscence n'est pas un mal⁴⁷, et que rien de ce qui est fait sous la ceinture n'est un péché⁴⁸. La compilation permet ainsi de rejeter dans l'hérésie de l'autodéfinition et la suspicion de dépravation morale toute recherche d'autonomie à l'égard de l'institution ecclésiastique, même lorsque cette recherche n'est pas directement condamnable. L'expertise du théologien a donc donné une unité à des propositions variées, cette unité conduisant à faire de pratiques non condamnables les signes d'une hérésie dépravée et contestataire.

En 1307, l'archevêque de Cologne Henri de Virneburg, condamne les béguines en reprenant des arguments anciens, en particulier le fait qu'elles prétendent former une nouvelle religion alors que cela est interdit depuis Latran IV⁴⁹. Les béguins et béguines sont aussi accusés d'interrompre la prédication des Dominicains et des Franciscains et de provoquer ceux-ci dans des disputes publiques⁵⁰. Il ajoute que ces béguines et béguins prétendent avoir l'Esprit-Saint et par conséquent ne plus être soumis à la loi. L'archevêque condamne cette proposition en soulignant que nul ne peut savoir s'il reçoit une inspiration divine et que celle-ci peut être d'origine diabolique⁵¹. Suivent ensuite les accusations d'affirmation d'impeccabilité et de fornication. On retrouve ainsi la logique de raisonnement de la compilation d'Albert le Grand, le rejet de la hiérarchie et les mœurs dissolues trouvant leur origine dans la conviction d'être inspirés par l'Esprit-Saint. Les condamnations sont répétées lors d'un second synode colonais en 1308, auquel participe l'évêque d'Utrecht. Une fois celui-ci revenu dans son diocèse, il ordonne la recherche d'hérétiques. En 1310, c'est dans les

44

Erreur 35 : *Quod dicitur ne secreta verba aliis publicentur suspectum est. Io. III : qui bene agit venit ad lucem ut manifestentur opera eius quoniam in deo sunt facta, et ibidem : qui male agit odit lucem. Ieronymus : Omnis religio sit tibi suspecta que precepta et regulas manifestare non audet.*

45

Erreur 21 : *Dicere quod aliquis pervenit ad hoc, quod non possit peccare similiter est de Pelagii presumptione. La même idée est présente dans les erreurs 55 et 61.*

46

Erreur 69 : *Dicere bono homini non esse peccatum peiorari et mentiri, cum tamen illi plus peccatum sit quam alii, Pelagii est insania, qui impeccabilem dicit hominem.*

47

Erreur 54 : *Dicere quod puerum ex licito concubitu pariens sine macula sit, est predicare concupiscenciam maculam non esse et heresis est cuiusdam Juliani qui fuit discipulus Pelagii, ut dicit Augustinus in libro contra Julianum Pelagianum.*

48

Erreur 63 : *Dicere quod hoc quod fit sub cingulo a bonis non sit peccatum, heresis est Elyoriste qui fuit discipulus Juliani et Pelagicum.*

49

Licet patres consulta prohibitionem statuerunt ne quis novam religionem fingeret vel habitum novae religionis quam sedis apostolicae auctoritas non firmasset, sibi propria temeritate assumcret, sed si frugem vitae melioris concupisceret, unam sibi assumeret de religionibus approbatis (P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae, Gent, J. Vuylsteke, 1906, p. 151).

50

R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 65.

51

Sed forte dicunt: Qui Spiritu Dei aguntur, non sunt sub lege. At respondeant: quomodo Spiritu Dei aguntur, qui contra Spiritum Dei agunt prohibentis virum ab uxore et econverso sine causa dimitti, iudicio ecclesiae approbato, ut superius est probatum. Verum dicunt quod hoc eis coelitus sit revelatum; sed quomodo sciunt quod haec revelatio sit coelestis, cum Satan in ueis angelum se transformet ? (P. Fredericq, Corpus..., p. 152).

provinces de Trêves et de Mayence que la hiérarchie épiscopale condamne des béghards, en les accusant de refuser de travailler, de pratiquer la mendicité, soit des condamnations traditionnelles mais auxquelles s'ajoutent le surnom d'apostolique et le fait d'organiser des conventicules où les Écritures sont expliquées aux simples⁵². Si le titre d'apostolique est une reprise par la hiérarchie germanique des condamnations prononcées par la papauté contre les mouvements hérétiques italiens, on peut remarquer que l'un des motifs d'inquiétude de cette hiérarchie reprend la première erreur condamnée par Albert le Grand : l'organisation d'assemblées secrètes où la connaissance des Écritures est diffusée auprès des laïcs.

A la veille du concile de Vienne, en 1311, le pape Clément V envoie une lettre à l'évêque de Crémone à propos d'une secte dite du Libre-Esprit qui sévissait dans la vallée de Spolète, composée de clercs et de laïcs affirmant être libre de faire ce qu'ils veulent car ils sont guidés par le Saint-Esprit. Selon le pape, qui reprend ici l'argumentaire de l'archevêque de Cologne, ces adeptes trompent les âmes simples et leur liberté ne vient pas de Dieu mais des esprits du mal⁵³. L'usage du terme de Libre-Esprit pour désigner une hérésie existe donc dès avant le concile de Vienne au sein de la hiérarchie ecclésiastique. Lors du concile lui-même sont présents, en plus de l'archevêque de Cologne, les théologiens ayant participé au jugement de Marguerite Porete, ce qui pourrait expliquer la proximité entre les thèses prêtées aux béguines par le décret *Ad Nostrum* rédigé lors du concile mais promulgué en 1317, et celles condamnées lors du procès de 1310⁵⁴. Les condamnations contre les béguines contenues dans le seizième décret du concile concernent avant tout la désobéissance des béguines, condamnant le fait que celles-ci ne promettent obéissance à personne, ni ne professent aucune règle. Pire, certaines d'entre elles discutent et enseignent la Trinité et l'essence divines et leurs idées sur le sujet sont contraires à la fois catholique. Par ce biais, elles trompent beaucoup de simples gens. Le pape, avec l'approbation du concile, décide alors de supprimer le mode de vie des béguines, tout en soulignant qu'il n'entend en aucun cas interdire à de pieuses femmes, chastes ou non, une vie de pénitence dans leurs maisons, où elles servent le Seigneur dans un esprit d'humilité⁵⁵.

L'évêque de Strasbourg, Jean de Zürich, évêque de Strasbourg, ayant participé au concile de Vienne, produit suite à une enquête un texte condamnant « la secte des béghards »⁵⁶. Parmi les propositions hérétiques condamnées, on retrouve les différents points évoqués par Albert le Grand : la perfection issue de l'union à Dieu⁵⁷, le panthéisme⁵⁸, l'impeccabilité qui s'explique par une union de la volonté à celle de Dieu, ce qui est ici qualifié de liberté et dont la conséquence est un dévoiement des mœurs et un rejet de l'ensemble de la hiérarchie sociale et de la médiation ecclésiastique⁵⁹. Il semble tout particulièrement remarquable que l'évêque précise ensuite que ces

52

R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 67.

53

Ibid., p. 79.

54

Ibid., p. 82.

55

G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles...* p. 775.

56

Isti articuli et errores inventi sunt in inquisitione facta per D. Johannem Argentinensem Episcopum esse inter illos qui sunt de secta Beghardorum, et inter eos qui eis adhaerent et eos fovent. (I. Döllinger, Beiträge..., p. 389).

57

Primus est quod aliqui dicunt, se esse vel aliquos ex istis perfectos et sic unitos Deo (Ibid., p. 389).

58

Item dicunt aliqui quod Deus sic est in omnibus, quod omnia sunt Deus, et sic quod non est Deus nihil est. (Ibid., p. 390).

59

Ulterius ex hac perfectione unionis aliquorum cum Deo dicunt aliqui quod sint impeccabiles, quia adeo sint liberi quoad spiritum quod quidquid faciant cum corpore nunquam peccant ; unde quamvis exerceant actum incontinentiae vel cujuscunque virri alterius, non reputant hoc peccatum. [...] Item nomine hujus libertatis dicunt aliqui non obligari se ad servandum praecepta Dei, praecipue de honoratone parentum etiam ncessitate

différentes propositions ont été condamnées à la fois par l'Église romaine en général et par celle de Mayence et ses suffragants en particulier et fasse alors suivre une liste d'erreurs qu'il place sous le nom des « nouvelles hérésies du nouvel esprit »⁶⁰. La liste d'erreurs qui suit reprend alors en 36 articles l'ensemble des idées évoquées par Albert le Grand ; on trouve par exemple le rejet du culte des saints pour l'homme uni à Dieu ou encore l'égalité entre le sang de l'homme et celui du Christ⁶¹, aspect qui n'est pas mentionné par le concile de Vienne, de même que celui-ci ne fait pas usage de la formule de « Nouvel Esprit ». On peut ainsi souligner la postérité considérable de la grille de lecture bâtie par Albert le Grand, celle-ci se diffusant d'abord dans l'épiscopat allemand puis à l'ensemble de la chrétienté par le biais de la papauté. Il faut à présent présenter les origines de cette grille de lecture et les raisons de son succès. En effet, si les adeptes du Libre-Esprit n'existent pas, les propositions condamnées par Albert le Grand font écho à de réelles convictions et pratiques présentes au sein du mouvement béguinal.

Approche régressive : de la condamnation du Libre-Esprit à la théologie cistercienne

En rédigeant la compilation, Albert le Grand a fait évoluer le regard critique porté sur le mouvement béguinal. En effet, au milieu du XIII^e siècle, les condamnations à l'encontre des béguines portent à la fois sur un refus de la mendicité des personnes valides, et peuvent être reliées, comme l'a montré Jean-Claude Schmit, à une attaque du clergé séculier contre les ordres mendiants⁶². Ainsi, on trouve à Anvers en 1250 une liste de propositions attribuées à des hérétiques, ce document se distinguant de la compilation d'Albert le Grand par le fait qu'il ne contient aucune réfutation ou association des propositions citées à une autre hérésie. La valorisation de la pauvreté comme cause de la désobéissance aux règles sociales constitue le cœur du propos. En effet, les hérétiques sont accusés d'exiger la pauvreté des prélats, d'autoriser à voler le riche pour donner au pauvre, de considérer la fornication et la prostitution licites pour ceux qui vivent dans la pauvreté et de considérer que le riche ne peut trouver le salut tandis que le pauvre ne peut être damné⁶³. Si l'on suppose que c'est la richesse des prélats qui explique le rejet par les hérétiques de leur autorité - tel le pouvoir d'excommunier - alors l'ensemble des propositions condamnées forme un tout cohérent. Les adeptes de la pauvreté - dans un contexte de débats entre séculiers et ordres mendiants - se voient attribuer le rejet de la hiérarchie sociale et ecclésiastique, ainsi que des mœurs dissolues. Dans ce cas, le texte rédigé par Albert le Grand au travers de l'accusation de pélagianisme, fait évoluer la grille de lecture de l'hérésie en la fondant cette fois sur des aspects qui ne peuvent servir à confondre béguins et ordres mendiants dans une même accusation. L'expertise du théologien dominicain permet ainsi d'éviter les débordements répressifs et une instrumentalisation de ceux-ci par le clergé séculier. Cette réorientation stratégique n'explique cependant pas le choix effectué par Albert le Grand qui consiste à associer l'autonomie des béguines et le pélagianisme. Pour cela il est nécessaire de comprendre ce que signifie l'accusation de pélagianisme pour Albert le Grand et à quels débats théologiques elle renvoie.

Dans son commentaire des Sentences de Pierre Lombard, rédigé vers 1256-1259, Albert le Grand

occurrente. Idcirco eadem ratione dicunt aliqui quod non debent obedire praelatis ecclesiae nec statutis eorundem, unde de proposito fragunt etiam jejunia ecclesiae libere, et aliqui comedunt carnes sextis feriis non infirmi sed facientes omnia sunt sani. (Ibid., p. 390-391).

60

Item habent conventicula et congregationes et modos singulares loquendi, vivendi et conversandi, quos et quas et quae prohibuit s. mater ecclesia tam Romana in generali quam Maguntina de consilio ejus Suffraganeorum in speciali, exprimendo et signando singulariter istam sectam. Haec sunt novae haereses de novo Spiritu. (Ibid., p. 391).

61

9. *Quod homo unitus Deo non deferat Sanctis venerationem. (Ibid., p. 392).* 32. *Quod ita Deo sunt uniti, quod sanguis eorum sit totum sicut sanguis Christi, quod falsum est. (Ibid., p. 393).*

62

J-C Schmitt, *Mort d'une hérésie : l'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur, du XIV^e au XV^e siècle*, Paris, Mouton, 1978, p. 118.

63

P. Fredericq, *Corpus...* p. 119.

évoque le pélagianisme dans la réfutation de la distinction 17. Il s'agit de la proposition, développée par Pierre Lombard et immédiatement critiquée, selon laquelle la charité par laquelle l'homme aime Dieu et les hommes peut se confondre avec l'Esprit-Saint par lequel Dieu s'aime et aime l'homme. L'un des défenseurs de cette proposition est le dominicain anglais Richard Fishacre (1200-1248), auteur du premier commentaire des Sentences (1241-1247) à Oxford et qui contribue à imposer les Sentences comme support de la formation théologique dans cette université⁶⁴. Richard développe l'argument suivant : « si la personne du Fils a été capable de s'unir à l'âme du Christ d'une manière telle que ni le Père ni l'Esprit n'étaient unis à cette âme par cette union, alors pourquoi l'Esprit ne pourrait-il pas d'une telle manière, bien que dans une moindre et différente union, être uni à la pensée (*menti*), d'une telle manière que ni le Fils ni le Père ne seraient unis à elle par cette union [...] Dans ce cas, comme il conviendrait seulement à la personne du Fils d'être uni à la nature humaine, il conviendrait seulement à la personne de l'Esprit d'être uni, bien que très différemment, à la volonté humaine. »⁶⁵. C'est cet argument qu'Albert associe au pélagianisme : dire que l'âme ne peut pas être méritante dans une action si Dieu ne l'accomplit pas avec l'âme et par Son action revient à considérer que la charité est une habitude en nous, ce qui est une position pélagienne niant l'action de la grâce. Albert le Grand refuse l'idée que le Saint-Esprit se soit uni à la volonté comme le Fils s'est uni à la chair, mais il indique aussitôt après que, dans le troisième livre des Sentences, Pierre Lombard prouve que le Saint-Esprit ne peut pas être uni à quelque chose⁶⁶. Albert le Grand, confronté aux positions des béguins d'Allemagne, qui soutiennent l'idée d'une union libératrice à Dieu, y a vu la concrétisation du risque théorique qu'il venait d'exposer dans sa réfutation des thèses de Richard Fishacre. En effet, sans lire les dominicains anglais, ou encore les Sentences de Pierre Lombard, les béguines développent des thèses très proches de celles de la distinction 17.

Pierre Lombard est proche de l'ordre cistercien et sa conception de la charité se retrouvent chez un auteur comme Guillaume de Saint-Thierry dans son traité sur la contemplation de Dieu⁶⁷. Le propos de Guillaume de Saint-Thierry est d'identifier un seul amour, qui conduit l'homme à aimer Dieu comme il est aimé ; pour cela, il faut que ce soit Dieu qui aime en l'homme, cet amour étant identifié au Saint-Esprit⁶⁸. Guillaume de Saint-Thierry n'évoque pas le sujet de l'amour envers le prochain. En revanche il est possible d'identifier une grande proximité de vue avec Pierre Abélard pour ce qui est de considérer que la charité n'est pas une vertu issue d'une habitude humaine, mais le Saint-Esprit agissant dans l'homme à la manière d'une vertu qui permet à l'homme d'aimer dignement Dieu. Or il existe un lien étroit entre le mouvement béguinal et l'ordre cistercien : dès la fin du XIIe siècle, celui-ci est le dernier à continuer d'accueillir des femmes. Cependant, l'insuffisance des capacités d'accueil, conduit à la formation d'un surplus, alimentant le mouvement béguinal, tendance qui se renforce après 1228, date de fermeture de l'ordre aux femmes. Les *vitae* féminines du diocèse de Liège révèlent de plus que les saintes cisterciennes sont pour la plupart passées par une vie de béguine, seules ou en communauté⁶⁹. La piété des béguines puise ainsi à la

64 R.J. Long, « The beginning of a tradition : The Sentences commentary of Richard Fishacre OP » dans *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, t.1, Leiden, Brill, 2002, p. 356-357.

65 «*Si potuit persona Filii anime Christi uniri ita, quod nec Pater nec Spiritus illa unione ei uniretur, quare non similiter valde minori unione et dissimili potest Spiritus Sanctus uniri menti ita, quod nec Pater nec Filius illa unione, [licet ipsi menti sit presens tota Trinitas et aliquo modo unita, et illam qualemcumque unionem Spiritus cum mente tota Trinitas operata sit, sicut et in Christo?] Ut, sicut deceit tantum personam Filii uniri nature humane, sic et deceat tantum Spiritus personam uniri, licet valde dissimiliter, voluntati humane?*» (*Ibid.*, p. 352).

66 «*sed Spiritus sanctus appropriate non proprie est charitas qua effective diligimus Deum et proximum: hoc enim efficient in nobis communiter Pater et Filius et Spiritus sanctus, licet appropriate Spiritus sanctus, quia ipse est proprie charitas, et sic est exemplar nostrae charitatis.*» (distinction 17, article 1, solution, Albert le Grand, *Commentarii in I Sententiarum, Opera Omnia*, vol. 25, A. Borgnet (éd.), Paris, L. Vivès, 1890-1895, p. 464).

67 Y. Congar, «Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime?», *Revue des Études augustiniennes* 28 (1982), p. 87-94.

68 « Tu t'aimes encore toi-même en nous quand tu envoies en nos cœurs l'Esprit de ton Fils. » *De contemplando Deo*, 11, à propos du Saint-Esprit : « Car il est notre amour par lequel nous arrivons jusqu'à toi, par lequel nous t'embrassons », *De contemplando Deo*, 22 et dans le commentaire sur le Cantique des Cantiques (Patrologie Latine 180, 508 B) : « dans l'amour de Dieu, l'homme est certes dans l'oeuvre, mais Dieu est celui qui oeuvre ».

69

M. Lauwers « Expérience béguinale et récit hagiographique », *Journal des savants*, 1989, p. 70.

source cistercienne et Jean Orcibal a montré la proximité existant entre le contenu du Miroir de Marguerite Porète à propos de la liberté de l'âme anéantie et les œuvres d'auteurs contemporains, moniales et béguines s'inspirant de Bernard de Clairvaux et de Guillaume de Saint-Thierry⁷⁰. On peut ainsi noter que la cistercienne Béatrice de Nazareth, morte en 1268, est l'auteur d'un traité sur les sept degrés de l'amour : le septième degré correspond à l'amour éternel où il n'est plus possible d'aimer que Dieu⁷¹. Or, le Miroir s'achève par une présentation des sept états de l'âme, le dernier correspondant à la gloire perpétuelle, qui n'advient qu'à la mort⁷². De même, dans sa lettre IV, la mystique Hadewijch affirme qu'en « maintenant une règle, on s'embarrasse de bien des choses dont on pourrait être dégagé, et cela c'est une erreur de raisonnement. Un esprit de bonne volonté a une vie intérieure bien plus belle que ce que l'on pourrait imaginer à l'aide de toutes les règles rassemblées »⁷³. Derrière cet énoncé, il est possible de retrouver la réflexion de Bernard de Clairvaux sur la primauté de l'anéantissement intérieur de la volonté par rapport à la recherche extérieure de la meilleure règle⁷⁴. Dépasser la règle par l'anéantissement de la volonté qui permet l'union à Dieu, voici la proposition qui est d'une part constitutive de l'idéal monastique cistercien et interprété comme une source d'hérésie, de déviance morale et de contestation par Albert le Grand. Pour passer de l'un à l'autre point de vue, il n'est pas nécessaire que les béguines aient « déformé » les conceptions cisterciennes, il suffit qu'elles inquiètent la hiérarchie.

Pourquoi les béguines inquiètent-elles la hiérarchie ? Parmi les différentes attaques contre les béguines, il en est une, employée à la fois par l'épiscopat et la papauté qui semble être l'origine du scandale que sont les béguines : la prétention de ces femmes laïques à discuter de l'Écriture Sainte et de sujet de théologie. Il leur est ainsi reproché dans la bulle *Ad Nostrum* de discuter entre elles de la Trinité et de l'essence divine et d'enseigner sur ce sujet⁷⁵. C'est d'ailleurs ainsi que l'on distingue la mauvaise béguine de la femme pieuse; Jean XXII, par la bulle *Ratio Recta*, enjoignant le clergé à protéger les béguines qui vivent de manière stable et ne discutent ni de la Trinité, ni de l'essence divine ou des sacrements de l'Église⁷⁶. Ces propos reprennent les accusations du concile de Mayence de 1310 où la hiérarchie épiscopale condamne des béghards, en les accusant d'organiser des conventicules ou les Écritures sont expliquées aux simples⁷⁷. L'une des raisons de la condamnation des Amauriciens était leur volonté de diffuser un savoir théologique auprès des laïcs. Le caractère central de cette accusation est attesté par l'interdiction des traductions en langue vulgaire qui accompagne l'envoi au bûcher des accusés. Durant le XIIIe siècle, confrontée aux aspirations spirituelles des laïcs, l'institution ecclésiastique s'attache à contrôler l'ensemble des canaux de diffusion du savoir théologique. Le refus d'un accès autonome à la connaissance de l'Écriture, conduit à jeter la suspicion sur les laïcs ; les motivations de ceux-ci sont alors inspectées au travers d'un prisme qui fait naître l'hérésie du Libre-Esprit. Ainsi, la volonté de connaître

70

J. Orcibal « Le « Miroir des simples âmes » et la « secte » du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, tome 176 n°1, 1969. p. 54.

71

G. Epiney-Burgard, E. Zum Brunn, *Femmes, troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988, p. 99-112.

72

« Et le septiesme garde Amour dedans elle, pour nous donner en parmanable gloire, duquel nous n'aurons coignoissance jusques ad ce que nostre ame ait nostre corps laissé ». (Marguerite Porete, *Le Mirouer...*, p. 332). Il ne s'agit pas du dernier chapitre, mais le chapitre 119 apparaît comme une conclusion où l'âme s'excuse d'avoir écrit un aussi long ouvrage.

73

P. Vandebroek « L'esprit souffle où il veut : Le mouvement féminin au XIIIe et au XIVe siècle ». *Les Cahiers du GRIF*, Hors-Série N. 2, 1996. *Âmes fortes, esprits libres*, p. 29.

74 *De Praecepto et Dispensatione Liber*, chapitre 6 et 9, *Patrologie Latine* 182, col. 868 A-868 C et col. 871 D.

75

G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles...*, p. 775.

76

R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 48.

77

Ibid., p. 67.

l'Écriture sans être un clerc devient un signe de contestation.

Conclusion : la mystique comme refuge de la théologie non scolastique

Il est possible d'identifier une double origine, à la fois technique et chronologique à l'hérésie du Libre-Esprit. Un expertise est demandée à Albert le Grand, théologien vivant dans une temporalité intellectuelle différente de celle de ses cibles : là où celles-ci perpétuent une tradition cistercienne il voit la manifestation d'une hérésie nouvelle. L'application à ces cibles d'un mode d'invalidation consistant à rejeter l'hérétique dans l'imbécillité et la folie conduit de plus à interroger le terme même de mystique. En effet, celui-ci ramenant l'acteur individuel à un être seulement sensible et non pensant continue le mode de lecture critique élaboré par l'Église. Il est donc préférable d'évoquer pour le XIIIe siècle une théologie non scolastique, vernaculaire, qui révèle une volonté d'appropriation refusée et invalidée par l'institution. Le Libre-Esprit peut alors être défini comme la branche vernaculaire de la théologie cistercienne : intolérable parce que vernaculaire, cette branche est condamnée par la scolastique car celle-ci a développé une réfutation de certains fondements de la théologie cistercienne. Dit autrement, l'œil de l'inquisiteur est attiré par la prétention des laïcs à faire de la théologie et son esprit de théologien est scandalisé lorsqu'il y voit des thèses qui pour lui sont erronées, signe que derrière les ambitions laïques se cache la contestation hérétique. Cette article ne traite en aucun cas d'une contestation réelle, mais d'une paranoïa des élites cléricales et scolastiques à l'égard de la théologie vernaculaire. Celle-ci, considérée par les clercs comme l'indice d'une conspiration diabolique, ne doit pas être placée aux côtés des théologies scolastique et monastique, car cela supposerait qu'on la laisse volontairement exister. Au contraire il est possible de formuler l'hypothèse suivante : le développement du caractère symbolique, allégorique et purement sensible de la mystique ne pourrait-il pas être le résultat de cet interdit de développer une réflexion théologique ? La fuite dans l'absolu et l'individualité serait alors la conséquence d'une intériorisation du point de vue de l'institution ecclésiastique, une forme de stupidité laïque acceptable. Ce qui est condamné comme contestation et folie, ce n'est en effet pas la spiritualité laïque, mais le développement d'une intelligence laïque de la spiritualité. C'est ainsi qu'il devient possible de comprendre l'application de critiques identiques au joachimisme, qui constitue une autre forme d'intelligence non scolastique des Écritures. La mystique laïque ne serait donc pas une source de contestation, mais au contraire, la seule issue pour que le mépris du monde universitaire à l'égard du laïc ne se change pas en accusation de contestation.