



HAL
open science

Ordalies et duels judiciaires au haut Moyen Âge (Ve-XIIe siècle) : en quoi croyait-on ?

Thomas Lienhard

► **To cite this version:**

Thomas Lienhard. Ordalies et duels judiciaires au haut Moyen Âge (Ve-XIIe siècle) : en quoi croyait-on ?. Bulletin de la Mission historique française en Allemagne, 2008, 44, pp.211-231. hal-03311088

HAL Id: hal-03311088

<https://hal.science/hal-03311088>

Submitted on 1 Jun 2023

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.

Ordalies et duels judiciaires au haut Moyen Âge (Ve-XIIe siècle) : en quoi croyait-on ?

THOMAS LIENHARD

Il y a des notions historiographiques qui bénéficient d'un privilège d'exotisme. Ainsi dans les publications du siècle écoulé, ordalies et jugements de Dieu ont obtenu un succès d'autant plus remarquable que durant l'époque qui vit se développer ces pratiques, les sources se montraient relativement discrètes à leur sujet : brèves mentions évasives dans les lois et les formulaires, silence complet dans la législation ecclésiastique, rares occurrences dans la correspondance privée et un seul commentaire spécifique dans un traité peu diffusé d'Agobard de Lyon (769-840). Avant le XIIe siècle, le phénomène ne semble donc pas avoir frappé les consciences, et se voyait mentionné essentiellement lorsqu'il était associé au procès d'un grand ou qu'il permettait d'allonger la liste des actions miraculeuses attribuées à tel ou tel saint. L'insignifiance de la notion était telle que les historiens ont dû, sinon créer leur objet, du moins en délimiter le contenu : rappelons en effet que, là où le terme médiéval d'*ordalia* pouvait désigner toute forme de jugement même très ordinaire (comme son parent allemand *Urteil*), l'historiographie moderne n'a retenu sous ce nom que les pratiques judiciaires qui, dans le discours médiéval, étaient teintées de surnaturel, et tel sera également l'usage retenu dans le présent article. Les concepts étant restés relativement flottants, précisons encore qu'on réservera ici le terme d'ordalie à des épreuves individuelles, distinguant ainsi ces dernières du duel judiciaire dans lequel deux individus s'affrontaient pour déterminer la justesse de leur cause respective ; en revanche, l'un et l'autre de ces usages peuvent être qualifiés, en accord avec l'usage médiéval, de jugement de Dieu.

Ces deux phénomènes étant largement étrangers aux pratiques modernes, ils ont suscité la curiosité des historiens au moins depuis Montesquieu et engendré une historiographie abondante dont il convient de rappeler d'abord les mérites. Le corpus du dossier fut rassemblé de manière presque exhaustive, la chronologie des grandes évolutions fut bien établie et les différents types d'ordalies, genre pourtant très divers, furent finement distingués¹. Le jugement de Dieu bénéficie également d'une faveur rare puisque les historiens sont largement d'accord à propos de ses origines, ce qui n'est pas courant pour un objet d'histoire juridique altimédiévale : on admet aujourd'hui que cette pratique n'était pas liée à un système religieux pré-chrétien, mais qu'elle fut introduite en Europe occidentale sous l'influence germanique à la fin de l'Antiquité, et on admet également qu'elle ne relevait pas

¹ Pour ces trois points, on pourra consulter respectivement Federico PATETTA, *Le ordalie. Studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Torino, 1890 ; Peter DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess*, Essen : Magnus, 2006 ; et Dominique BARTHÉLÉMY, « Diversité des ordalies médiévales », in : *Revue historique*, 112 (280) (1988), p. 3-25. Signalons d'emblée que la bibliographie citée dans le présent article a été volontairement limitée au strict minimum.

uniquement de la culture populaire². Cette pratique constitue également une heureuse exception à un autre titre, puisqu'elle a échappé au piège de la *Verfassungsgeschichte* constituant à analyser les institutions isolément, sans prendre en compte les relations que celles-ci pouvaient entretenir avec leur environnement social : tous les historiens des ordalies ou des jugements de Dieu, et cela au moins depuis l'entre-deux-guerres, ont attentivement pris en compte l'arrière-plan intellectuel et religieux dans lequel s'étaient épanouis ces phénomènes, ainsi que les conséquences sociales auxquelles ces derniers pouvaient aboutir.

Signalons enfin un dernier mérite de cette historiographie prolifique, qui a consisté à procéder de manière analytique et à écarter ce qui ne relevait pas spécifiquement du sujet. En effet, lorsqu'on cherche à expliquer un phénomène aussi déroutant que les jugements de Dieu, il est bon d'observer que notre sentiment d'étrangeté provient en partie de la douleur corporelle, voire de la mise à mort que subissaient les accusés. Cette brutalité, frappante aujourd'hui parce que devenue rare dans les pratiques judiciaires actuelles, fait pourtant partie de l'arsenal juridique normal de tout le Moyen Âge et, en tant que telle, ne relève pas spécifiquement des ordalies ou des duels judiciaires. De même, notre perplexité initiale face à ce dossier provient parfois de la cause jugée, parce que dans certains cas, la gravité de celle-ci ne nous frappe plus avec autant d'acuité qu'elle le faisait au Moyen Âge : ainsi, l'extrême violence judiciaire médiévale planant sur l'hérésie ou l'adultère nous est en partie devenue étrangère, mais là encore, elle constituait la norme générale à l'époque altimédiévale dans toute forme de justice et ne constitue aucunement une caractéristique propre des jugements de Dieu. Ce qui demeure la spécificité de ces derniers, en revanche, ce sont les modalités de la prise de décision : au nom de quelle croyance les populations du haut Moyen Âge en sont-elles venues à considérer que la résistance d'un accusé face à la douleur physique, ou sa victoire par les armes, ou l'effet que son corps produisait sur des éléments minéraux, pouvait aider à déterminer la justesse de sa cause dans un contexte judiciaire ?

Or sur ce point central, l'historiographie diverge massivement en deux camps, que l'on pourrait qualifier de fonctionnaliste dans un cas, et de culturaliste dans l'autre ; et ces deux courants ont la particularité de s'ignorer mutuellement, les tenants de l'un discutant rarement les thèses de l'autre en détail³. Or comme le sait le législateur altimédiéval, lorsque deux parties sont en situation de conflit durable, une première urgence consiste à les mettre en présence l'une de l'autre ; c'est donc ce que l'on fera ici dans un premier temps. Précisons toutefois que, contrairement au législateur altimédiéval, on n'envisage aucunement d'organiser un duel à mort, même strictement intellectuel, entre les deux écoles : comme l'a utilement rappelé Dominique Barthélémy, les deux thèses sont en effet largement compatibles⁴. On se permettra pourtant ici, dans un second temps afin de ne pas fausser le bilan, de

² Heinz HOLZHAUER, « Ordal », in : *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, vol. 22, New York : De Gruyter, 2003, p. 147-159, ici p. 149-150 ; P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, op. cit., p. 45 sq. ;

³ Une exception notable est constituée par Charles RADDING, « Superstition to Science : Nature, Fortune, and the Passing of the Medieval Ordeal », in : *The American Historical Review*, vol. 84, n° 4 (oct. 1979), p. 945-969.

⁴ D. BARTHÉLÉMY, « Diversité des ordalies médiévales », op. cit., p. 25.

renoncer à la neutralité en ajoutant au dossier quelques considérations supplémentaires qui, sans faire basculer définitivement la balance d'un côté ou de l'autre, contribueront à éclairer davantage l'un des deux facteurs d'explication. C'est par ce bilan renouvelé que l'on espère faire progresser l'un des dossiers les plus cruciaux pour qui veut comprendre la rationalité judiciaire du haut Moyen Âge.

Marcher sur des objets brûlants pour prouver sa bonne foi ; plonger les bras, pour les mêmes raisons, dans un chaudron bouillonnant pour en retirer un objet difficile à atteindre ; porter sur plusieurs pas un métal rougi au feu ; se voir jeté dans de l'eau froide, accroché à une simple corde, pour déterminer si le corps flotte ou non ; lever les bras sur le côté pour transformer son corps en croix vivante, et résister dans cette position plus longtemps que son adversaire ; se battre contre ce dernier les armes à la main pour emporter la décision du juge ; avaler une nourriture spécifique sans s'étouffer... Le caractère hétéroclite, souvent violent, et apparemment illogique des jugements de Dieu a bien souvent suscité la perplexité, voire la franche réprobation des historiens modernes⁵. Dès le XIXe siècle toutefois, il se trouva des auteurs qui inaugurèrent l'hypothèse fonctionnaliste en recherchant une éventuelle efficacité pratique de tels procédés judiciaires. C'est ainsi que, dans une perspective ethnologique encore très marquée par l'historicisme, Josef Kohler considéra que les ordalies constituaient un premier pas dans la régulation de la violence par l'humanité, puisque leur caractère ritualisé permettait au moins d'échapper à la violence brute⁶. Trois quarts de siècle plus tard, Hermann Nottarp invoqua des facteurs d'ordre psychologique pour estimer que dans certains cas, le jugement de Dieu pouvait effectivement aider à confondre les coupables, car ces derniers, minés par une mauvaise conscience qu'alourdissait une mise en scène sacramentelle, auraient renoncé plus facilement que les innocents ; ces derniers au contraire, galvanisés par leur bonne foi et par le choc mental que provoquaient la douleur et le contexte, seraient devenus capables de prouesses exceptionnelles, au même titre que ces sportifs actuels qui se rendent compte, seulement au moment de quitter le terrain, qu'ils ont été gravement blessés au cours du match⁷. Un pis-aller dans l'évolution humaine, un facteur d'ordre psychosomatique : telles étaient les rares tentatives qui s'efforçaient de débusquer une efficacité pratique dans les ordalies au seuil des années 1970.

Et puis vint Peter Brown. Dans un retentissant article paru en 1975, celui-ci mit l'accent sur le contexte social qui, dans l'Occident du haut Moyen Âge, avait vu se développer les jugements de Dieu⁸. Il rappela qu'il s'agissait là d'une société peu régulée par des pouvoirs publics, dans laquelle le juge était bien en peine de rassembler des preuves avant le procès et, après celui-ci, de faire appliquer sa sentence. On aboutissait ainsi à une violence latente dans laquelle un crime impuni, mais aussi

⁵ Henry Ch. LEA, *Superstition and Force. Essays on the wager of law*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1866.

⁶ Josef KOHLER, « Studien über die Ordalien der Naturvölker », in : *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 5 (1884), p. 368-376.

⁷ Hermann NOTTARP, *Gottesurteilsstudien*, München : Kösel (Bamberger Abhandlungen und Forschungen, 2), 1956.

⁸ Peter BROWN, « Society and the Supranatural : A Medieval Change », in : *Daedalus*, 104 (1975), p. 133-151.

l'application d'une peine, pouvaient déclencher de nouveaux conflits ou des cycles vindicatoires ; dans un tel cadre, ordalies et duels judiciaires présentaient des avantages comparatifs considérables. En effet, les accusateurs se voyaient contraints, précisément en raison du caractère exceptionnel, ritualisé et spectaculaire de la cérémonie, d'admettre le jugement qui en découlait : on ne continue pas à poursuivre un homme qui s'est illustré en public en brûlant sa chair avec stoïcisme. Pour les accusés, l'épreuve pouvait dans certains cas constituer une forme de protection en dispensant de subir une peine plus douloureuse encore : pour une femme soupçonnée d'adultère, le test de l'eau froide ou même une brûlure grave pouvaient représenter une bonne alternative par rapport à ce qu'aurait subi l'intéressée si elle avait été convaincue de ce crime. Qui mieux est, cette forme de violence présentait précisément l'avantage de son absurdité, puisqu'elle ne pouvait donner lieu à des représailles de la part de l'accusé ou de ses alliés contre l'auteur du mal : on ne se venge pas d'un élément naturel. Le procédé impliquait donc le consensus des participants, ce en quoi il se distinguait radicalement de la justice moderne qui assène parfois ses jugements sans tenir compte de la satisfaction des victimes ni de l'accusé ; il aurait constitué par là, selon Peter Brown, une forme de liberté face à une autorité mal acceptée. Ainsi, même appliqué dans toute son horreur (et bien que perçu comme tel dès le haut Moyen Âge), le jugement de Dieu pouvait offrir une échappatoire satisfaisante pour une violence endémique qui, sans lui, aurait pu donner lieu à des résultats plus nocifs pour la communauté.

Ces procédures judiciaires exceptionnelles s'expliqueraient donc par un environnement social particulier. Et de la même façon, leur disparition au début du XIII^e siècle serait liée à une modification du contexte social qui aurait rendu ces rites caducs : Peter Brown envisageait notamment la prospérité croissante du Moyen Âge central, qui aurait amoindri les risques de violence, ainsi que la centralisation croissante des pouvoirs qui auraient désormais été en mesure de faire appliquer leurs décisions sans devoir obtenir au préalable l'approbation des accusateurs ou des accusés. Dans ce schéma, le jugement de Dieu aurait certes constitué une procédure d'exception du temps de son application, mais également présenté des aspects parfaitement rationnels. En tant que tel, son bon fonctionnement n'aurait pas nécessité la croyance des intéressés en une quelconque intervention divine : son simple caractère opératoire pour un projet pacificateur aurait suffi à expliquer sa pérennité, sous des formes variées, tout au long du haut Moyen Âge.

Le modèle général de Peter Brown se vit parfois précisé en étant appliqué à des contextes particuliers, comme l'Angleterre du XI^e et du XII^e siècle⁹. Il fut également renforcé par un nouvel argument développé par Stephen White, qui s'attacha à démontrer qu'en certaines occurrences, le simple fait de planifier une ordalie pouvait contribuer à débloquer le conflit même si le rituel n'était finalement pas appliqué¹⁰ ; car l'échéance annoncée d'un tel rituel mettait en place un compte à rebours qui pouvait

⁹ Paul HYAMS, « Trial by Ordeal : The Key to Proof in the Early Common Law », in : Morris S. ARNOLD et alii (dir.), *On the Laws and Customs of England. Essays in Honour of Samuel E. Thorne*, Chapell Hill : University of North Carolina Press, 1981, p. 90-126.

¹⁰ Stephen D. WHITE, « Proposing the ordeal and avoiding it. Strategy and power in western French litigation, 1050-1110 », in : Thomas N. BISSON (dir.), *Cultures of Power. Lordship Status and Process in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1995, p. 89-123.

inciter les deux parties à la négociation. D'une part, en effet, le délai fixé avant le jour du jugement de Dieu était systématiquement long, offrant ainsi aux uns et aux autres le temps de revoir leur position. Et d'autre part, l'encouragement au compromis était d'autant plus fort que la perspective d'une telle cérémonie constituait un risque important pour les deux camps, celui de subir en public, si l'autre groupe sortait vainqueur du jugement, une honte plus importante que si on s'était résolu à consentir à un compromis avant le jour fatidique. Ainsi, quand elle était lancée par l'un des deux partenaires du conflit, la proposition d'un jugement de Dieu pouvait constituer une manière de pousser l'autre dans ses derniers retranchements : son ressort était alors similaire à celui du pari moderne, constituant là aussi une façon de doubler l'enjeu pour afficher son propre engagement¹¹. Quand l'annonce provenait du juge, il pouvait s'agir d'une forme de menace pour contraindre l'un des deux camps, ou les deux, à accepter un agrément. Et de fait, dans bien des cas, le jugement de Dieu annoncé n'eut pas besoin d'être effectivement appliqué, les deux parties ayant préféré s'entendre à l'amiable auparavant. L'argumentation de Stephen White renforçait ainsi l'hypothèse fonctionnaliste qui attribuait une puissance réellement efficace à ces étranges pratiques judiciaires¹².

En marge de cette première école, il faut signaler également un type d'arguments supplémentaires qui ne donne pas davantage de sens aux jugements de Dieu, mais qui fut parfois invoqué pour émuquer la violence physique de ces procédés qui étonne tant l'esprit moderne : on rappela ainsi que lorsqu'une ordalie était effectivement pratiquée, il était possible de tricher¹³. Outre la corruption pure et simple de l'évaluateur, l'accusé pouvait ainsi s'enduire les mains d'onguents protecteurs dans le cas d'épreuves liées au feu ; lorsque le rituel consistait à ne pas flotter sur l'eau, le nageur expérimenté pouvait avoir l'idée d'expirer énergiquement pour vider ses poumons et offrir moins de résistance ; quand l'opération douloureuse était minutée par des formules liturgiques, on pouvait espérer que l'officiant récitât celles-ci le plus vite possible. Ces pratiques, effectivement attestées dans les sources de façon occasionnelle, offraient ainsi une marge de manœuvre supplémentaire pour celui qui subissait l'ordalie, lui permettant notamment des calculs plus complexes et éventuellement des alliances supplémentaires, par exemple avec les juges. Toutefois cet argument, s'il contribue à lénifier le

¹¹ On rétorquera peut-être qu'une épreuve comme celle du fer brûlant constituait un risque trop important pour se livrer à de telles spéculations ; signalons toutefois que dans l'échelle des valeurs du haut Moyen Âge, les enjeux de ces conflits, tels qu'un champ ou un héritage, représentaient eux-mêmes une motivation considérable. Rappelons qu'encore sous le Second Empire, il était possible de se délester de ses obligations militaires en rémunérant un remplaçant. Celui-ci perdait ainsi sept ans de sa vie et courait le risque de mourir au front en cas de guerre, cela pour une somme qui correspondait peu ou prou au prix d'un champ.

¹² On rejoint ainsi le point de vue de Gerd Althoff, selon lequel la plupart des rituels médiévaux étaient étroitement calculés, constituant avant tout un prétexte ou une mise en scène pour des négociations préalables : voir notamment G. ALTHOFF, « Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters », in : *Frühmittelalterliche Studien*, 31 (1997), p. 370-389 (cet article sera disponible en ligne très prochainement, avec une traduction française, sur le site de Trivium, revue franco-allemande de sciences humaines et sociales : <http://trivium.revues.org>). Rebecca Colman a d'ailleurs rappelé que les modalités pratiques des jugements de Dieu étaient particulièrement flexibles, offrant une grande marge de manœuvre pour celui qui les exécutait ou qui interprétait leurs résultats, et favorisant ainsi une négociation pour laquelle le rituel lui-même n'était qu'un stimulus : R. V. COLMAN, « Reason and Unreason in Early Medieval Law », in : *Journal of Interdisciplinary History*, 4 (1974), p. 571-591.

¹³ P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, op. cit., p. 34-37, 66 et 72.

procédé de l'ordalie, contredit en partie les autres facettes du schéma fonctionnaliste exposées plus haut : si l'on admet avec Peter Brown ou Stephen White que c'était précisément le caractère exceptionnel et redoutable du jugement de Dieu qui faisait l'efficacité de ce dernier, alors les subterfuges qui pouvaient adoucir l'épreuve en brisaient également la pointe. Les perdants avaient alors beau jeu de continuer à contester la sentence, et la perspective d'un tel rituel ne suscitait plus ni crainte, ni espoir. C'est pourquoi la pertinence d'un tel argument fut souvent remise en cause par les adversaires du fonctionnalisme qui, parallèlement à celui-ci, avaient développé leur propre modèle d'explication et que l'on va présenter à présent.

Face à l'article de Peter Brown, la riposte intellectuelle fusa rapidement, menée par des historiens qui, à l'opposé du schéma fonctionnaliste, préféraient rechercher les facteurs d'explication dans les diverses facettes de l'idéologie altimédiévale¹⁴. Selon ce second courant, la pratique des jugements de Dieu relevait d'une forme déraisonnée de crédulité largement liée au christianisme. La seule forme de rationalité dans cette pratique serait à chercher dans les intérêts des puissants qui auraient entretenu ce système en conformité avec leurs propres besoins ; en effet, contrairement au schéma fonctionnaliste, cette école culturaliste accorde une grande importance aux discours des dominants pour imposer une idéologie à une société.

Quels sont les arguments avancés ? Le terme même de jugement de Dieu semble confirmer l'idée selon laquelle, dans les croyances altimédiévales, la cérémonie ne servait pas exclusivement à assurer un résultat satisfaisant pour la collectivité mais également à distinguer, à titre individuel, le coupable et le juste. Si l'on prend cette expression au sérieux – et il est difficile de faire autrement, étant donné son caractère omniprésent dans les textes qui décrivent ces pratiques –, il convient donc d'admettre l'existence d'une croyance en une justice immanente qui aurait agi sur les éléments ou les événements pour assurer la victoire de l'accusé si ce dernier était de bonne foi¹⁵. Par-delà cette désignation elle-même, les textes liturgiques qui accompagnaient la cérémonie confirment d'ailleurs parfois l'attente en une intervention surnaturelle : celui qui se prêtait à une ordalie en étant coupable devait ainsi, selon ces formules, « sentir par l'étouffement que le Seigneur, face auquel rien ne reste caché, opère des miracles dans la Création »¹⁶ ; lors du test de l'eau froide, on déclamaient le récit des miracles aquatiques de l'Ancien Testament¹⁷, visiblement parce qu'on attendait une nouvelle soumission de cet élément naturel à la volonté divine. Au moins dans le discours explicite, l'espérance en une justice individuelle qui surpasserait les lois naturelles était manifeste.

¹⁴ Il s'agit en particulier de Robert BARTLETT, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford : Clarendon Press, 1986 ; de P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, *op. cit.* ; de Ch. RADDING, « Superstition to Science », *op. cit.* ; et de Raoul VAN CAENEGEM, « Reflexions on rational and irrational modes of proof in medieval Europe », in : *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 58 (1990), p. 263-279.

¹⁵ Ch. RADDING, « Superstition to Science », *op. cit.*, p. 951 ; l'idée est reprise par P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, *op. cit.*, p. 90 sq.

¹⁶ *Strangulatus sentiat Dominum, quem nulla latent, in sua creatura miracula operari*. On cite là le Cod. Bamberg. liturg. 54, fol. 120 (XIe siècle), éd. Adolph FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, vol. II, Freiburg im Breisgau, 1909, p. 387.

¹⁷ A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen*, *op. cit.*, vol. II, p. 357.

À cette première idée, le christianisme du haut Moyen Âge en aurait ajouté une seconde qui aurait renforcé, selon les historiens culturalistes, l'institution des jugements de Dieu. Il s'agissait en effet de fournir aux fidèles une explication pour les cas de figure dans lesquels le résultat apparent d'une ordalie se serait révélé inexact. Face à cette possibilité qui aurait pu miner le système, et qui suscita effectivement les premières critiques que nous ayons conservées à l'encontre des ordalies¹⁸, la théologie altimédiévale invoqua le caractère imprévisible du jugement divin : quand un coupable sortait vainqueur du rituel, Dieu aurait voulu lui donner une seconde chance ; lorsqu'au contraire la cérémonie condamnait un innocent, on pouvait considérer que l'intéressé avait commis secrètement une autre faute que celle pour laquelle il était incriminé ce jour-là¹⁹. Par ce type de colmatages intellectuels, le discours ecclésiastique aurait continué à légitimer tant bien que mal une institution qui contrevenait tant aux lois physiques. Les raisons qui aboutirent à la disparition des jugements de Dieu ne seraient alors pas à chercher dans une évolution sociale ou économique des communautés pour lesquelles, jusque-là, ce rituel était efficace : elles seraient plutôt liées à une évolution des croyances dans le sens d'un désenchantement du monde, et cela par deux biais. D'une part, à partir du XIIe siècle et sous l'influence croissante de la confession, de nouvelles conceptions ecclésiastiques éclairent en matière de péché, qui attribuaient à chaque faute une peine bien précise, sans plus tolérer dans cette comptabilité l'imprécision qui sauvait auparavant la légitimité de l'ordalie ; d'autre part, le développement d'un sens plus aigu des lois naturelles rendit plus difficile l'idée de miracle, et notamment celle d'une intervention divine pour soumettre les éléments minéraux au bon droit d'un accusé²⁰. Ce serait à la lumière de cette double évolution intellectuelle que l'on pourrait interpréter la chronologie des jugements de Dieu, et notamment le désaveu de cette pratique par Rome en 1215.

Pour une partie des historiens culturalistes dont on vient de présenter le modèle, l'histoire des idées s'accompagne d'une critique des pouvoirs. En effet, contrairement au schéma fonctionnaliste, ce second courant historiographique souligne l'influence exercée par les intérêts des dominants sur les jugements de Dieu. Et de mettre en évidence d'abord le rôle de l'Église, qui fut indubitablement très active dans le déroulement de ces rituels. Outre les éléments idéologiques et liturgiques déjà évoqués, la présence du clergé était presque systématiquement requise lors des ordalies ainsi que (plus rarement) lors des duels judiciaires ; dans bien des cas, l'Église fournissait également le lieu pour l'événement qui était alors organisé sinon dans un bâtiment ecclésial, du moins sur les terres d'un monastère ; elle était également partie prenante puisque ses membres recoururent souvent eux-mêmes à une telle cérémonie pour défendre leurs intérêts, allant parfois jusqu'à entretenir un champion

¹⁸ Déjà Avitus de Vienne (vers 500 ap. J.-C.) déplorait qu'on accorde du crédit au résultat d'un duel judiciaire, alors que de toute évidence selon lui, cette pratique ne pouvait couronner que le plus fort, et pas nécessairement le plus juste : P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, *op. cit.*, p. 81. Pour une liste plus détaillée des critiques (alti)médiévales envers l'ordalie, on pourra rassembler les informations fournies par P. DINZELBACHER (*Ibid.*, p. 81 *sq.*), par Hans LIEBESCHÜTZ, « Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus », in : *Archiv für Kulturgeschichte*, 33 (1950), p. 17-44 et par R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water*, *op. cit.*, p. 70 *sq.*

¹⁹ R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water*, *op. cit.*, p. 78.

²⁰ Ch. RADDING, « Superstition to Science », *op. cit.*, p. 959 *sq.*

permanent pour les représenter à chaque fois qu'ils seraient impliqués dans un duel judiciaire²¹. Ainsi, sans la participation de l'Église, le jugement n'aurait pu se développer sous la même forme dans le haut Moyen Âge occidental. Pourquoi une telle collusion ? D'après les historiens les plus critiques au sein du courant culturaliste, l'explication serait à chercher dans les intérêts du clergé conçu comme un groupe social autonome. En premier lieu en effet, l'aspect presque sacramentel du jugement de Dieu aurait amplifié l'influence sociale de l'Église, qui aurait pu ainsi intervenir plus aisément dans les décisions judiciaires ; et en second lieu, les intérêts financiers n'étaient pas absents puisque le personnel ecclésiastique était rémunéré à la fois pour sa participation active au rituel et pour la location des terrains qui avaient parfois obtenu le privilège, diplôme à l'appui, de servir de cadre à la cérémonie²².

Selon ce schéma, l'influence ecclésiastique qui aurait été déterminante pour la floraison des jugements de Dieu au haut Moyen Âge aurait également été à l'origine de la progressive disparition de ces rituels à partir du XIIe siècle ; et dans ce processus, le renforcement de la confession, particulièrement valorisée dans la seconde moitié du Moyen Âge, aurait joué un rôle considérable²³. D'une part en effet, le renforcement de cette pratique aurait encouragé la conception d'une comptabilité précise des fautes, s'opposant ainsi au jugement de Dieu qui, comme on l'a vu, était d'abord destiné à évaluer la valeur globale d'un individu ; d'autre part, la confession, en accord avec la redécouverte simultanée du droit romain, aurait renforcé l'idée selon laquelle la vérité judiciaire devait provenir non pas d'un objet minéral ou d'une arme, mais d'un témoignage ou d'un aveu issu du fond de l'âme. Par ailleurs et de manière plus explicite, le discours des clercs opposa des arguments de nature théologique contre le jugement de Dieu dès le début du XIIe siècle, soit avant même que n'apparaissent les contestations d'ordre biologique contre le facteur surnaturel dans ce rituel : Pierre le Chantre (1120/30-1197) reprochait ainsi à ces procédures non seulement de n'être validées par aucun passage de la Bible ou des Pères de l'Église, mais aussi de constituer pour Dieu une forme d'obligation au miracle alors que les décisions divines devaient rester insaisissables pour l'humanité²⁴. Par ces divers biais, les bases idéologiques du jugement de Dieu étaient mises à mal précisément par l'Église qui, selon les historiens culturalistes, aurait contribué à les élaborer quelques siècles plus tôt ; mais selon cette approche il faudrait voir dans cette évolution, plutôt qu'un auto-affaiblissement social, le signe d'un déploiement inédit puisque par le développement de la confession et d'une spiritualité plus intime, l'institution ecclésiastique avait accru son influence dans de nouvelles sphères de la vie sociale. Dans cette perspective, même si les jugements de Dieu avaient constitué l'un des fers de lance de l'Église au haut Moyen Âge, leur disparition aurait pourtant été provoquée par cette dernière pour accompagner une réorientation du clergé vers d'autres formes de contrôle social.

²¹ Pour l'ensemble de ce paragraphe, on pourra se reporter à P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, *op. cit.*, p. 60-64 et p. 92 *sq.* De son côté, D. BARTHÉLÉMY, « Diversité des ordalies médiévales », *op. cit.*, p. 19-21, rappelle également que le phénomène connut un accroissement sensible avec le mouvement de la Paix de Dieu.

²² Voir notamment P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, *op. cit.*, p. 64 *sq.*

²³ *Ibid.*, p. 88 *sq.*

²⁴ Ch. RADDING, « Superstition to Science », *op. cit.*, p. 945-46.

Cette mue des pouvoirs dans un sens défavorable aux jugements de Dieu aurait été complétée, si l'on reprend les termes du courant culturaliste, par le développement des pouvoirs princiers laïcs qui, depuis la Sicile jusqu'en France, auraient pris des formes de plus en plus centralisées à partir du XIIe siècle. Pour ces puissances, la tentation aurait été forte de récupérer le bénéfice des conflits qui, plus haut dans le Moyen Âge, relevaient uniquement des jugements de Dieu. Alors que jusque-là, cette pratique se déroulait fréquemment sans requérir l'intervention comtale, royale ou impériale, sa disparition aurait drainé vers les tribunaux des autorités centrales des procès supplémentaires qui constituaient autant d'expressions d'autorité, de sources de revenus et de moyens de communication²⁵. Or ces pouvoirs avaient désormais les moyens d'imposer leur jugement et, par là même, de contourner l'institution du jugement de Dieu destinée à recueillir un consensus. On aurait ainsi assisté, dans un processus centré sur le XIIe siècle, à une évolution conjointe des pouvoirs qui convergeait vers le refoulement de l'ordalie et du duel. Telle est la dernière pierre de l'édifice culturaliste à propos de ces pratiques judiciaires, dans un schéma qui, comme on l'aura compris, accorde beaucoup d'importance aux phénomènes intellectuels et au discours des dominants ; mettant l'accent sur les intérêts de groupes minoritaires, ce courant nie par là l'existence d'une forme de rationalité dans ces rituels, du moins dans l'esprit des communautés qui les employaient. Charles Radding peut ainsi conclure son analyse par une formule explicitement dressée contre l'hypothèse fonctionnaliste, en affirmant que *sometimes nonsense really is nonsense*.

Tels sont les camps en présence. Il est vrai qu'entre les deux, la frontière est plus poreuse qu'il n'y paraît : les culturalistes admettent les vertus consensuelles que les fonctionnalistes attribuent au jugement de Dieu, et inversement, ces derniers reconnaissent la nécessité pour l'historien de rendre compte de la forte composante religieuse dans ces pratiques judiciaires²⁶. Par-delà ces convergences sur des points particuliers, il est évident que les deux modèles doivent largement s'accommoder l'un de l'autre : croire aux vertus fonctionnelles d'un phénomène n'interdit pas d'admettre que celui-ci a donné lieu à une idéologie correspondante, et inversement, il semble difficile d'imaginer la constitution d'une idéologie qui se serait opposée de front, et par un rituel aussi spectaculaire, aux intérêts pratiques d'une population pour une période de près d'un millénaire. Faut-il donc classer ces deux hypothèses ex-aequo et se contenter de les dissoudre dans une description globale des pratiques et mentalités d'une époque ? Avant d'arriver à un tel résultat, peut-être est-il encore permis de rassembler quelques arguments qui permettraient de déterminer quel fut, entre l'innovation

²⁵ Cette hypothèse est proposée par P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, *op. cit.*, p. 70. L'auteur reconnaît toutefois que dans la pratique, ces pouvoirs laïcs qui auraient eu intérêt à s'opposer à la pratique des jugements de Dieu n'ont réagi que fort lentement, tolérant ces procédés bien plus longtemps que ne le fit l'Église.

²⁶ La plupart des historiens des deux écoles admettent l'existence d'une croyance médiévale en l'intervention divine lors de ces rituels. C'est le cas notamment de R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water*, *op. cit.* ; de Hans-Jürgen BECKER, « Ordal », in : *Lexikon des Mittelalters*, vol. 6, München : Artemis & Winkler, 1993, col. 1430 ; de P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, *op. cit.* ; de H. HOLZHAUER, « Ordal », *op. cit.* ; de Ch. RADDING, « Superstition to Science », *op. cit.* ; et de S. WHITE, « Proposing the ordeal », *op. cit.*

idéologique et l'évolution sociale, le facteur moteur pour le dossier qui nous concerne, et d'éclairer ainsi un peu mieux quelques facettes du rationalisme altimédiéval dans le domaine judiciaire. Pour ce faire, on pourra d'abord souligner un écart important entre les objectifs de la justice du haut Moyen Âge et son héritière moderne, qui a peu été évoqué jusqu'ici et qui porte sur la notion de responsabilité ; il s'agira également de prendre en compte un angle d'approche qui fut peut-être sous-estimé par le courant culturaliste, à savoir la critique du discours véhiculé par nos sources en matière de croyances ; enfin, on pourra s'efforcer d'analyser, par une observation des modalités pratiques du rituel, le problème du rôle précis exercé par les pouvoirs altimédiévaux en ce domaine, une question qui oppose tout particulièrement les deux tendances historiographiques.

Dans bien des cas, les jugements de Dieu présentaient une vertu qui fut particulièrement peu évoquée par l'historiographie parce que, tout en étant parfaitement rationnelle, elle était radicalement étrangère aux mentalités modernes, échappant ainsi à l'argumentaire conjoint des culturalistes et des fonctionnalistes. Pour aborder ce point, effectuons d'abord un bref détour conceptuel pour rappeler un point qui, lui, a été maintes fois souligné et selon lequel la justice du haut Moyen Âge n'établissait pas forcément une corrélation entre la responsabilité d'un individu et l'épreuve ou la peine qu'on faisait subir à ce dernier : les textes de lois favorisent ainsi parfois les puissants, même dans l'hypothèse où ces derniers étaient manifestement coupables. Tel est le cas par exemple d'un article de l'Édit de Rothari (vers 643) qui stipule que « si deux ou trois hommes libres ou plus commettent un meurtre et veulent s'associer pour payer ensemble le prix fixé pour la compensation financière, qu'il leur soit permis de s'associer »²⁷. Les puissants, caractérisés en l'occurrence par leur nombre et leur capacité à payer une forte somme, sont ici exemptés de toute sanction morale, et si l'amende est à leur portée financière, ils sont exonérés de tout élément qui les dissuaderait de recommencer le même crime. Dans les catégories modernes, il s'agirait là d'une incitation à l'association de malfaiteurs ; au contraire, dans la société altimédiévale où la justice ne peut être relayée dans chaque village que par l'intermédiaire des notables locaux, une sanction plus ferme contre le coupable serait contre-productive dans la mesure où elle amènerait immédiatement les puissants à faire justice eux-mêmes, à leur profit et contre l'avis du législateur. Compte tenu de ce contexte, les clauses de ce type renoncent donc délibérément à la sanction efficace du coupable pour permettre la paix civile. Une logique similaire est à l'œuvre dans les jugements de Dieu, puisque ceux-ci sont caractérisés par le phénomène de délégation : un accusé contraint de se soumettre à une ordalie ou à un duel judiciaire pouvait, s'il en avait les moyens financiers, recruter un représentant qui endurait l'épreuve à sa place, et qui subissait

²⁷ *Si duo aut tres fuerint hominis seu amplius liberi et homicidium penetraverint et voluerint se adunare, ut in unum componant, sicut adpraetiatum fuerit, sit eis adunandi licentia.* Éd. Claudio AZZARA et Stefano GASPARRI, *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Milano (Le Fonti, 1), 1992 p. 16.

même parfois la sanction en cas de défaite²⁸. Entre la responsabilité de celui qui subissait l'épreuve d'une part, et sa douleur ou sa sanction d'autre part, la rupture était ici totale.

C'est peut-être là la facette du jugement de Dieu qui est la plus difficile à admettre pour l'esprit moderne, celui-ci tendant à la considérer comme profondément injuste ; pourtant c'est précisément un indice supplémentaire pour la rationalité de cette pratique médiévale. Il permet en effet d'admettre que lors d'une telle cérémonie, l'affaiblissement de l'un des deux camps – quel qu'il soit – suite à l'épreuve était considéré non seulement comme secondaire, mais même comme souhaitable. N'allons pas imaginer un besoin sacrificiel comme celui que René Girard a décrit pour d'autres sociétés²⁹ (quoique cette hypothèse ne serait pas absurde dans un monde qui vénérât un crucifié) : il semble plus simple de supposer une logique de calcul à propos des rapports de force en présence. Dans le cas d'un duel, par exemple, le camp vaincu avait d'autant plus de raisons d'accepter le verdict que son meilleur combattant (car c'était nécessairement celui-là que l'on avait envoyé au combat) n'avait pas réussi à emporter la victoire, était parfois décédé dans l'épreuve, ou encore s'était vu trancher la main après la lutte parce que sa défaite le déclarait coupable d'un faux serment³⁰. Le résultat obtenu, et probablement recherché par la communauté qui avait organisé le duel, consistait à faire basculer définitivement une balance des forces qui, jusque-là, avait été indécise trop longtemps, et à faire cesser ainsi le conflit faute d'adversaires bien équilibrés. Par ailleurs, dans ce contexte de violence permanente, il semble vraisemblable qu'une grande partie de la communauté se réjouissait du coup du sort qui frappait l'un des combattants même si ce dernier était notoirement innocent, au même titre que beaucoup d'habitants de Scampia ou de Caserte en Sicile éprouvent aujourd'hui du soulagement en apprenant qu'un membre de la Camorra a été retrouvé mort. Le découplage conceptuel entre la responsabilité et la douleur imposée par la justice est difficile à admettre si l'on se réfère au système judiciaire moderne ; il est loin d'être systématiquement irrationnel pour autant.

À ce premier argument, il convient d'ajouter une précaution de méthode consistant à sonder la crédibilité du discours formulé par nos sources en matière de croyance. On a vu plus haut qu'un des principaux arguments proposés par le courant culturaliste consistait à supposer une foi inconditionnelle des populations altimédiévales en une puissance surnaturelle qui, lors des jugements de Dieu, aurait modifié les propriétés des éléments minéraux ou la loi des armes en faveur de l'innocent ; et on a vu également que cette conception historiographique reposait fermement sur de nombreuses occurrences textuelles du haut Moyen Âge. Mais d'un autre côté, on sait qu'au moins depuis Grégoire de Tours, le discours ecclésiastique médiéval savait habilement masquer des conflits sociaux sous des habits de foi partagée. En était-il de même à propos des rituels dont il est question ici, et peut-on admettre que les formules liturgiques qui encadraient les ordalies et les duels ne correspondaient pas nécessairement à l'intime conviction de tous les assistants ? Il est en effet frappant

²⁸ Tel est le cas dans un duel judiciaire ordonné par Louis le Pieux en 816 : éd. Alfred BORETIUS, *Capitularia regum Francorum*, vol. 1, Hannover : Hahnsche Buchhandlung (MGH Legum, II), 1883, p. 268. Voir aussi P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, op. cit., p. 42.

²⁹ René GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris : B. Grasset, 1982.

³⁰ P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, op. cit., p. 42.

que ce type de rituel n'ait jamais été appliqué en première instance : on ne faisait appel à lui que lorsque les moyens traditionnels pour déterminer la vérité, tels que le témoignage, l'aveu, le diplôme ou le serment, s'étaient révélés inefficaces³¹. Cette hésitation systématique à recourir à cette pratique aussi longtemps que l'on pouvait l'éviter pourrait sembler étonnante si toute la population avait été persuadée que la justice divine allait inévitablement intervenir pour garantir l'heureuse issue de la cérémonie. N'aurait-on pas une situation analogue à celle que Paul Veyne a mise en lumière à propos de la Grèce classique³², dans laquelle les Européens du haut Moyen Âge croyaient certes à leur Dieu, mais auraient été bien surpris de le voir se manifester d'une quelconque manière visible dans leur vie quotidienne ? Il semble ainsi loisible de se demander dans quelle mesure une opposition était possible entre les convictions intimes et les normes liturgiques à propos des jugements de Dieu. Pour répondre à cette question, on ne pourra proposer qu'un vaste chantier de travail, car l'histoire du scepticisme religieux altimédiéval reste à écrire. Cette étude semble pourtant possible, car parmi d'autres sources, l'hagiographie de cette époque énumère en grand nombre (pour les dénoncer) les cas de fortes têtes qui s'opposaient, sinon à l'existence de Dieu et de ses saints, du moins à l'institution ecclésiastique ou à des points de théologie plus précis ; mais à l'heure actuelle, aucune synthèse n'est disponible à ce sujet³³.

Pour en rester au seul domaine des jugements de Dieu, il faut pourtant prendre en compte la nature des sources qui évoquaient, par-delà les modalités pratiques des rituels, les convictions des participants ou des assistants ; or ces textes sont de deux types. D'une part, on trouve les écrits normatifs, par lesquels notamment Charlemagne exigeait de ses sujets qu'ils fassent tous entièrement confiance au résultat des jugements de Dieu ; mais ne sait-on pas qu'un législateur du haut Moyen Âge se donnait rarement la peine d'imposer une pratique ou une croyance lorsque celle-ci était déjà spontanément adoptée par la grande majorité de la population ? Cet argument plaiderait donc pour l'existence d'une forme de réticence envers la causalité divine que l'on essayait alors d'attribuer à ces pratiques judiciaires. D'autre part, notre second type de sources à propos des croyances en ce domaine se trouve dans les textes polémiques qui, essentiellement à partir du XIIe siècle, décrivirent et dénoncèrent la foi en une intervention surnaturelle lors de ces cérémonies. Or précisément en raison de leur projet polémique, ces sources sont à considérer avec prudence : leurs auteurs qui, pour des raisons diverses, souhaitaient abolir les ordalies et les duels judiciaires n'auraient-ils pas caricaturé les opinions de leurs prédécesseurs pour dresser le tableau d'un « ancien Régime » dont il fallait sortir au plus vite ? On sait maintenant que tel fut le cas, à la même époque, pour l'hérésie cathare que l'Église contribua à constituer en même temps qu'elle la combattait³⁴. Il faut donc prendre en compte sérieusement

³¹ P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, op. cit., p. 30.

³² Paul VEYNE, *Les Grecs croyaient-ils à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris : Seuil, 1983.

³³ La MHFA organisera une rencontre à ce sujet au printemps 2009 ; en attendant, on pourra se reporter à Ian WOOD, « How Popular was Early Medieval Devotion ? », in : *Essays in Medieval Studies. Proceedings of the Illinois Medieval Association*, 14 (1997), <http://www.luc.edu/publications/medieval/vol14/wood.html>.

³⁴ Uwe BRUNN, *Des contestataires aux cathares. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2006.

l'hypothèse selon laquelle le jugement de Dieu au haut Moyen Âge aurait été d'abord une pratique essentiellement fonctionnelle, avant d'être interprétée à tort par l'Église comme une superstition sur la base des quelques formules liturgiques que cette même Église, quelques siècles auparavant, avait contribué à forger. Si l'on tient compte de ces deux précautions, les arguments se font rares à propos d'une croyance aveugle au surnaturel dans ces rituels, et il devient dès lors difficile de prouver ou d'infirmer l'existence de cette conviction. Au stade actuel de la recherche, il est donc délicat de déterminer précisément jusqu'à quel point les populations du haut Moyen Âge croyaient ou non au caractère divin de ces phénomènes, mais il convient de garder en mémoire au moins la possibilité d'un scepticisme en ce domaine, pour éviter le risque d'une argumentation circulaire dans laquelle la prétendue crédulité religieuse médiévale et la croyance spécifique dans une intervention divine lors des jugements de Dieu se corroborent l'une l'autre.

Pour compléter le tableau des ressorts psychologiques qui incitaient les populations altimédiévales à adhérer ou non aux jugements de Dieu, il reste enfin à résoudre une des contradictions majeures entre le modèle fonctionnaliste et son rival culturaliste, qui porte sur le rôle précis que jouèrent les pouvoirs dans l'organisation, le déroulement et l'exploitation de ces cérémonies. On a vu plus haut que pour Peter Brown et pour ses émules, l'influence des grands était tout simplement absente lors de ces rituels. Dans cette optique, c'était précisément parce que des autorités incontestables faisaient défaut que ces pratiques judiciaires durent adopter une forme aussi spectaculaire ; et inversement, la finalité pacificatrice de la procédure était suffisante pour que la majorité de la population s'y plie bon gré mal gré, et même avec davantage d'approbation que si le verdict avait été asséné par un supérieur. En revanche, les historiens culturalistes ont souligné le fait que ces procédures, rarement mentionnées à l'époque mérovingienne, virent leur fréquence s'élever sous les Carolingiens, avec désormais une forte implication de l'épiscopat et des empereurs successifs³⁵. Cette coïncidence entre la prolifération statistique et l'intervention des plus hautes autorités a incité ce second groupe d'historiens à considérer le jugement de Dieu comme une décision imposée d'en haut et subie douloureusement par le reste de la population, ce qui complétait le tableau d'une pratique insensée brossé par ces mêmes historiens.

Entre ces deux hypothèses extrêmes, il semble qu'une voie médiane soit possible si on prend en compte non seulement les organisateurs de ce rituel, qui faisaient incontestablement partie des élites sociales à l'époque carolingienne, mais également les participants et les spectateurs. Dans bien des cas, cette assistance était nombreuse, et parfois même ses membres étaient explicitement convoqués pour assister à la cérémonie, comme si on avait souhaité que le public soit aussi large que possible : il importait visiblement d'associer un maximum de témoins au jugement pour que la décision rendue soit difficilement contestable par la suite. L'événement présentait donc un caractère contraignant, de sorte qu'il est difficile de suivre Peter Brown lorsque ce dernier caractérise l'ère des jugements de Dieu comme un grand moment d'émancipation de l'humanité ; mais inversement, il ne s'agissait pas non plus d'imposer unilatéralement une décision autoritaire, ou du moins fallait-il sauver les apparences

³⁵ R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water*, op. cit., p. 36 sq.

d'un régime participatif et obtenir sinon l'approbation explicite, du moins la présence tacite de la population. De ces indices contradictoires, on peut retenir que ces pratiques judiciaires ne correspondaient pas exclusivement à des actes d'autorité imposés par les Carolingiens : cette hypothèse serait d'autant moins plausible que ces rituels sont attestés occasionnellement dès l'ère mérovingienne et, de manière bien plus fréquente, après l'affaiblissement de l'empire à la fin du IX^e siècle. En revanche, il est probable que Charlemagne et ses successeurs aient récupéré à leur profit, en y superposant la pompe impériale, une pratique qui leur paraissait à la fois efficace et populaire, permettant ainsi la résolution des conflits en même temps que la démonstration de l'autorité impériale. Si l'on retient ce schéma, la pratique du jugement de Dieu n'implique pas davantage une soumission à des décisions tombant d'une haute hiérarchie qu'elle ne démontre l'aveugle crédulité religieuse des populations du haut Moyen Âge.

Au terme de ce survol, le lecteur aura compris que les jugements de Dieu relevaient d'une logique judiciaire qui était largement étrangère à nos catégories modernes. Dans ce système, le jugement n'était qu'une option parmi d'autres dans le règlement des conflits, et encore préférait-on l'éviter autant que possible ; par ailleurs, on privilégiait le consensus par rapport à une éventuelle loi universelle ; enfin, les coupables n'étaient pas nécessairement responsables. Est-il besoin de préciser que l'objectif de cette comparaison n'était aucunement de soupeser les mérites de ce modèle juridique par rapport au nôtre ? Il s'agissait plutôt d'examiner les croyances et les motivations qui ont incité les populations altimédiévales à s'adonner à ces pratiques. Or chemin faisant, on a pu déceler dans l'exécution de ces rituels des signes de calcul à propos des forces en présence ; un sens aigu de la négociation, y compris des délais et des emplacements favorables ; une forte attention au bien-être de la communauté par-delà les intérêts particuliers. On peut donc qualifier le jugement de Dieu médiéval de rationnel en pratique et en finalité, même s'il ne répond incontestablement pas à la notion moderne d'expérience physique. En ce sens, les efforts déployés pour saper le modèle fonctionnaliste semblent avoir été largement vains.

Mais à côté de ces aspects fonctionnels, les populations du haut Moyen Âge croyaient-elles à des phénomènes surnaturels dans le déroulement de ces rituels ? Il est difficile de trancher avec certitude, mais les sources ne l'attestent pas avec netteté et surtout, une telle croyance n'était absolument pas nécessaire pour le bon fonctionnement du système : les discours des groupes dominants, y compris de l'Église, ne paraissent pas avoir constitué un facteur déterminant pour l'apparition et la permanence de ce phénomène. En l'occurrence, il semble plutôt que les éléments idéologiques se soient adaptés aux besoins pratiques d'une société : le jugement de Dieu fut d'abord fonctionnel, on en mettrait sa main au feu.