

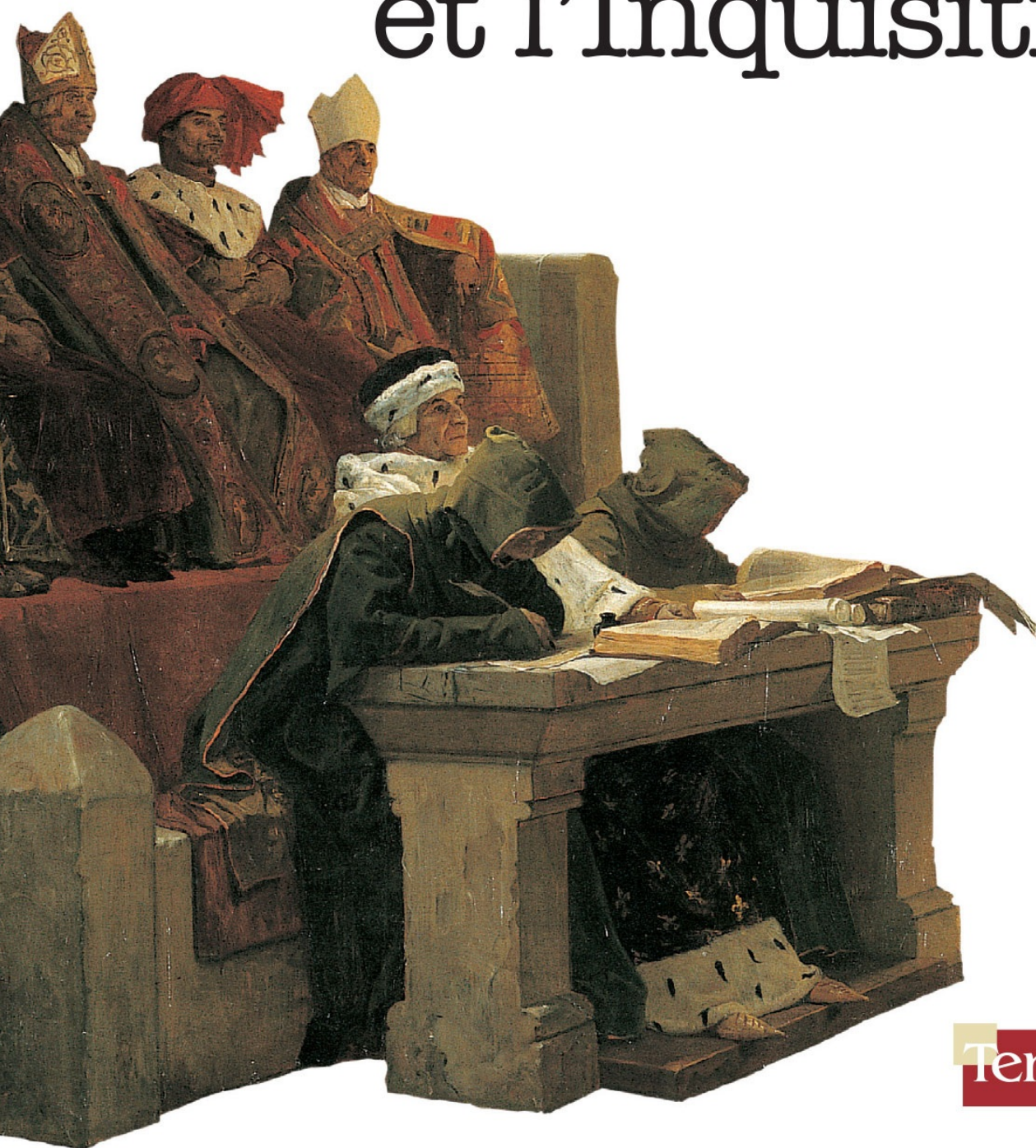
LA VÉRITABLE HISTOIRE



L'Église

Grégory
WOIMBÉE

et l'Inquisition



Tempora

L'Église et l'Inquisition

La véritable histoire

Dans la même collection :

L'Église et les cathares, Pierre de Meuse, octobre 2008

L'Église et les femmes, Aubré Chapy, mars 2009



© octobre 2009

ISBN 978 2 916053 72 1

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© Groupe Artège

10, rue Mercoeur - 75 011 Paris

9, espace Méditerranée - 66 000 Perpignan

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

disaient pas l'institution immuable ou providentielle. On découvrit alors qu'il ne s'agissait pas d'une permanence institutionnelle de l'organisation des sociétés humaines, qu'elle n'était pas sacrée. Mais son abolition fut précédée par sa destruction théorique. Les critiques des Lumières constituèrent un point de non-retour. La raison prit la place de la religion : il ne s'agit plus seulement de critiquer les procédures inquisitoriales au nom d'une interprétation archaïsante du christianisme, mais au nom de la raison. L'historiographie décolla après la suppression de l'Inquisition, à partir d'un intérêt idéologique pour les grands procès (Campanella, Bruno, Galilée). La Raison se lançait à l'assaut du temple de la superstition.

Avec la crise contemporaine de l'idée d'un progrès linéaire et universel, l'historiographie se ravisa sur le sujet. Les victimes se révélaient moins nombreuses qu'on ne le pensait, les chiffres allaient s'amenuisant, et le jugement se focalisa non plus sur le fait, dont on découvrit qu'il n'était pas ce que l'on pensait, mais sur le principe intolérable en soi. La foi était devenue entre-temps une affaire privée sans incidence sur la vie sociale. Dès lors que l'aspect de défense de l'ordre social est déconnecté de la pureté de la foi, la persécution de l'hérésie devient illégitime. De nos jours, l'inquisition n'est plus seulement l'objet de conflits d'interprétation en matière de choix religieux, elle devient l'occasion d'une réflexion de l'Église sur elle-même et son passé.

Inquisition et repentance

En 1994, le pape Jean-Paul II, dans sa lettre apostolique *Tertio millenio adveniente*, a appelé l'Église, comme il est de tradition à la veille d'un Jubilé, à une démarche pénitentielle. Il

parle d'une «purification de la mémoire». Au sens que lui donne la doctrine catholique, et qui est fondamentalement théologique, la repentance est une demande de pardon unilatérale qui a un sens spirituel. La repentance ne consiste pas à demander pardon pour des fautes commises avant soi au terme d'une comptabilité historique, c'est l'humilité du croyant et surtout de sa communauté de foi devant son Dieu. La science historique devient essentielle dès lors qu'elle établit des faits et peu ou prou la vérité de ces faits. Au terme d'une semblable démarche, l'Église comme ses fidèles en sortent plus libres, car la vérité a par elle-même ce pouvoir. Lors de la Journée Mondiale de la Paix, en 1997, le Pape renouvelle cette exigence à la fois historique et théologique. En 1998, les archives du Saint Office sont ouvertes au public des chercheurs. En l'an 2000, la Commission théologique internationale publie le document «Mémoire et Réconciliation : l'Église et les fautes du passé». L'acte pénitentiel est officiellement célébré par le Pape le 12 mars 2000. Du 29 au 31 octobre suivant, un colloque international sur l'Inquisition se tient à Rome. En 2003, la Bibliothèque vaticane en publie les actes.

Il n'est donc pas permis de dire que l'Église catholique n'a pas pris ses responsabilités à l'égard du phénomène de l'Inquisition, à l'inverse des sociétés elles-mêmes ou encore des pouvoirs civils, largement complices, bénéficiaires et instigateurs des formes les plus répressives et violentes de l'Inquisition. Le fait social ne pourrait se dédouaner du principe religieux. L'Église catholique jouit d'une continuité historique qui lui permet ces sauts dans le temps et cette vision globale de l'histoire. Nulle institution occidentale n'a cette permanence qui lui permet d'être le sujet commun d'une multitude de faits et de formes, de lieux et d'époques. L'Église actuelle n'est pas l'héritière lointaine de celle d'hier, ce n'est pas une autre Église

et elle revendique d'être la même tout en ne faisant pas de même. C'est encore et toujours la même institution. La repentance requiert ce paradoxe de rupture et de continuité. Il faut la continuité avec la faute pour que la faute soit assumée, il faut donc accepter l'identification aux faits d'hier ; quant à la rupture, elle est clairement affirmée dans la démarche pénitentielle et la distance que l'on prend avec les choix d'hier. Quelle institution peut-elle à ce point assumer une si longue histoire ? C'est la force de l'Église. Deux clans ont également refusé la repentance : ceux qui pensaient qu'elle était trop, et ceux qui estimaient qu'elle était trop peu. Pour la comprendre, il faut se reporter à saint Augustin et au parallèle qu'il fait dans la Cité de Dieu entre la communauté terrestre et la société céleste. Seule la communion des Saints explique que la démarche était juste, qu'elle ne heurtait ni l'honneur de l'Église ni ne réglait à bon compte les erreurs du passé.

Les adversaires de l'Église ne remettent nullement en cause le principe de sa continuité historique, au contraire, elle est le ressort de leur accusation. Pour eux, la Congrégation pour la doctrine de la foi est bien l'Inquisition d'hier et tous les scientifiques du moment demeurent en puissance les Galilée de demain. Ils ne s'identifient aux victimes d'hier que pour identifier l'Église d'aujourd'hui à leurs bourreaux. Ils commettent l'erreur de confondre continuité et immobilité. L'identité n'est pas une continuité immobile, elle est un devenir, et pour les tenants du progrès qu'ils s'estiment être, ils devraient au moins concéder à l'Église le pouvoir de progresser elle aussi. Reconnaître que c'est toujours le même sujet de l'histoire ne signifie pas qu'il ne s'agisse que d'un sujet hors de l'histoire. Sortir l'Église de l'histoire pour lui reprocher son histoire n'a guère de sens. La vie de l'Église est toujours éclairée par des circonstances et des œuvres humaines qui favorisent ou

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

vos ennemi des caractères qui suscitent l'horreur de vos contemporains et vous les aurez gagnés à votre cause. On ne peut donc connaître les hérétiques simplement à partir des comportements qu'on leur prête.

On sait aujourd'hui que parler de néo-manichéisme ne présente pas de grand intérêt historique et qu'on a plutôt affaire à un courant de dissidence politico-religieuse, à un système complet qui ne peut pas être réduit à un courant pré-évangélique, même s'il inscrit durablement cette thématique dans le champ de l'histoire religieuse occidentale. C'est une réalité propre qui se développe sur plusieurs siècles et dans plusieurs pays. Au cœur des positions, il y a le refus de l'église terrestre et l'idée que les institutions terrestres de la foi telles qu'existantes dans le catholicisme ont perdu toute légitimité et toute efficacité salvifique. Au point de départ, il y a une crise de confiance à l'égard de l'Église concrète. Le pouvoir de l'Église est jugé comme s'étant dévoyée et comme ayant perdu son mandat. Contestant l'idée d'une église terrestre séparée de l'Église céleste, on finit aussi par contester tout l'ordre établi dont on conteste qu'il tient du miroir avec les réalités célestes. C'est une désacralisation de l'ordre social médiéval qui est au cœur du catharisme. Cette utopie est fondée sur une conception pessimiste de la vie et donc dualiste, puisque le dualisme suppose au mieux la lutte entre deux principes contradictoires, au pire l'asservissement du principe inférieur sur le principe supérieur.

Le peuple avait une image terrible des hérétiques. On leur imputait des actes immoraux, des meurtres d'enfants, des actes de sorcellerie. Une fois ôtée la part d'imagination populaire, qui voyait d'un mauvais œil des groupes issus des catégories aisées et urbaines de la société, la doctrine professée représentait un danger réel pour la synthèse chrétienne médiévale. Le rejet de

l'Église officielle et la constitution d'une contre-Église, le rejet des sacrements de l'Église officielle aboutissait à faire du «catharisme» non pas seulement une interprétation hétérodoxe d'un point de la foi chrétienne, mais encore à proposer un système religieux concret avec sa cosmogonie, son eschatologie, son anthropologie, sa morale et ses idées politiques.

Qui sont les hérétiques ? Avant d'être les héros du marketing touristique, dont le roman doit servir aux constructions d'aires de parking pour autocars et aux stimulations d'une population vieillissante en quête de sensation forte bien confortablement assise, les Cathares ont semble-t-il existé, mais bien différents que l'on imagine. Ils ne sont pas les «anars» d'une autre époque, les précurseurs d'une lutte prolétarienne avortée. Qu'est-ce que le catharisme ? C'est un mouvement politique et religieux. Quelle est sa doctrine ? Il n'est pas facile d'en faire le compte exact, mais on peut de mieux en mieux aujourd'hui s'en faire une idée. Il serait absurde d'en faire le tout d'une époque. Il s'agit d'un mouvement somme toute marginal et minoritaire, mais significatif.

Nous sommes à la fin du X^e siècle, quelques années avant l'an mille. Des hérétiques sont réprimés en Occident par le pouvoir. On ignore à dire vrai comment le manichéisme oriental serait parvenu jusqu'en Champagne. Le manichéisme est une religion orientale. Qualifier le mouvement de néo-manichéisme montre la limite de ce genre d'étiquette. Il ne s'agit pas de la religion fondée par Mani, ni même de la culture perse, ni même d'un attrait pour elle, ou un quelconque exotisme. Il s'agit d'un mouvement de contestation à la fois religieuse et politique : rejet de l'Église et de la réforme grégorienne, rejet de l'ordre temporel, moral, social et politique.

Si ce mouvement a été qualifié d'hérétique, c'est qu'il a été

perçu comme essentiellement religieux, la nature religieuse du mouvement a frappé ses contemporains. C'est une contestation violente de l'ordre chrétien, de la tradition chrétienne telle qu'elle s'épanouit dans la conception monastique du monde. La référence au manichéisme vient justifier a posteriori le fait d'une prise de distance : elle permet de diaboliser ce qui a déjà été exécré. En ce sens, il ne s'agit pas d'un manichéisme produisant une religion, mais d'une religion produisant un manichéisme. C'est le refus de l'ordre moral qui justifie le recours à la désacralisation du corps, car c'est de cela qu'il s'agit : on désacralise.

Cette doctrine hybride, intrachrétienne même si elle joue aux frontières de sa délimitation, connaît une rapide expansion et sait faire preuve d'une grande résistance aux politiques d'éradication. Elle est centrée sur la question du mal et le problème de l'existence du mal. Sa vision dualiste comme sa doctrine de la transmigration, qui envisage l'ordre des récompenses et des peines selon l'ordre de la souffrance-punition est une théodicée. L'opposition à la caste sacerdotale est un phénomène classique au sein des mouvements religieux quels qu'ils soient. L'idée d'une main mise sur le dépôt de la Révélation assorti d'une théorie du complot et d'une compromission organisée par ces mêmes élites religieuses spoliatrices est un classique du genre.

Y a-t-il un lien entre catharisme et millénarisme ? Le millénarisme a été un phénomène de moindre envergure. Quelques prédicateurs annoncèrent l'an mille comme terme final comme Odon de Cluny, sorte de Paco Rabane, mort en 942, et que quelques disciples prolongeaient la doctrine vers 960. Cette annonce de la descente de l'Antéchrist n'eut pas plus de crédit que celle de la station Mir. Aucun document ne montre une particulière inquiétude à l'approche de la date fatidique. Le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

clandestinité. Les condamnations officielles n'avaient pas éradiqué le mouvement, il l'avait rendu souterrain. Dès lors, il s'agissait d'une lutte contre des clandestins, contre la vie cachée de gens en apparence sans reproche. Et la constitution organisait une collaboration de tous. Toute la population, à tous les échelons était associée dans ce combat. Vérone marque une sévérité encore inédite.

Donc, on peut dire que l'Église, qui jusqu'alors s'était tenue à des peines spirituelles et qui avait marqué très nettement sa répugnance à l'égard de châtiments temporels, ne cède vraiment qu'au cours du XII^e siècle, dans un contexte peu propice à la papauté et sous la pression de princes insoumis comme l'Empereur et du Roi d'Angleterre ou de princes soumis à elle comme le Roi de France. Et ces pressions n'ont pas été simplement symboliques, elles se sont manifestées concrètement par des actions civiles contre les hérétiques. L'Église ratifia une politique répressive plutôt qu'elle ne la suscitât. C'est ce que montre les actes législatifs et la chronologie des faits.

L'engrenage du Midi

En 1200, le pape Innocent III réunit un concile à Avignon. Il fut décidé que serait créée dans chaque paroisse une commission composée d'un prêtre et de deux ou trois laïques intègres pour faire la chasse aux hérétiques. En 1203, Pierre de Castelnau et Raoul, deux moines cisterciens de l'abbaye de Fontfroide furent nommés légats du Pape. Leur légation échoua. Innocent III envoya dans le Midi trois ans plus tard deux chanoines espagnols, dont Dominique de Guzman pour évangéliser le Languedoc. La politique du comte de Toulouse avait consisté à favoriser les hérétiques, nombreux parmi les élites, et qui déstabilisaient une Église dont ils revendiquaient les biens. En

1207, les choses s'accéléchèrent dramatiquement lorsque Pierre de Castelnau excommunia Raymond VI de Toulouse et que le Pape fit appel au Roi de France contre le Comte. L'assassinat de Pierre de Castelnau en 1208 eut des conséquences considérables. Le Pape ordonna la poursuite du comte et autorisa la main mise sur ses domaines. Il n'était plus seulement excommunié, il était déposé. Il fit une pénitence publique, qui ne put arrêter le lancement par les Seigneurs du Nord d'une levée d'armes. La croisade contre les Albigeois resta tristement célèbre en raison de la mise à sac de Béziers en juillet 1209 et le massacre d'environ 30 000 de ses habitants. Simon de Montfort, dont la phrase apocryphe «Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens», œuvre postérieure d'un moine est restée dans les mémoires, s'empara des terres du vicomte de Béziers.

Au concile de Latran IV, en 1215, le Pape essaya de reprendre la main et de mettre fin aux dérives des Croisés, placés originellement sous la protection des évêques, en les soumettant au Saint Siège. Tout en protégeant Raymond VI auquel il laissa son comté, il laissa aussi aux Seigneurs du Nord leurs conquêtes, pour ne pas perdre le soutien du Roi de France. Il refusa aussi la création de l'Ordre des Prêcheurs. Son successeur Honorius les reconnut en 1216. Sur le champ de bataille, l'opposition entre Nord et Sud battait son plein. En juin 1218, Simon de Montfort est tué. Le Pape demanda à Philippe Auguste de reprendre l'initiative mais ce dernier ne parvenait toujours pas à s'emparer de Toulouse.

L'engrenage impérial

L'empereur Frédéric II joua un rôle majeur dans l'histoire de l'Inquisition. En novembre 1220, il publia la *Constitutio in basilica Sancti Petri*. Les décrets de 1224 et 1227 ordonnèrent

que quiconque était convaincu d'hérésie par l'évêque de son diocèse devait être arrêté par les autorités civiles et condamné au bûché, ses biens devant être confisqués. Le conflit entre le pape et l'empereur en 1227 et l'excommunication de Frédéric II ne changea rien à la situation. La législation impériale incorporait droit canonique et droit pénal civil. Grégoire IX, juriste, pourtant adversaire de l'Empereur, n'annula pas les dispositions impériales : il ne refusa pas la solution juridique et la pénalisation de l'hérésie sur le modèle du droit civil, il chercha à maintenir le principe que seule l'autorité ecclésiastique pouvait qualifier et déterminer l'hérésie. Du côté allemand, la situation prit aussi un tour nouveau : Frédéric II fut couronné en 1220 et décida de prendre l'initiative de la lutte contre l'hérésie sans le Pape. En 1224 et 1227, il prit des dispositions capitales pour la suite des événements relatifs à la future Inquisition pontificale : la peine de mort est prévue pour les hérétiques sur ordre de l'Empereur. Or, ce dernier contrôlait une grande partie de l'Italie, et tandis que le pape Innocent III avait refusé la peine de mort et notamment le bûcher pour les hérétiques, le pape Grégoire IX, grand juriste, sans pour autant la promouvoir, toléra tacitement les décrets impériaux, ou du moins ne les dénonça pas. Sa position est subtile : d'une part, il ne condamna pas ce qu'il ne pouvait empêcher, d'autre part il conduisit une politique d'alliance avec le Roi de France pour se défaire du bon vouloir des princes et des prélats locaux dans la lutte contre l'hérésie. Mais ce nouveau pas qui consistait, certes par une disposition civile, à faire du crime d'hérésie un crime de lèse-majesté, revenait à tolérer tacitement la peine de mort pour les hérétiques que l'on livrait au bras séculier.

Le traité de 1229 et ses conséquences

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(1749). Frédéric II de Prusse fut le premier à abolir la torture légale. Cesare Beccaria, dans son *Dei delitti e delle pene* (1763-1764), imprimé à Livourne, pour la dénoncer rationnellement, partit du contrat social selon lequel les hommes sont unis par un libre consentement et la liberté individuelle doit être encouragée au service de l'intérêt général. Diderot, Voltaire suivirent Beccaria, puis D'Holbach et Hegel. La torture fut abolie à l'époque napoléonienne, puis abandonnée définitivement au XIX^e.

D'après les statistiques les plus fiables, établies par Bartolomé Bennassar, 7 % des prévenus auraient été torturés entre 1573 et 1577 à Grenade. Il n'est pas possible de faire une extrapolation et d'en déduire que ce chiffre vaut pour toutes les époques et tous les tribunaux. Il est par exemple beaucoup plus faible s'agissant de l'inquisition romaine, et nul pour le XVIII^e siècle. La torture est factuellement marginale, mais sa possibilité, sa présence inactive imbibe tout le tribunal. Qu'on pense à l'Opéra Tosca... Elle exprime l'idée que l'on a affaire à un pouvoir illimité du souverain. Elle s'inscrit dans une technique judiciaire des effets bien calculés. Comme le secret, la question sert à dramatiser et à écraser intérieurement le suspect en lui faisant éprouver qu'il n'a aucune chance de remporter l'épreuve qu'on lui impose et la panique qu'elle peut provoquer servira à l'anéantissement moral.

Chapitre 5

L'hérésie incommensurable

Hérésie et dissidence

Lorsque le christianisme, qui enseigne qu'il faut aimer son prochain comme soi-même, engendre l'Inquisition, le paradoxe cède vite au scandale dans nos esprits contemporains. Lorsque le héraut du courant protestant libéral, Adolf von Harnack, dissocie la foi et son message, arguant de ce qu'il rassemble lorsqu'elle divise, il ne pense pas autrement que «nous». Le christianisme aurait été dévoyé du jour où le message d'amour universel de Jésus aurait été associé au dogme de foi sur le Christ lui-même. Les hommes pouvaient s'accorder sur le message, mais ils ne pouvaient que se diviser sur la nature de Sa relation à Dieu. Pour séduisante qu'elle soit, la théorie a fait long feu car le postulat d'une séparation originelle entre la foi en Jésus-Christ et l'adhésion à son message est faux. Le message et le messenger ne sont pas séparés l'un de l'autre et la relation à l'un n'est pas dissociable de la relation à l'autre. C'est le principe même de la prédication de ses disciples, en butte à la prolifération de doctrines plus ou moins chrétiennes. Les Apôtres se sont trouvés face à des prédicateurs de tous poils qui les obligèrent à concéder qu'on fixe par écrit leur parole. Le message est un acte de salut, un acte de transcendance, ce qu'oublie le libéralisme, et non pas seulement une recette de bien-être, une morale ou des valeurs. Le christianisme se présente comme une communion à Dieu par le Christ.

Dès lors la notion d'hérésie prend tout son sens, c'est-à-dire un sens existentiel. Elle s'enracine dans l'expérience religieuse

et a toujours quelque chose à voir avec elle. Le problème n'est pas de stigmatiser les hérétiques ou les sectateurs, mais de savoir ce que «nous» autorise contre eux leur hérésie. Dans une société où tout le monde est chrétien, l'hérésie prend une telle importance que tous les moyens apparaissent légitimes pour l'éradiquer. D'une manière générale, à de rares exceptions près, la poursuite pénale des hérétiques n'est pas le fait des autorités ecclésiastiques qui se contentent de sanctions spirituelles. Tout change au XIII^e siècle lorsque l'hérésie est intégrée à un système juridique.

Le concept de tribunal de la foi est totalement impensable en Occident aujourd'hui. La privatisation de la foi et la sécularisation de la société, le retrait de la croyance religieuse de côté de l'intime et du sentiment rend inacceptable le principe d'une pénalisation de l'hérésie. D'abord parce que nous ne percevons plus aujourd'hui les implications sociales de l'hérésie, de l'apostasie ou du schisme, ensuite parce que la foi n'investit que le seul champ de la conscience morale dans les représentations sociales et culturelles dominantes.

Avant d'être juridiquement un crime, l'hérésie était considérée comme l'expression de la plus haute perversité. La considérer comme de l'ordre de la perversion, c'était rendre possible un dispositif de répression, car la perversion est relative à un comportement déviant par rapport à ce qui est considéré comme normal et comme contraire aux principes éthiques.

De quoi parlons-nous lorsque nous parlons d'hérésie ou d'hérétique ? Que l'hérésie soit considérée comme une perversion et comme un crime et que le processus de sa détermination comme incrimination juridique ne signifie pas que la qualification elle-même soit de cette nature. Il faut savoir ce qu'est l'hérésie. Elle consiste, pour un baptisé, et seulement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui est mise en scène de la peur, ritualisation et stylisation de la violence. C'est un instrument de dissuasion et de pression, qui brise et anéantit toute forme de résistance intérieure. La lutte contre l'hérésie est une forme de cordon sanitaire, mais aussi de *sanatio in radice*, elle entend guérir de lui-même celui qu'elle frappe, en brisant le groupe, en isolant les individus. Elle s'attaque à des mouvements tout en traitant avec des individus auxquels elle représente surtout qu'ils sont seuls, tout seuls.

L'hérésie apparaît avant tout comme une stratégie d'auto-défense du groupe social, lui faisant apparaître ceux qu'elles séparent de lui ; en les inventant, elle en fait les alliés objectifs de la norme dont ils incarnent la transgression, leur permettant ainsi de travailler à sa propre auto-affirmation. L'hérésie met la dissidence au service de la norme. Qualifier la dissidence d'hérésie, c'est enfermer la déviation elle-même dans le système clôt de la norme, puisque c'est ne la penser qu'en rapport à elle, n'en faire qu'une pure négativité, oubliant ce qu'elle propose ou dispose, niant qu'elle ne soit autre chose qu'une attaque du groupe social. Déclarer l'autre hérétique, c'est l'enfermer dans l'édifice de sa loi.

Chapitre 6

Une administration de l'État espagnol moderne (1478-1834)

Au XVIII^e siècle, on associa volontiers l'Espagne et le Portugal à l'Inquisition et surtout l'Inquisition au caractère des Espagnols. Cette représentation de l'Espagne naquit d'un ouvrage d'Alvarez de Colmenar : *Les Délices de l'Espagne et du Portugal*, publié à Leyde en 1700. Elle fut reprise par Saint-Simon (1721) et François Peyron (1777-1778) ou encore le chevalier de Bourgoing (1789). Les Anglais n'avaient pas un regard différent de celui des Français grâce à Twist (1776) ou Swinburne (1787). Montesquieu, dans les *Lettres Persanes* (1721) ou Voltaire, dans *Candide* (1759) contribuèrent à diffuser le poncif dans les esprits français. Il s'agissait plus d'un dénigrement de l'Espagne que de l'Inquisition elle-même ; les plus éclairés des Espagnols ne manquèrent pas de répondre, comme José de Cadalso. Sa défense de l'Inquisition ne parut en France qu'au XX^e siècle ! Or Cadalso fournit un texte équilibré dans lequel cet homme des Lumières défendit à l'extérieur tout en attaquant à l'intérieur, ce qui lui valut d'être censuré en Espagne. La décennie 1715-25 fut la dernière grande vague de poursuites contre les judaïsants. Entre 1758 et 1770, on compta deux condamnations à mort. À l'époque, l'Inquisition «s'humanise» sous l'inquisitorat de Manuel Quintano Bonifaz. La menace de la torture se maintint mais sa pratique disparut. La pédagogie de la terreur s'effaça. Les *auto da fe* publics furent remplacés par des cérémonies à huis clos. La dernière condamnation à mort eut lieu en 1781. La fonction inquisitoriale

perdant en autorité, perdit en prestige : de moins en moins d'évêques ou de dignitaires ecclésiastiques passèrent par les offices de l'inquisition (entre 5 et 10 % au lieu de 15 à 20 % en moyenne).

Le changement de dynastie en 1700 ne changea pas la donne politique : Philippe V de Bourbon en découvrit rapidement l'intérêt, lorsque le Conseil du Saint Office prit son parti en 1706 en pleine guerre de succession. Il bénéficia aussi de sa capacité à cimenter un peuple divisé par la succession grâce à une énième campagne contre les judaïsants. L'inquisition était utile et si autonome que le roi Charles III, en 1759 eut à lui faire front lorsqu'il mit en place sa politique régaliste de soumission de l'Église. L'inquisition s'appuya sur le peuple, et le roi céda.

Une Inquisition royale

L'Inquisition médiévale fut peu présente dans les royaumes chrétiens de la péninsule ibérique (Castille, Aragon, Navarre, Portugal). On ne la trouva qu'en Aragon. Son plus célèbre représentant fut au XIV^e siècle le père dominicain Nicholas Eymerich, l'auteur géronais du célèbre *Manuel des Inquisiteurs*. Depuis la division de la péninsule au VII^e siècle, la situation sociale et religieuse était compliquée en Espagne. Elle représentait une frontière intérieure et extérieure de la Chrétienté, un front et une coexistence marquée par des violentes oppositions endémiques et des rêves de revanche ethnique et religieuse. Il n'y eut jamais de réelle et durable paix entre Chrétiens, Juifs et Musulmans. Musulmans et Chrétiens étaient souvent marqués de la même hostilité pour les Juifs.

À la Toussaint de l'année 1478, le pape Sixte IV, à la demande de la reine Isabelle de Castille autorisa la création d'un tribunal de l'Inquisition à Séville. Dès 1481, les premiers

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre 7

La forteresse italienne des Papes

(XVI^e-XVIII^e siècle)

Le 21 juillet 1542, le pape Paul III créa une commission composée de six cardinaux pour lutter efficacement contre la diffusion de l'hérésie protestante en Italie, déjà présente à Modène, Lucques et Naples. La commission avait juridiction universelle en matière d'hérésie sans passer par les inquisiteurs locaux ou les évêques. Universelle en théorie, italienne en pratique, ainsi qu'à Malte dès 1561-1562, l'Inquisition romaine eut un pouvoir limité sur l'organisation des tribunaux locaux qui dépendaient des pouvoirs locaux et des rapports de force avec le Saint-Siège. La bulle *Licet ab initio* chargeait la nouvelle «congrégation du Saint-Office» de mettre en ordre de bataille les forces répressives dont disposait l'Église. Dès en 1541, le Pape avait demandé au cardinal Carafa de remettre à l'honneur l'envoi d'inquisiteurs sur les lieux de dissidences et de réactiver les vieux tribunaux de l'Inquisition qui semblaient s'être endormis. Ce n'est que progressivement que la commission devint une congrégation puis le premier dicastère de la curie romaine avec la réforme administrative de Sixte Quint en 1588. La Congrégation était présidée par le Pape en personne, secondée par un cardinal, secrétaire du Saint Office. Elle fut rebaptisée Congrégation pour la doctrine de la Foi en 1965 par le Pape Paul VI.

Sur le modèle de la réussite espagnole

Alexandre Farnèse avait reçu une éducation humaniste à Rome, à Florence et à Pise. Créé cardinal par Alexandre VI Borja (1492-1503) en 1493 en raison des liens du pape avec sa sœur Juliette, il vécut la vie d'un grand Seigneur avec concubine et enfants jusqu'en 1509 lorsqu'il conduisit la réforme du diocèse de Parme. Il changea de vie et fut ordonné prêtre en 1519. Il incarna dès lors le parti de la réforme à la curie. Il fut un pape de la Renaissance et fut un ardent promoteur des arts et de la science. Il fut l'homme de fêtes grandioses et rétablit même le carnaval et le népotisme de ses prédécesseurs. On peut dire qu'il est le dernier pape de la Renaissance et le premier de la Réforme catholique. Farouche adversaire du protestantisme, il voulut l'éviter en Italie. Il décida un concile général. Annoncée en 1537 à Mantoue, puis en 1538 à Vicence, l'opposition de François Ier et de Charles Quint fit reporter son projet. Il réduisit le train de vie de la curie et y nomma des hommes de grandes envergures, notamment Giovanni Carafa, fut Paul IV, Marcel Cervini (futur Marcel II) et Reginald Pole. Il créa une commission en 1536 chargée d'examiner l'état de l'Église, et le rapport qu'elle rendit le 9 mars 1537 fut essentiel au futur concile de Trente. Humaniste raffiné, sa vie permet de comprendre l'ambivalence et la complexité de son temps. Il n'y eut pas deux générations, l'une liée à la Renaissance italienne, l'autre à la dite Contre-Réforme catholique. Ce fut avec toute la force de l'humanisme italien et de son esprit que le catholicisme entendit lutter contre le protestantisme. Les choix type «contre-réforme», ou ce qu'on pourrait qualifier de «fermeture» furent plutôt le fait du tournant entre le XVI^e et le XVII^e siècle. En soi, le concile de Trente fut un concile réformateur tout court dans le sillage de l'humanisme italien.

La création du futur Saint-Office s'inscrit donc dans un

projet de réforme de l'Église catholique. De nombreuses voix s'étaient élevées pour dénoncer l'inefficacité des tribunaux de l'Inquisition et pour clamer celle des tribunaux établis par les souverains espagnols avec la bénédiction de Sixte IV. Face à la menace protestante en Italie, on opta pour la solution répressive, tout en l'insérant dans une politique de réforme générale, bloquée par l'opposition entre François Ier et Charles Quint.

La bulle *Licet ab initio* fut liée à l'urgence de la situation italienne. Le marquis de Vasto, gouverneur de Milan, alors possession espagnole, s'était officiellement plaint de l'inactivité de l'Inquisition locale. Une révolte avait d'ailleurs empêché l'installation de l'Inquisition espagnole à Milan. L'Inquisition romaine fut une alternative à Milan à l'Inquisition espagnole. L'Espagne, n'ayant pu transférer son propre système inquisitorial, elle encouragea le Pape à agir. Elle n'empêcha pas non plus l'installation du Saint Office romain dans ses possessions maltaises, y compris lorsqu'il fut dirigé directement par un membre de la curie à partir de 1574. La situation de Modène joua aussi en la faveur de l'Inquisition romaine. Dès août 1542, Rome chercha à convaincre le Duc d'Este de l'installer. L'évêque de Modène était alors le cardinal Giovanni Morone qui commençait à susciter la suspicion du cardinal Carafa en raison de sa tolérance à l'égard des positions hétérodoxes.

La bulle mentionnait les caractéristiques de la future Congrégation du Saint Office. Chacun des six cardinaux avait le titre d'inquisiteur général, qu'il faut distinguer des consultants. La nouveauté était l'ampleur de leurs pouvoirs judiciaires. Ils surpassaient l'autorité des inquisiteurs locaux existants et des évêques. Sur le plan ecclésiologique, la commission manifestait la primauté du pape en matière de doctrine et la supériorité absolue de son magistère propre comme Pasteur universel de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Hérésie et dissidence

Hérésie et utopie

Hérésie et sorcellerie

Hérésie et police des mœurs

Chapitre 6 Une administration de l'État espagnol moderne
(1478-1834)

Une Inquisition royale

La répression des minorités néo-chrétiennes issues de la

Reconquista

Le spectre de la Réforme chez les vieux-Chrétiens

En Amérique latine

Chapitre 7 La forteresse italienne des Papes (XVIe-XVIIIe
siècle)

Sur le modèle de la réussite espagnole

Le procès de la science nouvelle

Campanella

Giordano Bruno

Galileo Galilei

Conclusion

Pour approfondir l'étude :

- Gabriel Audisio (sous la direction de), *Inquisition et pouvoir*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2004.
- Bartolomé Bennassar (sous la direction de), *L'Inquisition espagnole XV^e-XIX^e siècles*, Paris, Hachette Littératures, 1979.
- Natale Benazzi et Matteo D'Amico, *Le livre noir de l'Inquisition. Les grands procès*, Paris, Bayard, 2000.
- Francisco Bethencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie XV^e-XIX^e siècles*, Paris, Fayard, 1995.
- Franco Cardini et Marina Montesano, *La lunga storia dell'Inquisizione. Luci e ombre della «leggenda nera»*, Roma, Città Nuova, 2005.
- Carmel Cassar, *Witchcraft, Sorcery and the Inquisition. A study of Cultural Values in Early Modern Malta*, Malta, Mireva Publications, 1996.
- Frans Ciappa, *Society and the Inquisition in Early Modern Malta*, Malta, PEG, 2001.
- Jaime Contreras, *Pouvoir et Inquisition en Espagne au XVI^e siècle. «Sotto contre Riquelme»*, Paris, Aubier, 1997.
- Gérard Dufour, *L'Inquisition en Espagne 1215-1834*, Paris, Ellipses, 2002.
- Peter Godman, *Die Geheime Inquisition*, München, Econ Ullstein List Verlag, 2001.
- Henri-Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 1997 (édition originale américaine de 1887).
- Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori,*

confessori, missionari, Torino, Einaudi, 1996.

- Adriano Prosperi, *L'Inquisizione romana. Letture e Ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

- Giovanni Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma, Editori Laterza, 2002.

- John Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, State University of New York at Binghamton, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1991.

- Guy Testas et Jean Testas, *L'Inquisition*, Paris, Puf, Que Sais-je ? n°1237, 1966¹, 2001⁷

- 1 – Bethencourt, Francisco, *L’Inquisition à l’époque moderne. Espagne, Portugal, Italie XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1995, p.7-15.
- 2 – Prosperi, Adriano, «L’Inquisizione : verso una nuova immagine ? », in *L’Inquisizione romana. Letture e Ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p.3-27.
- 3 – Cousin, Bernard et Crivello Maryline, «Télévision et Inquisition. Du Drame cathare aux années Arte (1966-2002)», in Audisio, Gabriel (sous la direction de), *Inquisition et pouvoir*, Aix-en-Provence, Publications de l’Université de Provence, 2004, p.354-363.
- 4 – Testas, Guy et Testas Jean, *L’Inquisistion*, Paris, Puf, Que sais-je ? n°1237, p.6.
- 5 – Jerphagnon, Lucien, *Histoire de la pensée d’Homère à Jeanne d’Arc*, Paris, Tallandier, 2009, p.486.
- 6 – *In Cantic*. Sermo LXIV.
- 7 – Hannah Arendt, *La vie de l’esprit*, Paris, Puf, p.24.
- 8 – Cf. R. MANSELLI, «Le cas du pape hérétique, vu à travers les courants spirituels du XIVE siècles», in *Colloque Castelli*, Rome, 1970, 113-130; L. PARISOLI, *op.cit.*
- 9 – Cf. James Henderson Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, Puf, Leviathan, 1993, «L’individu et la société», pp. 554-573; p.554.
- 10 – *Ibid.*, p.561.
- 11 – Ricoeur, Paul, «Idéologie et utopie», in *Du texte à l’action*, Paris, Seuil, 1988, p.373.
- 12 – Mannheim, Karl, *Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956.
- 13 – Contreras, Jaime, *Pouvoir et Inquisition en Espagne au XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1997. L’auteur montre que la véritable raison de la persécution des marranes à Lorca et Murcie entre 1550 et 1570 ne fut pas l’hérésie mais la mobilité sociale.