

NOMINALISME ET DÉMONOLOGIE
L'IMPUTABILITÉ DES CROYANCES ET LE PROBLÈME DE
L'HÉTÉRODOXIE CHEZ GUILLAUME DE MANDERSTON

CHRISTOPHE GRELLARD*

Stefano Caroti a longuement analysé, dans ses différents travaux, les effets à long terme des philosophies parisiennes et oxoniennes, en particulier nominalistes, montrant quel rôle elles ont joué dans l'avènement de la Modernité¹. S'il s'est principalement attaché au domaine de l'histoire des sciences, je souhaiterais ici donner un exemple, structurellement similaire, des effets intellectuels du nominalisme, du côté de l'éthique et de la théologie morale.

En 1518, dans un passage de son *Bipartitum in philosophia morali*, un maître écossais de l'université de Paris, Guillaume de Manderston (ca. 1485-1552), soutient dans un même mouvement que l'hérésie (et plus largement, toutes les formes d'hétérodoxie) relève exclusivement de la croyance, et du for de la conscience, et que l'Eglise peut légitimement condamner quelqu'un, même de façon erronée, sur la base de ses actes extérieurs, empiriquement vérifiables². La condamnation n'est pas tant celle d'une hétérodoxie qui reste

* Je remercie Alain Boureau, Arnaud Fossier, Magali Roques et Sonja Schierbaum pour leurs remarques sur une première version de ce texte.

1 Voir par exemple, CAROTI 1979.

2 Comme le souligne Alain Boureau, cette extension de l'hérésie aux faits, au-delà des

finalement inaccessible, que d'une hétéropraxie qui relève du champ disciplinaire. Dans ce texte, Guillaume porte à son plus haut degré la dichotomie entre conscience et droit, intériorité et extériorité, que Paolo Prodi a identifié comme symptomatique de la Modernité religieuse³. En même temps, ce texte est aussi révélateur de l'évolution du concept de croyance au Moyen Âge⁴, comme acte d'assentiment intérieur, conviction intime, apte à produire éventuellement des pratiques extérieures, mais dont l'imputabilité reste malgré tout incertaine en raison de cette dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur⁵. Guillaume Manderston se trouve, ainsi, au croisement de plusieurs mutations intellectuelles qui aboutissent à la transformation de la religion médiévale et à l'avènement de la Modernité religieuse (marquée, en particulier par le concile de Trente)⁶.

Né vers 1485, probablement à Manderston, Guillaume commence ses études à Glasgow, où il est bachelier en 1506, avant de venir à Paris⁷. Il étudie, sous la direction de David Cranston, au collège de Montaigu, où il devient Maître ès Arts, puis il enseigne à partir de 1514 au collège Sainte-Barbe, tout en poursuivant ses études en médecine. Il fait paraître en 1517 un *Tripartitum*

croyances, est une innovation du début du XIV^e siècle. Voir BOUREAU 2004, 46-49. Le phénomène qui se produit dans la théologie médiévale tardive, dont Guillaume de Manderston est un cas exemplaire, c'est la volonté de retirer la croyance du domaine de l'enquête inquisitoriale en s'appuyant sur l'impossibilité d'imputer de façon fiable des croyances, et de limiter l'enquête aux seuls faits.

3 PRODI 2001; voir aussi, DE CERTEAU 1975.

4 Sur cette évolution, voir l'article séminale de Jean Wirth (WIRTH 1983). Si la documentation de Jean Wirth est en partie obsolète, ses analyses restent fondamentalement justes, à mon sens. Voir également BOUREAU 1990.

5 Sur le problème de l'imputabilité de croyances à partir de l'observation de pratiques, voir LENCLUD 1994.

6 Voir CHIFFOLEAU 2010.

7 ELIE 1950-1951, 228-230; FARGE 2006, 50, 445, et 452. En revanche, FARGE 1980 ne lui consacre pas de notice propre, et pour cause, puisqu'il n'a vraisemblablement pas été docteur en théologie, du moins à l'université de Paris.

epithoma Doctrinale et compendiosum in totius Dialectices Artis principia, puis en 1518, le *Bipartitum in morali philosophia*, qui va nous intéresser ici. En 1525, quand il est élu recteur de l'Université, il est licencié en médecine, et dans l'épître dédicatoire de l'édition de 1528 du *Tripartitum*, il se qualifie de *medicinae professor*. Il est probablement de retour en Ecosse, à Saint-Andrews dès 1529, puisqu'il est recteur de l'Université écossaise l'année suivante. En 1539, avec Jean Mair, il fonde une bourse de chapelain au collège du Saint-Sauveur. De façon générale, il devait être bien intégré dans les réseaux épiscopaux de son diocèse d'origine puisque les différentes éditions de ses œuvres sont successivement dédiées aux archevêques de Saint-Andrews, James Beaton puis Andrew Forman, qui auraient pu subvenir à ses besoins pendant ses années d'études.

On le voit, Guillaume de Manderston appartient aux réseaux scolaires de Jean Mair et de ses élèves, Cranston, Lockert, Waim, etc., qui rayonnent sur les collèges de Montaigu et de Sainte-Barbe, et contribuent à diffuser la philosophie et la théologie nominalistes à Paris au début du XVI^e siècle. Alors même qu'il ne semble pas avoir suivi de cursus en théologie, la philosophie morale de Guillaume de Manderston dépend très largement de la théologie morale ockhamiste et post-ockhamiste. Son attitude est ainsi exemplaire, en particulier, des effets intellectuels produits par la théologie nominaliste tardive, et montre bien comment une œuvre qui reste parfaitement médiévale dans sa forme, se trouve en même temps œuvrer à la clôture intellectuelle de cette période. De fait, Manderston s'inscrit dans un ensemble de débats, impulsés principalement par Guillaume d'Ockham et Robert Holcot, sur la possibilité d'une erreur méritoire, en particulier dans les situations d'ignorance invincible. Ces débats, qui conduisent à suspendre le lien entre vérité et salut,

et à permettre le salut en dehors de la vérité dont l'Église est la garante et l'administratrice exclusive, jouent un rôle fondamental dans l'avènement des conditions de possibilité intellectuelles des concepts modernes de tolérance et de laïcité⁸. L'œuvre de Guillaume de Manderston donne à voir de façon exemplaire, par sa radicalité, comment se nouent ces différentes configurations intellectuelles du Moyen Âge tardif, appelées à produire leurs effets tout au long de la Modernité. En partant de l'analyse par Manderston du débat lancé par Robert Holcot autour de la possibilité d'une croyance méritoire fautive, il sera possible d'identifier comment il est conduit à séparer l'hétérodoxie de l'hétéropraxie, et à radicaliser ainsi la dichotomie entre l'intérieur (qui relève du salut) et l'extérieur (qui relève de la discipline).

1. Une croyance fautive peut-elle être méritoire?

Le *Bipartitum* de Guillaume de Manderston se présente comme un traité consacré aux vertus cardinales. Et de fait, si la seconde partie est consacrée à un examen détaillé des quatre vertus cardinales, se rapprochant ainsi d'un certain nombre de traités produits aux XV^e et XVI^e siècles, de Martin Lemaistre à Jacques Almain et Jérôme Hangvest⁹, et au-delà, à la tradition des commentaires à *l'Éthique à Nicomaque*, la première partie possède une physionomie tout à fait différente, et relève davantage de la théologie morale. Manderston expose ainsi son projet: «Dans la première partie, nous traiterons de la bonté et de la malice des actes humains en général»¹⁰. Dans cette partie sont, en ef-

8 Voir GRELLARD 2020.

9 Il fut d'ailleurs accusé par Jérôme Hangvest d'avoir plagié ses propres *Moralia*. Voir ELIE 1950-1951, 230.

10 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 1v: «In prima parte de bonitate et malitia humanorum actuum in generali determinamus [determinans, éd.]»

fet, abordées des questions qui relèvent typiquement du champ de la théologie morale: le rôle des passions tristes dans les peines infligées à l'âme, notamment des damnés; la nature de la droite raison; le sens du péché originel; le lien des actes peccamineux et méritoires avec la volonté. Ce dernier point conduit Guillaume de Manderston à prendre en considération la nature de l'*actus credendi*, et son rapport à la volonté, en défendant une théorie de la foi très proche de celle de Jean Mair, et donc de Pierre d'Ailly, moyen terme entre le volontarisme prêté à Ockham et le naturalisme attribué à Holcot: l'acte de foi suppose un motif de croyance, et une action de la volonté¹¹. Et de l'acte de foi, Manderston est conduit à examiner une question clé de la théologie médiévale tardive: une croyance fautive peut-elle être méritoire ?

1.1 Vérité et salut

La religion chrétienne médiévale est une religion fondée sur des exigences cognitives fortes et qui lie fortement vérité et salut. Pour faire son salut, chaque fidèle doit adhérer à un ensemble de dogmes qu'il tient pour vrai, et il doit pouvoir rendre compte de cette adhésion par une profession de foi. C'est en raison de ce lien entre vérité et salut que, dans le christianisme, l'orthodoxie compte autant, sinon plus, que l'orthopraxie. Néanmoins, une telle conception de la religion, fortement cognitive, se heurte à un ensemble de difficultés sociologiques: que faire des fidèles qui n'ont pas les moyens cognitifs de comprendre, d'appréhender et donc de croire pleinement les dogmes nécessaires au salut ? Les théologiens scolastiques sont conscients du problème, même s'ils l'abordent de façon très théorique, puisqu'ils l'affrontent de façon

¹¹ GRELLARD 2014; la théorie de la foi de Manderston est examinée dans BROADIE 2009, 71-81.

régulière, sous forme de *casus*, dès que se mettent en place les cadres de la théologie scolaire au début du XIII^e siècle¹². Le principal *casus* est celui de la petite vieille (*vetula*) à qui son supérieur, curé ou évêque (tombé dans l'hérésie), prêche une hérésie. La question est donc de savoir si, en adhérant à un tel dogme, dans une situation d'ignorance invincible, elle commet un péché mortel et met en péril son salut, ou si elle peut mériter en croyant le faux¹³. Pendant tout le XIII^e siècle, la solution principale, voire exclusive, outre l'injonction à chercher la vérité, est celle de l'*auxilium dei*, selon laquelle Dieu viendra l'illuminer si elle est en état de grâce et mérite ce secours. La solution est présentée par Guillaume d'Auxerre dès 1220, et va être répétée par la plupart des théologiens successifs:

Nous disons que nul ne peut croire le contraire d'un article sans pécher mortellement, puisque l'ignorance du droit divin n'excuse personne (...). Et la petite vieille n'est pas excusée par une ignorance relative à cet article: «le Fils de Dieu est égal au Père en toutes choses», pour la raison qu'elle ne peut pas l'apprendre d'un autre. En effet, elle a dans son intellect spéculatif une proposition connue par soi, à savoir que Dieu existe. Si elle fait bien attention, elle glorifiera Dieu, et ainsi chassera l'ennemie, de sorte que la vraie lumière entrera et l'illuminera suffisamment afin de lui permettre de ne pas se tromper¹⁴.

Tout l'enjeu pour Guillaume d'Auxerre et les théologiens qui le suivent, dont

12 Je laisse de côté l'une des stratégies de prise en charge des croyances du peuple, à savoir la théorie de la foi implicite. On trouvera des éléments sur cette question dans GRELLARD à paraître.

13 Sur ce *casus*, voir GRELLARD 2020.

14 GUILLAUME D'AUXERRE 1982, *Summa Aurea*, III, tr. 7, chap. 7, q. 5, 230-231: «Dicimus quod nullus potest credere contrarium articulo quin peccet mortaliter, quia ignorantia iuris divini neminem excusat. (...). Nec excusata est in vetula invincibilis ignorantia respectu huius articuli: 'Filius Dei esse equalem Patri in omnibus', quia non potest addiscere ab alio. Habet enim quiddam per se notum in intellectu suo speculative, scilicet Deum esse. Quod si bene consideret, glorificabit Deum, et sic aperiet hostium, ut intret lux vera illuminet eam sufficienter, nec permittet eam errare».

l'horizon pastoral est évident, est d'éviter que l'argument de l'ignorance invincible puisse être invoqué pour excuser des situations d'hétérodoxie. Mais la conséquence, c'est que le poids de la faute est entièrement reporté sur le fidèle qui est responsable de son état et de son incapacité à être illuminé.

La rupture avec cette situation intervient avec Robert Holcot, vers 1333. Le dominicain s'oppose à la solution de Guillaume d'Auxerre reprise par son *socius*, le franciscain Guillaume Chitterne, et qui est jugée déraisonnable: il faut soutenir que la petite vieille est dans une situation d'ignorance invincible car elle n'a pas les moyens cognitifs de distinguer le vrai du faux en matière de foi. La foi implicite est donc suffisante dans son cas, si elle s'accompagne de bonne volonté ou d'une intention bonne, les deux termes étant équivalents chez Holcot:

Quelqu'un peut-il mériter par une foi fausse ? Dans cet article, je dis brièvement qu'il en est ainsi dans de nombreux cas. Et il y a le cas commun et populaire, qui pose qu'une petite vieille entend son prélat lui prêcher un article hérétique, dont elle n'est pas tenue d'avoir une foi explicite (...). Cette petite vieille, en raison de l'obéissance qu'elle manifeste et de la bonne volonté par laquelle elle veut croire tout ce que croit l'Eglise, donne volontairement son assentiment à cet article en pensant que l'Eglise le croit. Ce cas étant posé, je réponds que cette petite vieille par cette foi erronée mérite. La preuve en est qu'elle donne son assentiment par bonne volonté et qu'elle se trompe par une erreur invincible qui excuse, donc elle ignore¹⁵.

Pour Holcot la conscience oblige absolument, qu'elle soit vraie ou fausse,

15 HOLCOT 1497, *Super quattuor libros sententiarum*, III, q. 1, a. 6, f. lvb: «An aliquis posset mereri per fidem falsam. In isto articulo breuiter dico quod sic in multis casibus. Et est communis casus et vulgaris qui ponatur quod aliqua vetula audiat prelatum suum predicantem aliquem articulum hereticalem, de quo ipsa non tenetur habere fidem explicitam, (...). Ista propter obedientiam quam habet et bonam voluntatem qua vult credere quicquid ecclesia credit assentit isti voluntarie putans quod ecclesia credit. Hoc casu posito dico quod ipsa per istam fidem erroneam meretur cuius probatio est quia assentit ex bona voluntate et errat errore inuincibili qui excusat, ergo meretur.»

pourvu qu'elle soit sincère. Il y a, dès lors, un primat de l'intention sur l'acte, puisque, comme il le dit, «l'intention forme l'acte»¹⁶. Il y a par conséquent, aussi, un primat de l'intériorité sur l'extériorité qui est renvoyée au droit. Le problème du théologien est sotériologique et non légal. C'est précisément cette valorisation de l'intériorité comme lieu où se joue le salut qui lui permet d'introduire l'idée d'une foi fausse (*fides falsa*), qui jusqu'alors tenait lieu de l'oxymore, et de soutenir la possibilité de mériter sans connaître la vérité. La position de Robert Holcot, il faut en prendre la mesure, est radicale. De ce fait, elle va être difficilement acceptée, et très souvent critiquée¹⁷. Néanmoins, à la fin du siècle, Pierre d'Ailly, tout en essayant de limiter la portée de l'obligation de la conscience erronée, reprend la solution d'Holcot au *casus* de la petite vieille hérétique¹⁸. De même pour Gabriel Biel, un siècle plus tard, ainsi que Jean Mair¹⁹. Au moment où Guillaume de Manderston s'empare du pro-

16 HOLCOT 1993, *Conferentiae*, 116-117: «Praeterea quaero an sit possibile aliquem veraciter committere idolatriam. Probo quod non quia vel credit illud quod adorat esse deum vel creaturam. Si deum, igitur intendit adorare deum. Sed intentio format actum, igitur tenetur sic facere».

17 On trouvera quelques éléments de cette réception dans GRELLARD 2014 et GRELLARD 2020. Je prépare actuellement un ouvrage sur l'ignorance invincible.

18 D'AILLY 1706, *Quaestio Utrum conscientia erronea excuset a culpa*, col. 641: «Sed etiam quod aliqua conscientia erronea sit meritum probatur. Quia ponamus quod aliquis simplex et ineruditus catholicus audiat praelatum suum praedicantem et docentem oppositum alicuius articuli fidei de quo talis non tenetur habere fidem explicitam, verbi gratia quod Pater in divinis est maior Filio, et habeat talem conscientiam, quasi tenetur credere praelato suo sic asserenti, tunc in isto casu dico quod talis conscientia est erronea, quae tamen non solum non est peccatum, immo meritum.»

19 BIEL 1979, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, III, d. 25, q. unica, art. 1, notabile 2, p. 448: «Unde si quis simplex et ineruditus audiret praelatum suum praedicare aliquod contrarium fidei de quo tamen non tenetur habere fidem explicitam, facta inquisitione, quam potest et debet, putans hoc a praelato suo sic praedicatum esse creditum ab ecclesia, et ita captivaret intellectum suum, credendo illud propter Deum, putans hoc ecclesiam credere, talis non solum non peccaret, sed etiam sic credendo falsum mereretur. Eliceret enim actum propter Deum ex caritate, quae omnia credit secundum Apostolum, licet crederet secundum conscientiam erroneam. Non enim omnis credens secundum conscientiam erroneam peccat, sed qui credit aut agit contra conscientiam culpabiliter erroneam. Invincibilis autem error qui manet postquam conscientia tantam in-

blème, la solution classique que Robert Holcot qualifiait d'*opinio communis*, a été sérieusement mise en cause, et l'idée d'une erreur méritoire a trouvé de nombreux partisans, principalement dans le cadre de la théologie nominaliste.

1.2 Guillaume de Manderston et la petite vieille

Après avoir présenté sa théorie de la foi, largement inspirée de Jean Mair (et à travers lui, Pierre d'Ailly), et qui laisse un rôle relativement important au commandement de la volonté, Guillaume doit affronter une objection, celle de la croyance fautive méritoire, illustrée par le cas de la petite vieille:

Mais en outre, on objecte ce qui suit: il suivrait de ces propos et de ce qui a été concédé que croire le faux serait méritoire. L'inférence est prouvée: il arrive qu'un tel acte de croire soit commandé par un acte de volonté méritoire, à la façon de la simple petite vieille donnant son assentiment à un prédicateur qui affirmerait la proposition: «Noé a précédé Adam». Mais, on montre la fausseté du conséquent puisqu'une telle petite vieille se trompe, donc, par cela elle ne mérite pas. On touche dans cet argument un doute problématique: quelqu'un peut-il mériter par un assentiment faux²⁰.

quisitionem fecerat quantum tenebatur et debuit, culpam non habet»; MAIR 1528, *In tertium Sententiarum disputationes theologicae*, III, d. 25, q. 1, ff. 48vb-49ra: «Respondetur: licet Altisiodorus et aliqui alii dicant quod vetula peccat si assentiat heresi predicate a prelato, quia nimis leuiter credit, hoc est unum dictum sine ratione. Probatio: cuilibet propositioni predicate a prelato putato viro sapienti et bono (cuius oppositum non tenetur explicite scire) vetula ipsa potest assentire, a propositio est huiusmodi, puta Thobias non habuit unum canem, igitur vetula vel agricola potest conformare suum intellectum premissis istius syllogismi practici licite. Ergo conclusioni. Vis rationis in hoc stat: si est curatus vel episcopus, putatus literatus et probus in tota diocesi vel curia predicans contrarium unius propositionis de fide cuius oppositum non tenetur vetula scire explicite, vetula non peccat. Illi assentiendo stat enim quod curatus ignorantia vincibili vel invincibili predicet oppositum propositionis in fide. Absit quod vetula propterea illi assentiens peccet, licet ipsa teneat heresim, ipsa non est heretica, ut post dicetur.» Voir GRELLARD 2020.

²⁰ MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 38r: «Sed ulterius obiicitur sic. Sequeretur ex dictis et concessis quod credere falso esset meritorium. Sequela probatur contingit talem actum credendi esse imperatum ab actu voluntatis meritorio cuiusmodi

L'objection pose clairement, on le voit, le nœud du problème, à savoir la possibilité de remettre en cause les liens entre vérité et salut, en méritant grâce à un acte de croyance faux. L'objection vise précisément à interdire une telle situation.

Pour répondre à cette objection et autoriser la dimension méritoire de croyances fausses, Manderston, qui s'inscrit, on le verra, dans le cadre d'une morale de l'intention de type ockhamiste, va, par une sorte de coup de force, transférer la croyance du côté des indifférents, subordonnant ainsi sa valeur sotériologique à l'intention qui y préside:

N'importe quel acte antérieur indifférent, conditionné à une fin adéquate, sans autre circonstance mauvaise est moralement bon; or, un acte de croire faux est un acte indifférent, et il se trouve que votre acte de cette sorte est conditionné à une fin adéquate, sans autre circonstance mauvaise; donc, par cela est produit un acte moralement bon. Pour cette raison, je rejette comme fausse l'opinion rapportée, et je soutiens qu'un croire faux, pourvu qu'il soit subordonné à un acte de volonté bon est moralement bon, et avec la grâce, méritoire²¹.

L'acte de croyance, comme tout acte indifférent, dépend des circonstances, bonnes ou mauvaises, et surtout de la fin, en fonction de laquelle il pourra être moralement bon ou non. Si, donc, l'acte de croyance dépend d'un acte de

esse simplex vetula assentiens praedicatori asserenti hanc propositionem: Noe praecessit Adam. Sed falsitas consequentis ostenditur quoniam talis vetula errat, ergo per hoc non meretur. Tangitur in hoc argumento dubium illud problematicum: an stat aliquem mereri per assensum falsum.»

21 *Ivi*, f. 38r-v: «Quilibet actus prius indifferens circumstantionatus fine [siue, éd.] debito sine [siue, éd.] alia circumstantia mala est moraliter bonus, sed aliquis actus credendi falsus est actus indifferens, et stat talem actum vestrum [vestri, éd.] circumstantiari [circumstantia, éd.] debito [debiti, éd.] fine [finis, éd.] sine [siue, éd.] alia circumstantia mala, ergo per hoc efficietur moraliter bonus. Propter hanc rationem relinquo opinionem illam recitatam tanquam falsam et teneo quod aliquod credere falso dummodo sit subordinatum actui voluntatis bono est moraliter bonum, et cum gratia meritorium.»

volonté qui est bon, c'est-à-dire tendu vers le Souverain bien qui est Dieu, l'acte sera moralement bon, même si extérieurement, en raison de circonstances mauvaises extrinsèques à l'acte, il échoue à produire son effet. Ainsi, quand la petite vieille professe extérieurement le dogme qu'elle croit faussement à cause d'un prêtre hérétique (ce qui correspond aux circonstances mauvaises), l'acte échoue à produire son effet, c'est-à-dire à énoncer une croyance vraie en accord avec l'intention de la petite vieille. Mais cet échec extérieur produit par la fausseté de la croyance intérieure, de façon involontaire, ne remet pas en cause la fin (l'amour de Dieu) qui excuse l'erreur et rend bonne la volonté. En revanche, la présence d'une volonté bonne permet de soutenir que l'acte de croyance faux est non seulement moralement bon, mais aussi méritoire, quand il est accompagné de la grâce.

C'est encore la même stratégie qui permet d'aller plus loin et de réintégrer les croyances hérétiques parmi les actes méritoires, dans le cas des croyances qui ne relèvent pas de la foi explicite requise du fidèle:

Ceci étant noté, je réponds au doute que celui qui donne son assentiment à une proposition hérétique, dont il n'est pas tenu de savoir explicitement l'opposé, ne pèche pas par cela. Ensuite, je réponds que par cela il se trouve mériter, ce qui est manifeste de la façon suivante: puisqu'un tel acte de croire était pour lui indifférent quant à la bonté et à la malice, puisqu'il n'est pas tenu à cet acte ou à son opposé, et il est manifeste qu'un tel acte est conditionné à une fin adéquate, sans autres circonstances mauvaises, donc, par cela, on produit un effet moralement bon, et par conséquent, avec la grâce, méritoire²².

22 *Ivi*, f. 38v: «Istis notatis dico ad dubium quod assentiens propositioni haereticae cuius oppositum non tenebatur scire explicite non peccat per hoc. Secundo dico quod per hoc stat mereri, quod patet sic: quoniam talis actus credendi erat illi indifferens quoad bonitatem vel malitiam, quia non tenebatur ad illud vel ad oppositum, et constat talem actum circumstantionari fine debito sine alia mala circumstantia, ergo per hoc efficietur moraliter bonus, et per consequens cum gratia meritorius.»

Non seulement l'ignorance est recevable, dans ce cas (qui correspond au *casus* tel qu'il est formulé par Guillaume de Manderston), mais plus encore, dans une telle situation, l'ignorance conjointe à un acte correctement orienté par sa fin rend possible le mérite, dans les situations de grâce. En d'autres termes, le péché mortel que constitue l'hérésie ne détruit pas, dans ce cas, l'habitus de grâce, car la fin visée est bonne, et l'échec de l'action (la production d'un acte de croyance fausse) relève de l'ignorance.

Mais plus encore, même dans le cas de croyances dont la foi explicite est requise, l'hétérodoxie peut être excusée par l'ignorance invincible. Pour le prouver, contre l'opinion qui exclut qu'une foi erronée puisse être méritoire, Manderston va découpler l'acte cognitif et l'acte méritoire de volonté:

Mais il est vrai cependant que la petite vieille ne mérite pas parce qu'elle se trompe, mais elle mérite parce qu'elle veut croire au prédicateur en raison de Dieu. Elle mérite aussi par cette volition: je veux donner mon assentiment à cette proposition prêchée. Mais cependant elle ne mérite pas par cette volition: je veux donner mon assentiment à cette proposition hérétique. Il est donc manifeste qu'il y a ici deux actes, à savoir un acte de croire erroné, et une volition à laquelle il est subordonné de façon impérative. L'un et l'autre de ces actes est moralement bon de façon différente, mais parce que l'acte de volonté est dit bon en premier, et l'acte de croire de façon secondaire. Mais la même récompense correspond à ces deux actes²³.

Le mérite de la petite vieille ne provient pas directement de l'acte de foi erroné assurément (le faux n'est pas méritoire en soi), mais de l'acte de volonté

²³ *Ivi*, f. 40r: «Verum est tamen non meretur <vetula> quia errat, sed meretur quia vult credere predicatori propter deum, meretur etiam per illam volitionem: volo assentire isti propositioni predicate. Non tamen per istam volitionem meretur: volo assentire isti propositioni heretice. Patet igitur quod illic sunt duo actus, scilicet actus credendi erroneus, et volitio cui imperative subordinatur. Vterque illorum actuum est moraliter bonus differenter tamen quoniam actus voluntatis primario dicitur bonus, et actus credendi secundario. Sed idem premium illis duobus actibus correspondet.» Sur l'*actus imperativus*, voir DE LIBERA 2017, 80-87.

par lequel elle veut obéir à son prédicateur, et adhérer à ce qu'il lui prêche, en lui faisant confiance. De fait, il n'y a pas volonté explicite d'être hérétique. Il y a donc deux actes subordonnés (l'acte de volonté qui est un acte impératif et qui est premier, et l'acte de foi qui est second et se trouve subordonné à l'acte de volonté). Et en raison de cette subordination, une seule récompense échoit aux deux actes. Le mérite ne provient donc pas de l'erreur, mais de la volonté bonne (qui est cependant découplée de l'acte cognitif).

Dans le cadre de la théorie de la foi de Manderston, qui fait une large place à la volonté, adossée à une morale de l'intention qui évalue la bonté morale d'un acte en fonction de sa fin, et de la bonté de la volonté qui vise cette fin, la possibilité pour une croyance fautive d'être méritoire peut être défendue avec force. Néanmoins, l'insistance sur l'intention, la volonté et la croyance soulève un nouveau problème, directement lié à la question de l'hérésie, qui est celui de l'imputabilité de croyances hérétiques à partir d'actions extérieures.

2. Un fait peut-il être hérétique?

Comme on l'a déjà entraperçu, la morale de l'intention de Guillaume de Manderston s'accompagne d'une ferme distinction entre l'acte extérieur, indifférent, et l'acte intérieur, qui relève à la fois de la volonté et de l'intellect, et qui seul permet à l'acte de recevoir une valeur morale. Toute la difficulté des morales de ce type tient précisément à la possibilité d'évaluer les actes intérieurs, qui relèvent en principe des *occulta*, qui échappent au jugement des hommes. Manderston va être confronté à ce problème, à travers une objection sur les faits hérétiques, et leur lien avec des croyances. Et sa réponse va le

conduire à amplifier la dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur.

2.1 L'imputabilité des croyances

Manderston part d'une objection selon laquelle tout assentiment à une proposition hérétique qualifie comme hérétique celui qui a un tel assentiment:

Mais en outre, on objecte de la façon suivante. On infère correctement: quiconque donne son assentiment à une proposition hérétique, est hérétique, or celui-ci donne son assentiment à une proposition hérétique, donc il est hérétique. Et en outre: donc, par cela, il pèche. Et par conséquent cette ignorance ne doit pas être dite invincible. La conséquence est manifeste avec la mineure; on prouve la majeure par la définition de l'hérésie. En outre, la proposition à laquelle il donne son assentiment est hérétique, donc son assentiment est hérétique. Et en outre: donc, celui qui a un tel assentiment est hérétique²⁴.

L'objection vise à exclure l'excuse de l'ignorance invincible dans les cas d'hérésie, de sorte que tout assentiment explicite à une proposition fautive, et connue comme telle, conduit à être traité comme hérétique. C'est donc la croyance qui fait l'hérétique.

Face à une telle objection, Manderston va, en quelque sorte, concéder le lien entre croyance et hérésie mais en le radicalisant, au point de le rendre pratiquement inopérant. Le philosophe écossais commence, en effet, par contester la majeure de l'argument, en ajoutant la clause, classique dans la définition de l'hérésie, d'obstination (*pertinacia*):

24 *Ivi*, f. 40v: «Sed ulterius obiicitur sic. Bene sequitur: quilibet assentiens propositioni heretice est hereticus, sed ille assentit propositioni heretice, ergo est hereticus, et ultra, ergo per hoc peccat. Et per consequens illa ignorantia non est dicenda inuincibilis. Consequentia patet cum minore, probatur maior per diffinitionem heresis. Item propositio cui assentit est heretica, ergo eius assensus est hereticus, et ultra, ergo habens talem assensum est hereticus».

On répondra brièvement en niant la majeure admise dans l'argument. Avec un tel assentiment, l'obstination est requise. C'est pourquoi, on définit l'hérétique de la façon suivante: l'hérétique est celui qui se trompe dans la foi avec obstination²⁵.

L'obstination dans l'adhésion au faux est, en effet, au moins depuis le concile de Tarragone en 1242, l'élément clé de la définition de l'hérétique²⁶. Dans le livre IV du premier traité du *Dialogus*, consacré à l'hérésie²⁷, qui exerce une forte influence sur les maîtres parisiens conciliaristes²⁸, et sur l'œuvre ecclésiologique d'un collègue de Manderston, Jacques Almain²⁹, Ockham dénombre vingt modes permettant d'établir une présomption d'obstination. Le but d'Ockham est bien d'identifier les modes d'imputabilité d'une croyance à partir d'un acte extérieur, comme un geste ou une parole. Manderston va précisément remettre en cause la possibilité d'inférer une croyance à partir d'un fait, entendu comme pratique extérieure. Pour cela, il prend l'exemple de pratiques démonologiques:

On dit délibérément «celui qui se trompe » car aucun fait contre un quelconque commandement n'est une hérésie, et par un tel fait quelqu'un n'est pas dit hérétique. C'est manifeste ainsi: l'hérésie est un acte de l'intellect, à savoir un acte de croire. C'est pourquoi adorer les démons et honorer leurs images, et les bapti-

25 *Ibid.*: «Respondetur breuiter negando illam maior assumptam in argumento, sed cum tali assensu requiritur pertinencia. Quare hoc modo diffiniatur hereticus: hereticus est errans in fide cum pertinacia.»

26 Voir MAISONNEUVE 1960, 287-364.

27 OCKHAM 2015, *Dialogus*, 260: «Plures modi ponuntur quibus possunt catholici presumptionem accipere violentam de aliquo quod est pertinax in errore». La description de ces 20 modes couvre les chapitres 5 à 15 et 25 à 34. Sur ce texte, voir MARMO 1982, en particulier 236-243 sur l'obstination; SHOGIMEN 2007.

28 Pierre d'Ailly réalisa une *abbreviatio* de la première partie du *Dialogus*, voir D'AILLY 1981. De même, le *De ecclesia* de Jean de Courtecuisse, très ockhamiste dans l'esprit, en est dans certains passages une simple reprise *verbatim*. Voir OAKLEY 1978.

29 SHOGIMEN 2014.

ser, n'est pas une hérésie, et quelqu'un n'est pas hérétique par un tel fait. Mais si intervient un acte de d'assentiment ou un acte de croire: «cela est licite contre la décision de l'Eglise», cet acte de croire est une hérésie et par cet acte de croire avec obstination, une telle personne est hérétique³⁰.

En insistant sur le fait que l'hérésie est une erreur dans l'intellect, Manderston peut séparer la croyance et le fait³¹. De fait, celui qui pratique la démonologie et l'idolâtrie ne sera pas hérétique s'il n'a pas en même temps un acte de croyance faux et obstiné par lequel il s'oppose à l'Eglise. C'est cette opposition volontaire à l'Eglise qui fait l'hérétique, et non les pratiques qui peuvent s'observer sans qu'une telle croyance ne soit présente. Implicitement, donc, Manderston remet en cause la possibilité d'inférer une croyance à partir d'un acte. L'objection immédiate tient précisément aux pratiques de l'Eglise, en particulier les pratiques inquisitoriales, qui reposent sur une telle inférence, et sur la possibilité de juger quelqu'un hérétique à partir de ses actions extérieures empiriquement vérifiables (ou attestables par des témoins):

Mais tu diras que, à partir de telles pratiques extérieures, ces personnes appréhendées par l'Eglise sont déclarées hérétiques, ce qui n'arriverait pas si l'hérésie

30 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 40v: «Notanter dicitur errans quoniam nullum factum contra quodcunque praeceptum fuerit est heresis, nec per aliquod tale factum dicendus est aliquis hereticus. Patet sic: quoniam heresis est actus ipsius intellectus, videlicet actus credendi. Quare adorare demones et eis turificare ymagines et baptizare non est heresis, nec per tale factum est hereticus, si tamen interueniat assensus seu actus credendi, id esse licitum contra determinationem ecclesie, ille actus credendi est heresis et per illum actum credendi cum pertinacia talis est hereticus.»

31 Il est certain, ici, dans la mesure où le paratexte de Manderston, comme on le verra plus loin, est Antonin de Florence et/ou le *Malleus maleficarum*, que la notion de *factum* renvoie au «fait hérétique» (voir BOUREAU 2004, 46-49), et à la notion juridique de fait (ce qui est qualifiable en droit). Néanmoins, toute la démarche de Manderston consiste à réintégrer le *factum* (qu'il n'utilise pas vraiment par ailleurs en dehors de cette citation) dans la catégorie plus large (plus philosophique, et moins juridique) d'*opus* (ou d'*operatio exterior*).

ne consistait pas dans ces pratiques extérieures, donc³².

La réponse de l'Écossais consiste, tout en concédant dans une certaine limite que les actes extérieurs représentent les actes intérieurs, à déconnecter les procédures disciplinaires qui relèvent du for externe, des questions de croyance qui relèvent du for interne, et dont l'Église ne doit pas juger:

On répondra en niant la mineure, la majeure étant concédée: de telles personnes sont déclarées hérétiques parce que l'Église ne juge que de ce qui tombe sous le for extérieur, dans lequel for ces actions extérieures suffisent à représenter les actes intérieurs pour qu'elles doivent être considérées comme hérétiques et punies comme hérétiques. C'est pourquoi il ne suit pas: une telle personne n'est pas hérétique, donc elle ne doit pas être puni comme hérétique³³.

En toute rigueur, l'Église ne peut pas et n'a pas à juger de l'hérésie comme telle, mais uniquement des effets extérieurs possibles de cette hérésie, avec toute la marge d'erreur que cela suppose. Quelqu'un peut donc être puni comme hérétique, quoiqu'il ne le soit pas au sens propre, et inversement, quelqu'un pourra échapper à l'accusation d'hérésie si rien, extérieurement, ne permet de l'identifier comme tel. Manderston radicalise en quelque sorte la séparation entre l'intérieur et l'extérieur, dont Paolo Prodi a montré qu'elle est constitutive de la Modernité religieuse.

On comprend mieux ce texte, et la stratégie adoptée par Manderston si

32 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 40v: «Sed dices ex talibus factis exterioribus illi deprehensi ab ecclesia declarantur heretici quod non fieret nisi in factis illis exterioribus vera heresis consisteret, ergo».

33 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, ff. 40v-41r: «Respondetur negando minorem, concessa maiori sed declarantur tales heretici quoniam ecclesia non iudicat nisi de illis que sub foro exteriori cadunt, in quo quidem foro opera illa exteriora ad representando actus interiores sufficiunt ad hoc quod sint reputandi heretici et puniendi tanquam heretici. Quare non sequitur: talis non est hereticus, ergo non est puniendus tanquam hereticus.»

l'on se reporte à ses sources probables, qui jouent le rôle de paratexte implicite, à savoir la *Summa* d'Antonin de Florence, et le *Malleus maleficarum*, ce texte s'appuyant textuellement à plusieurs reprises sur la *Summa*. Par bien des aspects, en effet, Manderston semble suivre sa source, mais plusieurs glissements implicites introduisent en fait une distinction entre deux modèles de la Modernité religieuse assez différents par leur nature et par leurs effets: le premier, autorisé par le *Malleus*, conduit à une réduction des *occulta* et ouvre à une possible et légitime inspection de l'intériorité³⁴, tandis que le second, défendu par Manderston, à la suite de Holcot notamment, entérine la dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur, et revient à une position quasi-abélar-dienne, où l'extérieur relève d'une approche disciplinaire tandis que l'intérieur seul recouvre la dimension sotériologique. Pour saisir ces glissements, il faut revenir sur le texte du *Malleus*.

2.2 Délimiter les compétences: le *Malleus maleficarum*

Edité pour la première fois en 1486 à Strasbourg, et promis ensuite à un immense succès éditorial, le *Malleus maleficarum* a été écrit par les dominicains Henri Kramer (ou Henri Institoris) et Jacques Sprenger (dont le rôle exact est cependant discuté), vers 1484. Il s'agit d'un manuel pratique destiné à encadrer la poursuite des actes de sorcellerie³⁵. A ce titre, après une première partie qui apporte une justification théorique, empruntant à la philosophie naturelle et à la théologie, de l'existence d'actes de sorcellerie, la deuxième partie, largement ancrée dans l'expérience, décrit les pratiques des sorciers, tandis

³⁴ Sur le processus de réduction du champ des *occulta* qui échappent au jugement de l'Eglise, voir CHIFFOLEAU 2006.

³⁵ Voir BROEDEL 2003. Pour une mise en contexte historiographique de l'ouvrage, ROB-SANTER 2003.

que la dernière partie propose une sorte de guide de la procédure pour les juges. Cette dernière partie s'ouvre par une *quaestio introductoria* qui cherche à déterminer à qui il appartient de poursuivre et de juger les actes de sorcellerie. Comme l'indiquent clairement les auteurs, dans leur réponse, leur intention principale est de décharger les inquisiteurs au profit des juges diocésains:

La réponse en accord avec notre intention principale dans cette œuvre est de décharger nos inquisiteurs de la partie supérieure de l'Allemagne de l'enquête sur les maléfices, autant que cela puisse se faire avec l'aide de Dieu, et d'abandonner aux juges le soin de punir³⁶.

En fait, comme on va le voir, l'action des juges diocésains se fait sous la supervision des inquisiteurs. Dans la mesure où il appartient à l'inquisiteur de juger les affaires d'hérésies, le *Malleus* revient sur les propriétés qui permettent d'identifier un hérétique. Reprenant littéralement Antonin de Florence, les auteurs du *Malleus* placent l'hérésie dans l'intellect, et distinguent la pratique extérieure de l'erreur intérieure, introduisant les exemples repris par Manderston, des pratiques démonolâtres:

Donc, pour qu'une hérésie puisse être constituée, il est requis nécessairement qu'une erreur soit dans l'intellect; nul fait, absolument, sans erreur dans l'intellect, ne rend hérétique. Et pour cette raison, nous, inquisiteurs d'Allemagne, nous disons avec le bienheureux Antonin dans la seconde partie de sa *Somme*, qui traite largement de cette matière, que baptiser des images, adorer des démons, leur brûler de l'encens, fouler au pied le corps du Christ dans la boue, et toutes les choses semblables qui sont assurément d'horribles péchés, ne rendent

36 KRAMER, SPRENGER 2006, *Malleus maleficarum*, 562: «Responsio. Cum principalis intentio nostra in hoc opere sit ab inquisitione maleficarum quantum, cum deo fieri posset, nos inquisitores partium superioris Almanie exonerare suis iudicibus ad puniendum relinquendo.»

pas hérétique à moins qu'il n'y ait une erreur dans l'intellect³⁷.

La séparation entre la pratique et la croyance s'ancre donc dans une tradition de théologie morale en plein développement à la fin du Moyen Âge³⁸. Tout l'enjeu du débat est d'identifier quel est le lien entre croyance et pratique, et de déterminer la légitimité de l'inférence d'une l'une à partir de l'observation de l'autre. C'est à partir de la considération d'une objection que les auteurs du *Malleus*, qui encore une fois recopient Antonin, abordent ce problème. L'objection consiste à soutenir que seuls les faits extérieurs permettent de juger quelqu'un comme hérétique, dans la mesure où les actes intérieurs échappent aux hommes:

En outre, celui qui doit être jugé hérétique semble être hérétique puisque le jugement doit suivre la vérité de la chose; or un tel doit être jugé hérétique. En effet, l'Église ne peut juger que ce qui est manifeste, car Dieu connaît et juge les choses cachées, dist. 33, «ils rougissent». Or, les choses qui sont dans l'intellect ne peuvent pas être manifestes si ce n'est pas les faits extrinsèques vus et reconnus. Donc celui qui fait de telles choses doit être jugé hérétique³⁹.

37 KRAMER, SPRENGER 2006, *Malleus maleficarum*, 567: «Sic ergo quia ad heresim constituendam requiritur error in intellectu necessario, nullum factum absolute sine errore in intellectu facit hereticum, et propter hoc nos inquisitores Germanie dicimus cum beato Antonino in secunda parte *Summe* sue hanc materiam pertractantis quod baptizare imagines, adorare demones, eis thurificare, conculcare corpus christi in luto et omnia huiusmodi que sunt valde horrenda peccata, nisi sit error in intellectu non faciunt hominem hereticum.» Voir ANTONIN DE FLORENCE 1571, *Summa sacrae theologiae*, f. 366vb: «Sic ergo ad heresim constituendam requiritur error in intellectu necessario, nullum factum absolute sine errore in intellectu facit haereticum. Et propter hoc dico quod baptizare imagines, adorare demones, eis thurificare, conculcare corpus Christi in luto et omnia huiusmodi quae sunt uale horrenda peccata, nisi sit error in intellectu non faciunt hominem hereticum.»

38 Sur le tournant de la théologie morale à la fin du Moyen Âge, voir VEREECKE 1986.

39 KRAMER, SPRENGER 2006, *Malleus maleficarum*, 569: «Item qui iudicandus est vt hereticus videtur esse hereticus, quia iudicium debet sequi rei veritatem. Sed talis iudicandus est hereticus. Nam ecclesia non potest iudicare de his que patent – occultorum enim cognitor est deus et iudex (dist. xxxiii, 'Erubescant') – sed ea que sunt in intellectu non possunt patere nisi ex factis extrinsecis visis vel probatis: ergo talis faciens talia est iudican-

On retrouve l'objection qu'avait déjà affrontée Manderston: le domaine des *occulta* étant réservé à Dieu seul, l'Eglise doit pouvoir juger de l'hérésie à partir des seuls faits extérieurs. Dans ce cas, le jugement n'en est pas moins vrai. La réponse consiste, alors, à distinguer d'une part le jugement de Dieu, qui porte sur les choses intérieures, et qui seul peut identifier qui est hérétique véritablement, par une erreur de l'intellect, et d'autre part, le jugement des hommes qui relève de la présomption de droit, sans atteindre la *natura rei*:

Le jugement est double, à savoir celui de Dieu qui voit les choses intérieures aux hommes qui ne peuvent juger des choses intérieures, si ce n'est par le moyen de celles extérieures, comme le troisième argument le montre. Or, celui qui est jugé hérétique par le jugement de Dieu est vraiment hérétique par nature. En effet, Dieu ne juge personne hérétique à moins d'avoir une erreur de foi dans l'intellect. Mais celui qui est jugé hérétique par le jugement des hommes, il n'est pas requis qu'il soit hérétique par nature, mais qu'il ait accompli tel fait par lequel il apparaît penser mal de la foi, et par conséquent il est considéré comme hérétique par une présomption de droit⁴⁰.

Dans ce cadre, il appartient principalement au canoniste, et non au théologien, de formuler les jugements d'hérésie, non pas *ex natura rei* mais *ex praesumptione iuris*, c'est-à-dire, par l'opération de la qualification juridique. Néanmoins, ici, les auteurs du *Malleus* s'écartent de leur source, Antonin de

dis hereticus.» C'est à la lettre ce qu'écrit ANTONIN DE FLORENCE 1571, *Summa sacrae theologiae*, f. 387ra.

⁴⁰ *Ibid.*: «Duplex est iudicium, scilicet dei qui videt interiora hominum qui non possunt iudicare de interioribus nisi per exteriora, vt argumentum fatetur tertium. Modo ille qui iudicatur hereticus iudicio dei est vere hereticus ex natura rei. Deus enim nullum iudicat hereticum nisi habentem errorem fidei in intellectu. Sed ille qui iudicatur hereticus iudicio hominum, non oportet quod sit hereticus ex natura rei, sed quod fecerit tale factum per quod apparet ipsum male sentire de fide, et per consequens iuris praesumptione hereticus reputatur.» De nouveau, c'est un *verbatim* d'ANTONIN DE FLORENCE 1571, *Summa sacrae theologiae*, f. 387rb.

Florence, pour introduire un troisième protagoniste, à savoir l'inquisiteur qui, avec les juges diocésains, va enquêter sur la cause des pratiques, c'est-à-dire chercher à imputer les croyances qui sont à l'origine de ces pratiques, en atteignant finalement la *natura rei*, au-delà de la seule présomption:

Donc, quand est manifeste un effet de ce genre, il faut enquêter davantage sur la cause, et si c'est par erreur et perversité de foi qu'il a fait cela, il doit être jugé hérétique, et il sera soumis au jugement des inquisiteurs, avec les Ordinaires⁴¹.

Il y a donc une répartition des tâches assez claires. Les actes répréhensibles, mais qui ne semblent pas supposer de croyance erronée, sont laissés à l'appréciation des seuls juges diocésains, tandis que la suspicion de l'erreur de foi ouvre le champ au travail des inquisiteurs. Au-delà du canoniste et du théologien, il appartient à l'inquisiteur de percer la cause des pratiques, de remonter autant que faire se peut aux *occulta* et à l'intériorité des agents. Même si les auteurs du *Malleus* entendent décharger les inquisiteurs d'une partie de leur travail, sonder les âmes pour identifier l'erreur intellectuelle leur appartient de façon exclusive.

La confrontation des positions des auteurs du *Malleus* et de Guillaume de Manderston, qui dépendent manifestement tous d'Antonin de Florence, est intéressante à plus d'un titre. De fait, comme on l'a vu, le but dans le premier ouvrage est très clairement d'éviter la dichotomie, en cours de formation, entre l'intérieur et l'extérieur, en revendiquant la possibilité et la légitimité d'une enquête sur l'intériorité, dans le but d'imputer, ou non, des croyances erronées, sur la base de pratiques répréhensibles. L'enjeu est bien

41 *Ivi*, 570: «Vnde quando constat de huiusmodi effectu vltcrius inquirendum est de causa et si ex errore et peruersitate fidei hoc fecit, iudicandus est hereticus et iudicio inquisitorum cum ordinariis subiacebit.»

de remonter de l'effet à la cause, et de considérer en retour les croyances comme les causes des pratiques. La distinction d'Antonin de Florence entre *ex natura rei* d'un côté, et *ex praesumptio iuris* de l'autre, permet d'octroyer un pouvoir nouveau et redoutable aux inquisiteurs⁴². A l'inverse, Guillaume de Manderston, davantage fidèle en cela à Antonin de Florence, amplifie la dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur. S'il concède que les actes extérieurs puissent être considérés comme représentant les actes intérieurs, et légitimer une action judiciaire, il exclut néanmoins la recherche de la cause, et préserve le domaine des *occulta* de toute intrusion humaine. C'est ce point qu'il faut éclairer à présent, en examinant la façon dont Guillaume articule l'intérieur et l'extérieur.

3. La dichotomie entre intériorité et extériorité: discipline et salut

La clé d'interprétation de la lecture par Guillaume de Manderston du statut de l'hérésie, et de la dichotomie entre croyance et pratique, se trouve dans la réponse qu'il donne à une question, traitée aussi bien par Thomas d'Aquin que par Guillaume d'Ockham: *utrum actus exterior addat bonitatem vel malitiam super actum interiorem*. La question s'ancre dans la distinction 40 du livre II des *Sentences*, où Pierre Lombard, transmettant implicitement et de façon polémique les thèses de Pierre Abélard, soulève le problème du lien entre intention et acte:

Opinion de certains qui disent que tous les actes sont indifférents. Il semble en être ainsi pour certains qui disent que tous les actes sont indifférents: de la sorte, ils ne sont ni bons ni mauvais par soi, mais par l'intention bonne, l'acte

⁴² Voir, outre les travaux de Paolo Prodi et Jacques Chiffolleau, déjà mentionnés, PROSPERI 1996.

est bon, et par une intention mauvaise, tout acte est mauvais. Selon eux, n'importe quel acte peut être bon, s'il est engendré par une intention bonne⁴³.

Face à cette question, Manderston, à la suite de Guillaume d'Ockham, défend une thèse qui relève globalement de la morale de l'intention, c'est-à-dire de la position selon laquelle la bonté morale d'un acte extérieur dépend principalement de l'intention qui y préside, même si, finalement, l'exécution de l'acte venait à échouer. Si l'on considère deux actes intérieurs de même espèce et de même intensité dont l'un produit un acte extérieur, tandis que l'autre échoue en raison d'un empêchement extérieur, indépendant de la volonté, peut-on considérer que l'acte intérieur qui produit un acte extérieur est moralement meilleur et davantage méritoire ? Pour Manderston, ce n'est pas le cas, les deux actes sont égaux⁴⁴. L'argument principal reprend le thème du *facere quod est in se*: puisque dans chaque cas, chacun des agents a fait ce qui est en son pouvoir, sans négligence, et avec application, l'imputation est équivalente⁴⁵. On voit donc que Manderston se rallie à la position selon laquelle les actes extérieurs sont indifférents, et ne prennent une valeur morale qu'en relation à

43 PIERRE LOMBARD 1971, *Sententiae*, II, d. 40, c. u., §5, 557: «Opinio quorundam qui dicunt omnes indifferentes. Quibusdam ita esse videtur qui dicunt omnes actus esse indifferentes: ut nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus; secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione generatur.»

44 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 52r: «Datis duobus actibus interioribus eiusdem speciei eque intensis differentibus solum penes hoc quod ad unum sequitur operatio exterior, et non ad alterum, propter certum impedimentum non subiacens arbitrio voluntatis, quod iste sit melior cum operatione exteriori quam ille sine operatione exteriori, sic quod iste magis mereatur aut demereatur per interiora et exteriora quam alius per interiora tantum. Et in hoc sensu est tota difficultas ipsius quaestionis. Et due sunt opiniones stando in hoc sensu, una tenens quod sic, et alia tenens quod non, et secundam opinionem tenebimus pro nunc tanquam apparentiorem, et probatur haec opinio.»

45 *Ibid.*: «Sequitur quod ille fecit quantum in se fuit ad hoc quod fieret operatio exterior nec per eum stetit quin facta fuerit, ergo debet sibi equaliter imputari ac si facta fuisset.» Sur le *facere quod est in se*, voir OBERMAN 1962.

une intention qui y préside intérieurement, de sorte que l'échec ou la réussite de l'action ne change rien à la question de l'imputation. Il faut préciser, néanmoins, que la volonté d'accomplir l'acte doit être complète. Une objection conduit Manderston à préciser ce point: on pourrait remplir les commandements divins sans les exécuter, mais en restant au niveau de la seule intention. Il faut donc distinguer deux types de volitions: celle qui est *volitio cuiusdam complacentiae*, et qui n'est pas *executiva operis*; une autre volition qui est *imperativa* et qui produit son acte extérieur, sauf empêchement. Le premier cas qui relève du vœu pieu n'est pas pertinent pour la théologie morale, dans le cadre d'une théorie de l'obligation et du commandement. On ne considère donc ici que l'*actus imperativus*⁴⁶.

Le problème d'une telle morale de l'intention, qui institue le primat moral de l'intériorité, se situe au niveau de la punition. Si l'on punit une transgression extérieure (comme le vol), c'est bien que l'acte extérieur ajoute de la bonté ou de la malice à l'acte intérieur. Surtout dans la mesure où l'on punit plus gravement un acte extérieur qui se produit simultanément à un acte intérieur, qu'un acte intérieur seul⁴⁷. Manderston répond, en se réclamant de Guillaume d'Ockham⁴⁸, en proposant une radicale séparation, voire une dis-

46 *Ivi*, f. 54r: «Respondetur primo notandum unam utilem distinctionem, videlicet quod duplex est volitio, quaedam est volitio cuiusdam complacentie quae potius dicenda esset quaedam varietas, et talis non est executiva operis. Alia est volitio formaliter imperativa executionis, et ad talem semper formaliter sequitur operatio exterior nisi occurrat impedimentum non subiacens pro tunc libero arbitrio operantes, et talis actus interior requiritur ad mandata dei implenda.»

47 *Ivi*, f. 52v: «Actus vero interior prohibetur per illud praeceptum: non concupisces. Sed istud non fieret nisi actus exterior adderet bonitatem vel malitiam actui interiori, etiam stando in secundo sensu difficultatis, igitur. (...). Gravius communiter punitur aliquis pro operatione interiore et exteriori simul, quam pro interiore tantum, ergo operatio exterior addit bonitatem vel malitiam actui interiori.»

48 OCKHAM 1982, *Quaestiones in Librum tertium Sententiarum*, q. 11, 376: «Ad aliud de punitione maiori etc., dico quod de facto tam per leges divinas quam humanas graviora peccata aliquando minus puniuntur quam minus gravia.»

jonction, des fors⁴⁹:

A cela, Ockham répond qu'il est permis que les actes plus graves soient moins punis par les lois tant divines qu'humaines, et ceci au for extérieur, par exemple un vol est davantage puni qu'une parole diffamatoire envers son prochain, alors que le premier acte est moins grave dans la mesure où, par lui, un plus petit bien est ôté. Et ainsi, dans les autres actes qui sont l'occasion d'une plus grande subversion de la république. Cependant, par les lois divines, absolument et dans le for de Dieu, les actes qui sont les plus graves sont davantage punis⁵⁰.

Les choses les plus graves aux yeux des hommes, et qui sont davantage punies par leur loi, ne sont pas les choses les plus graves par nature, selon la loi divine. De fait, la loi humaine doit tenir compte de la préservation de la république, et tenir compte davantage des aspects matériels que spirituels du dol. De la sorte, il en résulte que les choses les plus graves, c'est-à-dire celles qui ont une dimension spirituelle, qui engage le salut de l'âme, et pas seulement la préservation des biens corporels, seront punies par les lois divines, et non par les lois humaines. S'établit ainsi une disjonction radicale entre loi de Dieu et loi des hommes, à partir de la dichotomie entre le spirituel et le corporel: la disjonction des fors provient du fait que leur finalité n'est pas la même.

Assurément, Manderston ne nie pas que par les actes extérieurs, on peut estimer la plus ou moins grande gravité des actes intérieurs⁵¹, mais il

49 Sur la question des fors, outre PRODI 2001, et la mise au point de MÜLLER 2015, voir les travaux d'Arnaud Fossier, en particulier FOSSIER 2018, 439-466.

50 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 52v: «Ad hoc respondet okam quod licet grauiora minus puniuntur tam per leges diuinas quam humanas, et hoc in foro exteriori, verbi gratia furtum magis punitur quam verbum diffamatorium proximi, illud tamen est minus graue pro quanto per ipsum minus bonum aufertur. Et ita in aliis quae sunt in occasione maioris submersionis reipublicae. Tamen per leges diuinas simpliciter et in foro dei magis puniuntur semper quae grauiora sunt.»

51 *Ivi*, f. 53r: «Et etiam per actus exteriores deprehenditur grauitas maior vel minor suorum actuum interiorum.»

n'en défend pas moins, comme un axiome, que la punition extérieure n'est pas nécessairement corrélée à la gravité de la faute intérieure. Il peut en effet se trouver qu'une punition soit infligée au temporel, de façon juste, alors qu'il n'y a pas de faute, c'est-à-dire pas d'acte intérieur mauvais:

Quoiqu'il arrive parfois que sans faute on contracte une obligation (bien plus, en outre, on peut être puni de façon juste, du moins selon une peine temporelle), quoique cela arrive sans faute, cela n'arrive pas sans cause, conformément à ce principe commun: on ne doit pas être puni sans faute, à moins qu'elle ne soit subordonnée à une cause. C'est pourquoi il ne suit pas: le premier est tenu à la satisfaction et pas le second, donc il pèche plus gravement que le second, puisque le juge, du moins humain, ne juge que sur ce qui est connu de lui, ou des choses extérieures. C'est pourquoi la majeure ne suit pas: une obligation a été contractée donc, elle provient d'une faute plus grande. Mais parfois cela provient d'une plus grande cause⁵².

Le juge humain, qu'il soit civil ou religieux (mais dans la mesure où il est question de la *respublica*, il est probable qu'il s'agisse davantage du premier que du second), ne juge que de faits qui lui sont connus, c'est-à-dire des actes extérieurs. Sur cette base il peut infliger une peine qui sera juste au regard du droit positif, mais qui est injuste du point de vue de la réalité de la faute, qui relève des *occulta* accessibles à Dieu seul. Manderston semble donc assez proche de l'opposition que l'on a vue entre *natura rei* et *presumptio iuris*.

Mais, quelle est donc cette *causa* qui justifie l'action du juge ? Ce n'est assurément pas celle dont traite Kramer et Sprenger, et qu'ils confient à l'in-

⁵² *Ibid.*: «Licet quandoque contingit sine culpa contrahi obligationem, ymo etiam iuste puniri, saltem poena temporali, et licet sine culpa hoc contingat non tamen sine causa iuxta illud commune dictum sine culpa nisi subdit causa non est puniendum. Quare non sequitur: primus tenetur ad satisfactionem et non secundus, ergo grauius peccauit quam secundus, quoniam iudex saltem humanus non nisi de sibi notis iudicat, vel de exterioribus. Quare non sequitur maior contrahitur obligatio ergo est ex maiori culpa, sed quandoque ex maiori causa.» Sur la notion de satisfaction, voir GALTIER 1939 et BOSSY 2005.

quisiteur, mais il s'agit d'une cause extérieure, qui est plus proche du problème du scandale⁵³, et qui renvoie à la tranquillité publique, laquelle doit être l'objectif principal, sinon exclusif, du juge:

En effet, les actions extérieures sont susceptibles de troubler la tranquillité publique, cause pour laquelle, parce qu'elles troublent davantage la république, quoiqu'elles soient moins graves, elles sont davantage punies par une peine temporelle⁵⁴.

On peut dire que Guillaume de Manderston formule ici de façon exemplaire l'axiome de la dichotomie entre conscience et discipline: *causa minus grauia in se magis punitur poena temporalis*. La discipline que doit faire appliquer le juge vise à punir des actes extérieurs, qui troublent la république, sans préjuger de la faute éventuelle qui y préside, et qui est renvoyée à sa dimension sotériologique, du ressort de Dieu seul. Finalement, il n'appartient pas au juge de rechercher les pensées intimes, et d'imputer des fautes sur la base des actions qu'il aura observées⁵⁵. Il y a donc une dichotomie radicale entre conscience et

53 Voir FOSSIER 2009.

54 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 53r: «Opera enim exteriora sunt publice tranquillitatis turbatiua ex qua quidem causa quia sunt magis perturbatiua reipublicae licet in se minus grauia, magis punitur poena temporalis.»

55 Il faut souligner que Manderston retrouve ici de façon surprenante les positions que Pierre Abélard formule dans l'*Ethica*. C'est d'ailleurs ce qu'il lui est objecté sur la base d'une référence à Thomas de Buckingham (que Manderston recopie littéralement), qui cite les *capitula haeresis* du Concile de Sens, et en particulier, la thèse «sola voluntas eternaliter remuneratur» (voir THOMAS BUCKINGHAM 1505, *Quaestiones super libros Sententiarum*, q. 6, f. l. i, a vb; la thèse est également mentionnée dans Gratien, *Decretum, pars secunda, causa xxxiii*, q. iii, c. 30; puis dans Thomas d'Aquin, *Quaestiones de malo*, q. 2, ad 2 et q. 3, ad 4). Néanmoins, Manderston ne revendique pas une telle filiation mais plaide (ou feint) l'ignorance. Cf. MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, ff. 53v-54r: «Sed ulterius replicatur sic. Ista positio est heresis illius Petri Beroaldi. Nos ergo dicimus quod sola voluntas eternaliter remuneratur, neque per opera peior vel melior efficitur homo, nisi fortassis quando operatur, voluntas eius in aliquo augmentatur. Ad hoc argumentum respondet Bokinquam quod non multum fuit erronea positio eius, ymo tota eius positio est vna auctoritas hugonis, libro de sacramentis. Sed qualiter ille petrus

discipline, intériorité et extériorité, salut individuel et conservation de l'Etat.

A partir de là, si l'on revient sur le cas de l'hérétique, on comprend mieux la position de Guillaume de Manderston. A la suite d'Antonin de Florence, il radicalise la séparation de la conscience et du droit, et rejette toute tentative de percer les *occulta* (sans nier absolument la possibilité éventuelle d'une correspondance entre l'intérieur et l'extérieur). L'attitude du juge face aux actes de type hérétique est strictement disciplinaire et concerne la préservation de la tranquillité de l'Etat. Il n'appartient pas au juge de chercher la faute, la croyance erronée qui seule fait véritablement l'hérésie et qui n'appartient qu'au jugement de Dieu. Il est donc juste et légitime pour lui de punir quelqu'un qui, en vérité, n'est pas hérétique. La séparation entre le droit et la morale est désormais opérante⁵⁶.

4. Conclusion

Le passage à la Modernité est le fruit d'une lente transformation des structures sociales, culturelles et religieuses du Moyen Âge. La séquence qui va du début du XIV^e siècle jusqu'au Concile de Trente est une période de crises et de réformes successives qui vont accélérer ces transformations structurelles. Sur le plan intellectuel et religieux, l'une des ruptures les plus importantes qui se produit pendant cette période tient à la suspension, ou du moins à l'affaiblissement, du lien entre salut et vérité, et à la remise en cause de la capacité exclusive de l'institution ecclésiale à administrer cette vérité nécessaire au salut. Parmi les facteurs intellectuels qui permettent cet affaiblissement, le dé-

intellexit dixit ille doctor prealegatus ignoro. Et forte intellexit quod quantitas obiecti non aggrauat actum, ita quod volens occidere duos homines non grauius peccet quam volens occidere vnum, et in hoc sensu fuit erronea positio eius.»

⁵⁶ Voir Turrini 1986.

veloppement d'une morale de l'intention, qui situe la question sotériologique au-delà de la vérité, dans la sincérité d'une conscience tendue vers Dieu, mais nécessairement faillible, conduit à faire une place en théologie morale à l'erreur méritoire⁵⁷. C'est principalement dans le cadre de la théologie nominaliste, de Guillaume d'Ockham et Robert Holcot à Jean Mair, quelles que soient leurs divergences, que se met en place une telle position. Parmi ces nominalistes, Guillaume de Manderston n'est peut-être pas le plus original, mais il fait partie de ceux qui énoncent clairement les problèmes, et les solutions que l'on peut y apporter. La solution qu'il préconise au problème général de l'hétérodoxie, on l'a vu, consiste dans la séparation radicale entre l'intérieur et l'extérieur, à partir des limites de l'imputabilité d'une croyance ou d'une intention sur la base de pratiques extérieures; et par là, à une dichotomie entre les questions sotériologiques, renvoyées au seul jugement de Dieu, et les questions ecclésiologiques, politiques et sociales qui relèvent du strict point de vue disciplinaire qui ne peut pas, et ne doit pas, prendre en compte des intentions inaccessibles, mais uniquement adopter la perspective de la préservation du bien publique⁵⁸. Dès lors, l'hétérodoxie, quelle que soit sa forme, est une affaire de croyance et d'intention, et relève de l'intériorité, c'est-à-dire de la relation individuelle entre le fidèle et Dieu. Par-là, Manders-ton retrouve, sans lien direct, des positions proches de celles de Pierre Abélard, dénoncées au Concile de Sens, et annonce les positions d'un Thomas Hobbes⁵⁹. L'assignation de la religiosité à l'intériorité a sans doute accompa-

57 Voir GRELLARD 2020.

58 Ce que montre le cas de Manderston, c'est que la résistance aux morales de l'imputabilité se joue à un double niveau, la casuistique d'une part, le primat de l'intention d'autre part. Voir les analyses d'Alain Boureau sur la casuistique, l'intention et l'imputabilité dans BOUREAU 2016.

59 Voir par exemple, HOBBS 1990, *Leviathan*, ch. 42, 523-524. L'histoire des effets indirects de Pierre Abélard pendant tout le Moyen Âge "classique" reste à écrire, mais comme le

gné l'élaboration occidentale du sujet autonome, voire transparent à lui-même, et par-là a été un facteur clé dans l'élaboration de la liberté de conscience. Pour autant, comme on l'a vu en comparant les positions du *Mal-leus* et celles de Maderston avec leur source commune, Antonin de Florence, il s'en faut de beaucoup que la position "abélardienne" s'impose à la fin du Moyen Âge. Le mouvement général, du côté des canonistes en particulier, comme l'a montré Jacques Chiffolleau⁶⁰, est plutôt dans une réduction de l'écart entre intériorité et extériorité, au moyen de la mise en place d'une zone grise où certains *occulta* deviennent accessibles à l'enquête des juges humains, et où la répression étatique de l'intime est non seulement légitimée mais encouragée⁶¹. C'est dans cette tension entre les deux modèles que se joue l'avènement de la Modernité religieuse et politique.

CHRISTOPHE GRELLARD

EPHE, PSL, LEM (UMR 8584)

montre l'exemple de Manderston reprenant Buckingham, ces effets sont réels, et le travail de l'œuvre Abélard continue au-delà de son oubli apparent.

60 CHIFFOLEAU 2006.

61 Je remercie Jacob Schmutz d'avoir attiré mon attention sur ce point.

BIBLIOGRAPHIE

ANTONIN DE FLORENCE 1571 = ANTONIN DE FLORENCE, *Summa sacrae theologiae, iuris pontificii et cesarei*, Venise, apud Iunctam.

BIEL 1979 = GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber tertius*, éds. Wilfridus Werbeck, Udo Hofmann, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1979.

BOSSY 2004 = JOHN BOSSY, «Practices of Satisfaction, 1215-1700», *Studies in Church History* 40 (2004), 106-118.

BOUREAU 1990 = ALAIN BOUREAU, «L'Eglise médiévale comme preuve animée de la croyance», *Terrain* 14 (1990), 113-118.

BOUREAU 2004 = ALAIN BOUREAU, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob 2004.

BOUREAU 2016 = ALAIN BOUREAU, *L'errance des normes. Eléments d'éthique scolastique (1220-1320)*, Paris, Les Belles Lettres 2016.

BROADIE 2009 = ALEXANDER BROADIE, *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2009.

BROEDEL 2003 = HANS PETER BROEDEL, *The "Malleus Maleficarum" and the construction of witchcraft. Theology and popular belief*, Manchester-New York, Manchester University Press 2003.

CAROTI 1979 = STEFANO CAROTI, *La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1979 (Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 23/6).

CHIFFOLEAU 2006 = JACQUES CHIFFOLEAU, «*Ecclesia de occultis non iudicat?* L'Eglise, le secret, l'occulte du XII^e au XV^e siècle», *Micrologus* XIV (2006), 359-481.

CHIFFOLEAU 2010 = JACQUES CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante. 1320-1520*, Pa-

ris, Le Seuil 2011².

D'AILLY 1706 = PIERRE D'AILLY, *Quaestio Utrum conscientia erronea excuset a culpa*, in JEAN GERSON, *Opera Omnia*, éd. Louis-Ellies Dupin, t. 1, Anvers, 1706, coll. 636-641.

DE CERTEAU 1975 = MICHEL DE CERTEAU, «Christianisme et 'modernité' dans l'historiographie contemporaine. Réemplois de la tradition dans les pratiques», *Recherches de science religieuse* 63 (1975), 243-268.

DE LIBERA 2017 = ALAIN DE LIBERA, *La volonté et l'action. Cours du Collège de France 2015*, Paris, Vrin 2017.

ELIE 1950-1951 = HUBERT ELIE, «Quelques maîtres de l'université de Paris vers l'an 1500», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 25 (1950-1951), 192-243.

FARGE 1980 = JAMES K. FARGE, *Biographical Register of Paris Doctors of Theology. 1500-1536*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies 1980.

FARGE 2006 = JAMES K. FARGE, *Students and Teachers at the University of Paris. The Generation of 1500*, Leiden-Boston, Brill 2006.

FOSSIER 2018 = ARNAUD FOSSIER, *Le bureau des âmes. Ecritures et pratiques administratives à la pénitencerie apostolique (XIII^e – XIV^e siècle)*, Rome, Ecole Française de Rome 2018.

GALTIER 1939 = PAUL GALTIER, «Satisfaction», dans ÉMILE AMANN, EUGENE MANGENOT, ALFRED VACANT (éds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV: *Première partie: Rosny-Schneider*, Paris, Letouzey et Ané 1939, coll. 1129-1210.

GRELLARD 2014 = CHRISTOPHE GRELLARD, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne 2014.

GRELLARD 2020 = CHRISTOPHE GRELLARD, *La possibilità dell'errore: i diritti della coscienza e la nascita dell'idea di tolleranza. Bozza di una genealogia, dal concilio di Sens al concilio di Trento*, Arriccia, Aracne editrice.

GRELLARD à paraître = CHRISTOPHE GRELLARD, «John Wyclif on Implicit Faith»,

in KANTIK GHOSH, PAVEL SOUKUP (éds.), *Wycliffism and Hussitism: Methods, Impact, Responses*, Turnhout, Brepols.

GUILLAUME D'AUXERRE 1982 = GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa Aurea*, éd. Jean Ribailier, Paris-Grottaferrata, Editions du CNRS-Editions Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1982.

HOBBS 1990 = THOMAS HOBBS, *Leviathan*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey 1990.

HOLCOT 1497 = ROBERT HOLCOT, *Super quattuor libros Sententiarum*, Lyon, Johannes Trechsel 1497.

HOLCOT 1993 = ROBERT HOLCOT, *Die "Conferentiae" des Robert Holcot O.P. und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford 1330-1332*, ed. Fritz Hoffmann, Münster i. W., Aschendorff 1993.

KRAMER, SPRENGER 2006 = HENRICUS INSTITORIS, JACOBUS SPRENGER, *Malleus maleficarum*, edited and translated by Christopher S. Mackay, vol. 1: The Latin text and Introduction, Cambridge, Cambridge University Press 2006.

LENCLUD 1994 = GÉRARD LENCLUD, «Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire», *Gradhiva* 15 (1994), 3-25.

MAIR 1528 = JOHANNES MAIOR, *In tertium Sententiarum disputationes theologicae*, Paris, J. Bade & J. Petit 1528.

MAISONNEUVE 1960 = HENRI MAISONNEUVE, *Etudes sur les origines de l'inquisition*, Paris, Vrin 1960².

MANDERSTON 1528 = GUILLAUME MANDERSTON, *Bipartitum in morali philosophia*, Nicolas Savetier, Paris 1528.

MARMO 1982 = COSTANTINO MARMO, *Guglielmo di Ockham e la controversia "De Fide Catholica". Presupposti gnoseologici ed epistemologici*, Tesi di Laurea, Università di Bologna, Bologna, 1982.

MÜLLER 2015 = WOLFGANG MÜLLER, «The Internal Forum of the Later Middle Ages. A Modern Myth?» *Law and History Review* 33/4 (2015), 887-913.

OBERMAN 1962 = HEIKO OBERMAN, «*Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam: Robert Holcot, OP and the Beginnings of Luther's Theology*», *Harvard Theological Review* 55 (1962), 317-342.

OCKHAM 1982 = GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in Librum tertium Sententiarum (Reportatio)*, ed. Francis E. Kelley, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1982.

OCKHAM 2015 = GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, a cura di Alessandro Salerno, Milano, Bompiani 2015.

PIERRE LOMBARD 1971 = PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, I, p. 2, *Liber I et II*, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1971.

PRODI 2001 = PAOLO PRODI, «Cristianesimo e potere, peccato e delitto», *Scienza e politica* 24 (2001), 15-26.

PROSPERI 1996 = ADRIANO PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi 1996.

ROB-SANTER 2003 = CARMEN ROB-SANTER, «*Le Malleus Maleficarum à la lumière de l'historiographie: un Kultukampf?*», *Médiévales* 44 (2003), 155-172.

SHOGIMEN 2007 = TAKASHI SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press 2007.

SHOGIMEN 2014 = TAKASHI SHOGIMEN, «Ockham, Almain, and the Idea of Heresy», in KAREN BOLLERMAN, THOMAS M. IZBICKI, CARY J. NEDERMAN (eds.), *Religion, Power and Resistance from the Eleventh to the Sixteenth Centuries. Playing the Heresy Card*, New York, Palgrave Macmillan 2014, 153-168.

THOMAS BUCKHINGAM 1505 = THOMAS BUCKHINGAM, *Quaestiones super libros Sententiarum*, Paris, Jean Barbier 1505.

TURRINI 1986 = MIRIAM TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna, Il Mulino 1986.

VEREECKE 1986 = LOUIS VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à Alphonse de Ligorì*.

Etudes d'histoire de la théologie morale moderne. 1300-1787, Roma, Collegium S. Alfonsi de Urbe 1986.

WIRTH 1983 = JEAN WIRTH, «La naissance du concept de croyance, XII^e-XVII^e siècles», *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance* 45 (1983), 7-58.