

ÉCOLE NATIONALE DES CHARTES

Master Nouvelles Technologies appliquées à l'histoire

Mémoire du Master de recherche

Hoc iudicium creavit omnipotens Deus

Étude sur le rituel de l'ordalie

Racha Kirakosian

2^{ème} version
Septembre 2010

Direction scientifique
Anita Guerreau-Jalabert

Direction informatique
Florence Clavaud

Image de couverture, ordalie du fer rougi, *Codex Lambacensis*, fol. 72.

Source : *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, éd. Karl Zeumer, MGH, 1882-1886, p. 772, [en ligne] http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&bookId=00000838 [consulté le 05/07/10].

Les expressions signalées d'un astérisque sont expliquées dans le « Glossaire des termes informatiques».

Je tiens à remercier :

Ma directrice de recherche, **Mme Anita Guerreau-Jalabert**,
pour son intérêt sincère, son inspiration créatrice et ses encouragements incessants.

L'École des Chartes :
pour la possibilité de poursuivre le Master Nouvelles technologies appliquées à l'histoire ;

Mme Florence Clavaud, déléguée à la formation informatique,
pour son accompagnement attentif tout au long de ce projet ;
Mme Gaëlle Bequet, responsable des relations internationales,
qui était toujours disponible pour répondre à toutes sortes de questions ;
M Olivier Guyotjeannin pour son temps et son intérêt ;
M Patrick Arabeyre pour son temps et son aide
dans cette première approche de l'histoire du droit ;
M Nicolas Legrand pour ses conseils dans tout ce qui concerne l'informatique.

Le laboratoire du Comité du Cange,
M Bruno Bon et **M Renaud Alexandre** pour leur temps.

Pour les contacts et les réponses à mes questions :
M Clemens Radl, responsable des dMGH ;
M Hans Deraeve, responsable des eMGH.

Les **Archives nationales de France**, service des sceaux, M Clément Blanc-Riehl ;
Les **Archives cantonales vaudoises**, direction, M Gilbert Coutaz ;
Le **Musée d'art Bâle**, cabinet d'estampes, Mme Annika Baer.

Mes chers amis, sans lesquels ce travail n'aurait pas la forme présente :
Emilie Beaulieu-Guérrette, Jean-Baptiste Camps, Aurore Cartier, Anne-Lise Claverie,
Charles-Antoine Fogielman, Hélène Gasnault, Larissa Jäger, Alicia Léon-Y-Barella,
Lucie Leprevost, Magali Naulin, Baptiste Nichel, Elisabeth Rémond,
Virginie Soffer, Antoine Torrens, Johanna Zanon.

Ma famille :
Robin Kirakosian pour les graphiques et
Charlotte Freifrau von Verschuer pour son amitié généreuse.

Sommaire

Liste des abréviations	6
Introduction	7
Partie I	
L'ordalie – communication de la vérité divine	17
1. L'ordalie dans son contexte juridique et ecclésiastique	18
2. Les formules pour les ordalies	45
3. La logique du rituel	69
Partie II	
Trois exemples	127
1. Latin et vernaculaire : un <i>ordo</i> fragmentaire de Trèves	129
2. L'évêque Gebhard de Strasbourg et une charte de 1135	136
3. L'ordalie de S ^{te} Richgard	152
Partie III	
Nouvelles technologies	163
1. Les MGH au XXI ^e siècle – du papier à l'écran	164
2. Travailler avec des textes dématérialisés	181
3. Perspectives	192
Conclusion et perspectives	198
Annexe	202
Glossaire	209
Bibliographie	212
Table des matières	226

Liste des abréviations

AA SS	Acta Sanctorum
AN	Archives Nationales de France
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
dMGH	Die digitalen Monumenta Germaniae Historica
eMGH	Electronic Monumenta Germaniae Historica
MGH	Monumenta Germaniae Historica
NDBA	Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne
PL	Patrologia Latina
RBS	Die Regesten der Bischöfe von Straßburg
SS	Scriptores in Folio
SS rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi
SU	Schweizerisches Urkundenregister
UBS	Urkundenbuch Straßburg
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins

Introduction

*dâ was vil barûne
pfaffen unde ritterschaft,
gemeines volkes michel kraft;
bischove und prêlâten,
die daz ambet tâten
und segenten das gerihte,
die wâren ouch enrihte
mit ir dinge bereit:
das îsen daz was in geleit.
[...]
« âmen! » sprach diu schoene Îsôt.
in gotes namen greif siz an
und troug ez, daz si niht verbran.¹*

Un des plus beaux exemples littéraires pour une ordalie est décrit par Gottfried von Straßburg. Isolde², qui fait un serment dans lequel elle ne ment pas grâce à une astuce, est cependant coupable d'adultère. Dieu la juge innocente en réalisant un miracle, la reine sort indemne de l'épreuve du fer rougi. La preuve de sa pureté est publique, visible à tous, si bien que son honneur à la cour est ensuite rétabli. L'ordalie s'impose ici comme un moyen puissant et authentique pour deux jugements différents : condamner ou glorifier une personne.³

Tout au long du Moyen Âge, la preuve joue un rôle important dans les litiges. En particulier, le serment tient une place primordiale parmi les preuves. D'un côté, une énorme force est attribuée à la parole, mais de l'autre la parole est soumise aux ruses et influences diaboliques. Comment prouver alors l'innocence face à la possibilité de parjure ? Pour sortir du dilemme on pouvait faire appel à une dernière preuve : le juge absolu pénétrait le monde terrestre d'une manière visible pour manifester la vérité et sauver de cette manière l'innocent d'une peine indue. Ce moyen était le dit jugement de Dieu, aussi appelé ordalie.

¹ GOTTFRIED VON STRASSBURG, *Tristan*, éd. Karl Marold, [réprod. de la 3^{ème} éd., sous Werner Schröder] Berlin, New York, 1977, v. 15638-15646 et v. 15734-15736.

² Pour rester au plus près de texte nous utilisons les noms tels qu'ils apparaissent. Isolde correspond donc à Yseult dans la version française du roman (Béroul).

³ Nous reviendrons à ce texte lors de la conclusion de la première partie de ce mémoire.

L'Église adopta cette pratique, issue du monde préchrétien, de sorte qu'il existait des formules liturgiques réservées aux ordalies. En 1215, l'Église interdit toute participation sacerdotale comme si elle rejetait désormais une pratique qu'elle avait incorporée auparavant. Comment pouvait-elle franchir ce pas sans se contredire ? Le fonctionnement des ordalies n'a jamais été officiellement remis en question. Apparemment il disposait d'une logique qui était considérée divine et pour cela non discutable. Comment alors s'explique la logique d'une ordalie ?

La recherche

Déjà pendant l'emploi régulier de l'ordalie, les érudits ont réfléchi à cette pratique judiciaire. Même après son interdiction canonique, les savants ont continué de s'y intéresser et jusqu'à aujourd'hui l'intérêt pour les jugements de Dieu n'a pas cessé.⁴ De plus, des chercheurs en littérature se consacrent au sujet. Il semble que l'intérêt de ce phénomène ne soit pas encore tari. Or, dans la majorité des études le trait reste descriptif. Le phénomène du jugement de Dieu apparaît comme appartenant à une histoire linéaire. Les chercheurs jadis ont expliqué l'interdiction de l'ordalie comme une évolution normale : la fin de l'ordalie serait forcément venue d'un état qu'il fallait franchir. Une telle interprétation croit au progrès du rationalisme. Au plan des méthodes, l'horizon des historiens s'est élargi dans les dernières décennies.

Au XIX^e et au début du XX^e siècles,⁵ la *Deutsche Rechtsschule* (voir aussi *Historische Rechtsschule*) s'occupait intensivement du phénomène des jugements de Dieu mais aussi de toutes les matières qui étaient de quelque façon liées avec le monde germanique.⁶ Dans la tradition de Friedrich Carl von Savigny, le triptyque de la norme, du pouvoir et du rituel

⁴ Assez de phénomènes dans la culture humaine sont appelés « jugement de Dieu », même jusqu'à nos jours. Pour un exemple du XVIII^e siècle, cf. : HAGEN (Dietrich), « Der Deichbruch als Gottesurteil? Zur Deutung einer Naturkatastrophe am Anfang des 18. Jahrhunderts », in : *Kulturlandschaft Marsch ; Natur, Geschichte, Gegenwart ; Vorträge anlässlich des Symposiums in Oldenburg vom 3. bis 5. Juni 2004*, éd. Corinna Endlich, Oldenburg, 2005, p. 186-196.

⁵ Il existait bien entendu des travaux antérieurs, comme HOOF (Johann Georg August), *Von den Ordalien oder Gottesurtheilen*, Mainz, 1784 [n. v.] ; MAJER (Friedrich), *Geschichte der Ordalien, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutschland*, Jena, 1795 [n. v.].

⁶ Ce courant est typique pour les savants allemands de l'époque. Dans un contexte du fondement d'une nation, se formait une théorie de l'existence d'un peuple germanique. Par ailleurs, c'est en ce moment que fut créée la discipline de la germanistique ou *Deutsche Philologie*, comme c'est toujours sa dénomination à la *Georgia Augusta*, l'université de Göttingen, où Jakob Grimm, fils de son temps, enseignait. – Jakob Grimm s'occupait également du droit « germain » et ainsi de l'ordalie : GRIMM (Jacob), *Deutsche Rechtsalterthümer*, [réprod. de l'éd. de 1899] Berlin, 1956. – Le titre d'un ouvrage qui traite de la juridiction montre très bien cette quasi obsession de tout ce qui est germanique : ROGGE (Karl August), *Über das Gerichtswesen der Germanen, ein germanistischer Versuch*, [réprod. de l'éd. de 1820] Francfort, 1970.

jouait un rôle important dans l'histoire du droit.⁷ Du côté français, il faut souligner le travail de l'historien du droit Jean-Philippe Lévy.⁸ Sujet abandonné pendant des décennies, il n'est mentionné que dans les manuels d'histoire du droit. Hermann Nottarp publie en 1956 une monographie qui reste jusqu'à nos jours une référence primordiale en ce qui concerne les jugements de Dieu.⁹ Il donne une vision générale sur leurs pratiques au Moyen Âge. Malheureusement, ce chercheur ne vérifie pas tout ce qu'il trouve ailleurs.¹⁰ À partir des années 1960,¹¹ enfin, la recherche dans le champ reprend,¹² si bien qu'on atteint un sommet au milieu des années 1980¹³ marqué par une nouvelle monographie sur les ordalies.¹⁴ Pourtant, Robert Bartlett s'appuie sur l'étude de H. Nottarp. Désormais, l'attrait que suscitent les ordalies est constant.¹⁵ Les juristes s'y intéressent toujours,¹⁶ par exemple Robert

⁷ Des travaux essentiels ont alors été fait. Ces ouvrages restent jusqu'à aujourd'hui pertinents, ils placent l'ordalie dans son contexte historico-juridique : BRUNNER (Heinrich), *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2^{ème} éd., Berlin, 1906 ; UNGER (Friedrich Wilhelm), *Der gerichtliche Zweikampf bei den germanischen Völkern, eine rechtsgeschichtliche Abhandlung*, Göttingen, 1847 [n. v.] ; SCHWERIN (Claudius von), *Deutsche Rechtsgeschichte, (mit Ausschluß der Verfassungsgeschichte)*, Leipzig, 1915 ; idem, *Rituale für Gottesurteile*, Heidelberg, 1933 ; TILLMANNS (Herbert), *Das Los neben Mitberechtigung und Mitverpflichtung bei Ungewißheit im Recht*, Berlin, 1932 [Thèse] ; FEHR (Hans), *Gottesurteil und Folter, eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters und der neueren Zeit, Sonderausgabe aus Festgabe für Rudolf Stammler zum 70. Geburtstage*, Berlin, Leipzig, 1926 ; HILSE (Benno), *Das Gottes-Urtheil der Abendmahlsprobe*, Berlin, 1867 [n. v.] ; PFALZ (F.), *Die germanischen Ordalien*, [Bericht über die Realschule zu Leipzig] Leipzig, 1865 ; PHILLIPS (Georg), *Über die Ordalien bei den Germanen in ihrem Zusammenhange mit der Religion*, Munich, 1847.

⁸ LEVY (Jean-Philippe), *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge depuis la Renaissance du Droit Romain jusqu'à la fin du XIV^e siècle*, Paris, 1939 [Annales de l'Université de Lyon : Série 3, Droit ; 5]. Certains travaux sont plus récents : LEVY (Jean-Philippe), « Le problème de la preuve dans les droits savants du Moyen Âge », in : *La preuve, deuxième partie, Moyen Age et Temps Modernes*, [Recueils de la Société Jean Bodin, vol. XVII] Bruxelles, 1965, p. 137-167 ; LEVY (Jean-Philippe), CASTALDO (André), *Histoire du droit civil*, Paris, 2002.

⁹ NOTTARP (Hermann), *Gottesurteilstudien*, Munich, 1956. – À la même époque sont publiés deux volumes d'un historien du droit qui s'intéresse en particulier à l'ordalie: WAITZ (Georg), *Die Verfassung des deutschen Volkes in ältester Zeit*, [réprod. de la 3^{ème} éd. de 1880] Darmstadt, 1953/1955 ; idem, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 4^{ème} éd., Graz, 1955.

¹⁰ Voir plus loin dans le deuxième chapitre de la deuxième partie de ce mémoire (sur l'évêque Gebhard de Strasbourg).

¹¹ De fait, la tendance commence avec des articles isolés dans les journaux et mélanges, cf. OHMANN (Richard), « Ordeal by Parenthesis », *Audit*, t. 1, (1960), p. 4-8 [n. v.] ; GERSBACH (Markus), « Eine altfranzösische Formel zu einem Gottesurteil », *Vox Romanica, Annales Helvetici Explorandis Linguis Romanicis Destinati*, t. 24 (1965), p. 64-75 ; *La preuve, deuxième partie, Moyen Age et Temps Modernes* [Recueils de la Société Jean Bodin, vol. XVII] Bruxelles, 1965 ; WILDMAN (Eugene), « The Signal in the Flames: Ordeal as Game », *TriQuarterly*, t. 11, (1968), p. 145-162 ; BENZ (Ernst), « Ordeal by Fire », in : *Myths and Symbols, Studies in Honor of Mircea Eliade*, éd. Joseph Kitagawa et al. Chicago, 1969, p. 241-264.

¹² Les années 1970, cependant, restent très calmes en ce qui concerne la recherche sur les jugements de Dieu.

¹³ SCHILD (Wolfgang), *Alte Gerichtsbarkeit*, Munich, 1985 [les ordalies prennent une place centrale dans cette vision générale sur l'histoire de la juridiction].

¹⁴ BARTLETT (Robert), *Trial by fire and water*, Oxford, 1986.

¹⁵ BALDWIN (John W.), «The Crisis of the Ordeal, Literature, Law, and Religion around 1200», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, t. 24, (1994), p. 327-353 ; ELUKIN (Jonathan M.), « The Ordeal of Scripture: Functionalism and the Sortes Biblicae in the Middle Ages », *Exemplaria, A Journal of Theory in Medieval and Renaissance Studies*, t. 5, 1993, p. 135-160 [n. v.] ; JACOB (Robert) et al., *Le juge et le jugement dans les traditions juridiques européennes, études d'histoire comparée*, Paris, 1996 [n. v.] ; pour la littérature, cf. MICKEL (Emanuel J.), « Judicium Dei and the Structure of La Chanson de Roland », in : *Studies in Honor of Hans-Erich Keller, Medieval French and Occitan*

Jacob,¹⁷ mais ils ne sont plus les seules. Les historiens travaillent également sur les ordalies et viennent enrichir les études par un regard nouveau qui ne tente plus de reconstruire les formes originelles des ordalies, mais plutôt de les analyser telles qu'elles se retrouvent dans les sources conservées. Ici, il faut mentionner les travaux récents de Bruno Lemesle.¹⁸ Depuis quelques années, des anthropologues déclarent que le Moyen Âge est aussi leur terrain. En appliquant les méthodes de l'anthropologie aux sources médiévales, une nouvelle discipline apparaît : « l'anthropologie historique ». Le plus présent en ce qui concerne la pratique de l'ordalie est Dominique Barthélemy.¹⁹

Des chercheurs de toutes les disciplines désignent l'ordalie comme étant un rituel. En effet, ce sont les anthropologues qui travaillent beaucoup sur la théorie du rituel. Dans ce contexte, on parle souvent « d'une culture performative ». Le journal *Paragrana*, qui appartient au courant de l'anthropologie historique, a publié quelques volumes sur cette question.²⁰ Depuis les dernières décennies, les historiens médiévaux font des études sur des phénomènes politiques du point de vue des études rituelles (*Ritual studies*). D'autres définitions que celles des anthropologues servent ici comme trame théorique (Barbara Stollberg-Rillinger,²¹ Frank Rexroth²²). La théorie qui oppose la rationalité au rituel a abdicé en faveur des théories qui ne les voient pas comme deux principes adversaires.

Literature and Romance Linguistics, éd. Rubert T. Pickens, Hans R. Runte, Kalamazoo, 1993, p. 29-47 ; pour la littérature allemande, cf. ZIEGLER (Vickie L.), *Trial by Fire and Battle in Medieval German Literature*, Rochester, New York, 2004.

¹⁶ MCAULEY (Finbarr), « Canon Law and the End of the Ordeal », *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 26, n° 3 (2006), p. 473-513. – L'article traite des arguments contre l'ordalie à la veille de l'interdiction canonique.

¹⁷ JACOB (Robert), « La parole des mains, Genèse de l'ordalie carolingienne de la croix », in : *Les rituels de la justice, gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge [occidental]*, éd. Claude Gauvard, Paris, 2000, p. 19-62 ; plus général sur la question lexicale du jugement, cf. idem, « Judicium et le jugement, L'acte de juger dans l'histoire de lexicologie », in : *L'office du juge, part d souveraineté ou puissance nulle ?* éd. Olivier Cayla, Marie-France Renoux-Zagamé, Paris 2001, p. 35-71.

¹⁸ LEMESLE (Bruno), « Le serment promis, Le serment judiciaire à partir de quelques documents angevins des XIe et XIIe siècles », *Crime, Histoire & Sociétés/ Crime, History & Societies* [en ligne], vol. 6, n° 2 (2002), mis en ligne le 25 février 2009. URL : <http://chs.revues.org/index410.html> ; idem, *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2003 ; *Conflits et Justice au Moyen Âge*, Paris, 2008 ; idem, « Conflits et justice au Moyen Age. Normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XIe et XIIe siècles », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [en ligne], n° 13 (2009), mis en ligne le 15 septembre 2009. URL : <http://cem.revue.org/index11236.html>.

¹⁹ BARTHELEMY (Dominique), *Chevaliers et miracles*, Paris, 2004 ; *L'an mil et la paix de dieu, la France chrétienne et féodale 980 - 1060*, Paris, 1999 ; « Diversité des ordalies médiévales », *Revue historique*, t. 280 (1988), p. 3-25 ; « Présentation de l'aveu dans le déroulement des ordalies (IXe-XIIIe siècle) », *L'Aveu, L'Antiquité et Moyen-Âge, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome...Rome 28-30 mars 1984* [Collection de l'École française de Rome 88], Rome, 1986, p. 191-214.

²⁰ Par exemple : *Paragrana, Kulturen des Performativen*, t. 7, cahier 1 (1998).

²¹ STOLLBERG-RILLINGER (Barbara), *Vormoderne politische Verfahren*, Berlin, 2001 ; idem, « Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation im Spätmittelalter und Früher Neuzeit », *Historische Zeitschrift für Forschung*, t. 27 (2000), p. 389-405.

²² REXROTH (Frank), « Tyrannen und Taugenichtse, Beobachtungen zur Ritualität europäischer Königsabsetzungen im späten Mittelalter », *Historische Zeitschrift*, t. 278 (2004), p. 27-53 ; « (Um 1399) Wie man einen König absetzte », in : *Die Macht des Königs, Herrschaft in Europa vom*

Ces nouvelles acquisitions méthodologiques renforcent la nécessité de jeter un regard nouveau sur les sources, connues et non connues. Notre matière elle-même, les jugements de Dieu, se présente déjà sous une lumière interdisciplinaire. Ainsi, nous essayerons de traiter ce phénomène sous tous ses aspects sans s'éloigner de nos sources. Cette disposition nous force également à ne pas trop restreindre l'analyse.

Structure et terminologie

Pourquoi reprendre dans une nouvelle étude un sujet qui semble avoir été amplement étudié au fil du temps ? Premièrement, du point de vue méthodologique, nous examinerons nos sources en détail et sous le regard spécifique du rituel qui n'a jamais été bien considéré. Deuxièmement, après cette analyse des *ordines*, nous traiterons quelques exemples précis qui n'avaient pas encore été pris en compte dans la recherche. Enfin, des questions informatiques seront évoquées face aux sources dématérialisées. Ces trois aspects correspondent aux trois parties de ce mémoire.

Revenons tout d'abord à la définition des termes ; sinon on risque de tomber dans les pièges que l'on vient de créer (la langue des sources constitue celle de la recherche) ou bien dans ceux des autres (on ne trouve guère de terminologie nette en ce qui concerne les ordales et leur contexte). Pour notre étude, il est d'autant plus important de faire attention puisque nous faisons des analyses textuelles. Nous définirons avant tout le terme central : « ordalie ».

Du Cange de 1845 compare le mot latin « *Ordalium* » avec « *judicium divinum* » mais aussi avec « *purgatio vulgaris* » et « *modus criminis purgandi* ». ²³ « *Ordalium* » est un mot germanique latinisé, mentionné assez tôt dans sa forme originelle chez les Anglo-Saxons (*ordāl*). Ces mentions veulent véritablement dire « jugement de Dieu » et pas seulement « jugement », d'où vient d'ailleurs le mot. Les textes, où elles apparaissent, concernent la sphère du droit : la loi sous le roi Athelstan (924-939) ²⁴ consigne des règles diverses pour le

Frühmittelalter bis in die Neuzeit, éd. Bernhard Jussen, Munich 2005, p. 241-254 [les notes se trouvent sur les pages 393-394].

²³ « *Ordela* », « *Ordalium* », in : *Glossarium mediae et infimae latinitatis, conditum a Carolo Dufresne domino Du Cange, auctum a monachis ordinis S. Benedicti, cum supplementis integris D. P. Carpenterii et additamentis Adelungii et aliorum digessit*, éd. Charles du Fresne du Cange, Paris, 1840-1850. 7 vol in-4°, ici : t. 4, 1845.

²⁴ Cf. le site gouvernemental britannique : History of the Monarchy – The Anglosaxon Kings – Athelstan [en ligne] :

jugement de Dieu.²⁵ Diverses *leges* anglaises s'en suivent alors.²⁶ Il existe aussi le mot dérivé « *ordalius* » qui désigne entre autres les duels.²⁷ Les formes « *ordel* », « *ordela* » et « *ordellum* » sont comprises sous « *ordalium* ».²⁸ Son origine germanique est toujours présente dans le mot allemand pour « jugement » qui signifie en même temps le sens processuel²⁹ d'une sentence (*Urteil*).³⁰

La forme « ordalie » vient du mot latinisé (*ordalium*) de « *ordāl* », en français cependant un substantif féminin. « Ordalie » est souvent traité comme synonyme du terme « jugement de Dieu ».³¹ En effet, d'autres dictionnaires déclarent également que les deux expressions sont employées avec un même sens³² – à la différence de Dominique Barthélemy qui compte l'ordalie « parmi les autres "jugements de Dieu" ». ³³ Il fait ainsi une distinction entre ces deux expressions. De plus, le duel y forme une catégorie au même niveau que d'autres ordalies.³⁴ A contrario, le duel est ailleurs cité au sein des ordalies principales,³⁵ parfois on ajoute la qualité de la bilatéralité puisqu'il s'agit d'un combat.

<http://www.royal.gov.uk/HistoryoftheMonarchy/KingsandQueensofEngland/TheAnglo-Saxonkings/Athelstan.aspx> [consulté le 16/03/2010].

²⁵ Cf. les paragraphes 6 (*Of Witchcraft*), 8 (*Of the single ordeal*), 15 (*Of moneyers*), 20 (*Of a theowman who is guilty at the ordeal*), 22 (*Of him who compounds for an ordeal*), 24 (*Of him who gives wed for an ordeal*) et 28 (*Doom concerning hot iron and water*) [Texte traduit en anglais contemporain]. Medieval Sourcebooks – The Laws of King Athelstan [en ligne] : <http://www.fordham.edu/halsall/source/560-975dooms.html> [consulté le 16/03/2010].

²⁶ Cf. HOWLETT (David R.), « *Ordalium* », in : *Dictionary of medieval Latin from British sources*, Fascicule 8, O, éd. David R. Howlett, et al. Oxford, 2003, p. 2047. – Par exemple dans la loi sous le roi Edgar (959-975), qui détermine les poids du fer pour deux ordalies : *Let the iron that is for the threefold ordeal weigh three pounds; and for the single, one pound*, (paragraph 9). Medieval Sourcebooks – The Laws of King Edgar [en ligne] : <http://www.fordham.edu/halsall/source/560-975dooms.html> [consulté le 16/03/2010].

²⁷ HOWLETT (D. R.), « *Ordalium* » et « *Ordalius* », 2003, p. 2047.

²⁸ « *Ordel* », « *Ordela* », « *Ordellum* » in : *Novum glossarium mediae latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC. Ordior-Oz* / éd. Union académique internationale, Copenhague, 1983, p. 688.

²⁹ Terme technique dans le droit, adjectif du nom « procès ».

³⁰ Le mot remonte jusqu'à l'ancien haut allemand où il existait diverses désignations d'une même racine en ancien saxon : *urdēli**. Il est remarquable qu'il existe une forme pour chaque genre : *urteil* (m.), *urteila* (f.), *urteili* (n.). En même temps, il faut garder à l'esprit que l'ancien haut allemand est encore moins homogène que le moyen haut allemand. Ainsi, ce n'est pas étonnant qu'on trouve encore une autre forme : *urteilida*. Pourtant, sa notion sémantique est plus large, désignant aussi la sagesse, la justice et de cette manière un jugement juste. Un autre mot reste reconstruit : *urteill**. – Cf. „U“, in : KÖBLER (Gerhard), *Althochdeutsches Wörterbuch*, 4^{ème} édition, 1993, [PDF] p. 144 à 145, [en ligne] *Althochdeutsches Wörterbuch* : <http://www.koeblergerhard.de/ahdwbhin.html> [consulté le 12/03/10].

³¹ « *Ordalie* », in : *Le Trésor de la Langue Français informatisé*, [en ligne] Atilf – TLFi : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?s=1019436450> [consulté le 12/03/10].

³² Cf. MICHEL (A.), « *Ordalies* », in : *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire* / commencé sous la dir. de A. Vacant, continué sous celle de E. Amann ... t. 11, Première Partie « *Naasséniens – Ordalies* », Paris, 1931, c. 1139-1152, ici : p. 1139. – Le *Dictionnaire du Moyen français* (1330-1500) ajoute le terme « *ordalie* » sous la catégorie « *Religion* » du lemme « *jugement* », [en ligne] Atilf – DMF : <http://www.atilf.fr/> [consulté le 26/01/10].

³³ Son emploi des termes reste de cette façon vague.

³⁴ BARTHELEMY (D.), « *Diversité des ordalies médiévales* », 1988, p. 5.

³⁵ Cf. MICHEL (A.), « *Ordalies* », 1931, c. 1139.

L'expression *judicium divinum* ne se trouve jamais dans les formules pour les ordales. En revanche, les chroniqueurs utilisent cette expression.³⁶ Sinon, c'est souvent le terme *iudicium Dei* qui est employé, même à la place de *ordalium* (ce qui est peu étonnant quand on considère que ce n'est pas un mot latin). La traduction du mot latin « iudicium » en ancien français est « juise ». Robert Jacob montre que la notion de ce dernier terme était fortement liée aux ordales.³⁷ En ce qui concerne *iudicium divinum* comparé avec *iudicium Dei*, il y a une fine différence entre les attributs « *divinum* » et « *Dei* ». L'un précise la nature du jugement en lui conférant une valeur sacrée tandis que l'autre détermine le jugement par un sujet sous forme d'un génitif : ce n'est pas simplement un jugement divin mais un jugement de Dieu, autrement dit, Dieu est le juge. C'est l'expression allemande *Gottesurteil*, qui reprend cette notion.³⁸

Déjà au V^e siècle apparaît le mot « *iudicium Dei* » dans la *Lex Burgundionum* avec la précision du duel. Cent ans plus tard ce n'est autre que Grégoire de Tours qui reprend ce terme dans son *Historia Francorum*, de même que dans la Chronique de Frédégaire du début du VII^e siècle et dans l'Édit de Rothari de 643.³⁹ Dans les droits franc, lombard et normand, on trouve les termes « *lex Dei* » (ou simplement « *lex* ») dans le sens de preuve ou jugement.⁴⁰ Malgré ces dernières citations, cette notion n'a pas d'influence sur notre recherche. Étant donné que les termes « jugement de Dieu » et « ordalie » sont interchangeables, nous gardons une préférence pour le deuxième terme.

Enfin, un dernier point doit être clarifié, concernant la différence entre procédure et rituel. Le terme « procédure » possède différentes significations, qui dépendent du contexte d'emploi. En général, une procédure est une série de formalités à accomplir ou à respecter pour aboutir à un certain type d'objectif. Dans le droit, la procédure désigne l'ensemble des règles selon lesquelles doivent se dérouler les actions en justice.⁴¹ Un rituel peut être soit un « livre liturgique catholique contenant les rites des sacrements et des sacramentaux et

³⁶ Voir plus loin, partie II, cas 3 : les chroniqueurs utilisent ce terme en relation avec l'ordalie de S^{te} Richgard.

³⁷ Cf. ROBERT (J.), « Judicium et le jugement », 2001.

³⁸ En revanche, dans la recherche en anglais nous constatons la dominance de la seule expression « ordeal » (souvent avec la précision « medieval »). En effet « ordeal » en anglais englobe diverses pratiques dont les anthropologues trouvent des exemples dans des cultures de nos jours. Cette utilisation indépendante des jugements de Dieu datant du Moyen Âge, renforce l'hypothèse sur l'origine du mot dans le saxon.

³⁹ Cf. NOTTARP (H.), *Gottesurteilstudien*, 1956, p. 15.

⁴⁰ Cf. SCHÖNFELD (Walther), *Das Rechtsbewußtsein der Langobarden auf Grund ihres Ediktes. Festschrift für Alfred Schultze zum 70. Geburtstag*. Weimar, 1934, p. 298.

⁴¹ Cf. « Procédure », in : *Trésor de la Langue Française informatisé* [en ligne] Atilf – TLFi : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1136415405> [consulté le 06/06/10].

diverses formules »⁴². D'autre part, un rituel peut également être un acte. Dans ce cas il suit une procédure religieuse (liturgie). Ici, la solennité de la célébration du culte est importante. Quand « rituel » porte la notion d'un texte écrit, il peut s'agir d'une formule ecclésiastique qui suscite une certaine liturgie. Dans ce cas, on parle d'un *ordo* (pluriel : *ordines*).

Typologie des ordalies

Même si les *ordines iudiciorum Dei* parlent souvent d'une *examinatio* ou d'une *probatio*, l'ordalie n'est pas à confondre avec l'épreuve. Celle-ci constitue un point central dans la procédure d'une ordalie mais elle ne la constitue pas totalement. Outre l'épreuve il y a aussi diverses prières et formules liturgiques. On trouve des adjurations, qui sont aussi appelées conjurations. Parfois, il s'agit d'un exorcisme. Les termes *benedictio* et *consecratio* recouvrent la même réalité. Quant aux personnes à soumettre à l'épreuve, nous utilisons le terme du probant, dérivé du verbe latin « *probare* ». De cette manière nous évitons de les confondre avec les accusés qui ne passaient pas forcément l'épreuve mais à qui s'adressait néanmoins l'ordalie.

De façon générale, le terme « ordalie » comprend deux catégories : les ordalies bilatérales, qui impliquent dans l'épreuve les deux parties d'un litige, et les ordalies unilatérales, qui ne demandent que le défendeur.⁴³ Dans les ordalies unilatérales, les objets sont adjurés, souvent il s'agit des éléments naturels. Les ordalies sont ainsi classées par l'élément d'épreuve. On distingue deux catégories principales : les épreuves du feu et de l'eau. En revanche, les limites sont vagues, notamment quand il s'agit de l'eau bouillante. Notre analyse des *ordines* se focalise sur les ordalies unilatérales qui impliquent les éléments et sur celles du pain bénit. Nous esquisserons ensuite brièvement ce qui ne fait pas l'objet de notre recherche.

L'ordalie bilatérale la plus connue est celle du duel. Appliquée lors des litiges où les serments ne pouvaient plus rien résoudre, les deux parties opposées se combattaient pour arriver à connaître la vérité et de cette manière le bon droit. Le duel, qui existait déjà

⁴² Cf. « Rituel », in : *Trésor de la Langue Française informatisé* [en ligne] Atilf – TLFi : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1136415405> [consulté le 06/06/10].

⁴³ Une sous-catégorie a comme composante centrale le serment purgatoire et non l'épreuve physique (voir plus haut : *purgatio vulgaris*). Ce type d'ordalie n'est pas considéré dans notre étude. Il n'est qu'une fois mentionné lors d'une interprétation de l'ordalie d'Isolde à la fin de la première partie du mémoire.

parmi les Germains préchrétiens,⁴⁴ se transformait en concept chrétien. Il était alors réinterprété sur le fond de l'histoire de David et Goliath de l'Ancien Testament⁴⁵. Le fonctionnement du duel se base sur l'idée que Dieu lutte pour celui qui a raison. La notion que Dieu aide le faible joue aussi un rôle dans le duel.⁴⁶ Le duel reste un peu à côté des ordalies unilatérales. En premier lieu, pour pouvoir se battre en duel, il fallait avoir une certaine honorabilité. Ainsi c'était la noblesse masculine qui avait recours à ce moyen ; comme Xavier Rousseaux l'écrit, le duel était « réservé aux classes dominantes ».⁴⁷ En second lieu, le clergé n'était pas concerné.⁴⁸ En dernier lieu, les duels persistèrent au-delà du XIII^e siècle et survécurent plus longtemps que les ordalies unilatérales. Bruno Lemesle compare ces deux catégories de l'ordalie et trouve que « près de la moitié des ordalies proposées étaient mises en œuvre alors que seule une proposition de duel judiciaire sur cinq connaissait un début d'exécution. »⁴⁹ Il conclut de cette observation qu'il existe un caractère dissuasif « des duels judiciaires, qui, davantage que les ordalies,⁵⁰ participent de relations de type agonistique entre les participants au plaid. » B. Lemesle semble contradictoire quand il juge à la fois que les laïcs manifestaient « parfois une défiance envers les ordalies et leur préférence pour les duels. »⁵¹ Comme pour les autres ordalies, la personne en question pouvait être représentée par un serviteur (ou bien un serf) qui devait passer l'épreuve à sa place. Cette condition démontre le caractère symbolique d'une ordalie. Il importait moins qui passait physiquement l'épreuve que qui était représenté. On ne trouve pas d'*ordines* pour les duels, ce qui n'est pas étonnant car l'Église refusait assez tôt de participer à cette pratique homicide.

⁴⁴ Si on comprend la guerre d'après l'ancienne foi comme un jugement de Dieu, cf : NOTTARP (H.), *Gottesurteilstudien*, 1956, p. 17-18.

⁴⁵ Cf. le combat singulier entre David et Goliath : « ...David répondit au Philistin [Goliath] : « Tu viens vers moi avec une épée, une lance et une cimeterre, mais moi, je viens vers toi au nom de Yahvé Sabaoth, le Dieu des lignes d'Israël...Yahvé te remettra en ma main, je t'abattraï, je te couperai la tête...Toute la terre saura qu'il y a un Dieu en Israël, et toute assemblée saura que ce n'est pas par l'épée ni par la lance que Yahvé donne la victoire, car Yahvé est maître du combat et il vous livre entre nos mains. », 1^{er} Samuel, 17, 45-47 [Texte de la Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris : Les éditions du cerf, 2008]. Les mots de David pointent les moments essentiels du combat de Dieu : 1. Les armes de l'homme n'ont aucun effet face à Dieu. 2. Dieu est avec le peuple d'Israël. 3. Dieu, le maître du combat, se bat pour son peuple. Par ailleurs, dans un sens rituel, nous pourrions comprendre les mots de David pas seulement comme l'annonce de ce qu'il va arriver mais comme une adjuration de Dieu. Dans la re-interprétation chrétienne le duel n'est bien évidemment plus réservé au peuple juif.

⁴⁶ Cf. SCHILD (W.), *Alte Gerichtsbarkeit*, 1985, p. 20.

⁴⁷ ROUSSEAU (X.), « Historiographie du crime et de la justice criminelle dans l'Espace français (1990-2005) », 2006, p. 8.

⁴⁸ Cf. SCHILD (W.), *Alte Gerichtsbarkeit*, 1985, p. 22.

⁴⁹ LEMESLE (B.), « Conflits et justice au Moyen Age », 2009, p. 5.

⁵⁰ Le terme « ordalie » est ici employé par opposition au duel. Dans notre étude, cela correspond à une ordalie unilatérale.

⁵¹ LEMESLE (B.), « Conflits et justice au Moyen Age », 2009, p. 5.

À défaut de duel, l'ordalie de la croix était employée pour mettre fin à un litige entre deux partis qui ne se battaient pas. Les deux adversaires devaient tenir les bras étendus. Le premier qui laissait tomber ses bras était coupable. Il existait aussi une variante qui consistait à se tenir debout contre une croix, par exemple pendant la durée de la célébration d'une messe. L'ordalie de la croix a été interdite tôt par l'Église.⁵² En effet, il n'existe pas d'*ordines* développés qui prescrivent une liturgie exacte pour les ordalies bilatérales. Nous n'allons donc pas considérer les types bilatéraux dans notre étude.

D'autres types d'ordalies, bien qu'unilatérales, sont également hors de notre regard. Un de ces types est désigné comme l'épreuve du cercueil. L'accusé du meurtre était conduit au cadavre de la victime. Si le corps mort ne montrait pas des signes ou des modifications quels qu'ils soient, l'accusé n'était pas coupable. Il est facile d'imaginer que cette épreuve connaissait de nombreuses modalités, surtout au niveau des signes : pour témoigner de la culpabilité par exemple, les plaies du défunt devaient saigner ou la bouche écumer. Bien que cette pratique soit parfois listée parmi les ordalies,⁵³ certains chercheurs ne la considèrent pas comme telle. C'est notamment le cas de l'historien du droit Johann Julius Wilhelm Planck qui parle d'une preuve corporelle (« Act leiblicher Beweisung »).⁵⁴

⁵² Voir plus loin, dans le sous-chapitre « Discours et pratique » de l'ordalie dans l'histoire ecclésiastique.

⁵³ Cf. « Gottesurteil/ Ordal/ Losurteil », in : *lexexakt – Rechtslexikon*, [en ligne] Glossar – Gottesurteil : <http://www.lexexakt.de/glossar/gottesurteil.html> [consulté le 07/06/10].

⁵⁴ Cf. PLANCK (Johann Julius Wilhelm), *Das deutsche Gerichtsverfahren im Mittelalter*, Brunswick, 1878, t. 2, p. 144. – § 116 s'occupe d'épreuve du cerceuil (p. 148-150).

Partie I

L'ordalie – communication de la vérité divine

1. L'ordalie dans son contexte juridique et ecclésiastique

Les ordalies comme moyen de trancher sur une cause judiciaire s'inscrivent dans un contexte socio-juridique particulier. Pour mieux comprendre leur place dans la pratique judiciaire, il ne faut pas seulement regarder l'esprit du temps (*Zeitgeist*) mais également l'évolution des idées (*Geistes- und Ideengeschichte*) sur la justice. Pour toutes nos réflexions, il faut bien considérer que le « Droit » médiéval n'existe pas en tant que tel. C'est un concept qui s'inspire de notre *Sinnhorizont* (Hans-Georg Gadamer) de ce qu'est le Droit. Au Moyen Âge, on trouve des sociétés qui maintiennent des pratiques multiples qui sont elles-mêmes loin d'être standardisées et codifiées. En même temps, il existe la croyance en une justice divine qui s'applique sur la terre. Celle-ci est, par définition, toujours valide et partout. Ici, se pose alors la question sur le rapport au droit : Qui détient le droit d'exprimer la justice divine ? De plus : Comment la justice divine se manifeste-elle parmi les humains ? Évidemment les ordalies représentent de telles manifestations divines et cela dans un cadre qui touche la notion de justice. Nous allons donc travailler avec le terme de droit (en minuscule), qui va nous permettre d'examiner les choses d'un point de vue plus théorique pour analyser ensuite la pratique des ordalies sous cette perspective. Quant au droit savant au Moyen Âge (les deux droits *utrumque ius*), qui trouve ses fondements dans la tradition romaine, on comprend le droit écrit (les légistes qui travaillent sur la base du Corpus de Justinien) et le droit canonique. À eux deux, ils forment le droit commun où on parle d'une procédure romano-canonique.

Tout au long des siècles médiévaux, le droit reste un phénomène dualiste entre pouvoir religieux et pouvoir politique. Cette dichotomie catégorise donc le péché et le délit respectivement comme une désobéissance envers des lois morales ou envers la loi positive. Or le Moyen Âge, qui aime la division entre monde interne, l'honorabilité devant Dieu d'une part, et le monde externe, l'honorabilité envers les hommes d'autre part, échappe à ses propres principes, ne rentre pas dans des catégories, si bien que finalement nous nous trouvons confrontés à des idées diverses et complexes qui ont tendance à s'imbriquer. Apercevoir ces traits comme contradictoires et incompatibles montre seulement qu'aujourd'hui nous cherchons à voir des catégories là où elles n'existent pas – au moins pas comme nous sommes tentés de les imaginer. La jurisprudence médiévale appartient à ce phénomène d'un ordre binaire. Tout est sacré au Moyen Âge⁵⁵, le droit et la justice n'y échappent pas. Contextualiser l'ordalie nécessite alors de respecter la dualité théorique tout en gardant à l'esprit la sacralité publique omniprésente au Moyen Âge.

⁵⁵ Au plan politique, on est confronté avec une toute-puissance ecclésiastique en tant que représentant de Dieu et en même temps avec un Empereur investi par Dieu.

Nous nous intéressons dans ce chapitre à la place de l'ordalie dans le système juridique. Avant de la mettre en contexte processuel judiciaire et finalement en contexte historique ecclésiastique, nous évoquerons la notion de la justice qui donne le cadre de toute réflexion. Tout d'abord, nous donnerons un aperçu de justice céleste sur terre en nous concentrant sur la justice du Dieu chrétien. L'être juridique se trouve forcément dans deux systèmes, entre ciel et terre. À partir de là, nous nous demanderons comment l'Église médiévale s'efforçait d'organiser ces différents systèmes pour ses sujets. Finalement, une partie sera dédiée à l'évolution de la pénitence, ce qui va éclairer les changements dans la perception de l'ordalie au Moyen-Âge.

1.1 La justice céleste sur terre

Selon Paolo Prodi, dans le monde grec, on ne trouve pas de dualisme : les normes éthiques et les normes juridiques s'entremêlent et ne sont pas contradictoires. À l'inverse, le système hébreu serait le premier à distinguer les dimensions humaine et sacrée de la justice.⁵⁶ Nous osons l'hypothèse qu'il existe un rapport avec le monothéisme. Un Dieu omnipotent nécessite un système absolu en face duquel l'individu est responsable. En conséquence, l'homme vit, outre dans l'espace du pouvoir politique, sous le regard de Dieu et ainsi dans un espace où il peut se rendre coupable ou bien se libérer de sa culpabilité. Cette nouveauté a pour conséquence que le concept du péché devient distinct du délit.⁵⁷

L'Église chrétienne reprend le modèle juif et récupère ainsi, dès son début, l'antagonisme du péché/délit en s'institutionnalisant comme lieu de pénitence. Le sens conféré à la pénitence consiste à s'excuser auprès de Dieu, afin de rétablir de cette manière l'ordre qui est perturbé par le péché originel, sachant que la communauté chrétienne est l'endroit pour confesser les péchés :

Si ton frère vient à pécher, va le trouver et reprends-le, seul à seul. S'il t'écoute, tu aurais gagné ton frère. S'il n'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux autres, pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. Que s'il refuse de les écouter, dis-le à la communauté. Et s'il refuse d'écouter même la communauté, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain.⁵⁸

⁵⁶ Cf. PRODI (Paolo), *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, Munich, 2003, p. 24.

⁵⁷ Selon PRODI, c'est ce dualisme qui donne les conditions pour la naissance de l'individualisme. Pourtant il ne précis pas quand cela aurait eu lieu. Cf. *ibid.*, p. 25.

⁵⁸ Mt., XVIII, 15-17.

La hiérarchie construite selon les mots attribués à Jésus-Christ institue la communauté comme l'instance juridique à laquelle il faut recourir en dernier lieu. De plus, son pouvoir prend aussi effet sur la sphère céleste car : « En vérité je vous le dis : tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié. »⁵⁹

En effet, la Bible figure dans le monde juridique comme référence primordiale. À l'inverse, l'Église originelle adopte le vocabulaire du droit pénal romain : avec la transition de l'époque classique à l'époque de Justinien, les termes « *crimen* » et « *delictum* » se rapprochant, remplaceraient selon Paolo Prodi « *peccatum* » du langage théologique ainsi que du langage juridique.⁶⁰ Néanmoins le concept du péché continue d'exister. La distinction d'Augustin entre le péché que l'homme subit par sa faiblesse d'une part, et la faute d'autre part, est introduite dans le droit canonique. Cette pensée devient très répandue pendant le Moyen Âge et fut fixée dans le Décret de Gratien, rédigé entre 1140 et 1150.

Pendant les premiers siècles de l'Église, ses réflexions sont consacrées au délit par rapport à la communauté publique et à la réhabilitation. C'est alors qu'un système de pénitence se développe. Son caractère processuel fait partie d'une judiciarisation de l'Église qui oscille entre la dépuración individuelle prenant la forme de l'eucharistie et une procédure publique. On remarque à travers ce processus la dualité précédemment mentionnée. Les efforts de l'Église débouchent sur les premières constitutions ecclésiastiques. En conséquence, on trouve régulièrement dans les recueils de doctrine chrétienne, la notion du péché et sa pénitence.⁶¹ Le but de réintégrer le pécheur dans la société (honorabilité externe) est toujours inclus dans la justice de Dieu (honorabilité interne). La transition de l'Empire romain à l'organisation chrétienne affecte alors le concept du délit et sa réparation. À la différence de l'Orient où la pénitence reste limitée à l'espace intérieur, elle est, en Occident, attribuée dans un forum particulier.

Au niveau juridique, cette binarité était fondée par les écrits du Pape Grégoire le Grand.⁶² Il existait ainsi la notion d'un droit divin qui se révèle dans la Bible. En parallèle, on trouve divers droits civils pour réguler la vie des humains. La différence entre ces deux

⁵⁹ Mt., XVIII, 18.

⁶⁰ Cf. PRODI (P.), *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, 2003, p. 29.

⁶¹ P.ex. dans les constitutions apostoliques, cf. PRODI (P.), *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, 2003, p. 31. – Augustin s'occupe aussi de la question du pouvoir judiciaire entre monde politique et monde épiscopal, cf. LENSKI (Noel E.), « Evidence for the Audientia episcopalis in the New letters of Augustine », in : *Law, society, and authority in late antiquity*, éd. Ralph W. Mathisen, Oxford, New York, 2001, p. 83-97.

⁶² Dans ses lettres et surtout dans son commentaire du Livre de Job : *Moralia in Job*, dont un manuscrit fragmentaire du VII^e siècle est conservé à la British Library (MS 31031).

concepts juridiques concerne la justice elle-même. L'homme n'est pas capable de changer la réalité, de sorte que le produit de sa violence se reproduit. A contrario, la justice de Dieu n'a rien à voir avec ces mécanismes humains. En même temps, elle renonce à se substituer à celle de l'homme, d'autant plus que nous avons vu que les jugements sur terre sont acceptés au ciel.⁶³

Au Moyen Âge, le droit civil était appliqué comme le droit canonique. Cependant, des crimes contre des souverains (*crimen laesae maiestatis*) étaient considérés comme des causes mixtes. Si ce n'était pas le cas, les systèmes restaient l'un à côté de l'autre, alors que les peuples romains et germains prenaient en compte les normes des dix commandements dans leur propre droit pénal. En théorie, le droit civil s'occupait du rétablissement de l'équilibre des relations humaines. Après l'aveu devant le juge suivait la peine. L'institution ecclésiastique réglait, quant à elle, la relation entre l'homme et Dieu où pourtant, la pénitence n'abolit pas automatiquement la culpabilité car c'est Dieu qui pardonne, pourvu que le pécheur se soit confessé. Hincmar de Reims argumente en faveur du processus intérieur de la pénitence, elle-même orientée vers Dieu (et pas envers les humains).⁶⁴

Néanmoins, il existait la tendance à vouloir mêler les sphères divine et humaine, particulièrement à l'époque carolingienne. Une question particulière qui montre une de ces interzones est celle du péché caché et du péché public.⁶⁵ Au fil des IX^e et X^e siècles, des efforts sont faits pour déterminer les formes de péchés. Ici, le forum intérieur et le forum extérieur ne jouent pas de rôle. Il s'agit davantage de réflexions sur la dimension sociale du péché (d'où vient par ailleurs une sensibilité pour la morale familiale ainsi que pour la sexualité délinquante).

Des efforts étaient ainsi faits pour institutionnaliser la pénitence. Le dernier jugement de Dieu n'excluait pas une juridiction de l'homme. Par conséquent, au cours des siècles, des normes toujours plus concrètes étaient promulguées traitant les péchés publics. Il s'agissait de cérémonies spéciales incluses souvent dans une liturgie, par exemple pendant la Semaine sainte. Quand l'évêque était à la fois le souverain politique et ecclésiastique, il lui fallait bien distinguer les différents actes juridiques, étant juge de deux différents sphères. Ce qui reste important est de ne pas les considérer comme concurrentiels.⁶⁶ En effet, les modes

⁶³ Cf. les mots de Jésus-Christ dans Mt. XVIII, 18 (voir plus haut).

⁶⁴ HINKMAR VON REIMS, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, éd. Doris Nachtmann. Munich [MGH], 1998.

⁶⁵ Cette question est entre autres traitée par Raban Maur, cf. le paragraphe « *De manifestis occultisque peccatis* » du livre « *Major est culpa manifeste quam occulte peccare, dupliciter enim reus est, quia per se delinquit, quod et agit et docet* » (PL, 112, col. 1397A).

⁶⁶ Voir la partie sur la procédure judiciaire.

judiciaires étaient très proches : la confession privée, suivie de la pénitence conforme à un catalogue, contenait des traits processuels où le confesseur représentait le juge. On pourrait parler d'une jurisprudence intérieure.

Avec Abélard (1079-1142)⁶⁷, nous voyons une autre conception du péché. Pour lui, le péché reste dans la sphère purement théologique. Seul Dieu est capable de juger : la pénitence est une vertu curative, appartenant au for intérieur. Quant à la justice humaine, elle ne peut jamais excuser le péché ; son effet sert plutôt comme moyen préventif. Le châtement est censé dissuader le pécheur de retomber dans le péché.⁶⁸

Au Moyen Âge, on ne doute pas de l'existence de la justice divine. En même temps, la vie quotidienne doit être régulée sur terre. Reste à voir quel pouvoir, profane ou ecclésiastique, maintient et exprime la justice de Dieu auprès des humains.

1.2 La justice de l'Église

Depuis le milieu du XII^e siècle, on observe une romanisation du droit ecclésiastique. On parle dans ce contexte de la renaissance du droit romain et de la réorganisation du droit canonique.⁶⁹ En effet, les glossateurs invoquaient des références au droit romain quand ce dernier n'était pas contradictoire avec la conception du droit ecclésiastique.⁷⁰ L'époque des grands recueils canoniques (1070-1140) entamée par Grégoire VII, atteint son apogée avec le Décret de Gratien. Le Pape y est le garant du droit, juge supérieur et omnipotent. Dans ce climat, les punitions des tribunaux civils acquièrent également une valeur sacrée.⁷¹ Les canonistes entreprirent de modifier le droit civil romain en partant du *ius strictum* nécessitant des améliorations, à l'aide de la « justice canonique ».⁷² Enfin d'après Gratien, « the pope and other ecclesiastical authorities had the power to derogate the law in special

⁶⁷ Abailard fut condamné au concile de Soissons en 1121. Ses positions furent de nouveau sujet lors du concile à Sens (19 ans plus tard) où il était condamné à l'instigation de Bernard de Clairvaux.

⁶⁸ Il présente le cas d'une femme et l'effet de la pénitence de celle-ci au public. Ensuite, il interroge l'acceptation devant les humains mais aussi devant Dieu. Cf. ABELARD (Peter), *Peter Abelard's Ethics*, éd. par D. E. Luscombe, Oxford, 1971, p. 38-40.

⁶⁹ Cf. LEVY (J.-P.), *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge*, 1939, p. 10.

⁷⁰ Cf. KÉRY (Lotte), « Albertus Gandinus und das kirchliche Strafrecht », in : *Inquirens subtilia diversa, Dietrich Lohrmann zum 65. Geburtstag*, éd. Ludwig Falkenstein, Aix-la-Chapelle, 2002, p. 183-200, ici p. 183.

⁷¹ Pour cette position argumentent par exemple Anselme de Lucques (plus tard le Pape Alexandre II), qui compila une collection canonique intégrée ultérieurement dans le Décret de Gratien, ainsi que Pierre Damien qui traita entre autres de la toute-puissance de Dieu (*De divina omnipotentia*).

⁷² « *aequitas canonicæ* », cf. KÉRY (L.), « Albertus Gandinus und das kirchliche Strafrecht », 2002, p. 184.

cases in order to achieve a fair and just resolution of the problem », ⁷³ voyant l'Église comme la mère de la justice qui doit toujours, dans ses tribunaux « achieve equity ... rather than be bound by a narrow legalism ». ⁷⁴ La réforme romaine était complétée par la réorganisation canonique avec le Décret de Gratien.

Le Décret de Gratien, influencé par le droit romain, ⁷⁵ représente à Bologne un tournant : la naissance du droit canonique fixe un règlement organique et autoréférentiel qui devient un véritable système juridique. Il comprend la *denunciatio evangelica* ⁷⁶ qui se développe ensuite en *denunciatio judicialis*, référence à la procédure romaine, ou en *denunciatio canonica*. Cette dernière procédure s'appuie en principe sur la *denunciatio evangelica*, puisqu'elle oblige tout croyant à accuser celui qui a commis un péché public après l'avoir admonesté. Dorénavant, ce principe est institutionnalisé et fait partie d'un système global et fermé où la sphère du droit se mêle à celle de l'éthique. Nous voyons ici que la distinction de P. Prodi entre la société grecque et la société chrétienne, comme elle est représentée par lui, n'a guère de sens. L'Église médiévale englobe à la fois les normes juridiques et les normes morales. Contrairement à P. Prodi, nous ne pensons pas que le terme « *peccatum* » fût remplacé dans le langage théologique. Il existe en parallèle de « *crimen* » et « *delictum* ». Désormais, la justice ecclésiastique représente le recours par excellence pour ces causes qui impliquent la réparation d'un dommage ou la réalisation d'une promesse. Un instrument va permettre à l'Église d'exercer la juridiction sur l'âme humaine concrètement : le sacrement de pénitence.

1.2.1 La pénitence

Un élément capital de la justice ecclésiastique était représenté par la pénitence. Par l'analyse des *ordines iudiciorum Dei*, nous allons voir qu'elle jouait aussi un rôle dans l'ordalie. On observe des changements dans la pratique de la pénitence à partir de l'époque carolingienne. « Dans l'Antiquité, on connaissait la pénitence non réitérable. Dans le haut Moyen Âge, on introduisit la possibilité de faire pénitence plusieurs fois dans sa vie ». ⁷⁷ La pénitence tarifée ne changea pas seulement le paysage pastoral, en donnant naissance à la

⁷³ BRUNDAGE (James A.), *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*, Chicago, et al., 1987, p. 254.

⁷⁴ Ibid., p. 253-254 (cf. C. 25 q. 1 d.p.c. 16 § 4). Selon BRUNDAGE, Gratien fonda sa théorie de dispensation sur les écrits d'Yves de Chartres (cf. *Decretum, prol.*, in PL 161 col. 51, 57).

⁷⁵ D'un côté par l'inclusion des textes du droit romain, de l'autre par l'adaptation structurelle de la matière en *personae, res, actiones*. – Il existe l'hypothèse que le glossateur Jacobus conseillait Gratien en ce qui concerne les passages extraits du *ius civile*, cf. LANGE (Hermann), *Römisches Recht im Mittelalter*, t 1, « Die Glossatoren », Munich, 1997, p. 95-96.

⁷⁶ Cf. Mt. XVIII, 15-17 ; voir plus haut.

⁷⁷ PALAZZO (Éric), *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 24.

messe privée à vocation pénitentielle, mais affecta toute la conception justicière de l'Église. C'est l'idée que l'Église est capable de distribuer le pardon de la faute comme administrateur de Dieu sur terre. Pour rétablir l'ordre social, il ne fallait pas que la faute soit oubliée, mais qu'elle soit pardonnée.

Au cours du XII^e siècle, des canonistes s'intéressent à la question de la pénitence. En effet, après 1140, le concept se divise en une vertu intérieure et un sacrement ecclésiastique. Trois éléments successifs constituent la pénitence : tout d'abord survient le remord (*cordis contritio*), ensuite le péché est confessé (*oris confessio*) et finalement la réparation (*operis satisfactio*) clôt l'acte de pénitence. En l'occurrence, la confession elle-même fait partie de la pénitence.⁷⁸ La discussion concernant la matière ainsi que la forme des sacrements, renforce la fonction juridique de la pénitence en la rangeant parmi les sacrements. Comme le baptême et l'eucharistie, la pénitence en tant que *sacrae rei signum* devait disposer d'un contenu propre et d'une forme spécifique faisant en sorte que l'invisible devienne visible.⁷⁹ Ces efforts soulignent la volonté de l'Église de surmonter la dualité intérieur/extérieur et d'établir de cette manière l'union entre justice de Dieu et justice de l'Église. Dans ce contexte où le pouvoir ecclésiastique est perçu comme la voix de Dieu sur terre, se développent les théories sur le purgatoire et les indulgences.

Alors que le *ius canonicum* n'était généralement guère considéré par les légistes, les théories sur le droit de la procédure suscitent en revanche leur intérêt. Ils élaborent des *ordines iudicarii* et des *libelli de ordine iudiciorum* en essayant justement de faire une synthèse entre droit romain et canonique. Cependant, ce n'est qu'au début du XIII^e siècle que le droit ecclésiastique entre au fur et à mesure dans la glose, « so dass man sagen kann, daß das *ius commune* sich zuerst in den Werken der Kanonisten herausbildete. »⁸⁰ Les œuvres profanes sur le droit pénal étaient encore rares.⁸¹ Du fait de cet intérêt, on pourrait estimer qu'émergeait alors le besoin de régler le droit pénal pour lequel on voyait un modèle dans le droit romain. Ces efforts faisaient partie d'un mouvement qui cherchait la rationalisation des preuves.

Un sujet central du droit canonique pénal reste la culpabilité.⁸² Le concept de l'infamie est remplacé par le concept du non-respect des normes de l'ordre romain canonique, de telle

⁷⁸ Encore plus que cela, la confession est vue comme acte de pénitence. Effectivement le traité *De vera et falsa poenitentia* qui est attribué à Augustin, trouve toujours de l'écho pendant le XII^e siècle.

⁷⁹ Cf. PRODI (P.), *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, 2003, p. 58.

⁸⁰ KÉRY (L.), « Albertus Gandinus und das kirchliche Strafrecht », 2002, p. 184.

⁸¹ Les deux plus grand, dont les auteurs sont inconnus sont le traité *De criminalibus causis* (environ 1140/ 50, pratiquer de la Provence) et le plus important *Tractatus criminum* (environ 1162/ 64).

⁸² Et ce de Gratien aux décrétales de Grégoire IX, le *Liber Extra* de 1234, où la culpabilité est une forme de responsabilité en dehors du péché.

sorte que nous observons une division théorique entre le péché, appartenant au *forum Dei*, et le délit (entré dans le vocabulaire canonique), appartenant au *forum ecclesiae*. Bref, les concepts de pénitence (sphère de Dieu) et de peine (sphère des hommes) existent parallèlement. À la fin du XII^e siècle, la séparation de la justice ecclésiastique de la sphère sacrée marque l'indépendance de la pénitence du droit canonique. Malgré tout, toute forme pénale de l'Église reste rattachée au monde sacré. Les changements intervenus dans la théorie de la pénitence font partie d'un courant plus large. L'interdiction canonique des ordalies est soumise aux mêmes réflexions.⁸³

1.3 L'ordalie dans le système judiciaire

Dans l'Empire franc, on se trouve à la fois face à une pluralité et une sorte d'unité du droit. Souvent, nous trouvons chez les chercheurs la distinction entre, d'un côté, les lois germaniques dans leur diversité et, de l'autre, l'héritage du droit romain. Mais il faut bien garder à l'esprit que les peuples germaniques, qui s'installaient dans le royaume romain, étaient présents depuis l'époque mérovingienne. Les *leges* soi-disant germaniques ne sont pas à percevoir en dehors de ce monde romano-chrétien mais à placer au sein de celui-ci. À l'inverse, même là où la tradition du droit romain était initialement plus forte (dans les anciennes provinces romaines), il a subi des modifications. En effet, les différents systèmes juridiques se sont influencés mutuellement. L'assimilation des lois germaniques s'explique par l'organisation de l'Empire, car la cour royale faisait partie du système juridique franc. Avec l'influence étendue du roi, ses capitulaires avaient une plus grande portée. Dans cette tendance centralisatrice s'inscrivent des projets singuliers visant, sans succès, à unifier les lois existantes en un seul système juridique.⁸⁴ Malgré tous ces efforts, il ne faut pas nier la multitude de systèmes parallèles. Même les influences franques pouvaient prendre ailleurs différentes formes. Nous regrettons de ne pouvoir malheureusement évoquer ici la place tenue concrètement par l'ordalie au sein des lois. Cela impliquerait une étude complète que nous ne voulons ni ne pouvons effectuer dans ce cadre. Nous proposons ainsi une approche qui reprend les points communs des systèmes juridiques dans la pratique médiévale. En effet, l'ordalie est un phénomène connu partout dans l'Empire.

Selon le *Dictionary of the Middle Ages*, l'ordalie désigne une variété de preuves juridiques qui étaient répandues dans les deux sphères (tribunaux ecclésiastiques et

⁸³ Voir plus loin.

⁸⁴ Charlemagne voulait au moins supprimer les différences entre les diverses lois. À l'époque de Louis le Pieux, Agobard de Lyon argumentait que les peuples sous un roi devaient également avoir une loi (celle des Francs).

séculiers).⁸⁵ Les jugements de Dieu ne constituaient pas les seuls moyens de preuve, mais quand il manquait des preuves écrites ou testimoniales, les Cours acceptaient normalement le verdict des ordalies. En particulier dans les cas de disputes de propriété foncière, d'adultère, de trahison et d'hérésie, les jugements de Dieu n'étaient pas remis en cause. Leur emploi répandu pourrait nous indiquer que les gens les trouvaient fiables : « no one doubted that God frequently intervened in worldly affairs to reward the good and punish the wicked.⁸⁶ » L'ordalie s'inscrivant dans la procédure judiciaire en tant que preuve, faisait alors incontestablement partie de la pratique juridique. Nous allons donc la replacer dans son contexte processuel.⁸⁷

1.3.1 La procédure judiciaire

Dans le système féodal, un administrateur du roi exerçait le droit du juge (*iudex*) sur les sujets du territoire qui lui était attribué. Cette sorte de *comes* avait « en charge le maintien de l'ordre dans son pagus »,⁸⁸ qui désigne la collectivité dont il est responsable. Il pouvait ainsi être issu du monde laïc ou ecclésiastique (évêque, abbé), parfois être en même temps le *grafio*, un comte carolingien. Le *iudex* d'un procès choisissait les échevins, qui posaient « die eigentlichen Urteilsfinder »⁸⁹ (les vrais juges). Néanmoins c'était à lui de décider si la procédure devait être publique ou non.⁹⁰ Le devoir d'un tribunal, demandé par la victime ou par le *comes* même, était de rétablir la paix. Le tribunal du roi, présidé par celui-ci ou ses *missi dominici*, était hiérarchiquement plus important que les tribunaux locaux, en principe présidés par le *comes*. Ce tribunal ne s'occupait pas seulement de l'administration de la justice, mais représentait aussi la juridiction universelle.⁹¹ En dehors de ces tribunaux civils existaient les procès inter-ecclésiastiques. De même, un différend dans un monastère se réglait à l'intérieur de celui. Il est à noter que le juge qui présidait une cour ecclésiastique, l'évêque par exemple, pouvait être également le *comes* du roi. Bien sûr, sa fonction devait s'accorder au forum en question.⁹²

⁸⁵ RADDING (Charles M.), « Ordeals », in : *Dictionary of the Middle Ages*, éd. Joseph Strayer, New York, 1987, vol. 9, « Mystery religions – Poland », p. 259.

⁸⁶ Cf. RADDING (C. M.), « Ordeals », 1987, p. 260.

⁸⁷ Pour la procédure judiciaire en détail, cf. BRUNNER (H.), « Zweiter Teil: Der Rechtsgang », in : *Deutsche Rechtsgeschichte, t. 2, Die fränkische Zeit*, pp. 435.

⁸⁸ FOVIAUX (Jacques), *De l'Empire romain à la féodalité*, [Droit et institutions, t 1], Paris, 1986, p. 366.

⁸⁹ SPRANDEL (Rolf), *Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter*, 2^{ème} éd., Paderborn et al., 1978, p. 91-92.

⁹⁰ Parfois le juge était élu juste avant le début d'une procédure. Dans ces cas-là, les procès étaient publics à la base.

⁹¹ Pour l'administration de la justice franque, cf. WAITZ (Georg), *Die Deutsche Verfassung im Fränkischen Reich*, [supplément] Graz, 1953, vol. 2, [*Deutsche Verfassungsgeschichte*].

⁹² En réalité la notion du *iudex* n'était pas homogène. Dans les différentes parties de l'Empire existaient des coutumes et pratiques judiciaires divergentes.

Le procès civil était abordé de différentes façons. « Aux temps mérovingiens, un différend se règle normalement par deux voies. » Soit les adversaires « s'accordent sur une composition », ce qui était préconisé « par toutes les lois barbares », soit « le tribunal met à la charge d'une partie (rarement des deux) une épreuve ... au résultat de laquelle il lie la décision finale ». ⁹³ Emprunté du droit romain, au Moyen Âge il existe encore la distinction entre procédure formulaire et procédure extraordinaire. ⁹⁴ Cela ne veut pas dire que l'une est formaliste et l'autre non. Toute procédure est formaliste mais, ce qui distingue les deux, c'est la préparation du procès lui-même, autrement dit la saisine.

1.3.1.1 La procédure formulaire ⁹⁵

Introduite pendant la période classique du droit romain, la procédure formulaire dérive de la procédure des actions de la loi. Elle contient effectivement un écrit (formulaire), rédigé par le magistrat et remis par lui au demandeur, pour qu'il le transmette au juge. Y sont fixés premièrement la nomination du juge, deuxièmement l'*intentio* (la prétention du demandeur) et finalement la *condemnatio* (les instructions du préteur au juge). À l'époque franque, cette procédure se transforme du fait de la consolidation du pouvoir politique (loi royale) et surtout à cause de la disparition du paganisme qui a comme conséquence l'abolition des éléments païens comme par exemple l'invocation des dieux lors de l'expression de l'accusation. ⁹⁶

1.3.1.2 La procédure extraordinaire

La procédure extraordinaire entre plus tard dans la pratique juridique, au temps du Bas Empire. Elle se passe, au sens littéral, en dehors de l'ordre. En conséquence, il manque ici la pré-phase de la formule et on passe toute de suite au procès dont il y a plusieurs types,

⁹³ GAUVARD (C.), *Les rites de la justice*, 2000, p. 11-12.

⁹⁴ Il est vrai que le droit processuel germanique vient influencer la pratique au Moyen Âge. Pour le discours au XIX^e siècle, cf. 3^{ème} chapitre de : SJÖHOLM (Elsa), *Rechtsgeschichte als Wissenschaft und Politik, Studien zur germanistischen Theorie des 19. Jahrhunderts*, [Münchner Universitätschriften, t. 10] Berlin, 1972. De même pour Jacob Grimm et sa perception du droit des Germains, y compris la notion des jugements de Dieu, cf. le 4^{ème} et 5^{ème} chapitre de : STANLEY (Eric Gerald), *Die angelsächsische Rechtspflege und wie man sie später aufgefaßt hat, vorgetragen in der Sitzung vom 5. Juli 1996*, [Sitzungsberichte – Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg 1999, Heft 2] Munich, 1999.

⁹⁵ Il existe aussi le terme « procédure ordinaire », mais les deux ne sont guère différenciés. En effet, en langue allemande on trouve les expressions « *ordentliches* » et « *außerordentliches Verfahren* ».

⁹⁶ SCHWERIN (C. v.), *Deutsche Rechtsgeschichte*, 1915, p. 179 et 175.

entre autres, un procès propre à l'ordalie.⁹⁷ En effet, il n'existe que la phase devant le juge qui amorce alors le plaid. La distinction entre magistrat et juge disparaît. Ce dernier développement affecte également la procédure formulaire, où c'est tout simplement le juge ou son messenger qui convoque les parties (*bannitio*). Quelle que soit la procédure, elle consiste ensuite essentiellement en la preuve et l'exécution (jugement). C'est dans ces domaines que les jugements de Dieu déploient leur portée.

1.3.1.3 Les preuves

Les preuves étaient en théorie soumises à une certaine procédure, mais à l'époque que nous étudions, il n'est fait nulle mention d'un ordre prescrit dans lequel devaient être parcourues les preuves. De même, « les textes romains et canoniques prescrivent au juge de décider selon son « arbitrium » ou de former sa conviction, « animi sui motum », d'après les moyens qui lui sembleront les plus adéquats », constate Jean-Philippe Lévy. Cependant, il existe « une véritable hiérarchie des preuves dans le droit savant médiéval » pense le même historien du droit après quelques réflexions.⁹⁸ Le Bas-Empire ayant préparé la voie à un régime de preuves légales, qui figurent finalement dans le *Corpus iuris civilis*, retenait cinq modes de preuves principaux : témoignages, écrits, aveux, serments, présomptions. Mais « le courant de pensée romaine va se trouver, à la fin du V^e siècle, aux prises avec un système juridique totalement différent : le système des preuves du droit germanique. »⁹⁹ Dans la loi salique, à part l'aveu, trois procédés ont connus : les témoins, le serment et l'ordalie.

Quand les discours des deux parties ne suffisaient pas au juge pour prendre et, a fortiori, justifier une décision, il fallait que l'accusé défende son point de vue. Cela se passait par la preuve du serment. La preuve était alors davantage un moyen de se libérer de l'accusation qu'une charge de preuve.¹⁰⁰ Enfin, normalement il ne pouvait pas y avoir de contre-preuve ; à la rigueur, on pouvait remettre le serment en question. Une pratique au territoire « germanique » (après Rome) prévoyait que « la main de serment » soit retirée pour remettre un serment en question. Comment exactement il faut s'imaginer cet acte n'est pas très clair. Claudius von Schwerin, qui traite ce sujet, ne précise pas la personne qui doit

⁹⁷ Un procès particulier s'exerce pour les esclaves, qui contiennent d'autrefois l'aveu forcé par torture. Celle-ci est remplacée plus tard par un jugement de Dieu. Il y a ainsi une procédure propre à l'ordalie, cf. BRUNNER (H.), « Ordalverfahren », in : *Deutsche Rechtsgeschichte*, t. 2, *Die fränkische Zeit*, pp. 579.

⁹⁸ Cf. LEVY (J.-Ph.), *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge*, 1939, p. 7-9.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 13-14.

¹⁰⁰ Cf. SCHWERIN (C. v.), *Deutsche Rechtsgeschichte*, 1915, p. 176 : « Daher kennt der Prozeß nicht so sehr eine Beweislast, als vielmehr ein Beweisrecht. »

alors retirer « la main de serment » : « Der Eid konnte gescholten werden unter Wegziehung der Schwurhand.»¹⁰¹ De toute façon, le doute est rendu visible et crédible. Cela aboutit à un duel qui ne prend fin qu'à la mort d'un des deux combattants. De cette manière, l'adversaire qui ne s'était pas contenté des preuves présentées auparavant, était réduit au silence. Certains chercheurs croient que le duel était parfois davantage une décision qu'une preuve.¹⁰²

La preuve du témoignage

La preuve du témoignage appartenait aux répertoires anciens des preuves dans les procédures formulaires.¹⁰³ R. Bartlett souligne l'importance du témoignage oral au Moyen Âge, en particulier dans les cas criminels.¹⁰⁴ En ce qui concerne les rapports entre la preuve testimoniale et la preuve littérale, J.-Ph. Lévy conclut également, « que le droit savant se trouve ici à l'origine de la règle : « témoins passent lettres ». »¹⁰⁵ Précédant le serment purgatoire, le témoignage intervenait quand le serment de l'accusé ne suffisait pas à prouver son innocence.¹⁰⁶ Au IX^e siècle, la procédure accusatoire rendait possible pour les deux parties de présenter leurs témoins.¹⁰⁷ À partir du XII^e siècle apparaît le témoignage sous la foi du serment. Yves de Chartres (1090-1116) définit les témoins de connaissance (les témoins qui ont assisté le fait). Même s'il les distingue des témoins purgatoires (cojureurs)¹⁰⁸, « il n'oppose pas ces témoins de vérité aux témoins de solidarité »¹⁰⁹. En effet, le droit canonique aux XI^e et XII^e siècles considérait le cojureur comme une sorte de témoin moral du défendeur tandis que le témoin de l'accusateur devait attester de ce qu'il avait vu. Les critères qui qualifiaient un cojureur justifiaient déjà son attestation.

La preuve du serment

Si le défendeur ne parvenait pas à fournir des témoins, il était obligé de prêter un serment. Ce sont des mots solennels et selon H. Nottarp même sacrés. Il tire cette conclusion de la

¹⁰¹ Ibid., p. 177.

¹⁰² BARTLETT (R.), *Trial by fire and water*, 1986, p. 159.

¹⁰³ Cf. « IV. Rechtsgang, I. Teil. Vorfränkische Zeit, A. Ordentliches Verfahren », in : SCHWERIN (C. v.), *Deutsche Rechtsgeschichte*, 1915, p. 175-178.

¹⁰⁴ BARTLETT (R.), *Trial by fire and water*, 1986, p. 28.

¹⁰⁵ Cf. LEVY (J.-Ph.), *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge*, 1939, p. 86.

¹⁰⁶ À partir de l'époque franque, les témoins devaient passer en plus un serment après d'être écouté. Si on leur opposait un contre-témoignage, il fallait passer par le duel des témoins pour sortir de cette contradiction.

¹⁰⁷ Les décrets de Louis le Pieux de 816 et de 818-819 introduisirent cette nouveauté, cf. LEMESLE (B.), « Le serment promis », 2002, p. 7.

¹⁰⁸ Ibid., p. 8.

¹⁰⁹ LEMESLE (B.), « Conflits et justice au Moyen Age », 2008, p. 5.

dérivation du mot serment du *sacramentum*.¹¹⁰ J.-Ph. Lévy liste différentes sortes des serments¹¹¹ parmi lesquelles le serment purgatoire tient une place extraordinaire. Étant considérée à la base comme une coutume « barbare », le droit canonique et ainsi l'Église adoptèrent cependant au fur et à mesure le serment purgatoire, en le transformant de fond en comble. Les cojureurs par exemple, d'autrefois des champions prêts à se battre, furent considérés comme des témoins.¹¹² Selon J.-Ph. Lévy la construction du serment se trouve au bas d'une hiérarchie des preuves, puisqu'on lui attribuait une valeur morale discutable et un emploi à titre subsidiaire uniquement. Or, une fois qu'il avait été prêté, son autorité tenait un grand impact.

À l'époque paléochrétienne, le serment du défendeur sur un objet ou au nom de Dieu, se récitait selon certaines formules. Des cojureurs pouvaient renforcer le serment. Traités en tant que témoins au Moyen Âge classique, leur cautionnement était néanmoins un serment purgatoire. S'ils avaient le statut de témoins, ils passaient toutefois par la procédure du serment, car on leur demandait d'attester ce qu'ils n'avaient pas vu. « En pratique, serment des témoins et des cojureurs se confondaient. »¹¹³. Le nombre de cojureurs s'accordait avec la valeur de l'objet en litige mais aussi avec le rang social de la personne pour laquelle ils prêtaient serment : plus sa condition était élevée, plus sa crédibilité était forte et moins ses cojureurs étaient nombreux. Le défendeur prêtait serment soit pour réfuter l'accusation, soit pour se purger ou pour attester de son innocence. Un cas exceptionnel était celui du serment offensif de l'accusateur. Avec la christianisation, le serment se lie avec l'invocation du Dieu chrétien ainsi que celle des saints. Les objets sur lesquels on prêtait serment étaient alors les reliques, l'autel, l'évangile et la croix. L'Église devenait le lieu du serment. Pour les esclaves et les femmes, il fallait passer tout de suite à un jugement de Dieu car les autres preuves « [kamen] von vornherein nicht in Betracht, da diese [die Unfreien] eidesunfähig und nicht kampfberechtigt waren »¹¹⁴, explique Wolfgang Schild.

La preuve de l'ordalie

À défaut du serment, le défendeur devait subir une ordalie selon les coutumes germaniques (par exemple d'après la loi salique). Quand il n'avait pas trouvé de cojureurs, tout le monde le croyait coupable. Quand son serment était contesté, il ne lui restait alors que l'intervention

¹¹⁰ Cf. NOTTARP (H.), *Gottesurteilstudien*, 1956, p. 20.

¹¹¹ Cf. LEVY (J.-P.), *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge*, 1939, p. 137-141.

¹¹² Cf. *ibid.*, p. 144.

¹¹³ GAUVARD (Claude), *Les rites de la justice, gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge [occidental]*, 2000, p. 12.

¹¹⁴ SCHILD (W.), *Alte Gerichtsbarkeit*, 1985, p. 22. – Schild comprend le serment en soi déjà comme un jugement de Dieu.

miraculeuse de Dieu qui prouverait son innocence au cours d'une épreuve physique. De même, l'accusateur ou les témoins pouvaient se voir imposer l'ordalie. Dans le cadre d'une ordalie bilatérale, les deux parties subissaient l'épreuve sous la forme du duel où Dieu soutient l'homme honnête. Ce duel remplaçait alors le duel païen et revêtait une autre conception. Le but n'est plus d'exercer le jugement absolu, mais de découvrir la vérité. Le duel peut également se dérouler hors d'un jugement de Dieu. Il n'est considéré comme ordalie que lorsqu'il sert à faire découvrir la vérité dans un procès judiciaire.

Sans préciser l'époque dont il parle, H. Nottarp estime que le duel ainsi que le serment avaient décidé autrefois un différend, et devinrent plus tard aussi des preuves.¹¹⁵ Certes, l'expression « jugement de Dieu » incite à comprendre ce phénomène comme l'exécution judiciaire, encadré dans la procédure où le juge prononce une sentence, c'était tout d'abord une preuve. Certes, il s'agissait d'une preuve incontestable, Dieu étant appelé comme une sorte du témoin. De cette manière l'ordalie établissait et justifiait le jugement d'une façon certaine.

La preuve documentaire

À partir de l'époque franque, la charte (document écrit et attesté) est aussi acceptée comme preuve légitime dans une procédure formulaire. Sauf dans les cas où il était prouvé qu'elles étaient faussées, la charte royale ainsi que la charte judiciaire lombarde apportaient une preuve formelle et complète. A contrario, la charte privée était contestable, de manière formelle ou informelle. Si ni des témoins de charte, ni des serments ne pouvaient légitimer la charte, il restait le duel en dernière instance pour mettre fin au litige. Ces circonstances – besoin de légitimer la charte par un porte-parole – montre la moindre importance qu'on lui attribuait. Selon J.-Ph. Lévy, les actes écrits « ne servent de preuve que dans les causes civiles » d'où il tire la conclusion que la preuve littérale était inférieure à celle des témoins (le principe de « témoins passent lettres »).¹¹⁶

1.3.1.4 Le jugement

Après avoir épuisé tous les moyens possibles pour l'obtention de la vérité – au moins en théorie c'était le cas – le juge portait une sentence qui obligeait ensuite une exécution. Il

¹¹⁵ Cf. NOTTARP (H.), *Gottesurteilstudien*, 1956, p. 22.

¹¹⁶ LEVY (J.-Ph.), *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge*, 1939, p. 86.

n'existait presque nulle part d'organe pour contrôler cette exécution. Normalement, c'était à la communauté ou au juge lui-même d'exercer ce dernier pas d'un procès.

1.4 L'ordalie dans l'histoire ecclésiastique

Employée dans un procès civil ou ecclésiastique et « tolérée par la papauté »¹¹⁷, l'ordalie comme preuve était toujours encadrée par un cérémoniel, qui lui était propre. En invoquant l'intervention de Dieu, il fallait forcément une liturgie chrétienne dans laquelle survenait le signe divin. Cela pénètre en tout cas la zone de l'Église qui fournissait d'un côté les maîtres qualifiés pour célébrer la cérémonie et de l'autre le lieu physique (église) et le cadre sacré obligatoire (liturgie). Or, l'histoire ecclésiastique nous révèle que l'ordalie posait toujours des problèmes canoniques et théologiques. Jusqu'au Moyen Âge classique acceptée, une rapide étude de l'attitude du pontife nous démontre sans contredit la vacillation de l'Église en cette matière, alors qu'elle exprime en réalité des ressentiments contre les jugements de Dieu : les papes Nicolas I^{er} dit le Grand, et Étienne V au IX^e siècle, Alexandre II, Alexandre III, Innocent II et Innocent III au XII^e siècle, et au XIII^e siècle Honorius III, Célestin IV et Grégoire IX¹¹⁸ se positionnaient tous contre cette pratique.

L'exposé suivant reste très synoptique mais d'autant plus concentré sur l'ordalie dans l'histoire ecclésiastique. Premièrement, nous allons discuter de son entrée dans le système ecclésiastique à travers des références de l'Ancien Testament et à l'aide de la question sur son caractère coutumier germanique. Deuxièmement, nous focaliserons notre regard sur le discours tenu aux divers synodes en délivrant quelques exemples des ordalies en pratique. Enfin, le contexte érudit autour de l'interdiction canonique de l'ordalie sera brièvement retracé.

1.4.1 Origine des ordalies

On estime souvent que les ordalies médiévales puisent leurs racines dans le monde germanique. De même, le co-jurement et le duel seraient issus de la coutume germanique.¹¹⁹ L'Église rencontrait alors les ordalies à travers sa connaissance du système

¹¹⁷ GAUDEMET (Jean) « Les Ordalies au Moyen Âge ; Doctrine, Législation et pratique canoniques », in : *La preuve, deuxième partie, Moyen Âge et Temps Modernes*, [Recueils de la Société Jean Bodin, vol. XVII] Bruxelles, 1965, p. 99 -135, ici p. 117.

¹¹⁸ *Liber Extra*, voir note 82.

¹¹⁹ Cf. RADDING (C. M.), « Ordeals », 1987, p. 259 ; LEVY (J.-Ph.), *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge*, 1939, p. 14.

juridique germanique.¹²⁰ Or, l'ordalie n'existait pas uniquement dans la coutume germanique, même les Grecs pratiquèrent des jugements de Dieu, « avant d'y renoncer ».¹²¹

La religion juive, comme précédemment montré, initiait en quelque sorte le concept d'une sphère juridique propre à Dieu. Quant à l'ordalie, l'Ancien Testament délivre des exemples de jugements de Dieu lorsque les humains ne savaient plus trancher le litige. Parmi eux, nous trouvons d'abord la notion de Dieu en tant que juge omniprésent qui peut manifester la justice.¹²² Ensuite, dans la prière personnelle de Salomon, c'est Dieu qui intervient et qui juge :

« Supposé qu'un homme pêche contre son prochain et que celui-ci prononce sur lui un serment imprécatoire et le fasse jurer devant ton autel dans ce Temple, toi, écoute au ciel et agis ; juge entre tes serviteurs : déclare coupable le méchant en faisant retomber sa conduite sur sa tête, et justifie l'innocent en lui rendant selon sa justice. »
(1^{er} Rois, VIII, 31-32)

Jeter un sort est également vu comme un jugement de Dieu : « Dans le pli du vêtement on jette le sort, / de Yahvé dépend le jugement » (Pr., XVI, 33) comme dit le proverbe de Salomon ; ou comme disent les matelots face à la tempête : « Tirons donc au sort, pour savoir de qui nous vient ce mal » et effectivement « le sort tomba sur Jonas » (Jon., I, 7). Finalement, on trouve même des jugements qui sont rendus par l'élément de l'eau (« ...Yahvé notre Dieu...nous abreuve d'eau empoisonnée, / parce que nous avons péché contre lui. », Jr., VIII, 14). L'épreuve de l'eau biblique est employée particulièrement en cas d'adultère. Elle s'inscrit dans une procédure rituelle.¹²³

Malgré ces exemples tirés de l'Ancien Testament, les ordalies occidentales du Moyen Âge sont également tirées des lois et des coutumes dites « barbares ». Les ordalies « affleurent dès les premières lois *barbares* (VI^e-VII^e siècle) avant de triompher dans l'époque carolingienne qui les lègue à l'âge féodal. »¹²⁴ Les premières références en dehors du monde franc apparaissent dans la loi irlandaise qui parle de *fír caire* ou *fír fogerrta*, « la vérité (ou l'épreuve ou le jugement) du chaudron », parfois on trouve le terme *fír De*, « la vérité de Dieu ». Selon l'avis de R. Bartlett, c'est « a fairly exact equivalent to iudicium Dei » mais il

¹²⁰ Cf. CARLEN (Louis), « Gottesurteil. III. In der Kirchen- und Rechtsgeschichte », in : *Lexikon für Theologie und Kirche*, éd. Walter Kasper, et al. 3^{ème} éd. Fribourg-en-Brisgau, 1995, vol. 4, *Franca bis Hermenegild*, c. 942.

¹²¹ BARTHELEMY (D.), *L'an mil et la paix de Dieu*, 1999, p. 553.

¹²² Ex., XXII, 6-10. D'autres cas listent une vraie procédure dans laquelle est incluse le jugement, comme Ex., XVIII, 15-30 ou bien encore plus processuel : Deut., XVII, 8-13.

¹²³ Num., V, 11-31.

¹²⁴ BARTHELEMY (D.), *L'an mil et la paix de Dieu*, 1999, p. 554.

n'explique pas son estimation.¹²⁵ Pendant la règne de Charlemagne, trois moments renforcèrent la signification de l'ordalie: 1. la multiplication des différents type d'ordalie ; 2. la diffusion de la pratique à des nouveaux endroits ; 3. une nouvelle accentuation (*emphasis*) gouvernementale sur l'ordalie.¹²⁶

L'Église, confrontée aux pratiques germaniques, adoptait l'ordalie. Nous pouvons même dire qu'elle l'a faite sienne et, en se référant à la Bible, elle ne trouvait non seulement rien de contradictoire mais elle permit aussi de lui conférer un sens chrétien. Il faut bien noter que l'institution Église ne se faisait jamais imposer d'adopter une pratique. La récupération se produisait volontairement et était ainsi accompagnée d'une réinterprétation – comme c'est le cas pour l'ordalie. Les chercheurs ne défendent plus l'idée d'une conception purement chrétienne de l'ordalie,¹²⁷ ou au contraire de son origine strictement paienne.¹²⁸ La complexité de l'organisation de la justice au Moyen Âge invalide l'une et l'autre de ces positions radicales. « L'hypothèse initiale ... que le jugement de Dieu est un concept essentiellement chrétien, est démontrée fausse ... [appartenant] aussi bien à l'ancienne législation germanique »¹²⁹, constate A. Michel.

De même, il ne serait pas moins faux de les présenter comme purement germaniques. La restriction aux origines germaniques exclurait les peuples romains. Grégoire de Tours (538-594) raconte d'une ordalie du chaudron en Espagne.¹³⁰ « Dans les pages qu'a laissées cet auteur, l'ordalie et le duel sont bien présents » observe également R. Jacob.¹³¹ Ainsi, ce ne sont pas des pratiques qui surviennent à la suite d'une invasion germanique dans le monde chrétien. Enfin, les peuples Germains se sont installés dans le royaume romain et comme conclut J. Gaudemet, « [i]l est d'ailleurs difficile de savoir ce qu'étaient les usages germaniques avant que les Germains n'aient été soumis à l'influence

¹²⁵ Cf. BARTLETT (R.), *Trial by fire and water*, 1986, p. 5. – Pour prouver une telle comparaison il faudrait au moins suivre l'étymologie des termes.

¹²⁶ BARTLETT (R.), *Trial by fire and water*, 1986, p. 9.

¹²⁷ À cette catégorie appartiennent : HOOFF (J. G. A.), *Von den Ordalien oder Gottesurtheilen*, 1784 ; et HEGEWISCH (Dietrich Hermann), *Allgemeine Uebersicht der deutschen Kulturgeschichte bis zu Maximilian dem Ersten*, Hambourg, 1788 ; PFALZ (F.), « Die germanischen Ordalien », 1865 ; HILDENBRAND (Karl), *Die Purgatio canonica und vulgaris*, Munich, 1841 ; et surtout pour le duel, UNGER (F. W.), *Der gerichtliche Zweikampf bei den germanischen Völkern*, 1847.

¹²⁸ C'est à la fin du XIX^e que des chercheurs allemands prononcent cette opinion : WILDA (Wilhelm Eduard), *Geschichte des deutschen Strafrechts*, [réprod. de l'éd. de 1842] Aalen, 1960 ; GRIMM (J.), *Deutsche Rechtsalterthümer*, 1956 ; et HERGENRÖTHER (Joseph Adam), *Joseph Kardinal Hergenröthers Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*. 6^{ème} éd. Fribourg-en-Brisgau, 1924. – Repris plus tard par : ROGGE (K. A.), *Über das Gerichtswesen der Germanen*, 1970 ; WAITZ (G.), *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 1955.

¹²⁹ MICHEL (A.), « Ordalies », 1931, c. 1142.

¹³⁰ Cf. BARTHELEMY (D.), *L'an mil et la paix de Dieu*, 1999, p. 555.

¹³¹ JACOB (R.), « La parole des mains », 2000, p. 59. – R. Jacob ajoute que le jugement de Dieu apparaît comme indépendant de l'ordalie et du duel. À cette époque-là ces termes ne se rencontreraient jamais.

romaine et à la pénétration du christianisme. »¹³² H. Nottarp rejette même toute origine chrétienne, prenant position sur une théorie des ordalies dans les cultures primitives.¹³³ Dans tous les cas, les ordalies furent acceptées et firent partie du droit public avant que le droit ecclésiastique ne les introduise après le VIII^e siècle. Encore avec J. Gaudemet nous constatons que « [s]’il l’ordalie put ainsi s’imposer à la pratique ecclésiastique et faire l’objet d’une véritable liturgie, c’est qu’elle trouvait certains appuis dans la doctrine chrétienne. »¹³⁴ À ce sujet, il faut bien garder à l’esprit qu’au cours de leur application, il existait un véritable discours pour ou contre les ordalies, tenu par les théologiens du Moyen Âge.

1.4.2 Discours et pratique

Malgré leur origine païenne, l’Église employait les jugements de Dieu, d’autant plus que les prêtres présidaient les procédures. C’est à partir du VIII^e siècle que les ordalies sont introduites dans les canons des synodes ecclésiastiques où leur place est acceptée. Ainsi, les *canones hibernici* (vers 700) sont favorables aux ordalies. Déjà évoqués, il existait des jugements de Dieu présentant des éléments chrétiens comme celle du jugement de la croix. L’ordalie de la croix est déjà imposée dans le cas de querelles conjugales ou de parjure par les synodes de Verberie de 756, d’Héristal de 779 et de Riesbach-Salzburg de 799-800. Il se trouve également employé pour des membre du clergé : dans un litige entre Herchenrad, évêque de Paris, et Fuldrad, aumônier de la cour et abbé de Saint-Denis, la diète synodale de Düren (775) ordonne l’épreuve de la croix pour résoudre ce différend. Le duel est mentionné au concile de Dingolfing (770) ; celui de Neuching (772) fait également appel au jugement de Dieu. Au concile de Francfort de 792, nous observons un jugement de Dieu tenu par un probant représentatif : l’évêque de Verdun, accusé de haute trahison, prêta serment mais son innocence fut établie par un de ses serviteurs qui s’est soumis au jugement de Dieu. Tout cela se passe en présence des légats du Pape Etienne.

En dépit de cette utilisation des ordalies, on rencontre très tôt des critiques à leur rencontre. Par exemple, l’archevêque Agobard de Lyon (778-840) considère que la plupart des ordalies auraient été adoptées par le christianisme.¹³⁵ C’est un argument contre leur pratique parce qu’il place l’origine de l’ordalie à l’extérieure du christianisme. Dans son traité

¹³² GAUDEMET (J.), « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 102.

¹³³ En même temps il mentionne des ordalies auprès des Romains, cf. NOTTARP (H.), *Gottesurteilsstudien*, 1956, p. 48. Il retrace également l’histoire de l’ordalie entre autres dans l’occident, cf. *ibid.*, p. 43-83.

¹³⁴ GAUDEMET (J.) « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 107. – Ce sont, comme nous l’avons déjà évoqué, l’appel à Dieu et la tradition biblique.

¹³⁵ Saint Avit et Cassiodore partageaient le même avis, cf. MICHEL (A.), « Ordalie », 1931, c. 1140.

*De divinis sententiis*¹³⁶, Agobard réprovait notamment le duel judiciaire. De la même manière, il se dressa contre l'épreuve de l'eau froide et puis du fer rougi dans le *Liber adversus legem Gundebaldi et impia certamina quae per eam geruntur*.¹³⁷ Lors du concile de Valence (855), on trouve encore un écho de cette attitude négative envers les jugements de Dieu. Tandis que pour citer également la loi séculière, dans un capitulaire de Charlemagne datant de 809, le jugement de Dieu intervient naturellement dans les litiges judiciaires¹³⁸, en particulier *ut omnes homo iudicium Dei credat absque ulla dubitatione*.¹³⁹ Seul le concile de 817, quelques années plus tard, dans cette même ville interdit l'épreuve de la croix.¹⁴⁰

Malgré tout, les réticences restaient encore rares au IX^e siècle. Les ordalies étaient considérées un moyen efficace d'éviter le parjure et de rendre la justice, si bien qu'on en trouve des défenseurs passionnés comme par exemple Hincmar de Reims.¹⁴¹ En effet, les apologies des ordalies ne manquent pas, ni leur emploi dans les tribunaux synodaux, surtout dans la région du Rhin.¹⁴² Des efforts sont ainsi faits pour régler les jugements de Dieu. Le synode de Mayence de 847 détermine le serment comme épreuve valable pour l'homme libre et les ordalies du feu pour l'esclave. En 895 au synode de Tribur, on ajoute l'ordalie de l'eau bouillante pour l'esclave ; même le noble et l'homme libre pris en flagrant délit de vol ou de parjure, peuvent subir l'épreuve de l'eau ou du fer. Les jugements de Dieu sont aussi abordés dans le synode de Worms (868).

Divers synodes au X^e siècle règlent l'emploi des ordalies, notamment en 928 à Gratley en Angleterre. D'autres, en Bavière (953-962), imposent les jugements de Dieu lorsqu'un délit présente le caractère d'un sacrilège. Ces déterminations vont entrer dans la loi bavaroise. Ce phénomène nous montre encore une fois à quel point les *leges germanorum* ne formaient pas un système judiciaire à part de toute influence ecclésiastique et révèle également que la distinction entre juridiction civile et juridiction ecclésiastique n'était pas flagrante. En ce qui concerne notre sujet, « [l]es recueils canoniques germaniques

¹³⁶ Dont le titre complet est : *Liber de divinis sententiis digestus, cum brevissimis adnotationibus, contra damnabilem opinionem putantium, divini iudicii veritatem igne, vel aquis, vel conflictu armorum patefieri*, PL 104, col. 249-268.

¹³⁷ Cité d'après MICHEL (A.), « Ordalie », 1931, c. 1143.

¹³⁸ Dans ce capitulaire d'Aix-la-Chapelle, l'Empereur stipule la précision d'exonérer le prêtre et de couper sa main s'il donne le *chrisam* pour empêcher le jugement de Dieu, cf. : MGH, Capitularia 1, *Karoli Magni capitularia*, p. 155-157, §10 (à comparer avec § 21).

¹³⁹ Ibid., p. 157, § 25.

¹⁴⁰ Sur ce type d'ordalie et surtout sur sa genèse (estimée de JACOB en Irlande), cf. JACOB (R.), « La parole des mains », 2000.

¹⁴¹ Hincmar connaissait les objections possibles contre son opinion apparemment contestée, cf. *De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae*, PL 125, col. 609-772 ; ici, col. 659-665, 671-672. – L'événement évoqué concerne effectivement le divorce de Lothaire II. La reine Teutberge, accusée d'adultère et d'inceste, fut prouvée pure après que son vicaire fut soumis à l'ordalie de l'eau bouillante. Après l'ordalie à l'avantage de Teutberge, Lothaire réclama le duel judiciaire.

¹⁴² MICHEL (A.), « Ordalie », 1931, c. 1143.

restent ... favorables aux ordalies. »¹⁴³, à peu près tous les textes conciliaires connus sur les ordalies sont recueillis dans la collection canonique de Régino, abbé de Prüm, datant également du X^e siècle. Burchard de Worms va plus tard emprunter tout ce que Régino rapporte sur les ordalies pour enrichir sa propre collection canonique.¹⁴⁴ Au même titre, il va ajouter les nouveaux capitulaires, notamment le canon du 24^{ème} synode de Seligenstadt.

Au synode de Seligenstadt (1023) les jugements de Dieu sont toujours affirmés et prescrits pour le cas d'adultère. Tout au long du XI^e siècle on trouve des décisions conciliaires concernant les ordalies partout en Europe, surtout en Allemagne, en Espagne et en Italie. Selon les annales d'Hildesheim, un homme fut accusé d'assassinat au concile de Geizlide (aujourd'hui Geisleden) mais il put se purger par l'épreuve du fer rougi.¹⁴⁵ Aux synodes de Burgos (1077) et de Tolède (1091), le choix entre la liturgie mozarabe et la liturgie romaine se fait à travers le duel et l'épreuve du feu, toujours au profit de la liturgie mozarabe. Une autre épreuve du feu se tint au synode romain de 1078 où Pierre d'Albane, représentant de l'évêque de Florence, dut traverser un bûcher allumé pour prouver la simonie de l'accusé, d'où ainsi son surnom de *Petrus igneus*.

Dans un manuscrit du même siècle, nous trouvons un jugement de Dieu qui se passe en parallèle de la Querelle des Investitures : pour connaître qui avait raison, de Henri IV ou du Pape Grégoire VII, quelques membres du haut clergé organisèrent à Rome un jugement de Dieu par l'épreuve de l'eau froide. Il se passe une série d'épreuves et de contre-épreuves, bien évidemment avec des représentants.¹⁴⁶ L'épreuve était d'abord faite à la place de l'empereur dont le *puer abbiit iusum in fundo aquae*. Cette sortie est favorable à Henri IV car l'homme pur ou son représentant est absorbé par l'eau. L'Église ne sortant pas victorieuse, on demande ensuite l'épreuve pour le Pape. Celle-ci s'est déroulée finalement avec plusieurs représentants qui émergèrent toujours. En contradiction avec l'interprétation de W. Schild qui estime coupable celui qui n'émerge pas à la surface,¹⁴⁷ c'est du fait le contraire : quelqu'un qui émerge signifie la culpabilité.¹⁴⁸ Ainsi, Henri IV emporta le bon droit dans cette ordalie.

Pendant le mouvement réformateur grégorien au XI^e siècle, les accusés de simonie devaient passer, entre autres, le serment sur l'eucharistie pour prouver leur innocence. Si l'accusé était coupable, il n'était pas capable d'avalier l'hostie, il mourait ou contractait une

¹⁴³ GAUDEMET (J.) « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 111.

¹⁴⁴ Le duel n'y est autorisé que devant les cours séculiers et à fin d'éviter le parjure.

¹⁴⁵ MGH SS rer. Germ. 8, *Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, p. 97, §128.

¹⁴⁶ MGH SS 8, *Chronica et gesta aevi Salici*, p. 460-461.

¹⁴⁷ SCHILD (W.), « Alte Gerichtsbarkeit », 1985, p. 22.

¹⁴⁸ NOTTARP (H.), *Gottesurteilstudien*, 1956, p. 30.

maladie après la communion. Il reste à savoir si cette épreuve peut être rangée parmi les ordalies. Elle était appliquée « surtout à l'égard des clercs et des moines. »¹⁴⁹ De plus, il existe un rituel pour l'épreuve du pain et du fromage qui imite l'eucharistie.¹⁵⁰

Enfin, au XII^e siècle, à part quelques synodes qui acceptent toujours les jugements de Dieu, on rencontre de plus en plus de voix les refusant. A priori, les diètes ecclésiastiques montrent qu'on continua à maintenir les jugements de Dieu ; or, un regard plus profond nous révèle des réticences et, en pratique, des restrictions en tout ce qui concerne les jugements de Dieu. À Reims, par exemple, le grand concile en 1119 sous la présidence de Calixte II détermine que tout membre de l'état de militaire doit être exclu du jugement de Dieu. Par contre, peu avant, au synode de Milan (1103), le prêtre Liutprand passa volontairement l'épreuve du feu pour convaincre l'archevêque Grossulanus de simonie. Une précision concernant l'épreuve du feu est faite en 1157, lors d'un autre synode de Reims. Elle est ordonnée pour toute personne suspectée de catharisme. La stipulation du concile de Westminster de 1175 fixe qu'aucun clerc ne peut être forcé d'accepter le duel judiciaire. Cela nous montre que c'était bien le cas autrefois, même s'il était antérieurement interdit dans les canons édictés sous le roi Edgar.¹⁵¹ Sinon on n'aurait pas eu besoin d'une nouvelle interdiction.

La confiance en les ordalies a décliné peu à peu, mais ce n'est qu'au XII^e siècles que les doutes se sont multipliés. En Angleterre, on voit Henri II faire montre d'une grande méfiance à l'égard des ordalies dans ses réformes légales. Il punissait ceux qui troublaient la paix par l'exil, même s'ils réussissaient l'ordalie de l'eau. Ceux qui ne réussissaient pas étaient exécutés. De plus, il interdisait aux notables de prouver leur innocence au moyen d'une ordalie. En même temps, il introduisait le droit – pour ceux qui possédaient une terre et qui devaient la défendre – de substituer au duel un jury qui prononcerait une sentence.¹⁵² Au plan ecclésiastique, on trouve également des aversions. Moins favorables aux ordalies, des penseurs s'élèvent contre elles dans leurs écrits et préparent de cette manière l'interdiction sacerdotale des jugements de Dieu.

Les écrits d'Yves de Chartres comprennent une véritable théorie sur les jugements de Dieu. Elle apparaît davantage dans ses lettres – neuf lettres concernent les jugements de Dieu, dont trois cas de duel et six cas d'ordalie – que dans les collections canoniques.

¹⁴⁹ MICHEL (A.), « Ordalie », 1931, c. 1140.

¹⁵⁰ Mais il faudrait analyser la dénomination dans les sources concernant le serment sur l'eucharistie pour comparer les deux phénomènes.

¹⁵¹ En 960, il y est prescrit *ut sacerdos nunquam ordalia visitet et juramenta*, cité d'après MICHEL (A.), « Ordalie », 1931, c. 1144.

¹⁵² Cf. RADDING (C. M.), « Ordeals », 1987, p. 260.

Certes, il n'était pas le premier à lutter contre la pratique des jugements de Dieu, mais à l'inverse d'Agobard, qui les traita d'un point vu théologique, il cherchait des arguments juridiques pour prouver leur inefficacité. En effet, il cite même le code Justinien quand il se réfère à la *lex Novellarum*.¹⁵³ Ses réflexions se basent sur les textes de droit. Il connaissait les collections canoniques et « s'en souvient pour rappeler que les ordalies ne doivent jamais être imposées aux clercs et qu'il faut, avant d'y soumettre les laïques, épuiser les autres moyens pour découvrir la vérité ».¹⁵⁴ Pour autoriser ses avis, il utilise des mots pontificaux, en citant par exemple une lettre de Nicolas I^{er}.¹⁵⁵ L'évêque constate aussi que « les lois ecclésiastiques interdisent semblables épreuves plus souvent qu'elles ne les commandent ».¹⁵⁶ En théorie, l'Église était censée employer les jugements de Dieu en dernière instance et ne jamais ordonner le duel judiciaire, épreuve homicide qui contredit tout principe pacifiste. D. Barthélemy affirme que « l'essentiel dans sa [Yves de Chartres] réprobation du duel tient à l'effusion de sang » et que « contre l'ordalie, au contraire, le thème de la tentation de Dieu a une importance plus grande. »¹⁵⁷ En réalité, l'argument de ne pas tenter Dieu devient décisif par la suite.

En dépit de ses efforts pour argumenter contre l'ordalie comme preuve « d'institution divine » (Doménique Barthélemy), Yves de Chartres ne renonce pas complètement à la vérité des jugements de Dieu. En général hostile aux ordalies, l'évêque les accepte dans certains cas. J. Gaudemet rappelle que la pensée populaire avait son importance.¹⁵⁸ Au final, Yves de Chartres permet les ordalies pour sauver des couples déchirés et pour rétablir l'honorabilité d'une femme accusée d'adultère.¹⁵⁹ Mais avant de l'ordonner, il fallait que le juge parcoure tous les autres moyens pour prouver la vérité : *Quandiu habet homo quid faciat, non debet tentare Deum suum*.¹⁶⁰ Yves de Chartres se sert ici d'un principe théologique pour mettre en place son interprétation juridique. Afin d'éviter la tentation de Dieu, il prend position pour les preuves du témoignage – en tant que preuve purement judiciaire – parmi lesquelles il range également le co-jurement purgatoire (voir plus haut). Finalement, il conclut pour le cas d'adultère : *sufficiat ergo tibi cum juramento uxoris tuae*

¹⁵³ *Quibus auditis visum est mihi quod non eam iudiciario ordine pulsas, nec ad legitimam purgationem provocat. Dicunt enim instituta legum Novellarum, quas commendat et servat Roman Ecclesia, non orius ad poenam tradendum vel esse convictum, quem maritus suspectum habet, quod velit illudere pudori uxoris suae, nisi per tres idoneos testes eum ter contestatus fuerit, ut nullum familiare colloquium habeat cum uxore sua in domo sua vel aliena.* (Epist. CCLXXX. PL 162, col. 281)

¹⁵⁴ MICHEL (A.), « Ordalie », 1931, c. 1145.

¹⁵⁵ *Inde etiam dicit Nicolaus I papa...*[ep. 50 ad Car. Reg., tom. III Eoist. Sum. Pontif.], Epist. CCLXXX. PL 162, col. 281 et encore dans Epist. CCV, PL 162, col. 211.

¹⁵⁶ Cf. Epist., CCLXXX, PL 162, col. 281 : *leges ecclesiasticae potius hoc prohibent quam jubent.* Traduction d'après Dominique Barthélemy, tirée de : BARTHELEMY (D.), *Chevaliers et miracles*, 2004, p. 254.

¹⁵⁷ BARTHELEMY (D.), *Chevaliers et miracles*, 2004, p. 254.

¹⁵⁸ GAUDEMET (J.) « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 124.

¹⁵⁹ Cf. Epist. CCV, PL 162, col. 210-211.

¹⁶⁰ Epist. CLXXXIII, PL 162, col. 184.

*probatarum personarum testimonium*¹⁶¹. Il fait allusion à l'épître aux Hébreux où on trouve des mots attribués à S^t Paul concernant le serment : « Les hommes jurent par un plus grand, et, entre eux, la garantie du serment met un terme à toute contestation. »¹⁶² Yves de Chartres admet d'une part l'épreuve de l'ordalie comme test de vérité mais la condamne de l'autre comme tentation de Dieu et encore plus comme étant incertaine¹⁶³ ; l'évêque est donc contradictoire dans ses écrits. Il serait faux de lui attribuer une position catégorique, comme cela est souvent le cas dans la recherche. Malgré toute sa méfiance envers l'ordalie, sa conception reste toute de même ambigu.

1.4.3 L'interdiction canonique

Au début du XII^e siècle, on rencontre avec le droit savant un droit commun qui concerne, d'un côté, ce qui est enseigné dans les universités (droit romain) et, de l'autre, ce qui est décidé aux synodes (droit canonique). Cela débouche, selon J.-Ph. Lévy sur une procédure « romano-canonique ». J.-Ph. Lévy voit dans le *status quo* de l'époque que « les modes de preuves rationnels sont nettement à l'arrière-plan », témoignage et écrit, au profit des « modes religieux et même surnaturels »,¹⁶⁴ comme le serment, l'ordalie et le duel judiciaire. La renaissance grégorienne, en parallèle avec celle du droit romain, va permettre à rétablir des preuves romaines et de créer même une nouvelle théorie, celle du notaire. Il estime le système des preuves « barbares » « complètement éliminé » par l'apport des droits savants.¹⁶⁵

Pour justifier la décision d'Innocent III en 1215, deux arguments principaux étaient avancés : premièrement, la tentation du Dieu qui le force à agir¹⁶⁶ et, deuxièmement, l'assertion que les ordalies ne sont pas véritablement fondées sur les sources législatives du droit ecclésiastique (on abordait également des récits bibliques contre l'ordalie). Pourtant, ni l'un ni l'autre n'était nouveau, circulant depuis l'archevêque Agobard de Lyon. Ce n'est que dans l'atmosphère scolastique du XII^e et XIII^e siècles que les canonistes appliquent des techniques analytiques aux lois ecclésiastiques, si bien qu'ils peuvent ainsi déclarer les

¹⁶¹ Epist. CCV, PL 162, col. 211.

¹⁶² Hébreux, VI, 16.

¹⁶³ Cf. *Simili modo cauterium militis nullum tibi certum praebeat argumentum, cum per examinationem ferri candentis occulto Dei judicio multos videamus nocentes liberatos, multos innocentes saepe damnatos. Praetera cum talis examniatio sit in Deum tentatio, non est mirum si divino auxilio deseritur, cum incaute et sine judiciali sentential ab aliquot suscipitur.* Epist. CCV, PL 162, col. 210.

¹⁶⁴ LEVY (J.-Ph.), « Le problème de la preuve dans les droits savants du Moyen Âge », 1965, p. 138.

¹⁶⁵ Ibid., p. 139.

¹⁶⁶ Cf. BARTLETT (R.), *Trial by fire and water*, 1986, p. 70-90; BALDWIN (J.), « The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals », 1961, p. 613-636.

ordalies « both canonically unsound and theologically suspect ».¹⁶⁷ Les universités à Paris et à Bologne contribuèrent certainement à ce changement intellectuel. Enfin, la romanisation du droit canonique était un sujet central à l'époque. Avec celui-ci va la rationalisation des preuves judiciaires.

Il y avait une vraie préparation intellectuelle à la veille de l'interdiction. Plusieurs légistes, particulièrement Pierre de Blois (1135-1203), qui était d'ailleurs secrétaire d'Henri II d'Angleterre et de Thomas Becket, et Huguccio († 1210), un des plus importants commentateurs du Décret de Gratien, dénonçaient les ordalies sous toutes leurs formes – qu'il s'agisse de clercs ou de laïcs¹⁶⁸. Or, une critique prédominante est formulée par le théologien parisien Pierre le Chantre († 1197). Celui-ci compilait une documentation des cas où l'ordalie avait échoué pour dissuader ses contemporains de l'idée que la justice de Dieu se manifestait simplement à l'aide des bénédictions des éléments.¹⁶⁹ Il considère même l'ordalie comme un péché et diabolique « car c'est tenter Dieu »¹⁷⁰ en permettant des fraudes. Les réflexions de Pierre le Chantre appartiennent à une tendance sceptique relative aux manifestations miraculeuses de Dieu.¹⁷¹ En général, même si la rationalité était mise en question, l'intervention de Dieu sur terre ne créait jamais de doutes. Par contre, les critiques envers les ordalies se faisaient au sein de la tradition canonique et n'étaient pas contraire à celle-ci.¹⁷² Ainsi, on s'appuyait sur la loi ecclésiastique pour soutenir que les ordalies ne s'accordaient pas aux principes théologiques. En même temps, la juridiction développait d'autres moyens de résoudre des causes difficiles. Ces deux traits contribuèrent, d'après Finbarr McAuley, à la conception partagée durant les XII^e et XIII^e siècles selon laquelle les ordalies étaient irrationnelles.

Souvent considéré comme favorable aux ordalies, le Décret de Gratien rapporte aussi les décisions pontificales contraires. L'influence d'Yves de Chartres « se fait sentir également, dans quelques décisions d'espèce, sur Hildebert de Lavardin, évêque du Mans ; sur Guibert, abbé de Nogent, et sur Geoffroi de Vendôme. »¹⁷³ De plus, la distinction

¹⁶⁷ MCAULEY (F.), « Canon Law and the End of the Ordeal », 2006, p. 475.

¹⁶⁸ En ce qui concerne Huguccio, cf. GAUDEMET (J.), « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 126-127.

¹⁶⁹ Cf. RADDING (C. M.), « Ordeals », 1987, p. 260.

¹⁷⁰ GAUDEMET (J.), « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 126.

¹⁷¹ J. Baldwin fait l'hypothèse que Lothario di Segni, plus tard Innocent III, a connu les pensées de Pierre le Chantre et son entourage, cf. BALDWIN (J.), « The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 », 1961, p. 634-635.

¹⁷² Cf. MORRIS (Colin), « *Judicium Dei*, the Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleventh Century », in : *Church, Society and Politics, papers read at the thirteenth summer meeting and the fourteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. Derek Baker, Oxford, 1975, p. 95 ; TIERNY (Brian), *The Crisis of Church and State 1050-1300*, [réprod. de l'éd. de 1964] Toronto, Buffalo, 1996, p. 2-3 ; MCAULEY (F.), « Canon Law and the End of the Ordeal », 2006, p. 477.

¹⁷³ Cf. MICHEL (A.), « Ordalie », 1931, c. 1145.

proposée par l'évêque de Chartres entre *purgatio canonica* et *purgatio vulgaris* est reprise à la fin du XII^e siècle par Sicard de Crémone et le cardinal Laborans. Cette dichotomie sépare les deux sphères judiciaires, si bien que le droit ecclésiastique refusant les ordalies existe en parallèle du droit civil conservant ces coutumes. Elle peut même être placée dans le contexte plus large des efforts pour définir les limites du sacré et du profane découlant du *Dictatus Papae* de Grégoire VII.

En 1212, le synode de Paris met en pratique cette séparation d'une manière topographique. Lieu sacré et lieu séculier sont divisés, en interdisant les duels et les jugements séculiers dans tout lieu sacré, y compris les cimetières, et en présence des évêques. Trois ans plus tard, l'interdiction canonique totale au IV^e concile du Latran est prononcée : l'Église est finalement parvenue à prohiber les ordalies sans remettre en question la justice de Dieu sur terre. La séparation de la justice ecclésiastique de la sphère sacrée permet cette évolution. L'attitude déjà défavorable au duel est maintenue et toute participation sacerdotale aux ordalies est interdite. Sous l'influence des canonistes, les ordalies étaient reprouvées au niveau théologiquement et canonique. Les clercs étaient désormais censés ne prononcer aucune bénédiction ou consécration à l'occasion d'un jugement de Dieu.¹⁷⁴

Sauf pour l'Angleterre qui était à l'époque sous la tutelle papale, l'interdiction n'aboutit pas automatiquement à la disparition des ordalies. Quand Frédéric II, dans le Saint Empire, interdit les épreuves des éléments en 1231, nous voyons que les ordalies étaient encore très pratiquées. Sur le plan de la législation civile, le *Sachsenspiegel* et le *Schwabenspiegel* acceptent encore les ordalies. Au cours du XIII^e siècle, on les voit disparaître alors que le duel demeure un moyen répandu parmi la noblesse pour défendre son droit. Mathias Schmöckel parle également d'un lent recul des ordalies (« *langsamer Rückgang* »). Il argumente même que Latran IV n'a pas réussi à la supprimer.¹⁷⁵ D'ailleurs, il reste à discuter l'héritage des épreuves de l'ordalie, en particulier à l'égard des procès en sorcellerie de l'époque moderne.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Pour la question « Quel fut l'effet des condamnations canoniques ? », cf. GAUDEMET (J.), « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 128-135.

¹⁷⁵ SCHMÖCKEL (Mathias), « "Ein sonderbares Wunderwerk Gottes" ; Bemerkungen zum langsamen Rückgang der Ordale nach 1215 », in : *Ius commune ; Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, Francfort, 1999, p. 123-164, ici p. 146.

¹⁷⁶ CARLEN (L.), « Gottesurteil », 1995, c. 942 ; RADDING (C. M.), « Ordeals », 1987, p. 260 ; SCHILD (W.), « Alte Gerichtsbarkeit », 1985, p. 22.

1.5 Conclusion : entre justice divine et raison humaine

Comme preuve passant devant la dernière instance, le juge supraterrrestre, l'ordalie révélait doublement la culpabilité : si le défendeur était coupable, son délit était rendu visible sur le forum public, tout comme le parjure commis lors du procès. Constituant un moyen de connaître la vérité dans les deux sphères judiciaires, profane et sacrée, l'épreuve se déroulait cependant toujours dans une procédure proprement liturgique. Comme les sacrements alors, l'ordalie disposait d'un mécanisme spécifique qui faisait que l'invisible devenait visible et que la justice de Dieu révélait la vérité et s'unifiait de cette manière avec celle de la terre.

Une pratique qui résiste au temps se manifeste comme éprouvée et « vraie », elle sera donc fixée par écrit, ce qui va renforcer son autorité. Prenant ce principe, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'Église adoptait l'ordalie en la faisant sienne. Les sources nous montrent que la pratique était répandue, mais avec l'interdiction, l'Église contrecarrait cette pratique répandue. C'est pourquoi une grande énergie intellectuelle (juristes et théologiens) était nécessaire pour mettre fin à l'ordalie. Même s'il existait toujours aussi des voix opposées, il n'y avait guère de doutes en ce qui concernait la fiabilité de l'épreuve par l'ordalie. Quand on place les opinions contre la pratique de l'ordalie dans leur contexte historique, nous voyons que les réflexions théologiques, juridiques ainsi que canoniques influençaient la perception de l'ordalie au fil du temps et auprès de différents acteurs. La romanisation du monde juridique et l'atmosphère hautement scolastique à la veille de Latran IV affectaient les canonistes, si bien que les doutes concernant la légitimité de la pratique de l'ordalie devinrent plus forts et en vinrent finalement à dévaloriser cette pratique.

Voir l'interdiction de l'ordalie comme un phénomène singulier ne suffit pas pour comprendre l'impact de cette décision. On estime parfois que la fin de l'ordalie mena entre autres à la rationalisation juridique¹⁷⁷. Mais il vaut mieux renverser la relation entre décision et conséquence : un processus de rationalisation s'amorce après 1100¹⁷⁸ et c'est dans cette atmosphère précise que les adversaires de l'ordalie sont finalement entendus. Il fallait toute une palette des considérations théoriques préalables pour pouvoir franchir cette étape. La séparation du *forum Dei* du *forum ecclesiae* permit à l'Église de donner une fin canonique à l'ordalie sans remettre en question la justice divine sur terre. Finalement, l'Église a interdit

¹⁷⁷ J.-Ph. Lévy parle de « la condamnation des preuves barbares » et de « la restauration et l'organisation des preuves romaines », cf. LEVY (J.-Ph.), « Le problème de la preuve dans les droits savants du Moyen Âge », 1965, p. 139-167.

¹⁷⁸ Cf. pour les changements dans le monde juridique, cf. : GAUVARD (C.), *Les rites de la justice*, 2000, p. 12.

tout engagement sacerdotal mais pas l'ordalie en soi. Certes, ce détail ne change pas les conséquences en théorie mais il révèle, d'une part, à quel point l'ordalie était établie dans la pratique juridique et, d'autre part, que l'Église acceptait le fait que différents systèmes juridiques existaient en parallèle. Alors que l'ordalie était désormais interdite dans les tribunaux ecclésiastiques, les tribunaux civils n'étaient pas immédiatement touchés. Or, il était hors de question que ce soit valide pour toutes les juridictions, puisque la justice ecclésiastique représentait la justice divine sur terre. À travers cette interdiction en quelque sorte contradictoire, il devient clair que le Droit comme système unique et unifiant n'existait pas au Moyen Âge. L'Église elle-même confirme la pluralité du droit quand elle interdit la participation sacerdotale dans l'ordalie, tout en étant consciente qu'une vieille coutume ne sera pas abolie du jour au lendemain. En même temps, elle se charge d'une autorité quasi divine.

Malgré la connaissance des trucages et parjures, on continua à appliquer des jugements de Dieu même après l'interdiction ecclésiastique. L'ordalie constituait une forme de jugement très difficile à attaquer et donc un outil efficace. Même Yves de Chartres se contentait finalement de pouvoir rétablir l'honorabilité externe en démontrant que l'honorabilité devant Dieu était intacte. Le monde juridique est riche des divers rituels. Avec l'ordalie, on confronte un rituel religieux qui concerne les relations entre les humains, l'espace d'un *ius commune* en terme juridique classique. Les aspects ecclésiastiques viennent à intervenir alors dans les litiges profanes. Puisque tout est sacré au Moyen-Âge, l'ordre interhumain est aussi affaire de Dieu, d'autant plus que l'Église se voit en charge de rétablir l'ordre social perturbé. La pénitence et l'ordalie font partie de cette même conception (rétablissement de l'ordre social par l'Église au nom et à l'intérêt de Dieu car tout ce qui est réglé sur terre sera réglé au ciel), cependant elles se placent à différents niveaux. Tandis que la pénitence est un acte de réparation, l'ordalie est d'abord un moyen de connaître la vérité. Malgré cette distinction, les deux se croisent en pratique, la pénitence faisant partie de la préparation d'une ordalie et l'ordalie servant également à la réparation d'un dommage à l'ordre social. En cas de culpabilité, l'épreuve était souvent vue comme sorte de peine justifiée, dans le cas d'innocence l'épreuve montrait un ordre intact. Comment fonctionnait alors la logique qui validait l'ordalie ? Pour pouvoir s'approcher de cette question nous examinerons d'abord les formules qui traitent des procédures pour passer un jugement de Dieu. Par la suite, nous analyserons les mécanismes selon lesquels l'ordalie était considérée comme une preuve valable. Cela nous amènera à la question de la ritualité.

2. Les formules pour les ordalies

Quand on parle d'une ordalie, nous renvoyons en vérité à des types différents. Ceux-ci se caractérisent surtout par la sorte d'épreuve qui est comprise dans la procédure. Nous allons retenir la formulation « *ordo* » pour décrire les rituels tels qu'ils apparaissent dans les manuels ecclésiastiques. Dans le cas des ordalies, on parle des *ordines iudiciorum Dei*. En premier lieu, nous ferons une courte introduction concernant la collection de textes qui forme notre corpus principal. En second lieu, nous regarderons les *ordines* d'un point de vue transversal, évoquant une vision générale de ce qui s'y trouve. En dernier lieu, nous les regrouperons selon leur type d'épreuve et leurs spécificités.

2.1 Introduction à l'édition de Karl Zeumer

Il existe une multitude de directives réglant les ordalies continentales dont les manuscrits qui nous sont parvenus datent à la période du IX^e au XIV^e siècle.¹⁷⁹ Selon Jean Gaudemet les rituels religieux d'ordalies sont encore plus anciens car ils remonteraient au VIII^e siècle.¹⁸⁰ Les *ordines* édités dans les MGH par Karl Zeumer rassemblent presque toutes ces formules en indiquant les éditions antérieures.¹⁸¹ K. Zeumer renonce à toute datation en précisant *cum pleraque iudicia Dei ad certa tempora revocari nequirent*. Il n'englobe dans son corpus que l'époque franque, en incluant l'Empire de Charlemagne.¹⁸² Les formules anglaises ultérieures au XI^e siècle ne sont éditées que dans une des annexes (intitulée « Appendix ») car leur rite serait très différent de celui des formules continentales.¹⁸³ Enfin, l'édition regroupe des formules concernant des ordalies, transmises dans des manuscrits regroupant divers rituels (*Ordines benedictiones, exorcismi ad singulas Probationes spectantes*),¹⁸⁴ et

¹⁷⁹ Cf. SCHWERIN (C. v.) , *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 3. L'étude de C. v. Schwerin sera très utilisée dans ce chapitre pour ses analyses détaillées des formules éditées par Karl Zeumer. S'il arrive à cet historien du droit de faire des erreurs – citant par exemple une formule où l'aspect en question ne se trouve pas – nous renonçons néanmoins à les montrer à chaque fois.

¹⁸⁰ GAUDEMET (J.) « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 106.

¹⁸¹ Ainsi, entre autres, le *Recueil des Formules* de ROZIÈRES, t. II, p. 770-884, sous les n^{os} 581 à 624. – La compilation Zeumerienne est d'ailleurs critiquée par ALICE RIO : [He] « took the editions established by these previous scholars, prepared on the basis of a much smaller and therefore less representative sample of manuscripts than he was himself working with... », cf. RIO (Alice), *Legal Practice and the written word in the early middle ages, Frankish formulae, c. 500-1000*, Cambridge, 2009, p. 62.

¹⁸² *Quae extra fines regni Francorum vel Karoli Magni imperii oriunda esse videbantur, ex hac nostra collectione excludenda duxi*, cf. « *Ordines iudiciorum Dei* », éd. Karl Zeumer, in : *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, MGH, 1882-1886 [ensuite bref ZEUMER], p. 602.

¹⁸³ En raison de notre cadre temporellement restrictif, nous ne pouvons traiter ces formules éditées chez K. Zeumer. Il faudrait faire une comparaison exacte au point de vue du vocabulaire ainsi que de la structure pour les différencier.

¹⁸⁴ Nous désignerons cette partie par la lettre „A“ et chaque *ordo* présent sera numéroté par un chiffre arabe. Ce sigle et les suivants sont inspirés des divisions de K. Zeumer que reprend, en les

des formules figurant dans des collections de jugements de Dieu (*Collectiones iudiciorum Dei*¹⁸⁵). Par ailleurs, K. Zeumer reconstruit des modèles (*Singula capita, quae saepius occurrunt, supra omissa*) à partir des formules qui apparaissent souvent¹⁸⁶.

Etant donné que chaque texte représente plus ou moins une forme reconstruite des sources, il nous faut connaître les techniques éditoriales spécifiques pour pouvoir traiter les textes. Comme nous l'avons dit, K. Zeumer importe des *ordines* édités ailleurs, dont certaines éditions remontent au XVII^e siècle¹⁸⁷. Selon Alice Rio, il se pose ici un problème car les éditions établies « étaient considérées par [Zeumer] comme représentant l'archétype définitif » même si elles traitaient moins de manuscrits.¹⁸⁸ De plus, « [l]e travail des grand savants du XVII^e siècle [étaient] souvent assez en désordre ». Cette organisation « continue donc à exercer une influence déterminante, à travers Zeumer, sur notre lecture de ces textes¹⁸⁹. » De ce fait, A. Rio estime qu'il se dégage une « image assez trompeuse »¹⁹⁰ de l'édition sur les formulaires mérovingiens et carolingiens des MGH. C'est à la fin du volume critiqué par A. Rio que le même K. Zeumer rassemble les *Ordines iudiciorum Dei*. En dépit ces critiques, nous devons tout de même apprécier l'importance de cette entreprise de K. Zeumer, même si, comme A. Rio, il faut se demander ce qu'on peut tirer d'une telle édition.

Une autre particularité est que K. Zeumer regroupe des *ordines* de différents manuscrits pour les reconstituer en une seule version. Au niveau formel, il indique dans la marge, dans les divers *ordines*, les formules reconstruites par lui plutôt que de les retranscrire. En conséquence, le lecteur doit chercher la formule dans le troisième chapitre (Z) de la partie « *Ordines iudiciorum Dei* ». De même, pour la messe judiciaire, qui est éditée dans une partie à part intitulée « *missa iudicii* ». Cette méthode de K. Zeumer s'inscrit véritablement dans la tradition des éditeurs du XIX^e siècle : le but était de mettre en évidence les aspects communs. Pour les formulaires mérovingiens et carolingiens, « [l]e regroupement de ces textes opéré par K. Zeumer suit quatre méthodes principales : regroupements selon la date, selon le lieu, selon le contenu des textes, et selon la tradition

simplifiant, C. v. Schwerin. La numérotation de ce dernier nous paraissant plus claire pour notre étude, c'est elle que nous avons retenue.

¹⁸⁵ Dans cette partie chaque collection sera désignée par un chiffre romain et chaque *ordo* présent sera numéroté par un chiffre arabe.

¹⁸⁶ Ces formules seront désignées avec la lettre « Z », et chaque formule sera numérotée par un chiffre arabe. – En plus de ces trois subdivisions, on trouve un modèle reconstruit pour une messe judiciaire (*missa iudicii*), une sorte d'index pour les vers provenant des psaumes (*Psalmorum versus*) et, comme nous l'avons déjà évoqué, les formules divergentes dans les deux annexes.

¹⁸⁷ LINDENBRUCH (Friedrich), *Codex legum antiquarum*, Francfort, 1613 ; BALUZE (Étienne), *Capitularia regum francorum*, Paris, 1677.

¹⁸⁸ RIO (Alice), « Les formulaires mérovingiens et carolingiens, Tradition manuscrite et réception », *FRANCIA*, t 35 (2008), p. 338 ; voir également note 181.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 339.

¹⁹⁰ *Ibid.*.

manuscrite », ¹⁹¹ résume A. Rio en précisant ces méthodes en détail. ¹⁹² Praticué en général par K. Zeumer et ses collègues contemporains, ce procédé n'est pas spécifique aux formules historiques. A. Rio constate, à propos du travail des chercheurs des MGH (en particulier en ce qui concerne la section *Formulae*), qu'ils étaient « primarily interested in reconstructing the urtext of each collection ». ¹⁹³

Que l'intérêt soit historique ou philologique et tout en gardant un grand respect pour les travaux considérables faits, l'édition qui coupe et recoupe les textes rend l'analyse plus compliquée. La méthode Lachmannienne, d'abord utilisée pour des textes littéraires, est devenue un modèle de critique textuelle. A. Rio montre les problèmes qui résultent de l'application de cette méthode à d'autres types de sources, comme K. Zeumer l'a fait. Selon elle, ce sont surtout « Zeumer's own assumptions regarding what such original authors would or would not have wanted to include in their formularies ». En définitive, les collections éditées apporteraient « a false impression of homogeneity [...] which is not supported by the manuscript evidence ». ¹⁹⁴

Pour l'analyse des *ordines* nous considérons le fait que ce qui apparaît cohérent doit en vérité être déconstruit. Finalement à l'aide de l'apparat critique nous sommes capables de concevoir – jusqu'à un certain point bien entendu – les étapes qui nous mènent à l'édition qu'on a devant les yeux. ¹⁹⁵ Cela rend le travail dans certains aspects plus compliqué. Cependant, pour d'autres questions nous allons profiter justement de ce type d'édition, notamment en ce qui concerne les aspects transversaux. Après avoir esquissé les méthodes particulières de K. Zeumer, nous abordons l'analyse des *ordines iudicium Dei*.

2.2 Les *Ordines iudiciorum Dei*

Les *ordines* comprennent toujours les instructions pour le prêtre, le probant et d'autres participants. On trouve aussi, de façon moins systématique, la bénédiction et l'exorcisation des objets de l'ordalie ainsi que l'*adiuratio* du probant et enfin les prières et le rituel de la *missa iudicii*. Néanmoins, ces formules ne suivent pas toujours le même schéma. La plupart de ces textes apparaît dans les livres rituels, de bénédictions et de messe mais rarement

¹⁹¹ RIO (A.), « Les formulaires mérovingiens et carolingiens », 2008, p. 330.

¹⁹² Ibid., p. 330-336.

¹⁹³ RIO (A.), *Legal Practice and the written word in the early middle ages*, 2009, p. 28.

¹⁹⁴ Ibid., p. 63. – À la fin d'une article que nous avons déjà cité, RIO appelle à faire « confiance aux scribes et de tenter de comprendre leur projet, au lieu d'essayer de défaire leur travail pour aboutir à des collection dites >d'origine< qui sont de pures abstractions. » Cf. RIO (A.), « Les formulaires mérovingiens et carolingiens », 2008, p. 348.

¹⁹⁵ Par contre, dans les cas où K. Zeumer reprend un *ordo* d'une édition antérieure ce n'est pas forcément évident.

dans les ouvrages de juridiction civile.¹⁹⁶ Puisque ces documents se trouvent dans les livres ecclésiastiques, K. Zeumer conclut que leur pratique n'est pas seulement laïque mais aussi synodale où en effet les jugements de Dieu étaient discutés, appliqués et toujours ornés d'un rite chrétien.¹⁹⁷ Pourtant, il n'est pas étonnant de trouver ces formules dans les livres religieux et non dans des ouvrages de juridiction civile. Certes, le jugement de Dieu pouvait faire partie de la juridiction civile – il est cité dans les *leges germanorum* – mais comme le rituel s'inscrivait toujours dans un cadre sacerdotal, il semble normal que les instructions se trouvent dans les manuels ecclésiastiques.

Les rituels à peu près complets sont décrits dans les manuscrits comme *ordo*, *ordo iudicii*, *iudicium*, *ordo ad faciendum iudicium*, *probatio*, *iudicium probationis* ou sont brièvement titrés *ad faciendum iudicium*. La terminologie n'est pas fixée : ce qui est désigné comme *ordo* peut aussi être en vérité une *benedictio*, un *exorcismus*, une *coniuratio*. Le legs varie, quelle qu'en soit la tradition (plusieurs *ordines* correspondant à plusieurs ordalies ou à une seule). Souvent on constate l'influence réciproque des rituels, des interpolations et des adaptations pour une ordalie apparentée.¹⁹⁸

Les ordalies mentionnées dans les *ordines* que nous traitons, s'intéressent aux différentes épreuves de l'ordalie unilatérale. Un premier groupe concerne les épreuves de l'eau. Par l'élément adjuré, nous subdivisons encore en l'eau froide et l'eau bouillante. Pour l'épreuve de l'eau froide (*iudicium aquae frigidae*), le probant était jeté dans un lac, une rivière ou une autre sorte de fosse remplie de l'eau.¹⁹⁹ Cependant, il semble que les chercheurs aient hésité sur la façon de découvrir la vérité : on trouve des interprétations considérant que l'accusé était coupable lorsque le probant n'émergeait pas à la surface.²⁰⁰ Pourtant, les *ordines* font clair que le coupable est celui qui émergeait à la surface, étant

¹⁹⁶ K. Zeumer reprend ceux-ci exclusivement à partir du *cod. Paris Lat.* 4627, 4409 (dont ZEUMER : A 2, 29, 30).

¹⁹⁷ K. Zeumer précise que les jugements de Dieu considérés comme non chrétiens sont interdits par l'Église à partir du IX^e siècle.

¹⁹⁸ Comme c'est le cas pour ZEUMER XIV, XV, XVI.

¹⁹⁹ Dans d'autres exemples, nous trouvons la précision que les jambes étaient liées aux mains de façon interconnectée. Sur une image du *Codex Lambacensis* on peut voir que l'interconnexion était faite par une baguette liée à une chaîne. De fait, l'*ordo* XVII 4 parle d'un [*baculus*], *qui inserendus est inter brachia pueri*.

²⁰⁰ Cf. SCHILD (W.), *Alte Gerichtsbarkeit*, 1985, p. 22.

donné que l'élément béni n'absorberait pas le coupable mais le rejetterait,²⁰¹ car « l'eau est un élément céleste »²⁰², comme le formule Anita Guerreau-Jalabert.

À part ces épreuves, l'eau servait aussi dans sa forme chaude, voir bouillante aux ordalies. Pour la forme simple (*iudicium aquae ferventis*), le probant devait plonger sa main dans l'eau bouillante ; dans le cas de culpabilité il devait avoir une main brûlée. C'est toujours le signe surnaturel qui comptait ; alors si la main restait indemne, l'accusé était innocent. L'épreuve du chaudron (*iudicium caldarii pendentis*) prévoyait un récipient pour l'eau bouillante – cela pouvait être une bassine ou une cuve, par exemple sous forme suspendue remplie de l'eau bouillante, dans lequel le probant mettait sa main. Si le chaudron se tournait l'accusé était coupable. Un signe pour l'innocence était le chaudron immobile.²⁰³ Dans cette sorte d'épreuve, le feu jouait également un rôle, étant donné que l'eau était réchauffée. En conséquence, on trouve ici des consécration du feu dans les formules destinées à l'ordalie de l'eau chaude.

En générale, ce sont les épreuves du fer qui sont à regrouper sous une catégorie des épreuves du feu.²⁰⁴ Ceci s'explique par le fait que l'élément adjuré primordialement est celui du feu, tandis qu'en ce qui concerne l'épreuve de l'eau chaude, le feu n'est adjuré qu'en second lieu. Dans la collection de K. Zeumer nous trouvons que l'épreuve du fer (*iudicium ferri*) comprend celle du soc à charrue²⁰⁵.²⁰⁶ Normalement un fer chauffé au feu devait être porté, parfois il fallait marcher une certaine distance avec ce fer en main. A. Michel comprend que le fer à porter était souvent un soc de charrue²⁰⁷ tandis que l'épreuve de soc de charrue fonctionnait différemment. Ce sont les socs qui étaient rougis et sur lesquels le

²⁰¹ Cette opinion est en effet répandue dans la recherche, cf. ZEUMER, p. 601 ; GAUDEMET (J.), « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 120. A. Michel interprète le procédé de la même façon quand il estime que « [s]'il demeurait à la surface, il était reconnu coupable ; s'il allait à fond, il était proclamé innocent » (MICHEL (A.), « Ordalies », 1931, c. 1139). Un dictionnaire du droit en ligne voit la sortie de l'épreuve de la même façon : cf. « Gottesurteil/Ordal/Losurteil » in : lexexakt – Rechtslexikon [en ligne], <http://www.lexexakt.de/glossar/gottesurteil.html> [consulté le 16/03/2010].

²⁰² GUERREAU-JALABERT (Anita), « Saint Gengoul dans le monde, l'opposition de la cupiditas et de la caritas », in : *Guerriers et moines, Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècles)*, éd. Michel Lauwers, Antibes, 2002, p. 273. L'analyse de cette étude souligne la puissance transcendante de l'eau en montrant l'effet qu'elle peut prendre sur le monde réel – ce monde est évidemment un monde littéraire puisqu'il s'agit d'une narration.

²⁰³ D'autres versions proscrivaient pour le probant de retirer un objet, par exemple un anneau. Sa main ou son bras était examiné après trois jours pour vérifier la guérison de la brûlure. Des ampoules dévoilaient le coupable.

²⁰⁴ Le feu était alors l'élément adjuré (pour lequel plusieurs épreuves étaient disponibles). Il existait une ordalie pour laquelle le probant devait « traverser nu-pieds, sans en ressentir les atteintes, un brasier ardent ». Un autre rituel imposait le probant de passer – vêtu d'une chemise de cire – entre deux bûchers sans enlever des plaies. Cf. MICHEL (A.) : « Ordalies », 1931, c. 1139.

²⁰⁵ Ce type d'ordalie est souvent appelé à la forme singulière (un soc). Or, plusieurs socs de charrue sont requis pour passer l'épreuve.

²⁰⁶ Pour d'autres formes de l'épreuve du feu, voir la note précédente ainsi que les notes plus loin.

²⁰⁷ MICHEL (A.) : « Ordalies », 1931, c. 1139.

probat devait marcher indemne une distance déterminée. Des formules pour les ordalies montrent que la tradition n'est pas si cohérente. En effet, il existe des variantes qui combinent les épreuves, où par exemple le fer rouge à main est combiné avec la marche sur le soc de charrue.²⁰⁸ C. v. Schwerin soupçonne dans ces cas des interpolations, mais cela reste en question. Ne serait-il pas également possible qu'une seule formule en rassemble plusieurs dans le but de réduire le texte manuscrit ? Certes la marche sur les socs apparaît souvent²⁰⁹ sous forme interpolée dans le rituel du fer à main, mais cependant, ce phénomène ne doit pas nous empêcher de le regarder comme une épreuve singulière. De même, il existait d'autres versions de l'ordalie de l'élément du feu combiné avec un fer.²¹⁰

L'épreuve du pain bénit (*iudicium panis et casei*) existe sous différentes variantes. Nous parlons également d'un type d'épreuve puisque le probant devait consommer du pain et du fromage. En ce qui concerne cette épreuve, celui qui était faussement accusé serait capable d'avaler le morceau qui lui donnerait le prêtre. Quelques *ordines* traitent une épreuve du pain suspendu (*iudicium panis pendentis*).²¹¹ K. Zeumer suppose que cette épreuve était liée avec celle du pain bénit²¹² comme l'épreuve du chaudron avec celle de l'eau bouillante. Comme pour l'épreuve du pain suspendu et celle du chaudron, l'épreuve du psautier suspendu (*iudicium libri / psalterii*)²¹³ permettait de connaître le coupable au fait que l'objet choisi tournoyait. En ce qui concerne l'*examen in mensuris* il y a qu'un *ordo* dans l'édition.²¹⁴

En effet, nous pouvons constater que quatre formes de l'ordalie prédominent dans les manuscrits tandis que les autres restent marginaux. Le plus souvent on trouve des *ordines*

²⁰⁸ C'est le cas pour trois pages de XII^e siècle avec un *ordo* destiné au fer à main dont la provenance est estimée Corvey. Même si l'*ordo* est à peu près complet, les éléments de l'épreuve de soc de charrue témoignent une interpolation ou au moins une formule qui rassemble plusieurs versions. Cf. ZEUMER, A 10.

²⁰⁹ Mais pas exceptionnellement que sous forme mêlée comme C. v. Schwerin l'estime : VIII 5 est même titré *Benedictio vomerum*. Bien sûr qu'il ne s'agit pas d'une procédure complète, or la formule est consacrée *expressis verbis* à la version de soc de charrue.

²¹⁰ Il y avait d'ailleurs une version où le probant jetait un fer rougi en un vase disposé à cet objectif. Une autre épreuve consistait à introduire la main dans un gant de fer rougi. Si la main était brûlée, la culpabilité de l'accusée était attestée. Pour cette épreuve, il existe d'autres variantes encore qui prouvent ou non la culpabilité de l'accusé. Concernant l'épreuve du soc de charrue, il fallait franchir le trajet sans atteintes pour être considéré comme innocent. En ce qui concerne les épreuves de la main, les auteurs ont relevé différents procédés pour connaître la vérité : soit la main n'était pas brûlée du tout, soit la blessure guérissait dans un intervalle de trois jours (cf. ZEUMER V 4).

²¹¹ Cf. ZEUMER A 26. 27. 28. XVII, 6. La formule la plus détaillé est XVII 6 pour le pain suspendu.

²¹² Cf. ZEUMER A 27.

²¹³ Cf. ZEUMER A 33 (un rituel ancien français du XII^e siècle) et XII, 4 (un rituel lacunaire d'une collection du XI^e ou XII^e siècle).

²¹⁴ A part de celui (ZEUMER I 4) on trouve un autre dans : FRANZ (Adolph), *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, t. II, Fribourg-en-Brigau, 1909, 390 ; cf. aussi BRUNNER (H.), *Deutsche Rechtsgeschichte*, II², p. 555.

pour les épreuves de l'eau froide, du fer rouge, du chaudron et du pain béni.²¹⁵ Malgré l'intégralité des rituels (*ordines*) de ces dernières épreuves, nous constatons des variations qui témoignent des différences pas forcément entre différents types des rituels. Autrement dit, même les *ordines* qui correspondent à un seul type de l'ordalie ne se recoupent pas forcément. Il existe ainsi des formules singulières. De même, il y a des parties communes dans les *ordines* destinés aux différentes épreuves.

Nous examinerons la structure de ces quatre types d'épreuve en fonction de leur contenu. Nous verrons ainsi déjà tout ce qui concerne les directives pour les différents acteurs : prêtre, probant et autres. Ces opérations forment la trame de l'*ordo*. En même temps une telle approche n'éclipse pas une analyse du lexique là où elle est nécessaire.

2.3 Structures des ordalies

En étudiant les différentes formules nous constatons des constructions thématiques qui nous mènent à parler des « structures » des ordalies. Outre la procédure, qui désigne une structure en soi, des différents éléments, comme la messe, structurent les procédés. En faisant une sorte de typologie des *ordines* à partir de leur type d'épreuves, nous parlons ici des divergences et aspects liturgiques propres à chaque type d'ordalie.

2.3.1 L'ordalie de l'eau froide

Le type de formule *ordo ad iudicium aquae frigidae* apparaît le plus souvent parmi les *ordines iudicium Dei*. Ce type se trouve sous forme intégrale dans sept manuscrits du IX^e au XII^e siècles,²¹⁶ à la fois ne manquant jamais dans les collections du IX^e au XIV^e siècles dont le plus souvent sous forme intégrale. À part ces quelques exceptions²¹⁷ nous pouvons décrire une procédure habituelle avec des instructions pour le prêtre, les probants et d'autres personnes. Les prières, bénédictions et exorcismes varient légèrement.

²¹⁵ Contrairement à l'opinion de J. Gaudemet qui estime que les ordalies par « le pain ou le fromage » étaient plus rares que celles de l'eau froide, du « fer chaud » et de l'eau bouillante, cf. GAUDEMET (J.), « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 120. D'ailleurs, il fait ici apparemment une distinction entre une ordalie du pain et une ordalie du fromage alors que les formules parlent d'une seule ordalie du pain et du fromage.

²¹⁶ ZEUMER A 17-23. Des formules d'un caractère fragmentaire sont A 24 et 25.

²¹⁷ À part de ce type générique figurent un *ordo* du *Breviarum Eberhardi* du XII^e/ XIII^e siècle (ZEUMER V 2) ; un du *Cod. Mon. lat.* 9563 du XII^e siècle, du monastère Oberaltaich (XIV 1) ; un du *Cod. Trevirensis* du XII^e siècle (A 25) ; un d'un *liber pontificali Cadurcensi* du IX^e - X^e siècle (A 21) et un autre d'un *Rituale ecclesiae Suessionensis* du XII^e siècle (A 23).

2.3.1.1 La procédure

Depuis le texte le plus ancien qui est transmis, un *ordo* du IX^e siècle,²¹⁸ nous pouvons reconstruire la procédure suivante pour l'ordalie de l'eau froide :

1. Conduite des probants dans l'église
2. Déroulement de la messe :
3. Sacrifice des probants²¹⁹
4. *Adiuratio* des probants
5. Communion du prêtre
6. Communion des probants
7. Bénédiction de l'eau
8. Conduite à l'endroit de l'épreuve
9. Consommation de l'eau bénite par les probants
10. *Coniuratio aquae*
11. Déshabillage des probants
12. Baiser de l'évangile et de la croix
13. Asperision de l'eau bénite et nouvel *adiuratio hominis*
14. Exécution de l'épreuve

Hormis pour les *ordines* atypiques A 21 et A 23, on trouve plusieurs divergences. Trois phénomènes sont particulièrement intéressants. En premier lieu, le support de l'épreuve peut être tenu par un *vicarius*.²²⁰ Dans un autre cas, un *infans* peut exercer l'épreuve.²²¹ En second lieu, dans trois *ordines*, le probant doit prêter un serment : I 2 c,²²² XIV 1 r (*dato iuramento*) et XVI 2 q (*Postea, facto iuramento solito, ligetur et ponatur in aquam*) le mentionnent. Ce sont des cas spécifiques et très probablement interpolés car la grande majorité des formules pour l'eau froide ne comprend aucun serment.²²³ C. v. Schwerin explique l'influence d'un autre *ordo* dans ces cas en considérant l'ordalie du feu

²¹⁸ *Cod. Vatic. Christ. reg. 612* (ZEUMER A 18) ; cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 7.

²¹⁹ Quelques variations concernant la sacrifice qui est parfois répétée dans d'autres formules, ne sont pas de très grand intérêt pour notre étude, la sacrifice étant un élément générale de la messe et ne figurant donc pas comme ingrédient spécifique à la *missa iudicii*.

²²⁰ C'est le cas dans ZEUMER I 2c.

²²¹ C'est le cas dans ZEUMER II 2c.

²²² Dans ZEUMER I 2 il y a une autre spécificité qui évoque des doutes concernant l'ordalie pure de l'eau froide : les mots *quorum nomina supra scripta sunt* (I 2 d). I 2 d semble fragmentaire.

²²³ Par ailleurs, l'ordalie était normalement censée éviter des serments et par conséquent des parjures. Un autre argument contre le serment dans une forme prototypique de l'ordalie de l'eau froide est qu'il apparaît que dans les collections.

comme source du serment pour l'eau froide.²²⁴ En dernier lieu, une influence de l'*ordo* du chaudron pourrait induire à décrire le trajet vers l'endroit où s'effectue l'épreuve. Cela concerne les *ordines* dans le *Liber pontificalis Gundechari* (VII) et dans le *Breviarium Eberhardi* (V). En effet, un *ordo* pour l'épreuve du chaudron précède dans ces deux manuscrits celui de l'eau froide. Une telle description à l'endroit de l'épreuve manque dans les *ordines* apparentés IV et VI qui ne font que mentionner la conduite vers le lieu de l'épreuve.

2.3.1.2 Quelques variations liturgiques

Le rituel liturgique comporte plusieurs variations. Nous allons détailler particulièrement trois aspects. D'abord, il s'agit du rite qui consiste à boire de l'eau bénite. Dans deux *ordines* le probant est aspergé de l'eau bénite au lieu de la boire.²²⁵ Le probant est ainsi aspergé deux fois pendant une procédure. De plus, les mots à prononcer du prêtre correspondent à ce qu'il dit dans les autres formules lorsque le probant boit de l'eau bénite : *haec aqua fiat tibi ad probationem* (VI 1 c, VII 4 d). Ces mots vont alors avec un *haustus aquae* mais guère avec une *aspersio*.²²⁶ Il nous faut placer l'eau bénite dans son contexte rituel ecclésiastique pour pouvoir capter une idée de sa fonction au sein du rite de l'ordalie. Tout d'abord, nous constatons que le fait de boire de l'eau bénite est une singularité dans la tradition occidentale. D'ailleurs l'aspersion est le cas régulier (*aspersio*), mais elle peut aussi être bue dans le but de sanctifier les humains ainsi que des animaux. Dans le cas de l'exorcisme on lui attribue un rôle plus important. De ce point de vue, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il soit appliqué dans l'ordalie de l'eau froide ayant une fonction exorcisante. Mais ici sa fonction reste en question car le prêtre devait parler les mots *haec aqua fiat tibi ad probationem* en aspergant l'eau. Cela a peu à voir avec un exorcisme. Cette observation mène à la supposition qu'il s'agit d'un remplacement ultérieure du fait de boire de l'eau bénite.

Et puis, il y a un problème de la personne grammaticale. Avec l'apparition de *homo discutiendus* en parallèle des *homines*, il existe une alternance entre la forme singulière et plurielle. L'*ordo* de *Breviarium Eberhardi* (V) et celui de Soissons (A 23) sont entièrement au singulier, ce qui en soi est déjà atypique. Les *ordines* du *Cod. Vat. Christ. reg. 612* (A 18) et du *Cod. Par. olim res. S. Germ. 95* (A 17) ainsi que A 19 et A 20 sont entièrement écrits au pluriel.²²⁷ Là où on voit des alternances dans un *ordo*, le singulier s'emploie le plus souvent

²²⁴ SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 15. Et en effet, le serment figure est une composante de l'ordalie du fer.

²²⁵ Ce sont *Cim. 10077* (ZEUMER VI,1) et le correspondant *Liber pontif. Gundechari* (ZEUMER VII, 4).

²²⁶ Cf. par exemple pour ZEUMER A 18 d.

²²⁷ De même pour l'*adiuratio* (ZEUMER Z 5), qui est d'ailleurs, un élément typique à l'eau froide.

au début : *cum hominem vis mittere ad iudicium aquae frigidae*. S'il se trouve employé ensuite,²²⁸ c'est visiblement une correction ultérieure,²²⁹ laissant des formes plurielles néanmoins intouchées, p. ex. *coram omnibus illis* ; *adiuro vos, det omnibus illis bibere*... Un autre singulier dans XVII 4 n'a pas aucun rapport : il s'agit d'un *puer* en tant que *vicarius* qui est conduit dans l'eau où la forme singulière est justifiée par la deuxième *adiuratio* qui s'adresse toujours à l'individu. Ceci s'exprime explicitement dans A 20 g : *coniuratio fiat per unumquemque*.²³⁰

Enfin, il s'agit du complexe de la communion. Dit de manière simplifiée, il existe deux différentes formes procédurales regardant la communion. Tandis que parfois c'est le prêtre qui communique avant les probants, dans d'autres *ordines* c'est que la communion des dernières qui est mentionnée.²³¹ Il ne fait pas de doute que le prêtre communique également puisque cela est écrit dans la liturgie de la messe. Comme, en revanche, la communion des probants est toujours transmise, nous estimons ainsi que la version comprenant deux communions est la plus intégrale. Une analyse paléographique documente cette constatation.²³² Pour la communion nous pouvons alors imaginer le procédé le suivant : le prêtre vient au chancel où sont les probants, il les adjure, il revient à l'autel, il communique, il donne la communion aux probants qui se sont alors avancés vers l'autel pour recevoir la communion.²³³ Nous tirons alors le schéma selon du *Codex Vaticanus* comme version représentative tout en nous rendant compte que les variations et exceptions sont très différentes.²³⁴

2.3.1.3 Le problème de l'*adiuratio*

L'*adiuratio* est une demande solennelle adressée à l'adjudé afin qu'il fasse ou ne fasse pas une action ou se comporte ou non de telle manière. D'après cela nous trouvons des formes correspondantes dans les rituels des jugements de Dieu. Regardons la procédure figurant ci-dessus, deux types de l'adjuration correspondent aux parties signifiées par *adiuratio hominis*

²²⁸ Comme c'est le cas dans ZEUMER VIII 1, XVI 2, XVII 4.

²²⁹ Par contre, dans les *ordines* VI et XVI 2 on trouve au plan du manuscrit, des formes plurielles réécrites « sur » des textes au singulier. Cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 10, qui lui-même cite ROCKINGER, *Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte*, VII [n. v.].

²³⁰ Cf. également ZEUMER III 11.

²³¹ C'est le cas pour ZEUMER A 17, 22, II 2, III 1, IV 2, XVI 2, XVII 4, XVIII 1.

²³² Cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 11.

²³³ Cf. ZEUMER A 8 c et Z 5 ce qui est conforme à la tradition ecclésiastique. – Dans XVII 4 a, les probants restent debout pendant la messe. Seul A 23 suit une autre procédure avec : communion du prêtre, *adiuratio*, communion du probant.

²³⁴ D'autres variations diverses dans les *ordines*, en spécial sur les caractéristiques mêlées entre les types de l'ordalie, cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 12-13.

ou *coniuratio*, ce dernier commençant avec *adiuro*. D'un côté il s'agit d'une première *adiuratio* avant la communion s'adressant à un groupe des probants (*adiuro vos*) ; de l'autre d'une deuxième avant le jugement, cette fois vers l'individu (*adiuro te*). La première adjure le coupable ou le confident de ne pas prendre la communion. La deuxième par contre adjure de ne pas être accepté par l'eau.²³⁵ De cette façon sa signification est mise en question – au moins au premier abord. Elle ne demande aucune action ni attitude propre du probant.²³⁶ A contrario, le *non suscipere* est demandé de l'eau et c'est pour cette raison que celle-ci est conjurée.²³⁷ A la différence d'une directive de sorte *adiuratio hominis* qui manque normalement à cet endroit,²³⁸ la *coniuratio aquae* est presque toujours régulière dans les textes. De cette manière l'élément (l'eau) devient un agent essentiel dans le fonctionnement de l'ordalie.

2.3.1.4 Le problème des rôles de *presbyter* et *sacerdos*

Différentes tâches du rituel sont partagées entre le *presbyter* et le *sacerdos*. À part de quelques exceptions, le *presbyter* est chargé de lire la messe (*cantet presbiter missam*)²³⁹ alors que le *sacerdos* est chargé d'adjurer les probants et de leur donner la communion. Ensuite, c'est normalement le *sacerdos* qui participe à l'ordalie et non plus le *presbyter*. L'*ordo* compilé de XIV ne mentionne en aucun lieu le *presbyter*. En revanche, dans III 1 c'est à lui de chanter le *Pater noster* ainsi que le *Credo* à l'endroit de l'ordalie après que le *sacerdos* ait fini la liturgie. Selon XVIII 1, le *presbyter* asperge les probants avant l'exécution de l'épreuve. Dans XVIII il manque la bénédiction de l'eau par le *sacerdos* et par conséquent également le *prius fecerit*.

Nous pourrions alors tirer la conclusion que « *presbyter* » et « *sacerdos* » sont interchangeables. Pourtant, à part dans la compilation de XIV, c'est régulièrement le *presbyter* qui chante la messe, par opposition au *sacerdos*, qui se charge du reste de l'ordalie à partir de la communion (cela veut dire, déjà pendant la messe). Laissant donc le hasard de côté, nous supposons qu'il y a une différence entre la signification des mots et les fonctions pour l'exécution de l'ordalie. « *Sacerdos* » peut décrire l'évêque ainsi que le diacre.

²³⁵ Le legs témoigne effectivement des spécificités intéressantes : tandis que l'adjuration pendant la messe se passe à peu près avec les mêmes mots dans la plupart des *ordines*, celle avant le jugement montre des variations au plan des mots. Différentes raisons documentent en plus que la deuxième adjuration date ultérieurement. Elle apparaît par exemple aux différents endroits, parfois elle suit la *coniuratio aquae* comme dans ZEUMER A 19.

²³⁶ Cf. ZEUMER A 19 f.

²³⁷ Cf. ZEUMER A 19 e.

²³⁸ Très rarement il est arrangé que et quand le prêtre doit adjurer les probants à cet endroit, ainsi dans l'insertion du *codex Parisiensis* de la formule ZEUMER VIII 1 i :

²³⁹ Différent dans ZEUMER A 22 d : *cantetur missa*.

On est ainsi étonné que ces derniers ne soient pas précisés dans leurs fonctions sauf dans le cas où il s'agirait des textes de l'époque mérovingienne pour laquelle cet usage serait justifié. Or, il n'y a pas d'autres indices pour une telle datation, d'autant plus qu'il serait curieux que les termes soient restés les mêmes au long des siècles.

Est-ce qu'on peut attribuer « *presbyter* » à l'évêque ainsi qu'au diacre ? Depuis les mots *cantet presbiter missam*, nous considérons donc le *presbyter* comme le célébrant alors que le *sacerdos* se charge de la communion. Le plus haut placé dans la hiérarchie célèbre et celui qui est en dessous de lui donne la communion aux fidèles (comme c'est le cas dans la messe papale). Pourtant, si nous considérons que le *sacerdos* soit un diacre – toujours pas de problèmes hiérarchiques – il n'y aurait pas de raisons pour laquelle il faudrait partager les fonctions, le prêtre célébrant étant à la fois le communicateur. De même, en ce qui concerne l'exécution de l'ordalie, le prêtre n'aurait aucune fonction s'il laissait tout aux mains du diacre, ce serait irréaliste. Cependant, il est envisageable que ce soit un évêque qui célèbre la messe

Il reste l'estimation proposée par C. v. Schwerin que les mots « *et coram omnibus illis cantet presbiter missam* » soient interpolés. Ces mots ne vont pas du tout avec la structure de la phrase qui liste des impératifs : *accipe, duc, fac*. En conséquence, dans quelques *ordines* on trouve *fac* changé en *faciat* (A 17 a) (IV 2 d ; XVIII 1 b) ou *facit* (A 20 b). Le fait qu'il y ait plusieurs dénominations pour la participation du clergé sera a priori mis à côté si on analyse les acteurs. Les actions d'un *presbyter* ou d'un *sacerdos* sont considérées dans les deux cas comme relevant du prêtre. De cette manière nous sommes capables de détecter quel rôle jouait la présence de l'Église. Il nous faudra revenir à cette question après l'analyse des actions du représentant de l'Église.

2.3.2 L'ordalie du fer à main

Il existe moins d'*ordines* pour ce type d'ordalie. En plus, la tradition n'est pas si cohérente. On trouve souvent des prières et des bénédictions toutes seules.²⁴⁰ À part des collections, il nous est parvenu qu'un seul *ordo* qui soit à peu près complet : trois pages du XII^e siècle qu'on attribue au monastère de Corvey (A 10). Cet *ordo*, A 10 chez K. Zeumer, contient des termes qui renvoient à l'épreuve du soc de charrue. Il faudrait analyser les manuscrits et leur histoire de transmission pour déterminer dans quelle mesure nous avons là le témoignage d'une véritable interpolation. Si tant est que A 10 soit un cas interpolé (de toute façon cette

²⁴⁰ ZEUMER A 1a, 2 a, 3, 9, 11, 12, 13.

formule lie le fer rouge à main avec la marche sur le soc de charrue) cela signifierait qu'effectivement, tout ce qui est déjà dit sur cette dernière forme d'épreuve serait interpolé car l'*ordo* est dédié à la version de l'épreuve à main.²⁴¹ De plus, A 10 contient une forme grammaticale plurielle comme c'est le cas pour l'eau froide.²⁴² Les lacunes sur la procédure rendent sa reconstruction plus imaginaire.

2.3.2.1 La procédure

L'*ordo* III 2²⁴³ avec lequel se recoupe essentiellement celui de XI 2, est le plus précis. En comparaison avec les autres formules concernant le fer à main, ces deux possèdent d'un aspect supplémentaire, celui de la *designatio spacii ad ferrum portandum* – la définition de la distance à franchir avec le fer en main. C. v. Schwerin considère que ces deux *ordines* donnent un type générique. Les différences entre III 2 et XI 2 sont d'une moindre importance : dans XI 2 la notice sur l'exécution de l'ordalie manque (III 2 q). L'explication paraît logique, l'*ordo* s'arrête avant.²⁴⁴ Une dernière différence entre III 2 et XI 2 doit être mentionnée : avant l'exécution de l'ordalie il manque une *adiuratio hominis* à XI 2. Pourtant, cet *ordo* perd sa cohérence ainsi que sa complétude vers la fin. Il n'est pas intégral.

Par conséquent l'*ordo* III 2 sert comme modèle pour retracer la procédure du rituel de l'ordalie du fer à main.²⁴⁵

1. Déroulement de la messe
2. Conduite au lieu de l'épreuve
3. *Benedictio ignis*
4. Mise en feu du fer
5. *Benedictio ferri in igne*
6. *Designatio spacii et aspersionis*
7. Sortie du fer du feu
8. (*oratio super ferrum*) (*benedictio ferri*)
9. *Adiuratio hominis*

²⁴¹ Le titre indique *Incipit Iudicium Ferri* mais plus tard on trouve *Tunc accedat presbiter ad ignem et benedicat vomeres...*(A 10 e) et encore *Benedic, Domine, ...hos vomeres, sive hoc genus metalli vel ferri...*(A 10 f). Un autre cas se présente avec XVI qui intitule *Incipit ordo iudicii ad frigidam aquam et ad caldariam et ad ferrum et ad vomeres*, mais à la différence de A 10, cet *ordo* est transmis dans les collections destinées aux jugements de Dieu. Il nous semble donc logique que plusieurs rituels soient regroupés dans une seule formule.

²⁴² *Tunc ille, qui discutiendi sunt, catecizentur his verbis...*

²⁴³ *Cod. Werth.* du XI^e siècle.

²⁴⁴ Plus importantes sont la *responsio* dans III 2 p et la *deprecatio* dans III 2 q.

²⁴⁵ Cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 29-30.

10. Serment du probant

11. Exécution de l'épreuve

2.3.2.2 Quelques variations liturgiques

On peut constater quelques divergences qui concernent la procédure liturgique. Les textes de Bamberg²⁴⁶ décrivent que le fer est posé sur l'autel pendant la messe, ce qui ne fait guère de sens s'il n'y a pas une bénédiction du fer par la suite. Cet *ordo* pourrait faire appel à une procédure primitive dans laquelle la bénédiction du fer n'avait pas lieu pendant la messe. Ensuite, les *ordines* III 2 et XI 2 mentionnent une deuxième aspersion pour ce *spatium* avant l'exécution de l'épreuve (outre celle de la *designatio spatii ad ferrum portandum*). Une seule aspersion avec de l'eau bénite devrait suffire. C. v. Schwerin émet différentes hypothèses pour expliquer d'où vient ce « doublement ».²⁴⁷ De plus, dans IX 1 où manque la messe, on trouve une *confessio* du probant avant sa conduite à l'endroit du jugement. La forme sous laquelle elle se présente est à mentionner puisque le probant est censé avoir sa pénitence *ut eo modo crimen aut furtum, de quo discutiendus est, in publicam procedat*. Mais une telle sentence dispense la valeur de l'épreuve car la culpabilité serait certaine.²⁴⁸ Enfin, le fait de boire de l'eau bénite (mentionné dans III 2 q) et d'ajouter de l'eau bénite ainsi que du sel à l'alimentation est considéré comme un ajout à une forme originale (*ordo* III 2 et également A 10).

2.3.2.3 Le problème des bénédictions des éléments

Selon le plan ci-dessus, la procédure prévoit en somme trois bénédictions : la *benedictio ignis*, la *benedictio ferri in igne* et enfin la *benedictio ferri*. K. Zeumer compte cinq formules répétitives de bénédictions.²⁴⁹ Une sixième formule concernant la bénédiction du fer se présente sous forme des prières.²⁵⁰ A 10, III 2, IV 4, XIII 2, renvoient également à cette sixième formule qui nous rappelle une bénédiction, pourtant parfois appelé *consecratio* ou même *oratio*. A 9 b, une très courte formule, est une bénédiction du fer. Dans les manuscrits

²⁴⁶ ZEUMER IV 4 et V 4.

²⁴⁷ SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 35 et note 4 sur p. 35 et 36.

²⁴⁸ SCHWERIN propose une interpolation comme explication de cette divergence, cf. *ibid.* p. 36.

²⁴⁹ ZEUMER Z 7 (recomposé de X 2, IV 4, IX 1, XIV 2, XIII 2, XV 1, VIII 4 cod. 1 et cod. 2), Z 8 (IX 1, A 11, XI 2, IV 4, XVI 1, XIII 2, III 2 cod. 2 et cod. 3), Z 13 (X 2, III 2, III 2 cod. 3, IV 4, IX 1, XIV 2, XV 1, XIII 2, XVI 1, A 10, VIII 4 cod. 1 et 2 ainsi que d'autres qui ne se trouvent pas dans l'édition de K. Zeumer), Z 14 (IX 1, IV 4, XVI 1, X 2, VIII 4 cod. 1 et cod. 2, XVII 2), Z 16 (III 2 cod. 2 et cod. 3, IV 4, IX 1, XVI 1, A 10).

²⁵⁰ Elle est comprise dans Z 13, 14.

on trouve une autre formule (sous Z 8 chez K. Zeumer) qui va avec cette bénédiction du fer. Z 8 est par contre, apparenté avec Z 7 qui désigne elle-même une bénédiction du *Cod. Rhenaugiensis*²⁵¹ qui apparaît souvent dans les manuscrits plus récents.²⁵² Dans les deux bénédiction il est question d'un *genus metalli*. Z 13 et 14, qui parlent du *ferrum*, montrent des différences quant au contenu et à la forme. Enfin, Z 16 qui désigne une bénédiction du feu varie également.

Il semble que malgré l'existence de toute une diversité de formules dans les *ordines*,²⁵³ les bénédiction réelles (sur un objet ou un élément) restent limitées à ces trois (*benedictio ignis*, *benedictio ferri in igne*, *benedictio ferri*). C. v. Schwerin considère cependant que cela reste trop superficiel. D'abord il faut clarifier une question préliminaire : la formule Z 7 manque dans l'*ordo* III, qui est à la base d'une reconstruction de l'ordalie (c'est la raison pour laquelle elle est mise entre parenthèses dans le procédé ci-dessus). Z 7 sert dans d'autres *ordines* à la bénédiction du fer pendant la messe : IV 4, V 4, XIII 2, XIV 2, XV 1. Effectivement elle peut apparaître avec Z 8 qui est destinée à la bénédiction au lieu de l'épreuve. Les deux ont cependant un noyau identique : *Benedic, Domine, hoc genus metalli, ut omni daemonum falsitate procul remota veritas iducii tui fidelibus tuis manifesta fiat (patefiat)*. C. v. Schwerin prend deux positions dans son interprétation : d'un côté il pense que les Z 7 et Z 8 ne se contredisent pas, de l'autre il avoue qu'il n'aurait pas trop de sens d'avoir deux bénédiction du fer identiques dans une seule procédure. Le noyau identique est un argument pour ce chercheur qu'il s'agit d'une formule originale qui s'est fragmentée par la suite de sorte que, finalement deux formules se sont retrouvées côte à côte. Donc cela débouche sur la question : quelle place prit la forme primitive dans l'*ordo* ? Est-ce qu'il s'agit alors d'une bénédiction pendant la messe ou d'une *benedictio ferri in igne* ? Celle pendant la messe est plus récente.²⁵⁴ De plus la *benedictio ferri in igne* est toujours présentée dans les *ordines*, tandis que celle de la messe manque parfois. En considérant que les *ordines* sont de sources normatives, la pratique échappe à notre regard si bien qu'il est possible que « deux couches » se trouvent dans un *ordo*. Il nous faudrait analyser les manuscrits en détail pour essayer de trouver une réponse quant à l'endroit de la bénédiction.

Pour les trois bénédiction réelles restent alors les formules Z 13 (14), 16, 8 et A 9 b, dont les deux premières se présentent sous la forme d'une prière. Comme Z 16 concerne la consécration du feu, il reste Z 8 et A 9 b, les deux décrivant la bénédiction du fer d'une

²⁵¹ Jusqu'au X^e siècle.

²⁵² SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 31.

²⁵³ Les formules apparaissent dans des combinaisons différentes. Parfois elles sont accumulées, comme par exemple la coexistence de ZEUMER Z 13 et Z 14. Dans ce cas une est désignée *alia* (*oratio*, *bedectio*), cf. IV 4, VIII 4, IX 1, X 2, XVI 1.

²⁵⁴ Dérivation chez SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 32.

manière différente. La coexistence ne veut pas forcément dire que les deux se trouvaient à la fois dans un même *ordo*. Comme déjà évoqué précédemment, une double bénédiction du fer serait redondante. C. v. Schwerin s'exprime pour l'âge plus vieux de A 9 b qui a comme conséquence qu'une seule bénédiction du fer a lieu et cela seulement après qu'on l'a ressorti du feu. Les *ordines* où cette formule manque sont parfois des fragments.²⁵⁵ L'*ordo* XIV s'arrête avant de passer à cette bénédiction et XI 2 reste vague vers la fin. On peut remarquer d'autant plus ce manque dans l'*ordo* III 2. Cependant, les arguments pour la version plus ancienne de A 9 b sont multiples : le style simple, le sens sobre et malgré sa brièveté aussi la complétude. De plus, une image dans le *Codex Lambacensis* représente la bénédiction du fer rougi par le prêtre. Une écriture déclare la *benedictio in igne*.²⁵⁶ Les mots *ferrum in igne* ne signifient pas forcément que le fer soit toujours en feu. Il vaut mieux de les comprendre au sens d'un *ferrum ignitum*. De cette manière l'hypothèse de la bénédiction après qu'il a été retiré du feu reste cohérente. La *benedictio ignis* (Z 16) à l'endroit de l'épreuve est considérée comme originale, de même les deux prières Z 13 et 14 malgré leur redondance.²⁵⁷

2.3.2.4 Le serment

La *responsio* dans III 2 p est une déclaration du probant qu'il fait confiance en Dieu et non pas en pouvoir diabolique. Ce morceau se restreint à l'ordalie de feu, il se trouve dans six autres *ordines*.²⁵⁸ Le terme de la *responsio* n'est pas clair. Certes, ce texte suit l'adjuration du probant qui est prononcée par le prêtre. Il s'appuie sur le langage liturgique. La formule *tunc ille, qui discutiendus est, iuret dicens* (V 4 h) renforce la supposition qu'il s'agit d'un serment. La version plus complète dans IX 1 et XVI 1 soutient cela : *deinde...iuret in altari aut in cruce vel in euangelio sive capsula his verbis dicens*. Un serment est aussi mentionné dans A 10 et IX 1. Il se demande donc si le serment faisait partie de l'ordalie de feu à l'origine. Tout d'abord, il faut considérer que l'essai de manipuler l'ordalie était si fréquent qu'on a voulu la « préserver » en l'instituant sous forme d'adjurations et de prières. Le placement du serment est variable, dans V il se passe avant que le fer soit retiré du feu. Dans IX, le serment est mentionné après la sortie du fer du feu et sa *benedictio ferri* alors que les *ordines* de la subdivision III (chez K. Zeumer) le placent après la sortie du fer du feu, la prière et enfin l'*adiuratio* du probant. En conséquence on peut imaginer que le fer se

²⁵⁵ ZEUMER I 1, II 1, VII 1, XVII 2, XVIII 4.

²⁵⁶ Voir la couverture.

²⁵⁷ Cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 34.

²⁵⁸ ZEUMER A 10 ; V 4 ; IX 1 ; XIII 2 I ; XVI 1. Selon C. v. Schwerin, la mention d'une *aqua frigida* est certainement interpolée et n'a donc pas de signification pour la reconstruction de l'ordalie au fer, cf. idem, *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 26.

refroidisse entre temps ! En ce qui concerne le rôle du serment, nous constatons que les *ordines* déclarent le serment généralement comme obligatoire. En revanche, dans IX et XVI cela reste dépendant *qua aliqua infidelitatis suspito in eo habeatur*. Par ailleurs le vocabulaire dans la formule du serment est très singulier comprenant des termes comme *discussio*, *securitas*, *cirminatus* et *crimosus*. C. v. Schwerin montre des bons arguments pour un ajout ultérieur du serment,²⁵⁹ si bien que nous tirons au moins la conclusion que l'authenticité du serment reste sujette à caution. Dans tous les cas, il fallait examiner les ordalies dans d'autres sources pour avoir une représentation plus complète. Même si les textes que nous traitons sont issus de rituels ecclésiastiques, un serment peut bien avoir une signification judiciaire hors de ces directives liturgiques. Les sources du droit pourraient aider à voir la place du serment dans l'ordalie du feu. Ainsi, Bruno Lemesle considère comme quasiment sûr le fait que le serment appartienne à l'ordalie même si pouvant aussi figurer comme propre moyen de preuve.²⁶⁰ Pour notre part, nous estimons, que le serment faisait partie de la procédure judiciaire plus globale. Or, il pouvait être répété lorsqu'on passait à l'ordalie. Enfin, toutes les ordalies n'étaient pas comprises dans un procès judiciaire préalable. Vu que les jugements de Dieu pouvaient également être abordés toute de suite (selon l'état de l'accusé ou le type de litige), nous pouvons imaginer que le serment était réintégré dans la procédure de l'ordalie, étant un élément préalable au jugement.

Une autre singularité est mentionnée dans III 2 et concerne les mots « *deprecari super se divinum testimonium des crimosus* » dont nous n'avons aucune formule conservée. Il est possible que ces mots, qui étaient destinés à être prononcés sous forme d'un serment, aient servi à la *deprecatio*. En conséquence celle-ci désigne l'acte du *iurare*. En effet, dans les rituels du feu, soit le *iurare* soit la *deprecatio* est mise par écrit, jamais les deux à la fois. Une *deprecation* est également requis pour l'eau froide. Il manque le serment et dans l'*ordo* compilé XVI, on ne trouve que le serment. De fait, le serment chrétien est une vocation de Dieu en tant que témoin, autrement dit le *iurare* est un *divinum testimonium deprecari*.²⁶¹

2.3.2.5 La messe

La messe est mentionnée dans presque tous les *ordines*. On peut remarquer que dans les *ordines* qui sont plus complets, on trouve des références à la *missa* du *iudicium aquae frigidae*. Cela n'a rien d'étonnant lorsqu'il s'agit des prières car celles-ci ne sont pas

²⁵⁹ Cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 28.

²⁶⁰ Cf. LEMESLE (B.), « Le serment promis », 2002, p. 7 : « Il en allait de même [comme pour les duels] pour les ordalies où le patient prêtait serment avant de passer à l'acte. »

²⁶¹ Cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 29.

spécifiques à l'ordalie de l'eau froide.²⁶² Alors qu'en revanche, un cas extraordinaire se présente avec XV du codex de S^t Florian (aujourd'hui en Autriche) où la référence s'applique à la messe entière. Il en résulte que le prêtre dit à « l'homme sacrilège » (une personne), une adjuration sous forme plurielle : *dicat sacerdos ad hominem sceleratum...adiuro vos homines...*

Sous considération que les références ne s'appliquent qu'aux prières de la messe, la reconstruction de l'ordalie varie légèrement d'avec celle mentionnée ci-dessus : la procédure s'ouvre avec une messe, après la messe suit la conduite dans l'atrium où la *benedictio ignis* et la mise en feu du fer ont lieu. Ensuite, le fer est retiré du feu, puis il est béni. Avant l'exécution de l'épreuve le probant dépose son serment. Qu'il le fasse avant ou après la sortie du fer du feu dépend de l'*ordo* en question.

2.3.3 L'ordalie de l'eau chaude

L'ordalie de l'eau chaude n'apparaît seule dans un *liber pontificalis Beccensis* du XII au XIII^e siècles (A 5). Un autre *ordo* (A 8) est une copie d'après l'*ordo aquae frigidae* même s'il existe quelques variations. Le codex de Bamberg du XI^e siècle (IV) est semblable avec A 5, sauf qu'il comporte une litanie en plus. Il est de même semblable à celui de Eichstädt du XII^e siècle (VII). De plus, V 1 et VIII 3 présentent des textes pour l'ordalie du chaudron (*judicium aquae ferventis*). Dans d'autres textes, cette ordalie est mêlée avec l'épreuve du fer (III 2, XI 2, XV 2) ou celle de l'eau froide (XVI 1). Deux groupes sont identifiables : A 5, IV 1 et VII 2 sont identiques dans les parties essentielles. VI 3, IX 2 et X 3 comprennent deux prières et une bénédiction dans le même ordre. À part ces quelques divergences ainsi que des interpolations en ce qui concerne XV 2, nous pouvons retracer la procédure depuis A 5 :

1. *Signatio loci*
2. Déroulement de la messe
3. Conduite à l'endroit de l'ordalie
4. *Benedictio aquae in caldaria*
5. Encensement de la bouilloire
6. Lavage de la main du probant
7. *Benedictio caldariae*
8. Exécution de l'ordalie

²⁶² Par contre, ZEUMER A 10 a parle d'une missa prescripta.

L'*ordo* du *Breviarium Eberhardi* (V 1) suit ce type avec quelques variations dans le langage.²⁶³ Les divergences entre les *ordines* et l'*ordo* typique concernent surtout les *orationes*. Dans A5, que nous traitons comme un type habituel, il existe une consécration de la bouilloire (point 7). Comme pour quelques unes du fer rougi au feu, il s'agit d'un procédé un peu redondant puisqu'il ne concerne pas l'épreuve elle-même. Par contre, les mots « *aquae se contremulent, et tu urceole, te contornes* » montrent que cet *ordo* parle d'une cuve pendue. C'est une forme précise de l'ordalie de l'eau chaude. Ainsi nous pourrions dire que la bénédiction est un ajout plus récent. La terminologie employée renforce cette hypothèse car à la place de *caldaria* on trouve l'expression *urceolus*.²⁶⁴

2.3.4 L'ordalie du pain béni

Comme nous avons précédemment évoqué, quand on parle de l'ordalie du pain béni, on inclut l'épreuve du pain et du fromage. Les *ordines* pour ce type d'ordalie diffèrent des autres pour deux raisons majeures : d'un côté, à cause de sa quantité de prières et bénédiction face aux directives pour les participants, et de l'autre côté, les formules varient énormément les unes des autres. Ce qui reste commun dans les *ordines* est la consommation du pain et du fromage. Pourtant, il nous faut considérer les termes utilisés pour les ingrédients spécifiques à ce rituel.

2.3.4.1 La terminologie

Si le pain vient d'être précisé, il s'agit d'un pain d'orge (*panis ordeacius*).²⁶⁵ Dans A 26 il est désigné *bisus*, dans A 32 *siccus* et A 27 parle d'un *ordeaceus absque fermento*. Sont attribués *birbicus*, *caprinus*, *de ovibus* et *aridus* au fromage. Selon deux rituels il doit être fabriqué au mois de mai.²⁶⁶ Il est ferme (*formaticus*) et son poids varie. D'après A 27, il faut écrire le début du psaume 7 ou du psaume 16 sur le fromage. D'autres directives prescrivent le *Pater noster* sur le fromage ainsi que sur le pain (A 32, XV 4). D'après XVI 3 le *Pater noster* s'écrit sur un *breve*, selon XVII 1 sur le pain. D'autres mentionnent une prière comme inscription (XI 3, XII 3). Dans tous les *ordines* il y a une adjuration des gens et une

²⁶³ Cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 37-38.

²⁶⁴ ZEUMER V 1 précise même *caldarium sive orceolus*.

²⁶⁵ ZEUMER A 26, 27, 31, 32, III 3, IV 5, VII 3, XI 3, XV 4, XVI 3, XVII 1.

²⁶⁶ ZEUMER A 26, 27.

consécration du pain ainsi que du fromage. Cette dernière se passe devant l'autel, cependant de manières différentes.

2.3.4.2 Des aspects concernant la procédure

Le prêtre coupe un morceau du fromage et un morceau du pain et met cela dans la bouche du probant. Dans quelques *ordines* il le fait en posant sa main sur la tête du probant (A 32, XII 3, XVII 1).²⁶⁷ De plus on trouve dans A 31 les mots « *et iurabunt omnes testes de furto illo super sanctos* ». Cela pourrait être un serment comme c'est le cas dans l'ordalie du fer. Nous nous demandons qui sont les *testes* ; cela reste vague, vu qu'il n'y a qu'un seul probant (*cui committitur crimen*). De plus, la désignation des probants comme *testes* est irrégulière. C. v. Schwerin propose qu'il ne s'agit pas d'un serment du côté probant mais que le probant doit passer l'ordalie pour éprouver l'innocence en face d'un reproche qui est renforcé par un serment des *testes*. Nous estimons également que les *testes* sont dans ce cas une sorte de cojureurs de la part de l'accusé.

Il reste la question sur la place de l'ordalie dans la messe. Est-ce que une messe était prévue pour l'ordalie du pain et du fromage ? Effectivement quelques *ordines* la mentionnent (p. ex. XVII 5 a). En revanche, la sorte de messe varie. La *missa iudicii* pour cette sorte d'ordalie ne figure que dans III 3. Dans A 27 il y a une référence pour la *missa de inventione sancti crucis*, dans A 30 il s'agit d'une *missa de sancta trinitate*. Vu que la *missa iudicii* n'est mentionnée que dans les *ordines* des collections et de la manière qu'il s'agit d'une référence à une ordalie précédente (*et incipiat missam superiam scriptam* dans III 3 qui réfère à III 1 *haec est celebratio missae ad iudicium*), C. v. Schwerin émet l'hypothèse qu'elle manquait à l'origine. Par ailleurs elle manque dans un *ordo* détaillé (A 32). La suite de l'exécution de l'ordalie et de la messe n'est pas fixe.²⁶⁸ Ne serait-il pas possible que le type de l'ordalie, évoquant l'eucharistie, laisse ouvert si le maître de cérémonie veut ajouter une messe entière ou pas ? Encore, il faudrait analyser la provenance et le contexte des manuscrits en détail pour cette question.

2.3.4.3 Les personnes grammaticales

Il s'agit de la question à qui était destinée l'ordalie. Comme pour l'eau froide et contrairement aux ordalies du feu, il y a une alternance entre la forme plurielle et la forme singulière. Au

²⁶⁷ Pour d'autres spécificités singulières cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 40.

²⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 40-41.

point de vue de la quantité des formes plurielles, il semble que cette ordalie s'appliquaient aux plusieurs probants à la fois.

2.3.5 Conclusion : diversité des formules

L'ordalie du pain béni, aussi dite du pain et du fromage, reste à l'écart des autres ordalies pour des différentes raisons. Tout d'abord il ne s'exécute pas à l'aide d'un élément. Ensuite, l'épreuve se déroule dans l'église, en conséquence il n'y a pas une conduite vers le lieu de l'exécution. Finalement, le style des *orationes* se diffère de celui des autres rituels héritant des traces de la liturgie grecque. Ici, les oraisons contiennent des formules comme *agyo*, *agyo*, *agyo*²⁶⁹ ou dans une forme plus développée : *Agyo o Theos, agyo yskiros, agyo athanathos. Eleyson imas. Agyo, agyo, agyo.*²⁷⁰

En revanche, les ordines concernant les épreuves des éléments se ressemblent plus les unes aux autres. Néanmoins, les épreuves du feu, donc principalement celles du fer, ainsi que l'épreuve de l'eau chaude s'opposent à celle de l'eau froide. La différence se fait le mieux sentir lorsqu'on examine l'explication pour se rendre au lieu de l'épreuve. Alors que dans les rituels de l'eau froide, on trouve régulièrement *sacerdos...vadat ad illum locum*, dans les autres on trouve *pergat sacerdos*. Aucune ordalie du feu n'utilise *vadere* (et seulement l'*ordo* compilé XIV a exceptionnellement *pergere*). Dans A 22, concernant le rituel de l'eau froide, on trouve *evadere*, dans A 17 et dans A 23 *ire*. Ces deux verbes font partie du champ sémantique de « *vadere* ». Il est par ailleurs intéressant que la communion manque dans l'ordalie du feu.

Nous avons également constaté, que les rituels du fer et de l'eau chaude se ressemblent. Tandis que la quantité des *ordines* pour le premier domine, il n'est jamais parvenu seul (A 10 est lacunaire). C. v. Schwerin pense pour des différentes raisons, que le rituel du fer n'est pas à l'origine une pratique des ordalies. En revanche, les premiers rituels sont pour lui ceux de l'eau froide, du pain béni et de l'eau chaude. Ils sont très indépendants les uns des autres. Le juriste de la *Deutsche Rechtsschule* entreprend de reconstruire des archétypes de ces trois rituels, selon le critère de leurs provenances géographiques. Les manuscrits se trouvent à peu près dans l'entière *Francia orientalis* et *occidentalis*, moins que dans les régions de la Saxe. Aucun manuscrit n'a été retrouvé dans les régions nord et sud

²⁶⁹ Au début de la phrase, suivi de *Pater omnipotens, aeterne Deus* ou bien au milieu après l'invocation de Jésus Christ et avant une paraphrase précisant que celui habite dans les cieux, cf. les deux oraisons dans l'*ordo* ZEUMER III, 4.

²⁷⁰ ZEUMER XII, 3.

de la Mayence. C. v. Schwerin partage avec A. Franz²⁷¹ l'opinion que les ordalies du fer et de l'eau chaude ont été adaptées au fil de temps et ont été intégrées dans une procédure ecclésiastique. L'Église aurait alors trouvé ces rituels en pratique tandis que le rituel de l'eau froide était conceptualisé d'une façon unitaire. Cela signifierait que ce type d'ordalie était alors créé.

Le fait de réunir plusieurs rituels dans un seul manuscrit a permis une influence réciproque au profit des compilations et de l'adaptation de l'introduction du type « *Inquisitus* ». ²⁷² C. v. Schwerin conclue que les rituels sont issus des églises et des monastères²⁷³ où les textes seraient nés. Cette circonstance rend les textes ressemblants. De plus, le vocabulaire liturgique reste simple et peu spécifique. Ce sont là des critères qui rendent une recherche au plan de la provenance régionale très difficile car il n'existe pas de grandes différences dans la langue. En effet, notre recherche au plan du vocabulaire approche également les *ordines iudiciorum Dei* du milieu monastère où la formule « Pro huius negotii [examinatione] te rogamus » se retrouve chez les notaires.²⁷⁴ Cette observation correspond à l'adaptation des jugements de Dieu et leur mise en pratique au sein de l'Église et par le prêtre. Malgré cela, nous contredisons C. v. Schwerin, qui conclue qu'aux endroits séculaires « bedurfte man dieser Rituale nicht ». ²⁷⁵ Ce n'est pas vrai et une telle conclusion quant à la provenance ecclésiastique des *ordines* serait fatale. Cela reviendrait à dire que les tribunaux civils n'employaient que des preuves soi-disant rationnelles. C. v. Schwerin et K. Zeumer semblent surinterpréter le fait que la plupart des *ordines* se trouvent dans les manuels des rituels ecclésiastiques. Encore une fois, nous soulignons qu'il est tout à fait normal et évident de les trouver dans les livres ecclésiastiques, étant donné que c'est le prêtre qui mène l'ordalie. Certes l'ordalie a eu lieu au sein d'un procès judiciaire qui pourrait être purement ecclésiastique, mais de même l'ordalie pourrait être appelée par un juge dans un cas civil où, dans l'idéal, on avait déjà recouru à toutes les autres preuves. L'ordalie se déroulait pourtant toujours dans un cadre liturgique, le maître de cet acte était alors le prêtre et il est évident qu'il va trouver les directives dans les manuels de son institution.

À partir de la personne grammaticale des probants, il se pose la question de la fonction judiciaire de l'ordalie. L'ordalie de l'eau froide et celle du pain (et du fromage) ont comme « cible » une groupe de personne. Les autres parlent régulièrement que d'un seul probant. Pour le premier groupe, on peut penser qu'il ne s'agit pas d'une vraie preuve processuelle mais davantage d'une inquisition car le but est de trouver le coupable parmi un

²⁷¹ Cf. FRANZ (A.), *Benediktionen*, t. II, 1909, 350.

²⁷² Cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 54-55.

²⁷³ Cf. *ibid.*, p. 56-57.

²⁷⁴ ZEUMER A 10.

²⁷⁵ SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 58.

groupe d'accusés.²⁷⁶ Un regard précis nous permet de conclure que le délit pour lequel on a recouru à ordalies, peut être le vol par exemple. En effet, nous pouvons trouver une messe *pro fure* qui était destinée à trouver le vrai voleur.²⁷⁷ Pour C. v. Schwerin, même si le *furtum* est mentionné dans les ordalies du feu, ce n'est pas du tout central ni déterminant, il pouvait alors s'agir d'un autre crime. Sa conclusion est que les ordalies de l'eau chaude et du fer ne se passaient qu'en tant que preuve. Nous observons, en revanche, que les épreuves décrites dans les *ordines iudiciorum Dei* figuraient d'une part comme preuves et d'autre part comme « moyen investigateur » : au sein de la cérémonie solennelle de la messe *pro fure* se trouve une des épreuves que nous venons de décrire pour les ordalies ; donc, cela pourrait également être celle de l'eau chaude ou une épreuve du fer. Pourtant, on pourrait même toujours parler d'une preuve sauf qu'ici on pointe sur une personne, alors qu'il peut parfois s'agir de trouver justement la personne en question.

Quant à ce résumé il faut retenir deux choses. Premièrement, même si on trouve une forme plurielle pour ce qui concerne les probants, cela ne veut pas forcément dire qu'il s'agit d'un acte inquisitoire. Il existe également des cas où une collectivité se trouve imposée à l'ordalie. Par ailleurs, il existe une distinction entre celui qui a commis un crime et ceux qui le savent. Deuxièmement, peu importe quelle que soit l'utilité de l'épreuve, preuve ou inquisition, le fonctionnement, voir la fonction, reste identique. C'est la vérité qu'on cherche et c'est toujours Dieu qui la manifeste au travers d'un miracle. De cette manière, il s'agit donc toujours d'une sorte de preuve.

Nous sommes confrontés à de grands problèmes lorsque nous essayons de construire une typologie judiciaire dans laquelle il faudrait placer les ordalies. Néanmoins, il est vrai qu'on trouve d'un côté des ordalies processuelles, donc celles qui s'inscrivent véritablement dans le cadre d'un procès, et de l'autre celles qui se passent en dehors d'un procès. Ces dernières ont lieu sans avoir un vrai procès comme le montre le cas de l'épreuve mentionnée pour déterminer qui a raison dans le litige entre Henri IV et le pape Grégoire VII. Un autre classement est proposé par C. v. Schwerin qui fait la distinction entre une procédure profane et une procédure ecclésiastique quant à l'ordalie.²⁷⁸ Cette dichotomie ne correspond pas à ce qu'on trouve dans les sources. Tout d'abord on ne peut parler qu'en théorie d'une opposition entre le profane et le sacré au Moyen Âge. Ensuite, un jugement de Dieu se déroulait forcément dans un cadre sacré, et avec le régime de l'Église alors dans un cadre ecclésiastique. Ceci tient des traits procéduraux comme le montre la structure des

²⁷⁶ Par exemple dans ZEUMER A 21 (*conveniunt homines, in quos habet suspectum de ipsa causa*), ou dans A 17 a (*interroget eos sacerdos*), et aussi l'*adiuratio* de Z 5 (*aut scitis qui hoc egerit*).

²⁷⁷ Cf. FRANZ (Adolph), *Die Messe im deutschen Mittelalter*, [réprod. de l'éd. de 1902] Darmstadt, 1963, p. 213-214.

²⁷⁸ Cf. SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 61.

ordines iudicorum Dei. Enfin, si on veut faire une distinction entre les deux sphères, il vaut mieux de parler de disputes judiciaires dans le monde profane ou alors de disputes judiciaires dans le monde ecclésiastique. Mais à quoi servirait une telle distinction ? Est-ce qu'elle est pertinente pour déterminer la fonction de l'ordalie ? Cette question apparaît d'autant plus absurde puisqu'on trouve des cas où on avait recours à l'ordalie pour clarifier un différend entre l'Église et les humains profanes. Cela dépassait alors les frontières que la recherche pose aujourd'hui.

Nous avons essayé d'opérer un classement entre les différents types d'ordalies qu'on trouve dans l'édition de K. Zeumer tout en soulignant les structures ainsi que les spécificités que les ordalies gardent. Dans un troisième chapitre nous tenterons une conception de l'ordalie en tant que rituel performatif.

3. La logique du rituel

Pour pouvoir analyser comment l'ordalie peut être perçue comme un rituel, nous parcourons trois étapes. Tout d'abord nous examinerons les acteurs dans les *ordines*. À part les humains qui y sont considérés, les pouvoirs supranaturels, Dieu et diable, jouent également un rôle dans les *ordines*. Ensuite, nous donnerons une conception de la logique de l'ordalie. Cela va, enfin, nous mener à analyser les parties orales dans les *ordines* qui semblent établir le fonctionnement de l'acte rituel.

3.1 Les acteurs

Ce chapitre dessine les activités pendant l'ordalie à travers les portants terrestres et supraterrrestres. L'approche ne se focalise pas sur un type d'ordalie, mais sur les diverses formules afin de présenter l'image la plus large possible. En commençant avec le prêtre, dont le rôle central en fait un véritable maître de cérémonie ; en passant par d'autres participants et assistants humains, nous arrivons à l'action primordiale de Dieu qui est celle du miracle lors de l'épreuve. Le diable figure comme l'initiateur de tout crime et son intervention reste constamment présente. D'autant plus important apparaît le cadre ecclésiastique dans lequel lutte le prêtre contre cette participation diabolique.

3.1.1 Les acteurs terrestres

Il est évident qu'à l'ordalie participent avant tout des humains. Ils sont terrestres au sens physique et abstrait, appartenant à la communauté chrétienne.

3.1.1.1 Le prêtre – un véritable maître de cérémonie

Les activités sacerdotales sont ici traitées d'une manière transversale. Pour clarifier l'attribut sacerdotal il faut noter que le terme *presbyter* apparaît également dans certains *ordines*. Son rôle reste souvent, mais pas exclusivement, restrictif. Comme nous l'avons déjà discuté, les *ordines* ne fournissent pas une explication concernant la distinction entre le *presbyter* et le *sacerdos*. A priori, nous considérons les deux rôles étant clérical et sacerdotal. Lors de l'analyse nous essayerons de clarifier ce point.

Une activité sacerdotale se constitue premièrement par la mention du clerc étant en fonction syntaxique de sujet, à la 3^{ème} personne du singulier. En conséquence, le prédicat de la phrase se réfère à ce sujet. Nous allons donc lister toutes les actions du prêtre afin de dessiner une image de sa place dans l'ordalie.²⁷⁹ Traitant de formules qui diffèrent de toute façon – et en réalité tous les *ordines* ne sont pas complets – les actions du prêtre semblent d'abord individuelles et attachées au cas singulier. Mais en rassemblant tout ce qui est attribué au prêtre, nous allons établir des parallèles considérables, traversant même les types d'épreuves. Outre la mention du *sacerdos* dans des prières pendant les rituels,²⁸⁰ le *sacerdos* quand il est mentionné, représente dans la grande majorité des cas le sujet de la phrase en présent. En même temps, cette observation nous montre sa dominance active, étant au nominatif, singulier. Quant au verbe à l'impératif, il s'adresse à celui qui à qui était adressé l'*ordo*, pas nécessairement toujours le prêtre.

Les préparations (ou avant la messe)

Avant qu'une messe ou une cérémonie quelle qu'elle soit commence, il y a toute une palette d'actes effectués. Ils sont le plus souvent décrits au mode subjonctif. Or, quelques exceptions sont remarquables changeant le ton d'un *ordo*, comme par exemple : *Cum homines vis mittere ad probationem iudicii aquae calidae, primum fac eos intrare cum omni humilitate in ecclesia, et prostratis in oratione, dicat sacerdos has orationes...*²⁸¹ On a ici le cas d'un impératif qui initie le procédé avec l'entrée dans l'Église. Au premier regard, ce n'est pas clair à qui s'adresse cette première directive.²⁸² Les verbes au subjonctif étant normalement associés au prêtre sont à comprendre comme une sorte de directive (comme c'est sûr et certain dans le cas d'un impératif), nous estimons que c'est un clerc à qui on demande de faire entrer les gens à examiner dans l'Église. De toute manière, c'est à cette personne de faire entrer alors les probants qu'il – toujours lui – veut soumettre à l'épreuve de l'eau froide.²⁸³ Une fois les probants en position agenouillée, le *sacerdos* dit les prières.

²⁷⁹ En donnant toujours la référence, nous avons également étudié l'appartenance aux types de l'ordalie.

²⁸⁰ Cf. ZEUMER A 14 ; A 15 ; A 17 ; A 21 ; A 22 ; A 32 ; II, 2 ; IV, 2 ; VI 1 ; IX, 3 ; XVII, 4. En évoquant le baptême par le *sacerdos*, les mots prononcés en fonction d'une adjuration réfèrent à un sacrement effectué par le prêtre antérieurement (*baptismum quo/ quem/ que sacerdos te regeneravit*). Cet événement n'est pas directement en lien avec l'ordalie. C'est la raison pour laquelle nous le mentionnons ici qu'à côté.

²⁸¹ A 8, un *ordo* consacré à l'épreuve de l'eau chaude.

²⁸² Si le *sacerdos* est la personne qui fait entrer dans l'église on se demande pourquoi alors il y a un changement du mode, l'*ordo* devrait formuler plutôt : ***dic*** *has orationes*. Cette observation renforce l'hypothèse que les *ordines* s'adressent en premier lieu à une autre autorité qui est responsable d'une manière plus globale. Cela peut être un clerc, un *presbyter* par exemple ou un clerc local quelconque.

²⁸³ La suggestion qu'il s'agit d'une autorité judiciaire, un juge ou un comte, est peu probable car les directives par la suite impliquent assez de gestes sacerdotaux. Mais il serait bien de pouvoir vérifier cette hypothèse.

D'autres *ordines* prévoient diverses actions, surtout effectuées par le *sacerdos*, avant la messe ou l'entrée à l'église.²⁸⁴

On trouve des détails de la préparation du prêtre : *pergat [sacerdos] in ecclesiam et induat se vestimentis sacris*.²⁸⁵ C'est régulièrement après être entré dans l'église que cet acte a lieu (*Ad ecclesiam autem cum venerint*).²⁸⁶ Les vêtements dédiés à la cérémonie peuvent avoir d'autres attributs que *sacri* comme par exemple *sacerdotales*.²⁸⁷ Ils peuvent aussi être conformes à la sorte de messe : *induat se sacerdos, sicut mos est, sacris vestimentis ad missam canendam*.²⁸⁸ L'allusion à la coutume se réfère à un système hors de l'*ordo*, conférant une valeur autoritaire à cette directive. Tandis que dans l'*ordo* pour l'épreuve du fer, le *sacerdos* met aussi la chasuble (*casula*),²⁸⁹ un *ordo* pour l'épreuve de l'eau chaude précise le contraire : *induat se vestibus sacris, excepta casula*.²⁹⁰

Une fois habillé comme il est demandé, le *sacerdos* s'avance vers l'entrée ou devant la porte de l'église (*procedat ad ostium ecclesie*)²⁹¹ avec une série d'exigences liturgiques et sacrées,²⁹² pour dire *ad omnem plebem astantem taliter* le *Videte fratres*. Dans un *ordo* pour l'épreuve du fer, le *sacerdos* va à l'atrium de l'église où se trouve le *fur* et *cuique crimini implicitum*, tout en portant le *sanctum euangelium et patrocinia sanctorum*. C'est à ceux-ci qu'il va adresser les mots *Videte, fratres*.²⁹³ Il s'ensuit fréquemment une sorte de monition adressée aux accusés (parfois même *ad culpatores*²⁹⁴), pourtant en forme singulière (*Interdico tam tibi*²⁹⁵ *Precipio tibi*²⁹⁶). Elle est destinée à conjurer la personne coupable de ne pas entrer dans l'église ou elle réfère déjà à tous actes en relation avec le probant à venir.²⁹⁷ Cette monition peut comprendre la déclaration de la cause.²⁹⁸ Elle est précédée par des

²⁸⁴ Où même avant l'entrée à l'atrium de celle-ci.

²⁸⁵ Ibid. V, 1 précise également qu'il va d'abord dans l'église où il met les vêtements en question.

²⁸⁶ A 21, un *ordo* à l'épreuve de l'eau froide.

²⁸⁷ XI, 3, un *ordo* à l'épreuve du pain et du fromage.

²⁸⁸ A 21.

²⁸⁹ Cf. XV, 1.

²⁹⁰ V, 1.

²⁹¹ *ostium ecclesiae*

²⁹² ...*accipiens euangelium cum crismario atque reliquiis sanctorum atque calice*, cf. V, 1.

²⁹³ XV, 1.

²⁹⁴ XIV, 1.

²⁹⁵ XIV, 1.

²⁹⁶ V, 1.

²⁹⁷ Cf. les mots du *sacerdos* dans A 21 : *In omnibus te exorcizo atque coniuro...quod non praesumas hodie in ecclesia ista missam audire, nec tu, nec advocatus tuus, qui pro te exire debet ad iudicium. Et non presumas hodie in ista ecclesia sanctum euangelium osculari, nec corpus Domini praesumas nec tu nec ille, qui per te in aqua missus fuerit, accipere, nec aqua benedicta super vos non expectetis aspergere...*

²⁹⁸ Dans les mots prescrits au *sacerdos* se trouvent un passage commentaire disant – *et nominet sacerdos illam causam* –, cf. A 21.

invocations à Dieu ainsi que des prières. Ce sont toujours des mots prononcés par le *sacerdos*.²⁹⁹

Dans un autre *ordo*, le *sacerdos* désigne tout d'abord l'endroit dans l'atrium de l'église (*designet locum in atrio ecclesiae*) pour le feu, destiné à réchauffer soit le chaudron soit le fer.³⁰⁰ Mais c'est un texte très court et normalement nous trouvons les pas que nous venons d'analyser avant la désignation du lieu. Il est aussi possible que la préparation du prêtre pour la messe soit mentionnée en premier lieu, avant d'accéder ou en accédant à l'autel, portant l'évangile et des reliques.³⁰¹ Le prêtre sort après ce dernier acte devant l'église³⁰² où il déclare : *Videte, fratres, christiane religionis officium*. Ensuite, il s'adresse aux « coupables » avant de commencer la messe (*incipiat missam de iudicio*)³⁰³ à l'intérieur de l'église. Un *ordo* pour les épreuves du chaudron (l'eau bouillante), du soc de charrue et du fer, se réfère à ce procédé en le précisant : *Inprimis preparet se sacerdos et agat sicut dictum est ad iudicium aque frigide*. Ici, on apprend explicitement que la *signatio* du lieu pour le feu peut être dans l'église même (*in ecclesia*) ou bien dans l'atrium de celle-ci (*vel in atrio ecclesie*), et qu'elle se passe avant que la messe commence (*antequam missam incipiat*)³⁰⁴. Généralement, le détail de l'aspersion de l'endroit avec de l'eau bénite est toujours attribué au prêtre même si il est mis parfois impersonnellement en mode passif.³⁰⁵ Le dernier pas avant que la messe soit abordée est alors la bénédiction du lieu (*benedictio loci*) sous forme d'une invocation à Dieu. Celle-ci doit être prononcée par le *sacerdos*. Dans un autre *ordo* la même *benedictio loci* est introduit par *Item dicat*.³⁰⁶ D'ailleurs, la personne agi reste pendant la procédure le *sacerdos*, présentant la personne en nominatif et donc le sujet à qui s'adresse la plupart des prédicats. Cela devient évident avec un *ordo* qui implique la plupart des éléments que nous avons listés. *Pergat sacerdos ad ecclesiam* : cet *ordo* commence mentionnant les groupes des gens qui sont présents ; *sacerdos ingrediatur et induat se vestibus sacris* : il continue en précisant les accessoires religieux avec lesquels *procedat sacerdos* à l'endroit (dans la plupart dans l'atrium, ici dans l'[h]ostium de l'église) où les gens se trouvent, pour déclarer un office. Ensuite, il s'adresse au groupe devant passer l'épreuve avec une monition. Puis, il désigne l'endroit pour le feu pour l'épreuve de l'eau ou pour celle du fer (*Deinde, designet locum in atrio ecclesie, ubi fiat ignis*) et *aspergat locum ipsum aqua*

²⁹⁹ Cf. A 21.

³⁰⁰ I, 1, un *ordo* qui comprend le chaudron suspendu ainsi que le fer rougi. Il est orné d'une *missa iudicii*.

³⁰¹ *Inprimis preparet se sacerdos ad missam. Et antequam ad altare accedat, sumens sanctum euangelium et reliquias sanctorum*. Cf. XIV, 1, un *ordo* destiné à l'épreuve de l'eau froide.

³⁰² ...*veniat ante ecclesiam et alloquatur hoc modo*...

³⁰³ Voir au-dessus, la conjuration de ne pas entrer l'église dans cas de culpabilité.

³⁰⁴ XIV, 2.

³⁰⁵ *Et locus aspergatur aqua benedicta*. Ibid.

³⁰⁶ XV, 1, un *ordo* à l'épreuve du fer.

benedicta. Finalement, avec l'entrée des gens dans l'église, la messe est célébrée (*cum ceteris intrans ecclesiam, ... celebratur missa*)³⁰⁷.

S'il est mentionné, c'est au *presbyter* de chanter la messe.³⁰⁸ Dans un *ordo* destiné à l'épreuve du pain et du fromage³⁰⁹, la participation cléricale est encore plus développée : le *sacerdos* se prépare *cum dyacano, et presbiter faciat aquam benedictam, et dyaconus preparet farinam ordeaceam*. Ce dernier le fait avec de l'eau bénite et le cuit (*coquat*). Même si les tâches préalables à la messe semblent ici nettement divisées, il n'est pas très clair qui sont les deux clercs qui continuent avec la litanie en chantant des psaumes et faisant des oraisons.³¹⁰ Normalement c'est au *sacerdos* de dire la litanie.³¹¹ Avant la célébration de la messe par le *presbyter*, celui-ci prend le pain et le pose sur l'autel. Néanmoins, il existe aussi des cas où le *sacerdos* célèbre : *induat se sacerdos vestimentis sacerdotalibus et accedat ad altare, more solito missarum sollempnia celebraturus cum hiis orationibus...*³¹² De plus, nous observons ici une référence doublement renforcée aux coutumes (*more solito*) pour cette sorte de procédé liturgique.

Les directives avant la messe ne doivent pas forcément apparaître en rapport avec le *sacerdos*. Pourtant, c'est lui qui émerge plus tard comme sujet au nominatif. Outre l'impératif précédemment évoqué, il existe d'autres formes qui sont dans leur fonction à peu près pareilles, comme par exemple la deuxième personne singulière mais à la voix active : *Cum homines vis mittere ad probationem, ita facere debes*.³¹³ Bien entendu, il s'ensuit un impératif (*accipe*) pour ordonner l'entrée des probants dans l'église. Par contre, ici c'est de nouveau le *presbyter* qui chante la messe et qui donc introduit les actions liturgiques³¹⁴ ; ce qui ne veut pas dire qu'un office peut être dirigé entièrement par le *sacerdos*.³¹⁵

La messe (ou avant l'épreuve)

S'il n'y a pas toujours une messe explicitement nommée *missa iudicii*, nous observons cependant des actions aussi procédurales surtout de la part du prêtre. De fait, c'est souvent

³⁰⁷ V, 1.

³⁰⁸ Par exemple : ...*cantet presbyter missam et faciat illos [quos vis mittere in aquam] ad ipsam missam offerre*. A 20.

³⁰⁹ XVII, 6.

³¹⁰ *cantantibus ambobus interim septem penitentiales psalmos cum letania et precibus istis...*

³¹¹ *sacerdos...dicat letaniam...* A21.

³¹² XI, 3.

³¹³ A 17, un *ordo* à l'épreuve de l'eau froide, de même pour A 20 (*Cum homines vis dimittere in aquam frigidam ad probationem, ita debes facere*), à comparer avec A 8 (cité plus haut) où un impératif suit la formule d'appel, donc le schéma : « cum vis...fac ».

³¹⁴ Le même schéma se trouve dans A 20, également un *ordo* à l'épreuve de l'eau froide.

³¹⁵ Comme par exemple pour A 21 et A 8.

également une messe, bien qu'elle ne porte pas toujours de nomination spécifique. C'est le *sacerdos* qui adjure les probants avant la communion. Or, un rituel ecclésiastique de Soissons³¹⁶ ne mentionne pas du tout le *sacerdos*. Ici, c'est que le *presbyter* qui est maître de cérémonie. Ainsi c'est lui qui adjure et qui donne la communion. Quoi qu'il en soit, la procédure prévoit régulièrement – même dans les *ordines* où le *sacerdos* apparaît en parallèle du *presbyter* – que c'est au premier à dire les oraisons et au deuxième de chanter la messe. Après le sacrifice, pendant la messe, la direction est clairement dans la main du *sacerdos*. C'est à lui d'aborder la liturgie : *Tunc incipiat sacerdos antiphonam...*³¹⁷ Aborder le sacrifice figure aussi parmi les actions sacerdotales, il est formulé dans un ordre direct : *fac ibi offerre sacrificium.*³¹⁸ Ce passage est donc compris comme une invitation à faire la quête pendant l'office, pour recueillir l'offrande, parfois précisé de « eos »,³¹⁹ derrière « eux » se cachent les gens à examiner.

Avant de mener la communion, il demande aux probants de ne pas communier ni accéder à l'autel s'ils sont coupables en quelque sorte : *Cum autem ad communionem venerint, antequam communicent, interroget eos sacerdos cum adiuratione et dicat...*³²⁰ Cela se passe sous forme d'une *adiuratio*³²¹. La plupart de temps, cette adjuration est appelée dans les directives une *coniuratio*.³²² Néanmoins, la formule prévoit le verbe « adiuro ». Si personne ne prend parole, la communion a lieu : *Si autem omnes tacuerint, et nullus hoc dixerit, accedat sacerdos ad altare et communicet. Postea communicet eos...*³²³ Comme nous avons expliqué précédemment, l'ordre de communion entre prêtre et probants n'est pas homogène. En effet, cela peut se faire à l'inverse (...*sacerdos... communicet illos ; et postea communicet...*)³²⁴ ou même sans précision d'un ordre.³²⁵ Quant aux personnes qui doivent communier, il n'existe aucun doute qu'il s'agit des probants, en raison des pronoms *illos, eos* référant aux *homines* du début qui doivent se soumettre l'épreuve. Cette thèse n'est supportée que par un *ordo* qui invite explicitement les probants à la communion :

³¹⁶ Il s'agit d'un *officium ad iudicium aquae* de l'époque de l'évêque Nivelon I^{er} (1176-1207). ZEUMER, A 23. – Un autre *ordo*, A 10, donne également le *presbyter* en maître de cérémonie. Cependant, étant un rituel à l'épreuve du fer, il n'y a pas de communion.

³¹⁷ A 21.

³¹⁸ Cf. par exemple XVI, 2.

³¹⁹ ...*facias eos in ipsa missa offerre...*, II, 2.

³²⁰ A 8, à comparer avec : A 17 ; A 18 ; A 19 ; A 20 ; A 22 ; II, 2 ; III, 1 ; VI, 1 ; VIII, 1 ; XI, 1 ; XV, 1 et 2 ; XVI, 1 et 2 ; XVIII, 1 ; XVII, 4.

³²¹ Reconstituée par K. Zeumer sous Z 5. Mais c'est qu'une formule, il en existe d'autres.

³²² A 17 ; A 18 ; A 20 ; A 22 ; II, 2 ; VI, 1 ; VIII, 1 ; XI, 1 ; XV, 1 et 2 ; XVI 1 et 2 ; XVIII, 1 ; XVII, 4.

³²³ A 18, à comparer avec VI, 1 et VIII, 1. Pourtant, A 19 n'est pas très clair dans l'ordre de la communication : *sacerdos...communicet, separatim illis, qui examinandi sunt. Postea vero communicent illi, quos vult in aquam mittere.* A 8 précise ajoute la formule rhétorique « more solito » en ce qui concerne l'ordre de la communion (d'abord le *sacerdos*, ensuite les probants).

³²⁴ II, 2.

³²⁵ A 17 ; A22 ; III, 1 ; IV, 2 ; XI, 1 ; XVI, 2 ; XVII, 4 ; XVIII, 1.

...communicet [sacerdos] ex illis, quemcumque vult mittere in aquam.³²⁶ D'ailleurs les mots prononcés par le *sacerdos* précisent la fonction de la communion qui sert à l'épreuve. Il y a des cas où le *sacerdos* communique lui-même mais ne donne que de l'eau bénite aux probants.³²⁷ Cependant, il adjure auparavant les probants de la même façon, en conséquence de la communion.³²⁸ Une autre possibilité est donnée par les rituels qui sont destinés à un seul probant où la formule *communicet sacerdos* va ensemble avec un objet direct (accusatif).³²⁹ Ici est concernée l'action par le prêtre de donner la communion à quelqu'un. D'un côté, il est souvent précisé que les mots prononcés par le *sacerdos* lors de la communion sont répétés pour chaque individu : *Cum autem communicat, dicat sacerdos per singulos...*³³⁰ Dans un cas où la communion s'adresse à plusieurs cela peut devenir plus clair : *Cum autem communicentur, dicat sacerdos per singulos...*³³¹ Par ailleurs, on trouve parfois un autre détail au lieu de celui-ci, comme par exemple : *ante altare*³³².³³³ D'ailleurs, les deux précisions ne s'excluent pas mutuellement et peuvent donc apparaître à la fois : *Cum autem communicant, dicat sacerdos per singulos...*³³⁴ La dernière phrase citée montre très bien qui reste toujours au centre de toute actions : le prêtre. C'est aux mots de celui-ci que la communion devient un acte sacramental. En effet, la formule *corpus hoc et sanguis domini nostri Jesu Christi sit vobis ad probationem* donne lieu à deux interprétations. La première est de communier en tant qu'épreuve. Même si les mots en question ne s'y trouvent pas, un rituel à l'épreuve du pain et du fromage suit exactement ce principe :

Cum vero ventum fuerit ad communionem, primus communicet se sacerdos corpore Christi et postea benedicat panem et caseum pensata, ut supra diximus, et statim communicet eos. Ipseque sacerdos et custos ipsos bene videat, qualiter unusquisque transglutiat. Postquam autem omnes transglutierint, arcentur omnes anguli gulae eorum, ne quid remanserit. Et sic post haec dicat postcommunionem missae.³³⁵

De comprendre la communion comme l'épreuve de l'ordalie n'a rien d'étonnant. Cette logique est inhérente au type de l'épreuve lui-même. D'autant plus que pour la communion du prêtre, on trouve la précision du *corpore Christi*, tandis qu'au contraire, celle-ci des

³²⁶ A 20.

³²⁷ A 21.

³²⁸ V, 2, ayant la même formule d'adjuration, ne mentionne que la communion du *sacerdos*.

³²⁹ Cf. VIII, 3 : *Communicet autem sacerdos accusatum...* ou cf. de même XV, 1 : *Deinde sacerdos, dans ei corpus et sanguinem Domini, dicens...*

³³⁰ XVIII, 1.

³³¹ XVI, 2. Cf. également A 18, A 20, III, 1 et VIII, 1 (ces derniers dans au mode actif, *communicant*) et XVI, 1.

³³² A 8.

³³³ Sandy Vieck étudie l'autel en tant que lieu judiciaire de sorte que les églises médiévales étaient des lieux judiciaires, cf. : VIECK (Sandy), « Der mittelalterliche Altar als Rechtsstätte », *Mediävistik, Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung*, 17 (2004), p. 95-184.

³³⁴ ZEUMER A 19.

³³⁵ A 27.

probants se passe par le pain et le fromage, préparés auparavant d'une manière prescrite. Le *sacerdos* donne ainsi la communion en tant qu'épreuve de l'ordalie – c'est-à-dire que le pain et le fromage sont donnés sous forme eucharistique. Une deuxième interprétation en ce qui concerne les mots prononcés lors de la communion présente la communion une sorte de préparation à l'épreuve. « *Ad probationem* » déterminerait dans ce cas la fonction de la communion. Les mots « *hoc corpus sanguis domini nostri Jesu Christi sit tibi acceptum ad probationem hodie*³³⁶ » soulignent le caractère fonctionnel de cet acte, mettant un événement en avenir, la *probatio*, au mode consécutif.

Si la messe judiciaire vient s'inscrire dans le rituel, elle se place à différents endroits. Elle se trouve après³³⁷ ou avant³³⁸ la communion, y compris l'adjuration des probants par le prêtre. Elle apparaît également dans les rituels qui ne mentionnent pas de communion.³³⁹ Normalement la messe se complète par la communion.

L'épreuve (ou après la messe)

Une fois la messe finie (*finita missa*), ou comme la plupart des sources le mentionnent, soit complète (*expleta missa*), suivent les étapes qui mènent à l'épreuve, le point essentiel d'une ordalie. Le prêtre bénit l'eau et l'apporte à l'endroit où se passe l'épreuve de cet élément. Il asperge cet endroit³⁴⁰ et fait un signe de croix.³⁴¹ Il donne aux probants de l'eau bénite à boire en disant *Hec aqua fiat tibi ad probationem* à chacun entre eux.³⁴² Ensuite en se tournant vers l'eau,³⁴³ où il va introduire les probants, il l'exhorte.³⁴⁴ Cela peut aussi se présenter par un exorcisme de l'eau (*exorcizet aquam his verbis*).³⁴⁵ Il existe également une consécration dédiée à l'eau courante.³⁴⁶ Cette suite est dominée par le *sacerdos* et elle continue normalement de l'être puisque c'est lui qui déshabille les probants de leurs vêtements et c'est toujours à lui de leur faire baiser l'évangile et la croix.³⁴⁷ Ensuite, il asperge chaque probant d'eau bénite avant de le jeter un après l'autre dans l'eau.³⁴⁸

³³⁶ A 20.

³³⁷ III, 1 ; XI, 1 ; XII, 1.

³³⁸ VII, 1 ; VIII, 1 ; XV, 1 ; XVI, 1.

³³⁹ A 25 ; I, 1 ; IV, 1 ; V, 1 ; X, 1

³⁴⁰ Cf. XIV, 1 ; VIII, 2.

³⁴¹ Cf. VIII, 2.

³⁴² Entre ces deux étapes peut s'intercaler une litanie, cf. XII, 1.

³⁴³ *Convertat se sacerdos ad aquam et coniuret eam his verbis: Adiuro te...*, cf. XI, 1.

³⁴⁴ Jusqu'ici III, 1.

³⁴⁵ V, 2.

³⁴⁶ Cf. XI, 1.

³⁴⁷ À comparer avec VIII, 1.

³⁴⁸ Cf. A 17 ; A 18 ; A 19 ; II, 2.

Il existe une variance où l'aspersion se fait par le *presbyter* qui exécute ensuite l'épreuve en jetant les probants dans l'eau.³⁴⁹ Auparavant, on trouve une conjuration individuelle des gens après le baiser de l'évangile et de la croix. Cette conjuration est liée à une prière. Les deux sont généralement effectués par le *sacerdos* qui se charge d'ailleurs des conjurations et adjurations dans ce même *ordo*. En général, le procédé décrit ci-dessus peut être orné des exorcismes d'eau, des oraisons et des chants par le *sacerdos*.³⁵⁰ Pourtant, un *ordo* à l'épreuve de l'eau froide introduit le *presbyter* après que le *sacerdos* ait conjuré l'eau : ...*cantet presbyter: Pater noster. Credo in Deum, et dicat Dominus vobiscum* !³⁵¹ Dans ce même *ordo*, les adjurations, bénédictions et autres sortes de consécration ne sont pas attribuées à une certaine personne fixe. Il n'est même plus clair si c'est au *sacerdos* ou au *presbyter* d'exécuter l'épreuve.

Le *sacerdos* est normalement la personne qui va activement à l'endroit de l'épreuve (*post celebrationem missae pergat sacerdos cum plebe ad locum examinis aquae calidae vel ferr*)³⁵². Ce chemin peut être décrit en détail :

*Post celebrationem misse pergat sacerdos cum plebe ad locum iudicii, euangelium in brachio sinistro, cruce et thuribulo cum reliquiis sanctorum precedentibus, et ipse cantet interea septem psalmos penitentiales cum letania.*³⁵³

Il devient clair dans un autre *ordo* qu'il effectue des actes pendant la marche : *Veniens autem ad locum examinationis cum psalmis et letania.*³⁵⁴ Par contre, dans ce dernier *ordo*, la description du chemin précise une forme pluriel de cette action : *Missa celebrata, vadant ad locum iudicii, precedente cruce et thuribulo et reliquiis sanctorum, euangelio quoque precedente aut **sacerdote** illud portante*. La marche à l'endroit de l'épreuve est faite par une collectivité.³⁵⁵ Il est intéressant de constater qu'on a ici un de très rare cas où le *sacerdos* n'est pas mis en nominatif même s'il est porteur d'une action.³⁵⁶ D'ailleurs, les mots « *pergat*

³⁴⁹ Cf. A 20 (*Deinde accipiat modo presbyter de ipsa aqua benedicta, quam prius fecerit, aspergat super unumquemque et statim illos proiciat in aquam*), à comparer avec XVIII, 1.

³⁵⁰ Cf. A 8 ; II, 2 ; VIII, 1.

³⁵¹ III, 1.

³⁵² III, 2, à comparer avec le fragment de VII, 2 qui s'arrête après les mots *Post celebrationem missae pergat sacerdos*.

³⁵³ V, 1, à comparer avec A 5 : *Post celebrationem missae pergat sacerdos cum plebe, euangelio et sancta cruce ac turibulo et sanctorum reliquiis precedentibus, cum letania et 7 psalmis poenitentialibus ad benedicendam aquam ita...*

³⁵⁴ V, 2.

³⁵⁵ XV, 1 montre le même phénomène, cependant avec un autre verbe « *pergant ad locum* ».

³⁵⁶ Pourtant, la suite est régulière, si on veut : *Et det sacerdos aquam benedictam discutiendo et sic dicat: Hec aqua fiat hodie tibi ad probationem...*, cf. V, 2.

sacerdos cum plebe ad locum, ubi probatio fieri debet » soulignent à la fois l'action prédominante du prêtre et la marche d'une collectivité.³⁵⁷

Le *sacerdos* bénit l'eau ou le fer, selon le type d'épreuve, normalement à cet endroit.³⁵⁸ Un *ordo* pour l'eau froide place la bénédiction de l'eau avant d'aller à l'endroit de l'exécution de l'épreuve. Cependant, elle suit ici directement la communion et la fin de la messe n'est pas décrite.³⁵⁹ Après une prière dans laquelle Dieu est invoqué, il met le fer dans le feu. La prière peut se passer *supra ignem*.³⁶⁰ Suit une litanie et l'interrogation fait à Dieu de montrer le jugement (*iudicium ostendere...te rogamus*), qui peut d'ailleurs être formulée de façon directe (*Tunc roget sacerdos pro manifestatione veritatis Christi inplorare clementiam, dicens: Rogamus te*)³⁶¹. Avant de passer à la bénédiction du *ferrum in igne*, le *Pater noster* est chanté et d'autres invocations sont faites par le prêtre. Même s'il n'est plus mentionné directement mais que sous forme pronomiale, les directives réfèrent ensuite sans doute au *sacerdos*. Il est alors censé de dire d'autres oraisons invoquant Dieu pour exorciser, consacrer ou adjurer.³⁶² La prière peut être dite au-dessus du fer.³⁶³ En ce qui concerne l'adjuration du chaudron (pour l'épreuve de l'eau chaude) le *sacerdos* est mentionné explicitement.³⁶⁴ Par contre, la désignation de la distance à marcher avec le fer ou sur les socs de charrue est faite de façon impersonnelle.³⁶⁵ Même l'oraison est ici priée à la voix passive : *dicatur haec oratio super ferrum...*³⁶⁶ Or, un exorcisme ensuite (*Tunc qui discutiendus est exorcizetur his verbis*)³⁶⁷ ou un passage dans lequel le *sacerdos* est précisé de nouveau, ne laissent aucune doute qu'il s'agisse d'une directive indirecte adressée au prêtre. Cette action mentionnée se passe avant une prière finale et prévoit : *Sic levat sacerdos manus ad caelum cum omnibus simul adstantibus faciatque signum crucis, ut omnes cognoscant rei veritatem, tribus vicibus et dicat...*³⁶⁸

³⁵⁷ Cf. XVI, 1.

³⁵⁸ Cf. V, 1. Dans un manuscrit de Noyon datant du XIII^e siècle on trouve pour le verbe „benedicat“ la forme „benedic“.

³⁵⁹ XVII, 4 : *Expletis hiis [officiis], faciat sacerdos aquam benedictam et vadat ad illum locum, ubi homines probabuntur.*

³⁶⁰ Cf. XV, 1.

³⁶¹ VIII, 1. Cette invocation est prononcée avant l'épreuve de l'eau froide.

³⁶² Cf. III, 2.

³⁶³ Cf. XVI, 1 : *ponatque sacerdos super ferrum granum veri incensi et dicat ter: Sancte Laurenti, ora pro nobis, ut nulla falsitas dominetur hic...*

³⁶⁴ Cf. V, 1.

³⁶⁵ Par exemple cf. XI, 2 : *Postea designatum loci spacium, sive ad vomeres ponendos, sive ad ferrum portandum, aqua benedicta aspergatur, et ferro de igne sumpto, et iuxta consuetudinis modum ligno superposito...*

³⁶⁶ XI, 2.

³⁶⁷ III, 2.

³⁶⁸ XI, 2.

Dans un autre *ordo*, destiné à l'épreuve de l'eau chaude, le prêtre change les vêtements des probants pour le passage à l'épreuve. Après l'exorcisme de l'eau, donc à l'endroit où se passe l'épreuve, *exuat [sacerdos] eum vestimentis suis et induat eum, vel eos, vestimentis mundis de ecclesia, id est indumento de exorcista aut diacono.*³⁶⁹ De plus, lui aussi baise l'évangile. Pendant que l'eau se réchauffe, il dit des oraisons dans lesquelles il évoque différents passages bibliques.³⁷⁰

Après des exorcismes orientés envers le pain et le fromage et ensuite vers le probant, l'*ordo* du pain et du fromage prévoit pendant l'exécution de l'épreuve que le prêtre tienne une main sur le probant et porte avec l'autre une croix. Il dit une adjuration³⁷¹ ou conjuration³⁷². Pourtant, on ne sait pas très clairement qui met le pain et le fromage dans la bouche du probant (forme impersonnelle indicative)³⁷³. De plus, les directives pour le *sacerdos* vont normalement avec un verbe au subjonctif actif (ici : *teneat, dicat*). Il est d'ailleurs peu probable que le *sacerdos* s'occupe de tous les composants de cette épreuve puisque plusieurs se déroulent en même temps. Un *ordo* de Munich, datant du XII^e siècle, nous montre une autre image de comment se passe l'épreuve car la conjuration se passe ici après ou pendant la bouchée.³⁷⁴ D'abord nous constatons des variances dans la personne grammaticale. Puis, la conjuration est mentionnée en forme directe (...*quando ipsum panem in os eius mittis, debes coniurationem subscriptam dicere: Coniuro te.*). Finalement, nous concluons grâce à l'observation que c'est régulièrement au *sacerdos* à dire les adjurations (ou conjurations), que même les directives impersonnelles lui sont généralement adressées. Les directives pour l'épreuve peuvent aussi alterner entre les personnes grammaticales, introduisant également la deuxième personne du singulier.³⁷⁵ De fait, déjà avant ce passage, les objectifs peuvent être formulés à la deuxième personne du singulier. Or, ils concernent les préparations de l'épreuve, voir la fabrication et consécration du pain et du fromage.³⁷⁶

³⁶⁹ A 8. À comparer avec un manuscrit du *Codex Parisiensis* dérivant du St. Victor (VIII, 1 *cod.* 2).

³⁷⁰ Cf. voir plus loin, les allusions bibliques en tant que propriétés de Dieu.

³⁷¹ Cf. XVI, 3 : *sacerdos manum super eum teneat cum alia cruce et breviculo et dicat hanc orationem: Adiuro te...*

³⁷² Cf. XII, 3.

³⁷³ Tandis que l'acte de donner le pain et le fromage est à la troisième personne du singulier actif, indicatif, un impératif s'adresse à quelqu'un directement : ...*cum illum panem et caseum mittis in os eius, pone unam crucem subter pedem dextrum...*XVI, 3.

³⁷⁴ XII, 3.

³⁷⁵ D'abord c'est à la deuxième personne du singulier actif, indicatif (*debes habere duas cruces de tremula*), après se répète le schéma de la troisième personne du singulier actif, indicatif (*cum illum panem et caseum mittis in os eius*) suit des directives pour le prêtre (*Et sacerdos manum suam super eum cum alia cruce teneat et breviculum similiter, et cum comedit, dicat sacerdos coniurationem hanc: Adiuro te...*), XVII, 1.

³⁷⁶ XVII, 1 : *Post hec debes ista facere. Panis ordeaceus debet esse. Et antequam illum divides, 'Pater noster; in illo pane scribe, et pensare debes de illo pane mediam unciam, et de caseo similiter; et postea debes benedicere. Et illas res, que furate sunt, ibid. in uno breviculo scripte debent esse, et illorum nomina similiter. Et illis videntibus et audientibus, super unum scutum ante sanctum altare benedicere debes.*

Comme nous l'avons montré, surtout en ce qui concerne les actes avant la messe, le *presbyter* est régulièrement en charge dans ce type de l'ordalie.

En effet, les taches pendant l'épreuve du pain suspendu sont partagées entre lui et le *sacerdos*. Le premier célèbre déjà la messe et signe après celle-ci le pain d'une croix. Mais c'est le *sacerdos* qui s'occupe de l'exécution de l'épreuve en elle pour savoir qui de deux accusés est coupable : *Cum vero aliquis accusatur in crimine furti vel fornicationis vel homicidii et venerit coram sacerdote, accipiat sacerdos benedictum panem et det duobus fidelibus viris, ut per vertiginem pendet inter duos illos iudices, et dicat hanc coniurationem.*³⁷⁷ Les conjurations du pain sont faites par le *sacerdos* pour que l'objet se tourne avec le coupable et pour qu'il reste immobile avec l'innocent.³⁷⁸

En général, le prêtre qui dirige le rituel, si *sacerdos* ou *presbyter*, ne doit pas être le seul clerc présent. Même si plusieurs rôles ecclésiastiques, peu diversifiés, prennent place dans les rituels, on trouve d'autres nominations comme *custos*, qui veut normalement dire « garde ». Cela peut être avec celui-ci que le *sacerdos* « voit finalement bien » la vérité à travers de la sortie de l'épreuve.³⁷⁹

En analysant les actions du prêtre, nous constatons que si le *sacerdos* et le *presbyter* apparaissent en parallèle dans un rituel, leurs tâches sont normalement bien distinguées. C'est le dernier qui prépare le pain (dans les ordalies du pain et du fromage et dans celle du pain suspendu) et qui chante la messe tandis que le *sacerdos* s'occupe de la communion et de l'exécution de l'épreuve, y compris diverses adjurations. Pourtant, en général, les rôles peuvent s'inverser dans une vision transversale. Nous avons vu que les actions sacerdotales peuvent être exécutées par le *presbyter* et vice versa. On pourrait estimer que quand ils sont mentionnés en parallèle, le *sacerdos* représente le clerc le plus haut, par exemple un évêque face à un curé. De l'autre côté, les variances contredisent une telle hypothèse. Puisque les *ordines* sont souvent issus des monastères, le *presbyter* pourrait signifier l'abbé alors que le *sacerdos* ne serait pas un moine, mais un clerc hors de l'ordre. Comme au Moyen Âge classique les concepts entre moine et clerc se rapprochent (on trouve des prêtres qui entrent des convents et à l'inverse, des moines ordonnés)³⁸⁰, il faudrait donc considérer deux autres moments pour répondre à la question sur la distinction entre *sacerdos* et *presbyter* : premièrement, il faut analyser l'âge des manuscrits pour placer les termes dans un contexte historique adéquat ; et puis, il faut vérifier la provenance des monastères en faisant

³⁷⁷ XVII, 6.

³⁷⁸ Cf. XVII, 6.

³⁷⁹ *Ipseque sacerdos et custos ipsos bene videat, qualiter unusquisque transglutiat* (A 27). Il s'agit ici de la bouchée de l'épreuve du pain et du fromage.

³⁸⁰ Cf. REXROTH (Frank), *Deutsche Geschichte im Mittelalter*, 2^{ème} éd., Munich, 2007, p. 25.

une carte géographique de l'apparition des rituels pour l'ordalie. À partir d'une telle étude, nous pourrions essayer de tracer une distinction originelle entre ces deux religieux. Ainsi, on considérerait la topographie religieuse ainsi que la structuration institutionnelle de la vie ecclésiastique. Pour l'instant, il nous faut regrouper toute action faite par n'importe quel représentant de l'Église pour résumer que celui-ci, soit *sacerdos*, soit *presbyter*, est indispensable dans le fonctionnement d'une ordalie. Porte-parole principal, il conduit le rituel entier.

3.1.1.2 Les humains profanes – assistance et participation laïque

Plusieurs regroupements se distinguent parmi les personnes laïques qui sont mentionnées dans les *ordines*. Une vue rapide évoque l'impression d'une prédominance du prêtre, ce qui est sans doute le cas. Or, en pratique il est peu imaginable qu'il ait été seul avec les probants pendant une ordalie. Effectivement, on trouve des acteurs différents qui y étaient présents et qui pouvaient aussi prendre parole. De plus, il existe des directives précédant l'événement qui sont adressées aux accusés et aux probants.

Le peuple et la collectivité chrétienne

Quelques *ordines* mentionnent un *plebs*. C'est avec ce groupe que le prêtre va à l'endroit de l'épreuve. Dans la syntaxe, cet élément se présente toujours comme un *ablativus modi* qui s'appuie d'une façon adverbiale au *sacerdos* : *pergat sacerdos cum plebe ad locum...*³⁸¹ Pour être plus exact, il s'agit d'un *sociativus* étant d'une pointe de vue sémantique une entité humaine. La préposition « cum » renforce le caractère accompagnant du *plebs*. Ce groupe n'apparaît guère dans un autre contexte mais on le trouve aussi décrit debout quand le prêtre déclare à lui l'office : *ad omnem plebem astantem taliter dicat : Videte, fratres...*³⁸²

Mais avant cela, on trouve des spectateurs (*expectantibus ceteris*) qui entrent dans l'atrium de l'église. Ensuite, il est souligné que les mots *Videte fratres* sont adressés à tout le peuple. C'est pour faire comprendre que l'accusateur ainsi que le probant sont aussi inclus, ces deux étant entrés avec le prêtre dans l'église.³⁸³ Avant d'aborder la messe, on trouve encore la notion des « autres » (*cum ceteris intrans ecclesiam*). *Ceteris* est toujours en rapport avec une, ce terme se définit par une autre entité. Étant donné que les clercs ainsi que les parties en litige et les probants sont précisés, *ceteris* renvoient à une collectivité qui

³⁸¹ Cf. ZEUMER III, 2 ; A 5 ; V, 1 ; VIII, 3 ; XI, 2 ; XVI, 1 ;

³⁸² V, 1. Cela se passe dans l'*ostium ecclesie*.

³⁸³ Voir plus loin.

assiste l'ordalie. Si l'épreuve se passe en public (voir plus loin), on peut s'imaginer le peuple local, qui n'est pas activement impliqué, constituant les *ceteris*. Le peuple local, donc les membres d'une paroisse, n'est qu'une métaphore pour la communauté chrétienne, un concept abstrait. L'ordalie, moyen de rétablir ou affirmer l'ordre social, doit effectivement se dérouler au sein de la société chrétienne.

D'ailleurs, le concept d'une communauté abstraite est également exprimé dans les *ordines* : une adjuration du probant exclut celui-ci de la communauté chrétienne (*Christiane societati non admiscearis*) s'il ne veut pas avouer avant de passer l'examen judiciaire en public (*in publico*).³⁸⁴ Quant aux oraisons qui sont formulées à la première personne du pluriel, on trouve également la notion d'une communauté globale. De plus, les dénominations *peccatores*³⁸⁵ et *indigini*³⁸⁶ ne renvoient pas forcément au cas judiciaire précis, mais s'inscrivent dans la conception d'une collectivité chrétienne face à Dieu. C'est dans ce contexte global que quelqu'un, accusé de culpabilité, peut devenir pécheur (honorabilité devant Dieu) et peut perdre sa dignité (honorabilité devant les hommes).

Les parties en litige

Avant que la collectivité entre dans l'église c'est le *sacerdos* qui va (*pergat*) *ad ecclesiam cum exactoribus cause atque cum eo, qui discutiendus erit*. Étant dans une construction similaire que les mots *cum plebe* pour la marche à l'endroit de l'épreuve, il s'agit ici d'un déplacement initial dans l'église. Le prêtre est alors accompagné de ceux qui demandent ou exigent un examen (*exactor*) et celui qui est à examiner. Or, l'accusateur n'est souvent pas du tout mentionné, au contraire de ceux qui sont accusés. Un *ordo* mentionne des cojureurs qui prêtent serment avant que l'accusé ne soit pris en charge.³⁸⁷ Comme nous avons précédemment expliqué, les mots « *iurabunt omnes testes de furto illo super sanctos* » ne détermine pas définitivement le rôle de ces testes. De toute façon ils tiennent une signification judiciaire.

C'est souvent une paraphrase qui précise ceux qui sont accusés: *qui discutiendi sunt*.³⁸⁸ Mais l'adjectif verbal (*gerundivum*) peut aussi faire allusion à l'épreuve à venir. Dans ce cas il n'est pas clair si les accusés ou si les probants sont considérés. Dans les

³⁸⁴ V, 1 ; à comparer avec IX, 1 où *veram poenitentiam pro qualitate delicti accipiat...in publicam procedat*. – De même Z 20 : *...antequam iudicio examineris publico*.

³⁸⁵ Un autre sens est conféré dans les prières de XIII, 1 et III, 1.

³⁸⁶ XVI, 1 ; XVI, 2.

³⁸⁷ A 31.

³⁸⁸ A 10, dans une forme singulière V, 1 ; V, 4 ; IX, 1 ; XVI, 1.

invocations à Dieu, les prières demandent de montrer *si homo hic culpabilis est*.³⁸⁹ Un exorcisme crée toute une conception sur l'innocence et la culpabilité.³⁹⁰ Avec la conception de *culpa* va l'expression des raisons de l'accusation (*causa*). On y trouve représentés fornication, vol, meurtre, adultère³⁹¹ et même inceste³⁹². Un cas un peu délicat est la fabrication de poison.³⁹³ Si la cause n'est pas précisée, le péché est le concept prédominant auquel se réfère l'épreuve. De cette manière la conscience d'avoir commis un crime porte un caractère religieux renforcé. L'homme en défense est défini par cette conception. Une invocation à Dieu déclare que l'épreuve dévoile non seulement si la personne a péché mais aussi si elle savait seulement ou soutenait la « chose » (*res*) :... *nobis demonstrare causam istam, ut, si peccavit homo ille de rem illam illius, aut si sapit aut eo consetiens fuit aut conscius exinde*...³⁹⁴ La notion du péché se mêle avec celle de délit ou de crime. Il est d'autant plus intéressant que néanmoins le péché soit confessé devant Dieu et devant le prêtre, alors que le terme de délit est utilisé face au public.³⁹⁵ Cela sépare théoriquement deux sphères : l'une est privée et éthique, l'autre publique et judiciaire. Prenons le texte dans l'ordre, il est d'abord demandé de pardonner aux « delinquentibus », puis de confesser ses propres péchés, puis de recevoir une pénitence à la mesure de ces « delicti ». Même si le couple « péché/délit » participe sans doute de la variation dans la permanence autour de la notion de faute par rapport à Dieu (qui est aussi faute par rapport aux hommes, le tout étant fondamentalement indissociable), cela peut donner lieu à des traitements différenciés. Avant de sur-interpréter leur emploi, nous renvoyons à une enquête approfondie sur ces mots.

À part des paraphrases pour désigner l'accusé comme par exemple *cui comittitur crimen*,³⁹⁶ il existe des expressions qui parlent de l'accusé directement.³⁹⁷ D'autres marquent sa culpabilité concrètement en utilisant des termes condamnatoires. Parmi ceux-ci se trouvent *criminosus*³⁹⁸ ou bien *criminatus*,³⁹⁹ *sceleratum*,⁴⁰⁰ *culpatus*⁴⁰¹. Il est difficile de trouver une distinction entre ceux qui sont accusés et ceux qui sont soumis à l'épreuve. Néanmoins, dans la plupart des cas c'est une personne identique qui est accusée et

³⁸⁹ A 3, aussi A 1 ; A 2 ; A 6 ; V, 2.

³⁹⁰ A 6.

³⁹¹ ...*fornicatione, vel furto, vel homicidio, aut adulterio, aut pro qualibet culpa*...A 6.

³⁹² *si innocens hic homo, vel hec mulier, de hoc furto, vel incesto*, XVII, 3.

³⁹³ Dans l'introduction aux *ordines* de la sous-section V chez K. Zeumer.

³⁹⁴ A 4.

³⁹⁵ *In primis qui discutiendus est in se delinquentibus peccata dimittat, ut sua ei dimittantur. Deinde faciat puram confessionem peccatorum suorum Deo et sacerdotibus eius; et veram poenitentiam pro qualitate delicti accipiat, ut eo modo crimen aut furtum, de quo discutiendus est, in publicam procedat.* IX, 1 ; à comparer avec XVI, 1 (cependant, la notion publique manque ici).

³⁹⁶ A 31.

³⁹⁷ *accusatus*, cf. VIII, 3 ; VIII, 4.

³⁹⁸ I, 2 ; III, 2 ;

³⁹⁹ A 10.

⁴⁰⁰ A 5 ; XII, 2 ; XV, 1 ; XV, 2 ; XVI, 1

⁴⁰¹ Dans une forme plurielle XIV, 1.

examinée. Mais ceci n'est pas forcément toujours le cas. Les deux termes *vicarius* et *infans* montrent la pratique de la représentation dans l'ordalie si bien qu'on peut distinguer l'accusé du probant. Enfin, le fait que des paraphrases soient toujours employées pour désigner les probants et l'accusé montre qu'il existait la nécessité de faire cette distinction.

Les probants

Ainsi, les probants sont généralement décrits dans une sorte de paraphrase dont les attributs et les propriétés varient énormément. Tout d'abord, il sont ceux *qui intraturi sunt ad Dei examen*⁴⁰². Et puis ils peuvent se constituer au travers le regard du clerc : [*accipe illos homines,*] *quos voluntatem habes inmittere in aquam.*⁴⁰³ En effet, les probants de l'épreuve de l'eau sont souvent en objet direct envers le clerc qui est lui-même à la deuxième personne du singulier : *Cum homines vis mittere ad comprobationem in iudicii aquae calidae, primum fac eos intrare...*⁴⁰⁴ Ils entrent en humilité ou plutôt, il leur est demandés de le faire⁴⁰⁵. La messe est ensuite chantée en présence de « ces gens-là » ceui sont les probants (*et coram hominibus illis cantet presbyter missam*).⁴⁰⁶ Enfin, la construction d'un adjectif verbal définit le probant par la future action de l'épreuve (*homo examinandus*).⁴⁰⁷

Outre le serment à prêter,⁴⁰⁸ quelques *ordines* prévoient des préparations préalables à l'ordalie. Elles concernent les probants dans l'ordalie de l'eau froide. Ces participants sont soumis à des directives qui rappellent une sorte de pénitence. Après avoir lavé leurs têtes ainsi que leurs pieds, ils doivent jeûner quarante jours avant de passer l'épreuve. Les enfants peuvent aussi passer l'épreuve (*qui mittendi sunt in aquam*), ils sont à traiter avec diligence. Ils (*infantes*) représentent (*advocati*) les accusés d'un vol avec violence (*homines, qui suspicionem habent de ipso latrocinio*). Le terme « *advocatus* » est ici employé dans son sens strict et ne veut pas dire « avocat devant un tribunal » mais « quelqu'un qui représente le défendeur ». De plus, lors de la communion, *accedat sacerdos ad altare et communicet illos [quos voluntatem habes mittere in aquam]; et postea communicet eum infantem, quem vult mittere in aqua.*⁴⁰⁹ Ces mots esquissent une communion des probants en deux étapes. D'abord, le prêtre fait communier les probants, mais ensuite, la communion

⁴⁰² A 8.

⁴⁰³ A 21 ; II, 2 ; VI, 1 ; XI, 1. À comparer avec A 20 : *Hoc est verum iudicium ad hominem, qui debet exire in aquam frigidam.*

⁴⁰⁴ A 8, à comparer avec A 17 ; A 18 ; II, 2 (*vis ponere ad aquam frigidam ad probacionem*) ; VI, 1 ; VII, 4 ; XI, 1 ; XVI, 2 ; XVIII, 1.

⁴⁰⁵ *Cum homines vis mittere ad comprobationem iudicii aquae calidae, primum fac eos intrare cum omni humilitate in ecclesia...*, A 8.

⁴⁰⁶ A 8.

⁴⁰⁷ Cf. II, 1 ; cependant en accusatif (*hominem examinandum*).

⁴⁰⁸ Voir plus loin.

⁴⁰⁹ II, 2.

d'un probant enfant est accentuée. On trouve également la précision qu'il s'agit d'un *puer*.⁴¹⁰ Pourtant, cette nomination (enfant masculin) peut aussi référer au statut juridique du probant. Ainsi, cela pouvait être un esclave ainsi qu'un enfant.

Effectivement, le terme « *vicarius* » apparaît beaucoup plus souvent. Dans son sens strict, il signifie quelqu'un qui remplace quelqu'un d'autre. En regard des ordalies, on peut constater que le *vicarius* est alors le probant à la place de l'accusé. L'eau est adjurée de ne pas accepter cela. L'emploi d'un pronom possessif (*vicarium eorum non recipiat*),⁴¹¹ révèle qu'il existe effectivement une personne à laquelle le *vicarius* réfère. On découvre ailleurs la mise à l'eau de l'accusé ou de son *vicarius* : *ut nullo modo suscipias hunc hominem vel vicarium eius*.⁴¹² Les mots appartiennent encore une fois à une adjuration de l'élément eau. Plus tard, la parole envers le défendeur précise clairement *aqua te vel vicarium tuum non suscipiat*.⁴¹³ Encore, dans l'invocation de Dieu, cet aspect est renforcé : ... *domine Iesu Christi, fac signum tale, ut, si culpabilis est hic homo de re, pro qua discutitur, nullatenus ipse aut vicarius eius ab aqua suscipiatur*.⁴¹⁴ Ainsi, le signe divin qui répond à la question à savoir l'accusé est coupable ou non peut se manifester à travers une autre personne. Soit celui qui doit prouver son innocence passe lui-même l'épreuve, soit il a quelqu'un qui le remplace : ...*si innocens sit homo iste, vel mulier ista, de prenominata causa, unde purgatio querenda est, hoc ferrum ignitum cum in manum acceperit, vel vicarius eius, illesus appareat; et si culpabilis...*⁴¹⁵ En général, on peut considérer *homo* étant une nomination englobant également le genre féminin, pourtant, cet *ordo* précise que la personne qui se défend peut être une femme.⁴¹⁶

3.1.2 Les acteurs supraterrrestres

Outre les actions des humains, appartenant à la sphère visible, il y a les deux adversaires supraterrrestres qui sont des acteurs lors d'une ordalie : Dieu et le diable. L'âme de l'homme est constamment attaquée par le diable, alors que seul Dieu, avec son amour, peut vraiment sauver cette âme.

⁴¹⁰ Cf. XVII, 4.

⁴¹¹ I, 2. Il s'agit d'une adjuration envers l'eau.

⁴¹² V, 2 ; XIV, 1 ; XV, 3.

⁴¹³ V, 2.

⁴¹⁴ V, 2 ; XIII, 1.

⁴¹⁵ XIII, 2.

⁴¹⁶ Il est fortement probable que l'accusé prenait dans la pratique médiévale un représentant pour passer l'épreuve à sa place, quand celle-ci n'était pas digne de son rang. Les femmes accusées, en revanche, devaient toujours se soumettre à l'épreuve quel que fût leur rang.

3.1.2.1 Dieu – justice et vérité

Les propriétés de Dieu comme elles apparaissent dans les *ordines*, sont surtout déterminées dans les paroles. Étant donné que le prêtre en tant que maître de cérémonie est le porte-parole, on découvre par conséquent un vocabulaire fortement liturgique et conventionnel à l'Église. Quelques phrases rappellent même le milieu du monastère.⁴¹⁷ Pourtant, une dimension judiciaire pénètre l'image religieuse de Dieu. En théorie, on trouve deux systèmes conceptuellement différents l'un de l'autre. L'un demande une justice divine présidée par un juge fort. L'autre système s'oriente sur le concept de miséricorde. En pratique, ces deux notions se mêlent et font partie de l'image globale de Dieu. Des passages bibliques sont évoqués en illustrant le caractère de Dieu.⁴¹⁸

Le Créateur tout-puissant

Tout d'abord, Dieu est omnipotent et trinitaire. Prenant cette phrase dans son sens littéral, les invocations commencent souvent *omnipotens Deus*.⁴¹⁹ En effet, Dieu tient la terre et le ciel qu'il a créés sous son pouvoir⁴²⁰.⁴²¹ Il vit et règne avec son fils, Jésus Christ.⁴²² Par la venue de celui-ci, Dieu sauva le monde.⁴²³ Dans la *Trinita perfecta*⁴²⁴ (ou *sancta*)⁴²⁵, il est *Pater et Filius et Spiritus sanctus, unus*.⁴²⁶ Son nom est sacré.⁴²⁷ Comme on s'adresse directement à lui lors d'une prière, on trouve en plus du terme « *Deus* » celui de « *Domine* ». Une analyse quantitative montre qu'en effet, ces deux mots sont les substantifs qui apparaissent le plus souvent dans les *ordines*.⁴²⁸

⁴¹⁷ La formule « Pro huius negotii [examinatione] te rogamus » se retrouve chez les notaires des monastères de cet époque, ici par exemple dans A 10. Cf. également les observations de SCHWERIN (C. v.), *Rituale für Gottesurteile*, 1933, p. 57.

⁴¹⁸ On trouve une adjuration qui attribue à Dieu d'être le Dieu de Marie et de toutes les vierges (...*per sanctam genetricem Dei Mariam omnesque virgines...*), ZEUMER A 19.

⁴¹⁹ A 1 ; A 3 ; A 5 ; A 7 ; A 8 ; A 21 ; I, 4 ; II, 1 ; XII, 4 ; XVI, 3 (*Pater omnipotens*).

⁴²⁰ *Qui respicis super terram et facis eam tremere, tu Deus omnipotens...*, A 1 ; ...*qui regnas super terram et facis eam tremere*, A 6 ; ...*qui caelum et terram tribuisti, mare et omnia, quae in eis sunt...*, A 26.

⁴²¹ Il est *creator* et *conditor*. Une prière dans A 27 se lit même comme le compte-rendu de la Genèse.

⁴²² ...*tuum unigenitum filium, Deum et dominum nostrum Iesum Christum, qui tecum vivit et regnat per omnia secula seculorum*, A 1. À comparer avec A 6 (voir la note précédente) où le règne est non partagé.

⁴²³ A 2 ; XVII, 3 ; A 6 ; A 7. A 26 parle d'un *Deus...salvator mundi...*

⁴²⁴ A 7.

⁴²⁵ *In nomine sanctae Trinitatis*, A 8.

⁴²⁶ A 21.

⁴²⁷ *Benedic, Domine, per invocationem sanctissimi nominis tui ad manifestum verum iudicium tuum hoc genus metalli...*, A 1.

⁴²⁸ Une liste de fréquence a été faite à partir des fichiers texte dans le dite « shell » (application Linux).

Ensuite, il y a une palette d'attributs qui enrichissent le caractère de Dieu. Au plan temporel, il est éternel⁴²⁹. La même idée peut bien entendu s'exprimer des différentes manières comme par exemple *per omnia secula seculorum*⁴³⁰. Il est décrit comme glorieux.⁴³¹ En ce qui a trait à sa nature, il est essentiellement invisible⁴³², *sanctus*⁴³³ et *benedictus*.⁴³⁴ Ce dernier attribut doit être compris comme le participe passé du verbe « benedicere ». La traduction serait ainsi « exalté ». Cette expression évoque l'attitude idéale des humains envers leur Dieu. Il se trouve effectivement que la description de Dieu comporte des traits relatifs puisqu'on ne peut pas être miséricordieux⁴³⁵ ainsi que bénin (*clemens*⁴³⁶, voir *clementissime*⁴³⁷) mais surtout pas *innocentium*,⁴³⁸ sauf par rapport à une chose.

Enfin, il comporte des surnoms, qui dévoilent ses qualités divines et majestueuses. Outre *creator* et *conditor*⁴³⁹ qui le présentent en tant que créateur de tout, on trouve la notion du roi⁴⁴⁰ et du père⁴⁴¹. On l'appelle *Sabaoth* – c'est un mot hébreu (שַׁבּוּת) qui signifie à la base le pluriel du terme « armée ». ⁴⁴² Son emploi dans la partie hébraïque de la Bible va normalement avec le nom de Dieu (יהוה). Cette attribution est militaire, du moins elle fait référence à un pouvoir politique (milice céleste) ; en effet elle se trouve dans le même *ordo* qui désigne Dieu comme étant le roi des rois.⁴⁴³ La phrase entière crée cette ambiance du pouvoir. Le terme « thronos », accusatif pluriel de *thronus* dérive du grec. C'est la nomination pour un type d'ange parmi neuf types différents, qui appartient à l'armée de Dieu. Cet ange est de plus chargé de contrôler les puissances sur terre. On peut lire son emploi à cet endroit de l'oraison comme une métonymie pour les anges en général.⁴⁴⁴ En même temps, l'invocation du Dieu Sabaoth en combinaison avec ce type d'ange crée une image inhérente de Dieu qui tient bien tout le pouvoir sur terre. En ce qui concerne la formulation dans l'*ordo*, Dieu regarde en même temps les *abysses*.⁴⁴⁵ C'est encore un mot grec, ἄβυσσος, qui

⁴²⁹ *sempiterna* (A 1 ; A 3 ; A 5 ; A 21 ; XII, 4), *aeterna* (A 7).

⁴³⁰ A 1 ; ou de même *per infinita saecula saeculorum*, A 7.

⁴³¹ *gloriosus*, A 32.

⁴³² *invisibilis* (A 21), à comparer avec A 32.

⁴³³ I, 2.

⁴³⁴ A 15.

⁴³⁵ *misericors*, A 6 ; A 22, II, 1 ; XVII, 3.

⁴³⁶ A 7.

⁴³⁷ II, 3 ; VIII, 5.

⁴³⁸ A 22. Le terme « *innocentium* » ne veut pas dire qu'« innocent » mais signifie aussi un caractère honnête ou brave. Néanmoins, ce terme en lien avec Dieu, évoque un personnage qui ne peut pas autrement que d'être honnête ; ce qui rend son caractère mécanique, voir simple.

⁴³⁹ *Deus, omnium rerum creaturarum conditor*, A 26.

⁴⁴⁰ *Rex regum*, I, 4.

⁴⁴¹ *clementissime Pater*, II, 3.

⁴⁴² Cf. A 21 ; I, 2 ; I, 4.

⁴⁴³ Voir plus haut (I, 4).

⁴⁴⁴ Dans un autre *ordo* on trouve d'autres types d'anges évoqués d'une façon métonymique : Cherubin et Séraphin, cf. A 19. Avant la parole est des *omnes angeles et archangeles*.

⁴⁴⁵ *Deus omnipotens Sabaoth, qui celorum contines thronos et abyssos intueris, Domine, rex regum...*, I, 4.

signifie « abîme » ou quelque chose d'insondable. Dans la Bible, il apparaît plusieurs fois dans l'Apocalypse,⁴⁴⁶ désignant entre autres l'endroit d'où l'animal associé avec le diable sort de tuer les prophètes.⁴⁴⁷ Si on comprend l'*abyssos* au sens large du terme, Dieu ne l'observe pas seulement mais le clarifie, il est la lumière⁴⁴⁸ ou autrement dit ce qui jette de la lumière dans les ténèbres.⁴⁴⁹ Pour les ordalies, Dieu est alors appelé pour cette qualité de rendre visible ce qui reste caché à l'humain. Cette manifestation est comparée avec un jugement où Dieu est le juge.

Le juge absolu

Les ordalies apparaissent sous le terme « jugement de Dieu ». En effet, dans les oraisons, bénédictions et adjurations d'une ordalie, Dieu est invoqué en tant que juge. Outre une singularité où il est le *iudicator iustus*,⁴⁵⁰ c'est l'expression *iudex* qui l'accompagne régulièrement. Un *ordo* précise qu'il est le juge du peuple.⁴⁵¹ Quelques prières n'invoquent pas seulement le Dieu juge mais l'expriment directement comme une enquête en demandant le jugement de Dieu. Le champ lexical du verbe « juger » (*iudicare*) et du nom « jugement » (*iudicium*) est exploité à fond. On trouve diverses formes et expressions qui attribuent une qualité judiciaire à Dieu comme par exemple *iudicans aequitatem* et *rectum iudicium tuum*.⁴⁵² Les jugements de Dieu sont qualifiés. Ils sont juste (*iustus*), droit (*rectum*) et vrai (*verum*). L'attribut *iustus* qui va avec soit son jugement ou soit lui-même en tant que juge, souligne effectivement la justice divine. L'expression *amator iustitiae* crée même une relation entre Dieu et une notion de la justice.⁴⁵³ Il est même marqué le *Deus iusticiae*⁴⁵⁴, *iustorum* ou

⁴⁴⁶ Pour l'apôtre Paul, l'*abyssos* est un endroit où se trouvent les morts, cf. Romains X, 7. – L'évangéliste Luc emploie ce terme pour désigner d'une part l'endroit où sont capturés les démons (Luc VIII, 31) et de l'autre pour décrire l'abîme entre les justes et les injustes dans l'au-delà dans l'histoire du riche et de Lazare (le pauvre) (ibid., XVI, 21). – La Vulgate traduit Psaume XLII, 8 avec *Abyssus abyssum invocat* ce qui est devenue un proverbe. – La Septante emploie *abyssos* à la place du terme hébreu « מוֹתַת » qui signifie la profondeur (de la mer) et qui apparaissent déjà dans la Genèse (Gen I, 2 et VII, 11).

⁴⁴⁷ Apocalypse, II, 7. Cf. aussi ibid., IX, 1-11 et XX, 1-3.

⁴⁴⁸ Cf. ZEUMER XVI, 1: *Pater omnipotens, lux indeficiens*.

⁴⁴⁹ ...*Deus, qui es scrutator occultorum cordium...*, A 3 et de même A 5.

⁴⁵⁰ A 22.

⁴⁵¹ *ut dicat populus, quia Deus noster iudex est...* A 19.

⁴⁵² A 1, à comparer avec A 6. Cf. également : *venturus est iudicare vivos et mortuos*, A 1 (va avec la phrase *per dominum nostrum Iesum Christum, filium tuum, qui venturus*) ; *iudicas aequitatem*, A 2 ; A 6 ; A 7 ; A 10 ; *rectum iudicium tuum est / recta iudicia tua sunt*, A 1 ; A 2 ; A 7 ; A 22 ; A 23 ; XII, 4 ; XVII, 3 ; *rectum iudicium tuum iudicasti*, A 6 ; *iussisti rectum iudicium facere*, A 8 ; *iudica, quod iustum, et rectum est iudicium tuum*, XVII, 3.

⁴⁵³ A 2.

⁴⁵⁴ A 6.

même *omnium iustorum*.⁴⁵⁵ De plus, Dieu est un juge fort et patient (*Deus, iudex iustus, fortis et patiens*).⁴⁵⁶

En rapport avec la qualité justicière, il existe la notion de la vérité. Enfin toutes les décisions divines sont soumises à un principe de vérité.⁴⁵⁷ C'est pour cette raison, que Dieu est invoqué en tant qu'*auxiliator verax*.⁴⁵⁸ Logiquement, la justice divine et la vérité sont liées si tant est que la première est toujours vraie. Or, son existence certaine n'est pas a priori visible à l'humain même si elle est omniprésente. L'ordalie a pour but de faire connaître le jugement juste de Dieu dans une cause. C'est à travers son jugement que se manifeste la vérité : *veritas veri iudicii tui fidelibus tuis manifesta fiat*.⁴⁵⁹ Ainsi, le souhait consiste à profiter de la vertu divine, démontrée sous une forme authentique.⁴⁶⁰ Dans une prière, il est demandé que la vérité triomphe du mensonge (littéralement que la vérité vient à s'imposer au mensonge : *subdatur falsitas veritati*).⁴⁶¹ Disposant de ces qualités, Dieu est le véritable *auctor pacis*⁴⁶² tout comme un juge a le devoir de rétablir l'ordre social. De fait, on découvre également l'expression du *iudex iustus et auctor pacis et iusticiae*.⁴⁶³ Cette chaîne pourrait être interprétée logiquement tant que le juge qui crée la paix rend ainsi la justice. Une métaphore désigne Dieu comme étant la *pax* elle-même.⁴⁶⁴ Or, cet état de *pax* vient normalement par *amor*. Même la *iustitia* doit être théoriquement subordonnée à la *caritas*, dans le système chrétien. En revanche, la notion du juge charitable n'apparaît qu'une seule fois⁴⁶⁵ et l'amour n'est pas directement évoqué⁴⁶⁶. Néanmoins, différente de l'expression « *amator iustitiae* », l'expression « *amator caritatis* » désigne le Dieu chrétien per se. La *caritas* fait partie d'une construction dans laquelle se trouvent également associées la *misericordia* ainsi que la *pietas*, tous des éléments dérivant de l'*amor*. En effet, la miséricorde présente une forte qualité de Dieu dans les *ordines iudiciorum Dei*.

Les invocations du Dieu en tant que juge demandent toujours une autre valeur divine de plus : celle de la miséricorde. Tel qu'évoqué précédemment, Dieu est invoqué en tant qu'un juge miséricordieux, voir même *multum misericors*.⁴⁶⁷ Le prêtre commande (*iubeas*) le

⁴⁵⁵ A 27.

⁴⁵⁶ Cf. A 1 ; A 2 ; A 6 ; A 7 ; A 8 ; A 10 ; A 22 ; II, 1 ; XVI, 1 ; XVI, 3 ; XVII, 3.

⁴⁵⁷ Cf. II, 1.

⁴⁵⁸ A 6.

⁴⁵⁹ A 9 ; ou bien *ad manifestum verum iudicium*, A 1.

⁴⁶⁰ *iustissima sit ad hoc virtus tua in eo cum veritate declarandum*, A 2.

⁴⁶¹ A 10. Par ailleurs, ce même ordo décrit Dieu le *lumen indeficiens*.

⁴⁶² A 1 ; A 2 ; A 10

⁴⁶³ XVI, 3.

⁴⁶⁴ *Deus iusticiae, Deus iudex iustus, fortis et patiens et pax, qui iudicas equitatem...*, A 6.

⁴⁶⁵ ...*qui es iustus iudex et fortis, auctor pacis et amator caritatis*, VIII, 4.

⁴⁶⁶ S'il vient d'être mentionné, l'amour apparaît sous une forme personnalisée ainsi que déterminée par un génitif (*amator iustitiae, amator caritatis*).

⁴⁶⁷ A 1 ; XVI, 1 ou tout simplement *misericors*, XVII, 3.

« dominateur » (*dominator*) de démontrer concrètement sa miséricorde ainsi que sa piété dans la cause en question.⁴⁶⁸ Dans une autre prière, c'est explicitement la miséricorde qui est demandée.⁴⁶⁹ Jésus Christ, aussi, peut faire l'adresse de cette demande⁴⁷⁰ qui se réfère à l'issue de l'épreuve pour laquelle on espère un miracle.⁴⁷¹ C'est à travers celui-ci que la miséricorde est rendue visible.⁴⁷² Même si Dieu en tant que juge est fort et juste, sa grande valeur (*virtus*) reste sans question sa capacité de compassion. Elle le désigne totalement et le fait même un *misericors miserator*.⁴⁷³ Comment alors ces deux conceptions vont-elles ensemble, à la fois un juge juste et un juge miséricordieux ? Ne sont-elles pas contradictoires ? Comment peut-il Dieu concilier sa nature d'un *amator iustitiae* avec celle d'un *amator caritatis* ? À qui s'adresse la miséricorde dans le cas de l'ordalie, au coupable ou bien à l'innocent pour qu'il sorte indemne – sachant que les épreuves étaient très physiques ? Une formule aide à mieux comprendre cette construction complexe :

Dieu, miséricordieux et protecteur des innocents, juge juste des malfaiteurs, car tu juges juste miséricordieusement et miséricordieux justement dans la justice, et ton jugement est droit, toi, qui es un juste juge, puissant et patient, tu ne te fâches pas même un jour⁴⁷⁴ ; de plus, punissant toute de suite les péchés des délinquants, de sorte que ta patience hautement miséricordieuse les amène à la pénitence, grâce à cela ceux qu'ils ne veulent pas faire pénitence, malgré eux, à la confession, afin qu'ils n'encourent pas les tourments éternels le jour du jugement, amassant sur eux la colère suivant leur cœur impénitent.⁴⁷⁵

*(Deus, innocentium misericors et protector, iustus nocentium iudicator, quia misericorditer iustus et iuste misericors iudicas aequitatem, et rectum iudicium tuum, qui iudex iustus es, fortis et patiens, non irasceris per singulos dies; ad hoc peccata delinquentium ilico puniens, ut hac misericordissima patientia tua ad penitentiam adducantur, ad hoc penitere nolentes invitos plerumque ad confessionem perducens, ne thesaurizantes sibi iram in die iudicii secundum cor suum inpenitens aeternos cruciatus incurrant.)*⁴⁷⁶

⁴⁶⁸ *Dominator...omnipotens et misericors Deus, ut de hac ista cause, quod iustum est, sit in tua misericordia et in tua pietate ipsam declaravi iubeas, A 6.*

⁴⁶⁹ *Domine, quaerentibus misericordiam tuam...*, A 8

⁴⁷⁰ Cf. A 21.

⁴⁷¹ *...tu es Deus qui facis mirabilia, A 32.*

⁴⁷² *Deus...faciens mirabilia a secundum magnam misericordiam tuam, A 27.*

⁴⁷³ II, 1.

⁴⁷⁴ Cf. Psaume VII, 12 : « Dieu le juste juge, / lent à la colère, / mais Dieu en tout temps menaçant. »

⁴⁷⁵ Le dernier jugement est évoqué en faisant référence aux tourments éternels.

⁴⁷⁶ ZEUMER A 22.

La conclusion de cette oraison dévoile le fonctionnement logique du jugement de Dieu face à l'ordalie. Dieu voit ce qui reste caché à l'humain. Il regarde le cœur. Pour cette raison il est véritablement capable de rendre un jugement. Par conséquent, même si quelqu'un prête serment du contraire, Dieu verra si cette personne est coupable ou non. Or, sa miséricorde ne s'adresse pas qu'aux innocents. Alors que les juges humains sont limités aux aspects externes et aux mots qui peuvent triquer, Dieu détient une vision intérieure. Il doit juger selon sa vérité. Vu que la vérité de Dieu n'est pas la vérité de l'homme, sa miséricorde s'applique apparemment à ceux qui font pénitence. Cela change toute la compréhension traditionnelle des ordalies où Dieu juge mécaniquement le fait si quelqu'un a commis le crime ou non. Une telle perception éclipse une qualité primordiale du Dieu chrétien : la *pietas*.

En général, ce terme latin, *pietas*, s'exerce à « une relation aux dieux ou à Dieu, à certains individus, en particulier les parents, à une abstraite comme la patrie.⁴⁷⁷ » Alors qu'en latin classique *pietas* signifie surtout le devoir et le respect envers les proches et en particulier les parents.⁴⁷⁸ L'idée de *pietas Dei* est introduite au Moyen Âge. Avec le concept de la *misericordia*, c'est un dispositif divin qui permet la circulation de l'amour de tous vers tous. En effet, « la *pietas* est un amour secourable envers tous, provenant de la bonté d'une âme bienveillante » et Alain de Lille explique que « la *pietas* est la vertu par laquelle on ressent de la compassion envers quelqu'un ».⁴⁷⁹

Sur ce fond, nous jetterons un nouveau regard sur l'ordalie qui, effectivement, ne fait pas partie d'un système formaliste où il faut ce qu'il faut (justice sur miséricorde). La chrétienté, dans le contexte des ordalies, connaît la possibilité du pardon grâce à la pénitence. Avec un principe qui prescrit la miséricorde sur la justice, le système chrétien s'adresse aussi aux coupables. La prière ci-dessus démontre cette logique : les propriétés de l'amour divin mènent les coupables à faire pénitence, au moins à confesser pour les sauver du dernier jugement. Pour l'ordalie, est-ce que cela veut dire que Dieu peut marquer quelqu'un innocent alors qu'il est cependant coupable ? Malgré la *pietas* de Dieu, on demande une manifestation qui met en évidence ce qui s'est passé. Si Dieu se montre favorable envers les coupables, tout sens de l'ordalie est remis en question. Comment, sinon

⁴⁷⁷ BON (Bruno), GUERREAU-JALABERT (Anita), « Pietas, réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales* 42, printemps (2002), p. 73-88, ici p. 78.

⁴⁷⁸ Le concept s'applique également à l'égard des dieux et en relation avec *iustitia* et *officium*, cf. *ibid.*, p. 80-81.

⁴⁷⁹ *Pietas est ex benigni animi dulcedine erga omnes auxiliatrix affectio (Speculum Virginum cap. 4) ; pietas est virtus qua aliquis misericordia movetur erga aliquem* (Alain de Lille, *Distinctiones*, PL 210, col. 900D). – Traduction de B. BON et A. GUERREAU-JALABERT, cf. *ibidem*, « Pietas », 2002, p. 79.

par ce moyen, connaître la vérité des faits ? Avant de revenir à cette question, nous voudrions continuer à étudier l'image de Dieu dans les ordalies.

Nous constatons, que le concept du cœur joue un certain rôle dans les rituels (formules pour les ordalies). C'est le lieu de la vérité et c'est là d'où Dieu tire la connaissance qui fonde son jugement. Étant le for intérieur, cet espace est complètement privé. Comme précédemment expliqué, cela n'empêche pas qu'il s'agisse d'un espace où l'humain peut se rendre coupable. En demandant à Dieu de scruter le cœur⁴⁸⁰ de l'humain⁴⁸¹, on lui demande de faire connaître l'état du for intérieur. En tant qu'illuminateur, Dieu peut éclairer cet abîme (*abyssos*). De cette façon, il rend visible les secrets occultes.⁴⁸² Différentes histoires bibliques servent à illustrer comment Dieu s'est déjà manifesté en tant que juge miséricordieux avec des innocents.

Le sauveur des justes

C'est toujours au niveau des prières, consécérations et exorcismes adressés à Dieu que sont faites les allusions chrétiennes et bibliques. Il s'agit souvent d'une chaîne des propriétés et des allusions. D'une part on y trouve les précisions typiques de Dieu. D'abord sa nature est déterminée comme étant trinitaire. Ensuite il est le Dieu des pères (*Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob...*). Cette description est liée au Dieu de la communauté des saints (*Deus omnium sanctorum*).⁴⁸³ Enfin il y a d'autres généralités comme le Dieu des martyres, des prophètes, etc..⁴⁸⁴ D'autre part on trouve diverses allusions bibliques. La sélection des histoires du répertoire liturgique raffine l'image de Dieu dans les *ordines*. En même temps on construit de cette manière une autorité indubitable ainsi qu'incontestable. On remarque trois groupes d'histories. En premier lieu, sont évoqués des miracles du Nouveau Testament comme par exemple celui de Pierre coulant,⁴⁸⁵ celui de l'emprisonnement de Paul,⁴⁸⁶ y

⁴⁸⁰ On trouve également l'image des reins qui s'accorde avec celle du cœur, au moins dans sa notion d'exploration de Dieu, cf. Psaume 139.

⁴⁸¹ ...*Deus qui est scrutator occultorum cordium...*, ZEUMER A 2, A 5, à comparer avec A 26, A 32 et XVI, 3.

⁴⁸² *Deprecor te, illuminator Domine omnium rerum, scrutator cordium et renum intellectus cogitationum, qui corda et occulta abditaque et secreta cogitationum et renes omnium nosti et vides, ut ostendere digneris in palam omnia dubia et incertas res, de quibus dubitamus, ut veritatem et iustitiam possimus advertere...*, A 7.

⁴⁸³ Par exemple A 7.

⁴⁸⁴ Par exemple A 14. Très complet est A 28 : *Deus angelorum, Deus archangelorum, Deus prophetarum, Deus patriarcharum, Deus apostolorum, Deus martirum, Deus confessorum, Deus virginum, Deus omniumque sanctorum tuorum, Deus Michael, Deus Gabriel, Deus Raphael, Deus Oriel, Deus Tobiel, Deus Raguel, Deus Salathiel, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, Deus Moisi, Deus Aaron.*

⁴⁸⁵ Cette histoire figure dans Mt, XIV, 22-32. Le modèle se trouve dans Mc VI, 45-52, cf. également Jean VI, 16-21 où c'est seul Jésus Christ à marcher sur l'eau. – Le Dieu miséricordieux est évoqué, de plus dans un contexte où la foi de Pierre est mise à l'épreuve (de l'eau !).

compris des apocryphes où on trouve l'histoire de Thècle d'Iconium.⁴⁸⁷ Ces trois récits ont en commun que chaque fois le disciple est sauvé d'une situation précaire. Des merveilles faites par Jésus Christ sont évoquées,⁴⁸⁸ entre autres les Noces de Cana,⁴⁸⁹ la résurrection de Lazare⁴⁹⁰ et le miracle au bassin de Siloé⁴⁹¹. A priori, la résurrection de Lazare⁴⁹² n'a aucun rapport spécifique avec les ordalies sauf qu'on demande un miracle. Une étymologie du nom Lazare, en hébreu לָאֵזָרָא, pour autant, dévoile la notion du Dieu en tant que sauveur (« Dieu a aidé »). En effet, dans les *ordines*, Dieu (ou de même Jésus Christ) apparaît comme le sauveur et aideur de ceux qui sont faussement accusés.

Les Noces de Cana figurent dans l'évangile de Jean comme le premier miracle de Jésus Christ.⁴⁹³ Avec ce premier acte supraterrestre la portée significative de la transformation de l'eau au vin est renforcée. En général, le miracle de Cana représente la toute-puissance divine. En ce qui concerne les ordalies, il n'y a pas que le miracle qui est intéressant, étant donné que l'eau joue un rôle central dans les ordalies par cet élément. Dans le passage biblique, on apprend que les jarres remplies d'eau étaient prévues à la purification des juifs. Certes, le pouvoir purgatoire dans les *ordines* est également mentionné en rapport avec le pain et le fromage⁴⁹⁴ et surtout avec le fer,⁴⁹⁵ mais il existe dans les prières également une requête générale pour l'acte purgatoire de l'épreuve⁴⁹⁶. De plus, l'allusion aux Noces de Cana se retrouve dans le contexte d'un exorcisme pour l'eau, qui est en soi une demande de purification.

⁴⁸⁶ Cf. Actes (des apôtres) XVI, 16-40.

⁴⁸⁷ Son histoire figure dans les Actes de Paul et Thècle. Thècle, disciple à Paul, était sauvé des bêtes sauvages.

⁴⁸⁸ Les mots *qui ex 5 panibus 5 milia hominum saciastit* (I, 3) s'adresse au Jésus Christ et évoque un miracle du don qui se retrouve dans les évangiles de Marc VI, 35-44 ; Matthieu XIV,13-21 ; Luc IX,10-17 et Jean VI,1-13.

⁴⁸⁹ Par exemple ZEUMER A 8 dans une adjuration de l'eau.

⁴⁹⁰ A 4, A 6, A 8, A 26, A 27.

⁴⁹¹ Par exemple A 8 dans une adjuration de l'eau.

⁴⁹² Jean XI, 1-44.

⁴⁹³ Jean, II, 1-12.

⁴⁹⁴ *ut panis vel caseus iste ad hanc purgationem in tuo sanctissimo nomine sit consecratus...panem vel caseum istum ad hanc purgationem consecratum trementes evomant... quibus hanc creaturam panis et casei ad hanc purgationem in tuo sancto nomine consecramus* ZEUMER III, 4.

⁴⁹⁵ *ita ut, si innocens de prenominata causa, unde purgatio querenda est, A 2 ; ita ut, si innocens de prenotinata causa, unde purgatio querenda est, A 12 ;*

⁴⁹⁶ *qui te invisibili sanctificatione sacratam ad animarum purgationem inenarrabile constituit sacramentum, A 19 – qui est un ordo à l'eau froide ; si innocens de prenominata causa, unde purgatio querenda est, hoc ferrum ignitum in manum acceperit, Z 13 – une bénédiction du fer qui apparaît dans les ordines X, 2 ; A 10 ; A 11 ; III, 2 (cod. 2 et 3) ; IV, 4 ; IX, 1 ; XIV, 2 ; XV, 1 ; XIII, 2 ; XVI, 1 ; VIII, 4 (cod. 1 et 2).*

Un miracle de l'Ancien Testament est mentionné à cet endroit à cause de son affinité à l'élément de l'eau. L'histoire de la guérison de Naamân⁴⁹⁷ fait également partie du répertoire liturgique des ordalies, même si elle n'est mentionnée que dans un *ordo*.⁴⁹⁸ Le contexte est toujours l'exorcisme pour l'eau et en effet c'est à travers cet élément que se manifeste la puissance de Dieu dans le cas de Naamân lépreux. Ce dernier cherche à guérir et arrive des détours chez Élisée. D'après le conseil de celui-ci, Naamân se beigne sept fois dans le Jourdain, « selon la parole de l'homme de Dieu : sa chair redevint comme la chair d'un petit enfant ; il était purifié. »⁴⁹⁹ Bien sûr que l'eau n'a pas ici une signification purgatoire au sens abstrait mais concrètement elle guérit si Dieu le veut. De fait, il existe une relation entre Naamân et le Dieu israélien. D'une part, tout au début de l'histoire on apprend que « c'était par lui que Yahvé avait accordé la victoire aux Araméens » ;⁵⁰⁰ de l'autre Naamân est intéressé à être en paix avec ce Dieu.⁵⁰¹ De plus, l'image d'un enfant est évoquée. La chair d'un enfant est comparée à un état sein (« il était purifié »). En traduisant cela à un niveau plus abstrait, la parallèle avec l'ordalie devient frappante : l'acte de l'ordalie est purifiant. Un probant enfant renforce cette image de l'innocence.

Enfin, on trouve l'allusion au bassin de Siloé où, selon l'évangile de Jean se trouve l'endroit où Jésus guérit un aveugle de naissance.⁵⁰² Le miracle se fait à l'aide de l'eau avec lequel l'aveugle se lave après avoir été invité par Jésus Christ à le faire. Le signe divin se transforme à travers cet élément. Du fait, l'eau de ce bassin dérive de la source Gihôn, où Salomon est oint roi selon le 1^{er} livre des Rois.⁵⁰³ Cet arrière-plan confère à l'eau du bassin Siloé une signification particulièrement sacrée. Dans l'*ordo*, cette allusion se retrouve dans un exorcisme de l'eau. La puissance purgatoire et aussi curative de cet élément est incontestablement de nature divine.

Le second type d'histoires sont les exemples qui désignent Dieu comme libérateur de ceux qui sont les siens. Tirée de l'Ancien Testament, on trouve tout d'abord l'allusion à l'Exode d'Israël hors d'Égypte⁵⁰⁴ et l'histoire de David épargné par Saül⁵⁰⁵. Et puis, Joseph

⁴⁹⁷ 2 Rois, V. – Dans les paroles attribués au Jésus Christ, ceci réfère à la guérison de Naamân pour faire le point qu'aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie, étant donné que Naamân était Araméen mais chercha le conseil du prophète hébreux Élisée (cf. Luc, IV, 27).

⁴⁹⁸ ZEUMER A 8 : *adiuro te per Deum, qui in te Nahaman Syrum sua lepra mundavit...*

⁴⁹⁹ 2 Rois, V, 14.

⁵⁰⁰ 2 Rois, V, 1.

⁵⁰¹ Cf. 2 Rois, V, 18-19.

⁵⁰² Jean IX, 7.

⁵⁰³ 1 Rois, I, 32-40. Jusqu'à aujourd'hui l'eau de cette source est sacrée pour les trois religions abrahamiques.

⁵⁰⁴ Cf. Exode. – Voir la note suivante. Il se trouve que le passage de la mer Rouge est précisé (*qui per Moysen famulum tuum liberasti filios Israel de terra Aegypti eosque mare Rubrum siccis pedibus pertransire fecisti*, ZEUMER III, 4 ; *liberasti Moysen et Aaron de terra Egypti et filios Israel de Rubro mari*, XII, 2 ; ...*Moysen et Aaron de terra Egypti et filios Israel de Rubro mari*, XVII, 5).

libéré de la haine et de l'envie fraternelles constitue un exemple.⁵⁰⁶ Finalement, l'histoire de la destruction de Sodome représente le pouvoir du Dieu étant le juge omnipotent.⁵⁰⁷ Il sauva Lot de son propre jugement sur la ville de Sodome car il reconnaît en ce neveu d'Abraham un juste. L'*ordo* qui mentionne ce passage biblique liste également la migration d'Abraham hors d'Ur en Chaldée. Même le premier homme, Adam, y est présenté libéré des ténèbres.⁵⁰⁸

Le dernier type d'histoires dans les oraisons, constituent des exemples qui font un lien évident avec les ordalies. Même si le duel entre David et Goliath se représente sous l'aspect de la victoire de David (donc Dieu comme libérateur),⁵⁰⁹ cette histoire sert normalement de modèle pour le duel du jugement de Dieu.⁵¹⁰ Au contraire des règles sur terre, le plus fort n'y gagne pas mais le juste, sachant que Dieu soutient les siens dans des batailles.⁵¹¹

Outre cette allusion, le livre prophétique de Daniel fournit plusieurs histoires qui s'inscrivent dans des cadres quasi judiciaires. Cette partie de l'Ancien Testament décrit la vie du prophète Daniel et ses compagnons en exil babylonien. Les scènes se passent sous les règnes de Nabuchodonosor, de Balthazar et de Darius le Mède. Les événements historiques décrits permettent une datation entre 167 et 164.⁵¹² Partant chronologiquement, les *ordines iudiciorum Dei* mentionnent alors l'histoire des trois jeunes gens dans le feu de la fournaise,⁵¹³ celle de Daniel dans la fosse aux lions⁵¹⁴ et enfin le cas de Suzanne⁵¹⁵.

⁵⁰⁵ Cf. 1^{er} Samuel, XIX – XVI. – Dans ZEUMER A 29 : *Domine, qui liberasti Moysen de terra Aegypti, David de manu Saul regis* ; à comparer avec A 32 (*Deus, qui liberasti Moysen et Aaron de terra Egypti, David de manu Saul regis*) et III, 4 (*qui eripuisti David servum tuum de manu Saul regis*) et X, 6 (*David [de manu] Saul regis*).

⁵⁰⁶ *sicut liberasti Iosep a fraterno odio et invidia*, ZEUMER II, 1.

⁵⁰⁷ Genèse, XVIII, 17 – XIX, 29. Avec Lot sont sauvées ses deux filles alors que sa femme devint une colonne de sel puisqu'elle regarda en arrière vers la ville de Sodome contre le conseil de l'ange de Dieu.

⁵⁰⁸ *liberasti... Adam de tenebris, Abraham de Ur Chaldeorum, Loth de Sodomis*, ZEUMER XII, 2.

⁵⁰⁹ *liberasti... Davit de manu Goliae*, XVIII, 2.

⁵¹⁰ Cf. LEVY (J.-P.), *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge*, 1939, p. 153.

⁵¹¹ 1^{er} Samuel, XVII. – Il y a toute une discussion s'il s'agissait vraiment de Goliath. La critique d'aujourd'hui estime que ce nom fut ajouté ultérieurement en se basant sur une référence biblique qui raconte d'un autre décès du Philistin Goliath (« La guerre reprit encore à Gob avec les Philistins, et Elhanân, fils de Yari, de Bethléem, tua Goliath de Gat... », 2^{ème} Samuel XXI, 19).

⁵¹² Le témoignage des guerres entre Séleucides et Lagides sont racontées clairement et en détail. Le livre aurait donc été composé pendant la persécution d'Antiochus Épiphane et avant la mort de celui-ci.

⁵¹³ Daniel, III.

⁵¹⁴ Daniel, VI.

⁵¹⁵ Daniel, XIII.

La première histoire raconte donc la dénonciation et condamnation des Shadrak, Meshak et Abed Nego⁵¹⁶ qui s'appelaient avant d'arriver à Babylone Ananias, Misaël et Azarias. Ils refusent d'adorer à la statue de Nabuchodonosor et doivent se présenter devant ce roi pour se défendre de l'accusation. Pourtant, ils restent fidèles à leur Dieu et sont ensuite jetés dans le feu de la fournaise. Après être sortis indemnes grâce à l'aide de l'ange de Dieu,⁵¹⁷ le roi babylonien adapte leur foi. C'est certainement pour des différentes raisons que cette histoire fait tellement l'objet dans les invocations de Dieu dans les *ordines*.⁵¹⁸ Deux parallèles centraux sont quand même à souligner : il y a d'abord l'aspect judiciaire. Les trois hébreux sont accusés devant le roi qui est à la fois juge. Mais son jugement ne s'exécute pas, malgré toute effort humain,⁵¹⁹ car Dieu reconnaît les accusés non coupables. Et puis, comme c'est le cas dans les ordalies du feu, l'élément du feu fait l'épreuve de cela.

Alors que les trois jeunes gens sont accusés à cause de leur foi, Daniel est victime de jalousie. Pour éprouver sa loyauté, dont doute le roi Darius, il est jeté dans une fosse aux lions qui est refermée après. Les mots « Ton Dieu, que tu as servi [...] te sauvera » rappellent à une sorte d'adjuration de Dieu comme elle a lieu dans les *ordines*, même si elle est moins développée.⁵²⁰ Le lendemain, Daniel sort vivant étant donné que « Dieu a envoyé son ange, il a fermé la gueule des lions et ils ne m'ont pas fait de mal, parce que j'ai été trouvé innocent devant lui. » Son cœur est en paix avec Dieu, dont le pouvoir perturbe les jugements de l'homme, car c'est lui qui juge au final. Avec la visibilité du for intérieur qui prouve l'innocence de Daniel, il devient clair que « devant toi aussi, ô roi, je suis sans faute. »⁵²¹ L'honorabilité devant Dieu inclut celle devant les hommes (à la cour). En conséquence, les gens qui avaient calomnié Daniel sont jetés dans la fosse aux lions. Eux, par contre, sont attaqués par les lions. La manière divine de juger est doublement présentée. Dieu aide les innocents contre même le plus fort jugement humain (celui du roi) alors que les coupables ne peuvent pas lui faire confiance. C'est par ailleurs une raison primordiale pour laquelle les ordalies étaient considérées efficaces. Il est ainsi peu étonnant que cette histoire soit évoquée dans les oraisons adressées à Dieu.⁵²²

⁵¹⁶ Parfois ils apparaissent avec leur noms dans les *ordines*, par exemple : *qui liberasti tres pueros de camino ignis ardentis, Sidrac, Misac et Abdenago* (ZEUMER A 28).

⁵¹⁷ Dans les *ordines* ce miracle est encadré par la construction « *Domine, qui liberasti... (tres pueros de camino ignis ardentis)* », A 29.

⁵¹⁸ A1 ; A 2 (histoire racontée en détail), à comparer avec XVI, 1 ; A 5 cod. 3 ; A 6 ; A 7 ; A 8 ; A 26 ; A 28, A 29 ; A 32, II, 1 ; III, 4 ; VII, 4 ; VIII, 3 cod. 1 et 2 ; III, 2 cod. 2 et 3 ; A 3 ; XIII, 2 ; IX, 3 ; X, 5 ; X, 6 ; XII, 2 ; XVIII, 3 ; XVII, 5 ; XVII, 2.

⁵¹⁹ « Il [le roi Nabuchodonosor] donna ordre de chauffer la fournaise sept fois plus que d'ordinaire... », Daniel III, 19.

⁵²⁰ Daniel, VI, 17.

⁵²¹ Daniel, VI, 23.

⁵²² ZEUMER A 29 ; A 32 ; III, 4 ; X, 5 ; X, 6 ; XII, 2 ; XVII, 5 ; XVIII, 2.

Enfin, l'histoire de Suzanne porte une grande signification judiciaire. Il s'agit d'une cause d'adultère. Désirée par les deux juges présidant la communauté juive de Babylone, elle renonce de coucher avec eux. Ils l'accusent ensuite d'avoir commis l'acte sexuel avec un jeune homme. Devant l'assemblée, leur témoignage est cru puisque « c'étaient des anciens du peuple, des juges ».⁵²³ La beauté de Suzanne sert de preuve visible aux yeux de tout le monde. À peine on l'emmène à la mort, l'Esprit Saint descend sur un enfant qui crie en disant être pur du sang de cette femme. Il rappelle aussi qu'il n'y avait pas eu ni enquête ni évidence. Deux registres sont alors évoqués. D'une part, l'enfant se porte garant de Suzanne sur la base qu'il est clairement innocent. C'est un aspect du for intérieur et de la foi. De l'autre part, on remet le procès en question demandant une investigation. C'est un aspect purement judiciaire voir processuel. Enfin, Daniel entreprend des interrogations démasquant les deux menteurs. La peine que ces deux demandèrent pour Suzanne se retourne contre eux-mêmes « et ce jour-là fut préservé un sang innocent. »⁵²⁴ Daniel figure dans cette histoire comme un juge qui représente Dieu. Même si cette histoire semble être un pur plaidoyer pour une procédure qui repose sur les moyens rationnels, il ne faut pas négliger le rôle qui est attribué à Dieu. D'abord c'est son Saint Esprit qui vient intervenir dans la tragédie, puis Daniel argumente sur la base divine, et enfin la conclusion de l'histoire crédite Dieu pour avoir sauvé Suzanne. Pour conclure sur les points qui contribuent à la forte présence de cette histoire dans les *ordines*,⁵²⁵ on constate premièrement qu'il existe des juges injustes et des faux témoignages. Deuxièmement, Dieu ne laissant pas que les innocents être condamnés, pénètre la sphère justicière humaine pour garantir sa justice auprès des humains. Il fait cela à travers un enfant, l'image de l'innocence. Dernièrement, même les moyens pour trouver un jugement sont inspirés par Dieu – étant donné que les porteurs d'un procès sont justes en Dieu.

Ainsi, ces histoires racontent toutes des jugements humains qui sont soit subvertis par Dieu, soit prouvés faux lors de leur exécution. Dans ces derniers cas, les exécutions apparaissent en tant que preuves de la vérité. Ce même mécanisme est à l'œuvre en ce qui concerne les ordalies. La vérité se manifeste face au jugement des humains qui n'est pas toujours juste selon la justice de Dieu. Les trois histoires du livre de Daniel offrent donc un matériau optimal pour illustrer comment fonctionne la justice de Dieu sur terre.

En revanche, une oraison qui s'adresse directement au S^t Laurent évoque une toute autre issue pour une épreuve. Ce martyr était selon les légendes torturé à mort par en étant

⁵²³ Daniel, XIII, 41.

⁵²⁴ Daniel, XIII, 62.

⁵²⁵ ZEUMER A 1 ; A 2 (à comparer avec XVI, 1) ; A 5 cod. 3 ; A 6 ; A 8 ; A 21 ; A 26 ; A 27 ; A 28 ; A 30 ; A 31 ; A 32 ; II, 1 ; VIII, 3 cod. 1 et 2 ; III, 2 cod. 2 et 3 ; A 3 ; XIII, 2 ; III, 4 ; VIII, 4 ; IX, 3 ; X, 5 ; X, 6 ; XII, 2 ; XIV, 3 ; XVII, 5 ; XVIII, 2.

grillé sur le feu.⁵²⁶ Même si dans ce cas Dieu n'est pas intervenu pour éviter le mauvais jugement de l'empereur romain, le prêtre prie pour l'aide de ce saint dans un *ordo* destiné à l'ordalie du fer rougi. Avant de passer le fer au probant, il prononce les mots : *Sancte Laurenti, ora pro nobis, ut nulla falsitas dominetur hic.*⁵²⁷ Apparemment, Laurent qui n'a pas été aidé, peut par contre demander Dieu de faire autant. Même si ce passage semble absurde dans une ordalie, surtout dans une ordalie de type « feu », il ne remet pas Dieu comme juge présent en question.

Le livre de Jonas, un autre livre prophétique de l'Ancien Testament, rapporte une sorte d'épreuve qui se passe en parallèle d'un jugement divin.⁵²⁸ L'histoire assez courte se retrouve effectivement évoquée dans les prières des *ordines iudiciorum Dei*.⁵²⁹ Jonas obtient de Dieu la mission de mettre les habitants de Ninive en garde car Dieu veut tourner sa colère contre cette ville qui est pleine de méchanceté. Mais Jonas s'enfuit face à la mission qui le mènerait au pays des ennemis. Le navire qu'il prend est pris par une grande tempête. En croyant que c'est une vengeance divine, les matelots tirent les sorts, qui tombent sur Jonas. Pour calmer la mer, image absolue de l'élément l'eau, ce prophète est jeté dedans. Englouti par un grand poisson, il est rejeté trois jours plus tard pour réaliser sa mission. Finalement, Dieu épargne Ninive et n'exécute pas son jugement. Les rapports aux ordalies sont évidents. Tout d'abord, le fait de jeter les sorts est considéré comme le moyen de dévoiler la vérité. Ce type d'épreuve il est parfois rangé parmi les ordalies préchrétiennes. Ensuite, on constate le lien avec le rituel de l'eau froide. Jonas ayant avoué sa culpabilité avant d'être jeté dans l'eau, est sauvé. En effet l'eau l'absorbe pour trois jours, protégé dans les entrailles du poisson. Enfin, Dieu reconnaît la pénitence des habitants de Ninive et il se démontre miséricordieux.

Cette dernière allusion montre comment Dieu peut changer son jugement face aux gens qui font pénitence. Sa miséricorde se range au-dessus de la justice. En première conclusion, invisible aux humains, Dieu joue cependant le rôle central dans les ordalies. C'est à travers son jugement qui est toujours juste que la vérité se manifeste. Les *ordines* le désignent comme tout-puissant et miséricordieux. Des illustrations bibliques viennent enrichir cette image de juge absolu. Ses interventions sont constamment demandées. Le mot

⁵²⁶ Cf. SAUSER (Ekkart), « Laurentius von Rom », in : BBKL, [en ligne] http://www.bbkl.de/l/Laurentius_v_r.shtml (consulté le 04/06/10). – La version de l'article en ligne est plus complète en listant des dernières références bibliographique (la plus récente de l'année 2009). Le texte de l'article dérive pourtant du tome 4 (1992), col. 1252–1254.

⁵²⁷ ZEUMER XVI, 1.

⁵²⁸ Jonas.

⁵²⁹ ZEUMER A 29 et A 32 : *liberasti...lonam de ventre caeti* ; A 30 : *liberatus est... lonas de ventre ceti* (à comparer avec X, 6 et XVIII, 2 *liberasti...lonam de ventre ceti*) ; III, 4 : *eripuisti ...lonam de ventre ceti*.

« intervention » désigne déjà un jeu dynamique. En effet, Dieu n'est pas le seul acteur invisible, il se bat pour l'homme contre l'ennemi de ce dernier : le diable.

3.1.2.2 Le Diable – omniprésent et adversaire puissant

En ce qui concerne l'image de diable dans les *ordines* édités par K. Zeumer, nous disposons d'un très bon travail qui était déjà fait. L'analyse ensuite s'appuie sur les observations de Hans Fehr.⁵³⁰ Historien du droit, il insère néanmoins son interprétation dans un contexte plus global, celui de l'histoire des mentalités (*Geistesgeschichte*). Son approche démonologique se concentre sur le procès franc qui constitue l'objet de sa recherche.

Les sources emploient les mots *diabolus*, *daemones*,⁵³¹ *inimicus*,⁵³² *draco*⁵³³ sans différences importantes. Une image qui fait référence à la Genèse est celle du serpent.⁵³⁴ En somme, les termes désignent les pouvoirs diaboliques et opposés à Dieu. Ceux-ci sont personnifiés dans la figure du diable. Il y a des exorcismes qui s'orientent directement à lui en lui en stylisant un personnage puissant.⁵³⁵ H. Fehr observe surtout la sémantique en mesurant l'ampleur de la grammaire. En effet, le diable n'apparaît jamais dans le cas nominatif singulier. Ainsi, il ne figure jamais en tant que sujet d'une phrase. Cela est certainement lié au type de source qui se réfèrent à un rituel performatif. Les actions sont attribuées à lui dans d'autres formes syntaxiques. En reprenant les résultats de H. Fehr, nous les subdivisons en trois.⁵³⁶ D'après un ordre chronologique des événements, d'abord, le diable essaie de pousser l'homme au crime/péché. Une fois entré dans la faute, l'homme sera possédé par le diable. Ensuite, celui-ci fait tout pour maintenir cet homme dans son état coupable. Enfin, même dans le jugement de Dieu, le diable essaie de cacher la vérité.⁵³⁷

⁵³⁰ FEHR (Hans), *Gottesurteil und Folter, eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters und der neueren Zeit*, Berlin, Leipzig, 1926.

⁵³¹ Par exemple ZEUMER Z 23 : *tua sancta dextera omnem illam calliditatem daemonis evacuare dignetur.*

⁵³² Par exemple une adjuration de l'eau (dans l'annex « Appendix I », ZEUMER, p. 713) : *adiurata et obfirmata ad versus inimicum hominis diabolum, et adversus hominem.*

⁵³³ Par exemple ZEUMER Z 6 : *Adiuro te, immanissime draco, serpens antique.*

⁵³⁴ Voir la note précédente.

⁵³⁵ Par exemple ZEUMER A 32 : *Exorcizo te, maledicte diabole, immundissime draco, basilisce, serpens noxic, per verbum veritatis et signum claritatis Iesu Christi, per Deum omnipotentem...*

⁵³⁶ H. FEHR trouve une autre structure en prenant l'impact du diable sur l'épreuve. Du fait, il regarde toute l'ordalie de point de vue du rôle du diable.

⁵³⁷ Cette idée de la possession aide peut-être à expliquer pourquoi les coupables craignent autant ce qui est consacré (eau bénite, etc.) ainsi que la présence des exorcismes.

Pousser au crime

Au début de tout crime est l'effort du diable d'y inciter l'homme. Le diable est toujours (*omni tempore*) auprès des humains essayant de les séduire. En conséquence, l'humain qui commet un crime est poussé à faire ainsi par le diable.⁵³⁸ Dans ce contexte, le verbe séduire reste au présent (*suadente*) si bien qu'on apprend que la force du diable reste dominante dans l'humain même après le crime. Le diable le conquiert véritablement. Seul un exorcisme prononcé par le prêtre peut faire le sortir⁵³⁹. Les crimes inspirés par le diable sont par conséquent ceux-ci pour lesquels l'accusé est poursuivi en justice.⁵⁴⁰ Il apparaît que le prototype de crime est le vol : *cum fure vel qualimque crimine implicato*.⁵⁴¹ En effet, on trouve déjà au X^e siècle des types de messe qui ont comme but d'appréhender un voleur. Un sacramentaire de S^t Gall remontant à cet époque dispose d'un formulaire intitulé « *super eum qui furtum fecit* ». Pourtant, l'idée que le diable est à la base du crime n'y est pas évoquée.⁵⁴² Le formulaire montre que ce type de messe ne se contentait pas de la dénonciation du voleur mais voulait la véritable conversion de celui-ci (*ut peniteat reatum suum et misericordiam tuam consequi mereatur*)⁵⁴³. Apparemment, la volonté de réintégrer le criminel dans la société fut un aspect important.

Maintenir faute et mensonge

En effet, les *ordines* témoignent de cette volonté. Pour y arriver, il faut beaucoup d'efforts car le diable force l'humain à ne pas confesser ses crimes. Son cœur est renfermé et il ne possède plus de volonté propre. Ainsi, on trouve des formulations qui reprennent cette image : *et si culpabilis est et, incrassante diabolo et cor indurante*⁵⁴⁴ ou de même *ingravante diabolo, cor induratum*⁵⁴⁵. Le diable dessèche le cœur humain. Cet endroit, étant le topique du for intérieur, est donc la cible du diable. De fait, le cœur appartient au monde invisible (avec Dieu et diable), c'est une métaphore pour l'âme (*anima* et *mens*). Si celle-ci est

⁵³⁸ Par exemple ZEUMER III 4 : *qui haec furta, suadente diabolo commiserint* ; à comparer avec X, 5 et XIV, 2.

⁵³⁹ Par exemple III 4 : *Exorcizo te, immunde spiritus, draco maledicte, per Deum omnipotentem*.

⁵⁴⁰ Voir plus haut, pour conclure : *furtum* (III 4, XVII, 4), *luxuria* – probablement sous forme d'adultère (XVII 1), *inceste* (XVII, 1), *homicidium* (XVII, 4), *fornicatio* (XVII, 6), *maleficium et stuprum* (IV, 2).

⁵⁴¹ Z 20.

⁵⁴² La *missa pro furto* se retrouve également au Nord de l'Allemagne. Une messe *pro fure* se trouve dans le manuscrit parchemin n° 55 de Kassel (feuille 116) qui date du XII^e siècle et qui est d'une origine d'un monastère de la Hesse. Dans la majorité elle est identique à celle du S^t Gall, elle porte quelques ajouts au niveau des oraisons. Jusqu'au XIV^e siècle on retrouve la messe *pro fure* en pratique (Fritzlar, dans le Nord du Land de la Hesse).

⁵⁴³ Cité d'après : FRANZ (Adolph), *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Darmstadt, 1963, p. 213.

⁵⁴⁴ ZEUMER XIV, 3.

⁵⁴⁵ II, 2 : *Deus, si quis est culpabilis, ingravante daibolo, cor induratum presumpserit...* À comparer avec XII, 2.

occupée par le diable, toute tentative de sauver l'humain en question risque d'échouer. Nous avons vu qu'à la base de la reconstitution du bon ordre se trouve le pardon. Cependant, cela nécessite la confession de l'humain. Pour que l'humain puisse confesser son crime, il faut alors le libérer du diable ! Par la miséricorde de Dieu, la séparation de l'esprit et du diable a lieu.⁵⁴⁶ En conséquence, les exorcismes envers les accusés pendant une ordalie s'adressent au cœur desséché : *ut ab eis [ici : les voleurs] spiritus malignus indurans corda eorum, separetur, et manifestentur qui inde culpabilis sint*⁵⁴⁷. La manifestation dont l'exorcisme parle est ainsi rendue visible. La vérité, c'est-à-dire la culpabilité ou bien le contraire, est attestée par le jugement de Dieu. L'intérieur se dévoile dans l'extérieur. Les ordalies traduisent le signe divin (la manifestation de l'intérieur) dans le corps des probants qui passent l'épreuve. Dieu, capable de réaliser des miracles, doit témoigner pour que les juges du monde puissent conclure la vérité. Ainsi, dans une prière adressée à Jésus Christ on lui commande dans un impératif de faire cela : *...domine Jesu Christi, fac signum tale, ut si culpabilis est hic homo de re, pro qua discutitur*^{548, 549}. Dieu de l'homme va agir appelé et aider, car l'injustice ne doit pas prendre place dans le monde et le mensonge ne doit jamais triompher sur la vérité : *ut iusticiae non dominetur iniquitas, te rogamus*⁵⁵⁰. Tout ordalie est une requête à Dieu dont résultat doit confirmer la vérité et la justice de la « Weltgeschehen ».⁵⁵¹ Le cas singulier se provoque en tant que question générale sur la justice et la injustice des humains.

Truquer l'épreuve

En plus d'apporter la solution à une énigme, l'épreuve au cours d'une ordalie sert donc en même temps à prouver que Dieu s'occupe des humains. Celui-ci est invoqué pour manifester d'une part la vérité pour un cas précis. D'autre part, il se manifeste ainsi en tant que souverain absolu.⁵⁵² En revanche, le diable en tant qu'ennemi de Dieu et de l'homme essaie de perturber l'ordalie. La toute-puissance de Dieu est menacée. Pour revenir au niveau de base, la cause judiciaire sera truquée car le diable soutient le criminel. Il réussit à le faire en interagissant dans la procédure. Il aide aussi le probant à passer l'épreuve sans problèmes, comme le montre une formule pour une épreuve des socs de charrue : *ut suadente diabolo, hoc ferrum hodie in manum accipere non presumas, vel in hos vomeres*

⁵⁴⁶ *Fac secundum magnam misericordiam tuam, ut ab eo spiritus diaboli separetur, et probatur convictus*, A 31.

⁵⁴⁷ III, 4.

⁵⁴⁸ V, 2.

⁵⁴⁹ En même temps, ces mots permettent de conclure que le signe divin ne correspond qu'au crime qui est discuté dans la cause et pas par exemple à une faute quelconque.

⁵⁵⁰ IV, 1.

⁵⁵¹ Cf. FEHR (H.), *Gottesurteil und Folter*, 1926, p. 4.

⁵⁵² Cf. ZEUMER I, 3 : *Domine Deus omnipotens...indica causam istam secundum iudicium iusticiae tuae*.

*calcare non presumas*⁵⁵³. En effet, il faut toujours craindre la *falsitas demonum* au cours d'une ordalie.⁵⁵⁴ Même les objets disposent un point d'attaque pour le diable, sinon il n'y aurait pas tant d'exorcismes destinés aux éléments et aux objets d'épreuves. Même pendant l'exécution, les *illusiones demonicas* et les *deceptiones diabolicas* sont toujours présentes.⁵⁵⁵ Le diable peut encore clore la conscience du coupable. De plus, il lui donne des moyens magiques pour s'en sortir : *per aliquod maleficium aut per herbas terre tegere et impedire voluerit*.⁵⁵⁶ De cette manière, le criminel peut disposer des capacités diaboliques afin de tromper le juge. Un *ordo* traduit cela par « arts diaboliques et magiques », ⁵⁵⁷ un autre l'appelle une « chose du diable »⁵⁵⁸.

3.1.3 Conclusion : âme tirillé entre Dieu et le diable

Ce n'est pas par hasard que les activités, à travers un regard sur leurs porteurs, commencent par le prêtre et terminent par le diable. Ces deux adversaires encadrent effectivement l'acte qui se passe entre le coupable/le probant et Dieu. Le diable est omniprésent, c'est pourquoi dans l'exécution d'un jugement de Dieu il est nécessaire de prendre de nombreuses précautions. Une multitude des cérémonies prescrivent au prêtre de défendre le « criminel » des attaques du diable. Le probant aussi agit, il effectue entre autres un changement de vêtements, il jeûne, il entre pieds nus dans l'église, il communie. Tout cela est destiné à le purifier de toute force diabolique car l'épreuve demande un cœur pur. La même circonstance est valide pour les objets dont on a besoin pour une ordalie. Le fer, le chaudron, le pain et le fromage, etc. sont bénis. Certes, les deux éléments eau et feu sont très appropriés pour trouver la vérité puisque Dieu effectue des miracles en les utilisant, mais malgré analyse de H. Fehr, ces deux éléments ne sont pas immunisés contre le diable. Assez de prières et d'exorcismes témoignent qu'il vaut mieux s'assurer de leur état de pureté. Ce sont toujours les éléments libres de tout mal qui peuvent révéler la vérité à l'aide de Dieu. Selon H. Fehr, il est évident que les jugements de Dieu soient à la base adressés au diable dans l'humain. En conséquence, l'épreuve dans l'ordalie serait un acte d'exorcisme. H. Fehr conclue lui-même que le diable doit être exorcisé à l'aide du feu, de l'eau et de la communion afin que la vérité puisse venir à la surface. Eau, feu et communion (l'épreuve du pain et du fromage) confessent à la place du coupable. Pourtant, un tel point de vue met l'exorcisme au centre de l'ordalie alors qu'il vaut mieux regarder le contexte

⁵⁵³ XIV, 2.

⁵⁵⁴ Cf. I, 6.

⁵⁵⁵ Cf. Z 23.

⁵⁵⁶ Cf. Z 22.

⁵⁵⁷ *in diabolum et eius magicas artes*, XVI.

⁵⁵⁸ *per causas diabolicas*, l'*ordo* I, 2 dans l'annexe « Appendix I », ZEUMER, p. 715.

judiciaire. L'ordalie sert tout d'abord à la résolution d'une cause. Les exorcismes qui y figurent ont ainsi lieu pour valider l'issue de l'épreuve qui est elle-même un moyen de trouver la vérité et non de purifier l'homme du diable, étant donné qu'il était exorcisé avant et que c'est pour cela que l'épreuve peut renverser son état invisible vers le monde visible.

Revenons à la question sur la conception de Dieu chrétien qui est miséricordieux avec le coupable. Avec l'ordalie, on rencontre le problème que la vérité qui est demandée, concerne une cause précise. On cherche la résolution de celle-ci et pas le pardon du coupable. En conséquence, l'ordalie connaît deux issues possibles : innocent ou coupable. Dieu ne peut pas agir différemment que de se soumettre à cette logique. Autrement dit, sa décision est toujours interprétée dans cette dichotomie. Nous ne croyons pas que les prières qui invoquent un Dieu miséricordieux, cherchent à susciter une issue favorable pour le coupable. Même si celui-ci a fait pénitence auparavant, l'ordalie ne prévoit pas que Dieu l'aide lors de l'épreuve. Néanmoins, nous avons vu que Dieu est miséricordieux avec ceux qui confessent et qui font pénitence. Le sera-t-il lors d'une ordalie (ce qui aboutirait à la manifestation de l'innocence) ? Nous croyons que non. Certes, la miséricorde est une propriété fréquemment exploitée dans les rituels, mais elle s'exerce plus globalement, si bien que la *pietas Dei* s'applique plutôt au dernier jugement. L'ordalie sert dans ce cas à clarifier le bon ordre dans deux directions : l'ordre social chez les hommes ainsi que la relation entre l'homme et Dieu. En ce qui concerne ce dernier, les mots cités en haut s'appliquent : « En vérité je vous le dis : tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié. » Quand le probant fait pénitence avant l'épreuve et quand le prêtre parle de Dieu miséricordieux, c'est donc pour sauver l'âme des tourments éternels. Pour autant, il ne faut pas sous-estimer la portée du signe montré par l'épreuve. Pénitence et prières s'adressent malgré tout fort bien à la manipulation de l'épreuve. Or, maintenant, nous pouvons comprendre qu'elles ne le font pas pour manipuler Dieu dans sa décision, mais pour empêcher le diable de truquer l'ordalie. Celui-ci développe son pouvoir sur plusieurs niveaux. D'un côté il attaque le cœur, l'endroit abstrait, de l'autre, il essaie d'influencer l'ordalie à l'aide des objets (comme les herbes) et surtout des éléments.

Le rôle des éléments, qui sont purs après les exorcismes, est fondamental pour qu'une ordalie fonctionne. Ils n'étaient cependant pas considérés comme des acteurs – même s'ils apparaissent comme sujet dans des phrases – car au final, ils restent associés à Dieu et sa volonté. En même temps, c'est le prêtre qui confère une valeur sacrée aux éléments et objets des épreuves. C'est lui qui leur assigne une force divine. Cela se passe par la parole sacerdotale. De même, tout ce qui concerne les propriétés (et par conséquent les activités) de Dieu et du diable est déterminé par les mots prononcés par le prêtre. La

force des mots dans les rituels mérite à notre avis un regard spécifique. Nous allons placer une telle analyse au cœur d'une étude qui traite l'ordalie en tant qu'un rituel performatif, en interprétant tout ce que nous venons d'observer dans les *ordines iudiciorum Dei*.

3. 2 La logique du rituel

Après avoir fait une sorte de typologie pour les ordalies selon les types d'épreuve, nous avons regardé les acteurs. Ce dernier pas nous mène à la question sur le caractère rituel de l'ordalie car les acteurs sont définis par des actions et ceux-ci sont à la base de toute sorte de rituel. D'abord il nous faut clarifier le terme « rituel » que nous utilisons effectivement également dans le contexte des *ordines*. Ainsi, d'un côté, il existe cette expression du rituel pour les formules liturgiques ayant comme contenu des ordalies. Dans ce cas, « rituel » représente un terme technique référant à une pièce écrite ou à plusieurs pièces écrites. De l'autre, nous voyons souvent l'ordalie définie naturellement comme un rituel au sens d'une procédure cérémonielle. Ici, la visibilité, ou autrement dit la performance est mise en avant. Évidemment, le rituel tient sa place dans « la culture performative du Moyen Âge ». ⁵⁵⁹ Pourtant, il est important de rendre compte que rien n'est performatif ni rituel en soi. Ce sont les humains qui confèrent un tel caractère à une pratique. Autrement dit, leur comportement avec et leur traitement des symboles construisent la force du rituel qui n'existe que grâce à la croyance des participants. Quant aux ordalies, « [d]e telles épreuves supposaient une technologie compliquée » et il fallait entre autres « une liturgie qui rendît crédible l'idée d'un miracle que la justice des hommes s'autorisait à organiser ». ⁵⁶⁰

Certes, les *ordines* que nous traitons sont des textes liturgiques, comme l'indique par ailleurs la définition de ce mot latin (à la différence des *formulae* qui ne sont pas issus de la sphère liturgique). Néanmoins, il faut mettre de l'avant que le type de textes influence les résultats de notre étude. Ce n'est pas par hasard que toute la procédure se déroule autour du prêtre puisque ce sont des textes destinés à être mise en pratique par celui-ci. En même temps, c'est aussi pour cette raison que la parole est déterminante. En combinaison, la parole qu'on trouve est censée être prononcée par le représentant de l'Église. Avant d'analyser cet aspect, nous allons d'abord retracer la recherche en ce qui concerne le rituel. Au cours des dernières décennies s'est formé tout un champ qui se consacre aux études rituelles (*Ritual Studies*, surtout dans le monde anglo-américain). Ensuite, nous proposerons

⁵⁵⁹ Cela ne veut pas dire qu'aujourd'hui on ne vit plus dans une culture performative. Par contre, nous sommes convaincus que le besoin pour performance n'a pas changé mais ses paramètres.

⁵⁶⁰ GAUVARD (C.), *Les rites de la justice*, 2000, p. 13.

deux modèles du rituel de l'ordalie. Finalement, nous traiterons le rôle de la parole dans l'ordalie avant de donner une conclusion globale sur notre étude des *ordines*.

3.2.1 Le rituel dans la recherche

Dans le manuel « *Ritualtheorien* » (Andrea Belliger) sur les théories du rituels, la « performance » est comparée est même mise en parallèle avec une « action ritualisée ». Avec une telle définition les aspects pratiques et les producteurs de sens sont soulignés. En effet, Clifford Geertz, Stanley Tambiak, Richard Schechner et alii parlent d'une « performance culturelle » en tant qu'à la fois représentation et reproduction des schémas significatifs. Les études de Ronald Grimes, R. Schechner et Victor Turner évoquent une « pragmatique générative ». Étant à la base de tout action significative, ces règles permettraient de déconstruire ainsi que reconstruire tout le sens d'une action.⁵⁶¹

Le rituel est placé dans son contexte du collectif. David Kertzer, en s'appuyant sur Émile Durkheim, comprend le rituel comme constitutif pour la collectivité. Sa méthode focalise sur les symboles dans des rituels politiques. En revanche, Albert Bergessen présente la thèse du rituel politique qui crée le contraire de l'idéal de l'ordre social dans un système pour, dans un deuxième instant, affirmer le système existant. Cela se ferait toujours à travers des symboles. De plus, A. Bergessen analyse la société comme étant un ordre rituel, dans laquelle trois niveaux sociaux peuvent construire identité. À un micro-niveau l'identité personnelle se construit par des rites linguistiques. Les rôles sociaux, les rangs, les positions et tout objets des rituels interactifs quotidiens se déroulent sur un meso-niveaux pendant que les cérémoniels publics, définissant la société comme entité, forment le macro-niveau. Selon Mary Douglas l'identité se construit à partir des déterminations négatives, comme conséquences de délimitation. L'étude de Jonathan Zmuth va au-delà de la fonction du rituel de construire ou d'affirmer une réalité sociale. Selon lui, le rituel donne un outil pour suggérer un ordre là où il n'existait pas. En même temps, le monde réel serait représenté en désordre et arbitraire tandis que dans le monde rituel tout se passe comme il le faut. En conséquence, de ce décalage, l'ordre construit serait parfois pris comme le plus réel.

Les philosophes de langue et les linguistes traitent le rituel comme un phénomène de communication, pour citer les plus importants : John Langshaw Austin, John Rogers Searle, Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas. Leurs études sont marquées par le « linguistic turn » qui évoquait en revanche un « pragmatic turn » où la parole est devenue une sorte d'action.

⁵⁶¹ Cf. pour une vue synoptique : BELLIGER (Andréa), *Ritualtheorien, ein einführendes Handbuch*, Opladen et al., 1998. Une quatrième édition de cet ouvrage était publiée en 2008.

Ludwig Wittgenstein, le père de ces réflexions, comprend parler comme agir d'après des règles. Selon lui, un sens se constitue dans un jeu communicatif. De cette manière, connaissance n'est pas seulement possible grâce à un acte cognitif mais aussi communicatif, vu qu'une déclaration est toujours un acte de langage. J. Habermas se réfère à L. Wittgenstein : comprendre une phrase veut dire savoir le cas si elle est vraie. D'après une telle définition, il n'est pas important que la phrase soit vraie en soi. En conséquence, seules les déclarations constitutives ou affirmatives peuvent avoir un sens étant donné qu'elles peuvent être vraies ou fausses. Si une déclaration performative est une affirmation elle peut être remise en question, ainsi elle appartient au domaine du « discours argumentatif » dont des conditions pragmatiques⁵⁶² règlent le fonctionnement.⁵⁶³ Tandis que le langage performatif fait partie de ce discours argumentatif, l'action ritualisée reste en dehors de cette considération car celle-ci présuppose des conventions, mais elle établie en même temps leur autorité. Ainsi, le rituel serait hors de la rationalité, servant à la rigueur comme action instrumentale ou stratégique. Toutes formes de communication humaine qui ne se passent pas au sein du régime du discours argumentatif sont soupçonnées d'être vides (du sens).⁵⁶⁴ Roy Rappaport adopte une autre position quand il compare le langage performatif avec le rituel : celui-ci aussi s'en tiendrait aux formalités répétitives et stylisées. En plus, le rituel serait relié à un certain lieu et un certain temps. La grande différence avec l'acte de langage performatif est que le rituel construit dans l'acte même les conventions et conditions selon lesquelles des déclarations performatives deviennent valides. Par ailleurs, il serait incertain, si l'ordre social est une conséquence du rituel et vice versa, si c'est l'ordre social qui donne naissance au rituel.⁵⁶⁵

Le rituel en tant qu'instrument de connaissance implique la communication d'un savoir. Theodore Jennings décrit trois éléments de la fonction cognitive lors d'une action rituelle : premièrement c'est un moyen de gagner du savoir, deuxièmement elle sert comme mode de diffusion de savoir et enfin, il y a la présentation du savoir. À ce sujet, du « savoir rituel » se réalise par le rituel lui-même. Une « corporisation » de sens a lieu quand l'action s'étend dans l'espace et le temps et transforme le monde. L'acte devient la preuve même et l'action est sa propre validation. Dans une telle condition, le rituel ne peut pas être remise en question. À la rigueur il peut avoir un autre rituel qui le critique ou le corrige. Catherine Bell

⁵⁶² L'emploi du terme « pragmatique » n'est pas très net ici. Wittgenstein utilise le terme « Universalpragmatik ».

⁵⁶³ 1. On fait un postulat en référant aux critères collectivement acceptés. 2. On applique des procédures de vérification. 3. Cela se passe dans une distance virtuelle entre décision et action. 4. Communication marche comme apprentissage progressif et est accompagnée d'une orientation temporelle vers l'avenir. 5. Communication cherche le consensus dans une communauté de communication non limitée.

⁵⁶⁴ HABERMAS (Jürgen), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1995.

⁵⁶⁵ Par ailleurs, le même discours existe pour la relation entre la justice et la société.

voit l'aspect social derrière ce qui est communiqué dans un rituel. Grâce aux actions rituelles, des conflits sociaux seraient résolus sur un plan virtuel. Cette transformation interviendrait quand des actes de langage échouent à rétablir une collectivité. La fonction d'une « ritualisation » est alors de structurer la réalité sociale d'après une reproduction. Les actions rituelles diffèrent d'abord des autres actions quotidiennes. Ensuite, des acteurs et des entités sont créés, qui diffèrent également du monde quotidien en prenant des statuts spéciaux pour être autorisés à réaliser le rituel en question.

L'historienne Barbara Stollberg-Rillinger travaille sur les rituels au Moyen Âge tardif et à l'époque moderne.⁵⁶⁶ Outre le terme de rituel, le cérémoniel ainsi que le symbole entrent en jeu. Elle retrace la recherche en cette matière en soulignant la communication symbolique dans le rituel et le cérémoniel. Chaque procédure aurait un côté expressif.⁵⁶⁷ La même chercheuse décrit également son approche.⁵⁶⁸ Tout d'abord, la cérémonie ainsi que le rituel sont des procédés normés et chargés d'un aspect significatif. Et puis, les deux peuvent renforcer un ordre sociopolitique. Mais enfin, l'effet du rituel se constitue à travers une intervention transcendante⁵⁶⁹. En appuyant sur Niklas Luhmann⁵⁷⁰ elle constate que la légitimation s'établit par un caractère procédural. Ce que ce dernier ne fait que mentionner, B. Stollberg-Rillinger l'estime en revanche important : la différenciation entre des variables symboliques expressives et des variables instrumentales. Pour constituer du sens devient alors important non seulement le contenu mais la forme d'un acte. Une procédure politique⁵⁷¹ est vue comme une séquence d'actions qui suivent certaines règles. Mais pour être mise en valeur elle nécessite une « autonomie » (Niklas Luhmann). De cette manière, l'historienne décline une grammaire de ce qu'il faut pour mettre une procédure en avant de son environnement tout en fonctionnant d'après une logique propre :

⁵⁶⁶ Pour une vision générale sur la recherche historique sur le rituel médiéval, cf. REXROTH (Frank), « Rituale und Ritualismus in der historischen Mittelalterforschung ; Eine Skizze », in : *Mediävistik im 21. Jahrhundert, Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, éd. Hans-Werner Götz, Jörg Jarmut, Munich, 2003, p. 391-406.

⁵⁶⁷ STOLLBERG-RILLINGER (Barbara), « Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation im Spätmittelalter und Früher Neuzeit », *Historische Zeitschrift für Forschung* 27 (2000), p. 389-405.

⁵⁶⁸ Elle fait plus de remarque propre à son approche dans l'introduction dans un supplément à la *Zeitschrift für Historische Forschung* qu'elle édite : STOLLBERG-RILLINGER (Barbara), *Vormoderne politische Verfahren*, Berlin, 2001. Il s'agit d'un mélange à partir des discours tenu lors d'un colloque à Münster, en septembre 1999.

⁵⁶⁹ Cela ne veut pas forcément dire que la force transcendante soit toujours Dieu, mais qu'il s'agit plutôt d'un système de valeurs supérieur.

⁵⁷⁰ LUHMANN (Niklas), *Legitimation durch Verfahren*, Francfort, 1993.

⁵⁷¹ Certes, notre étude sur les ordalies ne comprend pas immédiatement une dimension politique, sauf peut-être pour quelques exemples où le pouvoir d'une partie était manifesté exprès à l'aide d'une ordalie. Mais cela ne rend pas encore le rituel en soi un rituel politique. Un tel concerne plutôt des décisions définitivement au plan politique comme par exemple l'élection de l'empereur ou bien sa destitution. Malgré tout, nous jugeons l'étude de STOLLBERG-RILLINGER pertinente pour notre travail. Effectivement, ce qu'elle dit sur une théorie des procédures va nous aider à comprendre qu'est-ce que sont les traits rituels dans l'ordalie.

1. la procédure doit être singularisée (sortie) de son environnement dans espace et temps, les moyens symboliques marquent ce cadre ;
2. les participants sont clairement définis,
3. leurs rôles procéduraux sont marqués symboliquement ;
4. les règles prescrites ou convenues ont priorité aux influences extérieures.

Un rituel dispose en plus un caractère sacré qui suscite une légitimation transcendante. La performance provoque alors un effet contraignant qui peut compenser le manque de justesse d'une décision, là où en réalité un consensus n'existe pas.

Nous constatons qu'il existe une multitude de théories assez récentes sur le rituel. Elles diffèrent au plan de l'approche mais souvent un regard plus détaillé dévoile leurs points communs. Plutôt qu'une vision générale sur la théorie, nous allons essayer de décrire un rituel précis, celui de l'ordalie.

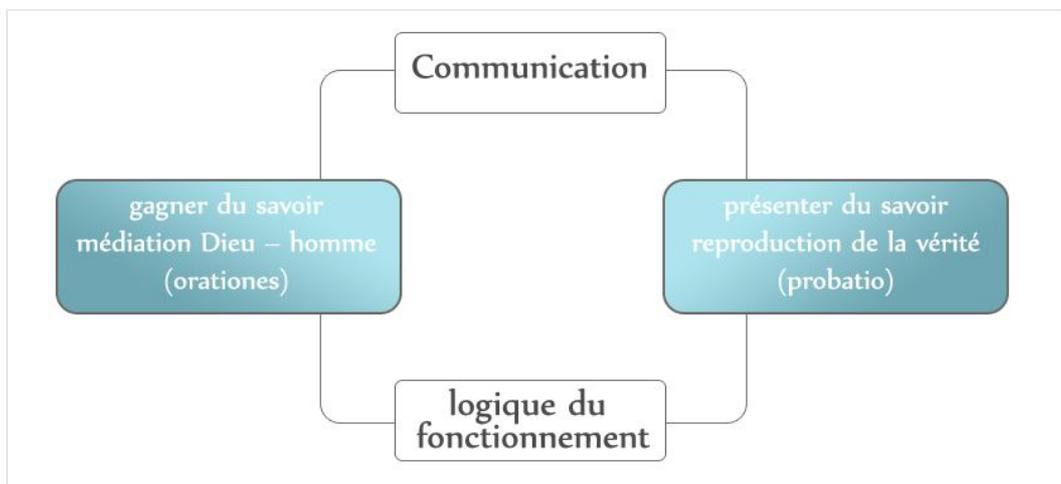
3.2.2 Une grammaire et une poésie du rituel de l'ordalie

L'ordalie est traitée dans la recherche incontestablement comme un rituel. Certes, l'intuition et l'expérience d'un chercheur en histoire médiévale vont parvenir sans doute à cette conclusion. Mais que signifie concrètement le caractère rituel d'une ordalie? Il convient de considérer la nature binaire d'un rituel. Comme c'est le cas pour les symboles, il a deux côtés à la médaille : l'un qui est fixe, une forme ; l'autre qui est fluide, l'interprétation. Pour les ordalies, on peut ainsi estimer qu'il existe une certaine forme dans laquelle se déroule le signe divin qui varie d'un à l'autre.

À partir des études des rituels et sur la performance de la parole, nous allons décrire une sorte de grammaire et poésie des ordalies. Le premier terme, grammaire, rappelle les facteurs techniques mais c'est le sens large qui compte, songeant à une trame des règles, voire un schéma répétitif. Le deuxième terme, poésie, évoque toute la notion sémantique. Mais il n'y a aucune poésie sans structure. Les limites ne sont pas tranchées, comme c'est effectivement le cas pour ce qu'on considère un rituel : la forme va avec le contenu et c'est leur chevauchement qui crée le phénomène rituel.

3.2.2.1 Un modèle de rituel de l'ordalie

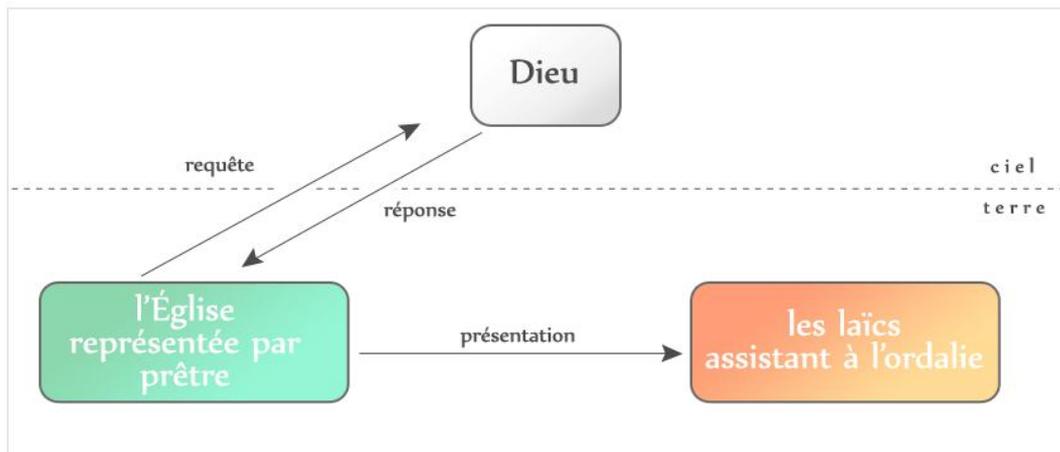
Si dans un ordre social ou une collectivité le rituel tient la fonction de confirmer ou construire une réalité sociale, on peut appliquer cette logique à l'ordalie comme suit : l'ordalie rétablit l'ordre social perturbé. Avec la manifestation divine la réalité sera construite. Tel qu'évoqué, la justice est toujours présente mais il faut rendre visible la seule vérité valide. Autrement dit, il faut la traduire dans la réalité humaine. Cela demande un acte communicatif entre deux pôles communicatifs en eux-mêmes.



Pour rétablir donc l'ordre perturbé il faut effectuer une requête à l'instance autoritaire en ce qui concerne la vérité. Le juge absolu sait la bonne réponse dans un cas insoluble pour l'humain. Mais il faut savoir l'invoquer pour créer un lien à travers lequel la médiation soit possible. C'est le prêtre qui se charge de cette tâche et qui la réalise par des oraisons. Ensuite, le savoir que Dieu va partager a besoin d'être communiqué en termes humains. La vérité doit se reproduire en se rendant visible. C'est une sorte de communication, et pour être plus précis, de traduction, qui suit certaines règles. Ceux-ci font que le résultat soit valide. Certes, le terme « reproduction » dévoile déjà que la vérité est de fait omniprésente – comme la justice de Dieu. On pourrait donc conclure qu'il n'a lieu qu'un seul acte, celui de rendre visible la réalité divine dans une réalité humaine. Mais cela ne suffit pas dans un monde qui est en permanence attaqué par le diable. Sinon, pourquoi il-fallait-il l'intervention de Dieu pour sauver Sabine ? De même, l'argument s'applique au plan des *ordines* où les exorcismes prescrits montrent à quel point la médiation entre Dieu et homme était considérée menacée par une puissance diabolique. C'est grâce à l'effort du prêtre que ce lien peut être établi de façon protégée. Sa parole détient la puissance de gagner le savoir sur la vérité non truquée. D'ailleurs, le même principe est appliqué en ce qui concerne l'épreuve

(*probatio*). Pour que cela soit authentique, toute une palette d'exorcismes et consécration protègent l'élément, le probant et divers objets de l'intervention diabolique. Tout cela appartient déjà à une logique de fonctionnement. Apparemment, il y a des règles qui transforment l'issue du rituel en une preuve divine.

Comprenant le mécanisme comme la réussite d'un acte de communication, le modèle suivant reprend cette idée en laissant pour l'instant l'intervention du diable de côté.



En premier lieu, la requête pour savoir ce qui est la vérité est une sorte de médiation. La connexion entre ciel et terre est établie à l'aide des *orationes* et des diverses paroles liturgiques. Le prêtre apparaît de cette façon comme l'intermédiaire et constituteur à la fois. En second lieu, la réponse du Dieu est envoyée du ciel (abstrait) vers la terre. Elle contient la vérité. Les propriétés de Dieu, invoquées dans la parole sacerdotale, montre que Dieu est capable de reconnaître et différencier *culpa* et *innocentia*. En dernier lieu, la réponse est présentée. La demande pour *apparere signum* est comprise dans la requête du prêtre à Dieu. Certes, c'est à l'aide de Dieu que la vérité se manifeste mais si le cadre stylisé de l'ordalie n'était pas donné, la réponse ne serait pas visible et ainsi non valide.

C'est dans les *ordines* qu'on trouve les directives pour constituer ce cadre. Tout d'abord, une ordalie s'étend dans le temps et dans l'espace. Certes, l'idée d'une chronologie n'est pas évidente au Moyen Âge mais un événement pouvait être isolé du temps quotidien. Une ordalie était sans doute un tel événement. Par ailleurs, on trouve une dimension du temps dans les directives de jeûner 40 jours avant l'épreuve. Si on veut, l'ordalie commence déjà en ce moment-là. De plus, le pain et le fromage pour l'épreuve du pain bénit doivent être préparés au mois de mai. En ce qui concerne l'espace, il y a une vraie topographie de l'ordalie. Il y a toujours plusieurs étapes étant donné que le peuple se trouve d'abord hors de l'église jusqu'à d'être invités à la messe par le prêtre. Une fois entré dans le temple de Dieu,

il dépend du type de l'épreuve si l'église reste le seul lieu du rituel. En ce qui concerne le lieu de l'exécution de l'ordalie, J. Gaudemet estime qu' « [e]n principe l'ordalie a lieu en présence de clercs, mais hors de l'église. »⁵⁷² Cependant, il existe quelques exemples où l'épreuve se passait dans l'église.⁵⁷³ L'église est un lieu sacré et hors de l'espace banal. Quant aux épreuves qui demandaient un feu pour réchauffer l'eau ou le fer, un lieu pour cela est fixé par le prêtre avant d'aborder la messe. Après celle-ci se déroule une procession à l'endroit de l'épreuve. Toute ordalie se découpe en stations ; une véritable extension dans l'espace.

Et puis, le corps joue un rôle énorme dans l'ordalie, en commençant par le prêtre qui met des vêtements spécifiques pour cette occasion. Celui-ci s'occupe du lavage du probant, décrit comme un acte purgatoire avant de jeûner. La tête et les pieds du probant sont soulignés dans ce contexte.⁵⁷⁴ Le prêtre déshabille également les probants avant de passer à l'épreuve de l'eau froide. Les probants se lavent les mains, aussi un acte hautement symbolique, renforcé par leur acte après, qui est de lever les yeux vers le ciel pour prier pour un signe. Enfin, toute *probatio* est physique, le corps humain est soumis à certaines conditions, parfois dangereuses. L'humain, étant vulnérable, a besoin d'une intervention transcendante pour en sortir indemne.

Finalement, la manifestation de ce miracle ne serait pas possible sans le moyen des éléments. Ceux-ci ne servent pas seulement comme instrument de Dieu mais ils sont personnifiés. Dans les adjurations et exorcismes, feu, eau et fer sont appelés directement à la deuxième personne du singulier. De plus, on emploie le mot « *creaturae* » comme s'ils menaient une vie propre. Ces dernières observations sont aussi valides pour le pain et le fromage.⁵⁷⁵ Si on veut, le cadre que nous venons de décrire constitue une sorte de trame. Ce sont les points fixes, au moins normatifs (comme ils apparaissent dans les *ordines*) pour que le rituel puisse se dérouler à l'intérieur de leur cadre.

Or, les *ordines* ne suivent pas une seule forme, ils en prescrivent davantage. Même les fragments ou les diverses formules⁵⁷⁶, les prières, les bénédictions, les exorcismes, portent ce trait formel. La procédure liturgique, le décor de la cérémonie et les paroles suivent des directives. En effet, toute communication est soumise à certaines formes. C'est nécessaire car quand on parle d'un acte ritualisé c'est surtout parce qu'il existe un schéma répétitif. En même temps, ce qui est répétable s'est déjà établi comme valide. Cette autorité rend l'ordalie authentique.

⁵⁷² GAUDEMET (J.), « Les Ordalies au Moyen Âge », 1965, p. 121.

⁵⁷³ Cf. NOTTARP (H.), *Gottesurteilstudien*, 1956, p. 163-166.

⁵⁷⁴ Cf. ZEUMER A 21.

⁵⁷⁵ Cf. A 32.

⁵⁷⁶ À noter, la relation entre « formule » et « forme », le premier mot étant une dérivation du deuxième.

Dans ce contexte, il faut retenir que notre objet de recherche suscite plusieurs registres de la langue. Du côté physique, nous ne disposons que du texte écrit. Outre le texte pris au premier degré, il existe un deuxième niveau en ce qui concerne les directives pour l'écriture sur certains objets, comme le pain ou le bâton pour l'eau froide⁵⁷⁷. L'ordalie suscite également la parole, autrement dit un langage articulé. Les *ordines iudiciorum Dei* contiennent ces deux registres, même sous forme écrite. Ensuite, on peut distinguer entre la parole ordinairement articulée et celle qui est chantée. À part des directives concernant la messe, nous pouvons facilement imaginer qu'une oraison comprenant l'invocation de Dieu soit chantée. L'existence d'une mélodie dans la langue en change la perception. Il confère une valeur solennelle supplémentaire aux mots, déjà hautement cérémoniels. Comme nous l'avons déjà mentionné, les mots à prononcer sont fixés dans les *ordines*. Dans la langue on peut également lire des actes. Le langage performatif n'est pas considéré comme un phénomène supplémentaire, mais élémentaire du rituel.

3.2.2.2 « How to do things with Words »

Nous avons précédemment évoqué l'étude de John Langshaw Austin pour le côté performatif de la langue, nous allons maintenant parcourir les paroles dans les *ordines iudiciorum Dei* en considérant sa théorie, développée lors d'un cours majeur à l'université de Harvard en 1955.⁵⁷⁸ Le point de départ est que dans la tradition philosophique, les affirmations ne décrivent en gros qu'un état de fait. Elles peuvent donc être vraies ou fausses ; autrement dit, ces sont des « énoncés constatifs ». J. L. Austin montre cependant qu'il existe des énoncés qui construisent en eux-mêmes l'acte qu'ils désignent. Puisqu'ils sont constitutifs, ils n'appartiennent pas à une catégorie des affirmations. Il baptise ce type de phrase du nom de « phrase performative » (*performative sentence*) ou « énonciation performative » (*performative utterance*). Le titre de son livre traduit en français, « Quand dire, c'est faire », exprime cette idée. Ensuite, J. L. Austin développe un schéma qu'il faut satisfaire pour qu'une phrase performative soit réussie. Son regard se focalise sur la parole

⁵⁷⁷ Le bâton est mis entre les bras du probant et fait un lien entre son corps et une chaîne. L'inscription tient des traits conjuratoires : *In baculo, qui inserendus est inter brachia pueri, scribe: 'Ecce crucem Domini, fugite partes adverse. Vicit leo de tribu Iuda, radix David, ad faciendum iudicium rectum †. Et sanctus Iohannes baptista benedicat aquam istam. Amen'. Scribetur etiam in eo supradictum euangelium: 'In principio' et suprascripta benedictio: 'Domine Deus...XVII, 4.*

⁵⁷⁸ La première édition de ce cours apparut en 1962. Nous travaillons avec la deuxième édition de l'année 1975 qui était retravaillée. AUSTIN (John Langshaw), *How to do things with Words, The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. 2^{ème} éd. Oxford, New York, 1976. – AUSTIN était directeur de recherche à l'université de Oxford. Il occupait la chaire de *White's Professor*, c'est un chaire très prestigieuse, voir la plus prestigieuse, de l'éthique (*Moral Philosophy*), nommé d'après Thomas White (1550-1624), qui était canon au collège de Christ Church à Oxford.

et souvent sur une seule énonciation. Nous allons d'abord appliquer une version simplifiée de son schéma au cas de l'ordalie en constatant que le cadre rituel joue un rôle déterminant pour que « les phrases puissent agir ».

Les conditions préalables

There must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect, that procedure to include the uttering of certain words by certain persons in certain circumstances, and further...

Le fait qu'on trouve des *ordines* dédiés à l'exécution d'une ordalie dans les manuels ecclésiastiques montre que cette pratique n'était pas seulement répandue mais acceptée. Cette pratique appartenait au monde coutumier. Avec la fixation dans l'écriture et les règlements établis lors des diverses synodes, on a convenu de certaines procédures. Ces conventions sur des procédures se présentent dans les *ordines iudiciorum Dei*. Elles comprennent l'énonciation des mots par le prêtre et les probants dans des situations précises. Le texte s'autorisait à donner la forme pour la procédure d'une ordalie. La formulation d'un *ordo* montre à quel point la légitimation devient même divine : « Dieu a créé ce jugement, puisqu'il [le jugement] est vrai, et le béat pape Eugène et l'empereur Louis, ceux-là l'ont fondé pour que tous les humains le pratiquent, évêques, abbés, comtes dans toute la région. Et il [le jugement] était vérifié chez nous, s'il est certain ainsi que vrai. Par ailleurs, il était installé pour qu'il ne soit pas permis de parjurer sur les saints des saints.⁵⁷⁹ »

...the particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked.

Imaginons l'exécution d'une ordalie selon un *ordo* approprié et que le personnage autorisé à la mener soit le représentant de l'Église. Ainsi, le prêtre a le droit d'aborder la procédure. Une collectivité publique est invitée à y assister. Les autres personnages impliqués, l'accusateur, l'accusé et le probant, font partie des acteurs indispensables pour une ordalie. La procédure demande l'ensemble des acteurs terrestres spécifiques à l'ordalie pour que celle-ci soit exécutée.

⁵⁷⁹ ZEUMER, A 18 : *Hoc iudicium creavit omnipotens Deus, quia verum est, et beatus papa Eugenius et dominus Hludivocus imperator, illi constiterunt, ut istud faciant omnes homines, epsicopi, abbati, comiti in omnem regionem. Et probatum est apud nos, et certum et verum est utque id. Hoc autem inventum est, ut non licet periurare in sancta sanctorum.*

The procedure must be executed by all participants both correctly...

Certes les *ordines* sont des sources normatives et on ne peut pas savoir si les directives étaient toujours réalisées minutieusement. Pourtant, partant de l'idée qu'il existait au moins un minimum de procédure conventionnelle, les acteurs devaient jouer leur rôle. L'exécution d'une ordalie bien valide demandait alors des participants qu'ils fassent tout ce qu'il fallait selon les conventions.

...and completely.

Sans doute, pour arriver à une ordalie réussie, il fallait que les acteurs complètent leurs tâches. Une ordalie réussie est certainement difficile à définir car selon la croyance de l'époque, le diable pouvait avoir truqué l'issue de l'épreuve. Mais c'est exactement pour cette raison que le respect des directives était si important pour la procédure. Cela empêchait le pouvoir diabolique d'intervenir et aboutissait de cette manière à une preuve bien authentique.

Where, so often, the procedure is designed for use by persons having certain thoughts or feelings, or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of any participant, then a person participating in and so invoking the procedure must in fact have those thoughts or feelings, and the participants must intend so to conduct themselves, and further...

À plusieurs endroits, le prêtre évoque le cœur du probant. En ce qui concerne la sémantique du cœur dans la société médiévale occidentale, c'est une métaphore assez technique et moins poétique, (« ensemble structuré de représentations et de significations »)⁵⁸⁰. Pour une épreuve valide il faut que le probant soit pur et clair en lui-même. Le serment du probant doit refléter son for intérieur. C'est un aspect où le participant doit se comporter selon son « cœur ». Un autre aspect pour cette condition Austinienne concerne la croyance en l'ordalie. Quand le prêtre agit, soit il dans la parole ou autrement, il

⁵⁸⁰ GUERREAU-JALABERT (Anita), « 'Aimer de fin cuer', La cœur dans la thématique courtoise », // *coure/ The Heart, Micrologus* 11, (2003), p. 343-371, ici : p. 344. – L'étude va au-delà d'un regard sur la littérature courtoise, elle donne une vision générale sur la notion du cœur au Moyen Âge chrétien en tirant entre autres des exemples des Pères de l'Église et de la Bible.

doit être authentique pour que l'ordalie soit efficace. On peut aussi parler de « la confiance en la puissance du rituel »⁵⁸¹.

*...must actually so conduct themselves subsequently.*⁵⁸²

Les participants doivent se comporter selon le principe d'authenticité. L'ordalie reconnaît cette nécessité. Pourtant, sa réussite n'est pas évidente. Car le diable peut manipuler les humains dans leur bonne volonté. De fait, le prêtre donne aux accusés la possibilité d'avouer. On remarque donc les efforts faits pour maintenir un rituel où les acteurs prennent leurs rôles au sérieux.

La théorie de l'acte de langage

Dans les circonstances décrites plus haut, une phrase performative a le pouvoir de changer ou d'établir une réalité. La parole elle-même constitue ce qui est prononcé. Au plain logique, ces énonciations ne sont pas descriptives, ainsi elles ne peuvent ni être fausses, ni être vraies. Comme précédemment évoqué, dans la théorie de l'acte de langage, énoncer une chose la rend réelle – tant que les critères pour la réussite sont donnés. Pour différencier une énonciation constative d'une énonciation performative, J. L. Austin applique différentes méthodes. Une première approche grammaticale mène au résultat que les performatifs sont exprimés à la 1^{ère} ou à la 3^{ème} personne en combinaison avec un verbe en mode passif. Pourtant, l'analyse du verbe dans sa forme grammaticale signifie que toute énonciation performative est transformable en 1^{ère} personne, actif, indicatif, présent ; autrement dit, celui qui parle est l'acteur de ce qu'il dit. Mais la définition grammaticale ne suffit pas, il faut ajouter un aspect lexicographique, donc en termes de vocabulaire. Cela veut dire que la signification du verbe compte énormément, à part des tous autres,⁵⁸³ pour qu'une

⁵⁸¹ « The confidence in the power of the ritual made it possible... » RADDING (C. M.), « Ordeals », 1987, p. 260.

⁵⁸² AUSTIN (J. L.), *How to do things with Words*, 1955, p. 14-15.

⁵⁸³ AUSTIN parcourt des différents aspects (cf. AUSTIN (J. L.), *How to do things with Words*, 1955, p. 73-76) : 1. Le mode impératif est égale une commande, ainsi « Shut it » est transformable en « I order you to shut it. » ; 2. L'intonation de voix compte, puisque de cette façon on peut différencier une mise en garde d'une question ou d'une proteste par exemple dans la phrase « It's going to charge ! [?] » 3. Les adverbes ou les phrases adverbiales peuvent renforcer ou accentuer une modalité, comme « sans doute » ou « probablement » ; 4. Les particules conjointures (*connecting particles*) confèrent une fonction de référence. 5. Les gestes du port-parole renforcent l'importance ; 6. Les conditions qui sont données lors d'une énonciation influencent l'acte.

énonciation soit un acte de geste. Des éléments de la deixis jouent également un rôle dans ce domaine.⁵⁸⁴

Enfin, l'acte de langage se divise en trois catégories, l'acte locutoire, l'acte illocutoire et l'acte perlocutoire. Dans le centre d'intérêt de la théorie de l'acte de langage se situe l'illocution (ou acte illocutoire). J. L. Austin distingue ici cinq classes en attribuant des verbes performatifs à celles-ci.⁵⁸⁵ Sa théorie fut développée ensuite par son élève R. Searle. En effet, la classification de ce dernier apparaît plus claire.⁵⁸⁶ Elle contient cinq classes majeures d'actes de langage :

1. Les *assertifs*, aussi *représentatifs*, désignent une sorte d'affirmation en s'ajustant au monde. En revanche, J. L. Austin compte ces actes parmi des phrases constatives.
2. Les *directifs* apparaissent sous forme de commandes ou d'ordres. Ici, le monde s'ajuste aux mots.
3. Dans les cas des *promissifs*, ce sont toujours les mots qui influencent le monde. Par une promesse ou par une offre, le porte-parole fait une sorte de contrat.
4. Les *expressifs* établissent ou maintiennent des contacts sociaux et dérivent souvent du registre émotif.
5. Enfin, les *déclaratifs* sont encadrés institutionnellement. Étant officiels et ritualisés, un baptême ou une condamnation comptent parmi ce type d'acte qui s'ajuste doublement : les mots au monde et le monde aux mots.

La parole dans le rituel de l'ordalie

Pour regarder les *ordines iudiciorum Dei* du point de vue de la théorie de l'acte de langage, il faut d'abord mentionner quelques considérations. En premier lieu, tous les impératifs

⁵⁸⁴ AUSTIN n'utilise pas ce terme linguistique [deixis] mais quand il parle des particules comme « hereby » (cf. AUSTIN (J. L.), *How to do things with Words*, 1955, p. 57) qui réfère alors à une situation, on peut parler d'un déictique.

⁵⁸⁵ Ce sont, les verdictifs ou actes juridiques (acquitter, condamner..), les exercitifs (commander, léguer...), les promissifs (promettre, parier de...), les comportatifs (s'excuser, déplorer...); et les expositifs (affirmer, postuler...), cf. AUSTIN (J. L.), *How to do things with Words*, 1955, p. 151-164.

⁵⁸⁶ LINKE (Angelika), NUSSBAUMER (Markus), PORTMANN (Paul R.), *Studienbuch Linguistik*, 5^{ème} éd., Tübingen, 2004, p. 206-219.

s'adressant à celui qui lit l'*ordo*,⁵⁸⁷ sont à éliminer. Ceux-ci deviennent intéressants quand on fait une analyse comment les textes dans les manuels fonctionnent. En effet, pour le fonctionnement du rituel de l'ordalie, les directifs du premier niveau ne jouent qu'un rôle secondaire. En revanche, il est intéressant de regarder ce qui est censé être prononcé pendant une ordalie. Détecter les parties orales, n'est pas compliqué dans les *ordines* qui soit précisent celles-ci en détaillant le type liturgique (*benedictio*, *coniuratio*, etc.), soit contiennent des verbes signifiant que quelqu'un dit le suivant (*dicat*, *dicens*, etc.). En effet, dans la plupart des cas c'est le verbe « *dicere* » qui est employé pour introduire une formule liturgique. Le mot apparenté « *benedicere* » apparaît en combinaison avec des oraisons, des adjurations et des exorcismes. C'est avant tout le prêtre qui est porte-parole dans une ordalie. En revanche « *iudicare* », qui tient une notion déclarative, est une propriété de Dieu.

Dans les prières à Dieu pendant l'ordalie, toutes les allusions créant une certaine image de Dieu, peuvent être rangées parmi des énonciations performatives du type *assertif* ou *représentatif*. Les propriétés de Dieu ne sont pas simplement listées mais sont créées lors de l'oraison. En référant à un concept divin, on établit celui-ci. A priori, la parole affirme la justice de Dieu. Mais celle-ci n'existe que dans le monde de cette parole. C'est là où on confère aux propriétés de Dieu leur validité. Le contenu de la parole passe par celle-ci. Le même mécanisme crée le pouvoir diabolique.

En ce qui concerne le deuxième type d'acte de langage, les *directifs*, les verbes en relation avec les invocations de Dieu signalent le caractère d'une demande, voir d'une commande. On trouve ainsi principalement « *auxiliare* », « *exurge* », et au mode impératif « *benedic* ». Le mode impératif renforce l'aspect directif. Par contre, le prêtre pose une prière à Dieu également dans la forme plurielle : *te rogamus*.⁵⁸⁸ Même dans la parole du prêtre on trouve ce type d'acte, par exemple lors de la consommation de l'eau bénite quand il dit *accipe haustum aquae benedictae*.⁵⁸⁹

En ce qui concerne toutes les paroles des probants, on remarque un type hybride, car le serment est un *promissif* et à la fois un *expressif*. Le probant (*qui discutiendus est*) fait une véritable déclaration de foi. Le déictique « *ecce* », tout au début, évoque une situation précise. Le probant (ou l'accusé) exprime ensuite sa croyance en disant *magis credo in Deum patrem omnipotentem*.⁵⁹⁰ En même temps, il se met d'accord avec l'épreuve, il passe

⁵⁸⁷ Par exemple ZEUMER A 8 : ...*primum fac intrare*...

⁵⁸⁸ Par exemple III, 1.

⁵⁸⁹ Par exemple A 21.

⁵⁹⁰ A 10.

à une sorte de contrat avec Dieu en lui faisant confiance de faire apparaître la vérité.⁵⁹¹ Cette même idée peut s'exprimer également dans un *directif* articulé par le probant et suivie par une phrase finale : *Domine lesu Christe, fac signum tale, ut cognoscant omnes, quia tu es benedictus in saecula saeculorum.*⁵⁹²

Il est peu étonnant que la plupart des actes de langage soient des *déclaratifs*. Déjà mises à l'écrit, les bénédictions et toutes autres formes de consécration ou d'exorcismes sont des paroles ritualisées et institutionnalisées : le personnage autorisé à dire/faire est le représentant de l'Église, d'où vient les *ordines*. L'exemple par se pour la force de la parole sacerdotale est la transsubstantiation lors de la communion (*dicat sacerdos : Corpus hoc et sanguis domini nostri lesu Christi sit vobis ad comprobationem hodie*⁵⁹³). Encore une fois, on rencontre un déictique (*hoc*) qui constitue un lien au monde. Cette particule se réfère ici au pain qui devient le corps du Christ.⁵⁹⁴ D'ailleurs, la phrase contient déjà une spécificité à ce type d'épreuve, mais les actes performatives typiques à l'ordalie sont ceux qui s'adressent primordialement aux éléments et de même au probant qui est à exorciser.

En vérité, les termes introductifs ne sont pas très différenciés. Les nominations sont toutes semblables : un exorcisme ou une oraison peuvent être abordés par le verbe « *benedicat* », une adjuration par « *coniuret* » ou « *exorcizetur his verbis* ». Quel que soit le terme, la forme grammaticale sous laquelle se présente une adjuration ou un exorcisme est la 1^{ère} personne de l'indicatif actif présent : *adiuro vos, homines...exorcizo te, creatura aquae... adiuro te, aqua... adiuro te, urceole sive caldarium... coniuro te, o homo... exorcizo te, maledicte et immundissime draco et serpens noxius... ammoneo vos... adiuro te, panis ordeacee[?]*... L'adresse directe (*te/ vos*) et des particules comme « *haec* » (avant *aqua*) montrent que la parole se déroule dans une certaine situation. C'est le caractère pratique d'un manuel qui est souligné.

Les *ordines* sont normalement censés être mis en pratique. Bien sûr, nous ne pouvons pas savoir comment l'ordalie se présentait avant d'être décrite. Mais si on prend le dispositif dont on a hérité, on constate lors d'une réalisation d'un *ordo* que la prononciation

⁵⁹¹ *...et iustitiam et veritatem in me ostende...*, A 10. Par ailleurs, cet *ordo* laisse ouvert si le serment n'est pas prêté par l'accusé (*...in hac re, pro qua criminatus sum modo...*). – Voir aussi plus loin, un *ordo* de Trèves.

⁵⁹² A 21.

⁵⁹³ C'est la phrase liturgique enrichie du détail que la communion sert à l'épreuve de ce jour-là. Ici, A 8.

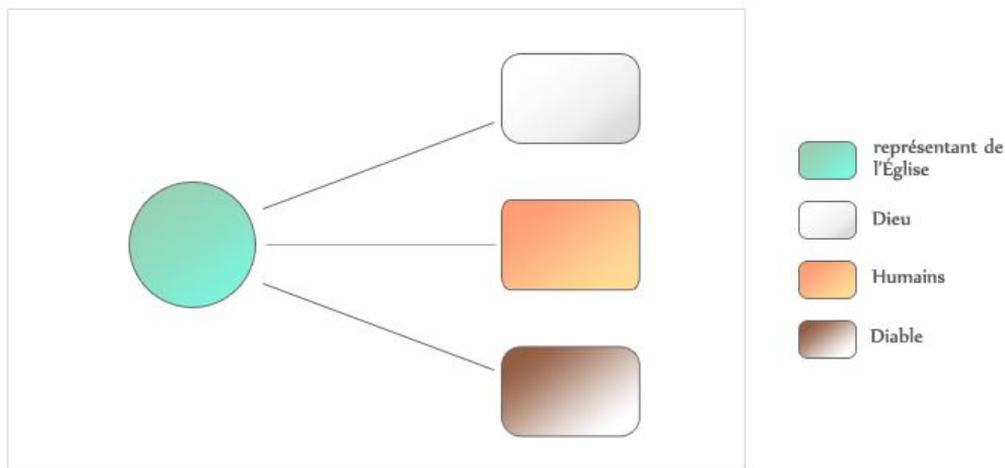
⁵⁹⁴ Au cours du XII^e siècle « l'idée de la présence réelle et de la doctrine de la transsubstantiation » est affirmée progressivement « et validée au début du XIII^e siècle (concile de Latran IV en 1215) », cf. GUERREAU-JALABERT (Anita), « Le graal, le Christ et la chevalerie », in : *Pratiques de l'eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age)*, éd. Nicole Bériou, Béatrice Gaseau, Dominique Rigaux, Paris, 2009, p. 1057-1072, ici p.1071.

des mots par le prêtre fait l'acte lui-même. Ces observations soulignent le fait que le prêtre – et étant donné qu'il constitue le représentant de son institution – que l'Église est constitutive pour le rituel de l'ordalie. Avec J. Habermas, on dirait que tous les actes de langage pendant l'ordalie sont totalement vidés de sens. Mais ce n'est pas parce qu'elles n'ont pas de sens que les ordalies ne sont pas considérées efficaces. Le rituel se trouve en dehors du discours « vrai ou faux ». D'un point de vue illuministe, il est évident que leur sens n'est valide que sur un plan virtuel.

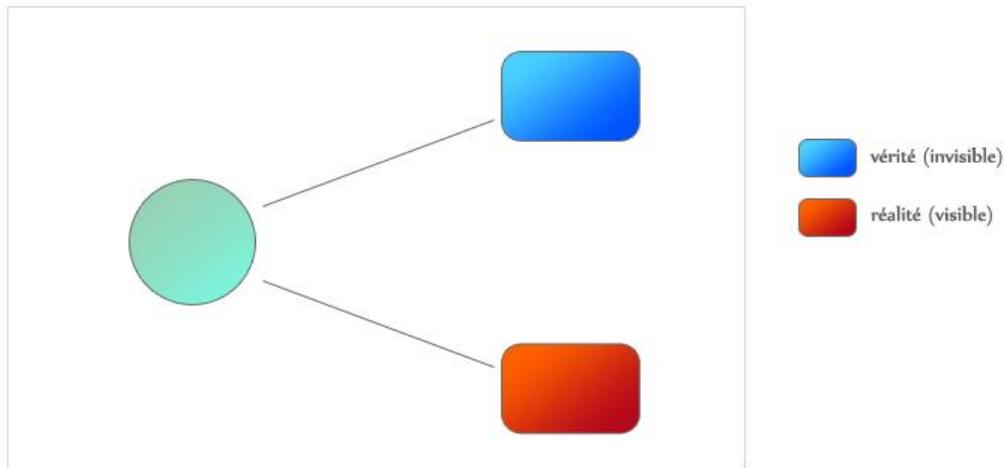
3.2.3 Conclusion

Les résultats de l'analyse des parties orales éclairent le fonctionnement du rituel. Elles ne se déroulent pas seulement dans le cadre du rituel (conditions préalables) : leur caractère performatif crée l'efficacité du rituel qui est d'avoir effet sur la réalité. En conséquence, rituel et langue performatif se conditionnent mutuellement, les actes de langage demandant un cadre rituel, le rituel demandant un moyen communicatif et pragmatique. En effet, la parole, prend dans l'ordalie la place principale dans le fonctionnement. Outre pour les parties prononcées par des laïcs, le représentant de l'Église porte la grande majorité des paroles communicatives et pragmatiques. Nous pouvons esquisser un principe charnière sur deux plans:

(1)



(2)



L'acteur central est le représentant de l'Église. C'est lui qui établit la communication entre Dieu et l'homme et avec le diable (1), autrement dit il représente le point où s'articule les liens entre ces interlocuteurs. Même si l'acteur principal reste théoriquement Dieu avec sa manifestation, le rituel se fonde sur l'acte de langage du prêtre. Car c'est dans sa parole pragmatique que la logique de l'ordalie est déterminée. Celle-ci veut reproduire la vérité de Dieu sur terre de sorte qu'elle devienne visible à l'homme (2). À travers l'épreuve les deux registres s'unissent. Les conditions préalables pour que la confusion des deux registres marche comprennent un rituel bien mené auparavant. C'est toujours le prêtre qui est autorisé à préparer l'épreuve afin que son issue soit valide. De cette manière, le prêtre est le point constitutif dans une ordalie, le pivot, le *Dreh- und Angelpunkt*.

Hoc iudicium creavit omnipotens Deus –

Conclusion sur l'ordalie comme rituel entre monde juridique et monde ecclésiastique

Nous constatons que les *ordines iudiciorum Dei* tels qu'ils apparaissent dans les manuels ecclésiastiques sont très évolués. Surgit ici la question de savoir si l'adoption par l'Église de la pratique coutumière (de l'ordalie) a rendu son déroulement plus simple ou plus complexe. Quoiqu'il soit, on retrouve un vrai système en ce qui concerne le fonctionnement de l'ordalie. Pour connaître la vérité à propos d'un litige, on demande alors une ordalie qui se légitime par sa ritualité et qui prévoit le prêtre en maître de cérémonie. C'est un instrument de pouvoir absolu dans les mains de l'Église puisque le jugement de Dieu ne peut pas être remis en question. L'Église prescrit le rituel dans une liturgie minutieusement documentée. Le contenu, cependant, doit être accompli par Dieu qui est invoqué pour démontrer « la » vérité. C'est Dieu qui peut juger justement puisqu'il « connaît les choses par elles-mêmes » et « avant leur existence », comme le dit Abélard qui estime que l'homme, en revanche, ne peut jamais atteindre le savoir (tout ce que l'homme possède sont des opinions).⁵⁹⁵

Mais tandis que Abélard ne voit pas de solution parfaite pour résoudre l'asymétrie entre les choses et les mots,⁵⁹⁶ l'ordalie exige d'être capable de gagner du savoir. Malgré la parole qui peut être interprétée et qui cause des malentendus, on estime que le rituel peut illuminer le for intérieur d'une façon authentique, si bien que la vérité devient visible à tout le monde. Car en dehors du régime de la langue, le for intérieur représente les concepts mentaux et donc « la » vérité. C'est le fondement théorique selon lequel l'ordalie doit fonctionner, qui la transforme en acte de justice divine : les concepts mentaux, liés à des faits, ne sont pas déterminés par la langue dans la pensée médiévale. Le cœur desséché qui empêche la confession et qui mène au parjure, ne peut donc pas manipuler Dieu.

Pour une ordalie valide, il faut savoir mener le rituel. En effet, Dieu est presque forcé d'agir. Dans la perception humaine, il agit de toute façon : s'il n'intervient pas, c'est parce que il juge l'accusé coupable. Dans tous les cas, Dieu révèle son avis. C'est la logique binaire constituée dans la parole du prêtre : les deux issues de l'épreuve représentent les deux verdicts d'une accusation. En conséquence, tout est soumis à cette logique. D'un point de vue théorique, la question n'est pas de savoir si Dieu intervient ou pas. L'acteur central

⁵⁹⁵ Abailard, *Glossae super Porphyrium*, 22.27-23.11, cité d'après : SWEENEY (Eileen C.), *Logic, theology, and poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille ; words in the absence of things*, New York, 2006, p. 70.

⁵⁹⁶ C'est un point commun dans les philosophies de Boèce, Abailard et Alain de Lille, cf. SWEENEY (E. C.), *Logic, theology, and poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille*, p. 178-179.

(Dieu) est coincé. Les actes de langage créent une réalité dans laquelle il joue seulement virtuellement un rôle car, en fait, tout est déjà dit.

Quand les théologiens à la veille de l'interdiction en 1215 argumentent contre l'ordalie, ils la condamnent comme une tentation de Dieu. Au fond, ce sont les mêmes considérations faites ci-dessus qui débouchent sur une telle conclusion. Quelques érudits de l'époque rappellent même que plusieurs personnes innocentes sont condamnées à cause d'une ordalie et inversement, que les coupables peuvent en sortir intègres. Ils questionnent l'efficacité et ainsi la vérité des jugements de Dieu. Pourtant, l'interdiction canonique ne remet pas l'intervention de Dieu en question. Le mécanisme d'une ordalie en soi reste authentique : Dieu doit résoudre le conflit et décider à la place de l'homme entre vrai et faux. Dans le monde judiciaire, ces deux pôles présentent les deux issues idéales d'une cause. Or, le discours médiéval par rapport à l'ordalie évoque un autre système de plus, celui du bon et du mauvais. Décidant en 1215 qu'il est mal de tenter Dieu, on admet qu'on forçait Dieu à agir. Une analyse du rituel avec un regard spécifique sur les actes de langage nous a dévoilé que c'est dans la parole du prêtre que Dieu est forcé de donner son avis. Cette logique y est déterminée. Elle appartient à la performance de langue. Le langage est liturgique et évoque un autre registre que le langage quotidien. Outre le langage performatif, il y a la performance visible. L'ambiance solennelle et la pénitence – même si elle est une affaire intérieure – sont reflétées au monde externe (vêtements, tenue corporelle, etc.).

Revenons donc au cas d'Isolde que nous avons évoqué au début. Elle est très consciente de sa culpabilité envers Marke. Face à l'ordalie, elle prépare un stratagème en priant Tristan de se déguiser en pèlerin. Elle prie celui-ci de la porter du bateau au terrain, n'acceptant pas l'aide des chevaliers. Tout le monde témoigne de cela et personne ne la contredit, au contraire : *ir êren wart dô vil geseit / und ir lobes von manegem man.*⁵⁹⁷ Lors de l'ordalie qui est préparée par les évêques et les prélats, comme prévu par ailleurs dans les *ordines iudiciorum Dei*,⁵⁹⁸ Isolde apparaît dans une robe de pénitence,⁵⁹⁹ pieds et mains nus. La visibilité de la pénitence joue un énorme rôle en public, elle représente un cœur pur. Le narrateur ajoute que beaucoup de gens étaient intéressés de déranger le serment pour nuire Isolde, avant tout Marjodô, l'antagoniste du couple amoureux. Le rôle du diable dans le rituel de l'ordalie est ici transféré aux humains. Isolde adresse sa parole au roi qui l'accuse. Elle prête serment :

⁵⁹⁷ GOTTFRIED VON STRASSBURG, v. 15622-15624. – Isolde est glorifiée et honorée, traduction littérale : on parlait alors de son honorabilité et pas mal des hommes l'appréciait.

⁵⁹⁸ Ceci est parcouru par COMBRIDGE à l'aide de l'étude de C. v. SCHWERIN (*Rituale für Gottesurteile*), cf. : COMBRIDGE (Rosemary N.), *Das Recht im « Tristan » Gottfrieds von Straßburg*, [Philologische Studien und Quellen 15] 2^{ème} éd., Berlin, 1964, p. 97.

⁵⁹⁹ Cf. *ibid.*, v. 15660-15662 : *si truoc ze nâhest an ir lîch / en herte hemedede hærin, / dar obe ein wullîn rockelîn...*

*vernemet, wie ich iu sweren wil :
daz mînes lîbes nie kein man
dekeine kûnde nie gewan
noch mir ze keinen zîten
weder ze arme noch ze sîten
âne iuch nie lebende man gelac
wan der, vûr den ich niht enmac
gebieten eit noch lougen,
den ir mit iuwern ougen
mir sâhet an dem arme,
der wallære der arme...⁶⁰⁰*

Et en appellant Dieu, elle prie :

*So gehelfe mir mîn trehtîn
Und al die heiligen, die der sîn,
ze sælden und ze heile
an disem urteile !⁶⁰¹*

Elle propose même à Marke de corriger son serment, s'il n'est pas d'accord, mais celui-ci pense que cela suffit et entame l'épreuve :

*Nu nemet daz îsen ûf die hant ;
Und also ir uns habt vor benant,
als helfe iu got ze dirre nôt.⁶⁰²*

Alors que Béroul, en prenant Artus comme juge courtois, se contente avec un serment purgatoire pour prouver « l'innocence » d'Yseult, ce n'est qu'avec le texte de Thomas que Dieu intervient et aide le couple. Gottfried, s'appuyant sur cette dernière version, laisse donc Isolde, qui n'a pas menti littéralement, sortir indemne de l'ordalie. Thomas A. Kerth parle d'une expertise du côté d'Isolde qui sait éviter la vérité sémantique (*dodging semantic truth*) devant une société basée sur l'absoluité de la langue (*the*

⁶⁰⁰ GOTTFRIED VON STRASSBURG, v. 15710-15720. – La visibilité joue dans le serment un grand rôle. Elle légitime ses mots par le fait que Marke était présent quand le pèlerin la porta sur le pont.

⁶⁰¹ GOTTFRIED VON STRASSBURG, v. 15721-15724. – Isolde appelle Dieu « son *trehtîn* » ce qui veut désigner « ce qui est juste ». Elle demande à lui et à tous les saints de l'aider au jugement.

⁶⁰² GOTTFRIED VON STRASSBURG, v. 15731-15733. – Marke commande de passer à l'épreuve en ajoutant que Dieu veuille aider dans cette misère.

absoluteness of language).⁶⁰³ De plus, le narrateur commente cet événement : il décrit ensuite le Christ étant comme une manche dans le vent, qui se tourne comme on le souhaite si on sait bien comment l'invoquer.⁶⁰⁴ En effet, la langue prononcée par Isolde se réfère à des conditions qui sont vraies mais en même temps ce n'est pas la vérité. Si on veut croire que l'ordalie fonctionne comme il est décrit dans les *ordines*, que nous avons vus, Isolde doit se brûler car Dieu connaît, en théorie, le cœur, le for intérieur. C'est l'endroit où Isolde ne peut pas cacher sa culpabilité.⁶⁰⁵

Le *gelüppeter eit* (serment empoisonné) d'Isolde est pourtant accepté.⁶⁰⁶ Le serment se légitime lui-même. J. L. Austin dirait que le langage devient un acte performatif. De plus, grâce à sa ruse, Isolde maintient une vérité linguistique. Quant au comportement de Dieu, le commentateur conclue que Dieu est prêt à soutenir des actes vertueux ainsi que ceux qui trompent. Il est toujours *swie sô man wil* (comme on le veut).⁶⁰⁷ C'est tout un autre Dieu que celui qu'on rencontre dans les *ordines iudiciorum Dei*, qui lui il ne se laisserait jamais tromper par la parole. Or, après nos résultats d'analyse de la parole et du fonctionnement du rituel de l'ordalie, nous pouvons comprendre le commentaire du narrateur. Il décrit un Dieu qui fonctionne mécaniquement selon les règles de la langue. Isolde lui impose une énonciation impeccablement logique. Dans sa parole, elle ne laisse aucune volonté libre à Dieu.

Cette dernière phrase est aussi applicable en ce qui concerne le fonctionnement de l'ordalie selon les *ordines* : les règles pour lesquelles l'ordalie fonctionne ne sont pas transcendantes mais mécaniquement fixées dans la langue. Mais pour que la parole gagne son efficacité, l'Église joue le rôle légitimateur dans le rituel. Étant le garant de la justice

⁶⁰³ KERTH (Thomas A.), « With God on Her Side, Isolde's 'Gottesurteil' », *Colloquia Germanica, Internationale Zeitschrift für Germanische Sprach- und Literaturwissenschaft*, t. 11 (1978), p. 3.

⁶⁰⁴ [daz] *der vil tugenthafte Krist / wintschaffen also ein ermel ist: / er füeget une souchet an, / dà manz an in gesouchen kan, / also gefüege unde also wol, / als er von allem rehte sol.* Cf. GOTTFRIED VON STRASSBURG, v. 15739-15744.

⁶⁰⁵ Assez de recherche s'occupait de ce problème. SEIFFERT estime que le serment d'Isolde marque le sommet de sa rouerie, cf. : SEIFFERT (Leslie), « Finding, Guarding, and Betraying the Truth, Isolde's Art and Skill, and the Sweet Discretion of her Lying in Gottfried's Tristan », in : *Gottfried von Strassburg and the medieval Tristan legend, Papers from an Anglo-North American symposium, 1986*, éd. Adrian Stevens, Roy Wisbey, Cambridge, 1990, p. 181-208. – Kolb pense que son serment trompe les humains mais pas Dieu, cf. : KOLB (Herbert), « Isoldes Eid :Zu Gottfried von Straßburg, Tristan 15267-15764 », *ZfdPh* 107 (1988), p. 321-335, ici p. 334. – Contraires sont les opinions de deux SCHNELL et HAUG, cf. : SCHNELL (Rüdiger), « Rechtsgeschichte und Literaturgeschichte. Isoldes Gottesurteil », in : *Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980*, éd. Heinz Rupp, Hans-Gert Roloff, t. 4, Berne, 1980, p. 307-319, ici p. 370 ; HAUG (Walter), « Gottfrieds von Straßburg 'Tristan' : Sexueller Sündenfall oder erotische Utopie », in : *Kontroversen, alte und neue*, éd. Albrecht Schöne, [Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985, vol. 1]Tübingen 1986, p. 41-52, ici p. 49.

⁶⁰⁶ À l'aide de son serment qui s'adressait à Dieu, Isolde regagne son honneur, l'amour de son époux et est glorifiée partout: *und ir gelüppeter eit, / der hin ze gote gelâzen was, / daz si an ir êren genas, / und wart aber dô starke / von îr hêrren Marke / geminnet unde geêret, / geprîset unde gehêret / von liute und von lande.* GOTTFRIED VON STRASSBURG, v. 15752-15759.

⁶⁰⁷ GOTTFRIED VON STRASSBURG, v. 15748.

divine, c'est son cadre qui est nécessaire au fonctionnement de l'ordalie. Elle n'adopte pas seulement l'ordalie mais elle la met à l'écrit. Même si Markus Gersbach pense que les *ordines* ne servaient que pour mémoriser une liturgie qui se formait surtout lors de sa mise en pratique,⁶⁰⁸ les textes dont on hérite constituent une source primordiale. Enfin, il n'y a pas que des oraisons compliquées décrites, comme M. Gersbach l'estime, mais toutes des procédures et directives. Le rapport entre écrit et oral devient alors un moment clé car « [t]oute mise par écrit reproduit au plus près la situation de la parole divine » et la formulation d'A. Guerreau-Jalabert trouve le vif de nos résultats : « il n'y a donc pas [...] magie de l'écrit, mais sacralisation de la forme écrite de la parole ».⁶⁰⁹

Lors de l'interdiction canonique des ordalies, à part quelques voix singulières, l'argument principal ne remet pas la liturgie et ainsi le fonctionnement en question. Les rituels sacramentaux étaient déjà justifiés sous forme écrite. C'est exactement pourquoi il fallait toute une théorie pour argumenter contre des pratiques qui étaient formalisées et reproduites longtemps sous la direction ecclésiastique. Voilà que le discours sur le bien et le mal influence un phénomène qui était censé distinguer entre le vrai et le faux. Au final, l'Église restait d'accord sur le point que l'ordalie était un moyen de juger entre vrai et faux, mais les changements intellectuels à la veille du concile de Latran IV lui permettent la fin de toute participation sacerdotale. Le représentant de l'Église était l'acteur autorisé pour lutter avec exorcismes et adjurations contre le diable. Sans sa participation, l'ordalie perdait toute sa légitimation.

D'autant plus serait-il intéressant d'analyser les héritages des ordalies sous le même regard de la ritualité. Comment est-ce que par exemple la chasse aux sorcières était construite et quelle place pris le langage dans ces procès ? En ce qui concerne l'Inquisition, on pourrait demander dans quelle mesure la logique d'une ordalie (y compris la pénitence), a eu une influence. Mais avant d'aborder ces considérations qui aboutiraient à nouvelles études, il vaudrait mieux approfondir d'abord nos observations. Si nous avons plus de temps, nous aurions étudié trois aspects en particulier. Premièrement nous aurions voulu placer les *ordines iudiciorum Dei* dans un contexte liturgique. Une comparaison avec d'autres formules en vigueur à la même époque serait nécessaire. En même temps il faudrait consulter les écrits des théologiens d'une façon plus globale. Que disent-ils sur le rôle de l'Église comme intermédiaire entre ciel et terre ? Comment est-ce que la liturgie peut devenir

⁶⁰⁸ Cf. « *Die schriftliche Anleitung hat den Charakter einer bloßen Gedächtnisstütze...* », GERBSACH (M.), « Eine altfranzösische Formel », 1965, p. 75. – Le chercheur conclue que les formules ne sont que des esquisses pour des procédures plus ornées.

⁶⁰⁹ GUERREAU-JALABERT (Anita), « Parole/ Parabole, La parole dans les langues romanes : Analyse d'un champ lexical et sémantique », in : *La parole du Prédicateur*, éd. Rosa Maria Dessi, Michel Lauwers, Nice, 1997, p. 338.

une langue réservée à cette communication ? Quelle place prend-elle dans la vie quotidienne ? Et puis il faudrait consacrer une étude aux vocabulaires. Les mots sont souvent utilisés avec une fonction charnière, comme par exemple « délit » qui lie la cause judiciaire avec la notion du péché. D'autres *Begriffspaare* (système binaire des termes) à analyser seraient par exemple « *sacerdos/presbyter* » ou « *amator iustitiae/amator misericordiae* ». L'époque de la fixation d'un rituel, le lieu, la mobilité du manuscrit, tout cela doit être étudié pour dépeindre une image plus large, plus riche. À partir de notre étude spécifique, il faudrait ensuite encore élargir le corpus à d'autres types de sources. En ce qui concerne les lois, séculières et canoniques, nous avons renvoyé aux travaux des juristes. Mais même ces sources méritent d'être regardées sous un aspect anthropologique. Qui a rédigé une loi concernant les ordalies, et surtout sous quelle influence ? La langue juridique ne relève-t-elle pas également des actes de langage ? Comment est-ce que l'écrit gagne un pouvoir normatif ? Et quelle est la vraie force d'une loi (comme l'interdiction canonique de l'ordalie) quand il existe en parallèle d'autres systèmes (comme les lois séculières) qui la contredisent ? Quelle est la valeur de la légitimation quand elle est tautologique (auto-légitimateur) ? Pour toutes ces réflexions, il ne faut jamais négliger la philosophie de l'époque, ici le Moyen Âge. Il faut considérer le contexte philosophique dans lequel s'inscrivent les réflexions sur l'ordalie. Des sources qui sont d'une autre nature viennent aussi enrichir cette étude. Les écrits narratifs, par exemple, offrent une large palette d'histoires avec des ordalies. Celles-ci deviennent particulièrement intéressantes lorsqu'elles comprennent des commentaires de la part du narrateur. Nous avons évoqué l'histoire d'Isolde selon Gottfried von Straßburg, mais on pourrait en lister d'autres⁶¹⁰. Certes, il existe des études qui tracent l'histoire de l'ordalie en englobant le plus de matériel possible. Mais pour une recherche qui s'intéresse aux stratégies de la littérisation et au langage performatif (construction de la réalité), il vaudrait mieux se concentrer sur un corpus qui permet de faire les liens entre les divers types de sources. Nous examinerions dans ce contexte également les rôles des langues vernaculaires dans un système qui favorise le latin.

⁶¹⁰ Cf. ZIEGLER (V. L.), *Trial by Fire and Battle in Medieval German Literature*, 2004.

Partie II

Trois exemples

Introduction

Dans ce chapitre nous voudrions développer trois exemples précis en considérant notre étude principale de la première partie. Nous ne pourrions que donner des esquisses pour trois projets envisageables. De cette manière, nous montrerons comment on pourrait continuer de travailler sur les ordalies à partir d'une analyse des *ordines iudiciorum Dei*. Notre première source est un *ordo* en langue vernaculaire. Cette caractéristique peut déjà être considérée comme rare. Ensuite, nous commenterons une notice qui évoque l'histoire de Gebhard, évêque de Strasbourg, qui a confirmé l'issue de l'épreuve dans un litige qui nécessitait une ordalie. Enfin, nous consacrerons un chapitre aux sources qui parlent de la vie de S^{te} Richgard qui a dû passer, selon les légendes, une ordalie.

Les aspects de la langue et du rituel sont toujours au centre de nos réflexions. Ainsi, avant d'aborder le premier cas, nous rappelons les résultats en ce qui concerne le fonctionnement logique de l'ordalie.

1. Il y a un problème : une assertion (p) a besoin d'être prouvée.
2. Pour résoudre ce problème, on cherche l'avis de Dieu qui a une réponse à tout.
3. L'Église connaît les bonnes expressions pour établir cette connexion à Dieu. Elle le fait à travers une ordalie, en déterminant :
 - a) Si l'assertion est vraie, l'épreuve se passe d'une telle façon ($p \rightarrow q$).
 - b) Si l'assertion n'est pas vraie, l'épreuve ne se passe pas de cette façon ($\sim p \rightarrow \sim q$).
4. Lors de l'épreuve, ce que l'on voit (a) est jugé d'après cette logique :
 - a) Si l'issue de l'épreuve répond aux attentes, l'assertion est vraie ($q \rightarrow a$).
 - b) Si l'issue s'avère être autre, l'assertion n'est pas vraie ($\sim q \rightarrow \sim a$).

Plutôt qu'une étude exhaustive, il s'agit ici de mener quelques expériences pour vérifier nos hypothèses. Ce chapitre a ainsi le caractère d'un « laboratoire ».

1. Latin et vernaculaire : un ordo fragmentaire de Trèves

Parmi les *ordines iudiciorum Dei* édités par K. Zeumer, on trouve quelques sources en langue vernaculaire. Elles contiennent pourtant toujours des parties latines ainsi qu'allemandes. Outre les textes qui se trouvent dans l'annexe chez K. Zeumer,⁶¹¹ nous traitons ici un *ordo* fragmentaire à propos d'un rituel de l'eau froide.⁶¹² Le manuscrit date du XII^e siècle, se trouve dans le codex de Trèves 744 (1917) et provient à l'origine du monastère S^t Matthias près de Trèves. Bien qu'il soit rarement véritablement étudié dans la recherche⁶¹³, Peter Dinzelbacher le cite en tant que dispositif pour décrire la procédure générale d'une ordalie.⁶¹⁴ Or, un tel regard n'éclipse pas seulement la singularité de cet *ordo* mais subordonne tous les autres à celui-ci. En effet, la procédure (en latin) et la partie orale (en moyen haut allemand) décrites dans le fragment de Trèves contiennent des aspects uniques qui lui sont propres. Nous parcourons avec précision la procédure telle qu'elle apparaît dans ce texte. C'est également dans ce cadre que la parole sera analysée. Pour des raisons logiques nous suivons le déroulement de l'*ordo* de manière linéaire.

1.1 La procédure

Le jour de l'examen de ceux qui sont accusés d'un crime, la messe judiciaire est célébrée commençant avec l'invocation traditionnelle du *Iustus es, Domine*⁶¹⁵. La liturgie de la messe ne diffère pas dans les points importants d'une forme reconstruite par K. Zeumer⁶¹⁶. L'étape suivante a lieu immédiatement après la messe, à l'endroit où se déroule l'épreuve. L'eau est bénite et les accusés sont adjurés. Ces étapes sont brièvement mentionnées. Ce qui suit, en revanche, nous dévoile une participation active de ceux qui s'affrontent lors de ce litige. La façon dont celle-ci est présentée est propre à cet *ordo*. Le groupe d'accusés finit par se résumer à une seule personne. L'accusateur et l'accusé sont

⁶¹¹ Cf. *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, Hannover, 1886, éd. Karl Zeumer, partie « *Ordines iudiciorum Dei* », V, *Ex libro iuris polonici diutisca lingua conscripto*, Cap. 16 et 17, p. 721-722.

⁶¹² ZEUMER A 25.

⁶¹³ Les extraits sont cités dans un manuel d'histoire du droit, cf. KROESCHELL (Karl), *Deutsche Rechtsgeschichte*, 13^{ème} éd, t. 1 (*Bis 1250*), Cologne 2005, p. 209. – Les extraits reprennent uniquement les éléments procéduraux en éclipant la partie parole.

⁶¹⁴ Cf. DINZELBACHER (Peter), *Das fremde Mittelalter : Gottesurteil und Tierprozess*, Essen, 2006, p. 97-98.

⁶¹⁵ *Ea die, qua acusat[i] pro aliquo crimine sunt examinandi, primo haec missa dicenda est: Iustus es, Domine...*, ZEUMER A 25.

⁶¹⁶ Cf. « *Missa iudicii* », in : *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, Hannoverae, 1886, éd. Karl Zeumer, p. 707-708.

placés près de l'eau face à l'est. Chacun tient un « *sunnestab* ». ⁶¹⁷ Avec ce bâton de serment ils regardent alors la direction de Jérusalem. Le point cardinal du lever du soleil est une métaphore pour la lumière de Dieu. L'image de Dieu qui illumine et connaît tout du cœur humain, telle qu'on trouve dans les oraisons des *ordines*, est évoquée.

La partie essentielle en ce qui concerne la parole commence certes avec le prêtre mais ces mots sont destinés à être répétés par l'accusateur. ⁶¹⁸ Il s'agit dans un premier temps d'une accusation portée contre *Cûnrad* « ou quel que soit son nom » ⁶¹⁹ ; il est accusé d'avoir volé un cheval : *Cûnrad, oder svi so du heizzest, ich spriche dir zu umbe min ros, daz mir verstolen wart*. Cette accusation se présente sous la forme d'une phrase affirmative car elle fait référence à un événement. Elle constate cela et le construit à la fois, la phrase prend un caractère performatif. En même temps, la situation judiciaire fait de cette énonciation un soupçon qu'il faut vérifier. Mais du point de vue de l'accusateur, la cause est claire, si bien que son accusation est suivie de la demande de racheter le vol en rendant ce même cheval : *Ich zihe* ⁶²⁰ *dich, daz du daz stalist, unde bite dich durch Got unde durch dez recht, daz du mir wider gebest*. Dans la forme idéale d'une énonciation performative, l'accusateur formule alors son inculpation à la première personne du singulier. Prévoyant que l'accusé pourrait nier, il ajoute : *Unde zihest du mich dar ubere, daz ich minen mutwillen an dich vordere, da bûte ich tir umbe minen voreit*. Dans le cas où l'accusé renvoie pour sa part une contre-accusation (de demander le cheval sans fondement) l'accusateur demande un serment. C'est une phrase conditionnelle qui construit une procédure à partir d'une décision prise. Il est peu étonnant que l'*ordo* précise le cas du refus puisqu'il s'agit d'une formule pour le rituel d'une ordalie, à laquelle on a recourt dans le cas d'un litige sans solution.

La partie orale prescrite qui est destinée à la défense, est précédée d'une courte introduction latine (*respondeat accusatus*). *Cûnrad* est ainsi prêt à « jeter » (*verschiezen*) le serment même au nom de Dieu. *Den voreit den wil ich verchisen durch Got, daz er mir deste gnadiger si zu diseme mineme rechte...* Il croit qu'en faisant cela, Dieu va d'autant plus l'aider lui rendre justice. Cette condition est causale (*daz*) comme si Dieu était prévisible. En effet, le Dieu miséricordieux (*gnadiger*) est prié d'intervenir quand il s'agit de garantir la

⁶¹⁷ *Expleta missa, itur ad aquam, ubi examinandi sunt accusati. Et aqua benedicta et accusatis adiuratis, simul et accusator et accusatus statuuntur iuxta eandem aquam contra orientem, uterque tenens baculum in manu, qui dicitur 'sunnestab'...*, ZEUMER A 25.

⁶¹⁸ *sacerdote haec verba inchoante et accusatore eadem repetente...*, A 25.

⁶¹⁹ Le caractère formulaire de l'*ordo* est démontré car le nom diffère en pratique d'un cas à l'autre. Mais l'on note qu'on ne trouve pas une formulation neutre comme par exemple « *N.* ».

⁶²⁰ K. Zeumer n'édite pas les accents circonflexes, alors qu'ils existent en moyen haut allemand ; ainsi il devrait s'agir du verbe « *zîhe* », plus tard du pronom possessif « *mînen* » ou « *mîneme* », etc.

justice (*mineme rechte*). En s'appuyant alors sur une telle image de Dieu il ajoute (*et addat haec verba*) :

Also mich der Rudolf⁶²¹ hie gagenwartic stat ane gesprochen hat umbe sin ros, daz ich ime daz stale, des nehan ich niwet getan, unde bute ime dar ein recht lougen zi siner gagenwarte ze disme gesegenoten wage, ob er ez geloben unde gelouben wil.

En concluant que *Rudolf*, l'accusateur présent, lui reproche d'avoir retiré son cheval, *Cûnrad* nie ce crime en lui opposant « ce geste bénit »⁶²² pour que *Rudolf* apprécie et croie son serment. Dans la théorie de l'acte de langage, il s'agit d'une énonciation performative du type *promissif*. L'accusateur pour sa part accepte cette condition et demande la réalisation de la promesse (*wette*) : *Ich gelobe unde geloube unde sezze in dine hant mir also ze leistenne, also du mir hie gewettet hast.*

Après l'échange de ces paroles, un probant est désigné pour être mis à l'eau en lieu et place (*vice*) de l'accusé.⁶²³ Il s'agit d'un *puer*. On trouve également dans d'autres *ordines* la précision qu'il s'agit d'un *puer*⁶²⁴. Cette dénomination (enfant masculin) peut aussi renvoyer au statut juridique du probant. Au Moyen Âge, tout homme sans droit appartenait à cette classe juridique, un esclave de même qu'un enfant était donc un *puer*. Le probant est béni. Dans ce contexte, est cité le début de l'Évangile de Jean (*In principio erat verbum*), l'évangile est placé avec (*simul cum*) l'accusé. Apparemment l'acte de désignation d'un probant est accompli quand le prêtre confère l'autorité de la représentation de l'accusé en formulant un déclaratif : *Disen cristanen mennescen den lih ich dir, daz er dich vurwese zu disme Gotes rechte, also du selbe soltist.* Le *sacerdos* qui doit dire ces mots a le pouvoir de « prêter » un « chrétien » pour qu'il apporte l'ordalie (ici « droit de Dieu », à lire au sens de « tribunal de Dieu ») à l'accusé, auquel on s'adresse à la deuxième personne. Nous

⁶²¹ On trouve encore une fois un nom concret ; il désigne ici l'accusateur.

⁶²² Cf. LEXER (Matthias), « wage », in : *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, 38^{ème} éd., Stuttgart 1992, p. 305. – Peter Dinzeltbacher propose ici la traduction « Woge » pour le mot « wage ». Il ne le justifie pas cette traduction (cf. DINZELBACHER (Peter), *Das fremde Mittelalter*, Essen, 2006, p. 98). – Le mot pourrait venir du verbe « wagen » qui signifie « se mouvoir », « flotter » ou « trembler ». Le contexte d'un rituel de l'eau froide renforcerait cette estimation. Dans ce cas la traduction serait alors « vague bénite ». – Le mot pour « balance », cependant, s'écrit en moyen allemand normalement avec un long « a », donc « â » ou « aa » (« wâge », « waage »)

⁶²³ P. Dinzeltbacher traduit (mal) qu'ensuite « le gamin est jeté dans l'eau ». Mais le texte latin utilise un adjectif verbal à cet endroit : *puer, qui vice accusati [!] mittendus est in aquam*. De plus, il s'ensuit des directives qui sont préparatoires à l'épreuve. Une mise à l'eau avant celles-ci aurait peu de sens. En effet, P. Dinzeltbacher s'arrête de traduire après la consécration par l'évangile et continue ensuite de donner des formules pour les oraisons sacerdotales lors d'une ordalie. L'*ordo* n'est donc pas intégralement présenté, ni mis en contexte. Au contraire, P. Dinzeltbacher mêle sa présentation avec d'autres types de formules sans rendre son approche plus claire (cf. DINZELBACHER (P.), *Das fremde Mittelalter*, 2006, p. 98).

⁶²⁴ Cf. ZEUMER XVII, 4.

comprenons le mot « vurwese » (subjonctif présent) comme un « assemblage » de la préposition « vur » et du verbe « wesen » (infinitif de « être » en moyen allemand), le sens serait « être pour », « tenir lieu de ». Cette déclaration reçoit une validité lorsqu'elle est prononcée.

Le prêtre ajoute qu'il fait de même (représenter l'accusé) et demande par ailleurs à être payé. Ainsi, déclare-t-il officiellement : *Also tun ouch ich unde aische ein phant*. On ne peut pas imaginer que le prêtre se soumette à l'épreuve. Le sens de ses mots est plutôt plus abstrait : il va défendre l'accusé face à l'épreuve. Être payé pour le service sacerdotal (et pourquoi pas peut-être aussi parce que c'est lui qui dispose apparemment des représentants) apparaît tout à fait aussi dans un autre contexte.⁶²⁵

L'*ordo* s'interrompt en pleine préparation physique du probant. On apprend que le pied droit du représentant doit se superposer à une autre chose qui peut être la main droite : *dextro pede vicarii super dextrum* | ... À l'aide des *ordines* complets on sait que les extrémités du probant étaient liées de telle façon qu'il ne pouvait pas bouger. Les derniers mots du fragment se réfèrent très probablement à cette pratique.

1.2 Entre latin et vernaculaire – deux registres

Nous constatons facilement que les actes de langage ont lieu dans la parole des participants. Dans cet *ordo* fragmentaire il existe deux registres : le vernaculaire et le latin. D'un côté, les serments de l'accusateur et de l'accusé, mais aussi la désignation d'un probant par le prêtre et sa demande d'être payé pour son service, sont en allemand. De l'autre, hors de la trame en latin, la bénédiction du probant reprend une formule dans cette langue de liturgie catholique. En effet, dans la théologie médiévale, la légitimité est liée à l'écrit. La langue latine était considérée comme la langue dans laquelle les conceptions mentales pouvaient être mises en structure écrite. Avec une formule latine, il n'y avait, en théorie, pas de discussion sur ce qui était vrai ou faux. Or, le vernaculaire connaît les nuances du genre « Je veux dire » ce qui n'apparaît pas dans la langue formelle qu'est le latin.

⁶²⁵ Cf. les détails dans l'*ordo* mentionné plus haut (ZEUMER, « Annex », V, cap. 17) : *Dem prister, der daz wasser zeynet, lonet man mit eyenem halben lote, adir waz andirs gewillekoret ist zcu gebene; daz zelbe tut man dem, der ysen zeynet*. – H. Nottarp pense que les juges ainsi que les clercs étaient payés pour d'un côté aborder et de l'autre pour exercer une ordalie. Le sacrifice pendant la messe serait destiné à payer le prêtre, maître de cérémonie, cf. NOTTARP (H.), *Gottesurteilstudien*, 1956, p. 239.

Ces considérations ne sont que théoriques, car bien entendu il existait dans l'écrit en latin également des formulations peu claires. En réalité, c'est lors des conciles que l'on réglait ces questions. Il apparaît que la volonté et l'effort existaient de bien catégoriser les choses. En effet, les déterminations liturgiques pour les rituels ecclésiastiques appartiennent à ce phénomène. Par conséquent, les *ordines iudiciorum Dei* reprennent normalement, au moins sous forme écrite, la langue légitime pour tout acte divin. L'évidence du vernaculaire dans la partie orale de l'*ordo* de Trèves n'en est que plus surprenante. Certes, les directives restent en latin et dans la pratique, les serments des laïcs devaient être en langue vernaculaire. Ici la forme standardisée est en allemand. La forme rituelle, en occurrence l'*ordo*, admet la présence et ainsi la légitimité du vernaculaire lors de l'ordalie. En conséquence, un serment n'est pas moins valide dans ce registre et la parole déclarative du prêtre non plus.

On pourrait regarder les choses d'une façon différente et dire que tout acte juridique est décrit en allemand alors que les parties liturgiques, étant l'affaire de l'Église, sont prononcées en latin.⁶²⁶ Pour vérifier cette thèse, il nous faut revenir au point de départ, au procès global. L'on peut recourir à l'ordalie après que les serments (accusation et défense) ont été entendus ; autrement dit, l'Église intervient dans une cause après la juridiction séculière.⁶²⁷ Dès qu'elle intervient, on se trouve dans un espace purement sacré : le jugement appartient désormais à Dieu. Retomber dans la juridiction humaine serait contre le principe d'une ordalie. Or, en ce qui concerne l'*ordo* de Trèves, les parties orales en langue vernaculaire se trouvent en plein milieu du rituel ecclésiastique : après la messe et avant l'épreuve. En effet, un regard transversal nous montre que le serment pendant l'ordalie était également prévu dans d'autres *ordines* même s'il n'est pas exprimé sous une forme standardisée.⁶²⁸ Ainsi, les parties en vernaculaire appartiennent de la même manière au registre formel. De fait, dans le droit canonique, le serment devenait un acte sacré si bien qu'on parle d'un « serment purgatoire ». En même temps, il portait une notion judiciaire étant accepté comme preuve. B. Lemesle constate que « seuls le duel et l'ordalie étaient de nature à éprouver le serment ; le jugement de Dieu dévoilait alors aux hommes, par une *lex aperta*, la vérité ou le parjure. »

⁶²⁶ Dans une formule en ancien français c'est bien le contraire : les oraisons et d'autres parties plus libres sont décrites en latin alors que les directives et descriptions sont en français. Cf. GERSBACH (Markus), « Eine altfranzösische Formel zum Gottesurteil », *Vox Romanica*, vol. 24 (1965), p. 64-75.

⁶²⁷ Bien entendu, il y existait des cas où un procès judiciaire n'avait pas eu lieu auparavant.

⁶²⁸ Trois *ordines* de l'eau froide mentionnent, que le probant doit prêter un serment. ZEUMER I 2, XIV 1 (*dato iuramento*) et XVI 2 (*Postea, facto iuramento solito, ligetur et ponatur in aquam*). Dans IX 1, où manque la messe, on trouve une *confessio* du probant avant sa conduite à l'endroit du jugement. La forme sous laquelle elle se présente est particulière car le probant est censé recevoir une pénitence *ut eo modo crimen aut furtum, de quo discutiendus est, in publicam procedat*.

L'efficacité et la force du serment étaient conférées certes par la langue. Mais tout ce qui se joue autour a naturellement aussi une forte influence. La situation qui relève du sacré rend le serment solennel. Malgré ces paramètres techniques il faut toujours se rendre compte que le contenu de la parole est à la base important : enfin, dans un serment pendant l'ordalie, Dieu était pris à témoin. C'est un geste qui n'est pas forcément quotidien et qui souligne le caractère exceptionnel d'une ordalie.

1.3 Concepts mentaux

Concernant le problème de la répartition entre le latin et la langue vernaculaire, nous pensons en compte qu'on ne peut pas conclure trop rapidement à différentes catégories assez arbitraires que seraient la langue liturgique et la langue juridique d'un côté ou alors la langue sacrée et la langue profane d'un autre côté.⁶²⁹ Quand *Rudolf* et *Cunrad*, les noms standardisés pour l'accusateur et l'accusé, prêtent serment, ils recourent à Dieu. Leurs paroles sont très solennelles dans le cadre du rituel liturgique et la force performative est justifiée par les conditions préalables. Car ce qui semble important n'est pas tant le registre de langue que ce qu'il reflète : les conceptions mentales. La distinction introduite par Boèce⁶³⁰ peut aider à mieux comprendre la perception médiévale. Boèce classe trois niveaux de parole (*triplex oratio* ou *tres orationes*), le langage mental, le langage écrit et le langage prononcé. En général, les concepts mentaux étaient considérés comme étant les mêmes pour tous les humains. Le langage écrit et le langage prononcé dépendraient cependant du locuteur, les signes étant par conséquent « limitlessly interchangeable »⁶³¹. Alors que le langage mental ne disposait que des seuls sens.⁶³² Ces conceptions communes auraient une correspondance directe avec la pensée.⁶³³ Cela nous mène à la conclusion qu'un serment ou tout autre acte de langage dans un cadre liturgique peut également

⁶²⁹ En revanche, M. Gersbach montre pour un *ordo* en latin et en ancien français que les deux langues ne correspondent pas à certaines catégories. Il conclue que le texte, à la base latin, n'était pas systématiquement traduit puisqu'il ne le fallait pas. Les directives en français ne seraient que pour rappeler la structure et la procédure. On ne faisait pas l'effort de traduire la formule entièrement car les parties latines devaient rester dans cette langue (cf. GERSBACH, « Eine altfranzösische Formel zum Gottesurteil », p. 71, 75). – En ce qui concerne l'*ordo* de Trèves cet état n'est pas donné. Les parties en latin et allemand sont bien séparées.

⁶³⁰ Philosophe chrétien de l'Antiquité tardive, c'est grâce à ses traductions latines que la philosophie grecque fut connue au Moyen Âge.

⁶³¹ HOENEN (Maarten J.F.M), « Translating Mystical Texts from the Vernacular into Latin ; The Intentions and Strategies behind Laurentius Surius' Edition of John Ruusbroec's Complete Works (Cologne 1552) », in : *Per perscrutationem philosophicam*, éd. Alessandra Beccarisi et al., Hamburg 2008, p. 348-374, ici p. 349. – Ce texte d'un professeur de philosophie médiévale à l'université de Fribourg-en-Brigau traite des traductions des textes du mysticisme médiéval.

⁶³² En accord avec Aristote et Boèce, ces concepts étaient décrits comme passions de l'âme (*passiones animae*), cf. HOENEN, « Translating Mystical Texts from the Vernacular into Latin », 2008, note 5 sur p. 349.

⁶³³ Cf. SWEENEY (Eileen C.), *Logic, theology, and poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille : words in the absence of things*, New York, 2006, p. 31.

recevoir sa crédibilité et sa force, même si en langue vernaculaire, du moment que les conceptions mentales appropriées y sont représentées. L'*ordo* de Trèves, datant du XII^e, siècle témoigne de cela.

2. L'évêque Gebhard de Strasbourg et une charte de 1135

Rares sont les sources descriptives qui témoignent d'une ordalie mise en pratique. Nous avons, dans la première partie de ce mémoire, évoqué quelques exemples lors des synodes. Maintenant, nous voudrions nous attarder sur une charte de l'année 1135, signée par Gebhard, l'évêque de Strasbourg, qui confirme un événement où une ordalie était censée être appliquée. Avant de nous attacher à débattre de ce document en ce qui concerne le rituel, nous présenterons brièvement l'histoire politico-religieuse de Strasbourg. Ensuite, nous considérerons le personnage de Gebhard ainsi que son époque. Enfin, la charte sera replacée dans son contexte d'époque et sera analysée.

2.1 Strasbourg dans son environnement politique et religieux

L'Alsace appartenait depuis 56 av. J.-C. à l'Empire romain. *Argentorate*, l'actuelle Strasbourg, était une fondation peu avant J.-C., qui avait un caractère militaire.⁶³⁴ Jean-Jacques Hatt conclut que l'Alsace a toujours été un champ de bataille, que ses habitants étaient habitués aux catastrophes, aux destructions, occupations et oppressions ce qui aboutit « à créer en eux ce particularisme, ce conservatisme, ce traditionalisme ».⁶³⁵ L'instinct de défense et de conservation s'étendait aussi à la religion : ni Strasbourg, ni l'Alsace ne semblent avoir joué un rôle déterminant dans l'évangélisation de la Rhénanie. En revanche, le paganisme gaulois y était profondément enraciné.⁶³⁶ La basilique romaine d'*Argentorate*, aujourd'hui à l'emplacement de l'actuelle église Saint-Étienne, servit d'église en 415. En ce qui concerne les communautés chrétiennes en Alsace romaine, J.-J. Hatt pense qu'il est « sans aucun doute » qu'elles étaient « moins nombreuses et moins dynamiques que celles de Trèves, de Bonne, de Cologne, de Xanten ». L'urbanisme peu développé et l'absence d'une communauté urbaine cosmopolite étaient revendiqués par un « peuple paysan [...] fortement attaché à ses dieux, à ses cultes et à ses usages ».⁶³⁷ À cause de l'observation d'une germanisation rapide, on estime que les Alamans, qui conquièrent l'Alsace, étaient

⁶³⁴ Drusus fit établir le long du Rhin une série de *castella* et de postes de surveillance et de défense, auxquels appartenait certainement Strasbourg. Les fossés d'un camp de 10 et 12 après J.-C. ont été découverts sous la ruelle Saint-Médard (non loin de l'église Saint-Étienne), cf. HATT (Jean-Jacques), « L'Alsace romaine », in : *Histoire de l'Alsace*, sous la dir. de Philippe Dollinger, Malesherbes, 2001, p. 28-29.

⁶³⁵ Ibid. – Professeur honoraire à l'université de Strasbourg, JEAN-JACQUES HATT est conservateur honoraire du musée archéologique de Strasbourg. Entre 1947 et 1953 il a trouvé des traces antiques dans la ville (fouilles archéologiques).

⁶³⁶ D'un côté les témoignages anciens du christianisme sont rares si bien qu'on peut conclure une forte résistance contre l'évangélisation. De l'autre, certains monuments païens datent d'une époque très tardive par rapport au christianisme remontant à la fin du IV^e et au début du V^e siècle.

⁶³⁷ Ibid., p. 49.

beaucoup plus nombreux que les autochtones.⁶³⁸ L'incorporation de l'Alsace dans le royaume franc se fit à la suite de la victoire de Clovis. D'après Philippe Dollinger il est très probable que des Gallo-romains, Alamans et Francs vécurent côte à côte selon leurs lois et usages propres.⁶³⁹ La conversion des Alamans païens installés en Alsace fut une mission de la royauté franque qui incombait surtout à l'évêché de Strasbourg. Des manifestations durables dans la construction d'églises en milieu rural et la multiplication des paroisses sont autant de signes d'une implantation durable de la foi chrétienne en terre d'Alsace. L'époque mérovingienne laissa des traces en Alsace qui adopta des Saints patrons mérovingiens (surtout S^t Martin de Tours).

À la suite de l'affaiblissement du royaume mérovingien (après le règne de Dagobert entre 629 et 639), l'Alsace fut intégrée au royaume d'Austrasie et réorganisée. En 640 le duché d'Alsace était constitué. Son commandement comprenait une unité militaire ainsi qu'une unité administrative. Durant un siècle, le comte exerça la justice et leva les impôts. Étant donc une unité administrative du domaine royal, le duché fut soumis à l'obédience de l'évêque de Strasbourg. « Strasbourg devint ainsi pour la 1^{ère} fois une sorte de capitale, les trois autorités les plus hautes, le duc, l'évêque et le comte y résidant normalement. »⁶⁴⁰ Malgré de nombreux monastères, l'état de l'Église semble avoir laissé à désirer jusqu'au règne du dernier duc d'Alsace, pendant lequel on assiste à l'expansion de la règle bénédictine dans tout le pays. La création la plus importante fut celle de l'abbaye de Murbach⁶⁴¹ sous le patronage du comte Eberhard,⁶⁴² frère du dernier duc Liutfrid⁶⁴³.

L'avènement des Carolingiens fut pour l'Alsace le début d'une période de paix et de prospérité. Le comté d'Alsace était divisé en deux *pagi* (plus tard Nordgau et Sundgau) qui rétablirent l'antique division en haute et basse Alsace. L'organisation ecclésiastique connut également des modifications. L'évêché de Bâle, suffragant de l'archevêché de Besançon, fut reconstitué comme à l'époque romaine si bien que son autorité spirituelle s'étendit à toute la haute Alsace, ainsi soustraite à l'autorité de l'évêché de Strasbourg. En revanche, celui-ci, rattaché à la province ecclésiastique de Mayence, ne comprit plus que la basse Alsace

⁶³⁸ Grégoire de Tours est le premier à parler de « la ville d'Argentorate, désormais appelée Strateburg ».

⁶³⁹ Cf. DOLLINGER (Philippe), « Du royaume franc au Saint-Empire (v. 450 - v. 1000) », in : *Histoire de l'Alsace*, 2001, p. 59

⁶⁴⁰ DOLLINGER (Ph.), « Du royaume franc au Saint-Empire », 2001, p. 61.

⁶⁴¹ La fondation se passe dans le contexte de l'arrivée de S^t Pirmin dans l'Alsace en 727 (cf. *Annales Monasterienses*, MGH SS III, p. 153). Elle était confirmée la même année par le roi (727) : *Denique dei inspiratione Eberhardus in fundo suo monasterium primo in honore sancti Mauricii construxit, postea vero in honore sancti Leodegarii a beato Pirminio episcopo dedicari iussit, quod et Vivarium peregrinorum seu Muorbacum nominavit* (cf. BRUCKNER, *Regesta Alsatiae*, t. I, 1959, n° 112, p. 52).

⁶⁴² Selon les *Annales Alamanorum* il mourut en 747 (MGH SS I p. 26-27).

⁶⁴³ Liutfrid est mentionné en 739 pour la dernière fois.

moins la région de Wissembourg et de Lauterbourg qui fut maintenue dans le diocèse de Spire. Le diocèse de Strasbourg a gardé cette nouvelle organisation (rive droite du Rhin jusqu'à la Forêt Noire, englobant la région de l'Ortenau) jusqu'au Concordat de 1801.

Il apparaît que les évêques de Strasbourg furent attentifs à la célébration du culte.⁶⁴⁴ Murbach devint un centre de la renaissance carolingienne. Mais en général, celle-ci s'y développa un peu plus tard que dans le reste de l'Empire. En ce qui concerne la ville de Strasbourg, le moine Ermold le Noir la décrit comme « bruyante, aux habitants nombreux ». ⁶⁴⁵ Par rapport à d'autres villes de l'époque, Strasbourg ressemblait plutôt un grand village, peuplé de moins de trois milles habitants. Strasbourg n'était pas encore soumis à une autorité administrative unique, certains habitants relevaient directement du comte, d'autres de l'abbaye de Saint-Étienne, d'autres encore de l'abbaye de Fulda. La plupart des sujets étaient soumis au plus grand propriétaire du sol de la ville et de ses environs : l'évêque. Celui jouait effectivement un rôle central dans la ville, à qui le soin du ravitaillement et de l'activité économique était confié. Il contrôlait, selon Ph. Dollinger « sans doute la quasi-totalité du trafic du port de Strasbourg ». ⁶⁴⁶

Pendant les siècles suivants la région de l'Alsace était toujours au centre des intérêts politiques. Lors du conflit qui a éclaté après la mort de Louis le Pieux, ses fils Charles le Chauve et Louis le Germanique scellèrent à Strasbourg leur alliance contre leur frère Lothaire I^{er} (14 février 842). ⁶⁴⁷ Le début des querelles autour de la région est marqué par le partage de Verdun qui laissa à Lothaire toute la partie médiane de l'Empire. Après une période durant laquelle l'évêque de Strasbourg reconnaissait l'autorité du roi français au début du X^e siècle, le roi Henri I^{er} de Saxe établit enfin sa domination sur toute la Lotharingie (952). Les empereurs ottoniens réclamaient une autorité directe sur l'Alsace qui était devenue un enjeu politique par sa position géographique dans la vallée du Rhin. Otton le Grand et ses successeurs s'appuyèrent sur l'Église pour resserrer les liens entre l'Alsace et leur souveraineté. Ils firent des évêques de véritables administrateurs au service de leur politique. C'est un moment fondamental pour la position de l'évêque de Strasbourg. Sous Otton II, furent accordés à l'évêque Erchambaud la possession de l'atelier monétaire royal de Strasbourg, le droit d'en établir d'autres dans l'évêché, la pleine juridiction sur toute l'étendue de la ville et de sa banlieue ainsi que le droit de nommer lui-même l'avoué

⁶⁴⁴ Heddo fit rédiger un „Sacramentaire de l'Église romaine », Bernold, un de ses successeurs sous Louis le Pieux, le fit traduire en langue vulgaire et Otfried, un moine de l'abbaye de Wissembourg et disciple de Raban Maur, écrivit un poème rimé en langue vulgaire sur la vie du Christ qu'il offrit à Louis le Germanique en 868 (cf. DOLLINGER, « Du royaume franc au Saint-Empire », p. 66-67).

⁶⁴⁵ Cité d'après DOLLINGER (Ph.), « Du royaume franc au Saint-Empire », 2001, p. 69.

⁶⁴⁶ DOLLINGER (Ph.), « Du royaume franc au Saint-Empire », 2001, p. 69.

⁶⁴⁷ À l'origine ils voulaient se joindre vers Mayence mais l'archevêque leur était hostile.

exerçant la justice. En acquérant des privilèges comtaux, l'évêque devenait un prince temporel, le plus puissant du pays.

L'Alsace fut entraînée dans la Querelle des Investitures, les évêques de Strasbourg et de Bâle étant de fermes partisans d'Henri IV. L'évêque de Strasbourg à l'époque, Werner II, ne prit pas seulement part à la diète de Worms – ce qui aboutit à son excommunication avec les autres évêques henriciens – il accompagna aussi le roi à Canossa. À son retour il combattit, allié avec l'évêque de Bâle, les Grégoriens en Alsace. Ses successeurs gardèrent la même attitude hostile envers la papauté. Ph. Dollinger évoque Otton de Hohenstaufen, frère du nouveau duc de Souabe nommé par Henri IV et évêque jusqu'en 1100, qui fit la guerre aux partisans papaux, à la tête desquels s'était placé le comte Hugues VII d'Eguisheim⁶⁴⁸.

Nous retenons trois moments importants dans l'histoire politico-religieuse de Strasbourg et de l'Alsace. En premier lieu, l'évangélisation se développa très tard et la nouvelle religion chrétienne eut du mal à prendre racine dans une terre marquée par le conservatisme qui tenait aux cultes païens. Même la renaissance carolingienne mit du temps à s'y établir. En deuxième lieu, Strasbourg, point stratégique dans l'Empire, suscita l'intérêt des pouvoirs politiques. En cherchant à établir leur souveraineté, les empereurs allemands y affirmèrent leur autorité grâce à l'évêque de Strasbourg auquel ils octroyèrent des droits comtaux en retour desquels ils espéraient une loyauté. En dernier lieu, au fil du temps, le chapitre cathédral joua un rôle de plus en plus important dans la ville. La seigneurie la plus puissante de basse Alsace fut sans doute celle des évêques de Strasbourg.

2.2 Gebhard, évêque de Strasbourg, et son époque

Probablement issu de la famille de Hohenzollern, Gebhard est le fils d'Eginon, comte d'Urach et de Cunégonde, comtesse de Rheinfelden.⁶⁴⁹ Il fut évêque de Strasbourg de la Pentecôte 1131 à sa mort le 11 janvier 1141. Son prédécesseur, Bruno, avait été non point élu mais nommé par le souverain à la suite de plusieurs évêques critiquables. Sa démission à Mayence, lors d'un synode présidé par le légat Mathieu d'Albano, avait probablement des raisons politiques. Apparemment Bruno ne se faisait pas respecter par les Strasbourgeois, or l'empereur Lothaire III cherchait quelqu'un capable de consolider son pouvoir en Alsace. Ne

⁶⁴⁸ Au XI^e siècle, les comtes d'Eguisheim gardaient une grande richesse et puissance en Alsace. Le prestige de la famille fut rehaussé par l'un des fils du comte Hugues, Brunon, qui fut nommé pape en 1048 (Léon IX) ; voir plus loin dans le chapitre sur S^{te} Richgarde.

⁶⁴⁹ Pour la discussion autour sa généalogie, cf. ZIEGLER (Wolfram), *König Konrad III. (1138-1152): Hof, Urkunden und Politik*, Vienne, 2008, note 5469, p. 676.

disposant pas « d'assez d'énergie pour conserver l'appui de l'empereur »⁶⁵⁰ il fut remplacé alors par Gebhard. La désignation de celui-ci, en revanche, se fit selon les règles fixées par le concordat de Worms. Il fut donc élu par les clercs et par le peuple.⁶⁵¹

Depuis les années 1120 en litige avec les Hohenstaufen, Lothaire III rencontra une forte opposition en Alsace où cette famille était implantée. La première date assurée de cette illustre dynastie la place effectivement en Souabe. Frédéric I^{er} épousa Agnès, fille de l'empereur Henri IV, qui lui accorda également le duché de Souabe.⁶⁵² Celui-ci put étendre son pouvoir avec ses fils Frédéric II (Frédéric le Borgne) et Conrad III. Après la mort du dernier salien (Henri V), les Hohenstaufen exigèrent d'être les successeurs légitimes du trône, étant les fils du duc de Souabe et d'Agnès de Waiblingen, une salienne. Frédéric le Borgne se présenta lors de l'élection mais la perdit au profit de Lothar de Supplinburg, qui devint ensuite Lothaire III et qui avait auparavant défait les troupes d'Henri V. La guerre entre les Hohenstaufen et Lothaire continua et se manifesta dans un différend qui avait pour objet un domaine salien.

Gebhard avait donc la faveur de Lothaire. Selon F. Rapp « [L]a maison d'Urach était l'une de celles qui, en Souabe même, pouvaient freiner l'ascension des Hohenstaufen ». ⁶⁵³ Mais vu qu'on ne sait pas exactement si Gebhard était issu de cette famille, cela ne suffit pas à expliquer sa position. Wolfram Ziegler propose de considérer les choses sous un autre point de vue. Ce chercheur ne fait pas de spéculations par rapport à la relation entre Lothaire et Gebhard mais à celle entre Gebhard et les Hohenstaufen. Selon lui, l'évêque de Strasbourg avait une mauvaise relation avec Conrad III, qui était depuis 1127 l'antiroi de Lothaire III. Trop grande était l'influence de cette famille en Alsace, Frédéric le Borgne portait même le titre de *dux Alsaciae*. En effet, l'évêque soutint l'empereur militairement contre son adversaire Frédéric le Borgne. Les troupes épiscopales remportèrent deux victoires contre l'armée de Frédéric, à Gougenheim (1136)⁶⁵⁴ et puis, dans le Kochersberg, entre Saverne et

⁶⁵⁰ RAPP (F.), « GEBHARD », in : *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris, 1984, vol. 20, col. 227-228, in : *Brepolis Encyclopaedias* [en ligne].

⁶⁵¹ Cf. « [Mais] après 1131 l'évêque fut normalement élu par le chapitre et le peuple d'abord, puis par le chapitre seul », DOLLINGER, « L'Apogée médiévale (XI^e - XII^e siècles) », in : *Histoire de l'Alsace*, 2001, p. 89.

⁶⁵² Ce dernier fonda entre autres le monastère Lorch comme monastère de famille.

⁶⁵³ RAPP, « GEBHARD », 1984.

⁶⁵⁴ Une mention dans les *Annales Marbacenses* précise pour le mois d'août 1136 : *facta est pugna inter Gebhardem Arg. ep. et Fridericum ducem Alemannie apud Gugenheim*. Il existe une mention identique dans les Ann. prior. cod. Ellenhardi. Cf. *Die Regesten der Bischöfe von Straßburg, t. 1 Die elsässischen Annalen der Stauferzeit*, [Kommission zur Herausgabe elsässischer Geschichtsquellen], Innsbruck, 1908, n° 458, p. 321.

Strasbourg.⁶⁵⁵ Il n'est cependant pas établi que Gebhard participa en personne aux expéditions militaires.⁶⁵⁶

Après la mort de Lothaire III, les Hohenstaufen accédèrent enfin au pouvoir royal si bien que Conrad III fut désigné roi des romains. F. Rapp et même Ph. Dollinger présentent l'évêque Gebhard comme une girouette politique face à ce changement. Gebhard « se rallia au Hohenstaufen Conrad III (1138), qui vint l'année suivante conférer⁶⁵⁷ avec lui à Strasbourg » estime ce chercheur⁶⁵⁸ et F. Rapp pense que « Gebhard n'était pas moins habile qu'énergique. Il sut se concilier la faveur du successeur de Lothaire, Conrad III, un Hohenstaufen pourtant. »⁶⁵⁹ Pourtant, en réalité les rencontres avec Conrad III restent rares. Gebhard lui rend deux fois visite, en octobre 1139 à Selz⁶⁶⁰ et en février 1140 à Worms⁶⁶¹, sinon, les sources restent muettes. L'attitude de l'évêque envers le nouveau roi est également remise en question par le fait que Gebhard n'est pas mentionné lors du plaid du 28 mai 1139, qui eut lieu à Strasbourg⁶⁶². Ph. Dollinger néglige ce point important. On ne sait pas pourquoi le nom de Gebhard n'apparaît pas dans le contexte de ce plaid. Ce n'est qu'une estimation qu'il était absent à cause du concile d'Innocent II, qui avait eu lieu peu avant à Rome. Quoiqu'il en soit, dans ce plaid, la décision fut prise de lutter contre Henri le Superbe. Issu de la famille des Welf (il était Henri X de Bavière), celui-ci, beau-fils d'Henri V, fut candidat au trône en 1138.

Quelle que fût la motivation de l'évêque Gebhard de soutenir Lothaire III et de se montrer moins actif envers le règne de Conrad III, il était un clerc dont l'avènement était déjà marqué par la politique de son époque, et qui ne cessa pas lui-même de s'engager dans le plus haut rang du pouvoir politique. Engagé politiquement, il n'en était pas moins actif sur le plan religieux dans son diocèse. Ph. Dollinger lui attribue un rôle important dans le développement de la vie religieuse « fondant ou confirmant des abbayes bénédictines ou

⁶⁵⁵ Cf. DOLLINGER (Philippe), « GEBHARD », in : NDBA, t.III, p. 1131. – Il n'indique aucune source pour les batailles.

⁶⁵⁶ En tout cas il fonda près du champ de bataille une chapelle dédiée à S^t Laurent (cf. *ibid.* n° 459, p. 321).

⁶⁵⁷ Même si la réunion du roi avait lieu à Strasbourg, Gebhard n'apparaît pas comme témoin dans les chartes (voir plus loin).

⁶⁵⁸ DOLLINGER (Philippe), « GEBHARD », in : NDBA, p. 1131.

⁶⁵⁹ RAPP, « GEBHARD », 1984.

⁶⁶⁰ MGH, *Diplomata*, DD K III. 36 (octobre 1139, Selz) et DD K III. 37 (octobre 1139, Selz). – L'évêque Gebhard est listé parmi les témoins des ces chartes, chaque fois précédé de l'évêque de Wurtzbourg et suivi du Frédéric le Borgne.

⁶⁶¹ MGH, *Diplomata*, DD K III. 41 (février 1140, Worms). – La mention de Gebard est toujours suivie de celle de Frédéric le Borgne (pourtant maintenant que *dux Fredericus* et non plus *dux Alsaciae*). La datation fait référence au début du plaid impérial de Worms (2 février 1141) et à la mort du comte palatin (13 février) qui est encore listé comme témoin.

⁶⁶² Pour les explications et spéculations si Gebhard n'était toujours pas rentré de Rome (II^e concile du Latran en 1139) cf. ZIEGLER, *König Konrad III*, note 5473, p. 676.

cisterciennes, notamment Baumgarten, Sainte-Walburge (Walbourg), Grauffthal, Goldbach (vallée de St. Amarin). »⁶⁶³ Le même chercheur estime que c'est « peut-être » l'auteur du dit « Premier statut municipal de Strasbourg ». Cette hypothèse est soumise à caution par Ph. Dollinger.⁶⁶⁴ Elle est néanmoins généralement reprise comme une certitude dans l'historiographie⁶⁶⁵

2.3 Le Premier statut de Strasbourg

Le premier statut ne porte pas de date. Les chercheurs de l'*Urkundenbuch der Stadt Straßburg* proposent de le dater aux environs de l'année 1129.⁶⁶⁶ C'est cette date que reprend H. Nottarp.⁶⁶⁷ Ph. Dollinger, dont les études sont plus récentes, se décide en revanche pour une date au début de l'épiscopat de Gebhard.⁶⁶⁸ Il fait probablement ce choix à cause de l'image très forte de l'évêque dans ce premier statut, attribuant un tel caractère davantage à Gebhard qu'à son prédécesseur. En effet, le premier statut régit surtout les attributions des officiers épiscopaux. Comme c'est le cas pour le deuxième statut (vers 1200), qui précise les modalités d'élection des représentants de la communauté bourgeoise (*magister et consules*), ces textes « semblent avoir été rédigés par la chancellerie épiscopale », estime Jean-Yves Mariotte. Dans tous les cas, ils sont parvenus par les archives de l'Évêché et non par celles de la ville. En revanche, les statuts suivants, directement rédigés en allemand, émanent de la communauté bourgeoise.⁶⁶⁹

Il existe deux versions latines du premier statut, éditées d'une part par Philippe André Grandidier et d'autre part par Johann Schilter, ainsi que deux versions allemandes, dont l'une a été publiée par Ph. A. Grandidier. L'autre se trouve pour la première fois éditée dans l'annexe de la chronique de Jakob Twinger von Königshofen, éditée par J. Schilter. À la fin du XIX^e siècle, une grande discussion éclata sur la question de la relation entre ces textes. Un article de Hermann Josef Bloch clarifiait la tradition du premier statut.⁶⁷⁰ Diether Haacke complète cet arbre généalogique en tenant compte d'un manuscrit en allemand que l'on croyait avoir disparu et dont la première partie était pourtant déjà connue (le premier statut en allemand fut édité par J. Schilter).

⁶⁶³ DOLLINGER (Ph.), « GEBHARD ».

⁶⁶⁵ Cf. RAPP (F.), « GEBHARD », 1984 : « Le premier statut municipal qu'il promulgua tout de suite après son élection prescrivit... ».

⁶⁶⁶ UBS I, 616, p. 467.

⁶⁶⁷ Cf. note 679.

⁶⁶⁸ Il le place vers 1131-1132, cf. MARIOTTE (Jean-Yves), *Les sources manuscrites de l'histoire de Strasbourg, t. I : des origines à 1790*, Strasbourg [Archives municipales de Strasbourg], 2000, p. 69.

⁶⁶⁹ Cf. MARIOTTE (J.-Y.), *Les sources manuscrites de l'histoire de Strasbourg*, t. I, 2000, p. 69.

⁶⁷⁰ BLOCH (Hermann Josef), « Die Überlieferung des ersten Straßburger Stadtrechts », ZGO 53 (1899), p. 271-298.

Ce manuscrit sur parchemin et rédigé en langue allemande, la dite *Romplersche Handschrift*,⁶⁷¹ réunit le premier droit municipal (sur pages 1-48), le deuxième (sur pages 48-71), le troisième (sur page 71-83), le quatrième (sur pages 83-135) et les cinq premiers paragraphes du cinquième droit municipal (sur pages 135-140). En outre, les pages 141 à 146 contiennent un calendrier. D. Haacke date le manuscrit de la fin du XIII^e siècle, il proviendrait de la chancellerie municipale de Strasbourg. Il nous est parvenu par un des fondateurs de la « Aufrichtige Gesellschaft von der Tannen » (la société strasbourgeoise pour la langue) : Jesaias Rompler von Löwenhalt.⁶⁷² Son nom figure sur une page de garde (*Rompleri a Loewenhalt*) et détermine le nom du manuscrit. Rompler donna ce manuscrit en 1660 à la ville de Strasbourg. Au XIX^e siècle la situation de propriété changea, jusqu'à ce que les archives municipales l'acquissent le 26 novembre 1904 lors de la vente aux enchères de la succession de August Saum (1814-1879). Après un dernier article de H. J. Bloch à ce sujet,⁶⁷³ le Premier statut de la ville de Strasbourg fut longtemps abandonné. Ce n'est qu'en 1961 qu'une transcription et description du manuscrit Romplerien sont apparues.⁶⁷⁴

Décrivant les relations des bourgeois avec leur seigneur l'évêque, le Premier statut comporte le début de la réglementation juridique des usages locaux. En effet, la ville épiscopale était soumise à son seigneur jusqu'au milieu du XIII^e siècle, quand l'évolution du statut de Strasbourg mena à une quasi indépendance étant une ville d'Empire (*Reichsstadt*).⁶⁷⁵ Alors que J.-Y. Mariotte juge pour le Premier statut qu'il ne s'agit pas encore d'un code bien structuré,⁶⁷⁶ les textes eux-mêmes, latin ainsi qu'allemand, comprennent une structure assez logique. La hiérarchie administrative y est bien fixée : Strasbourg était administré au nom de son évêque par cinq hauts fonctionnaires, dont quatre étaient des ministériaux épiscopaux. L'avoué était le seul qui n'était pas un ministériel épiscopal. Il tenait la haute justice. Les ministériaux épiscopaux, ainsi, étaient : le « schuttheiss », qui exerçait la basse justice ; le « burgrave », chargé des compétences variées de police, des fortifications, de la voirie dans la vieille ville et de la surveillance des métiers ; le « tonloyer », percepteur des taxes sur les ventes et des péages ; le maître de la Monnaie, responsable du contrôle de

⁶⁷¹ Manuscrit IV 88 des Archives de la Ville de Strasbourg.

⁶⁷² Cf. KIEL (Anna Hendrika), *Jesaias Rompler von Löwenhalt, ein Dichter des Frühbarock*, Utrecht, 1940 ; KÜHLMANN (Wilhelm), « Rompler von Löwenhalt, Jesaias », in : *Neue Deutsche Biographie* 22 (2005), p. 25-26, [en ligne], ADB-NDB, Deutsche Biographie, http://www.deutsche-biographie.de/artikelNDB_n22-025-01.html [consulté le 15/06/10].

⁶⁷³ BLOCH (Hermann Josef), « Zum ersten Straßburger Stadtrecht », ZGO 55 (1901), p. 464-466.

⁶⁷⁴ HAACKE (Diether), « Die Romplersche Handschrift des Straßburger Stadtrechts », ZGO 109 (1961), p. 21-87.

⁶⁷⁵ Cf. DOLLINGER, « L'Apogée médiévale (XI^e - XII^e siècles) », 2001, p. 115.

⁶⁷⁶ Cf. MARIOTTE, *Les sources manuscrites de l'histoire de Strasbourg*, t. I, 2000, p. 69.

la frappe et du commerce des métaux précieux.⁶⁷⁷ Les bourgeois n'étaient guère considérés dans le statut.

Depuis la monographie de H. Nottarp, la recherche a véhiculé l'idée selon laquelle le Premier statut contiendrait des directives concernant l'ordalie.⁶⁷⁸ Cette estimation est erronée. Il est difficile de comprendre sur quoi H. Nottarp fonde cette idée. À la fin de son paragraphe il cite plusieurs études mais pas la source.⁶⁷⁹ J. Gaudemet reprend ce que H. Nottarp a probablement trouvé dans une étude antérieure.⁶⁸⁰ Or, le Premier statut municipal de Strasbourg tel qu'il fût édité dans l'UBS, ne contient pas de directives au sujet des ordalies, pas plus que la version en moyen haut allemand. Cette version évoque seulement la vengeance. Pourtant, Dieu n'est point évoqué et le commentaire « *Dis ist aber nú nicht gewonlich* » juge même que cette pratique n'était pas répandue.⁶⁸¹

Bien qu'on ne trouve pas des ordalies concrètement évoquées dans les textes du Premier statut municipal de Strasbourg, ils nous révèlent une vision générale sur l'ordre de la société à cette époque : la vie juridique était, au moins en théorie, réglée. Si Gebhard était l'auteur du premier statut, cette première ordonnance pour la ville de Strasbourg manifeste son pouvoir épiscopal dans son diocèse. En considérant sa position politique à l'époque, nous retenons que presque toutes les décisions juridiques du diocèse de Strasbourg relevaient de l'épiscopat. L'auteur voulait imposer l'omnipotence de l'évêque en rédigeant un statut qui met l'administration civile sous l'ordre de celui-ci.

⁶⁷⁷ Cf. pour un compte-rendu du Premier statut : DOLLINGER, « L'Apogée médiévale (XI^e - XII^e siècles) », 2001, p. 115.

⁶⁷⁸ Cf. NOTTARP (H.), *Gottesurteilstudien*, 1956, p. 61 : « Dann haben die Stadtrechte wie in Italien auch in Frankreich und Deutschland zahlreiche Bestimmungen über die Anwendung von Gottesurteilen (Eisen – und Wasserprobe, namentlich war aber der Zweikampf beliebt) ; so das erste Straßburger von 1129, das Wormser und Speyerer des 12. Jahrhunderts... ».

⁶⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 62. – Il faudrait parcourir ces références pour trouver peut-être la source de l'estimation de H. NOTTARP. Il ne donne même pas une source précise qui concerne le Premier Statut municipal de la ville de Strasbourg.

⁶⁸⁰ GAUDEMET (Jean), « Les ordalies au Moyen Âge », in : *La preuve, deuxième partie : Moyen Age et Temps Modernes* [Recueils de la Société Jean Bodin, vol. XVII] Bruxelles, 1965, p. 116 : « La législation la prévoit, qu'il s'agisse de statuts urbains, comme ceux de Strasbourg de 1129, de Worms et de Spire au XII^e siècle, de Fribourg en 1275, e Colmar en 1293 ; des statuts municipaux italiens du XIII^e siècle... » - Deux choses sont à remarquer : J. GAUDEMET cite H. NOTTARP mal en donnant les pages 127-128. De plus, il traduit « Straßburger Stadtrechte » en « statuts urbains », or le terme fixe pour cette source est véritablement « statut municipal de la ville de Strasbourg »,

⁶⁸¹ Rompler I, cité d'après : HAACKE (D.), « Die Romplersche Handschrift des Straßburger Stadtrechts », ZGO 109 (1961), p. 33.

2.4 Les paroissiens de Huttenheim et leur « ordalie interrompue »

Il existe une charte datée du premier mai 1135 dans laquelle l'évêque Gebhard de Strasbourg confirme la fin d'un litige entre l'église épiscopale de Strasbourg et les paroissiens de Huttenheim. Elle est conservée aux Archives cantonales vaudoises (Chavannes-près-Renens).⁶⁸²

Selon les *Regesten der Bischöfe von Straßburg*⁶⁸³, il existe une copie de l'acte aux Archives municipales de Berne. Or, ce n'est pas le cas. Les chercheurs ont probablement mal repris une indication dans une édition de la charte en question dans St. A. Würdtwein.⁶⁸⁴ Celui-ci précise que sa source est conservée à la République de Berne. L'édition de St. A. Würdtwein, datant de 1786, parle alors de l'ancienne république de Berne avant l'invasion française de 1798. Les chercheurs des RBS (1908) n'ont pas considéré que les Archives municipales de Berne n'existaient pas durant la république helvétique : la municipalité de Berne fut fondée en 1832. Aujourd'hui, les archives de la cité de Berne sont conservées aux Archives de l'État du canton de Berne. Dans une note, St. A. Würdtwein ajoute que la charte est parvenue par Zurlauben, Baron de Thurn et Gestelenburg, lieutenant général des Armées du Roi de France. La collection de la famille de Zurlauben se trouve, par contre, aux Archives cantonales d'Aargau (à Aarau).⁶⁸⁵ En effet, un manuscrit s'y trouve intitulé « Carta Gebhardi Argentinensis episcopi 1135 »⁶⁸⁶. J. D. Schöpflin indique aussi la république de Berne et le Baron de Zurlauben.⁶⁸⁷ Une notice dans le *Schweizerisches Urkundenregister*⁶⁸⁸ précise que la charte qui aurait servi à l'édition de J. D. Schöpflin, a été conservée aux Archives d'État de Lausanne. Une comparaison des deux éditions, St. A. Würdtwein et J. D. Schöpflin, montre que les textes ne sont pas identiques. Alors que St. A. Würdtwein (1786) transcrivit la charte conservée aujourd'hui à Chavannes-près-Renens, J. D. Schöpflin (1772) semble d'avoir eu accès à une autre copie. En effet, aux Archives cantonales d'Aargau, on estime que J. D. Schöpflin se servit de la charte qui y est aujourd'hui conservée. L'éditeur aussi indique qu'il transcrit depuis une copie (apograph). Nous n'avons malheureusement

⁶⁸² Portant la cote C I b 12 (= photographie R 69). – Cf. l'annexe.

⁶⁸³ *Die elsässischen Annalen der Stauferzeit, Regesten der Bischöfe von Straßburg bis zum Jahre 1202*, éd. Kommission zur Herausgabe elsässischer Geschichtsquellen, 1908, n° 454, p. 320-321.

⁶⁸⁴ WÜRDWEIN (Stephanus Alexaner), *Nova subsidia diplomatica ad selecta juris ecclesiastici germaniae*, t. 7, Heidelberg, 1786, n° 33, p. 89-92.

⁶⁸⁵ Introduction à la collection sur le site des Archives cantonales d'Aargau [en ligne] : http://www.ag.ch/kantonsbibliothek/de/pub/bestand_sammlung/zurlauben_sammlung.php [consulté le 18/06/10].

⁶⁸⁶ Dans la « *Stemmatographia Helvetiae* », Ms ZF 3: 71, Bl. 251.

⁶⁸⁷ SCHÖPFLIN (Jo. Daniel), *Alsatia aevi merovingici carolingici saxonici salici suevici Diplomatica*, Operis Pars I, Mannheim, 1772, n° 259, p. 210.

⁶⁸⁸ *Schweizerisches Urkundenregister*, éd. Basilius Hidber [Allgemeine geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz], Bern, Blom, 1863, vol. 2, n° 1691, p. 524-525 [2 vols.].

pas reçu de réponse à notre demande de reproduction de cet acte. De l'autre côté, le SU conclut que l'édition de J. D. Schöpflin comporte des erreurs. Comparées à la charte qu'on estime originale (conservée aux Archives cantonales vaudoises), les deux éditions contiennent assez de fautes. De plus, il manque la dernière partie, ce qui fait que la liste des témoins est lacunaire. Or, St. A. Würdtwein indique avoir vu le manuscrit original (autographe). Il faudrait consulter la charte conservée aujourd'hui aux Archives cantonales d'Aargau et l'édition de Ph. A. Grandidier pour reconstruire la relation entre ces trois éditions et surtout pour vérifier si la charte, qui est apparemment une copie de l'originale, est effectivement fragmentaire. Dans tous les cas, l'UBS liste les trois éditions étant toutes fragmentaires et faites à partir de la copie dont le lieu de conservation est cependant mal indiqué. Cela nous rend sceptique si la copie de la charte fut vraiment consultée par les auteurs de l'UBS. Pour l'instant, il faut nous concentrer sur l'originale.

Avant toute réflexion et interprétation, nous transcrivons et traduisons la charte, qui est considérée comme originale, conservée aux Archives cantonales vaudoises.⁶⁸⁹

(1) Transcription⁶⁹⁰

⁶⁹¹Quemadmodum vetustas mater est oblivionis, ita scriptura solet esse servatrix memoriae et testis veritatis. Placuit igitur nobis hoc memoriale posteris in sempiternum relinquere, ut notitiam subscripti negotii possint si necesse fuerit obtinere. In villa Hutenheim est dominicalis churtis, ad Paterniacum cum banno cum ecclesia, cum omni utilitate, et justitia pertinens. Sed hoc scilicet de justitia ecclesiae ignorans domnus Adelgodus corepiscopus, suadentibus et annitentibus parochianis inferioris ecclesiae quae Strazburc pertinet, voluit inquilinos Paterniacenses illuc, hoc est ad inferiorem capellam, ad jus ad racionationem Christianitatis compellere. Denique ad id etiam res deducta est ut homines qui Paterniacum pertinent ab hac incusatione candenti ferro eximere se judicialiter necesse haberent. Quod propositum ipsi etiam intrepidi et promptissimi susceperunt. Cumque, ferro jam ignito et benidictionibus consignito, isti ad portandum justitiae suae examen confidenter astant, illi ex adversa parte qui istos, sicut coeperant, jurata et legitima propositione incusare debuerant, ex sententia sua defecerunt. Hinc quia manifestum est quod inscii illi veritatis prius iniqua molirentur, omnium qui aderant communi iudicio decretum est ut familiae Paterniacensis monasterii justitia sua constaret, et in sua tantum aecclesia nec alibi omne jus aecclesiasticum persolverent et acciperent.

⁶⁸⁹ Reproduction photographique en annex.

⁶⁹⁰ Avec l'aide de M Olivier Guyotjeannin, professeur à l'École des Chartes.

⁶⁹¹ Au début, on trouve une croix désignant l'Église ; nous ne précisons pas à escient des signes spéciaux, comme un « e » cédillé ; les mots entre parenthèse () sont en interlignes.

Promulgata est haec eadem causa usque ad conventum Gebehardi Argentinensis episcopi quod capitulum vocant. et ibi simili modo diffinita est, praesentibus ejusdem aecclesiae personis majoribus, scilicet Adelgodo praeposito, Berfolfo custode, Bertolfo cantore, Cuonrado camerario, et caeteris quam pluribus. Nomina autem probabilium testium qui priori examini interfuerunt subscripta continentur : Cuonradus abbas (de Ebersheim), duo presbyteri Marbacenses Heinricus et Sintrammus, Otto canonicus (de Argent.), Ludowicus archipresbyter, Otto presbyter (de Cherheve), Richardus presbyter (de Benevelt), Wernherus presbyter (de Chagenheim), Ludewicus et Heinricus, qui harum aecclesiarum presbyteri erant. Anshelmus presbyter (de Hiltesheim) ; laicorum autem nomina haec sunt : Drageboto villicus huius curiae, Gotefridus (de Benevelt), Heidenricus, Berengerus et ejus filius Widericus (de Cherzevelt), Nibelungus, Eberhardus, Wezil, Cuonradus (de Kaginheim) et omnes parrochiani utriusque aecclesiae. Haec ego frater Benedictus monachus diligenter ut res gesta est conscribi in perpetuam recordationem curavi. Est autem edita haec cartula anno dominice incarnationis M°C°XXX°V, indictione treia decima, Luothario augusto imperatore regnante, Gebehardo Argentinensis aecclesiae episcopo, hujus etiam est munita sigillo.

(2) Traduction⁶⁹²

Comme la vieillesse est mère de l'oubli, l'écrit aussi peut être gardien de la mémoire et témoin de la vérité. Il nous a donc plu de laisser ce témoignage pour les gens à venir, éternellement, afin qu'ils puissent prendre connaissance de l'affaire ci-dessous écrite, si nécessaire. Dans le domaine de Huttenheim il y a une maison de maître avec ban, avec église, avec toute utilité et justice, dépendant de Payerne. Mais le seigneur Adelgod, chorévêque – assurément ignorant de cela à propos de la justice de l'église –, sur les conseils et avec l'accord des paroissiens de l'église inférieure, qui dépend de Strasbourg, voulut pousser les habitants de Payerne là-bas, c'est à dire vers l'église inférieure, pour le droit et la mise en ordre de la Chrétienté. Enfin, l'affaire en est arrivée à ce point que les gens dépendants de Payerne devaient se libérer judiciairement de cette accusation par le fer rouge. Et eux-mêmes ont accepté cette proposition, même intrépides et très rapidement. Comme, le fer ayant été rougi et signé des bénédictions, les premiers étaient là en confiance pour vérifier leur droit ; les seconds, de l'autre côté, qui, comme ils avaient commencé, avaient dû accuser les premiers par une assertion jurée et légitime, ont renoncé à leur opinion. Puisque par cela il était manifeste que ceux-là, qui ne connaissaient pas la vérité, ambitionnaient auparavant des choses injustes, il fut décidé par un jugement

⁶⁹² Avec l'aide de M Bruno Bon, chercheur au laboratoire du Comité du Cange.

commun à tous les présents que les familiers du monastère de Payerne conservent leur justice, et qu'ils versent et reçoivent tout le droit ecclésiastique seulement dans leur église, pas ailleurs. Cette même affaire fut évoquée jusqu'à la réunion de l'évêque de Strasbourg Gebhard, qui s'appelle chapitre ; et on l'y a définie de la même façon, en présence des chefs de la même église, à savoir : du prieur Adelgod, du sacristain Bertolf, du chantre Bertolf, du trésorier Counrad et des autres le plus possible. Les noms des témoins aptes qui participèrent au premier examen sont contenus ci-dessous : Counrad, abbé d'Ebersheim, les deux prêtres de Murbach, Henri et Sintram, Otton, chanoine de Strasbourg, Louis archiprêtre, Otton, prêtre de Cherheve, Richard, prêtre de Benevelt, Wernher, prêtre de Chagenheim, Louis et Henri qui étaient prêtres de ces églises, Anshelm, prêtre de Hilteshheim ; et les noms des laïcs sont : Dragebot, gouverneur de cette juridiction, Gotefrid de Benevelt, Heidenrich, Berenger et son fils Widerich de Cherzevelt, Nibelung, Eberhard, Wezil, Cuonrad de Kaginheim et tous les paroissiens des deux églises. Cela, moi, frère Benoît, moine, je me suis efforcé de l'écrire soigneusement, comme l'affaire s'est passée, en mémoire perpétuelle. Et cette charte fut écrite dans l'année 1135 de l'incarnation du seigneur, 13^e indiction, sous le règne de l'empereur auguste Lothaire, Gebhard étant l'évêque de l'église de Strasbourg, dont elle a même été munie du sceau.

Dans l'idéal, il nous faudrait parcourir différents aspects avant de tenter une interprétation qui serait trop hâtive. Si nous avons plus de temps, nous chercherions d'autres écrits où les personnes listées sont également mentionnées. De cette manière on aurait une idée de la séance du chapitre épiscopal et de plus, une idée sur la question comment les personnes présentes étaient éventuellement impliquées dans l'affaire. Et puis, il faudrait encore faire une analyse du vocabulaire en ce qui concerne les termes juridiques et ecclésiastiques. Dans la charte, les termes du monde judiciaire s'imbriquent dans ceux du monde ecclésiastique. Il faudrait éclaircir ces termes (comme par exemple « *ius ad racionationem Christianitatis* »). Enfin, il faudrait continuer à étudier le contexte historique. Malgré les aspects inconnus, nous examinerons le cas des paroissiens de Huttenheim selon la logique du rituel de l'ordalie.

Le scribe, selon le texte un moine bénédictin, s'applique à construire une argumentation concernant le différend entre les paroissiens de Huttenheim et le diocèse de Strasbourg. Elle est encadrée par des éléments indispensables pour l'autorité de la charte : l'occasion, la liste des témoins, la formule qui précise l'origine et datation de l'écrit et un

sceau. Au début, on trouve une introduction quasi poétique de l'auteur. Le sceau est plaqué sur la charte. Il est rond et fragmentaire. Mais à cause du pliage du parchemin (apparemment avant que le sceau soit partiellement détruit), on voit les traits du sceau complet. Selon Donald-Lindsay Galbreath, un sceau tombé de sa charte est conservé sous un état fragmentaire aux Archives nationales de France à Paris.⁶⁹³ Il était tout à fait jadis attaché à une charte certifiée par l'évêque Gebhard en 1138.⁶⁹⁴ Le moulage du sceau, fait au XIX^e siècle aux Archives impériales, dévoile malgré son état fragmentaire quelques détails.⁶⁹⁵ D'abord, c'est un sceau rond. Certes, les évêques pouvaient également avoir des sceaux en navette. Ici, l'évêque est assis. Ailleurs, on trouve souvent les sceaux avec un clerc debout. Enfin, l'évêque de Strasbourg tient un livre ouvert dans sa main gauche. Cela rappelle la représentation d'une abbaye où le livre signifie la règle. Ici, cela doit représenter l'évangile. L'interprétation de toutes ces indications dépendent de deux facteurs majeurs : la région et l'époque du sceau.

Le scribe ne confirme pas seulement la cause en question mais la raconte. À Huttenheim, il y a une maison de maître et il se trouve que les habitants sont sujets du monastère Payerne. Ils ont même une église et une justice. Une autre église (*inferior ecclesia*) appartient au chapitre de Strasbourg. Le prieur Adolgodus porte en justice la question de savoir à quelle église les habitants de cette maison de Huttenheim appartiennent. L'illocution, donc ce qu'il veut dire, peut être transformée en une assertion de sorte : « Vous, les paroissiens de Huttenheim, êtes sujets de l'église épiscopale. » Il apparaît que c'est une assertion injustifiée, car le proclamateur ne connaissait pas leur statut juridique, précise le texte. Face à ce dilemme, les paroissiens sont prêts à prouver leur indépendance par l'épreuve du fer rougi. On apprend du rituel de l'ordalie que le fer est chauffé et que les bénédictions sont faites. Au dernier moment, les représentants de l'établissement épiscopal renoncent à leur réclamation. L'auteur ajoute une explication assez performative de type visuel : l'audace des paroissiens est tellement visible qu'ils doivent dire vrai. D'un coup, l'assertion devient incertaine, et finalement un jugement collectif donne le bon droit aux paroissiens de Huttenheim dont l'appartenance au monastère de Payerne est ainsi confirmée.

Le conflit consiste en la prétention à la domination d'un groupe des habitants de Huttenheim. Il y a plusieurs acteurs dans ce conflit qui apparaît en soi typique pour le Moyen Âge. À Huttenheim on trouve deux groupes des laïcs. D'un côté il y a les paroissiens qui dépendent de l'église épiscopale dans cette ville. De l'autre il y a les habitants d'une maison

⁶⁹³ GALBREATH (Donald-Lindsay), *Inventaire des sceaux vaudois*, Lausanne et al., 1937, p. 183.

⁶⁹⁴ AN, L 1400.

⁶⁹⁵ AN, D 6882, cf. l'annexe.

de maître qui dépende de Payerne. Du côté ecclésiastique, il y a aussi deux groupes. À part de l'église de Strasbourg (l'église épiscopale à Huttenheim appartient au diocèse de Strasbourg), Payerne aussi prend une place et pour aller plus loin, c'est-à-dire Cluny. Comme nous l'avons déjà mentionné, le conflit lui-même n'a rien d'étonnant. La question du territoire était toujours liée avec le contrôle social et fiscal. La force des groupes dominants était le résultat de la constitution des territoires dominés. Pour le cas présent, l'appartenance d'un groupe de laïcs doit être finalement réglée par une ordalie. L'intuition, que l'ordalie soit étrange dans un différend interecclésiastique, nécessite une vérification. Il faudrait consulter d'autres cas comparables à celui.

Même si l'ordalie n'est pas exécutée jusqu'à la fin, l'issue de l'épreuve est anticipée. Le comportement des probants suffit pour prouver leur avis. La logique d'une ordalie marche impeccablement pour autant que l'innocent ne doive jamais avoir peur. Dieu interviendrait ainsi en aidant celui qui a raison et en donnant le signe à tout le monde. Ici, il ne doit même pas le faire car le cas est clair : le for intérieur se fait visible sans épreuve – mais c'est déjà une preuve. Ayant alors celle-là, il est maintenant possible de prononcer le jugement. On juge en accord avec les paroissiens. L'ordalie, inachevée mais cependant valide, justifie cette décision.

Avec la charte elle-même on rencontre un acte performatif. Partant de l'ordalie mis en pratique, le texte qui confirme la solution dans d'un litige peut également être rangé parmi des actes de langage. Certes, il ne s'agit pas d'un acte oral. Mais les stratégies de la littérisation et les références autoritaires dans le texte construisent de la même façon une réalité qui se valide par le langage. Enfin, la logique du rituel est même dans un texte déterminé. Sinon pourquoi l'auteur fournit des explications pour l'issue du litige ? Il arrive même à construire une ordalie inachevée comme un moyen pour trouver (ou davantage prouver) la vérité et pour apporter le bon droit. Son introduction et la formule à la fin reprennent le topos de la *memoria*, l'auteur se charge de conserver/traduire une chose qu'il trouve importante. L'histoire des paroissiens porte une notion poétique. Il serait intéressant d'étudier la langue sous un point de vue rhétorique et poétique. Cela pourrait dévoiler les stratégies pour la mise en scène d'une certaine histoire.

Malgré l'importance de la rhétorique de l'auteur de la charte, il faut garder à l'esprit que c'est avant tout l'évêque qui accepte, peut-être même aborde, ce sujet dans la séance de son chapitre. Nous nous demandons s'il n'est pas possible que l'ordalie qui fut ainsi interrompue resta incertaine, si bien que la fin de la querelle nécessita une charte signée par l'évêque. Et est-ce que la logique de l'ordalie est anticipée même après l'interruption puisque

les représentants de l'Église voulaient rester crédible ? Enfin, les humains sont parvenus à une solution, admettant des erreurs. Dieu ne devait pas se révéler. En revanche, son représentant, l'évêque, reprend cette besogne. Sa confirmation apparaît comme nécessaire pour que le jugement soit valide. Vu que l'évêque de Strasbourg jouait un rôle politique considérable et surtout le rôle central dans son diocèse, il est peu étonnant que son opinion soit légitimante – au moins dans le monde judiciaire et ecclésiastique. Or, il faut bien considérer que Payerne ne se trouvait pas dans son diocèse. Fondée en 962, Payerne dépendait de l'abbaye mère de Cluny. Aujourd'hui en territoire suisse, Payerne est situé à l'est du Lac de Neuchâtel. La distance entre Strasbourg et Payerne est approximativement de 160 km à vol d'oiseau.

Le fait d'envisager une ordalie volontairement semble avoir fait un grand effet : peut-être retrouvera-t-on un certain respect pour les ordalies en Alsace à l'époque. Cela pourrait aussi être la raison pour laquelle l'évêque reprend l'affaire pour accomplir ce qui fut interrompu. En effet, à l'époque, on retrouve une légende à propos d'une ordalie, qui se répand dans cette région. Une reine vierge est glorifiée à cause de sa pureté mise à l'épreuve. Il s'agit de S^{te} Richgard, objet de notre troisième exemple.

3. L'ordalie de S^{te} Richgard

Richgard (aussi Richard, Richgarda, Richkart ou Richardis), née vers 840, était la fille du comte alsacien Erchangar qui était issu de la famille des Ahalolfinger. C'était une famille franque, originaire du Haut Rhin (*Oberrhein*). Comme tous les grands d'Alsace, Erchangar était partisan de Lothaire I^{er}, qui lui conféra des territoires où d'ailleurs le monastère d'Andlau sera fondé plus tard. Quand Richgard épouse en 862 Charles (839-888), fils de l'empereur Louis II, elle apporte une dot (*Morgengabe*) comprenant des territoires en Brisgau. Le rang de Charles à l'époque n'est pas très clair : alors que René Bornert affirme que Charles était gouverneur du *Breisgau* lors de son mariage,⁶⁹⁶ les documents conservés ne valident pas cette hypothèse. Ce titre n'est effectivement confirmé que pour les années 865 à 871.⁶⁹⁷ Louis le Germain donna lui aussi des biens à sa belle fille, qui s'étendent jusqu'à la forêt noire.⁶⁹⁸ Après la mort du comte Erchangar (864), le droit sur sa terre passa à sa fille. De cette manière, Louis le Germain occupa avec sa belle fille une présence forte en Alsace. Par la suite, les sources restent pour une décennie muettes sur la vie de Richgard.

Charles arriva par le jeu des héritages à réunir les territoires de l'ancien empire carolingien: Charles et Richgard furent d'abord roi et reine d'Alémanie (876), puis de la Francie orientale ou de Germanie (882), d'Italie (879), de Lotharingie (882), de la Francie occidentale⁶⁹⁹ ou de la France (885) et encore en 887 de la Bourgogne. Le pape Jean VIII les couronna empereur et impératrice le 12 février 881⁷⁰⁰ à Rome. Cette dignité sera conservée jusqu'à la destitution de Charles III, appelé le Gros, en 888.

En février 878 déjà, Charles III donna à son épouse les couvents de Säckingén et de Zurich à vie.⁷⁰¹ Les propriétés de ces couvents s'étendaient largement. Deux ans plus tard, le roi confirme le droit de Richgard en Alsace⁷⁰². Dans cette même charte du juillet 880, on apprend la première fois l'existence du couvent d'Andlau, une fondation de Richgard : après la mort de Waltpurga et de son époux les biens de ceux-ci, qui leur avaient été donnés à vie par Richgard, reviendront à Eleon (Andlau). En 881, elle reçoit l'abbaye S^t Marinus à Pavia à vie.⁷⁰³ En même temps, on lui donne le monastère Zurzach en Haut Rhin.⁷⁰⁴ L'influence de

⁶⁹⁶ Cf. BORNERT (René), « RIC HARDE », in : NDBA, 1996, t. VII, p. 3194.

⁶⁹⁷ Cf. : WARTMANN (Hermann), *Das Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen*, t. 2, Zurich, 1866, n° 534 p. 148 ; n° 555, p. 169.

⁶⁹⁸ MGH, *Ludowici Germanici, Karlomanni, Ludowici Iunioris Diplomata*, n° 108, p. 155.

⁶⁹⁹ René Bornert écrit dans son article « la Francie orientale ou de la France », cf. : BORNERT (R.), « RIC HARDE », 1996, p. 3194.

⁷⁰⁰ Selon R. Bornert le couronnement s'est passé un an plus tard, en 882, cf. : *ibid.*.

⁷⁰¹ MGH, *Karoli III. Diplomata*, n° 7, p. 11.

⁷⁰² MGH, *Karoli III. Diplomata*, n° 24, p. 40.

⁷⁰³ MGH, *Karoli III. Diplomata*, n° 42, p. 70.

Richgard dans les territoires du Haut Rhin et autour du lac de Zurich fut ainsi renforcée et accentuée. De plus, elle s'engageait dans le paysage monastique en fondant et surveillant l'abbaye d'Andlau. Après son divorce d'avec Charles le Gros, elle entra cette abbaye, sans avoir cependant le statut d'abbesse. Sa mort est datée au 18 septembre 894/896. C'est aussi à cette date qu'elle est célébrée dans le calendrier des saints.⁷⁰⁵

3.1 L'abbaye d'Andlau

Le statut juridique de cette abbaye est précisé dans un acte de donation de Charles III en 884.⁷⁰⁶ Avec le soutien de Richgard, son époux déclare que l'abbaye d'Andlau sera directement sous la protection de la papauté. Heinrich Büttner pense qu'il s'agit d'un geste à l'occasion du couronnement de Charles à Rome en février 881.⁷⁰⁷ Dans ce même acte, Charles confère l'abbaye Bonmoutier (Cirey-sur-Vezouze)⁷⁰⁸ à Andlau, qui serait avoisinée à celle d'Andlau. H. Büttner montre que Bonmoutier n'était pas avoisiné. Charles fait effectivement référence à une région forestière qui s'étend du Donon au nord jusqu'aux Vosges.⁷⁰⁹ La seule charte au nom de Richgard, confère à l'abbaye d'Etival (qui lui est revenue grâce à Charles) des biens. Etival, en revanche, devint bien d'Andlau par la suite⁷¹⁰. D'autres dons enrichirent l'abbaye d'Andlau même s'ils ne se situaient pas dans son voisinage le plus proche⁷¹¹ de sorte que la fondation, bien que tardive, prit une importance considérable ; et, selon H. Büttner, Andlau était même comparable à autres monastères comme Münster (Gregoriental), Murbach ou Maursmünster⁷¹².

Avec l'entrée de Richgard dans son abbaye en 887, l'apogée d'Andlau est atteint. Ses efforts en direction des monastères mais surtout sa consécration à l'abbaye d'Andlau

⁷⁰⁴ MGH, *Karoli III. Diplomata*, n° 43, p. 71.

⁷⁰⁵ L'article sur Richgard se trouve sous cette date dans les *Acta Sanctorum* : AA SS, vol.7, col. 0793A – 0798F. – P. Stinzi ajoute le 25 septembre entre parenthèse : STINZI (P.), « Richardis », in : *Lexikon der christlichen Ikonographie*, éd. Wolfgang Braunfels, t. 8, Rome et al., 1976, c. 268.

⁷⁰⁶ MGH, *Karoli III. Diplomata*, n° 96, p. 156.

⁷⁰⁷ BÜTTNER (Heinrich), « Kaiserin Richgard und die Abtei Andlau », *Archives de l'Église d'Alsace*, t. 7 (1956), p. 83-91, ici, p. 88-89.

⁷⁰⁸ H. Büttner : Cirey-s.-Vezouze, cf. *ibid.*, p. 89.

⁷⁰⁹ Cf. BÜTTNER (Heinrich), « Andlau und der Dagsburger Wald », *Elsaß-lothringisches Jahrbuch*, 20 (1942), p. 10-27.

⁷¹⁰ Quand cela se passe exactement n'est pas clair. H. Büttner pense que c'est à la même époque (« um die gleiche Zeit »), BÜTTNER (H.), « Kaiserin Richgard », 1956, p. 89. Albert Bruckner cependant mentionne le don de Bonmoutier dans ce contexte, cf. BRUCKNER (Albert), *Regesta Alsaciae aevi merovingici et karolini (496-918), Quellenband*, t. 1, Strasbourg, Zurich, 1959, note 1 sur la page 373. Or, l'acte de 19 février 884 qui précise le don de Bonmoutier à Andlau, ne mentionne pas Etival. – A. Bruckner explique qu'il mentionne l'acte de Richgarde parce que l'abbaye d'Etival reviendra à Andlau plus tard (« später »).

⁷¹¹ Pour le territoire d'Andlau, cf. : BÜTTNER (Heinrich), « Andlauer Besitz und Reichsgut », ZGOR, NF 56 (1943), p. 15-30.

⁷¹² Cf. BÜTTNER (H.), « Kaiserin Richgard », 1956, p. 91.

sont à replacer dans le contexte d'une politique typiquement carolingienne. Après la mort de Richgard, Andlau ne devint pas une abbaye impériale importante, pense H. Büttner. Selon lui, les territoires d'Andlau étaient à la base de la consolidation politique en Brisgau lors des comtes de Dagsburg (baillis en Alsace) aux XI^e et XII^e siècle.⁷¹³

En effet, un événement en 1048 remet Andlau et sa prieure au centre des intérêts ecclésiastique et politique : le pape Léon IX canonise Richgard. Avant Bruno d'Eguisheim-Dagsburg, il appartient à la souche des Etichones, comme Richgard l'était grâce à la descendance du comte Erchanger. Les circonstances de la séparation de Charles III et de l'entrée à l'abbaye d'Andlau sont réécrites à cette époque. Nous nous intéresserons à cette histoire illustrée à travers les sources narratives.

3.2 Les sources de l'ordalie de S^{te} Richgard

Dans l'historiographie, les événements relatifs à une ordalie à laquelle Richgard aurait dû se soumettre, sont souvent présentés comme des faits. Nous reviendrons aux sources qui mentionnent l'ordalie de S^{te} Richgard. La liste que nous en faisons s'organise d'une façon chronologique.⁷¹⁴

(1) La chronique de Réginon de Prüm (peu après 900)

C'est dans cette chronique que figure la première mention du cas du Richgard, accusée d'adultère par son époux, l'empereur Charles le Gros. Réginon date les événements au mois de juin de l'année 887. Il commence un paragraphe en racontant que Charles III, rentré en Alémanie (*Alamanniam perrexit*)⁷¹⁵, renvoie d'abord l'évêque Liudward de Vercelli⁷¹⁶ de son entourage (*latus*). Il accuse cet homme, qui lui était cher et son seul conseiller administratif,⁷¹⁷ d'adultère. Il le fait d'une façon infamante (*cum dedecore*). Il est accusé de s'être trop immiscé dans les affaires de la reine.⁷¹⁸ Ensuite, après quelques jours, Charles invite son épouse Richgard – sic enim augusta vocabatur – à une réunion impériale (*contio*) à cause de cela. C'est merveilleux à entendre (*mirum dictu*) : Richgard avoue en public que

⁷¹³ Cf. *ibid.*.

⁷¹⁴ Nous ne considérons pas les sources hagiographiques.

⁷¹⁵ Cette information se trouve dans le paragraphe précédant.

⁷¹⁶ En effet, ce personnage apparaît souvent dans les actes de Charles III sous une fonction administrative.

⁷¹⁷ ...*virum sibi percarum et in administrandis publicis utilitatibus unicum consiliarium...*, MGH, *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, éd. Friedrich Kurze, Hannover, 1890, p. 127.

⁷¹⁸ ...*eo [Liudward] quod reginae secretis familiaris, quam oportebat, immisceretur...*, cf. *ibid.*.

son mari et elle n'ont jamais consommé leur mariage, alors qu'ils sont mariés depuis dix ans.⁷¹⁹ Richgard continue son serment en ajoutant qu'elle n'a jamais été ni avec Charles ni avec quelqu'un d'autre. Elle proclame sa virginité et propose de la prouver par le duel ou par l'ordalie de soc de charrue, si son mari est d'accord.⁷²⁰ Réginon se positionne du côté de Richgard en concluant qu'elle était dévouée à Dieu : *erat enim religiosa femina*. On n'apprend rien au sujet de l'application de cette ordalie. Réginon continue son histoire avec le divorce du couple impérial et l'entrée de Richgard dans un monastère qu'elle avait fondé sur sa propriété. Dans un autre paragraphe (novembre 873) Réginon lie la maladie de Charles à ces événements (*His ita gestis, imperator corpore et animo cepit aegrotare*).

(2) La chronique de Bernold de Constance⁷²¹ (XII^e siècle, avant 1100)

Le chroniqueur liste, comme c'est souvent le cas, les événements antérieurs à son époque par année. Souvent on ne trouve qu'une seule phrase qui reprend ce que l'auteur juge important. Pour l'année 887, en revanche, l'histoire de Richgard est décrite en détails: « Richgarda », l'impératrice, est accusée d'adultère avec Liutward de Vercelli. Par le jugement divin, elle prouve qu'elle est vierge et qu'elle n'a jamais été avec un homme, même si elle a bien été mariée pendant douze ans. Ensuite, après s'être séparée du royaume, la reine vierge reste dans le monastère des vierges d'Andlau qu'elle a fondé, au service de Dieu.⁷²²

(3) La chronique de Sigebert de Gembloux (vers 1111)

Ce chroniqueur date le différend entre Charles le Gros et son épouse de l'année 889. Il reste assez discret sur le sujet faisant de l'accusation d'adultère plutôt le résultat d'une colère de la part de Charles qui trouvait que son épouse côtoyait plus qu'il ne fallait l'évêque Liutward de Vercelli. Celui-ci prouve dans une réunion (*contio*) qu'il n'a jamais été avec elle. La

⁷¹⁹ ...*publice protestur numquam se carnali coitu cum ea miscuisse, cum plus quam decennio legitimi matrimonii foedere eius consortio esset sociata*. Cf. *ibid.*. – Il y a ici une différence avec ce que les actes et autres récits rapportent : en vérité, le couple impérial avait déjà été marié depuis 25 ans ; de plus Charles avait, suite d'une maladie, fait un vœu de chasteté en 873 ; cf. DÜMLER (Ernst), *Die Chronik des Abtes Regino von Prüm*, [Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, IX. Jahrhundert, 14. Band] Berlin, 1857, note 1, p. 75.

⁷²⁰ *Illa econtra non solum ab eius, sed etiam ab omni virili commixtione se immunem [!] esse profitetur ac de virginitatis integritate gloriatur, idque se approbare Dei omnipotens iudicio, si marito placeret, aut singulari certamine aut ignitorum vomerum examine, fiducialiter adfirmat*. Cf. *ibid.*.

⁷²¹ Aussi : Bernold de St. Blaise.

⁷²² Cf. *Bernoldi chronicon*, in : MGH, SS, t. 5, p. 421 : *Richgarda imperatrix, adulterii cum Liutwardo Versellensi episcopo incusata, divino iudicio se ab omni virorum commixtione integram et virginem comprobavit, quamvis iam 12 annis in coniugio imperatoris apparuerit. Moxque a rege separata, in Andalahense cenobium virginum a se constructum secessit, ibique Deo serviens, virgo regina permansit*.

virginité de l'impératrice, en revanche, est véritablement glorifiée. Il n'est pas évoqué comment la pureté de la reine fut manifestée. Le chroniqueur dit également que Charles accepta le divorce (*accepto repudio*) et qu'elle entra un monastère.⁷²³ Pour l'année suivante (890), il mentionne la maladie et le décès de Charles.

(4) La chronique de Hermann Contract⁷²⁴ (première moitié du XII^e siècle, avant 1154)

L'auteur liste les années et date l'ordalie de Richgarde de l'année 887. Tout commence avec une maladie de l'empereur Charles qui se trouve en Alsace. Les événements ensuite rappellent le rapport de Bernold de Constance. Le style aussi est repris.⁷²⁵ Hermann ajoute que c'est son mari et certains courtisant qui accusent « Richgarda », l'impératrice, d'adultère avec l'évêque Liutward de Vercelli. De plus, il précise que Liutward est un ami de l'empereur. Comme dans le récit de Bernold, Richgard prouve sa virginité par le jugement de Dieu (*divino iudicio*). Elle n'a jamais été avec un homme malgré les douze années de mariage. La reine vierge se sépare de son mari, entre au monastère d'Andlau (*in Andelahense coenobium virginum*) qu'elle a construit, où elle finit sa vie au service de Dieu.⁷²⁶

(5) Les Annales Marbacenses, partie I (avant 1200)

Les Annales ont un style sobre, voir administratif. On ne sait pas si elles sont issues du monastère Marbach ; mais de toute façon elles sont d'origine alsacienne. Les Annales ont même d'abord été publiées sous le nom « Annales Argentinenses⁷²⁷ » (Annales de Strasbourg). D'ailleurs, le diocèse de Strasbourg et Marbach y sont les plus mentionnés parmi les institutions ecclésiastiques.⁷²⁸ Le récit rappelle encore celui de Bernold de Constance. Pour ce qui est du contenu, on trouve moins de détails que chez Hermann Contract. Tous les trois parlent d'un mariage qui a duré douze ans. Pour l'année 887, on trouve donc une notice qui rapporte que Richgard, impératrice, fut accusée d'adultère avec

⁷²³ Cf. *Sigeberti Gemblacensis chronica cum continuationibus*, in : MGH, SS, t. 6, p. 343 : *Karolus imperator zelatus uxorem suam, pro eo quod plus iusto familiaris ageret cum Liutwardo Vercellensi episcopo, protestatur in contione, se nunquam cum ea coisse; illa vero se virginem esse gloriata, accepto repudio monasterium petiit.*

⁷²⁴ Aussi : Hermann de Reichenau.

⁷²⁵ R. Bornert pense que c'est vice versa, Bernold aurait repris Hermann ; BORNERT (R.), « RICHARDE », 1996 p. 3194.

⁷²⁶ Cf. *Herimanni Augiensis chronicon*, in : MGH, SS, t. 5, p. 109.

⁷²⁷ I.F. Böhmer, in : *Fontes rer. Germ.* III, 1853, p. 66-113.

⁷²⁸ Cf. *Die Chronik Ottos von St. Blasien und die Marbacher Annalen*, éd. Franz-Josef Schmale, Darmstadt, 1998, p. 9.

l'évêque Liutward. Avec un jugement divin (*iudicio divine*) elle prouva son absence de tout acte indécent ainsi que sa virginité, alors qu'elle avait bien été mariée à l'empereur pendant douze ans⁷²⁹ Ensuite, séparée de l'empereur, elle s'est retirée dans un monastère des femmes (vierges) à Andlau. Le scribe sait que c'est elle qui l'a construit (*a se constructum*). Au service de Dieu, cette reine vierge a fini ses jours là-bas.⁷³⁰

(6) La dite « Kaiserchronik⁷³¹ » (XII^e - XIII^e siècle)

Cette chronique, écrite en vers, est consacrée aux vies des empereurs allemands. A propos de Charles III, la première chose qu'on apprend, est qu'il épouse une dame (*frowen*⁷³²). Le narrateur rappelle que « nous pouvons faire confiance en Dieu qu'elle se trouve parmi les bons », enfin elle était pure (« libre de toute méchanceté »). Ses vertus, listées ensuite, sont visibles à la cour et suscitent la jalousie si bien que se répand le mensonge selon lequel elle serait infidèle.⁷³³ Un jour, le roi, « tout joyeux », va à la messe ; un des siens (*dienestman*) le suit. Il s'appellait Siegerât⁷³⁴. Celui-ci parle au roi : « Mon seigneur, ce que ma dame fait, n'est pas convenable à votre honneur. » Il décide de ne pas dire plus que cela mais le roi le regarde et demande tristement (*trûreclîchen*) : Dis-moi vite – que ton Dieu t'aide ! Tu dois me dire la vérité : as-tu vu quelque chose (*iender / irgen iht*) qui nuit l'honneur de l'empire... » L'autre cède et dit qu'il ne va jamais être heureux à cause de ce qu'il a vu : « ma dame aime (*minnet*) un autre homme. Mon seigneur, si on trouve que je mens (*werde ich an der luge revarn*), commande qu'on me pende d'un arbre. »⁷³⁵ Charles rentre vite à sa chambre (*kemenâte*⁷³⁶), il se met auprès du lit. La dame lui parle : « Seigneur, je suis surprise (je ne le suis pas habituée), comment se fait-il vous soyez rentré si vite ? Mais, priez pour nous en ce jour⁷³⁷. » « er slouch ir ainen michelen vûsteslac » : Il lui assène un grand coup de poing. [Un

⁷²⁹ *Richarda imperatrix, adulterii cum Liutwardo Vercellensi episcopo incusata, divino iudicio se ab omnium virorum conmixtione integram et virginem comprobavit, quamvis iam XII annis in coniugio imperatoris apparuerit.* Cf. *Annales Marbacenses*, éd. H. Bloch, [MGH, SS rer. Germ. 9] 1907, p. 20.

⁷³⁰ *Moxque ab imperatore separata in Andelahense cenobium virginum a se constructum secessit ibique Deo serviens virgo regina permansit.* Cf. *ibid.*

⁷³¹ L'auteur ne donne pas un vrai titre à sa chronique (*chrônica*). Le terme « *Kaiserchronik* » est introduit par le germaniste Bernhard Joseph Docen (1782-1828).

⁷³² *Frouwe* en moyen allemand ne signifie pas du tout la même chose qu'aujourd'hui (*Frau*). La notion de « *Frau* » se trouve dans le mot du moyen allemand *wîb*.

⁷³³ Cf. *Deutsche Kaiserchronik*, éd. Edward Schöner, [MGH, Scriptorum qui vernacula lingua usi sunt] 1892, v. 15400-15414.

⁷³⁴ L'éditeur de la chronique (MGH) remarque que ce nom n'apparaissent dans aucune autre version de l'épreuve du feu de Richgard, reprennant une note de DÜMLER (Ernst), *Geschichte des ostfränkischen Reiches*, 2^{ème} éd., t. 3, Leipzig, 1888, p, 285.

⁷³⁵ Cf. *Deutsche Kaiserchronik*, v. 15415-15435.

⁷³⁶ Une chambre avec une cheminé, mais en particulier la « *kemenâte* » désigne la chambre d'une femme.

⁷³⁷ Les différents manuscrits ne sont pas cohérents à cet endroit, le verbe pour « prier » peut aussi être un indicatif à la troisième personne (*bettet*) ou même à la première personne (*pett ich*).

manuscrit parle d'une gifle (*oreslach*]). Seulement après cette première réponse, il la menace de mort.⁷³⁸ La reine pleure fortement et rappelle d'abord qu'il faut garder contenance. Ensuite, elle craint beaucoup qu'on lui ait menti. Si jamais quelqu'un a souffert à cause d'elle, elle veut laisser sa vie volontiers (de fait son corps : *lîp*). Charles se calme et formule enfin l'accusation : « Si ce que j'ai entendu est vrai, tu as mal agi, ton amour n'était pas vrai. EN quoi as-tu servi l'empire comme une reine ? »⁷³⁹ La reine proclame que si c'est vrai elle doit perdre sa vie avec raison. Elle veut rétablir l'ordre (*des wil ich ze rehte dingen*) et elle est prête de surmonter cela avec Dieu, sa confiance en celui-ci est inconditionnelle, « car Suzanne était sauvée des méchants menteurs ; pense [Dieu] aussi à moi, pauvre pécheresse. »⁷⁴⁰ Elle fait vite mander quatre évêques qui reçoivent sa confession et qui sont tous avec elle. Elle prie, elle jeûne, elle se met entièrement sous le pouvoir de son « *trehtîn* »⁷⁴¹. Lors du jour de son affaire (*tägedinc*), des évêques, des ducs se rassemblent. Une grande foule est aussi présente. La reine se prépare pour sa grande tâche (*arbaite*). Les évêques et les ducs veulent l'empêcher. Mais la *edel chunigîn* (la reine morale)⁷⁴² prend la parole, que son *trehtîn* décide (*newelle*) si elle a mal agi ainsi qu'il est rapporté d'elle. Tous les princes se lamentent.⁷⁴³ Beaucoup de bénédictions sont prononcées. La reine marche, les yeux ouverts, signe de sa fermeté. Elle met une chemise tissée pour cette occasion, ce qui est prototypique pour la pénitence.⁷⁴⁴ On chante et on lit. Tous ceux qui sont présents la recommandent à la miséricorde de Dieu. À quatre extrémités la chemise est allumée. En une petite heure la chemise brûle, mais la dame n'a aucune peine. Tout le monde dit « Deo gracias ». Après le départ des évêques, le roi fait arrêter les menteurs. Ils sont tous pendus au gibet. La reine part joyeuse, elle se retire de l'empire, elle sert Dieu avec ferveur. Charles ne fut jamais guéri. La *Kaiserchronik* clôt la partie sur son règne en indiquant que celui-ci dura onze ans.

(7) Le Liber certarum historiarum de Jean de Viktring (première moitié du XIV^e siècle)

Le livre des certaines histoires, rédigé par l'abbé Jean de Viktring, est davantage une œuvre sur l'histoire contemporaine. Mais l'histoire ancienne est également considérée. Pour le cas de Richgard on trouve effectivement une mention qui raconte les événements dans un style

⁷³⁸ S'il a perdu son honneur à cause d'elle elle doit payer avec sa vie : *sol ich mîn êre durch dich verlorn hân, / daz muoz dir an daz leben gân* (*Deutsche Kaiserchronik*, v. 15446-15447).

⁷³⁹ Cf. *Deutsche Kaiserchronik*, v. 15449-15463.

⁷⁴⁰ Cf. *Deutsche Kaiserchronik*, v. 15464-15471.

⁷⁴¹ Cette dénomination apparaît également dans Tristan et Isolde, il donne à Dieu la notion de la justesse.

⁷⁴² Dans le romain courtois, le terme du *edele* âme présente toute une conception.

⁷⁴³ Cf. *Deutsche Kaiserchronik*, v. 15472-15493.

⁷⁴⁴ Isolde met aussi une chemise de pénitence.

proche de celui des Annales. Pour l'année 887 on trouve précisé que Charles, soupçonne son épouse, qui s'appelle « Richardis », d'adultère avec l'évêque « Lievard », quelqu'un qui lui est très cher (*dilecto*). Ce dernier confesse en public (*frateretur*) n'avoir jamais connu de femme, et la reine aussi affirme n'avoir jamais eu de relation charnelle. Son assertion est mise en examen par le fer du soc de charrue (*ignitorum vomerum*). Elle se divorce de Charles et entre dans un monastère. Le narrateur conclut enfin qu'elle n'a jamais embrassé ni l'évêque, ni jamais aucun homme.⁷⁴⁵

3.3 Du fait à la légende

Nous constatons facilement qu'au fil du temps l'histoire de Richgard est de plus en plus détaillée. Chez Reginon de Prüm qui est le premier à la mentionner, l'ordalie n'est qu'une option ; et la chronique de Sigibert omet complètement ce détail. Par contre, trois chroniques, qu'on peut regrouper par style et contenu, parlent d'un « jugement divin ». Les sources vernaculaires diffèrent complètement.⁷⁴⁶ Le passage consacré à Charles le Gros dans la dite *Kaiserchronik* se limite au différend avec sa femme auquel sont consacrés plusieurs vers. C'est un petit drame avec toutes les parties nécessaires : une introduction au problème (comment cela se fait que Charles accuse Richgard), un climax (Richgard doit prouver son innocence), une solution (le divorce de Charles, et l'entrée au monastère). La description pour le rituel de l'ordalie répond à notre modèle décrit ci-dessus. Le cadre ecclésiastique est donné, Richgard fait pénitence et cela d'une façon visible. Comme nous avons analysé pour les *ordines iudiciorum Dei*, la pénitence sert à la préparation d'une ordalie, que l'accusé soit coupable ou innocent. C'est un moyen de rendre Dieu miséricordieux et de se protéger du pouvoir diabolique. La *Kaiserchronik* précise que Richgard laissait les péchés en faisant pénitence (*ir sunde si dô laste*). Comme c'est le cas dans Tristan et Isolde, les courtisans planifient un complot et convainquent le roi d'agir. Mais la grande différence est que Richgarde n'as pas besoin d'une ruse pour sortir indemne. Dieu l'aide car l'accusation est injuste, fausse. Elle-même adjure et établit dans son serment cette logique selon laquelle l'ordalie va réussir. Pour illustrer l'aide de Dieu à laquelle elle fait confiance, Richgard fait dans son discours allusion à Suzanne, personnage typiquement évoqué dans les rituels des ordalies.

⁷⁴⁵ Iohannis abbas Victoriensis, *Liber certarum Historiarum*, éd. F. Schneider, [MGH, SS rer. Germ. 36, 1-2] 1909-1910, p. 33 : *Hic Karolus uxorem suam suspectam habens, que Richardis dicta est, cum episcopo Vercellense sibi dilecto Lievardeo eamque in concionem vocavit, et cum ipse fateretur se eam numquam cognovisse, licet eam decennio habuisset, ipsa quoque nec ab aliquo se umquam carnaliter cognitam et hoc ignitorum vomerum examine vel singulari certamine velle probare responderet, facto discidio ad monasterium sanctimonialium se optulit summo regi immunis ab amplexibus tam episcopi quam proprii viri quam omnium aliorum.*

⁷⁴⁶ Il reste à voir l'écrit de Jakob Twinger von Königshoffen.

D'une vue transversale, on constate que les accusés, Liutward et Richgarde, doivent se présenter devant le plaid royal. Si les sources vont plus loin, elles parlent d'une ordalie. Le déroulement judiciaire est évident : accusation – serment – preuve. Le type d'épreuve change ; alors que la *Kaiserchronik* parle d'une ordalie par le feu, type chemise en cire, l'abbé Jean de Viktring concrétise l'épreuve avec la marche sur les socs de charrue. Apparemment, les chroniqueurs jugeaient important de préciser comment elle se fait libérer de l'accusation mais aussi du mariage. Il est remarquable que Richgard soit d'une part présentée comme vierge mais de l'autre part elle n'ait pas consommé son mariage durant dix ou douze années. Pourtant, entre le moment du mariage et le moment de l'accusation 25 ans se sont écoulés ! Or, si on soustrait les ans chastes de Charles (depuis 873), on arrive en effet au chiffre 11 pour les ans du mariage possible (au sens où l'acte sexuel est compris). Quoiqu'il en soit, dans les récits on ne doute pas de la pureté de Richgard. Elle est représentée comme une femme qui renonce au monde pour servir Dieu.

Revenons aux « faits » historiques. Il apparaît que le pape Leon IX, à son retour du synode à Mayence, s'arrêta le 10 novembre 1049 à l'abbaye d'Andlau où l'abbesse Mathilde lui demanda de bénir la nouvelle église, encore inachevée. À cette occasion, il consacra l'autel majeur, terminé, en y transférant les reliques de Richgard.⁷⁴⁷ « Selon les usages du temps cette reconnaissance des reliques équivalait à la canonisation », conclue R. Bornert.⁷⁴⁸ Le pape composa également un office versifié et noté en chant grégorien à l'honneur de S^{te} Richgard.⁷⁴⁹ Cette canonisation au milieu du XI^e siècle peut expliquer pourquoi les récits sur l'histoire de Richgard se répandent peu après. Enfin, après Reginon on ne trouve pas de mentions durant à peu près deux siècles. À part le cas atypique de la chronique de Sigibert, les chroniques parlent toutes d'une ordalie. Mais ce n'est qu'après sa béatification et quasi canonisation que l'ordalie de Richgard est reprise comme un fait certain. Cela va si loin, que l'iconographie la représente dans le moment de l'épreuve du feu.⁷⁵⁰ Une étude globale sur l'histoire de Richgard devrait considérer également ce matériau.⁷⁵¹

⁷⁴⁷ Cf. JAFFE (Philippe), WATTENBACH (Wilhelm), *Regesta Pontificum Romanorum*, t. 1, Leipzig, 1885, n° 4195, p. 534.

⁷⁴⁸ BORNERT (R.), « RICHARDE », 1996 p. 3194.

⁷⁴⁹ Cf. BERNARD (Madeleine), « Les offices versifiés attribués à Léon IX (1002-1054) », *Études Grégoriennes*, 19 (1980), p. 89-164, surtout p. 93.

⁷⁵⁰ Pour d'autres apparences, cf. : STINZI (P.), « Richardis », 1976, c. 268.

⁷⁵¹ Une esquisse pour un vitrail de Hans Holbein le Jeune, par exemple, la montre dans des flammes. Elle porte une croix sur son sein. Deux anges la couronnent (allusion de la reine). En arrière-plan on voit une ville, peut-être Strasbourg ? Il y a aussi un ours : selon une légende, un ours a montré à Richgard l'endroit où il fallait fonder l'abbaye d'Andlau.

Conclusion : l'ordalie en pratique

Dans l'idéal, il faudrait faire davantage de recherches sur les cas que nous venons d'aborder. Ce n'est que le début d'une étude sur le sujet. Pour chaque exemple, nous avons travaillé différemment, or une analyse profonde doit examiner tous les aspects pour tous les cas. Dans le premier exemple, l'*ordo* de Trèves, nous sommes essentiellement restés au plan logique du rituel. En analysant la langue, et surtout la parole, nous pouvions poser enfin la question sur le statut de la langue vernaculaire face au latin. En ce qui concerne le deuxième cas, l'objet primordial est en soi la charte de 1135, signé par Gebhard, l'évêque de Strasbourg. Mais pour bien placer ce document, nous avons d'abord retracé le contexte historique. L'histoire politique et ecclésiastique de Strasbourg et sa région, la basse Alsace, joue un rôle important. Ainsi, nous avons abordé le Premier statut de la ville de Strasbourg, dont les chercheurs estiment à tort qu'il contient des directives pour des ordalies. Enfin, la charte a été représentée et brièvement discutée. Il reste ici beaucoup à travailler, par exemple en ce qui concerne les témoins (noms et titres). Adelgod par exemple apparaît dans plusieurs chartes de l'évêque de Gebhard, on lui donne souvent le titre de *preposito*⁷⁵², une fois on précise qu'il est le *preposito* de la ville de Strasbourg⁷⁵³, une autre fois qu'il est le prieur de cathédral⁷⁵⁴. Quant à la production de la charte, nous avons rassemblé tout le matériau qu'il faudrait étudier par la suite. Nous sommes resté en Alsace pour notre dernier exemple. Il ne présente pas une seule source mais une matière qui est reproduite dans les chroniques, dans l'hagiographie et dans l'iconographie. L'ordalie de S^{te} Richgard est passée dans la légende. Ici, nous avons regardé la plupart des sources narratives et non hagiographiques. Il faudrait encore étudier la tradition des manuscrits et les liens entre les différents types de source.

En ce qui concerne l'ordalie comme preuve au sens juridique, nous constatons que ni l'*ordo* de Trèves, ni la charte de 1135 mentionnent d'autres preuves que celle-ci. On n'apprend rien d'une hiérarchie des preuves. Il semble même que les accusés recourent immédiatement à ce moyen. Selon Régino, Richgard aussi propose au roi la preuve du jugement de Dieu. Mais cela est un regard trop superficiel. Encore une fois, les types des sources expliquent déjà beaucoup. Pour le cas de l'*ordo* il n'y a pas une raison pour laquelle il fallait citer d'autres preuves. Il s'agit d'une formule pour une ordalie et non pour une procédure générale. En ce qui concerne la charte, il ne s'agit pas d'un procès-verbal, mais d'un récit assez stylisé. L'auteur met l'accent sur ce qui lui apparaît important ou

⁷⁵² Cf. RBS, n°465 et n° 477.

⁷⁵³ Cf. RBS, n° 472.

⁷⁵⁴ Cf. RBS, n° 445.

extraordinaire. Son choix tombe évidemment sur l'ordalie. Cela ne veut pas dire qu'on n'avait pas recouru à d'autres moyens de preuves auparavant.

Partant de l'étude sur les *ordines iudiciorum Dei*, nous pouvons constater que les sources non liturgiques reprennent les mêmes concepts logiques qu'un rituel dans les manuels ecclésiastiques. Or, au plan de la langue, on rencontre encore d'autres stratégies. La voix d'un narrateur, l'ajout personnel d'un scribe, les circonstances de la production de l'écrit enrichissent l'image globale de ce qu'on comprenait sous une ordalie au Moyen Âge. Une comparaison exacte entre les sources liturgiques, juridiques, narratives et visuelles, englobant un corpus plus large mais unifié par le sujet, pourrait nous mener à des résultats plus satisfaisants. Pour illustrer comment un tel regard croisé peut éclairer les questions, revenons brièvement au problème des termes *sacerdos* et *presbyter* dans les *ordines* : la charte de 1135 ne mentionne jamais un *sacerdos*. Apparemment les gens impliqués dans l'ordalie sont présents mais ce sont des religieux, pourtant souvent au titre des *presbyteri*. Cela pourrait alors renforcer notre hypothèse que le terme « *sacerdos* » est un *abstractum* qui peut s'appliquer à n'importe quel représentant autorisé de l'Église.

Partie III

Nouvelles technologies

1. Les MGH au XXI^e siècle – du papier à l'écran

À cet endroit, nous voudrions dédier une description critique aux projets électroniques concernant les éditions des MGH. Regarder les possibilités technologiques est important pour autant qu'elles viennent enrichir et souvent faciliter la recherche. Dans nos recherches nous travaillons d'une part sur l'édition papier, mais également avec les outils disponibles en ligne. En effet, ce ne sont plus des textes proprement dit « à lire » mais souvent des données interrogeables. Cela veut dire que différentes opérations peuvent être effectuées. Avant d'évoquer en détail les applications, nous retracerons tout d'abord ces projets dans le contexte des MGH. Ensuite nous nous focaliserons sur les fonctionnalités de ces outils en prenant nos recherches comme exemples. Les exemples sont alors tirés en particulier de la partie « *Ordines iudiciorum Dei* » éditée sous la direction de Karl Zeumer. Finalement, les points forts d'une approche multimédia seront évoqués ainsi que les limites d'une telle approche.

1.1 « eMGH » et « dMGH » – deux manières, un contenu ?

La version électronique des MGH (eMGH) rassemble les textes édités dans les MGH sous un format XML*. C'est un format propre à Brepols qui a été créé à la fin des années 80 et qui continue à être modifié. Selon Hans Deraeve, responsable des eMGH au sein de Brepols, la DTD* TEI* n'était pas considérée comme convenable aux objectifs lorsque la décision fut prise d'employer le format.⁷⁵⁵ Les fichiers XML* sont stockés dans une base de données à laquelle on peut envoyer des requêtes. Les eMGH constituent le premier essai des MGH pour fournir des éditions électroniques. En 1996, parut la première édition d'une telle version sur CD-Rom. S'ensuivent neuf autres jusqu'à aujourd'hui. Depuis la cinquième édition, les eMGH sont publiés sous la responsabilité exclusive de Brepols Publisher. La version actuelle, la dixième, est disponible sur support DVD ainsi qu'en ligne sur www.brepolis.net sous condition d'abonnement. Roel Vander Plaetse, éditeur et chercheur, était le responsable de cette dernière édition. Il a eu comme support l'équipe du Centre « *Traditio Litterarum Occidentalium* » (CTLO) sous la direction de Paul Tombeur, chercheur médiéviste aussi engagé dans le domaine de l'informatique.⁷⁵⁶ Le CTLO est un centre de recherche qui appartient à Brepols et qui s'occupe de tout le travail scientifique concernant les eMGH.⁷⁵⁷ Tout d'abord la ressemblance graphique des eMGH et de la « *Library of Latin Texts* (Series

⁷⁵⁵ Dans un courrier électronique, envoyé le 3 mai 2010 à 13h07 à la boîte électronique de l'auteur.

⁷⁵⁶ Cf. la préface de : *Die elektronischen Monumenta Germaniae Historica. Gebrauchsanleitung*, Brepols Publisher, 2010.

⁷⁵⁷ Comme le confirme Hans Deraeve, responsable des eMGH au sein de Brepols, dans un courrier électronique envoyé le 3 mai 2010 à 11h14 à la boîte électronique de l'auteur.

A and B) » du CTLO n'est pas un hasard. Effectivement cette dernière constituait un modèle pour les eMGH : les principes d'analyse et le contrôle de qualité sont les mêmes, les moteurs de recherche également et enfin l'interface est identique. Le lecteur peut toujours demander une application en Anglais, Allemand, Français ou Italien. Globalement, les eMGH désignent une base de données de plein texte qui permet des recherches textuelles. À l'aide d'un moteur de recherche on peut examiner tous les documents électroniques stockés. Le corpus des eMGH est vu comme une partie d'un plus large ensemble, le « Brepolis Latin », qui continue à grandir. Précédemment mentionnée, la bibliothèque des textes latins y est représentée, mais également l'Aristoteles Latinus Database et l'Archive of Celtic-Latin Literature. Ces bibliothèques ont en commun des outils de recherche croisée ; elles donnent également accès à une base de données des dictionnaires latins. Outre cette collection, la « Brepolis Medieval », disponible sur la même plateforme, rassemble la Bibliographie de Civilisation Médiévale, le répertoire international des médiévistes, le lexique et l'encyclopédie du Moyen Âge, l'encyclopédie Europa Sacra, ainsi que les bases Ut per litteras apostolicas..., In Principio et Vetus Latina.

Ce qui est donné à lire par les documents électroniques (eMGH) est une version réduite et abrégée, voir « abstraite »⁷⁵⁸ de l'édition papier des MGH. La motivation primordiale de la création d'une telle base de données, était de rendre disponible un corpus en plein texte tout en fournissant les moyens pour des recherches complexes.⁷⁵⁹ Avec un tel objectif, le résultat est considérable et précieux. Néanmoins il faut bien garder à l'esprit que la version électronique ne se substitue pas à une édition papier. En vérité, tous les passages éditoriaux et paracritiques ne sont pas inclus. Ne sont donc édités que des textes des sources au sens strict, laissant de côté les préfaces des éditeurs, l'apparat, les notes associées et ainsi les commentaires. Il est pourtant indispensable d'avoir ces informations pour comprendre ce qu'on a devant les yeux. Enfin les textes « purs » n'existent pas dès lors qu'ils sont édités, puisqu'un éditeur prend toujours des décisions par rapport aux différents legs, aux différentes méthodes, etc. Plus anciens par rapport aux « digitalen Monumenta Germaniae Historica » (dMGH), les eMGH ne figurent pas forcément pour ceux-ci un modèle de conception.⁷⁶⁰

⁷⁵⁸ ASSMANN (Bernhard), SAHLE (Patrick), *Digital ist besser. Die Monumenta Germaniae Historica mit den dMGH auf dem Weg in die Zukunft - eine Momentaufnahme*, Norderstedt, 2008, p. 7.

⁷⁵⁹ Cf. SAHLE (Patrick), « Web-Rezension zu : Die digitalen Monumenta Germaniae Historica (dMGH) », *H-Soz-u-Kult* (07.06.2008), [en ligne] <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=152&type=rezwww> [consulté le 27/04/2010].

⁷⁶⁰ Cf. Cf. RADL (Clemens), « Die Urkundeneditionen innerhalb der dMGH », in : *Digitale Diplomatie neue Technologien in der historischen Arbeit mit Urkunden*, éd. Georg Vogeler, Cologne, Weimar, Vienne, 2009, p. 102.

Les considérations critiquant l'édition électronique existante ainsi que sur d'autres aboutirent en 2003 à la décision des MGH de conduire un nouveau projet.⁷⁶¹ Le nouveau paradigme prévoyait une rétro-numérisation des éditions papier. Elle concernait le corpus complet des MGH en le rendant disponible sous forme d'images numériques. La volonté sous-jacente devient alors apparente : c'est la valeur éditoriale de leurs textes que les MGH souhaitent rendre accessible autrement que sous forme papier. Le titre de ce chapitre souligne le fait qu'on ne change effectivement que le medium (« du papier à l'écran »). Depuis le projet des dMGH apparu à partir du 1^{er} juillet 2004, tous les volumes publiés jusqu'à 2000 ont été numérisés. Ce projet s'inscrit dans le cadre des « digitalen Monumenta Germaniae Historica » (dMGH). Avec le soutien de la « Deutsche Forschungsgemeinschaft » et le partenariat de la « Bayerische Staatsbibliothek » (BSB) les dMGH sont présents en ligne depuis 2005. La BSB engage le « Münchener Digitalisierungszentrum » (MDZ) pour la numérisation.⁷⁶² Les pages d'un livre ont été scannées avec une résolution de 600 dpi. Ensuite, les images ont été codées en format TIFF ITU-T Group 4 (jadis CCITT Group 4). C'est le cas pour la majorité des pages, dont celles contenant du texte en noir et blanc. D'ailleurs, il existe dans les éditions des MGH, des images en niveau de gris ainsi qu'en couleur. Celles-ci étaient également enregistrées sous format TIFF mais compressées, ce qui permet d'obtenir 256 niveaux de gris et 16,7 millions couleurs. Pour la présentation en ligne, on transforma les fichiers TIFF en JPG ou en GIF.

D'après le principe du « barrière mobile » (*moving wall*), les nouveaux volumes sont numérisés trois ans après leur publication (autrefois cinq ans).⁷⁶³ D'après Bernhard Assmann et Patrick Sahle, le problème de la « boîte noire » (*black box*)⁷⁶⁴ est éliminé. Le lecteur saurait de quel matériau il dispose, dans quel état d'avancement il se trouve et sous quelle forme il est stocké : il s'agit de toutes les éditions des MGH en image numérique.⁷⁶⁵ Leur conclusion « Wer mit den MGH vertraut ist, der hat eine präzise und zuverlässige Vorstellung davon, was er hier erwarten kann »⁷⁶⁶ est un peu redondante car il est évident que ceux qui connaissent les éditions papier des MGH vont reconnaître les images dans les dMGH, autrement dit leur pendant numérique. Ici, on peut se demander quel est le but d'une telle

⁷⁶¹ Dans les rapports annuels du président des MGH, on trouve mention de la lenteur de l'éditeur Brepols pour mettre en ligne ces documents. Cf. SCHIEFFER (Rudolf), « Bericht über das Jahr 2002/2003 », DA 59 (2003), p. XI ; et pour l'année 2003/2004, DA 60 (2004), p. I.

⁷⁶² Critiqué par B. Assmann et P. Sahle dans le sens où le travail du MDZ ne peut fournir qu'un support technique mais guère de style ou d'informations scientifiques.

⁷⁶³ La description du projet s'est fixée pour cinq ans. Mais finalement l'éditeur a accepté un intervalle de trois ans. Cf. ASSMANN (B.), SAHLE (P.), *Digital ist besser*, 2008, p. 8.

⁷⁶⁴ Ce terme s'appuie sur la cybernétique et sur la théorie des systèmes selon lesquels un « black box » désigne un système plus ou moins complexe dont le comportement externe fait l'objet d'intérêt. Des connaissances probables du fonctionnement interne doivent être éclipsés.

⁷⁶⁵ ASSMANN (B.), SAHLE (P.), *Digital ist besser*, 2008, p. 9.

⁷⁶⁶ Ibid..

entreprise si l'on n'ajoute rien à la version papier. Certes il y a les fonctionnalités gagnées sur le plan de la navigation et également la disponibilité permanente grâce à la connexion à l'internet qui ne présente pas d'horaires d'ouverture comme une bibliothèque. Mais d'autres inconvénients accompagnent le médium « écran » comme par exemple la taille d'affichage. La page d'un *folio* reste assez limitée à la taille de l'écran, ce qui force le lecteur à se déplacer dans la fenêtre. Sans tomber dans la nostalgie liée à l'expérience physique (la matérialité et l'odeur) c'est une autre sorte de fonctionnalité que l'édition papier garde en propre : la possibilité de feuilleter dans plusieurs volumes en même temps. Or, feuilleter est aussi possible en ligne, bien évidemment dans une seule section. Néanmoins il y a toujours un moyen d'ouvrir plusieurs onglets du navigateur.

Une étape importante dans le cadre des dMGH se présente avec un projet qui commença en 2005⁷⁶⁷ et qui est censé se finir dans le courant de l'année 2010 : la mise en place des fichiers en plein texte à côté des images numérisées. Pour cela, les scans sont retravaillés automatiquement pour reconnaître les caractères.⁷⁶⁸ Trois étapes furent fixées comme devant durer chacune deux ans. Dans une première instance, on s'occupait des *Diplomata* et *Epistolae*, dans une deuxième de la section *Scriptores*, et dans une dernière instance des *Leges* et toutes les sections qui restent. Selon Clemens Radl, le responsable des dMGH au sein des MGH, le projet est dans les temps ; il se trouve actuellement dans sa dernière étape si bien qu'il devrait s'achever à la fin de l'année 2010 « sämtliche Editionstexte (die ältere als 3 Jahre sind) online zur Verfügung stehen werden. »⁷⁶⁹ Le président des MGH, Rudolf Schieffer, est aussi sûr que le projet sera achevé.⁷⁷⁰ En effet, tous les textes qui existent déjà sous un format plein texte sont accessibles en ligne. Néanmoins leur poids serait trop lourd pour l'application actuelle. La BSB travaille donc momentanément à un nouveau programme qui va permettre de rendre les textes plus vite disponibles.

⁷⁶⁷ Cf. présentation des dMGH dans le groupe de travail « Elektronisches Publizieren » (publier électroniquement) lors du salon de « Open Access » (accès libre) du 9 et 10 octobre 2008 à Berlin, http://www.akademienunion.de/_files/Broschueren/Open%20Access%20in%20den%20Akademien.pdf, p. 17-18 [consulté le 29/04/10]. (Pour savoir plus sur le status quo et sur la dimension de Open Access, voir : MÜLLER (Uwe), « Open Access ; Eine Bestandsaufnahme », in : *Digitale Arbeitstechniken für Geistes- und Kulturwissenschaften*, éd. Martin Gasteiner, Vienne, Cologne, Weimar, 2010, p. 185-202.) Les dMGH étaient alors représentés au stand de la « Union der deutschen Akademien der Wissenschaften » (l'Union allemande des académies des sciences). – Dans un autre texte l'intervalle du projet est décrit pour 2004 à 2010, cf. Cf. RADL (C.), « Die Urkundeneditionen innerhalb der dMGH », 2009, p. 102.

⁷⁶⁸ Ce procédé consiste en réalité en plusieurs étapes dont les trois principales sont : 1. reconnaissance de la structure de la page, 2. reconnaissance des caractères, 3. codage dans un format préformulé.

⁷⁶⁹ Dans un courrier électronique, envoyé le 30 avril 2010 à 12h06 à la boîte électronique de l'auteur.

⁷⁷⁰ Cf. « Nach der Bewilligung der letzten Tranche durch die DFG ist für 2010 fest mit dem Abschluß [sic] zu rechnen. », Schieffer (Rudolf), « Bericht über das Jahr 2008/09 », in : DA, 65 (2009), p. I-XIV.

En ce qui concerne la création des fichiers en plein texte depuis le scan d'une page, on a besoin d'un logiciel qui transforme alors le format. Cette technique déjà évoquée, « Optical Character Recognition » (OCR), travaille d'une manière purement optique. C'est une traduction d'images de textes imprimés ou dactylographiés en fichiers de texte. Ce dernier format va permettre d'effectuer des recherches en plein texte. L'idée des MGH est de faire reconnaître à la machine outre le texte d'une source historique, tout l'apparat et les commentaires de l'édition. De cette manière, on garde surtout les principes d'une édition. Enfin, c'est le point fort des efforts des MGH en général, leur travail demeure excellent sur le plan de l'édition. Le partenaire du projet est toujours la BSB qui s'occupe également d'autres projets de numérisation. Les scans en format TIFF sont envoyés à une entreprise roumaine qui est chargé du passage en OCR.⁷⁷¹ Sont produits des fichiers XML* avec un taux d'exactitude de 99,95 %. La procédure en détail de cette entreprise externe n'est pas exactement connue. Une fois rendus, les fichiers sont transformés dans un format HTML*. Cette étape se fait par un autre prestataire qui ne se réfère pas aux standards du XHTML. A l'avenir, les fichiers XML* devront être encodés en TEI*-P5. Ce changement se fera en même temps que le nouveau programme de la BSB et concernera également l'archivage de longue durée.

À cause du modèle formel bien connue des chartes, le projet a débuté avec la section des *Diplomata* des MGH. Pour garantir des fichiers qui peuvent servir aux bases de données relationnelles et donc aussi à un balisage sémantique en XML*, le prestataire, n'ayant pas une formation de médiéviste, a reçu des directives précises des MGH en ce qui concerne la structuration de l'édition des chartes.⁷⁷² Mais cela regarde surtout la structuration des métadonnées dans l'entête de l'édition. Enfin, un balisage des parties singulières des formulaires « würde das händische Eingreifen speziell qualifizierter Mitarbeiter erfordern – eine Aufgabe, die im Projektrahmen der dMGH nicht geleistet werden kann. »⁷⁷³ En somme, les textes sont actuellement accessibles sous deux formats : en JPG, en GIF et le texte est encodé en html.

Même si les eMGH sont devenues indépendantes des MGH, il existe une coopération qui permet l'échange de fichiers entre eux. Brepols peut utiliser les fichiers texte bruts des dMGH pendant que ces derniers utilisent des fichiers manuellement encodés des eMGH. Ces textes récupérés sont ainsi très nets et donc optimaux pour servir à la correction manuelle des fichiers ayant passés le procédé de l'OCR. D'autres coopérations entre dMGH

⁷⁷¹ Cet entreprise est censée avoir travaillé dans autres projets déjà avec la BSB, cf. Cf. RADL (C.), « Die Urkundeneditionen innerhalb der dMGH », 2009, p. 102.

⁷⁷² Cf. Cf. RADL (C.), « Die Urkundeneditionen innerhalb der dMGH », 2009, p. 102.

⁷⁷³ Un tel balisage demanderait une formation professionnelle qu'il est impossible de créer dans le cadre des dMGH, cf. *ibid.*

et des projets de recherche existent. Le travail de Theo Kölzer, directeur de recherche à Bonn,⁷⁷⁴ en complément des *Diplomata* des MGH,⁷⁷⁵ se présente comme une base de données qui est elle-même liée aux éditions des dMGH.⁷⁷⁶ Il existe au-delà des liens hypertextes à l'OPAC, le catalogue des MGH. Dans le livre de chartes de Wurtemberg en ligne (WUB),⁷⁷⁷ des liens renvoient aux éditions des dMGH quand il y a une charte éditée. Or, les liens des dMGH au WUB ne sont pas encore établis. Cette dernière initiative présente des avantages mais ne peut pas encore être réalisée. Par contre, parfois on rencontre l'affirmation qu'il existe déjà une coopération avec les *Regesta Imperii* (RI) en ligne (une base de données des chartes impériales).⁷⁷⁸ En vérité, la réalisation des liens hypertextes a échoué à cause d'un problème de l'interface automatique qu'on voulait appliquer. Néanmoins, on tient à ce plan de liaison entre la fiche sur une charte et son édition dans les dMGH.⁷⁷⁹

Une autre idée concerne la géolocalisation des lieux historiques dans des documents édités. À la base, les plus de 7000 indices de l'*Orbis Latinus*⁷⁸⁰ étaient attribués selon leurs coordonnées pour créer un premier seuil. À l'aide d'une synergie entre les Indices tomorum Monumentorum Germaniae Historicorum (iMGH), index au format XML*,⁷⁸¹ et Google Maps, une application permettra de consulter une sorte de « paysage interhistorique ». Là, on exploite les données indexicales d'une manière intelligente en créant par exemple des barres chroniques pour les lieux.⁷⁸² En ce moment, il n'existe qu'une démonstration d'une telle application.⁷⁸³

⁷⁷⁴ À l'Institut für Geschichtswissenschaft au sein de l'université de Bonn (Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität).

⁷⁷⁵ La base de ces addenda est faite pour les chartes éditées par Theodor Sickel (1879-1893), sont concernés les chartes de Conrad I^{er} de Germanie à Otton III.

⁷⁷⁶ Cf. MGH-Datenbanken – Ergänzungen zu den MGH Diplomata:
<http://www.mgh.de/datenbanken/diplomata-ergaenzungen> [consulté le 03/05/10].

⁷⁷⁷ C'est un projet des Archives de Land de Bade-Wurtemberg, les textes sont encodés en XML*, cf. Das Württembergische Urkundenbuch online : <http://www.wubonline.de> [consulté le 03/05/10].

⁷⁷⁸ Les Regesta Imperii en ligne sont entrepris par l'Académie des Sciences et de la Littérature de Mayence, cf. Regesta Imperii : <http://www.regesta-imperii.de/startseite.html> [consulté le 03/05/10].

⁷⁷⁹ Cf. Deutsche Kommission für die Bearbeitung der Regestae Imperii e.V. dans un courrier électronique de Simone Würz, envoyé le 3 mai 2010 à 13h47 à la boîte électronique de l'auteur. – En ce moment, les liens aux éditions des MGH n'existent que dans l'OPAC des RI.

⁷⁸⁰ Accessible en ligne, cf. GRAESSE (Johann), *Orbis Latinus*, [en ligne]
<http://www.columbia.edu/acis/ets/Graesse/contents.html> [consulté le 03/05/10].

⁷⁸¹ C'est un projet attaché au dMGH et financé par la DFG. Les indices des MGH y sont exploités si bien qu'il existe maintenant une base de données gratuite mais après enregistrement interrogeable pour les lieux médiévaux et leurs pendants contemporains. Cette base de données est en cours de modification et d'enrichissement par ses utilisateurs. Cf. Monumenta Germaniae Historica iMGH – Geodaten historischer Ortsnamen : <http://www.mgh.de/dmgh/imgh/geo/> [consulté le 03/05/10].

⁷⁸² Cf. Die Merowingerurkunden : <http://www.mgh.de/dmgh/geo/demo/merowinger/test.htm> [consulté le 03/05/10].

⁷⁸³ Elle concerne les chartes mérovingiennes, cf. Die Merowingerdiplome :
<http://maps.google.com/?q=http://www.mgh.de/fileadmin/downloads/dmgh/ddmerov8.kml> [consulté le 03/05/10].

Pour conclure, nous constatons que les eMGH et les dMGH diffèrent énormément sur le plan des objectifs et ainsi sur le plan du contenu. Tandis que les eMGH ne présentent que les textes édités mais sous forme XML*, les dMGH comprennent l'édition totale sous la forme d'images numérisées ainsi qu'une majorité de pages en html. Cela changera selon les responsables mais bientôt, toutes les éditions seront disponibles sous format TEI*-P5. L'utilisateur aura enfin outre l'image de l'édition des MGH, une version conforme aux standards XML* qui lui permettra d'effectuer des recherches dans toutes les parties d'une édition, y compris l'apparat. Les points forts des eMGH restent « the quality control on the texts (probably the feature for which our databases are appreciated most), the integration with all other Brepolis databases that allow comparison with thousands of other texts and the highly developed search possibilities ». ⁷⁸⁴ Reste à voir comment s'appliquent les outils d'aujourd'hui en pratique.

1.2 Recherche informatique – garantie du bon résultat ?

Nous traitons un ensemble de sources qui se ressemblent, ayant d'un côté toutes comme sujet des directives pour expliquer comment passer une ordalie, mais qui de l'autre côté ne suivent guère une certaine forme. De plus, il y a des fragments et des cas où il apparaît évident qu'un *ordo* figurait sur le modèle d'un autre. Ce sont les données préalables fixées déjà par le matériau. Après, il faut bien considérer que tous les textes dont nous disposons sont basés sur le travail de KARL ZEUMER, un chercheur et éditeur qui a eu ses propres idées sur la structuration des sources. Dans un sens strict, nous travaillons alors avec une édition des sources originales. Enfin même ce qui est donné par les eMGH et les dMGH n'est qu'une sorte d'édition sous un format dématérialisé. Tout ce que nous venons de dire témoigne déjà d'une connaissance du corpus. Effectivement aucun outil technologique ne va remplacer l'intellect humain. Afin de pouvoir poser des questions pertinentes, il vaut mieux avoir un certain concept des sources éditées. Une lecture simple est donc indispensable au début de toute considération.

Pour cela il est toujours possible de consulter le livre. ⁷⁸⁵ De même, l'image numérique est disponible en ligne sur le site des dMGH. ⁷⁸⁶ Le système numérique fonctionne absolument de la même manière que celui d'un livre : on suit la section des *Leges* aux « *Formulae Merowingici et Karolini aevi* » dans une barre de navigation située à gauche de la page web. Les sous-chapitres sont affichés si bien qu'on peut cliquer à l'endroit souhaité.

⁷⁸⁴ Hans Deraeve dans le courrier électronique, envoyé le 3 mai 2010 à 13h07 à la boîte électronique de l'auteur.

⁷⁸⁵ *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, Hannoverae, 1886.

⁷⁸⁶ <http://www.dmgd.de>

Cependant les « *Ordines iudicium Dei* » n'y sont pas listés comme propre sous-chapitre. Il faut donc en premier lieu connaître la pagination du livre pour accéder à la partie qui nous intéresse. Un champ texte libre permet de se placer directement sur une certaine page. Notre corpus commence à la page 599. On a sous les yeux l'écran représentant les pages numériques du livre. Il est possible de feuilleter. Malheureusement la page dans le champ libre texte ne se change pas conformément au feuilletage. C'est à dire qu'il faut bien regarder le scan où se trouve normalement le numéro de la page. Mais ce n'est pas toujours le cas dans une édition papier. En conséquence nous ne trouvons pas le chiffre sur la page 599 ni les chiffres sur les deux suivantes, la page suivante étant même une page vide.⁷⁸⁷ La page au format html n'existe pas encore en ligne pour l'édition de ZEUMER. Si une telle page existait déjà en ligne, il serait possible de cliquer sur un bouton intégré dans une barre horizontale pour avoir cette vue. En revanche, la version html est aussi muette en ce qui concerne la pagination des pages sans chiffre sous forme papier. Bizarrement il apparaît que la numérotation des lignes comme tel n'existe pas en forme papier, par exemple sur les pages de titres, conventionnellement ici inutiles.⁷⁸⁸

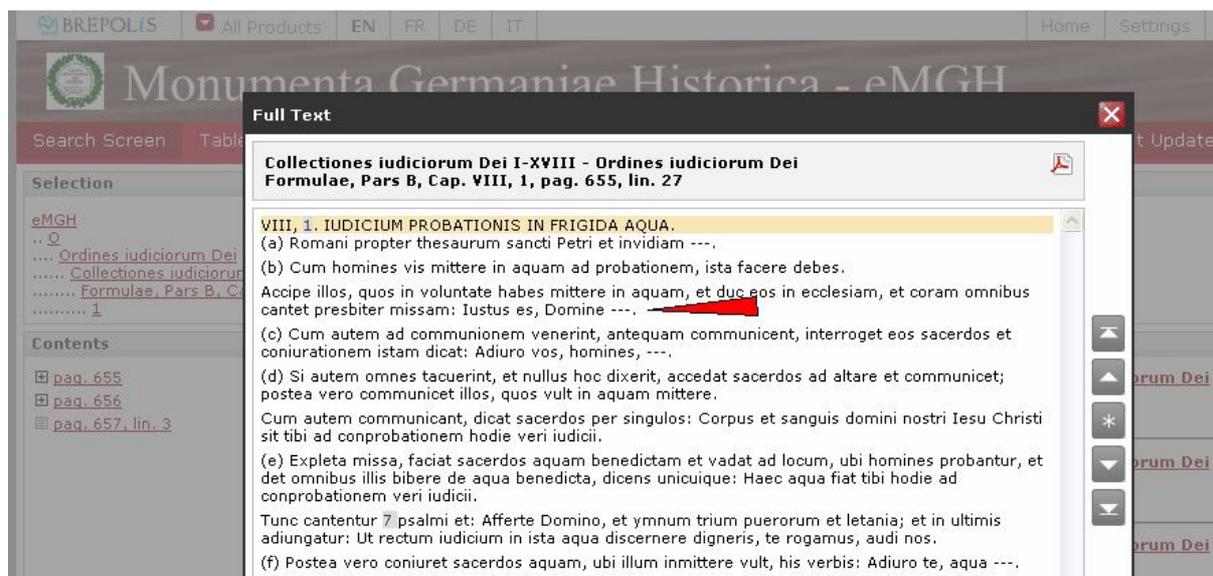
La consultation à travers les eMGH s'organise d'une façon différente. L'interface des eMGH sur la plateforme Brepolis propose outre l'écran de recherche et celui de la répartition des formes, l'option de l'index des textes. Cette option permet d'accéder aux endroits spécifiques. En cliquant sur ce dernier lien, on accède au contenu trié alphabétiquement. Nous allons trouver les « *Ordines iudicium Dei* » directement sous ce terme (sous la lettre « o »). En revanche, ce dossier est à déplier, les sous-dossiers correspondent aux sous-chapitres de ZEUMER. De nouveau nous remarquons qu'il vaut mieux connaître cette édition auparavant, au moins dans sa structure. Par contre, l'ordre des sous-dossiers n'équivaut pas à celui de l'édition papier. Quand on clique alors sur un sous-dossier, prenant celui des *ordines*, apparaissant dans les collections, on voit d'autres sous-dossiers se déplier. Ceux-ci correspondent au regroupement fait par ZEUMER.⁷⁸⁹ Nous continuons à naviguer, prenant le chapitre VIII, qui contient six autres sous-dossiers. Sur l'écran n'apparaissent que des chiffres ; le lecteur qui n'est pas familier avec cette collection ne peut pas comprendre qu'il s'agit de la numérotation éditoriale et que derrière chaque chiffre se trouve un *ordo*. De toute façon, à droite de l'écran on peut cliquer sur un des sous-composants de l'*ordo* choisi. Ce « contexte » s'ouvre dans une nouvelle fenêtre générée par un script Javascript. Des flèches à droite permettent de parcourir l'*ordo* mais en même temps en restreignent la consultation.

⁷⁸⁷ C'est une convention pour le support papier, de laisser une page vide après le titre et avant l'introduction. Or, pour une présentation Web cela est inutile. Mais vu que les dMGH se considèrent comme le véritable pendant numérique, ils gardent ces petites caractéristiques.

⁷⁸⁸ C'est par exemple le cas pour la page de titre des *Diplomata (in Folio)*, en ligne sur : http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&bookId=00000838 [consulté le 12/05/10].

⁷⁸⁹ Les « contextes » du premier dossier apparaissent maintenant à droite.

C'est la raison pour laquelle nous ne parlons pas d'une lecture dans les eMGH. Certes on peut lire un *ordo* en entier après une suite de clics et on peut également générer un fichier au format pdf depuis une seule sélection, mais on ne peut pas feuilleter ni avoir d'autres informations que le texte édité. Mais pour comprendre l'*ordo* il est indispensable de fréquenter les notes éditoriales étant donné que les textes sont soumis à des changements, accompagnés d'un apparat qui les explique. Prenons par exemple, l'*ordo* sous ZEUMER VIII, 1 (page 655). Si on consulte les eMGH, on a à la fin du paragraphe trois tirets.



Capture d'écran de la page : <http://clt.brepolis.net/eMGH/pages/Toc.aspx> [12/05/10].

Mais cela pourrait dire plusieurs choses. Soit qu'il s'agit d'une lacune dans le manuscrit soit qu'il s'agit d'une indication pour faire attention à une note éditoriale. Une vérification dans le livre ou bien dans son pendant numérique contient également l'apparat dont nous avons justement besoin.

1. IUDICIUM PROBATIONIS IN FRIGIDA AQUA.

- (a) Romani propter thesaurum sancti Petri et invidiam — — —. ⁽²⁶⁾
- (b) Cum homines vis mittere in aquam ad probationem, ista^a
³⁰ facere debes. Accipe^b illos, quos in voluntate habes mittere in aquam,
 et^b duc eos in ecclesiam, et coram omnibus cantet presbiter missam:
 Iustus es, Domine — — —. Missa iud.
- (c) Cum autem ad communionem venerint^c, antequam communi-
 cent^d, interroget eos sacerdos^e et coniurationem istam dicat: Adiuro ⁽⁵⁾
³⁵ vos^f, homines, — — —.

Capture d'écran de la page : http://bsbdmgh.bsb-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&bookId=00000838 [12/05/10].

À l'endroit en question, nous trouvons alors la note marginée « Missa iud. ». Effectivement, ZEUMER reconstruit une messe judiciaire depuis les formules. Et c'est dans l'apparat de ce

chapitre-là (Missa iudicii) qu'on va trouver les spécificités de l'ordo VIII, 1. Le même principe se tient aux paragraphes avant et après où il y a également trois tirets. Un petit chiffre à côté du bloc texte dans l'édition papier indique la reconstruction de ZEUMER. Si l'on veut connaître la version pour VIII, 1 il faut toujours chercher cette partie dans le chapitre où sont rassemblés les composants répétitifs des *ordines* pour re-reconstruire une versions authentique à l'aide de l'apparat.⁷⁹⁰

En somme, nous concluons que les eMGH ne sont pas utiles pour une vraie lecture. La navigation vers un certain passage dans l'édition nécessite une connaissance préalable de ce que l'on veut consulter. En même temps, la vue se restreint à ce qu'on vient de sélectionner. En revanche, les dMGH fonctionnent comme une édition papier comprenant également tout appareil. Une version html se présente également sous la structure de la pagination du livre. Il est regrettable, que l'effort n'ait pas été fait de créer des hyperliens entre le texte et ses notes de bas de page ou comme dans l'exemple ci-dessous, entre un texte et un autre qui lui est logiquement connecté. Les moyens du langage html permettent facilement d'établir une interconnexion à l'aide des attributs <ref> et <target> dans une balise <a>. On garderait les principes de l'édition papier et surtout des conditions de ZEUMER. En même temps on profiterait des possibilités technologiques afin d'établir une édition intelligente qui ne fait que ce que l'humain fait : connecter les parties qui sont en relation.

Les textes encodés dans le cadre des dMGH servent effectivement à la recherche. Encodé, le texte est interrogeable et comme l'apparat est aussi encodé une recherche va aussi parcourir cette partie. Outre un champ libre où taper le terme de la recherche, l'utilisateur peut choisir l'endroit de la recherche en sélectionnant le texte, l'apparat, les notes, ou un autre texte. Après il a le choix du corpus. Ici, il est forcé d'indiquer soit tout, soit un seul ouvrage. De toute façon la recherche ne peut s'effectuer que sur les textes dont il existe une version encodée. Après l'utilisateur tient quelque liberté sur la présentation du résultat. Ce dernier se présente par défaut sous la forme d'une liste numérotée avec les titres des documents dans lesquels figurent le terme trouvé et les pages qui correspondent. En cliquant sur un titre, on accède à l'image numérique de l'édition papier où le terme recherché est mis sur un fond vert. Par contre, dans son pendant html il est marqué par une couleur rouge foncée. L'index de contenu se déplie en correspondance avec la partie des MGH dans laquelle on se trouve. Quand on tape plusieurs mots dans le champ de recherche (le nombre n'est pas fixé), la requête se traduit en ces mots séparés par une virgule. Tous ces mots doivent donc apparaître sur une seule page, leur distance ne jouant aucun rôle, pour avoir

⁷⁹⁰ Voir l'exemple plus loin.

des résultats. Les jokers « ? » (masque) et « * » (troncature) sont possibles.⁷⁹¹ Pour un terme de recherche <Deu?> les résultats contiennent donc <Deus> ainsi que <Deum>. L'emploi des majuscules ou des minuscules n'a aucun effet. Un bouton <Trefferliste> permet de revenir sur la liste des résultats. Au même niveau se trouve également le lien pour imprimer la page actuelle ainsi que <Lesezeichen>, une option avec laquelle on obtient un signet : une URL durable qui s'ouvre dans une nouvelle fenêtre. Comme les textes encodés de notre corpus ne sont pas mis en ligne, les opérations que nous venons de décrire n'y sont pas faisables.

En revanche, le point fort des eMGH est la recherche multiple. L'écran de recherche permet de chercher des formes de mots ou même des regroupements de mots. La recherche peut s'effectuer sur toute la base de données ou être restreinte à l'aide de filtres. Ceux-ci se rangent d'après les séries des MGH, auteur, titre. Le siècle et la collection sont aussi en sélection optionnelle. Plusieurs choix dans un critère sont possibles. La requête qui s'oriente dans « contexte », c'est l'environnement textuel d'une forme de mot. Dans ce cadre, « contexte » signifie la sélection d'une phrase entière (sententia) comme elle apparaît dans l'édition à la base. Les opérateurs booléens sont importants pour la recherche des combinaisons des formes de mot. Dans les eMGH sont utilisés « + » pour ET, « , » pour OU ainsi que « # » pour SAUF. En utilisant « + » ou en laissant un espace blanc entre deux formes, le programme recherche des contextes où apparaissent ces deux formes sans regarder leur ordre. L'opérateur « , » entre deux formes, détermine qu'au moins un des deux doit apparaître dans un contexte. Pour exclure une forme on emploie « # ». Pour une recherche complexe il faut bien garder la hiérarchie entre les éléments. Des parenthèses permettent d'effectuer une telle requête. Une expression < ((aqua + calida) , (aqua frigida)) # sacerdos > dans le champ de recherche va chercher tous les contextes où se trouvent les formes « aqua » et « calida » comme une première entité logique OU les formes « aqua » et « frigida » comme une deuxième entité logique en excluant tout contexte qui contient la forme « sacerdos ». Deux opérateurs viennent enrichir la grammaire booléenne. Ils concernent le voisinage entre deux formes. L'opérateur « / » suivi d'un chiffre, fixe combien de mots peuvent rentrer entre deux formes, sans déterminer leur ordre. Pour déterminer celui-ci on emploie « % » suivi d'un chiffre. Un opérateur de voisinage doit être au début d'une parenthèse et le chiffre le suit directement (sans espace blanc). Quand on n'emploie pas d'opérateurs booléens, le programme comprend la requête par défaut précédé par « %0 », en conséquence de quoi, une chaîne de caractères est cherchée telle qu'elle. Malgré tout, les combinaisons entre les deux types d'opérateurs, booléens et de voisinage, ne sont pas trop flexibles. L'emploi du dernier type doit être toujours effectué sur le niveau

⁷⁹¹ Le terme anglais « placeholder » signifie un caractère abstrait. Le sens littéral est « à la place de ».

hiérarchique le plus bas. Les jokers « ? » et « * » sont aussi combinables avec les autres opérateurs. Chaque requête peut être raffinée par diverses options. On peut vérifier les formes des mots par comparaison de l'index de tous les mots des eMGH. Le domaine de la requête peut s'élargir à trois contextes. Il est également possible d'effectuer une « requête négative » en ne choisissant que le résultat engendré par les contextes qui ne répondent pas à la requête. Les requêtes sont enregistrables et donc chargeables sous une extension « .qry ». Il est possible d'exporter la liste des résultats. Les résultats, dont l'expression en question est marquée par un fond jaune, se présentent dans leurs contextes. Ceux-ci sont cliquables. La fenêtre qui s'ouvre, générée par un script Javascript, contient la notice bibliographique et l'environnement textuel du contexte contenant l'expression cherchée. La navigation à l'aide des flèches se restreint de nouveau à la page telle qu'elle existe dans l'édition papier, à la rigueur au chapitre - à l'inverse de ce qui est publié dans le manuel de Brepols on ne peut aller jusqu'au début et à la fin d'un ouvrage (« Werk » dans la version allemand, « work » dans la version anglaise).⁷⁹² Il est possible d'aller directement à la table des matières depuis un résultat. De cette manière on accède à d'autres endroits dans le même ouvrage. Au fait, les eMGH gardent une structuration qui s'oriente aux chapitres des ouvrages, en leur conférant un titre de telle sorte que ceux-ci apparaissent comme des ouvrages indépendants. La partie « *Ordines iudicium Dei* » dans les *Formulae* se présente en conséquence d'une manière découpée dans les eMGH tandis qu'il s'agit à l'origine d'une entité globale. Au plus bas niveau hiérarchique, une phrase (limitée par la ponctuation) est considérée comme un contexte, donc comme le domaine par défaut d'une requête. Or, une entité logique ne doit pas être liée à sa présentation graphique. De toute façon, les responsables semblent être conscients de cet aspect si bien que l'on peut consulter les contextes autour d'un résultat. Une autre option donne des informations sur le texte, normalement il s'agit d'une référence bibliographique exacte. On peut voir toute la page en cliquant sur un symbole. Outre la génération d'un fichier sous format PDF qui contient la requête ainsi qu'une notice bibliographique, un lien renvoie vers l'image numérique de la page en question, objet des dMGH.⁷⁹³ Une fenêtre intermédiaire qui s'ouvre avant, renseigne sur le statut juridique.⁷⁹⁴

⁷⁹² « Mit Hilfe der Pfeiltasten kann man satzweise vor oder zurück gehen [!] oder an den Anfang oder an das Ende des Werks springen », *Die elektronischen Monumenta Germaniae Historica. Gebrauchsanleitung*, Brepols Publisher, 2010 [sans pagination].

⁷⁹³ Il est peu étonnant qu'on ne trouve pas l'expression de la requête marquée. D'abord, les paramètres de recherche ne se correspondent pas, ensuite, les résultats de la recherche dans les eMGH sont générés automatiquement que pour cette base de données, enfin, la coopération ne prévoit pas une telle ressemblance des projets.

⁷⁹⁴ « L'image de la page demandée s'ouvre dans une nouvelle fenêtre. Le texte intégral de la fenêtre eMGH de Brepols reste disponible pour d'autres recherches. L'image est offerte grâce à la collaboration entre Brepols et l'Institut des MGH à Munich. L'image fait partie du site des Monumenta Germaniae Historica et ne relève pas de la responsabilité de Brepols. »

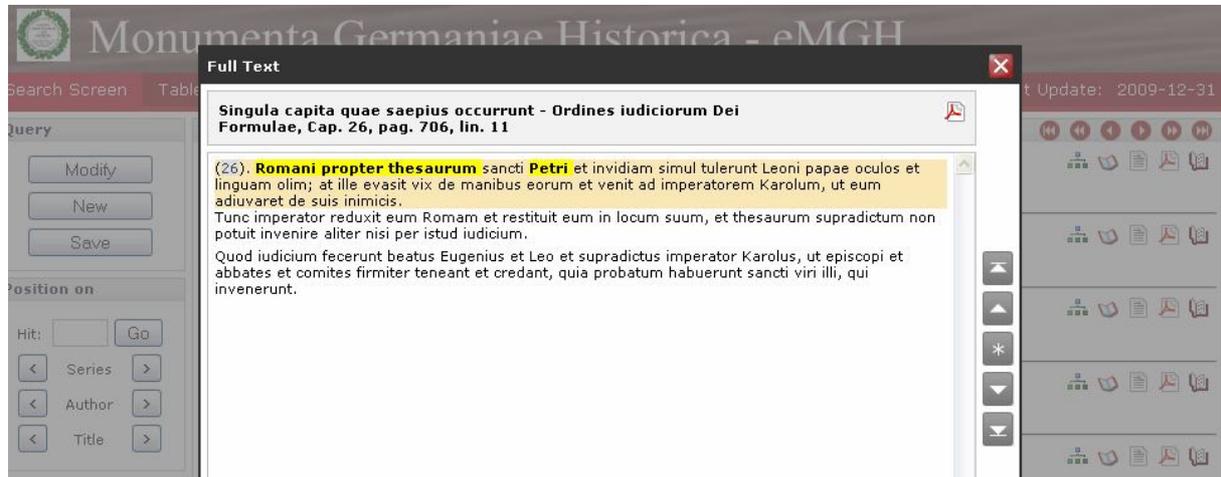
En ce qui concerne notre corpus, on rencontre toujours le même problème du manque d'apparat et de notes éditoriales. Les résultats dans nos recherches contiennent forcément des passages marqués par la politique de l'édition Zeumerienne. Ce qui se passe avec les eMGH est que la présentation retient les signes de l'édition comme par exemple, trois tirets, mais ceux-ci signifient rien sans contexte. Aucune explication n'accompagne ce phénomène. Seul un œil sur l'édition critique peut établir une compréhension du texte. Un autre problème est qu'une requête ne s'effectue que sur le texte encodé et donc le résultat qu'on obtient est truqué. Par exemple, nous allons expliquer un tel cas avec notre corpus. Nous allons sur la base de données des eMGH. Comme corpus nous choisissons tout ce qui est indiqué sous « *ordines* » (sept sélections). Ensuite nous tapons dans le champ de recherche la formule <(Romani + propter) , (thesauru* + Petr*)>. La liste des résultats nous offre sept contextes dont six font partie d'un *ordo*. Ils montrent tous une rupture dans la phrase qui est marquée par trois tirets. En vérifiant l'édition à travers le lien renvoyant à l'image numérique des dMGH nous constatons qu'il se trouve toujours le chiffre 26 entre parenthèses à côté de ces passages. Sachant que K. Zeumer regroupe les formules, qui apparaissent souvent, dans un chapitre singulier, il faut chercher cette formule (26) pour apprendre ce qu'il est écrit à la place de ce qui est marquée par trois tirets. Or, comme nous avons sélectionné auparavant l'ouvrage entier comme domaine de recherche, un septième résultat de la requête envoyé aux eMGH concerne justement la partie où K. Zeumer reconstruit les formules.

Résultats: Phrases (sententiae) 1-7 de 7

1	Collectiones iudiciorum Dei I-XVIII - Ordines iudiciorum Dei Formulae, Pars B, Cap. IV, 1, pag. 647, lin. 37	
	(a-e) Romani propter thesaurum --- propter illusiones demoniacas.	
2	Collectiones iudiciorum Dei I-XVIII - Ordines iudiciorum Dei Formulae, Pars B, Cap. VII, 2, pag. 654, lin. 41	
	(a-e) Romani propter thesaurum sancti Petri --- imponat introitum: Iustus es, Domine ---.	
3	Collectiones iudiciorum Dei I-XVIII - Ordines iudiciorum Dei Formulae, Pars B, Cap. VIII, 1, pag. 655, lin. 28	
	(a) Romani propter thesaurum sancti Petri et invidiam ---.	
4	Collectiones iudiciorum Dei I-XVIII - Ordines iudiciorum Dei Formulae, Pars B, Cap. XVIII, 1, pag. 692, lin. 8	
	(a) Romani propter thesaurum sancti Petri et invidiam ---.	
5	Singula capita quae saepius occurrunt - Ordines iudiciorum Dei Formulae, Cap. 26, pag. 706, lin. 11	
	(26). Romani propter thesaurum sancti Petri et invidiam simul tulerunt Leoni papae oculos et linguam olim; at ille evasit vix de manibus eorum et venit ad imperatorem Karolum, ut eum adiuvaret de suis inimicis.	
6	Ordines, Benedictiones, Exorcismi ad singulas probationes spectantes - Ordines iudiciorum Dei Formulae, Pars A, Cap. 5, pag. 608, lin. 38	
	5. (a) Romani propter thesaurum sancti Petri et invidiam ---.	
7	Ordines, Benedictiones, Exorcismi ad singulas probationes spectantes - Ordines iudiciorum Dei Formulae, Pars A, Cap. 20, pag. 622, lin. 24	
	Quando Romani propter invidentiam ---.	

Capture d'écran de la page : <http://clt.brepolis.net/emgh/pages/Results.aspx?qry=c0227f74-04ab-449f-ac16-8f18db318e7e&per=0> [14/05/10].

En cliquant au-dessus nous voyons la formule (26). Pourtant il n'existe nulle part de remarque qui aide à comprendre de quoi il s'agit exactement, et encore moins à partir de quels *ordines* l'éditeur retire cette formule qui est en vérité une introduction et non une formule.



Capture d'écran de la page : <http://clt.brepolis.net/emgh/pages/Results.aspx?qry=9b044b03-3d10-4f45-8fa8-3667fb1abe75&per=0> [14/05/10].

Quelqu'un qui est intéressé par le texte dans les sources doit savoir que le texte qu'il a devant les yeux est une pure reconstruction. Cependant, il ne l'apprend pas dans cette version de l'édition qui ne reprend véritablement que l'édition brute. La requête ne s'effectue donc pas dans un texte original mais dans un texte édité. Nous regardons la page du livre (dMGH) pour nous renseigner sur le caractère textuel de cette introduction (26).

(26).

Romani*¹ propter thesaurum sancti Petri et invidiam simul tulerunt Leoni papae oculos et linguam olim; at ille evasit^a vix de^b manibus eorum et venit ad imperatorem Karolum, ut^c eum adiuveret^d de suis inimicis. Tunc^e imperator reduxit^f eum Romam^g et restituit eum ¹⁵ in locum suum, et thesaurum supradictum non^h potuit invenire aliterⁱ nisi per istud^k iudicium. Quod iudicium^l fecerunt^m beatus Eugenius et Leo et supradictusⁿ imperator Karolus^o, ut episcopi et abbates et^p comites^q firmiter teneant et credant, quia^r probatum habuerunt sancti^s viri illi, qui^t invenerunt. 20

*) *Codd.* 7. 8: Quando Romani propter invidiam^u tulerunt domno^v Leoni papae oculos et linguam propter thesaurum sancti Petri, tunc venit ad imperatorem *etc.*

Capture d'écran de la page : http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&contentId=bsb00000838_00729 [14/05/10].

Un premier regard nous dévoile déjà plusieurs divergences par rapport à la version électronique des eMGH. Tout d'abord, l'introduction se présente ici en bloc, alors que dans les eMGH nous avons des paragraphes. De plus, dans l'édition du livre on trouve au-dessous de l'introduction une forme divergente. Enfin, le texte est plein de notes qui renvoient à des notices. Effectivement au bas de page nous trouvons l'apparat qui concerne cette introduction reconstruite, qui n'existe jamais dans les sources telle qu'on la trouve imprimée.

(26). 1 = B VIII, 1. cod. 1. 2 = B VIII, 1. cod. 2. 3 = B XVIII, 1. 4 = A 5. cod. 2. 5 = A 5. cod. 1. 6 = A 5. cod. 3. 7. Cod. S. Laurentii prope Leodium, ap. Ducange s. v. *Aquae frigidae iudicium*. 8 = A 20. a) vix evasit 1. 2. b) e pro de 4. 5. 6. c) ut — inimicis des. 5. d) defenderet 1; adiuvaret eum et eriperet 2. e) et tunc 1. 3. f) duxit 8. g) Roman — locum suum des. 2; Romae 3, ubi et — locum suum des. h) aliter non potuerunt 35 acquirere nisi 2. i) deest 7. 8. k) iustum 3; illud 6; iudicium istud 1. l) deest 3. m) fecit 3; fecere 8. n) deest 2. 3. 7; imp. suprad. 4. 5. 6. o) deest 5. 7. 8. p) seu 3; et comites des. 6. q) ceteri fideles pro comites 4. r) quia illud probatum 2; quod probatum 8; quia — invenerunt des. 4. s) illi sancti viri 2. 7. 8; illi sancti 3. t) qui inv. des. 2; quos invenerunt 3; quia illud invenerunt 7; quod invenerunt 8. u) invidentiam 8. v) domino 7.

40

Capture d'écran de la page : http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&contentId=bsb00000838_00729 [14/05/10].

Tout ce qu'on voit concerne l'introduction (26). Nous constatons que K. Zeumer attribue à chaque *ordo* un numéro. Il va utiliser celui-ci pour attribuer ensuite les alternances des mots. En conséquence, si on veut connaître le vrai libellé de cette introduction par exemple dans l'*ordo* VIII, 1, il faudrait suivre toutes les spécificités et re-reconstruire ce passage à travers les notes renvoyant au chiffre 2. Par ailleurs, on trouve une version en langue vernaculaire correspondant à cette introduction.

1) *Conferas velim prologum libri iuris Frisionum, qui dicitur 'Rüstringer Sendrecht', ap. K. de Riehthofen, 'Fries. Rechtsquellen', p. 127: 'Hirr is escrivin alsa den riucht, sa us God selva sette anti kinig Kerl ur ief. Tha thet was thet Rumera, tha unriuchta liode pavs Leo utbrecon sina twa skena agon' etc.*

Capture d'écran de la page : http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&contentId=bsb00000838_00729 [14/05/10].

Il s'agit alors de la même introduction mais en langue allemande, tirée d'un livre judiciaire frison (autour de 1200). Elle n'est pas du tout considérée dans les eMGH étant un ajout paracritique dans l'édition papier.

Les diverses formes d'un seul mot en latin médiéval posent un autre problème pour la recherche, soit elle est effectuée dans la base de données sur Brepolis ou dans les dMGH. Il

peut exister pour un concept (*type*) une palette d'expressions (*token*). En travaillant avec l'outil de la répartition des mots dans les eMGH il faut considérer les différentes apparences d'un mot. Prenons un exemple de notre corpus : le terme « presbiter » ne renvoie pas aux mêmes résultats que celui de « presbyter », or il n'existe aucun doute que les deux occupent un même concept sémantique.⁷⁹⁵ Sachant en plus que la répartition des mots ne s'emploie que sur le texte édité, nous n'allons jamais avoir une quantité authentique. Comme l'exemple sur l'introduction ci-dessus le montre, cette introduction se trouve dans six *ordines*, mais dans l'édition Zeumerienne elle n'y est jamais formulée complètement. Une répartition du nom « Eugenius » par exemple, ne va pas renvoyer aux « vrais endroits ». Les résultats, d'ailleurs restreint au domaine de recherche d'un chapitre, ne touchent que l'apparence dans le texte édité. Pour notre corpus les résultats d'une requête avec cet outil se révèlent donc dénaturés.

1.3 « Souviens-toi de te méfier »⁷⁹⁶

Les avantages des éditions en ligne sont apparents. Un accès confortable à l'ensemble des MGH facilite l'intérêt du chercheur à avoir les sources sous une forme dématérialisée. En même temps, une disponibilité des textes n'est pas du tout la garantie d'une base optimale sur laquelle la recherche peut s'édifier. Nous avons vu que les eMGH présentent une base de données ayant le texte édité des MGH comme contenu. Les recherches qu'on peut y effectuer fonctionnent essentiellement à l'aide des fichiers XML*. Après une requête qui s'applique à un index les résultats renvoient aux endroits de la découverte. À la base ce principe ressemble à celui de l'index d'un livre. Sauf qu'il englobe ici toutes formes existantes dans la base. Or, plusieurs problèmes révèlent les limites de cette application qui est en soi un outil très performant, disposant de diverses possibilités comme par exemple l'interopérabilité avec d'autres bases de données sur Brepolis. Nos exemples ont démontré que la version dématérialisée de l'édition n'aide guère à comprendre les *ordines*. En outre, les textes apparaissent encore plus dénaturés que précédemment avec K. Zeumer qui explique au moins ses interventions dans l'apparat.

S'il y avait une version html auprès des dMGH, une requête pourrait considérer également ces parties éditoriales. Cependant, le fonctionnement resterait limité à celui de l'édition papier. Car il faut toujours chercher les notices à l'endroit correspondant à l'édition papier bien que l'accès à des hyperliens ne soit pas loin après l'encodage du texte en html.

⁷⁹⁵ On pourrait appliquer ce scénario à d'autres cas. La forme « *ecclesiae* » a diverses apparences en latin médiéval et notre corpus en contient plusieurs.

⁷⁹⁶ Proverbe d'après Epicharme (~540-460).

Un problème général touche la lemmatisation du latin médiéval. Nous voyons que les moteurs de recherche ne sont pas capables de remplacer l'intellect humain sur ce point. De bon droit nous pourrions demander à quoi servent alors dMGH et eMGH dans notre cas si les deux versions ne se substituent apparemment pas à leur grande sœur, la version papier. D'abord, ni l'un ni l'autre prétend se substituer au livre, il faut regarder les deux projets comme des accompagnements. Ensuite, les outils peuvent être très pratiques, à condition que le corpus soit bien connu. Enfin, les projets existants se trouvent dans un processus de changement permanent. Certes, les eMGH ne prévoient pas de changer leur concept global, mais il existe un principe d'évaluation régulière. En revanche, les dMGH ont plusieurs pistes à suivre à l'avenir.

2. Travailler avec des textes dématérialisés

Nous avons discuté à propos des applications des eMGH et dMGH dans une comparaison plus large englobant également l'édition de papier. Pour un intérêt superficiel, les outils en ligne sont satisfaisants. Ils facilitent d'un côté l'accès par leur disponibilité, de l'autre on peut avoir un premier abord avec les dMGH qui se laissent feuilleter presque comme un livre. Ayant une certaine idée du texte, les recherches sur dMGH et eMGH sont a priori pratiques. Enfin, quelqu'un qui cherche une information précise va y trouver son compte. Mais, dès qu'un chercheur avec un besoin plus précis, veut utiliser les éditions en ligne, les limites se dévoilent. En plus, il faut bien connaître son corpus pour ne pas tomber dans les pièges, programmés dans l'édition papier, conservés – parfois même aggravés – dans les éditions électroniques. En ce qui concerne notre corpus, nous avons jugé le travail avec l'édition papier comme indispensable. De fait, un regard croisé entre livre, eMGH et dMGH nous a permis de rechercher parfois en masse et de vérifier ensuite. Nous soulignons que c'était faisable grâce à la taille succincte de ce corpus. Imaginons un corpus qui soit beaucoup plus grand. Dans ce cas-là, des fichiers dématérialisés gagnent une énorme importance ; surtout quand il s'agit d'une étude orientée vers la langue. Avec un texte dématérialisé, les questions linguistiques peuvent évidemment être traitées sur un grand corpus.

En effet, nous pouvions récupérer grâce à Clemens Radl (MGH) l'édition de Zeumer sous deux formats. Est donc concerné l'ouvrage « *Formulae Merowinigici et Karolini aevi* ». Nous décrivons d'abord les fichiers reçus. Ensuite, nous montrerons ce qu'on peut déjà faire avec ce matériau. Un regard spécial sera dédié à l'outil « Philologic* ».

2.1 Deux états intermédiaires

Nous disposons donc d'un fichier texte (.txt) et d'un dossier qui contient des fichiers XML*, les deux reprenant les *Formulae Merowinigici et Karolini aevi* de différentes façons. Nous restreignons le regard à la section « *Ordines iudiciorum Dei* ». Sont donc primordialement concernées les pages 599 à 708 de l'édition papier de Karl Zeumer, qui dédie cette dernière partie du livre aux formules liturgiques des ordalies.

En regardant d'abord le fichier texte, on constate très vite qu'il s'agit seulement du texte édité comme texte de source. Il n'y a ni notes marginale, ni notes de bas de page. Les informations sur la source manquent. Bref, cet état des informations se couvrent grosso

modo avec ce qui est stocké dans la base de données des eMGH. Par contre, le résultat après une recherche effectuée dans cette base de données, indique toujours l'*ordo* en question : on y trouve la catégorisation éditoriale (par exemple *ordo* I, 2). Mais en revanche on ne trouve pas d'informations sur le manuscrit. Revenons au fichier texte, on ne trouve que les titres des sous-sections (par exemple « IUDICIUM AQUAE FRIGIDAE ») mentionnés. Mais parfois, les informations sur le manuscrit sont également données.⁷⁹⁷ En général, ce n'est pas le cas. C'est une inconséquence qui n'est même pas liée au procès OCR. Nous ne pouvons pas expliquer ce phénomène.

En ce qui concerne la structure de ce fichier, il est remarquable que le texte soit structuré d'une manière très spécifique. En comparaison avec l'édition papier, on peut comprendre cette structuration : en effet, les mots du fichier texte sont à la ligne de l'édition papier. De plus, les pages sont caractérisés par un « dollar », suivi de la lettre « c » et ensuite d'un chiffre qui correspond à la pagination du livre (par exemple \$ C0620 pour la page 620 dans l'édition papier).

\$ C0620

IUDICIUM AQUAE FRIGIDAE.

(a) Cum homines vis mittere in aquae frigidae ad probationem, ita facere debes. Accipe illos homines, quos voluntatem habes mittere in aqua, et duc eos in ecclesia, et coram omnibus illis cantet presbiter missam, et fac eos ad ipsam missam offerre. Cum autem ad communionem venerint, antequam communicent, interroget eos sacerdos, coniurationem ita dicat:

(b) Adiuro vos, homines, per Patrem ---.

Extrait du fichier zeumer.txt dans l'éditeur de texte « Editor ».

Une vérification avec l'édition papier (ou bien son image sur dMGH) peut confirmer qu'il s'agit bien de ce texte. On n'apprend nulle part qu'il s'agit de l'*ordo* A 18 sous Zeumer (normalement cela doit être sur la page précédente). Par ailleurs, nous observons encore le même défaut des eMGH : les trois tirets à la fin du premier paragraphe ne s'expliquent pas. Le fichier texte aussi ne dispose ni d'apparat ni de texte reconstruit à sa place. L'image de l'édition papier (dMGH) ci-dessous, dévoile qu'il n'y a pas seulement beaucoup de notes, mais aussi un renvoi à la formule (5) à l'endroit des trois tirets. D'ailleurs, en ce qui concerne

⁷⁹⁷ Par exemple pour la formule ZEUMER A 9.

le premier paragraphe, l'éditeur annote une comparaison avec l'ordo A 17. Tout cela ne se retrouve pas dans le fichier texte « zeumer.txt ».

620 ORDINES ETC. AD SINGULAS PROBATIONES SPECTANTES.

IUDICIUM^a AQUAE FRIGIDAE.

cf. A 17. (a) Cum homines^b vis mittere in aquae^c frigidae ad probationem, ita^d facere debes. Accipe illos homines, quos voluntatem habes mittere in aqua, et duc eos in ecclesia, et^e coram omnibus illis cantet^f presbiter missam, et^e fac eos ad ipsam^g missam offerre. Cum autem ad communio-
nem venerint^h, antequam communicent, interrogetⁱ eos sacerdos, con-
iurationem^k ita dicat:

(5) (b) Adiuro vos, homines, per Patrem — —.

Capture d'écran de la page : http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&bookId=00000838 [26/06/10].

Par ailleurs, il semble que le résultat du procès OCR n'était pas retravaillé pour le fichier « zeumer.txt ». On trouve surtout des confusions entre « e », « a » et « c », mais également entre « l » et « t ». Même si un latiniste n'aurait normalement pas de problèmes pour trouver la bonne forme face à ces caractères qui sont mal transformés, ce fait peut être assez gênant. Parfois même une connaissance du latin (ou justement celle-ci) n'aide pas à deviner le bon mot. Dans l'exemple entre « faciat » (présent actif subjonctif) et « faciet » (futur 1 actif indicatif), on ne remarquerait même pas qu'il existe une confusion. C'est pour cette raison qu'une vérification avec le texte édité est indispensable.

En ce qui concerne les fichiers XML*, dans un dossier à part, chaque fichier présente une page de l'édition. Ce fait n'apparaît déjà pas trop logique comme il s'agit d'une structure qui s'oriente seulement à l'apparence graphique de l'édition papier. De plus, les fichiers XML* sont à 22 pages, voir 23 pages décalées des pages en édition papier. Cela peut s'expliquer à cause des pages vides dans l'édition papier, dont les pages précédentes représentent des images. Les fichiers qui nous intéressent sont donc ...621.XML à ...731.XML. Regardons le fichier dans lequel la page 620 de l'édition papier est encodée.

```
<?xml version="1.0" encoding="ISO-8859-1"?>
<!DOCTYPE MGH SYSTEM "mgh.DTD">
<MGH>
  <HEADER>
    <TITLE>Formulae Merovingici et Karolini aevi</TITLE>
    <AUTHOR>
</AUTHOR>
  </HEADER>
  <BODY>
    <PAGE N="bsb00000838_00642" NR="620">
```

Extrait du fichier ...642.XML dans le logiciel Oxygen XML Editor,
version 11.0.00, © SyncRO Soft

À part la déclaration standardisée du fichier XML*, on constate dans le « !DOCTYPE » qu'il y a une DTD* propre aux MGH (mgh.DTD*). Cette déclaration de type de document est optionnelle mais utile et recommandée si le document est conforme à une DTD*, ce qui est donné dans ce cas. L'élément* <MGH>, englobe tous les autres. C'est l'élément* racine. Il est encodé en premier, juste après le prologue. Le titre dans la tête du fichier, où se trouvent les métadonnées, reprend le titre du volume. Il n'y pas d'autres informations avant que le corps commence. C'est le texte qui va s'afficher quand on transforme le fichier XML* en un format lisible pour un navigateur, HTML* par exemple. En effet, les fichiers XML* sont réécrits par la suite en HTML*. Ce dernier format veut accompagner l'image dématérialisée de l'édition papier sur dMGH. Comme nous l'avons déjà expliqué, cette étape n'est pas encore réalisée en ce qui concerne les *Formulae Merovingici et Karolini aevi*. En considérant l'objectif dans ce projet, qui est d'afficher la page en question en HTML*, il est peu étonnant que les fichiers XML* soient regroupés par page. De cette manière l'attribut* « NR » dans la première balise* du corps (<PAGE>) indique le bon numéro de la pagination.

Tout texte d'une source éditée se trouve dans un élément* <DIV> du type <TEXT>. Comme c'est le cas dans le fichier texte (zeumer.txt), le texte est coupé en lignes. Ici, les lignes sont représentées par des balises* fils de l'élément* <DIV> apparenté, toutes rangées au même niveau, intitulées <LINE> et numérotées dans un attribut* « N ».

```

<DIV TYPE="TEXT">
  <LINE N="1">IUDICIUM<SUP>a</SUP> AQUAE
FRIGIDAE.</LINE>
  <NOTE TYPE="MARGIN">cf. A 17.</NOTE>
  <LINE N="2">(a) Cum homines<SUP>b</SUP> vis mittere in
aquae<SUP>c</SUP> frigidae ad probationem,</LINE>
  <LINE N="3">ita<SUP>d</SUP> facere debes. Accipe illos
homines, quos voluntatem habes mittere</LINE>
  <LINE N="4">in aqua, et duc eos in ecclesia, et<SUP>e</SUP>
coram omnibus illis cantet<SUP>f</SUP> presbiter</LINE>
  <MARGIN nr="5"/>

```

Extrait du fichier ...642.XML dans le logiciel Oxygen XML Editor,
version 11.0.00, © SyncRO Soft

Outre le texte de source, on constate que les informations sur l'apparat se trouvent également dans ce fichier. En effet, dans le texte (contenu des balises* <LINE>), on voit certains caractères balisés <SUP>. C'est évidemment un élément* avec une fonction graphique qui place le contenu en hauteur. Quand on regarde l'édition papier (ou bien son image sur dMGH) on voit que ce sont les lettres d'un ordre alphabétique qui renvoient aux notes de bas de page. Or, la balise* <SUP> n'accomplit pas une fonction de lien. La force d'un fichier XML* n'est pas exploitée car on pourrait créer un lien à la note de bas de page qui se trouve effectivement plus bas dans le fichier XML* :

```

<DIV TYPE="APPARAT">
  <LINE N="37">18 a&#x2013;c. <HI
REND="ITALICS">Codd</HI>
  <HI REND="ITALICS">. </HI>1. 2. a) Iudicium ad aqua facienda
2. b) autem vis hominem miteret 2.</LINE>

```

Extrait du fichier ...642.XML dans le logiciel Oxygen XML Editor,
version 11.0.00, © SyncRO Soft

On voit que l'apparat est repris dans un élément* <DIV> du type « APPARAT ». Mais les informations s'organisent toujours par ligne. En conséquence, les notes ne sont pas retrouvables. Il faut bien garder à l'esprit que l'encodage en informatique (et surtout en format XML*) n'est pas forcément fait pour les yeux humains. Mais pour ne pas confondre les choses, nous rappelons que nous examinons la structure et non la lisibilité. Ce que nous critiquons est donc que tout est complètement repris d'après la charte graphique. Or, le

format XML* est avant tout un métalangage qui veut structurer le texte et justement pas sa mise en forme.

La même observation se fait pour les notes marginales. Elles sont reprises dans l'élément* <NOTE> du type « MARGIN » (attribut*). Mais elles ne renvoient pas aux endroits en question. Cela concerne effectivement autres pages. Voilà que l'organisation des fichiers par page devient dérangeante. Mais même un lien à un autre fichier est bien faisable en XML*. D'ailleurs, les trois tirets sont encodés étant des entités* (– pour « – »). En revanche, Ils ne sont pas logiquement liés à la note qui explique leur emploi (<NOTE TYPE="MARGIN">(5)</NOTE>).

```
<LINE N="6">nem venerint<SUP>h</SUP>, antequam communicent,  
interroget<SUP>i</SUP> eos sacerdos, con-<HYPN N="coniurationem"/>  
</LINE>  
<LINE N="7">iurationem<SUP>k</SUP> ita dicat:</LINE>  
<LINE N="8">(b) Adiuro vos, homines, per Patrem &#x2013; &#x2013;  
&#x2013;.</LINE>  
<NOTE TYPE="MARGIN">(5)</NOTE>
```

Extrait du fichier ...642.XML dans le logiciel Oxygen XML Editor,
version 11.0.00, © SyncRO Soft

Outre les éléments* <DIV> du type texte et apparat, il y a toujours un élément* <DIV> qui reprend simplement tout ce qui n'est pas de texte de source, ni d'apparat. Il est attribué du terme allemand pour « tout autre » (= Sonstiges). Le prologue éditorial de l'ordo suivant sur la même page 620, par exemple, est encodé dans un tel <DIV TYPE=SONST>. Une comparaison entre l'image de l'édition papier montre la problématique qui consiste à imiter le graphisme et rien d'autre.

19.

Edidit hunc ordinem ex codice incognito Lindenbrogius, Exorcism. 1, 2, unde ss eum repetiverunt Baluzius, Exorcism. 2, et E. de Rozière, nr. 591.

Capture d'écran de la page : http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&bookId=00000838 [consulté le 26/06/10].

Ce passage est encodé de la manière suivante :

```
<DIV TYPE="SONST">
  <LINE N="34">19.</LINE>
  <MARGIN nr="35"/>
  <LINE N="35">
    <HI REND="ITALICS">Edidit</HI>
    <HI REND="ITALICS"> </HI>
    <HI REND="ITALICS">hunc</HI>
    <HI REND="ITALICS"> </HI>
    <HI REND="ITALICS">ordinem</HI>
    <HI REND="ITALICS"> </HI>
    [...]
    <HI REND="ITALICS"> </HI>
    <HI REND="ITALICS">Lindenbrogius</HI>
    <HI REND="ITALICS">, </HI>
    <HI REND="ITALICS">Exorcism</HI>
    <HI REND="ITALICS">.</HI>1, <HI REND="ITALICS">2</HI>
    <HI REND="ITALICS">, </HI>
    <HI REND="ITALICS">unde</HI>
  </LINE>
  <LINE N="36"> [...] </LINE></DIV>
```

Extrait découpé du fichier ...642.XML dans le logiciel Oxygen XML Editor,
version 11.0.00, © SyncRO Soft

Pour conclure, le fichier texte ainsi que les fichiers XML* posent de grandes difficultés dès qu'on veut travailler sur le fond. Il faut surtout garder à l'esprit que le fichier texte ne substitue pas du tout à l'édition telle que l'on trouve dans l'édition papier. Au contraire, les fichiers XML* reprennent tout ce qui se trouve sur les pages de l'édition *Formulae Merowinigici et Karolini aevi*. Or, une exploitation, par exemple à l'aide d'un moteur de recherche comme XPath* ou XQuery*, n'est pas applicable d'une manière intelligente. C'est à cause du balisage qui suit la charte graphique de l'édition papier et pas une structuration logique et orienté vers le contenu. Nous concluons que les fichiers XML* représentent en réalité un état intermédiaire. Le HTML* pour le site des dMGH doit certainement être basé sur ces fichiers. Car, comme nous avons montré dans le chapitre précédent, le HTML* aussi n'utilise pas sa grande force qui est donc de constituer des hyperliens. De même, si tant que les eMGH se basent sur un fichier comparable au fichier texte « zeumer.txt », nous constatons qu'il s'agit d'un fichier non final. Il doit être retravaillé pour rendre d'abord le texte plus cohérent (au plan des titres, par exemple), ensuite pour compléter les informations (les numéros éditoriaux des formules) et enfin pour corriger les erreurs causées probablement du procès OCR.

Malgré la critique concernant la structuration des fichiers XML* et l'incohérence du fichier texte, il ne faut pas oublier à quoi ces fichiers servent dans le cadre de leur emploi. Pour une représentation graphique, par exemple, les fichiers XML* répondent ce besoin même si trop compliqué. Notre regard très précis pour les *Ordines iudiciorum Dei* demande pourtant autres facilités. Avant de discuter comment on pourrait modifier le matériau électronique il se pose la question si on peut profiter en quelque sorte du matériau que nous disposons sans le modifier pour l'instant.

2.2 Simple mais efficace

Malgré tous les points faibles, nous avons travaillé avec le fichier texte. En effet, le fichier texte est pratique pour trouver une citation. D'abord il faut savoir ce qu'on cherche. Ensuite on ouvre une fenêtre avec une interface recherche (par exemple en tapant la combinaison « ctrl+f » sur le clavier). Dépendant de l'éditeur (logiciel simple du texte), on peut chercher dans deux directions. Il faut retenir, que le moteur de recherche va chercher exactement le terme qu'on tape dans le champ libre. Les jokers, comme le masque ou la troncature, ne sont pas applicables. Si on tape plusieurs mots, c'est dans cet ordre des mots que la requête est envoyée. Une option peut influencer l'écriture en majuscule et minuscule. Parcourons un exemple : nous cherchons la phrase « *Adiuro vos, homines* ». Pour simplifier toute action, nous avons découpé auparavant la section qui nous concerne, étant donné que le fichier complet comprend l'édition entière des formules mérovingiennes et carolingiennes.

Ainsi, dans un nouveau fichier réduit à la partie « *Ordines iudiciorum Dei* », nous tapons la phrase « *Adiuro vos, homines* » dans le champ de recherche. Un premier résultat nous renvoie à une apparence dans un *ordo* titré pour l'épreuve de l'eau froide. Pour que nous nous retrouvions, nous regardons alors la section qui correspond à la page dans l'édition papier. Ici, c'est la page 613. En continuant au prochain résultat, nous sommes dans la section §0618, correspondant à la page 618, ensuite 620, 621, 622 etc..

Si on veut mettre les résultats dans leurs contextes, il ne suffit pas de rester sur le fichier texte. En premier lieu, les informations sur le manuscrit ne sont pas conséquemment données ; en deuxième lieu, pour une citation, il faut connaître la catégorisation éditoriale Zeumerienne, qui n'est pas compris dans le fichier texte⁷⁹⁸ ; et en dernier lieu, il manque

⁷⁹⁸ En revanche, en ce qui concerne les *ordines* dans les collections (chiffre romains), on trouve la sous-catégorisation en tête de chaque *ordo* (chiffre arabe). Or une telle politique est plutôt troublante que claire.

toujours l'apparat. À quel point celui-ci est important montre la recherche pour la phrase « *Adiuro vos, homines* ». En effet, souvent on trouve la suite « *per Patrem – – –.* » Un regard dans l'édition nous aide à trouver la bonne formule à cette place. De cette manière, la recherche dans le fichier texte nécessite impérativement un regard croisé avec l'édition, soit en papier, soit en ligne. Les indications des pages aident à retrouver rapidement l'endroit en question. Enfin, par une vérification dans l'édition on évite de reprendre les fautes typographiques. En somme, ce simple outil est très efficace si on sait exactement ce qu'on cherche.

Un autre moyen de travailler avec ce texte s'ouvre grâce au langage PERL*. Le logiciel qui permet son application s'appelle généralement shell*, pour un système Linux il s'appelle Bash (bourne-again-shell). Le shell* permet la communication entre l'homme et l'ordinateur et représente ainsi la première couche d'opération humaine sur l'ordinateur. Dans cette ligne de commande on peut lancer la commande de PERL* pour faire une liste des fréquences pour un fichier d'entrée.

À partir d'une liste de fréquences,⁷⁹⁹ nous pouvons gagner une vision générale sur la lexicographie de notre corpus. Il faut cependant faire attention de ne pas sur-interpréter le résultat. Car il se réfère au fichier texte d'une édition. À un premier niveau, l'édition Zeumerienne a déjà assez changé « l'état original des sources ». À un deuxième niveau, le fichier texte est réduit au texte brut de cette édition. En conséquence, la liste des fréquences ne représente pas un résultat 100 % juste. C'est par ailleurs, pour les mêmes raisons qu'une recherche (en ce qui concerne notre corpus) dans les eMGH peut mener à des résultats questionnables. Malgré tout, la liste des fréquences (aussi : concordance) est indispensable pour un travail linguistique. Les nouvelles technologies servent effectivement dans les laboratoires linguistiques d'aujourd'hui.⁸⁰⁰

Un logiciel, aujourd'hui répandu dans les laboratoires linguistiques, est « Philologic* ».⁸⁰¹ Il permet de traiter des fichiers texte et surtout des fichiers encodés en XML* avec le type de document TEI*-Lite. La grande force de cet outil est qu'on peut faire des recherches complexes, applicables sur des collections larges des textes. Pour utiliser cette application il faut télécharger ce logiciel libre sur une machine LINUX (système d'exploitation). Si on dispose des fichiers XML* TEI*, on peut faire entrer ceux-ci. On pourrait

⁷⁹⁹ Dans notre cas c'était fait par Renaud Alexandre, chercheur au laboratoire du Comité du Cange.

⁸⁰⁰ Par exemple, les projets du Huygensinstituut au Haye, cf. présentation en ligne : http://www.huygensinstituut.knaw.nl/__eng/ [consulté le 26/06/10]. – Un projet actuel concerne l'édition électronique des lettres de Van Gogh.

⁸⁰¹ Renseignement sur le site du projet, en ligne : <http://philologic.uchicago.edu/index.php> [consulté le 26/06/10].

envoyer des requêtes plus complexes. Mais surtout au plan des résultats on aurait une catégorisation logique qui s'oriente à la structure donnée dans les fichiers. Il est sans question inimaginable de faire entrer les fichiers XML* que nous disposons grâce à la générosité des MGH. D'un côté la DTD* n'est pas conforme aux standards de TEI*-Lite. De l'autre, la structure n'est pas logique mais graphique. Les requêtes ne donneront donc pas du tout ce qu'on demande (si cela marchait du tout).

Or, on peut faire entrer des fichiers texte. Ce que Bruno Bon⁸⁰² a fait avec le corpus réduit à la partie des *Formulae* qui concerne notre recherche. La chose la plus simple est toujours de faire sortir une liste de fréquences. Mais nous pouvons également effectuer d'autres recherches plus pointées à nos questions. Prenons par exemple la question sur les termes « *sacerdos* » et « *presbyter* ». Nous demandons pour chacun de ces termes un tableau qui reprend les mots en occurrence. La distance de cinq mots par gauche et par droite du terme est prédéfinie. Pour considérer toutes les formes grammaticales des termes on peut employer des jokers ; ici la troncature « * », qui va permettre de chercher pas seulement « *sacerdos* », par exemple, mais également « *sacerdotes* », « *sacerdotem* », etc.. Le résultat s'organise toujours en trois colonnes. La première colonne compte l'occurrence générale, englobant les deux côtés. En revanche, la deuxième colonne reprend que les mots en gauche et la troisième ceux en droit. L'ordre s'organise toujours par la fréquence des mots.⁸⁰³ Déjà on peut retirer des conclusions de ces résultats même si nous sommes toujours restreints aux problèmes donnés par l'édition et par l'état du fichier texte. Vu qu'on veut obtenir une certaine idée sur la lexicographie ou vérifier une hypothèse, ce moyen apparaît au moins utilisable.

Une recherche plus complexe combine les deux termes « *sacerdos* » et « *presbyter* ». Nous voudrions savoir dans quels contextes ils apparaissent ensemble. Dans 21 contextes nous voyons des résultats qui confirment grosso modo notre hypothèse. Mais, enfin un problème se révèle ici. En détail, nous voudrions savoir dans quels *ordines* les deux termes apparaissent ensemble. Mais en appliquant cette recherche à un fichier texte, nous donnons seulement une distance des mots possibles entre ces deux termes. Cela peut traverser les limites des *ordines*. Pour distinguer bien les sections (ici la catégorie est un *ordo*) on a besoin d'un document encodé en XML*. Si on dispose d'un matériau structuré d'une façon logique on peut effectuer une recherche qui a comme filtre : recherche par *ordo*. Cette requête chercherait les apparences communes des termes « *sacerdos* » et

⁸⁰² Chercheur au sein du laboratoire du Comité du Cange, aussi : Section de lexicographie latine à l'Institut de recherche et d'histoire de texte (CNRS).

⁸⁰³ En ce qui concerne les verbes et les noms dans l'occurrence avec les formes grammaticales de *sacerdos* et de *presbyter*, il y a des représentations graphiques dans l'annexe.

« *presbyter* » par la catégorie « ordo ». Les avantages par rapport aux eMGH sont évidents car on ne serait plus restreint à leur interface. Mais encore, pour exploiter Philologic* au fond, il nous faut des fichiers encodés avec la DTD* TEI*-Lite.

2.3 Loin d'un état idéal

Les fichiers en format texte et en format XML* semblent – a priori – faciliter la recherche. Nous ne sommes plus limités aux possibilités assez restreintes des dMGH ou à l'interface prédéfinie des eMGH. On arrive bien de faire des choses simples avec ces fichiers, comme par exemple chercher une citation. Ensuite, il faut toujours vérifier le résultat à l'aide de l'édition papier ou de son pendant image (dMGH). Car au final, l'usage de l'apparat est indispensable. Pour une autre raison, il faut faire – a posteriori – attention : Nous venons de présenter les avantages et inconvénients, mais c'était seulement possible parce que nous connaissons déjà le corpus. Quelqu'un qui n'est pas familier avec les formules pour les ordalies ne va pas poser les mêmes questions. De même quelqu'un qui n'est pas conscient de la politique éditoriale de la *Deutsche Rechtsschule*, ne sait pas ce qu'il lui échappe. Ces considérations mènent à la conclusion que les fichiers que nous avons obtenu, ne sont pas optimaux pour une exploitation scientifique, ni pour une présentation publique. En effet, ce sont des états intermédiaires qui vont subir des modifications. Néanmoins, à la fin on n'aurait peut-être pas ce qu'un chercheur souhaite.

Il faut rendre compte que notre recherche permet un regard croisé entre les bases de données, l'édition papier (et son pendant en image électronique) ainsi que texte autrement dématérialisé, puisque le corpus est concevable. Imaginons un corpus dix fois plus large : des outils comme Philologic deviennent indispensables pour une étude linguistique et du fonctionnement du langage. Comme nous avons précédemment abordé, il serait nécessaire d'avoir du texte encodé aux standards de la DTD* TEI*-Lite.

3. Perspectives

Nous avons montrés les applications des dMGH ainsi que des eMGH et une approche multimédia. Ensuite, nous avons vu que les fichiers (texte et XML*) ne sont pas satisfaisants pour répondre aux besoins plus raffinés. Enfin, nous demandons s'il y a un moyen de faire mieux pour exploiter les informations donnée dans l'ouvrage *Formulae Merowinigici et Karolini aevi*, toujours avec un regard précis pour les *Ordines iudiciorum Dei* qui y sont édités. Ainsi, nous esquisserons d'abord un modèle d'une édition électronique qui exploiterait les possibilités de ce medium. Même si une réalisation dans notre cadre n'est malheureusement pas possible, nous aborderons la façon dont pourrait être faire.⁸⁰⁴

3.1 Pour des « vraies » éditions électroniques

Nous avons beaucoup évoqué que le texte HTML* présenté sur le site des dMGH, n'implique pas des hyperliens. Nous savons également que les MGH ne veulent pas véritablement créer une édition électronique entièrement indépendante de son pendant papier. En effet, le projet de l'accompagnement du texte HTML* aux images reproduites, a comme but de reprendre exactement la même apparence physique, au moins dans la structure. Bien sûr qu'en même temps la recherche dans toutes les parties est rendue possible grâce à l'encodage. Mais on peut imaginer d'avoir plus qu'une édition plate. Tout en maintenant la structure graphique on pourrait étiqueter les notes en hauteur dans le texte comme des liens. Le balisage pour créer un lien contient effectivement un attribut* qui constitue une cible. En présentation, l'utilisateur accéderait par un clique à l'endroit en question. Il pourrait ensuite se retrouver dans l'apparat, logiquement sur la même page (car on garderait l'apparence physique). Si la note concerne une partie sur une autre page, on serait renvoyé à cet endroit. Certains scripts, comme JavaScript, permettraient même d'avoir une nouvelle fenêtre ouverte pour ne pas quitter la page actuelle.

Prenons comme exemple l'édition électronique de l'Obituaire du Saint-Mont (1406) sur le site de l'École des Chartes.⁸⁰⁵ En feuilletant le texte édité, les annotations sont cliquables. On est renvoyé à l'endroit particulier dans l'apparat. Il suffit même de placer la souris sur la note pour laisser apparaître sur la marge gauche le texte qui se trouve plus bas dans l'apparat. On peut aussi consulter l'image du manuscrit. Certes, ici il s'agit des

⁸⁰⁴ Les conclusions de ce chapitre sont tirées avec l'aide de Nicolas Legrand, informaticien à l'École des Chartes.

⁸⁰⁵ Éditions en ligne de l'École des Chartes (elec) - Feuilletter l'obituaire du Saint-Mont, [en ligne] : <http://elec.enc.sorbonne.fr/obituaresaintmont/folio1.php> [consulté le 28/06/10].

manuscrits et pas des éditions papier numérisées, ce qui est le cas pour les dMGH. Mais les principes sont les mêmes. Ici comme là-bas on garde l'image de ce qu'on encode en texte. Tandis que l'édition de l'Ecole des Chartes fait une véritable édition électronique, les dMGH n'exploitent pas ce moyen.

Si on arrive à constituer des hyperliens on pourrait imaginer à pousser le projet encore plus loin. Ce qui est intéressant pour un chercheur (au moins d'aujourd'hui) est de pouvoir reconstituer les sources automatiquement. L'idée est de considérer le texte comme étant une base de données. À partir des données relationnelles on pourrait générer un nouveau texte. Nous négligeons pour un moment le fait que Zeumer n'édite pas seulement des manuscrits mais réédite des éditions antérieures. Typique à la *Deutsche Rechtschule*, le but de son édition est de reconstruire un archétype. Pour faire le contraire – revenir à l'état des sources – il faut parcourir les pas dans l'autre sens. La formule Z (14) par exemple englobe plusieurs apparences dans divers *ordines*. Elle se présente pourtant comme une entité :

(14).

5 Deus omnipotens, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, Deus omnium bene
viventium, Deus origo et manifestatio omnis iusticiae, qui es^a solus iustus iudex, fortis
et patiens, dignare exaudire nos, famulos tuos, orantes ad te pro benedictione huius ferri.
Unde rogamus te, Domine, iudicem universorum, ut mittere digneris sanctam et veram
benedictionem tuam super hoc ferrum, ut sit refrigerium illud portantibus et habentibus
10 iusticiam et credentibus^b in tuam iusticiam et^b fortitudinem, et^c sit ignis ardens iniquis
et facientibus^d iniqua et credentibus^e in iniusticiam^f suam et iniustam^g pompam dia-
bolicam. Convertte, Domine, incredulitatem iniustorum per virtutem et^h benedictionem
tuam et per invocationem sanctaeⁱ Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus sancti, et mitte
in hoc ferrum vim^k virtutis^l tuae ac veritatis, ut^m in eo semper per misericordiam etⁿ
15 virtutem tuam verissima^o iusticia, quae tibi soli cognita est, fidelibus tuis ad emenda-
tionem iniquorum manifestissime declaretur, de quacumque questione ratio fuerit agi-
tata^p, et nullam potestatem habeat diabolica virtus veritatem tuam aut occultare aut
depravare, sed sit servis tuis^q in munimentum^r fidei ad credulitatem divinae maiestatis
tuae et^s ad certificationem manifestissimae misericordiae^t ac^u veritatis tuae veris-
20 simae. Per^v.

Capture d'écran de la page : http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&bookId=00000838 [consulté le 28/06/10].

Décoré par de multiples notes, l'apparat attribue d'abord à chaque source un chiffre. Ensuite ce chiffre est utilisé pour marquer les divergences de la formule reconstruite :

(14). 1 = B IX, 1. 2 = B IV, 4. 3 = B XVI, 1. 4 = B X, 2. 5 = B VIII, 4. *cod.* 1. 6 = B VIII, 4. *cod.* 2. 7 = B XVII, 2. a) est 4. b) cred. — et *des.* 3. 7. c) ut 3. d) in fac. 2. e) confidentibus 2. f) iusticiam 5; iniusticia sua et iniusta pompa diabolica 2. 35 g) in iniustam 1; *deest* 5. h) per *add.* 4. i) *deest* 3. k) *deest* 7; iam 5. l) virtutis et veritatis tue 7. m) et 3; ut eo 5. 7. n) tuam et virtutem v. 5; et veritatem 4. 6; virtutis tue 7. o) veracissimam 5; veracissima 6; veracissimam iusticiam 7. p) cognita, ut nulla potestate habeat 7. q) vel ancillis declaratio veritatis *add.* 7. r) monumentum 3. s) et — verissimae *des.* 2. t) misericordissime 7. u) ac verissimae tuae veritatis 4. 5; ac verissimae veritatis tuae 6. 7. 40 v) *deest* 1. 3. 6. 7.

Capture d'écran de la page : http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=loadBook&bookId=00000838 [consulté le 28/06/10].

Pour connaître alors le « vrai » texte d'un *ordo*, il faudrait d'abord reconstruire les formules pour les placer ensuite dans l'endroit découpé et marqué par trois tirets. Cela serait certainement un projet outre l'amélioration du texte HTML* sur le site des dMGH. Pourtant, un projet qui reprend les deux idées est à notre avis envisageable : on garde un texte qui se présente de la même manière que l'édition papier. Mais il y a des liens qui renvoient soit à l'endroit en question, soit affichent le texte en déplaçant la souris ou encore ouvrent une nouvelle fenêtre pour présenter la cible de la note. En même temps, on a l'option de connaître l'*ordo* re-reconstruit. Les *ordines* « originaux » peuvent être stockés en tant que tels ou générés chaque fois.⁸⁰⁶ La dernière solution semble la plus intelligente car elle permet d'enrichir un fond automatiquement. Partant donc du matériau dont nous disposons nous demandons si les projets, que nous venons d'expliquer, sont réalisables.

3.2 Mission impossible ?

Il existe toujours la possibilité de partir du nul et d'encoder en XML* uniquement à la main. Même pour un petit corpus, le temps est considérable. Si on veut de l'autre part, reprendre les fichiers XML* des MGH pour un nouveau projet il faut faire un travail de ce qu'on appelle nettoyage. Car de nombreuses balises* paraissent redondantes ou même gênantes pour une structuration logique. On peut essayer de franchir ce travail automatiquement. Cela demande une bonne connaissance du corpus ainsi que du matériau électronique. Néanmoins, un travail à la main serait à la fin irremplaçable. Mais on aurait au moins une sorte de gabarit pour avancer par la suite.

Un tel projet demande une énorme coordination. De plus, il faut toujours se rendre compte qu'on part des modèles d'éditions qui datent parfois plus que cent ans. Pour

⁸⁰⁶ On pourrait imaginer des projets d'édition de toutes les versions d'un texte, où on pourrait accéder aux transcriptions de chaque manuscrit par le biais de l'apparat critique.

améliorer le status quo, des dMGH par exemple, qui ressemblent au concept du livre++ plutôt qu'à une édition électronique, il faut bien toujours considérer ces modes d'anciennes éditions. En même temps, il faudrait élaborer une réflexion sur le produit qu'on souhaite obtenir.

Tant que les réflexions sont faites par des chercheurs, leurs besoins nous confrontent encore avec un problème de base : chaque chercheur va avoir d'autres idées et donc d'autres besoins. Cette notion n'était jusqu'ici que sous-jacente. Il faut se rendre compte qu'on ne peut jamais satisfaire tout le monde à la fois. Notre recherche par exemple s'intéresse au côté rituel des ordalies. Imaginant qu'on encode les *ordines* en XML* avec un DTD* TEI*. Si on veut valoriser l'aspect rituel on va choisir un schéma qui permet entre autres de marquer les rôles des acteurs. De même on voudrait avoir la possibilité de distinguer les différents registres de la langue : directive, description, parole. Un autre chercheur, cependant, proposerait certainement une autre façon de structurer le texte logiquement.

En vérité, la DTD* TEI* est assez souple. Elle permet de créer son propre schéma.⁸⁰⁷ Or, si on envisage de travailler avec le logiciel Philologic*, par exemple, on serait restreint aux modules du TEI*-Lite qui couvrent qu'une partie des toutes les possibilités de TEI*. Un autre problème est justement la diversité des schémas en TEI*. Il apparaît difficile de se mettre d'accord entre chercheurs d'utiliser une même DTD*. Mais cela est nécessaire pour garantir un format partageable et développable. C'est enfin le dilemme de toutes éditions collaboratives. TEI* se présente dans ce contexte pas comme un standard mais comme un ensemble de recommandations destinées aux utilisateurs.

Le projet de « Wikisource » reprend l'idée de partager des éditions des textes sous un format commun.⁸⁰⁸ Sans connaissance de la DTD* TEI*, une interface permet le traitement du texte. De l'autre côté, on reste souvent sur les éditions anciennes et on perd l'apparat. Mais même si n'est pas assez raffiné comme TEI* il est envisageable de rajouter l'apparat. Pour le grand public probablement brillant, la plateforme « Wikisource » est cependant loin des exigences scientifiques. C'est un travail fourni plutôt par des amateurs et passionnés que par des chercheurs. Un projet comparable sur un niveau plus scientifique est souhaitable. Or, il faudrait encore que tous les participants se mettent d'accord sur un standard de traitement du texte – une entreprise qui semble trop idéale pour être mise en place.

⁸⁰⁷ Un projet à l'université d'Oxford (Arno Mittelbach et Sebastian Raetz) met un créateur des schémas à la disponibilité : <http://www.TEI-c.org/Roma/> [consulté le 28/06/10].

⁸⁰⁸ En ligne : http://wikisource.org/wiki/Main_Page [consulté le 28/06/10].

3.3 Perspectives face à la diversité des intérêts et des techniques

Les outils aujourd'hui disponibles en ligne, apparaissent d'abord forts dans leurs applications. Mais dès qu'on veut travailler avec les textes, ces mêmes éditions bloquent le chercheur dans son travail. Soit elles constituent grosso modo l'édition papier sous un format électronique, soit elles retirent au chercheur la possibilité de travailler sur l'apparat. Face à cette situation, on peut envisager de monter un nouveau projet qui permette plus de liberté et qui comprend aussi d'apparat critique et tout autre texte éditorial. Ce projet devrait s'adresser aux chercheurs et nous pensons que c'est faisable. Il faudrait l'investissement avec l'enthousiasme qu'on peut apporter à un sujet. Ensuite, il faudrait se demander, comment et où en pratique un tel projet peut se présenter.

En ce qui concerne la question « comment », on constate qu'un encodage en XML* avec la DTD* TEI*-Lite ne comprend qu'un sous-ensemble de tout ce que TEI* prévoit. Certes, sa légèreté (light !) est un bonus sur l'apprentissage de ce type de document. Mais elle ne permet pas, par exemple, d'employer le module « drama » pour une pièce de théâtre ou de même le module « verse » pour un poème. Si on partait en revanche du TEI* global il y aurait d'autres problèmes. Car chaque édition veut sortir différents aspects et chaque utilisateur peut créer un schéma d'après ses besoins. En somme, la DTD* TEI* reste souvent très floue. Cela rend difficile pour des éditions collaboratives de convenir sur un format plus précis. Car l'acquisition de la DTD* TEI* est très forte, il faut un vrai investissement pour maîtriser cette syntaxe.

Malgré tous ces aspects sceptiques, l'intérêt de progresser dans le savoir pousse la recherche. Pour cela il faut faire tout ce qui est possible pour améliorer les instruments de la recherche. Quelques projets singuliers se mettent en œuvre.⁸⁰⁹ Si cela apparaît trop imaginaire de créer un projet global pour les éditions électroniques, c'est au moins aux niveaux administrativement plus bas qu'un bon travail est faisable.⁸¹⁰ Enfin, les dMGH se rendent aussi compte qu'il faut s'ouvrir pour envisager les nouveaux enjeux. La communication collaborative avec Clemens Radl témoigne de cela. Reste à voir ce qu'on peut attribuer face à la multitude des projets en édition électronique. Si on n'arrive pas à rassembler tout sur un site commun, sous des standards communs, on pourrait au moins envisager de mettre en place une méta-base de données. Celle-ci ne devrait pas seulement

⁸⁰⁹ Cf. le projet sur l'analyse linguistique des « Plus anciens documents linguistiques de la France » (AncDocFr), dont les responsables sont Françoise Viellard, Olivier Guyotjeannin et Martin-D. Gleißgendescription, [en ligne] http://www.mediaevistik.uzh.ch/docling/descr1_genese.php [consulté le 04/07/10].

⁸¹⁰ Cf. les éditions électroniques des sermons latins médiévaux qui offrent également la possibilité d'effectuer des recherches multicritères, sous la direction de Nicole Bériou, [en ligne] <http://www.sermones.net/spip.php?article3> [consulté le 04/07/10].

lister le contenu scientifique d'un projet mais aussi rendre en transparence qui est responsable et surtout comment (techniquement) l'édition est établie.

Conclusion et perspectives

L'ordalie est une pratique qui apparaît avant la Chrétienté occidentale. C'est une coutume utilisée afin de connaître la vérité. La question de la justice transcendante joue un rôle central dans ce rite puisqu'elle est censée se manifester à travers le résultat obtenu. Quand l'Église reprend cette coutume, elle la fait sienne tout en lui conférant un sens « chrétien ». Avec la mise à l'écrit des formules pour la procédure des ordalies, l'Église y autorise donc le recours. Des pratiques, probablement plus souples auparavant, gagnent ainsi une forme ce qui renforce l'efficacité du rite. La formule présente, en effet, le rituel légitime. Ces évolutions se déroulent à une époque où la liturgie ecclésiastique émerge.⁸¹¹ La langue solennelle est sans doute le latin. Il se distingue du registre quotidien des langues vernaculaires.

Dans ce contexte, il est intéressant de rencontrer dans un *ordo iudiciorum Dei* des parties écrites en allemand. On peut alors penser que le vernaculaire revêt aussi une valeur solennelle, voir sacrale grâce au texte formel. On peut renverser ce raisonnement et dire, que le texte reprend des formes existantes dans l'oralité. Dans tous les cas, surgit la question sur la contribution de l'Église aux formules liturgiques des ordalies. Il existait apparemment une volonté de régler les pratiques, de les standardiser sans que cette formalisation n'entraîne pour autant une rationalisation. Même les paroles des parties en litige se retrouvent fixées dans des formules. Normalement elles devraient varier d'un cas à l'autre. Avec la formalisation, le rituel en ressort confirmé. Il conserve sa propre logique avec une causalité inhérente. Quand on dit que fixer les paroles renforce la ritualité c'est surtout parce qu'elles déterminent la logique du rituel. Pour le cas des ordalies, on voit bien que c'est avant tout la parole du prêtre, maître de cérémonie, qui assure le bon déroulement du rite. En effet, sans le représentant ecclésiastique, l'ordalie n'est d'aucune efficacité. Le rôle d'encadrement liturgique est majeur. Autrement dit, c'est à l'Église d'assurer le retour à l'ordre.

En examinant des exemples précis d'ordalies au Moyen Âge occidental, on constate effectivement qu'il existe une certaine logique dans leur fonctionnement. L'intérêt le plus grand est porté à la manifestation divine, soit en ce qu'elle permet de rendre justice soit dans un sens plus large, en ce qu'elle met en évidence la « vérité ». Lorsque l'on veut

⁸¹¹ Arnold Angenendt pense que l'Église ancienne ne connaissait pas des rites fixés en écrit, cf. : ANGENEDT (Arnold), « Verschriftlichte Mündlichkeit – vermündlichte Schriftlichkeit, Der Prozess des Mittelalter », in : *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual; Soziale Kommunikation im Mittelalter und Früher Neuzeit*, éd. Heinz Durchhardt, Gert Melville, Cologne, Weimar, Vienne, 1997, p. 3-28. – Il reprend la thèse de Allan Bouley (« de la liberté à la formule »), cf. : BOULEY (Allan), *From Freedom to Formula, The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington, 1981.

d'appréhender une image plus globale des ordalies, les sources autres que les *ordines* dévoilent encore d'autres nuances. On remarque que, malgré une logique répétitive, la conception d'une ordalie dépend aussi du type de source. Cela entraîne de nouvelles questions.

En comparant les différents types de source, on constate que les documents aussi ont une fonction performative, que nous appelons « performance de l'écrit ». Celle-ci est en dehors des méta-niveaux de la performance orale et de la performance visuelle. C'est dans le monde créé par la langue que la performance orale porte son efficacité. La performance de l'écrit dans le sens strict, est en revanche autoréférentiel, autrement dit elle avise elle-même. La formule, par exemple, commençant par les mots *Hoc iudicium creavit omnipotens Deus*⁸¹² ne s'oriente pas vers la procédure liturgique de l'ordalie. Elle déploie sa force uniquement sur un plan documentaire. Un autre exemple pour cette perspective est la charte de 1135 où l'introduction ainsi que la fin sont fortement stylisées. Cet aspect dans l'ensemble des sources ouvre un champ de recherche tout à fait nouveau. Il conviendrait de mettre en relation les différentes approches si bien qu'on pourrait demander cette fois : comment l'écrit peut faire ?

Cette dernière question joue un rôle essentiel dans la perception de Sainte Richgard au fil du temps. « Son » ordalie passe du monde légendaire au monde hagiographique. Sa sainteté est produite dans la langue, au moins reproduite si elle existait avant, par exemple dans l'abbaye d'Andlau. C'est surtout dans les récits narratifs qu'on voit la « reine vierge » être de plus en plus glorifiée. Dans le domaine des textes littéraires, on pourrait se demander s'il ne faut pas établir une comparaison entre Richgard et Isolde. Il existe de nombreux éléments fort semblables entre leurs histoires ; reines, elles sont accusées d'adultère avec un ami proche de leur époux. La fin est également identique: la reine prouve son innocence. Si on laisse les premiers récits sur Richgard de côté – ils ne parlent pas d'ordalie –, on constate que les deux histoires s'achèvent sur une ordalie réussie mais on remarque néanmoins une différence principale. La ruse d'Isolde est uniquement possible parce que la logique de l'ordalie n'est pas la même que dans le cas de Richgard. Ses chroniqueurs ne remettent pas en question son innocence. En effet, en ce qui concerne l'ordalie de la sainte on retrouve la même logique que dans les *ordines iudiciorum Dei*. Elle fait pénitence, se confesse,⁸¹³ mais finalement Dieu va l'aider car elle a été accusée à tort. Certes, c'est toujours un Dieu « mécanique » comme l'évoque le commentateur dans *Tristan et Isolde*. Pourtant, dans le cas d'Isolde, seule la langue constitue le fonctionnement de l'ordalie. Le

⁸¹² ZEUMER A 17 et A 18 où la formule se trouve à la fin. A14 commence avec une formule apparentée (*Ista iudicium...*).

⁸¹³ Au moins dans la *Kaiserchronik*, cf. plus haut.

serment est valide quand elle ne ment pas linguistiquement. Dans le cas de Richgard, à part le fait qu'il ne la faut pas mentir, Dieu regarde le cœur et c'est pour cette raison qu'elle sort indemne de l'épreuve. Avec Boèce, on dirait : tandis que les mots sont flexibles, il y a qu'un seul concept mental.

L'exemple de Richgard sert à montrer également une autre chose : le contexte d'un document est extrêmement important pour en comprendre le sens. Enfin, la production littéraire de cette histoire reprend après sa canonisation. Pourquoi ? Peut-être approcherait-on d'une réponse en s'interrogeant sur l'intérêt qu'avait Léon IX de canoniser son parent ? Il reste cependant beaucoup à étudier en ce qui concerne sainte Richgard et ses témoins dans les sources écrites ainsi qu'iconographiques ; il en va de même pour l'évêque de Strasbourg, Gebhard. Afin de remettre la charte dans son contexte, il convient de rechercher quelles étaient les relations entre Cluny, Payerne et Strasbourg. Les personnes citées dans la charte comme témoins seront également à analyser.

Dans ces exemples, l'histoire est réorganisée autour de l'événement qu'est l'ordalie. Cela pourrait fournir un point de départ pour une étude plus large. Enfin, l'ordalie comme matière demande déjà une vue interdisciplinaire bien qu'elle ait longtemps été traitée d'un côté par les juristes, de l'autre par les historiens. Cette étude essaye de souligner le caractère rituel de l'ordalie, tout en considérant tant le concept ecclésiastique que l'organisation juridique.

En vérité, on s'aperçoit qu'avec l'ordalie, la sphère judiciaire et la sphère ecclésiastique se mêlent. Les termes utilisés en sont la première preuve. Dieu, par exemple, est désigné comme un juge humain : *iudex*⁸¹⁴. Les éléments de la juridiction profanes, serment, accusation, etc., prennent place dans les formules liturgiques. En effet, l'approche interdisciplinaire confirme que tout est lié au Moyen Âge. En terme théorique, l'analyse tient compte du fait que rituel et droit ne sont pas du tout contradictoires. Par contre, la ritualité apparaît dans le cas des ordalies comme moyen de justice.

Il conviendrait, à l'avenir, d'approfondir l'approche lexicographique afin de mieux cerner la pratique de l'ordalie. Pour l'opposition *sacerdos/presbyter*, par exemple, il nous semble que *presbyter* est utilisé dans les formules liturgiques lorsque le contexte prévoyait un clerc d'un certain rang. *Sacerdos*, joint à *presbyter* désignerait le clerc du plus haut rang. Et quand *sacerdos* apparaît seul, il renverrait à tout représentant de l'Église autorisé à mener

⁸¹⁴ C'est aussi le cas au sein d'une formule qui mentionne à la fin, après que l'épreuve ait eu lieu, le *iudex* du tribunal humain (cf. ZEUMER A 8). Si cet acteur n'était pas mentionné dans les *ordines*, c'est parce qu'il n'est pas typique des formules des ordalies.

une ordalie. Il est probable qu'on puisse trouver des éléments de réponse dans l'étude du langage en usage dans les monastères puisque les *ordines iudiciorum Dei* y étaient fort probablement rédigés. Ainsi une étude lexicographique appliquée au langage des monastères pourrait-elle éventuellement confirmer notre hypothèse sur les termes *sacerdos* et *presbyter*.

Enfin, comme nous l'avons indiqué pour le cas de Richgard, il est bien envisageable d'inclure encore autres types de sources même pour une étude théorique sur le rituel. Dans la littérature, par exemple, nous avons l'impression d'une subversion de la logique telle qu'elle se construit au sein des *ordines*. Images, sculptures et tout autre matériau peuvent contribuer à compléter l'étude de la pratique de l'ordalie.

Pour de tels projets, les nouvelles technologies sont indispensables, du moins rendent-elles le travail précis sur de grands corpora possible. Il faut d'abord utiliser les travaux déjà disponibles mais les éditions en ligne nécessitent encore des améliorations. La porte informatique des MGH n'est que peu ouverte. Cet état de fait doit évoluer vers un meilleur partage des découvertes de la communauté scientifique.

On pourrait encore créer une plateforme où toutes les sources mentionnant une ordalie ou un phénomène apparenté seraient regroupées, éditées, analysées. Il faudrait certes établir différentes catégories pour construire une sorte de plan. Celui-ci pourrait être organisé, par exemple, par type de sources, (loi, formule, image, récit chronique, récit autre que narratif, charte, etc.) mais d'autres éléments pourraient être pris en compte. Une organisation géographique ou institutionnelle (abbaye, cathédrale, etc.) serait de même envisageable. Si on organisait ce site en base de données on pourrait même rendre ces différentes approches possibles simultanément. Idéalement, les exigences sur le contenu devraient être hautement scientifiques, sans exclure un public non académique. Pour garantir des transcriptions et interprétations « interopérables », il est essentiel de s'en tenir aux standards informatiques. C'est de nos jours sine qua non.

En conclusion ce travail nous a permis une première exploration du sujet, d'en voir les enjeux, de constater les champs problématiques et les éléments qui nécessitent d'être approfondis. Il nous semble donc qu'il appelle de nouvelles recherches.

Annexe

Tables

(à partir des listes de résultats dans Philologic)

(1) Verbes avec *sacerdos* et *presbyter*

<i>verbes</i>	sacerdos	presbyter
communicet/ communicat	29	-
accedat	20	(accedet) 1
interroget	17	-
regeneravit	12	-
pergat	9	-
vadat	6	-
induat	6	-
dixerit	6	-
coniuret	6	-
accipiat	5	3
fuerit	4	-
preparet	3	-
convertat	2	-
cantet	-	15
reponat/ ponat	?	2
proiciat	?	1
habet	?	1
mittat	?	1
facit	?	1
benedicat	?	1
aspergat	?	1
canet	?	1

(2) Noms dans la proximité de *sacerdos* et de *presbyter*

<i>noms</i>	sacerdos	presbyter
altare	21	1
coniuratione/m	15	-
baptismum	11	-
celebrationem	6	-
adiuratione	5	-
oratione/s	4	-
confessus	4	-
iudicii	3	-
crucem	3	-
missa/m, missae	17	15
corpus	14	-
sanguis	8	-
vestmentis, vestibus	7	-
(com)probationem	5	5
plebe	4	-
verba	3	-
ecclesia/m	3	7
cora	3	(coram) 13
pane	?	2
hominibus	?	2
dyaconus, dyacono	?	2
denarios, denariis	?	2

Explication

Les tables (1) et (2) montrent les résultats des requêtes qui s'orientent vers le corpus des *Ordines iudiciorum Dei*, édité par Karl Zeumer. En ce qui concerne les occurrences avec *presbyter*, les verbes et les noms trouvés se basent sur une seule requête. Elle formule la recherche pour les occurrences des mots avec *presbyter/ presbiter/ presbytero* dans une intervalle de cinq mots à gauche et à droite. Dans (1) sont extraits les verbes à la troisième personne du singulier. Ce n'est pas garanti que les verbes en question aillent toujours avec *presbyter*. Cette première tendance doit être vérifiée par la suite dans les contextes. Le même principe concerne les colonnes « *sacerdos* ». Regardant la requête il s'agit maintenant des termes *sacerdos/ sacerdotibus/ sacerdotel/ sacerdotem/ sacerdotel/ sacerdotibus*. Le résultat dans Philologic liste tous les mots qui apparaissent avec ceux-ci dans une proximité de cinq mots à gauche et à droite. Dans (1) sont extraits les verbes à la troisième personne du singulier qui apparaissent le plus souvent dans ce contexte. Il s'agit donc d'une sélection des verbes. Le point d'interrogation dans cette colonne signifie ainsi qu'il faut vérifier la forme du verbe dans une requête séparée qui combine *sacerdos* avec le mot en question.

Dans (2) sont extraits (de la liste de résultats) les noms dans la proximité de cinq mots de *presbyter*. Les noms sont souvent en accusatif. Cela peut se lire comme une indice qu'ils vont avec des verbes qui se réfèrent effectivement à *presbyter*. Un regard croisé peut confirmer cette observation. En combinant les résultats des verbes et des noms on obtient à la phrase : *presbyter cantet missam*. Ici, il faut faire attention car cette technique ne doit pas être appliquée sans précaution la liste des résultats dans Philologic s'organisant en occurrence et pas en combinaison. La table (2) liste également les occurrences pour les noms qui se trouvent le plus souvent dans la proximité de *sacerdos* (et ses formes grammaticales). Encore, un regard croisé permet de conclure des phrases pertinentes comme : *sacerdos accedat ad altare*. Or, le verbe le plus courant est *communicet*, donc il faut méfier un tel procédé qui n'est pas une vraie méthode.

En somme la présentation en tableau confirme les résultats de notre recherche. Certes, à la base d'une analyse pourrait aussi être des statistiques (et pas vice versa). Mais au lieu d'une telle approche, nous l'avons préféré d'utiliser plusieurs approches simultanément. Pour rester le plus proche possible aux sources nous avons choisi de considérer toujours l'apparat. Celui-ci n'est pas inclus dans le fichier dématérialisé. Il faut le consulter dans l'édition papier.

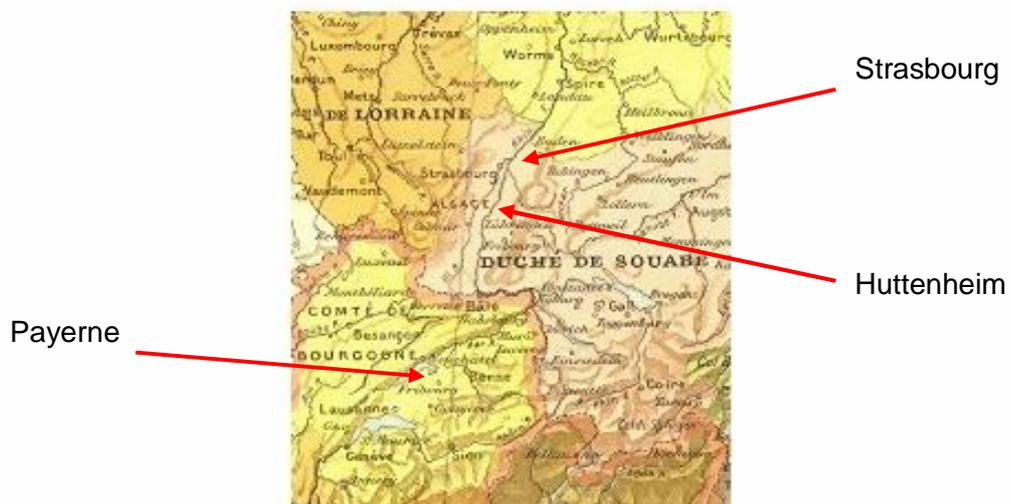
Les lieux de nos exemples en Alsace

(1)



Extraits de la carte « Die karolingischen Teilungen und die Grafschaften Elsaß-Lothringens im 12. Jahrhundert »,
Karte 8a, in : *Elsaß-Lothringischer Atlas*, éd. Georg Wolfram, Werner Gley, Francfort 1931.

(2)



Extrait de la carte « Le Saint-Empire romain germanique », [en ligne]
<http://www.cosmovisions.com/atlasVL025.htm> [consulté le 02/07/10].

(1) et (2) sont retravaillés par l'auteur.

Sceau fragmentaire de Gebhard, évêque de Strasbourg



Moulage du sceau de Gebhard, l'évêque de Strasbourg. AN, D 6882.

Notice dans l'*Inventaire et document de collection de sceaux*, t. II, Paris, 1867, p. 549 :

Faible fragment d'un sceau rond, d'env. 70 mill. – Arch. de l'Emp.

On y entrevoit l'évêque assis, vu de face, et tenant de la main gauche un livre ouvert.

Appendu à une restitution de dîmes faite au prieuré de Lebraha, en Alsace, membre de l'abbaye de St. Denis. – Sans date (vers 1138).

Glossaire des termes informatiques

(signalés dans le texte par des astérisques)

Attribut – terme de la syntaxe XML. Précise un élément, toujours associé à un élément et toujours dans la balise ouvrante d'un élément. Contient une valeur. `<element attribut="valeur"/>`

Élément – terme entre autres de la syntaxe XML. Unité d'information qui tient un nom défini (identificateur générique). Permet de décomposer le texte en portions. S'organise par une balise de début (balise ouvrante) et une balise à la fin (balise fermante). `<element>contenu</element>`

Entité – terme entre autres dans la syntaxe XML. Réserve de contenu qui doit être déclarée une fois en tête d'un document. Le début se marque par une esperluette (&) et la fin par un point virgule (;).

HTML – abréviation pour anglais : *Hypertext Markup Language*. Langage de balisage pour la présentation des pages web. Initialement dérivé du langage SGML. Officiellement abandonné au profit du langage XHTML. Pour une définition de la version HTML 4.1, voir la documentation du Worldwideweb Consortium (W3C) : <http://www.w3.org/TR/1999/REC-html401-19991224/>.

DTD – abréviation pour anglais : *Document Type Definition*. Ensemble des règles pour déclarer le type d'un document. Permet une structure logique à un document XML : syntaxe et sémantique sont définies dans la DTD.

PERL – langage libre de script. Initialement développé pour les objectifs linguistiques. Pour se renseigner plus, voir la plateforme : <http://www.perl.org/>.

Philologic – outil pour retrouver et analyser en plein texte. Développé à l'université de Chicago, s'applique surtout aux documents encodés en XML/ SGML avec la DTD TEI-Lite. Système qui traite du texte comme un ensemble des données relationnelles (base de donnée). Supporte diverses bases de données. Logiciel libre qui demande LINUX comme système d'exploitation. Informations, présentations exemplaires et téléchargement en ligne sur : <http://philologic.uchicago.edu/>.

TEI – abréviation pour anglais : *Text Encoding Initiative*. À part l'organisation qui porte ce nom (voir : <http://www.tei-c.org/index.xml>), c'est un format de document qui sert à l'encodage et à l'échange des textes. La version actuelle (TEI P5) est un métalangage sur la base de XML, dérivable sont des schémas comme une DTD, XML Schema ou RELAX NG Schema. Un service de l'Université d'Oxford permet de créer ses propres schémas TEI, voir : <http://www.tei-c.org/Roma/>. TEI-Lite reprend une sélection des éléments de TEI.

SGML – abréviation pour anglais : *Standard Generalized Markup Language*. Langage de balisage qui est un standard ISO (ISO 8879:1986). Métalangage pour traiter des documents. Sépare la structuration logique d'un document de sa mise en forme. En pratique, remplacé aujourd'hui par XML.

shell – logiciel avec une interface qui permet à l'utilisateur de communiquer à l'ordinateur (plus précis avec le kernel). Différentes formes de shell permettent diverses fonctions. Les commandes sont faites dans la dite « ligne de commande ».

XML – abréviation pour anglais : *eXtensible Markup Language*. Langage de balisage extensible. Tire son fondement du langage SGML. Format texte qui est un métalangage : permet de créer des langages plus précis pour manipuler et exploiter des documents. Le W3C s'engage pour l'utilisation de ce langage qui facilite l'échange des informations. Pour se renseigner plus, voir le site du W3C : <http://www.w3.org/XML/>.

XHTML – abréviation pour anglais : *eXtensible HyperText Markup Language*. Langage de balisage pour la programmation des pages web. Basé sur la syntaxe XML : XHTML 1.0 reformule HTML 4.0. Le W3C publie des recommandations, voir : <http://www.w3.org/TR/xhtml1/>.

XPath – l'abréviation pour anglais : *XML Path Language*. Langage d'interrogation développé par le W3C. Permet de localiser une portion d'un document XML qui est traité comme une arborescence. Sert à d'autres applications comme par exemple XQuery. Pour la documentation de la version XPath 2.0, voir le site du W3C : <http://www.w3.org/TR/xpath20/>.

XQuery – abréviation pour anglais : *XML Query Language*. Langage d'interrogation pour des bases de données des documents XML. Spécification du W3C. Dérivé de plusieurs langages, permet de reconstruire des nouveaux documents XML à partir des informations encodées en XML. Pour se renseigner plus, voir la documentation du W3C : <http://www.w3.org/TR/xquery/>.

W3C – abréviation pour anglais : *World Wide Web Consortium*. Organisation non-lucrative qui se charge de la standardisation des technologies concernant le *world wide web*. Fondé en 1994 par Tim Berners-Lee, inventeur du *world wide web*. Pour les différentes branches de l'organisation, voir le site principal : <http://www.w3.org/>.

Bibliographie raisonnée

Partie I

1. Sources éditées

ABELARD (Peter), *Peter Abelard's Ethics*, éd. par D. E. Luscombe, Oxford, 1971.

Texte de la Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, 2008.

FRANZ (Adolph), *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, t. II, Fribourg-en-Brigau, 1909.

GOTTFRIED VON STRASSBURG, *Tristan*, éd. Karl Marold, [réprod. de la 3^{ème} éd., sous Werner Schröder] Berlin, New York, 1977.

HINKMAR VON REIMS, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, éd. Doris Nachtmann, Munich [Monumenta Germaniae Historica], 1998.

History of the Monarchy – The Anglosaxon Kings – Athelstan [en ligne] :
<http://www.royal.gov.uk/HistoryoftheMonarchy/KingsandQueensofEngland/TheAnglo-Saxonkings/Athelstan.aspx> [consulté le 16/03/1010].

Medieval Sourcebooks – The Laws of King Athelstan [en ligne] :
<http://www.fordham.edu/halsall/source/560-975dooms.html> [consulté le 16/03/2010].

Medieval Sourcebooks – The Laws of King Edgar [en ligne] :
<http://www.fordham.edu/halsall/source/560-975dooms.html> [consulté le 16/03/2010].

« *Ordines iudiciorum Dei* », éd. Karl Zeumer, in : *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, MGH, 1882-1886.

YVES DE CHARTRES, Epist. CCV, . CLXXXIII, CCLXXX, PL 162.

2. Littérature

2.1 Méthodologie

ANGENEDT (Arnold), « Verschriftlichte Mündlichkeit – vermündlichte Schriftlichkeit, Der Prozess des Mittelalter », in : *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual; Soziale Kommunikation im Mittelalter und Früher Neuzeit*, éd. Heinz Durchhardt, Gert Melville, Cologne, Weimar, Vienne, 1997, p. 3-28.

AUSTIN (John Langshaw), *How to do things with Words, The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, 2^{ème} éd., Oxford, New York, 1976.

BELLIGER (Andréa), *Ritualtheorien, ein einführendes Handbuch*, Opladen et al., 1998.

BON (Bruno), GUERREAU-JALABERT (Anita), « Pietas, réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales* 42, printemps (2002), p. 73-88.

BOULEY (Allan), *From Freedom to Formula, The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington, 1981.

GOODY (Jack), *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*, Francfort, 1990.

GUERREAU-JALABERT (Anita), « Saint Gengoul dans le monde, l'opposition de la cupiditas et de la caritas », in : *Guerriers et moines, Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècles)*, éd. Michel Lauwers, Antibes, 2002, p. 265-283.

Idem, « 'Aimer de fin cuer', La cœur dans la thématique courtoise », *Il cuore/ The Heart, Micrologus* 11, (2003), p. 343-371.

Idem, « Le graal, le Christ et la chevalerie », in : *Pratiques de l'eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age)*, éd. Nicole N. Bériou, Béatrice Gaseau, Dominique Rigaux, Paris, 2009, p. 1057-1072.

Idem, « Parole/ Parabole, La parole dans les langues romanes, Analyse d'un champ lexical et sémantique », in : *La parole du Prédicateur*, éd. Rosa Maria Dessi, Michel Lauwers, Nice, 1997, p. 311-339.

HABERMAS (Jürgen), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1995.

JACOB (Robert), « Judicium et le jugement, L'acte de juger dans l'histoire de lexicque », in : *L'office du juge, partie d souveraineté ou puissance nulle ?* éd. Olivier Cayla, Marie-France Renoux-Zagamé, Paris 2001, p. 35-71.

KÖBLER (Gerhard), *Althochdeutsches Wörterbuch*, 4^{ème} édition, 1993, [PDF] p. 144 à 145, [en ligne] Althochdeutsches Wörterbuch : <http://www.koeblergerhard.de/ahdwbhin.html> [consulté le 12/03/10].

LUHMANN (Niklas), *Legitimation durch Verfahren*, Francfort, 1993.

REXROTH (Frank), « Tyrannen und Taugenichtse, Beobachtungen zur Ritualität europäischer Königsabsetzungen im späten Mittelalter », *Historische Zeitschrift*, t. 278 (2004), p. 27-53.

Idem, « (Um 1399) Wie man einen König absetzte », in : *Die Macht des Königs, Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, éd. Bernhard Jussen. Munich 2005, p. 241-254 [les notes se trouvent sur les pages 393-394].

Idem, « Rituale und Ritualismus in der historischen Mittelalterforschung : Eine Skizze », in : *Mediävistik im 21. Jahrhundert, Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, éd. Hans-Werner Götz, Jörg Jarmut, Munich, 2003, p. 391-406.

RIO (Alice), *Legal Practice and the written word in the early middle ages, Frankish formulae, c. 500-1000*, Cambridge, 2009.

Idem, « Les formulaires mérovingiens et carolingiens, Tradition manuscrite et réception », *FRANCIA*, t 35 (2008), p. 327-348.

SELLERT (Wolfgang), « Gewohnheit, Formalismus und Rechtsritual im Verhältnis zur Steuerung sozialen Verhaltens durch gesatztes Recht », in : *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual; Soziale Kommunikation im Mittelalter und Früher Neuzeit*, éd. Heinz Durchhardt, Gert Melville, Cologne, Weimar, Vienne, 1997, p. 29-48.

SPRANDEL (Rolf), *Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter*, 2^{ème} éd. Paderborn et al., 1978.

STOLLBERG-RILINGER (Barbara), *Vormoderne politische Verfahren*, Berlin, 2001.

Idem, « Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation im Spätmittelalter und Früher Neuzeit », *Historische Zeitschrift für Forschung*, t. 27 (2000), p. 389-405.

SWEENEY (Eileen C.), *Logic, theology, and poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille ; words in the absence of things*, New York, 2006.

2.2 Ordalie dans l'histoire

BALDWIN (John W.), « The Crisis of the Ordeal, Literature, Law, and Religion around 1200 », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, t. 24, (1994), p. 327-353.

Idem, « From ordeal to confession ; in search of lay religion in early thirteenth century France », in : *Handling Sin, Confession in the Middel Ages*, éd. Peter Biller, Alastair J. Minnis, [York Studies in Medieval Theology, 2] Woodbridge, Suffolk, 1998, p. 191-209.

BARTHELEMY (Dominique), *Chevaliers et miracles*, Paris, 2004.

Idem, « Le renoncement aux ordalies », in : *Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'Ouest de la France, Actes du colloque de Fontevraud, 13-16 décembre 2001*, éd. Jacques Dalarun, Turnhout, 2004, p. 173-198.

Idem, *L'an mil et la paix de dieu, la France chrétienne et féodale 980 - 1060*, Paris, 1999.

Idem, « Diversité des ordalies médiévales », *Revue historique*, t. 280 (1988), p. 3-25.

Idem, « Présentation de l'aveu dans le déroulement des ordalies (IXe-XIIIe siècle) », *L'Aveu, L'Antiquité et Moyen-Âge, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome...Rome 28-30 mars 1984* [Collection de l'École française de Rome 88], Rome, 1986, p. 191-214.

BARTLETT (Robert), *Trial by fire and water*, Oxford, 1986.

BENZ (Ernst), « Ordeal by Fire », in : *Myths and Symbols, Studies in Honor of Mircea Eliade*, éd. Joseph Kitagawa et al. Chicago, 1969, p. 241-264.

BERLIOZ (Jacques), « Les ordalies dans les "exempla" de la confession (XIIIe-XIVe siècles) », in : *L'Aveu ; Antiquité et Moyen Age, Actes de la Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste (Rome, 28-30 mars 1984)*, [Collections de l'Ecole française de Rome, 88] Rome 1986, p. 315-340.

BRUNDAGE (James A.), *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*, Chicago, et al., 1987.

BRUNNER (Heinrich), *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2^{ème} éd., Berlin, 1906.

CARLEN (Louis), « Gottesurteil. III. In der Kirchen- und Rechtsgeschichte », in : *Lexikon für Theologie und Kirche*, éd. Walter Kasper, et al. 3^{ème} éd. Fribourg-en-Brisgau, 1995, vol. 4, *Franca bis Hermenegild*, c. 942.

DAHN (Felix), *Studien zur Geschichte der germanischen Gottes-Urtheile*, [réprod. de l'éd. de 1857] Dillenburg, 1998.

ELUKIN (Jonathan M.), « The Ordeal of Scripture: Functionalism and the Sortes Biblicae in the Middle Ages », *Exemplaria, A Journal of Theory in Medieval and Renaissance Studies*, t. 5, 1993, p. 135-160.

FEHR (Hans), *Gottesurteil und Folter, eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters und der neueren Zeit, Sonderausgabe aus Festgabe für Rudolf Stammler zum 70. Geburtstag*, Berlin, Leipzig, 1926.

FOVIAUX (Jacques), *De l'Empire romain à la féodalité*, [Droit et institutions, t 1] Paris, 1986.

FRAHER (Richard M.), « IV Lateran's revolution in criminal procedure ; the birth of *inquisitio*, the end of ordeals, and Innocent III's vision of ecclesiastical politics », in : *Studia in honorem eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, éd. Rosalius Josephus Castillo Lara, [Pontificia Studiorum Universitas Salesiana, Facultas Iuris Canonici, Studia et textus historiae iuris canonici, 7], Rome, p. 1992, p. 97-111.

FRANZ (Adolph), *Die Messe im deutschen Mittelalter*, [réprod. de l'éd. de 1902] Darmstadt, 1963.

GAUDEMET (Jean) « Les Ordalies au Moyen Âge ; Doctrine, Législation et pratique canoniques », in : *La preuve, deuxième partie, Moyen Age et Temps Modernes*, [Recueils de la Société Jean Bodin, vol. XVII] Bruxelles, 1965, p. 99 -135.

GAUVARD (Claude), ROBERT (Jacob), « Introduction », in : *Les rites de la justice, gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge [occidental]*, éd. Claude Gauvard, Paris, 2000.

GERSBACH (Markus), « Eine altfranzösische Formel zu einem Gottesurteil », *Vox Romanica, Annales Helvetici Explorandis Linguis Romanicis Destinati*, t. 24 (1965), p. 64-75.

GRIMM (Jacob), *Deutsche Rechtsalterthümer*, [réprod. de l'éd. de 1899] Berlin, 1956.

HAGEN (Dietrich), « Der Deichbruch als Gottesurteil? Zur Deutung einer Naturkatastrophe am Anfang des 18. Jahrhunderts », in : *Kulturlandschaft Marsch ; Natur, Geschichte, Gegenwart ; Vorträge anlässlich des Symposiums in Oldenburg vom 3. bis 5. Juni 2004*, éd. Corinna Endlich, Oldenburg, 2005, p. 186-196.

HEAD (Thomas), « The genesis of the ordeal of relics by fire in Ottonian Germany, an alternative form of "canonization" », in : *Procès de canonisation au Moyen Âge, Aspects juridiques et religieux*, éd. Gábor Klaniczay, [Collection de l'École française de Rome, 340] Rome, 2004, p. 19-37.

Idem, « Saints, heretics, and fire ; finding meaning through the ordeal », in : *Monks and Nuns, Saints and Outcasts, Religion in Medieval Society ; Essays in Honor of Lester K. Little*, éd. Sharon Farmer and Barbara H. Rosenwein, Ithaca, 2000 p. 220-238.

HEGEWISCH (Dietrich Hermann), *Allgemeine Uebersicht der deutschen Kulturgeschichte bis zu Maximilian dem Ersten*, Hambourg, 1788.

HERGENRÖTHER (Joseph Adam), *Joseph Kardinal Hergenröthers Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 6^{ème} éd. Fribourg-en-Brisgau, 1924.

HILDENBRAND (Karl), *Die Purgatio canonica und vulgaris*, Munich, 1841.

HILSE (Benno), *Das Gottes-Urtheil der Abendmahlsprobe*, Berlin, 1867.

HOOF (Johann Georg August), *Von den Ordalien oder Gottesurtheilen*, Mainz, 1784.

HOWLETT (David R.), « Ordalium », in : *Dictionary of medieval Latin from British sources*, Fascicule 8, O, éd. David R. Howlett, et al. Oxford, 2003, p. 2047.

JACOB (Robert), « La parole des mains, Genèse de l'ordalie carolingienne de la croix », in : *Les rituels de la justice, gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge [occidental]*, éd. Claude Gauvard, Paris, 2000, p. 19-62.

Idem, « Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne », *Histoire de la justice*, 4 (1991), p. 55-80.

JACOB (Robert) et al., *Le juge et le jugement dans les traditions juridiques européennes, études d'histoire comparée*, Paris, 1996.

KÉRY (Lotte), « Albertus Gandinus und das kirchliche Strafrecht », in : *Inquirens subtilia diversa, Dietrich Lohrmann zum 65. Geburtstag*, éd. Ludwig Falkenstein, Aix-la-Chapelle, 2002, p. 183-200.

Köbler (Gerhard), « Welchen Gottes Urteil ist das Gottesurteil des Mittelalters? », in : *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft, Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte ; Winfried Trusen zum 70. Geburtstag*, éd. Norbert Brieskorn, Paderborn et al., 1994, p. 89-108.

LANGE (Hermann), *Römisches Recht im Mittelalter*, t 1, « Die Glossatoren », Munich, 1997, p. 95-96.

La preuve, deuxième partie, Moyen Age et Temps Modernes [Recueils de la Société Jean Bodin , vol. XVII] Bruxelles, 1965.

LEMESLE (Bruno), « Le serment promis, Le serment judiciaire à partir de quelques documents angevins des XIe et XIIe siècles », *Crime, Histoire & Sociétés/ Crime, History & Societies*, [en ligne] vol. 6, n° 2 (2002), mis en ligne le 25 février 2009. URL : <http://chs.revues.org/index410.html>.

Idem, *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2003.

Idem, *Conflits et Justice au Moyen Âge*, Paris, 2008.

Idem, « Conflits et justice au Moyen Age ; Normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XIe et XIIe siècles », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, [en ligne] n° 13 (2009), mis en ligne le 15 septembre 2009. URL : <http://cem.revues.org/index11236.html>.

LENSKI (Noel E.), « Evidence for the Audientia episcopalis in the New letters of Augustine », in : *Law, society, and authority in late antiquity*, éd. Ralph W. Mathisen, Oxford, New York, 2001, p. 83-97.

LEVY (Jean-Philippe), *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge depuis la Renaissance du Droit Romain jusqu'à la fin du XIV^e siècle*, Paris, 1939 [Annales de l'Université de Lyon : Série 3, Droit ; 5].

Idem, « Le problème de la preuve dans les droits savants du Moyen Âge », in : *La preuve, deuxième partie, Moyen Age et Temps Modernes*, [Recueils de la Société Jean Bodin, vol. XVII] Bruxelles, 1965, p. 137-167.

LEVY (Jean-Philippe), CASTALDO (André), *Histoire du droit civil*, Paris, 2002.

MÄKINEN (Virbi), PIHLAJAMÄKI (Heikki), « The individualization of crime in medieval canon law », in : *Journal of the History of Ideas*, 65:4 (2004), p. 525-548.

MCAULEY (Finbarr), « Canon Law and the End of the Ordeal », *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 26, n° 3 (2006), p. 473-513.

MAJER (Friedrich), *Geschichte der Ordalien, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutschland*, Jena, 1795.

MICHEL (A.), « Ordalies », in : *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire / commencé sous la dir. de A. Vacant, continué sous celle de E. Amann ... t. 11, Première Partie « Naasséniens – Ordalies »*, Paris, 1931, c. 1139-1152, ici : p. 1139.

MICKEL (Emanuel J.), « Judicium Dei and the Structure of La Chanson de Roland », in : *Studies in Honor of Hans-Erich Keller, Medieval French and Occitan Literature and Romance Linguistics*, éd. Rubert T. Pickens, Hans R. Runte, Kalamazoo, 1993, p. 29-47.

MORRIS (Colin), « Judicium Dei, the Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleventh Century », in : *Church, Society and Politics, papers read at the thirteenth summer meeting and the fourteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. Derek Baker, Oxford, 1975, p. 95-111.

NILES (John D.), « True stories and other lies », in : *Myth in Early Northwest Europe*, éd. Stephen O. Glosecki, [Medieval and Renaissance Texts and Studies, 320 ; Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance, 21], Tempe, Arinzona, 2007 p. 1-30.

NOTTARP (Hermann), *Gottesurteilstudien*, Munich, 1956.

OHMANN (Richard), « Ordeal by Parenthesis », *Audit*, t. 1, (1960), p. 4-8.

PALAZZO (Éric), *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, 2000.

PFALZ (F.), *Die germanischen Ordalien*, [Bericht über die Realschule zu Leipzig] Leipzig, 1865.

PHILLIPS (Georg), *Über die Ordalien bei den Germanen in ihrem Zusammenhange mit der Religion*, Munich, 1847.

PLANCK (Johann Julius Wilhelm), *Das deutsche Gerichtsverfahren im Mittelalter*, Brunswick, 1878, t. 2.

PRODI (Paolo), *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, Munich, 2003.

RADDING (Charles M.), « Ordeals », in : *Dictionary of the Middle Ages*, éd. Joseph Strayer, New York, 1987, vol. 9, « Mystery religions – Poland », p. 259-260.

ROGGE (Karl August), *Über das Gerichtswesen der Germanen, ein germanistischer Versuch*, [réprod. de l'éd. de 1820] Francfort, 1970.

ROUSSEAU (X.), « Historiographie du crime et de la justice criminelle dans l'Espace français (1990-2005) », *Crime, Histoire & Sociétés/ Crime, History & Societies*, [en ligne] vol. 10, n°1 (2006), mis en ligne le 01 juin 2009. URL : <http://chs.revues.org/index203.html>.

SCHILD (Wolfgang), *Alte Gerichtsbarkeit*, Munich, 1985.

SCHMÖCKEL (Matthias), « "Ein sonderbares Wunderwerk Gottes" ; Bemerkungen zum langsamen Rückgang der Ordale nach 1215 », in : *Ius commune ; Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, Francfort, 1999, p. 123-164.

SCHÖNFELD (Walther), *Das Rechtsbewußtsein der Langobarden auf Grund ihres Ediktes, Festschrift für Alfred Schultze zum 70. Geburtstag*, Weimar, 1934.

SHOEMAKER (Karl Blaine), « Criminal procedure in medieval European law ; A comparison between English and Roman-canonical developments after the IV Lateran Council », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 116:129 (1999) p. 174-202.

SCHWERIN (Claudius von), *Deutsche Rechtsgeschichte, (mit Ausschluß der Verfassungsgeschichte)*, Leipzig, 1915.

Idem, *Rituale für Gottesurteile*, Heidelberg, 1933.

SJÖHOLM (Elsa), *Rechtsgeschichte als Wissenschaft und Politik, Studien zur germanistischen Theorie des 19. Jahrhunderts*, [Münchener Universitätschriften, t. 10] Berlin, 1972.

SOLYMOSSI (László), « Siegelgebrauch beim Gottesurteil », in : *"De litteris, manuscriptis, inscriptionibus ..."*, *Festschrift zum 65. Geburtstag von Walter Koch*, éd. Theo Kölzer, Vienne, Cologne, Weimar, 2007, p. 505-523.

STANLEY (Eric Gerald), *Die angelsächsische Rechtspflege und wie man sie später aufgefaßt hat, vorgetragen in der Sitzung vom 5. Juli 1996*, [Sitzungsberichte – Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg 1999, Heft 2] Munich, 1999.

TIERNY (Brian), *The Crisis of Church and State 1050-1300*, [réprod. de l'éd. de 1964] Toronto, Buffalo, 1996.

TILLMANN (Herbert), *Das Los neben Mitberechtigung und Mitverpflichtung bei Ungewißheit im Recht*, Berlin, 1932.

TRUSEN (Winfried), «Das Verbot der Gottesurteile und der Inquisitionsprozeß, Zum Wandel des Strafverfahrens unter dem Einfluß des gelehrten Rechts im Spätmittelalter », in : *Sozialer Wandel im Mittelalter ; Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, éd. Jürgen Miethke, Klaus Schreiner, Sigmaringen, 1994, p. 235-247.

UNGER (Friedrich Wilhelm), *Der gerichtliche Zweikampf bei den germanischen Völkern, eine rechtsgeschichtliche Abhandlung*, Göttingen, 1847.

VAN CAENEGEM (Raoul C.), « Methods of proof in the western medieval law », *Mélanges de l'Académie de Belgique, Classe des lettres*, 45 (1983), p. 83-127.

VIECK (Sandy), « Der mittelalterliche Altar als Rechtsstätte », *Mediävistik, Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung*, 17 (2004), p. 95-184.

WAITZ (Georg), *Die Verfassung des deutschen Volkes in ältester Zeit*, [réprod. de la 3^{ème} éd. de 1880] Darmstadt, 1953/ 1955.

Idem, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 4^{ème} éd., Graz, 1955.

WHITE (Stephen D.), « Proposing the ordeal and avoiding it, strategy and power in western French litigation, 1050-1100 », in : *Cultures of Power*, ed. Thomas N. Bisson, Philadelphia, 1995, p. 89-123.

WILDMAN (Eugene), « The Signal in the Flames, Ordeal as Game », *TriQuarterly*, t. 11, (1968), p. 145-162.

2.3 Ordalie dans la littérature

CLIFTON-EVEREST (John M.), « Zum Gottesurteil und Schlußgebet im "Ackermann aus Böhmen", Das Ende des Gesprächs », in : *Dialoge, Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter [Hamburger Colloquium 1999]*, éd. Nikolaus Henkel, Tübingen, 2003.

COMBRIDGE (Rosemary N.), *Das Recht im « Tristan » Gottfrieds von Straßburg*, [Philologische Studien und Quellen 15] 2^{ème} éd., Berlin, 1964.

FEHR (Hans), « Die Gottesurteile in der deutschen Dichtung », in : *Festschrift für Guido Kirsch ; rechtshistorische Forschungen ; anlässlich des 60. Geburtstags dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, éd. Karl Siegfried Bader, Robert Feenstra, Stuttgart, 1955, p. 271-281.

HAUG (Walter), « Gottfrieds von Straßburg 'Tristan', Sexueller Sündenfall oder erotische Utopie », in : *Kontroversen, alte und neue*, éd. Albrecht Schöne, [Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985, vol. 1] Tübingen 1986, p. 41-52.

KERTH (Thomas A.), « With God on Her Side, Isolde's 'Gottesurteil' », *Colloquia Germanica, Internationale Zeitschrift für Germanische Sprach- und Literaturwissenschaft*, t. 11 (1978), p. 1-18.

KOLB (Herbert), « Isoldes Eid ; Zu Gottfried von Straßburg, Tristan 15267-15764 », *ZfdPh* 107 (1988), p. 321-335.

KRAGL (Florian), « Das "verstrickte" Gottesurteil ; Praktische Überlegungen zur mittelalterlichen "Präsenzkultur" », *ZfdPh* 127,1 (2008), p. 15-33.

KUCABA (Kelley), « Höfisch inszenierte Wahrheiten, Zu Isolds Gottesurteil bei Gottfried von Straßburg », in : *Fremdes wahrnehmen - fremdes Wahrnehmen, Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früher Neuzeit*, éd. Wolfgang Harms, Stuttgart, Leipzig, 1997, p. 73-93.

MONCLAIR (Hanne), « Fortidens grunnleggende annerledeshet? En analyse av gudsdombereitningene i norsk sagamateriale », *Historisk tidsskrift*, 83:3 (2004), p. 482-504.

SCHILD (Wolfgang), « Das Gottesurteil der Isolde, Zugleich eine Überlegung zum Verhältnis von Rechtsdenken und Dichtung », in : *Alles was Recht war, : Rechtsliteratur und literarisches Recht ; Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 70. Geburtstag*, éd. Hans Höfinghoff, Essen, 1996, p. 55-76.

SCHMIDT-WIEGANDT (Ruth), « Dichtung und Recht im Blickfeld von Literaturwissenschaft und Rechtsgeschichte ; Zu Gottfried von Straßburg, *Tristan* (V. 15.728f) », in : *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte ; Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag*, éd. Nine Miedema, Rudolf Suntrup, Francfort, 2003, p. 167-174.

SCHNELL (Rüdiger), « Rechtsgeschichte und Literaturgeschichte ; Isoldes Gottesurteil », in : *Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980*, éd. Heinz Rupp, Hans-Gert Roloff, t. 4, Berne, 1980, p. 307-319.

SEIFFERT (Leslie), « Finding, Guarding, and Betraying the Truth, Isolde's Art and Skill, and the Sweet Discretion of her Lying in Gottfried's *Tristan* », in : *Gottfried von Strassburg and the medieval Tristan legend, Papers from an Anglo-North American symposium, 1986*, éd. Adrian Stevens, Roy Wisbey, Cambridge, 1990, p. 181-208.

ZIEGLER (Vickie L.), *Trial by Fire and Battle in Medieval German Literature*, Rochester, New York, 2004.

Partie II

1. Sources éditées

1.1 MGH Scriptores

Annales Alamannorum, in : MGH SS 1 [Annales et chronica aevi Carolini], éd. Georg Heinrich Pertz et al., [réprod. de l'éd. de 1826], 1976.

Annales Monasterienses, in : MGH SS 3 [Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici], éd. Georg Heinrich Pertz et al., [réprod. de l'éd. de 1839] 1986.

Bernoldi chronicon, in : MGH SS 5 [Annales et chronica aevi Salici], éd. Georg Heinrich Pertz et al., [réprod. de l'éd. de 1844], 1985.

Herimanni Augiensis chronicon, in : MGH SS 5 [Annales et chronica aevi Salici], éd. Georg Heinrich Pertz et al., [réprod. de l'éd. de 1844], 1985.

Sigeberti Gemblacensis chronica cum continuationibus, in : MGH SS 6 [Chronica et annales aevi Salici], éd. Georg Heinrich Pertz et al., [réprod. de l'éd. de 1844] 1980.

Annales Marbacenses qui dicuntur, éd. H. Bloch, [MGH SS rer. Germ. 9] 1907.

Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi, éd. Friedrich Kurze, [MGH SS rer. Germ. 50] 1890. [Traduct. en allemand : DÜMMLER (Ernst), *Die Chronik des Abtes Regino von Prüm*, [Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, IX. Jahrhundert, 14. Band] Berlin, 1857.]

Deutsche Kaiserchronik, éd. Edward Schöner, [MGH Scriptores qui vernacula lingua usi sunt 1,1] 1892.

IOHANNIS ABBAS VICTORIENSIS, *Liber certarum Historiarum*, éd. F. Schneider, [MGH SS rer. Germ. 36, 1-2] 1909-1910.

1.2 MGH Diplomata

Die Urkunden Karls III. [Karoli III. Diplomata = MGH, DD K III], éd. Paul Kehr, [réprod. de l'éd. de 1936-1937] 2007.

Die Urkunden Ludwigs des Deutschen, Karlmanns und Ludwigs des Jüngeren [MGH, *Ludowici Germanici, Karlomanni, Ludowici Iunioris Diplomata*], éd. Paul Kehr, [réprod. de l'éd. de 1932-1934] 1980.

1.3 Éditions indépendantes

Die Chronik Ottos von St. Blasien und die Marbacher Annalen, éd. Franz-Josef Schmale, Darmstadt, 1998.

SCHÖPFLIN (Jo. Daniel), *Alsatia aevi merovingici carolingici saxonici salici suevici Diplomatica*, Operis Pars I, Mannheim, 1772.

WÜRDTWEIN (Stephanus Alexaner), *Nova subsidia diplomatica ad selecta juris ecclesiastici germaniae*, t. 7, Heidelberg, 1786.

2. Sources manuscrites

Archives cantonales vaudoises, Chavannes-près-Renens, C I b 12 (= photographie R 69).

Archives cantonales d'Aargau, Aarau, *Stemmatographia Helvetiae*, Carta Gebhardi Argentinensis episcopi 1135, Ms ZF 3: 71, Bl. 251 [n. v.].

3. Littérature

3.1 Methodologie

BRUCKNER (Albert), *Regesta Alsaciae aevi merovingici et karolini (496-918)*, *Quellenband*, t. 1, Strasbourg, Zurich, 1959.

HOENEN (Maarten J.F.M), « Translating Mystical Texts from the Vernacular into Latin ; The Intentions and Strategies behind Laurentius Surius' Edition of John Ruusbroec's Complete Works (Cologne 1552) », in : *Per perscrutationem philosophicam*, éd. Alessandra Beccarisi et al., Hamburg 2008, p. 348-374.

JAFFÉ (Philippe), WATTENBACH (Wilhelm), *Regesta Pontificum Romanorum*, t. 1, Leipzig, 1885.

KROESCHELL (Karl), *Deutsche Rechtsgeschichte*, 13^{ème} éd, t. 1 (*Bis 1250*), Cologne, 2005.

LEXER (Matthias), *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, 38^{ème} éd., Stuttgart 1992.

MARIOTTE (Jean-Yves), *Les sources manuscrites de l'histoire de Strasbourg, t. I, des origines à 1790*, Strasbourg [Archives municipales de Strasbourg], 2000.

Die Regesten der Bischöfe von Straßburg, t. 1 Die elsässischen Annalen der Stauferzeit, éd. Hermann Josef Bloch, Paul Wentzcke [Kommission zur Herausgabe elsässischer Geschichtsquellen], Innsbruck, 1908.

Schweizerisches Urkundenregister, éd. Basilius Hidber [Allgemeine geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz], Berne, Blom, 1863, vol. 2.

WARTMANN (Hermann), *Das Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen*, t. 2, Zurich, 1866

Urkundenbuch der Stadt Straßburg, I, Urkunden und Stadtrechte bis zum Jahr 1260, éd. Wilhelm Wiegand, Strasbourg 1879 [vol. 1 de la série *Urkunden und Akten der Stadt Straßburg*].

3.2 Histoire

Inventaire et document de collection de sceaux, éd. Archives impériales, t. II, Paris, 1867.

BERNARD (Madeleine), « Les offices versifiés attribués à Léon IX (1002-1054) », *Études Grégoriennes*, 19 (1980), p. 89-164

BLOCH (Hermann Josef), « Die Überlieferung des ersten Straßburger Stadtrechts », ZGO 53 (1899), p. 271-298.

BORNERT (René), « RIC HARDE », in : NDBA, 1996, t. VII, p. 3194.

BÜTTNER (Heinrich), *Geschichte des Elsaß ; Politische Geschichte des Landes von der Landnahmezeit bis zum Tode Ottos III.*, Berlin, 1939.

Idem « Andlau und der Dagsburger Wald », *Elsaß-lothringisches Jahrbuch*, 20 (1942), p. 10-27.

Idem, « Andlauer Besitz und Reichsgut », ZGOR, NF 56 (1943), p. 15-30.

Idem, « Kaiserin Richgard und die Abtei Andlau », *Archives de l'Église d'Alsace*, t. 7 (1956), p. 83-91.

DINZELBACHER (Peter), *Das fremde Mittelalter, Gottesurteil und Tierprozess*, Essen, 2006.

Document de l'histoire de l'Alsace, sous la dir. de Philippe Dollinger, Toulouse, 1972.

DOLLINGER (Philippe), « GEBHARD », in : NDBA, 2006, t. III, p. 1131.

DÜMLER (Ernst), *Geschichte des ostfränkischen Reiches*, 2^{ème} éd., t. 3, Leipzig, 1888.

GALBREATH (Donald-Lindsay), *Inventaire des sceaux vaudois*, Lausanne et al., 1937.

HAACKE (Diether), « Die Romplersche Handschrift des Straßburger Stadtrechts », ZGO 109 (1961), p. 21-87.

Histoire de l'Alsace, sous la dir. de Philippe Dollinger, Malesherbes, 2001.

KIEL (Anna Hendrika), *Jesaias Rompler von Löwenhalt, ein Dichter des Frühbarock*, Utrecht, 1940.

KÜHLMANN (Wilhelm), « Rompler von Löwenhalt, Jesaias », in : *Neue Deutsche Biographie* 22 (2005), p. 25-26, [en ligne], ADB–NDB, Deutsche Biographie, http://www.deutsche-biographie.de/artikelNDB_n22-025-01.html [consulté le 15/06/10].

RAPP (F.), « GEBHARD », in : *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris, 1984, vol. 20, col. 227-228.

REUSS (Rodolphe), *Histoire de Strasbourg depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1922.

« Richardis, imperatrix & virgo, Andlaviæ in Alsatia », in : AA SS, vol.7, col. 0793A – 0798F.

STINZI (P.), « Richardis », in : *Lexikon der christlichen Ikonographie*, éd. Wolfgang Braunfels, t. 8, Rome et al., 1976, c. 268.

ZIEGLER (Wolfram), *König Konrad III. (1138-1152) ; Hof, Urkunden und Politik*, Vienne, 2008.

Partie III

1. Documentations

Die elektronischen Monumenta Germaniae Historica, Gebrauchsanleitung, Brepols Publisher, 2010.

MGH-Datenbanken – Ergänzungen zu den MGH Diplomata, [en ligne]
<http://www.mgh.de/datenbanken/diplomata-ergaenzungen> [consulté le 03/05/10].

2. Textes

ASSMANN (Bernhard), SAHLE (Patrick), *Digital ist besser. Die Monumenta Germaniae Historica mit den dMGH auf dem Weg in die Zukunft - eine Momentaufnahme*, Norderstedt, 2008.

GRAESSE (Johann), *Orbis Latinus*, [en ligne]
<http://www.columbia.edu/acis/ets/Graesse/contents.html> [consulté le 03/05/10].

JUST (Thomas), « Rezension zu Bernhard Assmann – Patrick Sahle, Digital ist besser ; Die Monumenta Germaniae Historica mit den dMGH auf dem Weg in die Zukunft – eine Momentaufnahme (Norderstedt 2008) », *sehpunkte* 9, n° 3 (2009), [en ligne]
<http://www.sehpunkte.de/2009/03/14673.html> [consulté le 05/05/10].

MÜLLER (Uwe), « Open Access ; Eine Bestandsaufnahme », in : *Digitale Arbeitstechniken für Geistes- und Kulturwissenschaften*, éd. Martin Gasteiner, Vienne, Cologne, Weimar, 2010, p. 185-202.

RADL (Clemens), « Die Urkundeneditionen innerhalb der dMGH », in : *Digitale Diplomatie neue Technologien in der historischen Arbeit mit Urkunden*, éd. Georg Vogeler, Cologne, Weimar, Vienne, 2009,

SAHLE (Patrick), « Web-Rezension zu : Die digitalen Monumenta Germaniae Historica (dMGH) », *H-Soz-u-Kult* (07.06.2008), [en ligne] <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=152&type=rezwww> [consulté le 27/04/10].

SCHIEFFER (Rudolf), « Monumenta Germaniae Historica ; Bericht über das Jahr 2002/2003 », DA 59 (2003), p. I-XIV.

Idem, « Monumenta Germaniae Historica ; Bericht über das Jahr 2003/2004 », DA 60 (2004), p. I-XIV.

Idem, « Monumenta Germaniae Historica ; Bericht über das Jahr 2008/09 », DA 65 (2009), p. I-XIV.

3. Présentations

Présentation des dMGH pour « Elektronisches Publizieren » (publier électroniquement) lors du salon de « Open Access » du 9 et 10 octobre 2008 à Berlin, [en ligne]
http://www.akademienunion.de/_files/Broschueren/Open%20Access%20in%20den%20Akademien.pdf, p. 17-18 [consulté le 29/04/10].

Présentation du programme sur la géolocalisation des chartes - *Die Merowingerdiplome*, [en ligne]
<http://maps.google.com/?q=http://www.mgh.de/fileadmin/downloads/dmgh/ddmerov8.kml>
[consulté le 03/05/10].

PÖLLMANN (Katja Monika), « Textanalyse und Korpuswerkzeuge », [présentation lors de l'académie d'été « Kulturerbe digital ?! Potentiale der Informatik » (Patrimoine électronique ?! Potentiels de l'informatique), Greifswald 27/08/09-03/09/09], [en ligne]
http://www8.informatik.uni-erlangen.de/IMMD8/Services/textfarm/referate/Textanalyse_und_Korpuswerkzeuge.pdf
[consulté le 26/06/10].

Table des matières

Sommaire	5
Liste des abréviations.....	6
Introduction	7
Partie I	
L'ordalie – communication de la vérité divine	17
1. L'ordalie dans son contexte juridique et ecclésiastique	18
1.1 La justice céleste sur terre.....	19
1.2 La justice de l'Église	22
1.2.1 La pénitence	23
1.3 L'ordalie dans le système judiciaire	25
1.3.1 La procédure judiciaire.....	26
1.3.1.1 La procédure formulaire.....	27
1.3.1.2 La procédure extraordinaire.....	27
1.3.1.3 Les preuves	28
La preuve du témoignage	29
La preuve du serment.....	29
La preuve de l'ordalie	30
La preuve documentaire	31
1.3.1.4 Le jugement	31
1.4 L'ordalie dans l'histoire ecclésiastique.....	32
1.4.1 Origine des ordalies	32
1.4.2 Discours et pratique	35
1.4.3 L'interdiction canonique	40
1.5 Conclusion : entre justice divine et raison humaine.....	43
2. Les formules pour les ordalies	45
2.1 Introduction à l'édition de Karl Zeumer	45
2.2 Les <i>Ordines iudiciorum Dei</i>	47
2.3 Structures des ordalies.....	51
2.3.1 L'ordalie de l'eau froide	51
2.3.1.1 La procédure.....	52
2.3.1.2 Quelques variations liturgiques.....	53
2.3.1.3 Le problème de l' <i>adiuratio</i>	54
2.3.1.4 Le problème des rôles de <i>presbyter</i> et <i>sacerdos</i>	55
2.3.2 L'ordalie du fer à main	56
2.3.2.1 La procédure.....	57
2.3.2.2 Quelques variations liturgiques.....	58
2.3.2.3 Le problème des bénédictions des éléments.....	58
2.3.2.4 Le serment.....	60
2.3.2.5 La messe	61
2.3.3 L'ordalie de l'eau chaude	62
2.3.4 L'ordalie du pain béni.....	63
2.3.4.1 La terminologie	63
2.3.4.2 Des aspects concernant la procédure	64

2.3.4.3 Les personnes grammaticales	64
2.3.5 Conclusion : diversité des formules	65
3. La logique du rituel.....	69
3.1 Les acteurs.....	69
3.1.1 Les acteurs terrestres	69
3.1.1.1 Le prêtre – un véritable maître de cérémonie	69
Les préparations (ou avant la messe).....	70
La messe (ou avant l'épreuve).....	73
L'épreuve (ou après la messe)	76
3.1.1.2 Les humains profanes – assistance et participation laïque.....	81
Le peuple et la collectivité chrétienne	81
Les parties en litige.....	82
Les probants	84
3.1.2 Les acteurs supraterrrestres	85
3.1.2.1 Dieu – justice et vérité.....	86
Le Créateur tout-puissant	86
Le juge absolu	88
Le sauveur des justes.....	92
3.1.2.2 Le Diable – omniprésent et adversaire puissant.....	99
Pousser au crime.....	100
Maintenir faute et mensonge	100
Truquer l'épreuve.....	101
3.1.3 Conclusion : âme tiraillé entre Dieu et le diable	102
3. 2 La logique du rituel	104
3.2.1 Le rituel dans la recherche.....	105
3.2.2 Une grammaire et une poésie du rituel de l'ordalie.....	108
3.2.2.1 Un modèle de rituel de l'ordalie	109
3.2.2.2 « How to do things with Words »	112
Les conditions préalables	113
La théorie de l'acte de langage.....	115
La parole dans le rituel de l'ordalie	116
3.2.3 Conclusion.....	119
<i>Hoc iudicium creavit omnipotens Deus</i> (conclusion de la partie I)	121
 Partie II	
Trois exemples	127
 Introduction	128
1. Latin et vernaculaire : un <i>ordo</i> fragmentaire de Trèves.....	129
1.1 La procédure	129
1.2 Entre latin et vernaculaire – deux registres	132
1.3 Concepts mentaux.....	134
2. L'évêque Gebhard de Strasbourg et une charte de 1135	136
2.1 Strasbourg dans son environnement politique et religieux	136
2.2 Gebhard, évêque de Strasbourg, et son époque.....	139
2.3 Le Premier statut de Strasbourg.....	142

2.4 Les paroissiens de Huttenheim et leur « ordalie interrompue ».....	145
3. L'ordalie de S ^{te} Richgard	152
3.1 L'abbaye d'Andlau.....	153
3.2 Les sources de l'ordalie de S ^{te} Richgard	154
3.3 Du fait à la légende.....	159
Conclusion : l'ordalie en pratique	161
 Partie III	
Nouvelles technologies.....	163
1. Les MGH au XXI ^e siècle – du papier à l'écran	164
1.1 « eMGH » et « dMGH » – deux manières, un contenu ?.....	164
1.2 Recherche informatique – garantie du bon résultat ?.....	170
1.3 « Souviens-toi de te méfier »	179
2. Travailler avec des textes dématérialisés	181
2.1 Deux états intermédiaires.....	181
2.2 Simple mais efficace.....	188
2.3 Loin d'un état idéal	191
3. Perspectives	192
3.1 Pour des « vraies » éditions électroniques.....	192
3.2 Mission impossible ?	194
3.3 Perspectives face à la diversité des intérêts et des techniques.....	196
 Conclusion et perspectives	 198
 Annexe	 202
Tables.....	203
Explication	205
Les lieux de nos exemples en Alsace.....	206
Charte de Gebhard, évêque de Strasbourg, datée mai 1135.....	207
Sceau fragmentaire de Gebhard, évêque de Strasbourg	208
 Glossaire des termes informatiques	 209
 Bibliographie raisonnée	 212
Partie I 213	
1. Sources éditées	213

2. Littérature.....	213
2.1 Méthodologie.....	213
2.2 Ordalie dans l'histoire.....	215
2.3 Ordalie dans la littérature.....	220
Partie II	221
1. Sources éditées.....	221
1.1 MGH Scriptorum.....	221
1.2 MGH Diplomata.....	222
1.3 Éditions indépendantes.....	222
2. Sources manuscrites.....	222
3. Littérature.....	222
3.1 Méthodologie.....	222
3.2 Histoire.....	223
Partie III	224
1. Documentations.....	224
2. Textes.....	224
3. Présentations.....	225
Table des matières.....	226