

DROIT ET THÉOLOGIE DANS LA PENSÉE SCOLASTIQUE

Le cas de l'obligation et du serment

Alain BOUREAU et Irène ROSIER-CATACH*

RÉSUMÉ : Quelle place est faite au droit des hommes dans une société chrétienne ? On étudiera d'abord l'entrée du droit dans l'exégèse, avec Hugues de Saint-Cher, puis le cas, privilégié, du serment et du mensonge, ici analysé dans l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca 1280). On verra émerger les notions d'engagement et d'obligation – envers le prochain et envers Dieu. L'obligation est réalisée par la prononciation de paroles, qui prime sur tout autre circonstance de l'acte. Elle repose sur la reconnaissance d'une norme qui renvoie non seulement à des propositions exprimées, mais aussi à des implicites tacitement admis dans une communauté.

MOTS-CLÉS : droit, théologie, Pierre de Jean Olivi, Augustin, serment.

LAW AND THEOLOGY IN SCHOLASTIC THOUGHT

The case of obligation and of oath

ABSTRACT: What place is made for the right of men in a christian society? We will first study the entry of right in exegesis, with Hugues de Saint-Cher, than the case, privileged, of the oath and lie, analyzed here in the work of Jean Olivi (ca 1280). We will see emerging the notions of engagement and obligation – toward our neighbor and toward God. The obligation is realized through the pronounciation of words which take precedence over all other circumstance of the act. It rests upon the recognition of a norm which refers back not only to expressed propositions, but also to implications implicit in a community.

KEYWORDS: right, theology, Pierre de Jean Olivi, Augustin, oath.

* Irène Rosier-Catach, née en 19XX, est directrice de recherches au Centre national de la recherche scientifique (CNRS-UMR 7597) et directrice d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE). Ses travaux portent sur l'histoire des théories du langage et du signe au Moyen Âge. Elle a publié notamment *La Parole efficace: signe, rituel, sacré* (Paris, Le Seuil, 2004), et coordonné la publication de plusieurs ouvrages collectifs, dont, avec Gilbert Dahan *La Rhétorique d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au xv^e siècle* (Paris, Vrin, 1998). Elle prépare actuellement avec Ruedi Imbach une traduction du *De vulgari eloquentia* de Dante.

Adresse: Université Paris 7-UMR 7597, Case postale 7537, 2, place Jussieu, F-75005 Paris.

Courrier électronique: irene.catach@wanadoo.fr

Alain Boureau, né en 1946, est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Historien du Moyen Âge, il travaille depuis plusieurs années sur l'anthropologie scolastique produite en Occident dans le cadre scolaire et universitaire entre le xii^e et le xiv^e siècle. Auteur de nombreux ouvrages, il a publié récemment *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval, 1250-1350*, (Paris, Les Belles Lettres, 2006) et *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique, 1200-1380* (Paris, Les Belles Lettres, 2007).

Adresse: Groupe d'anthropologie scolastique, EHESS, 131, boulevard Saint-Michel, F-75006 Paris.

Courrier électronique: alain.boureau@ehess.fr

Revue de synthèse: tome 129, 6^e série, n^o 3, 2008, p. 1-20.

DOI: 10.1007/s11873-008-0063-2

**RECHT UND THEOLOGIE IM SCHOLASTISCHEN DENKEN :
Der fall der pflicht und des eides**

ZUSAMMENFASSUNG : Welche Stellung nimmt das Recht der Menschen in einer christlichen Gesellschaft ein ? In dieser Studie geht es zunächst um den Eintritt des Rechtes in die Bibelauslegung bei Hugues de Saint-Cher, dann spezifischer um den herausgehobenen Fall des Eides und der Lüge, untersucht an Hand des Werkes von Pierre de Jean Olivi (ca 1280). Es wird gezeigt, wie sich die Begriffe der Verpflichtung und der Pflicht herausbilden – gegenüber dem Nächsten und gegenüber Gott. Die Verpflichtung wird durch das Aussprechen von Worten realisiert, dem vor allen anderen Umständen des Aktes ein Primat zukommt. Sie beruht auf dem Gewährwerden einer Norm, die sich nicht nur in ausgesprochenen Sätzen findet, sondern auch in impliziten, die in einer Gemeinschaft stillschweigend anerkannt werden.

STICHWÖRTER : Recht, Theologie, Pierre de Jean Olivi, Augustin, Eid.

القانون و علم اللاهوت في الفكر المدرسي : الإيجاب والقسمة نموذجاً. آلان بورو و إيران روزي كاتاش

ملخص : ما هي مكانة قانون الإنسان في المجتمع المسيحي ؟ سندرس أولاً وُلوج القانون علم التفسير، بمعني هوق دي سانت شار، ثم سندرس بعدها مسألة القسمة والكذب كحالتين حظيتا باهتمام في أعمال بيار دوجان أوليفي حوالي 1280. سوف نرى ظهور مفاهيم الالتزام والإيجاب تجاه الإنسان و تجاه الله. يتحقق الإيجاب عبر نطق الكلمات، التي تقصي كل لوازم الفعل الأخرى. وهو يعتمد على معرفة نظام لا يدل فقط على مقترحات نعبّر عنها، وإنما أيضاً عن مضامين تمّ تبنّيها اتفاقياً في مجتمع معيّن.

الكلمات المفتاحية : قانون، علم اللاهوت، بيار دو جان أوليفي، أغسطس، قسم.

スコラは思想における権利と神学：責務と宣誓のケース

アラノ・ブロー、イレヌ・ロズイエ・カタッシュ

要約：キリスト教社会において、人間の権利にはいかなる場所が用意してあるだろうか。我々はまず初めに、ユグ・サン＝シェールとともに権利について、そしてさらに重要なピエール・ド・ジャン・オリビ（1280頃）の作品の中で分析された宣誓と偽善について検討したい。ここでは、隣人と神への誓いと義務の概念が語られている。義務は行為による状況よりも、発言することによって実現される。義務は、はっきりと提示された規則の認識だけでなく、共同体の中の暗黙の了解という認識にも基づいている。

キーワード：権利、神学、ピエール・ド・ジャン・オリビ、アウグスティヌス、宣誓

Au Moyen Âge central, la pratique judiciaire et la spéculation théologique convergent paradoxalement. Comment pouvaient entrer en interaction deux activités qui différaient par leurs acteurs (praticiens, théoriciens et usagers), leurs objets (règlement de conflits ou vérité) et leurs références ? Le caractère immanent et local de l'action judiciaire contrastait avec des visées transcendantes et universelles. Une réponse simple limiterait l'examen de cette interaction au droit religieux ou à une théorie du droit détachée de la pratique. Mais c'est bien à une conception plus ample de l'activité normative (dire le droit) que nous prétendons confronter la théologie. Les aspects pratiques du droit (la procédure, la preuve, la sanction) ne sauraient échapper à cette interaction. Ce compagnonnage des disciplines rend compte non pas d'une option de méthode de notre part, mais d'une situation historique précise. Nous allons nous fonder sur un cas, celui du serment obligataire, précisément parce que la distinction entre spéculation et pratique, entre droit civil et droit canonique n'y est pas pertinente. Il est évident que la pratique judiciaire locale a gardé une part de son emprise normative, mais la doctrine devint plus en plus influente¹.

Trois facteurs de rapprochement opèrent : en premier lieu, au début du XIII^e siècle, un besoin de systématisation se manifeste, lisible dans les gloses du droit romain, dans la confection du droit des fiefs, où est recherchée une communauté formelle de références et de langage plus qu'une unité des normes. C'est alors qu'apparaissent des guides de procédure, des lexiques juridiques. Du côté théologique, dans les mêmes années 1220-1230, le genre de la *Summa* s'élabore. Or, et ceci offre un deuxième facteur de convergence, un des principaux objets de ces nouvelles sommes concerne le bien ou le bon². Elles accordent une place propre au bon temporel (*ut nunc*), à l'écart du bien salutaire. Autrement dit, les valeurs deviennent un moyen de saisir l'univers et la divinité. Enfin, les deux activités tendent à user d'une même méthode, largement fondée sur la grammaire et sur la validité de la prédication. Ce n'est pas une question de tournure culturelle ; le recours à la grammaire témoigne d'une même découverte, dans l'un et l'autre champ, de la causalité langagière impliquée dans la participation humaine à l'effectuation de valeurs transcendantes. Les résultats de cette interaction ne sont pas négligeables, que l'on pense à l'invention du droit positif, contre-poids du droit naturel³, et à l'installation de la procédure inquisitoire.

Cette convergence eut donc des aspects proprement historiques, tout en occupant le substrat de la culture chrétienne. Le récit fondateur du christianisme, l'Évangile, s'achève sur un procès scandaleux intenté à Jésus, qui aboutit à une condamnation à mort exécutée et ignominieuse, par crucifixion. La victime en était Dieu incarné. En un temps où l'Église se saisissait du droit, il devenait urgent et essentiel de repenser le droit, institution humaine, compromise dans la faute et le blasphème, qui provenaient du péché originel, cause d'aveuglement et de haine. De plus en plus, au Moyen Âge central, le péché originel fut désigné comme perte de la *justice* originelle, vertu fonda-

1. CORTESE, 1962.

2. La longue série des *Summa de bono* commence avec PHILIPPUS CANCELLARIUS PARIENSIS, 1985 (ca 1225).

3. BOUREAU, 2002.

trice de l'institution. En un temps où la redécouverte du droit romain impliquait la recherche du droit naturel, la construction juridique laissait espérer une restitution, au moins partielle, de la nature première de l'homme.

LE CHRISTIANISME LATIN ET LE DROIT

Le droit, fondé sur la distinction des facteurs de la conduite humaine, permettait d'introduire des nuances à l'absolu de la faute, sanctionné par la mort spirituelle, qui rendait vaine toute nouvelle opération judiciaire. Or, l'homme avait à affronter une terrible échéance, le Jugement dernier. La naissance du Purgatoire, explorée par Jacques Le Goff, introduisit des ressorts juridiques intermédiaires, qui conduisaient à une négociation des accusations et des peines⁴. Avant de se distinguer au Moyen Âge central, les notions de crime et de péché interagirent. L'analyse plus précise de la notion de péché véniel permit le délestage de la culpabilité absolue et justifia l'existence du droit, en introduisant des échelles et des degrés. Enfin, la venue du Christ était interprétée comme une aide judiciaire. La qualité d'avocat de Jésus n'était pas un simple élément de sa panoplie métaphorique ; il était le Verbe créateur, capable de fonder à nouveau la société humaine par le verbe. Le droit, saisi comme grammaire de l'engagement verbal, devenait un instrument capital de salut. Le Fils de Dieu se constituait en ressort d'appel. La faute première pouvait se juger à nouveau et conduire, sous certaines conditions, à une certaine amnistie ou à un pardon. L'incarnation avait introduit un certain jeu dans le mécanisme implacable de la punition. La venue future du saint Esprit, nommé *Paraclet* (l'Auxiliaire) par Jésus, accroissait l'espérance d'une bonne action judiciaire.

La science théologique et la science juridique se développèrent parallèlement. Elles avaient besoin d'une structure des disciplines pour exister de façon indépendante. La construction scolastique a structuré les domaines du savoir en établissant trois champs à partir d'une faculté préparatoire et commune, la faculté des arts et trois facultés supérieures, la théologie, le droit et la médecine. Dans cette structuration idéale et fragile, les sciences du langage et la philosophie servaient de socle commun aux disciplines supérieures. Les choses furent plus compliquées, puisque les arts, peu à peu, revendiquèrent une spécificité propre, et non seulement propédeutique. D'autre part, la théologie se voulut centrale et architectonique, visant un champ unique. Le premier siècle de la scolastique verrait ainsi trois phases dans ce rapport entre disciplines : un moment d'absorption (ca 1220-1240), marqué par l'entrée dans les ordres mendiants de maîtres séculiers (et donc par leur transfert vers la théologie), par la structuration du droit canonique et par les débuts d'une théologie politique⁵. Plus tard (1270-1290), se produirait une séparation, progressive et disputée, des disciplines non théologiques : la médecine se consacre au seul corps, le droit oublie la politique et les arts se distinguent, au nom de la philosophie, de la théologie, quand ils ne lui sont pas hostiles. La troisième phase, celle de séparation (1320-1340) officialise

4. LE GOFF, 1981.

5. BOUREAU, 2006.

le divorce. Les deux premières phases nous concernent davantage, d'autant qu'elles sont marquées par la nouveauté essentielle de la procédure inquisitoire et de la juridiction inquisitoriale.

L'UTILISATION DU RAISONNEMENT JURIDIQUE DANS L'EXÉGÈSE BIBLIQUE

L'exégèse biblique, matrice de la théologie, rencontra les exigences du droit : en effet, la vénération pour le droit justinien impliquait une forte dose de glose, en raison de son éloignement temporel et de son abstraction. Dès les débuts de l'Université de Paris, on constate une certaine juridisation de la théologie par le biais de l'exégèse. Un passage de la distinction 30 du commentaire d'Hugues de Saint-Cher sur le quatrième livre des *Sentences* (fin des années 1220), montre un effort, assez remarquable, pour creuser l'exégèse biblique à propos du mariage de Joseph et de Marie. Ainsi, selon Pierre Lombard, qui suivait la glose ordinaire, leur mariage fut divinement décidé « pour qu'elle [Marie] ne fût pas condamnée comme adultère » après la naissance de l'enfant⁶. Il s'agissait de sauver la cohérence de l'Évangile grâce à l'Ancien Testament qui fournissait la documentation et les raisonnements nécessaires. Comment comprendre, en effet, le mariage, destiné par Dieu à la virginité et à l'enfantement du Christ ? Le Nouveau Testament n'apportait aucune lumière. Seul le juridisme de l'exégèse scolastique put proposer des pistes.

Hugues passa la raison du Lombard au crible, selon une suite complexe de rebondissement du raisonnement⁷. La distinction, dans la loi d'Israël, entre la fornication (c'est-à-dire l'acte sexuel qui ne met pas en cause les liens du mariage) et l'adultère jouait dans le sens opposé à l'interprétation de la glose. Marie, même si elle n'avait pas été mariée, ne risquait pas la lapidation. La Bible (ici le Deutéronome) offrait ce qu'on appelait en droit médiéval une *allégation* ; Hugues note une règle humaine, distinguant entre les actes, qui enlève toute pertinence à l'explication initiale donnée par Pierre Lombard. La divinité, ici, n'est nullement prise en compte : seul compte le droit humain qui s'applique à Marie. Hugues tente de résoudre la difficulté en huit étapes : il propose d'abord une compréhension métaphorique de la lapidation avant de passer au raisonnement juridique. Il soulève ensuite une exception (toujours selon les coutumes juridiques du Moyen Âge), grâce au Lévitique qui précise que toute fille de prêtre qui déshonore son père sera brûlée. Dans un tel cas, l'interprétation traditionnelle serait sauvée. Mais Hugues, dans une troisième étape, constate que la règle du Lévitique ne s'applique pas parce que le sujet est inadéquat : Marie n'appartient pas à la tribu sacerdotale, la tribu de Lévi. Ensuite (étape 4), Hugues tente un compromis qui sauve la raison du mariage : Marie appartenait à la tribu royale par son père, à la tribu sacerdotale par sa mère. Cette solution de compromis pose que Marie pouvait à la fois épouser Joseph et être soumise à la menace de lapidation. Mais la solution de compromis créait une nouvelle contradiction : le mariage intertribal était interdit

6. PETRUS LOMBARDUS, 1981, t. II, p. 442 (liv. IV, dis. 30, chap. IV).

7. Le texte de Hugues se trouve au livre IV de son commentaire des *Sentences*. On le traduit ici sur le ms. B.A.V. lat. 1098, f° 178 va. Ce fragment a été édité par BOUREAU, 2004, p. 435-436.

(étape 5). Une solution est trouvée (étape 6) : par exception, les tribus royale et sacerdotale pouvaient échanger les époux ou épouses, comme le montre un précédent tiré de l'Exode. L'affirmation est à nouveau mise en doute (étape 7) : le mariage d'Aaron a eu lieu avant l'alliance nouvelle et la production de la loi mosaïque et ne saurait faire jurisprudence. Pour achever cette cascade complexe d'arguments et de contre-arguments, Hugues, en dernière instance (étape 8), présente un autre précédent, tardif cette fois : la fille du roi Joram, Josabeth, avait épousé le prêtre Joad. Ce précédent renforce le raisonnement par une interprétation de la règle des Nombres sur l'endogamie des tribus : cette règle aurait été donnée pour éviter la dispersion des biens tribaux ; or, la tribu lévite ou sacerdotale ne jouissait d'aucun bien. En passant du texte à son référent social, Hugues lui donne une interprétation ni rituelle ni éthique, mais juridique. Cette alliance de l'exégèse biblique et de la casuistique juridique servait à donner le contexte historique et anthropologique d'un épisode du Nouveau Testament. La Bible se prêtait désormais à un déchiffrement précis qui la traitait en production humaine, révélatrice de son temps ; le texte sacré devenait un document. Le droit venait au secours de la Bible et y trouvait matière.

UNE GRAMMAIRE DE LA RESPONSABILITÉ SOCIALE
SERMENT ET MENSONGE SELON LES THÉOLOGIENS

La convergence des disciplines, axée ici sur la question du serment et du mensonge, sera analysée dans l'œuvre du grand penseur Pierre de Jean Olivi, en considérant surtout ses questions quodlibétiques, produites à Montpellier et Narbonne dans les années 1290, qui offrent une matière particulièrement abondante. La nécessité d'examiner de près certains cas prime sur la possibilité d'offrir un tableau plus général.

L'Église, maîtresse de l'exégèse de l'Écriture, entendait assurer le monopole du contrôle de la parole orale, comme le montre, par exemple, les essais de l'Église normande, à la fin du XII^e siècle, pour se réserver tous les cas de parjures et de bris de la foi ; toutefois, cette exigence fut repoussée, quand elles impliquaient des fiefs et meubles laïcs, par l'enquête de Philippe Auguste en 1205⁸. Or, la force du droit oral et l'importance de l'engagement verbal dans la société féodale persistaient aux côtés du droit écrit. Les théologiens voulurent moraliser cet emploi, au prix de contradictions redoutables.

D'un côté, la parole engage et doit se respecter, du fait même de son énonciation, quelles qu'en soient les garanties et les occasions extérieures au sujet. Une question quodlibétique (Quod. IV, 1) de Pierre de Jean Olivi, dont nous parlerons plus longuement dans la section suivante, illustre ce point. Il traite du serment gagé sur une idole⁹. Cet engagement reste contraignant en raison de la confirmation qu'il apporte aux

8. DAVIS, 2006, p. 131.

9. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 212-216 : « *An in aliquo casu liceat exigere vel suscipere iuramentum ab idolatra vel alio infideli iurante per falsos deos aut per alia erronea sue secte.* » Voir p. 215 : « *Primum est confirmatio veritatis in humanis pactis et iudiciis necessaria ; secundum est sui ipsius firma et uoluntaria obligatio et habitatio seu fortior applicatio ad ueritatem dicendam uel ad fidem pacti seu promissionis generandam ; tertium est generalis instinctus conscientie.* »

jugements et aux pactes et plus encore de l'obligation du sujet envers lui-même ; le fait qu'il s'agisse d'une idole devient alors secondaire. Le serment relève donc de l'action immédiate de la conscience (*instinctus conscientiae*) et, au delà des croyances particulières, manifeste le sens, la connaissance, la terreur et la révérence du divin. Autrement dit, Olivi lie la prononciation de la parole dans le serment à la conscience morale du sujet. Le serment constitue un bien en lui-même, séparable des autres aspects de l'action orale. Olivi va loin dans ce sens, puisqu'il accorde une valeur à la parole extorquée sous violence. Entre la parole d'engagement et le sujet, la liaison est si étroite qu'elle ne laisse aucune place à l'extérieur, y compris sous forme de violence. L'engagement social requiert une force d'obligation, un peu équivalente à l'efficacité sacramentelle de la parole.

L'engagement face à soi-même et face à autrui, *effectué dans notre cas par la parole*, vaut aussi bien pour les serments que pour d'autres actes religieux ou sociaux, qui sont remarquablement rapprochés par Olivi dans une question introductive au commentaire sur le livre IV des *Sentences*. Dans la lignée de Guillaume d'Auvergne et Richard Fishacre, poursuivie par Bonaventure et de Duns Scot, Olivi y démontre comment la théorie de la causalité-pacte des sacrements dépend d'une analyse particulière de la relation. C'est la généralité de la démonstration qui force l'admiration. Il s'agit en effet de montrer que « ce que pose le droit », dans les domaines du droit, de la justice, des sacrements, des vœux, du pacte matrimonial, de la prise de pouvoir ou de fonction, des signes linguistiques, des sceaux, des contrats civils, etc. relève d'une obligation, liée à l'existence d'une norme, d'une loi, d'un contrat. L'effectuation de tels actes « n'ajoute rien de réel » au sujet, et donc ne le modifie pas dans son essence, mais pourtant l'« oblige » et le lie de façon contraignante, en raison du caractère volontaire de l'acte, qui instaure une *relation* nouvelle et réelle à une autre chose ou une autre personne¹⁰.

Olivi associe ici de façon explicite un ensemble d'actes sociaux, civils et religieux, élargissant ainsi de façon remarquable la perspective que les théologiens avaient mise en place dans leurs traités sur leurs sacrements. Dans les analyses du pacte sacramentel, ils considéraient comme un tout les éléments d'un rituel qui associait un agent (le prêtre) en tant que 'vicaire', doté d'un pouvoir délégué, la norme qui régissait les pratiques, l'institution ecclésiale, un destinataire, la communauté témoin et présente. En tant qu'agent, acteur à titre de cause seconde, puisque la cause première de la collation de la grâce est le Christ, le prêtre effectue un acte libre, donc intentionnel, et cette intention est manifestée et transmise par la parole. C'est dans les chapitres sur l'intention du prêtre dans le baptême et sur l'intention des futurs époux dans le mariage que l'appel au droit et le parallèle avec la promesse, le serment, le mensonge et le parjure, qui font l'objet d'autres questions dans les commentaires sur les *Sentences*, est explicite. L'on observe le passage d'une responsabilité purement morale, par rapport à Dieu qui voit l'intention profonde et juge en fonction d'elle, à une responsabilité vis à vis de l'autre à qui seul ce qui est dit est accessible. Le langage se met alors à jouer un rôle central et devient objet d'analyses particulièrement sophistiquées, les théologiens et juristes ayant à cœur d'utiliser les connaissances « techniques » qu'ils avaient acquis à

10. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 1945, p. 316-317; voir BOUREAU, 1999; ROSIER-CATACH, 2004, p. 160-166 (texte traduit, p. 164-165).

la faculté des arts. La normativité ne concerne alors plus simplement le langage dans sa littéralité, c'est-à-dire l'usage réglé d'une formule ; elle porte plus globalement sur son contexte d'emploi, qui comporte toutes les possibilités de détournement, fautes, tromperie, simulation, jeu, implicite, conscience ou folie. C'est cette liaison entre norme morale et norme juridique, en tant que cristallisée dans ce medium indispensable qu'est la parole échangée, que l'on retrouve à propos du sacrement, du vœu ou du contrat, et dont Olivi explore, en une analyse globale et préliminaire, les différentes *modulations*. Pour cette raison, se pencher sur sa propre analyse de ces questions délicates tournant autour du serment fera ressortir les multiples facettes du problème de la responsabilité des paroles.

L'ACTE LINGUISTIQUE

La troisième question du quatrième quodlibet d'Olivi, « est-ce moins mal de jurer véridiquement sur un Dieu faux, que jurer faussement par un Dieu juste¹¹ » est une question classique, que l'on trouve énoncée dans les *Sentences* de Pierre Lombard, dans le chapitre sur le parjure (liv. III, dist. 39). On y lit la réponse d'Augustin, donnée dans son *Epistola 47* : « [...] sans aucun doute, il est moins mauvais de jurer véridiquement au nom de faux dieux que de jurer faussement au nom du vrai Dieu¹². » Olivi donne deux séries d'arguments en faveur de la première alternative, la première porte sur le jurement en tant qu'acte linguistique, la seconde sur la prise à témoin.

Les arguments en faveur d'une appréciation positive de l'acte linguistique décrit ont pour but de justifier l'adhésion de l'auteur à cette solution. Un jurement fait sur une idole (*per idola*), au-delà du caractère mauvais de l'idolâtrie, comporte trois éléments incontestablement bons. 1) Il atteste d'une intention de confirmer de la vérité, en raison de la définition même du serment – or chercher à confirmer la vérité en se soumettant volontairement à un pacte est une chose bonne en soi. 2) Il indique une obligation ferme et volontaire, par le jurement, de dire la vérité, ou de tenir une promesse : on touche ici aux deux éléments constitutifs du jurement en tant qu'acte de langage. Le jurement en effet est un acte public par lequel on énonce sa volonté de confirmer ses dires par le fait de prendre Dieu à témoin, s'exposant ainsi à sa punition en cas d'invocation abusive, et d'autre part, c'est un acte par lequel on s'oblige à dire la vérité¹³. 3) Le troisième élément semble articuler deux points : le fait de prendre à témoin Dieu, d'évoquer son nom, est de toutes façons un signe de révérence, même s'il s'agit de faux dieux ; par ailleurs, le prendre à témoin pour asserter des paroles fausses (ce qui est la seconde alternative proposée à la question) serait le comble de l'irrévérence. L'accent mis sur l'acte linguistique, dans sa triple dimension de confirmation de vérité, d'obligation, et de prise à témoin, est si forte qu'Olivi peut conclure qu'« un catholique peut utiliser ainsi un jurement sur de faux dieux¹⁴ ».

11. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 214-218.

12. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 217.

13. Voir ROSIER-CATACH, 2004, p. 304, pour une présentation d'ensemble et des indications bibliographiques.

14. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 215.

Comme cela va être le cas dans l'ensemble des questions, la suite de l'argumentation se fonde, d'un point de vue logique, sur la séparation entre ce qui est substantiel et ce qui est accidentel. Ainsi, le fait qu'il s'agisse de faux dieux est minimisé, en distinguant, dans les idoles, d'un côté, le fait qu'elles aient une *generalis ratio dei*, et donc relèvent de la définition d'un dieu (ou quasiment du *genre* divin !), de l'autre, l'application de cette définition à une réalité fautive, à savoir à une image d'airain ou autre – un faux dieu est un dieu (essence) qui est faux (accident). De même, l'on peut et doit séparer « les circonstances mauvaises », et donc « la relation aux idoles » de l'acte lui-même, d'autant que précisément cette relation va contre la nature même du serment. En effet, l'intention principale ne porte pas sur les circonstances elles-mêmes (à savoir les idoles sur lesquelles le jurement est fait), mais sur l'obligation qui découle du serment, qui se fonde sur les trois points mentionnés ci-dessus. L'intention du jurant et la volonté qu'il a de s'obliger à dire la vérité est première, le fait qu'il le fasse en évoquant de faux dieux est second, d'autant qu'il n'a pas l'intention de s'obliger sur de faux dieux. La *vis obligandi* tient à la nature du serment, qui est dans le cas présent considéré comme réalisé sincèrement. L'erreur quant à l'identité du garant invoqué, même si elle est factuelle, n'est pas intentionnelle, puisque selon l'« estimation » du jurant, le garant est valide : en d'autres termes, il agit de fait avec une croyance fautive, mais sincèrement, et donc malgré lui : la conscience droite s'oppose au résultat objectif de l'action, qui est en partie inconsciente.

La séparation entre l'intention du jurant et celle de celui qui demande le serment privilégie donc cette dernière, ce qui accroît ses pouvoirs. La nuance est d'importance dans les procès, soit en défaveur soit en faveur de l'accusé. Ainsi, les juges religieux peuvent techniquement moduler l'ampleur et les conséquences du serment en distinguant le serment *de calumnia vitanda* (pour éviter une mise en cause), qui porte sur la simple opinion de l'accusé, exprimée par oui ou par non et prise comme fait, du serment *de veritate dicenda*, plus compromettant. Le premier était une variante du serment de purgation, dont on avait trace dans le droit de Justinien ; le second fut établi à partir de 1198 par le pape Innocent III et entra dans l'arsenal du procès d'inquisition¹⁵.

LA PRISE À TÉMOIN

Dans un second temps, c'est la nature de ce qui est pris à témoin qui est discuté. En effet, si, on l'a vu, le respect des conditions propres de l'acte linguistique que constitue le jurement est plus important que le péché d'idolâtrie, cela pourrait susciter une objection, à savoir que cette solution semblerait induire une légitimation de l'idolâtrie¹⁶. La réponse d'Olivi se fonde à nouveau sur la séparation entre l'acte linguistique et ses circonstances, pour ce qui concerne la prise à témoin. Ce qui est le propre du jurement, c'est « de croire et de révéler celui dont le nom est pris à témoin » et d'assumer pleinement la confirmation de ses dires par un tel acte. Ce qui est premier et « direct », c'est l'intention de confirmer ses dires par un garant digne de foi, ce qui entraîne l'obligation.

15. MACNAIR, 1990.

16. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 216-217.

Ce qui est second et « indirect », c'est que la croyance soit fausse, que ce qui est assumé comme vrai soit en réalité faux. L'irrévérence à l'égard de Dieu, effectuée intentionnellement par un serment faux, est faute plus grave qu'une croyance involontairement fausse. Olivi compare la supériorité de celui qui jure le vrai au nom de faux dieux à celle de celui qui distribue pieusement des biens plutôt que de les garder pour soi sans miséricorde. En effet, le premier peut commettre des actes mauvais en soi pour accomplir cette distribution : il peut voler. Les opposants à la très haute pauvreté des franciscains arguaient en effet du détournement de patrimoines familiaux, ce qu'Olivi ne nie pas, mais passe au compte des actes seconds et indirects. Il est donc pire de se parjurer sur le Dieu vrai, que de jurer le vrai sur un Dieu faux.

DES SUJETS DE DROIT : LA QUESTION DE LA CONTRAINTE

Selon Innocent III¹⁷, la contrainte (*coactio*) peut excuser une faute, mais pas la peur. Il s'agit ici du cas où quelqu'un communiquerait avec des excommuniés, pour déterminer s'il devrait être lui-même excommunié. Une glose accentue cette idée que la peur qui a pu conduire quelqu'un à faire la faute peut simplement atténuer celle-ci, mais pas l'excuser. Qu'en est-il d'un serment fait sous la contrainte, ou par peur de la mort ?

L'opinion la plus commune, selon le *Décret*, est qu'un serment extorqué par la peur a valeur d'obligation, puisque c'est un acte volontaire : si celui qui jurait avait l'intention de s'obliger, alors il est tenu de respecter l'obligation. La crainte de la mort n'ôte pas la volonté, ce qu'Augustin, cité dans le *Décret*, prouvait en expliquant que celui qui se parjure par crainte de la mort, *veut* vivre, et donc, même s'il n'a pas le désir de jurer le faux, il désire néanmoins pouvoir vivre en jurant le faux, et donc se parjurer pour garder la vie. La peur n'annihile pas la volonté. Quand au jurement sous la contrainte, il a également valeur d'obligation pour les jurants sauf si le pape les délie et les dispense de cette obligation¹⁸. La question de la contrainte, dont les termes sont dans notre *quodlibet* IV, 6, comme il est d'usage, empruntés au droit canon, est complexe, et pose plus généralement la question de la *responsabilité*. Le sujet agissant sous la contrainte constitue ainsi le dernier degré d'une typologie générale qui inclut l'enfant, le fou, le dormeur (ou le somnambule), le simulateur, le véritable « objecteur ». Le problème est de déterminer le degré et la nature du consentement à l'acte (la réception du baptême, l'effectuation d'un acte criminel), et de ses corrélats et conséquences (en termes d'engagement, d'obligation ou de punition), et donc de la *responsabilité* d'un sujet par rapport à son acte. C'est un bel exemple, chez les scolastiques, qui au XIII^e siècle tirent profit de la lecture de l'*Éthique* d'Aristote, de croisement entre droit et morale¹⁹. La position commune semble refuser à la contrainte le statut d'excuse à une faute, encore que soit distinguée la faute envers Dieu de la faute envers l'homme, nous y reviendrons. On ne prendra qu'un exemple d'une position très radicale, celle qu'adopte Duns Scot à propos du consentement matrimonial qui semble requérir, comme le veut Pierre Lombard, qu'il soit libre de

17. Décrétales, 1, 40, 5, cité par PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 225, avec la glose.

18. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 226.

19. Voir BOUREAU, 1993 ; ROSIER-CATACH, 1994, p. 283.

toute contrainte. Aucune contrainte, dit Scot, ne peut forcer quelqu'un à commettre un acte qu'il ne veut pas, le choix des moyens, dont témoigne la prononciation de paroles, provient « d'un mouvement ordonné à soi-même par la volonté », c'est donc un acte volontaire, qui engage pleinement sa responsabilité²⁰.

Le souci de la liberté du sujet et celui du bien de la communauté pouvaient se combiner. La question III, 11 du *Quodlibet* d'Olivi demande « si celui qui porte faux témoignage contre lui-même sous la pression de la torture commet un péché mortel²¹ ». Les implications juridiques du cas sont fortes : implicitement est visée la pratique inquisitoriale qui visait à l'aveu par la pratique de la torture. La question est posée à un moment capital : le droit de se taire en procès avait connu une certaine reconnaissance dans le droit romain et le droit canonique, mais un remarquable article d'Ansgar Kelly²² a montré que les choses changèrent avec Boniface VIII et l'inquisition du début du xiv^e siècle, quand la procédure évita le principe traditionnel de la connaissance des charges pesant sur l'accusé avant son incrimination et son serment, ce qui impliquait que l'accusé pouvait prêter serment contre lui sans le savoir. La puissance du raisonnement d'Olivi consiste à condamner sévèrement cette pratique en montrant qu'elle vise à la damnation de la victime et non à son salut. L'opposant écarte l'accusation de péché contre la victime, en dissociant les deux fautes : le mensonge, courant, ne saurait être un péché mortel, tandis que la faute contre soi n'est pas possible, puisqu'elle ne correspond pas à une volonté du sujet. Par ailleurs, l'acte d'aveu faux est involontaire, car il ne se fait pas sous considération du bien, ni de l'utile, puisqu'il entraîne la mort. Le premier argument est repoussé précisément en liant les deux parties de l'acte ; c'est la fausseté sur soi qui contrevient à l'ordre de la nature et à la loi divine. Le mensonge attende à la règle qui rend impossible l'injustice à son propre égard. C'est une remise en question de l'idée même de sujet. Pour le second argument, le maître note que l'acte demeure un choix, celui du présent immédiat contre le futur. Cela sous-entend que la torture évacue la vraie perspective du sujet, liée à un futur, lui laissant une volonté qui n'est que formelle. La structure de la situation qui incite à l'aveu sous la torture est mauvaise en soi. Rares furent de telles dénonciations dans l'histoire.

La détermination du maître donne quatre arguments : l'aveu extorqué conduit au péché mortel en premier lieu parce qu'il « subvertit la justice judiciaire ou commune ». Ce premier péché est donc social. Ensuite, il attende à l'ordre de la nature qui ordonne de s'occuper d'abord de soi. Olivi en donne une traduction religieuse : pour les mêmes raisons, l'aveu attende à l'ordre de la charité. Enfin, et en dernier lieu, cet aveu procède du mensonge. La fidélité à soi importe à l'ordre social.

Ainsi, Olivi réussit-il à fonder sur des principes théoriques la conduite langagière des dissidents franciscains, contraints à des concessions et à des échappatoires. Olivi lui-même fait l'éloge de la conduite de Paul, qui, en justice, use d'un subtil langage double²³. Il faut en conclure qu'il distingue une parole, immédiatement liée au sujet et

20. Voir ROSIER-CATACH, 1994, p. 336.

21. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 202-203 : « *An dicens contra se falsum testimonium propter vim tormentorum peccet mortaliter.* »

22. KELLY, 1993. La littérature sur les origines du 5^e amendement de la Constitution américaine est immense, mais Kelly apporte une vraie connaissance de médiéviste.

23. BOUREAU, 2006, p. 171.

un discours, qui peut mettre en scène et en situation (parfois trompeuse) cette parole. La distance avec l'institution s'accrut. La puissance de la subjectivité allait au-delà des possibilités d'un savoir langagier, même subtil. La foi et la subjectivité l'emportaient.

UNE PAROLE LIBRE DE TOUT DROIT
L'USAGE INDIVIDUEL ET COLLECTIF DU LANGAGE

En dehors de l'engagement social et de l'efficacité sacramentelle²⁴, qui délimitent une zone de responsabilité locutoire, le langage en lui-même ne relève pas de la morale ni du droit: seules les circonstances de l'acte de parole, comme de tout acte, déterminent un jugement moral ou pénal. Selon une tradition de la morale de l'intention, mais appliquée ici au langage, les contenus de l'acte sont indifférents. Ceci expliquerait peut-être le peu de souci effectif qu'ont eu du blasphème les penseurs médiévaux, selon l'estimation de Corinne Leveleux²⁵.

En deux questions quodlibétiques qui se suivent, Pierre de Jean Olivi distingue soigneusement la lettre d'un texte scripturaire de son emploi²⁶. Selon son habitude, il va aux extrêmes et considère la liturgie non sacramentelle en prenant l'exemple d'un verset du *Notre Père* « Remets nous nos dettes envers toi, comme nous avons pardonné à ceux qui nous devaient envers nous » (Mt, 6, 12). Pour faire bonne mesure, il y ajoute deux versets du psaume 118: « Mon âme s'est usée à attendre le salut de toi » (Ps 118, 81), interprété comme l'expression d'« une surabondance extatique d'amour », et « je la suivrai toujours », sous-entendu, la voie de tes justifications (Ps 118, 33). Il se demande si celui qui dit sa prière ou ses psaumes, activité quotidienne du fidèle ou du moine (dans la question 7, Olivi évoque le cas du religieux qui dit trois fois son psautier) pêche en prononçant ces mots tout en refusant de pardonner une injustice d'autrui à son égard ou en n'accomplissant aucun des biens énoncés par le psalmiste.

L'opposant conformiste se fie exclusivement à la lettre du discours et pointe un péché de mensonge envers Dieu et de provocation envers Dieu, puisque la prière revient à dire: ne me remets rien, puisque je ne remets rien. Gardant gardant. Toute la détermination du maître rejette cette position. La prière ou la psalmodie est un acte de langage, où le sujet n'assume pas forcément le contenu des versets. Le *sed contra* le dit déjà: la prière consiste d'abord en la recherche d'une bonne disposition en soi, obtenue par l'humiliation, la quête de dons de grâce et l'incitation envers son cœur. Les paroles ne servent pas à communiquer avec d'autres, ni même avec Dieu; elles vont de soi à soi.

Le péché qui pourrait résider dans ces paroles (*peccare illa dicendo*), dans l'acte de prier (*actus orandi*) se trouve en deux types. Mais dans les deux cas, on ne pêche pas parce qu'on parle. En premier lieu, on peut pécher selon une autre cause, au cours d'une

24. Voir ROSIER-CATACH, 2004.

25. LEVELEUX, 2001.

26. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 315-318, *Quodlibet* V, 6 et 7. C'est essentiellement la question 6 qui est analysée ici. La question 7 porte sur la conscience (*scienter*) d'une erreur de langage dans la prière, qui entraîne un doute (*dubitat*): « *An peccet mortaliter illi qui, in actu orandi vel in aliquo opere, scienter facit aliquid vel omittit, de quo dubitat an illud faciendo vel omittendo peccet mortaliter.* » Mais les deux questions sont complémentaires.

durée qui englobe le temps de parole (*concomitative*). Le fait de la parole n'importe pas plus que celui de manger ou de lire. La faute ne procède pas du « genre de l'acte » (question 7). Le deuxième type est causal ou formel, mais ce n'est pas le contenu de la parole qui est cause : « [...] il ne pèche pas parce qu'il dit, mais pour autant qu'une circonstance spéciale du mépris de Dieu procède de l'acte de parole lui-même (*ex ipsa dictione*) ou est inclus formellement en lui²⁷. » La circonstance qui procède de l'acte consiste en une occasion manquée : le texte, comme aiguillon ou comme occasion, aurait dû rappeler ses bons projets au fidèle qui néglige cette incitation. En ce cas, la faute relève du péché et non de la faute pénale, en ce sens qu'elle procède aussi bien de l'action que de son omission. Si le droit contemporain a introduit l'omission comme délit (par exemple dans le cas de « non-assistance à personne en danger »), le catholicisme a éprouvé de grosses difficultés avec la faute par omission.

Quant à l'inclusion de l'acte de parole dans le péché, elle vient d'une inadéquation du pécheur à sa tâche, celle du prêtre ou du diacre qui officient et donc doivent dire la parole publiquement. Dans ce seul cas, il est mauvais que le texte ne corresponde pas à la situation de celui qui le dit. Et encore, si l'oraison relève d'un dû (*debitum*), l'officiant ne pèche pas mais au contraire produit un mérite relatif (non salutaire, mais social ou institutionnel). La dette envers Dieu, contre la lettre du *Notre Père*, ne se négocie pas avec lui selon le texte sacré ; elle se règle par une pratique. En outre, l'acte de parole, comme tous les actes, peut mêler le bien et le mal ; il est donc meilleur de dire que de ne pas dire si l'obligation de prière l'emporte sur le mépris de Dieu. Inversement, le silence l'emporte en cas de proportion inverse.

La réfutation va encore plus loin : le fidèle serait menteur si sa parole mentionnait un projet qu'il n'a pas « mais, communément ce n'est pas ce qu'on vise, mais seulement de s'acquitter (*solvere*) des oraisons instituées par les Pères, ou de s'inciter à la louange de Dieu²⁸ ». Notons au passage que le texte biblique devient le matériau d'une institution humaine, et la faute éventuelle ne concerne que « la prononciation de la lettre de l'office » (question 7). Le mensonge n'a donc aucune pertinence. Les versets ne promettent ni ne constatent, mais indiquent, à l'horizon, une norme. Le sens de ces textes en prière revient à « Je ferai, c'est-à-dire je dois faire et j'ai fait, c'est-à-dire j'aurais dû faire » (parmi les mille hardiesses d'Olivi, il donne une valeur de conditionnel à *feci*, sur le modèle de *debui*). Insolent, l'auteur note que quand on écrit à un évêque, on emploie la formule « Très saint évêque ou Père » pour lui signifier qu'il doit s'efforcer d'être très saint (à moins que la formule ne renvoie à l'institution ou à la fonction, non à la personne). À la fin de son développement, Olivi exclut tout marchandage avec Dieu qui reposerait sur un échange des pardons. Le texte de l'Écriture ne fait que suggérer une forme de remise des dettes et de pardon, au-delà de tout échange.

Les positions d'Olivi étaient sans doute singulières en son siècle, mais elles désignent un domaine du pensable. Le refus de la fétichisation de la parole et de la liturgie, la libération de la menace du blasphème importaient autant que le sens de la parole donnée et du sérieux de l'engagement verbal. Les rapports tendus entre théologie et droit ne cessaient d'évoluer.

27. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 316.

28. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 317.

DU PÉCHÉ VÉNIEL AU CRIME

Le traitement du péché véniel, chez Pierre de Jean Olivi, au livre deuxième de sa *Somme*, impliquait une séparation entre le crime et le péché, entre le droit et la morale²⁹. On peut en être surpris, puisque cette question porte exclusivement sur la théologie. Le péché véniel ou pardonnable se distinguait depuis fort longtemps du péché mortel, irrémissible, qui causait la mort spirituelle. Mais cette distinction avait pris un relief nouveau à partir de la fin du XII^e siècle, tant en raison du développement d'une morale de l'intention que de l'essor des dispenses pontificales.

Olivi se demande si le péché véniel s'oppose à un précepte de Dieu. Il soutient fermement cette opposition, dans une très longue réponse (plus de soixante-quinze pages dans l'édition Jansen). On en comprend les enjeux : il faut promouvoir fortement d'une part les conseils christiques, ajoutés aux préceptes (ou commandements) et, d'autre part, les vœux qu'ils suscitent (et, bien sûr le vœu de très haute pauvreté) : ils n'offriraient pas une solution, ni un remède aux péchés véniels, statut qui leur ôterait leur caractère fondamental pour le salut. Il était impossible de ramener toute faute à un péché mortel ; Olivi trouva une autre unification en montrant que toute faute allait contre la volonté de Dieu. Le vœu y ajoutait la volonté humaine, sans qu'elle se substitue à la volonté divine. L'évitement du péché mortel et le vœu relevaient d'un acte véritable, alors que les péchés véniels se rapprochaient des passions et des *habitus*. En ce sens, le péché véniel se rapprochait du crime ou du délit « civils », en perdant une certaine transcendance. En effet, il devenait une faute « horizontale » parce que sa gestion était laissée au temps et aux hommes. Le pape pouvait produire des dispenses qui l'annulaient ou en modéraient l'effet. Il faisait l'objet d'un processus dynamique de cumul des fautes ou, au contraire, de réparation. Il subissait des degrés de gravité et dépendait aussi des circonstances. Il demeurait compatible avec l'amour (*caritas*).

Une autre explication d'Olivi aboutit au même résultat : l'ampleur de la volonté divine dépasse nécessairement les commandements, puisque les péchés véniels n'y attentent pas directement. Les préceptes de Dieu expriment seulement une partie de sa volonté, qui, dans sa globalité, se confond avec la loi naturelle. Dès lors, le péché véniel, tout en allant contre la volonté de Dieu (c'est un péché), vise essentiellement les humains et devient crime. La distinction de deux tables de la loi, à partir des dix commandements a joué un rôle : selon les scolastiques (Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin), les trois premiers commandements concernent Dieu comme cible directe de l'attentat et les derniers le prochain. La seconde table matérialise un droit naturel dans son objet. Olivi refuse précisément de les séparer par degrés de gravité, mais il les distingue par leur objet.

La responsabilité de celui qui commet des péchés véniels et donc des crimes ou délits devient alors forte : pris dans la durée humaine des conduites, distincte de l'unicité de l'acte d'engagement volontaire (privilégiée dans les actes dirigés vers Dieu), le sujet ne peut arguer des *primi motus* (les réactions spontanées) ou de la passion comme *motus animi*.

29. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 1926, t. III, p. 375-452.

PÉCHÉ CONTRE DIEU ET PÉCHÉ CONTRE L'HOMME

La répartition des péchés entre les deux tables du Décalogue, entre les fautes contre le prochain, et les fautes contre Dieu sert de cadre à l'analyse du serment et du parjure. L'on sait en effet que la première table du décalogue concerne les devoirs de l'homme envers Dieu, en comprenant les fautes commises contre lui : 1) par la pensée, 2) par la parole, 3) par les actions. La seconde table porte sur les devoirs de l'homme envers son prochain : 4) obligation de lui faire du bien, 5-7) interdiction de lui nuire en actions, 8) en paroles, 9-10) en pensées. Les péchés de langue se retrouvent dans chacun des groupes, dans le premier groupe avec le second commandement : « tu n'invoqueras pas en vain le nom du Seigneur », dans le second groupe avec le huitième « tu ne porteras point de faux témoignage », et c'est sous ce dernier que seront regroupés mensonge et parjure (et également parfois la simulation)³⁰. Dans l'alternative entre jurer véridiquement sur de faux dieux vs. jurer faussement sur le vrai Dieu, que discutait le *quodlibet* IV, 3, la réponse d'Augustin, reprise par Olivi, en faveur de la première alternative, avait certainement pour justification la gravité de la faute envers Dieu. En effet, comme le disait Augustin, le parjure est d'autant plus grave que l'autorité sur laquelle le jurement est effectué est plus sainte. Il ne peut donc y avoir rien de pire que se parjurer en prenant (le vrai) Dieu à témoin.

LES IMPLICITES DE L'USAGE LINGUISTIQUE COMMUN

Le *quodlibet* IV, 5 pose la question suivante : « Est-ce que les marchands qui se sont jurés réciproquement de faire telle chose doivent respecter leur serment même si l'un d'entre eux ne le respecte pas³¹. » Ce qui est à nouveau en jeu dans la réponse négative d'Olivi, c'est le rapport entre implicite et explicite dans l'énoncé du jurement. En effet, dans tout jurement, on doit distinguer entre ce qui est explicitement dit et les « conditions sous-entendues ». Est mentionné ici l'exemple très clair, emprunté à nouveau Innocent III, cité dans les *Décrétales* de Grégoire IX, de quelqu'un qui s'est engagé à prendre une femme pour épouse, et à qui on présente une courtisane ou une femme qui est lépreuse, paralytique, aveugle ou sans nez (*sic !*). Il est clair qu'il n'a pas à tenir son serment, car il était sous-entendu qu'il ne valait que pour une femme qui n'avait pas de tels défauts... De même ici, lorsque les marchands ont prêté ce serment réciproque, même « si la condition n'était pas exprimée, ni même effectivement pensée », que le non-respect du serment par l'un entraînait la levée d'obligation pour tous, elle fut cependant « efficacement sous-entendue » (*efficaciter subintellecta*).

La parole n'avait pas d'existence en soi, mais dépendait directement de son sujet. Une autre question quodlibétique d'Olivi (IV, 10) demande si quelqu'un qui affirme

30. Voir CASAGRANDE et VECCHIO, 1995 ; VECCHIO, 1997 ; CASAGRANDE et VECCHIO, 1991, en part. chap. III, « *Mendacium, periurium, falsum testimonium*. »

31. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 220 et 223-224 : « *An mercatores eiusdem urbis sibi in simul iurantes quod in vespera sabbati extra casum necessitatis nihil vendant, teneantur illud iuramentum servare ex quo quidam ipsorum hoc non servant.* »

aller dans un lieu pour prier ment s'il y va pour conspirer³². L'opposant y voit un mensonge. Le maître réfute cette accusation au nom de trois évaluations de l'acte de parole : en premier lieu, un énoncé explicite n'épuise pas nécessairement la totalité de sa signification. De l'énoncé « je vais en ce lieu pour prier », on ne peut conclure que la prière est le seul but du déplacement. Il existe, dans l'intériorité du sujet parlant, non publique, une réserve de déterminations. En second lieu, les causes d'une énonciation peuvent échapper au locuteur, qui, lui-même, se réfugie derrière une cause secondaire pour opérer une action. Enfin, le récepteur de l'énonciation peut indûment privilégier une cause.

D'un point de vue tactique, on peut juger qu'Olivi justifie la rétention d'informations ou les propos à double entente. En ce sens, le statut de l'énoncé l'empêche de fournir un ressort social. L'engagement verbal ne sert à rien pour la communauté, qui n'est pas en mesure de le déchiffrer. D'un autre côté, la science juridique, fondée sur une bonne compréhension grammaticale, est nécessaire à l'usage complet de ces énoncés. On a précisément besoin de savoirs juridiques et grammaticaux parce que l'évidence du langage est trompeuse.

Le problème qui est en jeu dans le *quodlibet* IV, 9 est similaire : est-ce qu'un confesseur qui a eu connaissance d'un crime sous le sceau de la confession ment en disant ensuite, à propos de la personne en question : « [...] je n'ai rien entendu de mal venant de lui, et je ne sais pas s'il a commis un crime³³. » La réponse est que le confesseur ne ment pas en ne disant pas ce qu'il sait, en raison d'une règle de conversation tacite : lorsqu'un prêtre est interrogé, ce qu'on lui demande, en réalité, c'est ce qu'il sait *selon les voies communes* et non ce qu'il a appris en confession. Car c'est ce qu'il sait selon les voies communes qui proprement et exclusivement relève du droit. Olivi dit très clairement que l'usage commun, du langage et du droit, inclut des clauses de ce genre, même si celles-ci sont « sous-entendues » : la clause « selon les voies communes », sous-entendue dans l'interrogation du juge, exclut non seulement un savoir obtenu en confession, mais, par exemple celui qui serait acquis par une révélation surnaturelle :

« Car, selon l'usage commun du discours et selon la procédure commune du droit, il est sous-entendu et il doit être sous-entendu qu'il [le confesseur] ne sait rien par le moyen de l'interrogation présente ou à venir menée selon la procédure³⁴. »

L'on pourra rapprocher ce principe de celui qui est invoqué dans l'analyse grammaticale des sous-entendus « ce qui est sous-entendu ne manque pas » (*quod intelligitur non deest*). Mais, plus important, ces règles d'usage ordinaire circonscrivent précisément ce qui, dans la parole, est du domaine du droit : « Cet ordre du droit est

32. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 235-239 : « *An vadens ad aliquem locum, ut ibi cum aliquo aliqua tractet, et ad hoc celandum vult ibi orare, ut scilicet si interrogetur possit dicere: ego ivi illuc causa orandi, an scilicet talis hoc dicendo mentiatur.* »

33. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 231-234 : « *An confessor qui sub sacramentali sigillo confessionis audit crimina alicuius possit in iudicio vel in communi locutione dicere: ego nichil mali audivi de eo vel ab eo sed scio eum aliquod crimen commisisse.* »

34. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 232.

ici à comprendre comme séparant ce qui relève des choses divines et ce qui relève des usages humains³⁵. »

L'importance de ces conventions linguistiques et sociales qui fondent « l'usage commun » est pour Olivi, d'une évidence forte (« aucune personne saine d'esprit ne douterait... »), qui a pour ainsi dire valeur de loi³⁶. Pourtant, du point de vue du fonctionnement social, il est admis tacitement que les paroles soient normalement entendues comme elles le sont en fonction de l'usage ordinaire : autrement dit, la règle implicite selon laquelle on ne demande au confesseur que la vérité qu'il connaît hors de la confession, ne peut valoir comme règle d'interprétation de ses paroles au procès que s'il « exprime explicitement » qu'elle peut s'appliquer, en disant qu'il parle comme confesseur. C'est en effet la condition pour que les interlocuteurs puissent bien entendre ses paroles, avec ce qu'elles disent et avec ce qu'elles taisent³⁷. Notons que la maxime régissant l'usage ordinaire du langage est encore répétée dans la question 10 : « Le peuple commun et simple reçoit le sens commun et simple des mots³⁸. »

Le *quodlibet* V, 6 soulève à nouveau le problème de l'implicite, en s'interrogeant pour savoir si celui qui dit en priant, par exemple « *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus* » (remets nous nos dettes envers toi, comme nous avons pardonné), ment, s'il n'a pas de fait commis de péché³⁹. Cette conscience que le sens des paroles est un mixte de leur valeur conventionnelle et pour le dire en termes modernes, des implicatures qui leur sont associées, est bien exprimée dans le passage suivant :

« Car, en dehors du signifié direct et principal d'une parole, il y a beaucoup de choses signifiées par la conséquence et parfois, la conséquence n'est pas nécessaire, mais seulement probable. Et donc, si quelqu'un prend le probable pour le nécessaire, ou tel sens co-signifié pour le premier et propre signifié, il se trompe⁴⁰. »

Olivi est ici étonnamment proche du *De signis* de Bacon, lorsqu'il décrit, dans l'expression, la conjonction du sens principal ou direct, et du sens oblique ou consigné. Cependant, pour Olivi, qui se situe au plan de l'*interprétation*, prendre le sens second pour le sens premier constitue une erreur, alors que pour Bacon, qui se situe au plan de la *production* du discours, cela revient à une « réimposition » de l'expression, à une « rénovation » de sa signification, qui se produit « tacitement » à chaque prise de parole.

INTENTION DU JURANT/INTENTION DE CELUI À QUI EST FAIT LE JUREMENT

La tension entre la dimension verticale et la dimension horizontale de la parole⁴¹, entre l'engagement de l'homme vis-à-vis de Dieu, et vis-à-vis de son prochain, est manifeste dans une discussion classique, qui a pour origine une maxime d'Isidore,

35. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 232.

36. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 233.

37. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 234.

38. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 235.

39. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 315-317.

40. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, p. 237.

41. LE GOFF et SCHMITT, 1979 ; BÉRIOU, 1983.

reproduite dans le *Décret* de Gratien, et à partir de là par Olivi, à propos des serments fictifs : « Quelle que soit l'habileté verbale de celui qui fait un jurement, Dieu cependant, qui est témoin des consciences, le reçoit comme le comprend celui à qui il a été fait ⁴². » Mis à part le fait qu'Olivi pose la question pour les serments en général, et non pour les seuls serments fictifs, sa solution est standard, distinguant entre l'obligation *in foro publico*, qui dépend « de la forme extérieure des mots », et l'obligation *in foro conscientiae*, qui dépend de l'intention du jurant. C'est une solution que l'on trouve discutée à la fois à propos de la promesse et du serment, et à propos des paroles de consentement au mariage. Pour ce qui est de la dimension horizontale, l'homme s'oblige en fonction de ce qu'il dit. Comme l'expliquait bien Guillaume de Mélicton, il y a une obligation de prononcer les paroles dans le sens conventionnel, c'est-à-dire dans le sens qui, on le sait en tant que locuteur, sera celui qui va être saisi par l'interlocuteur. Et Bonaventure ajoutait, de façon très significative, que si tel n'était pas le cas, aucun contrat ne pourrait être signé, puisque la seule chose accessible des paroles d'autrui, c'est leur forme extérieure, et leur interprétation en fonction du sens conventionnel qui leur est associé. On retrouve chez Olivi une règle très semblable sur la nécessaire conformité de l'usage linguistique individuel au consensus commun qui régira la réception, sous peine de tomber dans le « péché de duplicité » – règle dont pourtant, nous l'avons dit, Paul sera dispensé :

« Il semble qu'il y ait ici péché de duplicité, car utiliser les paroles contre l'usage commun de leur signification, et contre l'intention commune des auditeurs, est une duplicité, et *a fortiori* quand le locuteur entend ou souhaite que les auditeurs croient qu'il parle selon la signification commune des paroles⁴³. »

Pour ce qui est de la dimension verticale, l'obligation vaut en fonction de l'intention qui est celle du jurant, du moins, précise Olivi, si celle-ci n'est pas fallacieuse. Car si elle l'est, c'est alors la forme extérieure des mots qui à nouveau crée l'obligation. La valeur d'obligation des paroles est fonction de plusieurs facteurs, leur sens conventionnel, intrinsèque, les sous-entendus qui, dans le contexte de leur énonciation, sont manifestes bien que tacites, l'intention qui préside à cette énonciation. Cette analyse extensive du fonctionnement du langage, qui reprend ici ou là des éléments que l'on a pu repérer, notamment, dans l'analyse aux dimensions juridico-théologico-morales des formules sacramentelles, fait chez Olivi écho à l'exposé détaillé de la question « *Quid ponat ius* » dont nous avons déjà parlé, dont le thème central est précisément le pacte sous-jacent à tout acte social. De façon intéressante, le parjure intervient dans cette discussion : à l'argument portant sur la duplicité due au parjure, on répondra que, du fait que telle ou telle expression est ordonnée, de manière commune et selon l'intention ou le bon plaisir commun des hommes, à la signification de telle chose, quelqu'un ne peut pas, en vertu de sa propre autorité, décider de l'utiliser avec une autre signification

42. ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae* II, 31, 8 (ISIDORUS HISPALENSIS, 1998, p. 156); GRATIANUS, *Decretum* II, causa 22, q. 5, c. 9 (GRATIANUS, 1879, col. 885); PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* III, d. 39, c. 11 (PETRUS LOMBARDUS, 1981, t. II, p. 227) ; voir ROSIER-CATACH, 2004, p. 312 sq.

43. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2001, p. 401. Voir ROSIER-CATACH, 2004, p. 319-323.

sans qu'il en résulte une tromperie provenant de la simulation, à moins qu'il n'exprime clairement à l'auditeur son intention. La raison (*ratio*) d'une signification déterminée de l'expression ne vient donc pas seulement de l'intention actuelle du locuteur, mais aussi de l'intention commune et habituelle des hommes parlant cette langue. Il est donc vrai de dire que, de même que la signification en acte de l'expression réside dans l'intention actuelle du locuteur et dans l'appréhension actuelle du récepteur, de même sa signification habituelle réside réellement dans l'intention commune et habituelle des hommes⁴⁴.

La notion de responsabilité individuelle s'est donc installée, à l'encontre d'une faute universelle, transmise par le péché originel. En raison de la perte définitive de l'accès à vérité, il restait à l'homme la possibilité de garantir sa sincérité, quand il tentait de la dire à autrui, d'où l'articulation nécessaire entre vérité morale et vérité logique, mais en même temps d'être jugé pour cela. La norme des comportements humains et linguistiques se constituait ainsi au cœur même de l'analyse théologique de pratiques, au confluent de diverses disciplines, mais dans une solidarité originale que requérait leur spécificité. Au-delà des concurrences institutionnelles, le droit et la théologie ont renforcé, à la période scolastique, l'unité d'un savoir, par l'échange de méthodes : le droit a introduit l'étude par cas⁴⁵ et la théologie la *reductio*, la recherche de modèles universels d'explication. Cette convergence a en partie reposé sur une commune perception de l'historicité des conduites humaines, soumises aux précédents et aux mutations. La morale humaine prenait son autonomie par rapport aux règles du droit et aux injonctions religieuses.

LISTE DES RÉFÉRENCES

I – Sources

- GRATIANS, 1879, *Decretum, Corpus Juris Canonici*, éd. Emil FRIEDBERG, Leipzig, t. I.
- ISIDORUS HISPALENSIS, 1998, *Sententiae*, éd. Pierre CAZIER, Turnhout, Corpus Christianorum (Series Latina).
- PETRUS JOHANNIS OLIVI, 1926, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. Bernhard JANSEN, Quaracchi, Coll. S. Bonaventura, 3 t.
- PETRUS JOHANNIS OLIVI, 1945, « *Quid ponat ius* », éd. Ferdinand DELORME, *Antonianum*, n° 20, p. 309-330.
- PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2001, *On the Acts of the Apostles*, éd. David FLOOD, St. Bonaventure (NY), Franciscan Institute.
- PETRUS JOHANNIS OLIVI, 2002, *Quodlibeta quinque*, éd. Stefano DE FRAIA, Grottaferrata, Coll. S. Bonaventura.
- PETRUS LOMBARDUS, 1981, *Sententiae in IV libris distinctis*, éd. Ignatus BRADY, Grottaferrata, Coll. S. Bonaventura.
- PHILIPPUS CANCELLARIUS PARISIENSIS, 1985, *Summa de bono*, éd. Niklaus WICKI, Berne, Francke.

44. PETRUS JOHANNIS OLIVI, 1945, p. 328-329.

45. Voir KÖNIG-PRALONG, 2005.

II – Études

- BÉRIOU (Nicole), 1983, « Autour de Latran IV (1215) : la naissance de la confession moderne et sa diffusion », dans JEAN-MESMY (Claude), éd., *Pratiques de la confession*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 73-92.
- BOUREAU (Alain), 1993, « Naaman, son mal et son secret. Un patient biblique examiné par l'Église (XII^e-XIII^e siècles) », *L'Évolution psychiatrique*, n° 58, p. 512-522.
- BOUREAU (A.), 1999, « Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi », dans BOUREAU (Alain) et PIRON (Sylvain), éd., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, p. 41-55.
- BOUREAU (A.), 2002, « Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval », *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 6, p. 1463-1488.
- BOUREAU (A.), 2004, « Hugues de Saint-Cher commentateur des Sentences. Le cas du sacrement du mariage », dans *Hugues de Saint-Cher († 1263) : bibliste et théologien*, études réunies par LOUIS-JACQUES BATAILLON, GILBERT DAHAN et PIERRE-MARIE GY, Turnhout, Brepols, p. 427-464.
- BOUREAU (A.), 2006, *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles Lettres.
- CASAGRANDE (Carla) et VECCHIO (Silvana), 1991, *Les Péchés de la langue*, trad. franç., Paris, Le Cerf.
- CASAGRANDE (C.) et VECCHIO (S.), 1995, « Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain : le décalogue et les péchés de langue », dans ROMAGNOLI (Daniela), éd., *La Ville et la cour, Des bonnes et des mauvaises manières*, Paris, Fayard, 85-115.
- CORTESE (Ennio), 1962, *La Norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Milan, Giuffrè, t. I.
- DAVIS (Adam J.), 2006, *The Holy Bureaucrat. Eudes Rigaud and Religious Reform in Thirteenth-Century Normandy*, Ithaca, Cornell University Press.
- KELLY (Ansgar H.), 1993, « The Right to remain Silent : before and after Joan of Arc », *Speculum*, n° 68, p. 992-1026.
- KÖNIG-PRALONG (Catherine), 2005, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin.
- LE GOFF (Jacques), 1981, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard.
- LE GOFF (Jacques) et SCHMITT (JEAN-CLAUDE), 1979, « Au XIII^e siècle, une parole nouvelle », dans DELUMEAU (Jean), éd., *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, p. 257-279.
- LEVELEUX (Corinne), 2001, *La Parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII^e-XVII^e siècles) : du péché au crime*, Paris, De Boccard.
- MACNAIR (Mike R. T.), 1990, « The Early Development of the Privilege against Self-Incrimination », *Oxford Journal of Legal Studies*, n° 10, p. 66-84.
- ROSIER-CATACH (Irène), 1994, *La Parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, Paris, Vrin.
- ROSIER-CATACH (I.), 2004, *La Parole efficace : signe, rituel, sacré*, Paris, Le Seuil.
- VECCHIO (Silvana), 1997, « Mensonge, simulation, dissimulation. Primauté de l'intention et ambiguïté du langage dans la théologie morale du bas Moyen Age », dans MARMO (Costantino), éd., *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth-XIVth century)*, Turnhout, Brepols, p. 117-132.