Les « Cathares » face à la croix : hérésie, crucifix et réforme (Xe-XIIIe siècles)

Gabriel Imbert

Doctorant en histoire de l'art médiéval à l'Université Toulouse II Jean-Jaurès

Divers témoignages indiquent que les hérétiques qualifiés par l'historiographie de « cathares » s'en sont régulièrement pris à des croix. Notre hypothèse est que cette fureur iconoclaste, au-delà d'exprimer le rejet de la doctrine et de l'Église dont elles sont le symbole, est une manière de s'opposer plus précisément au mouvement grégorien. C'est ce dernier qui avait sans doute contribué à l'expansion d'un nouveau type de crucifix pour illustrer le développement du dogme de l'Eucharistie qui appuyait la réforme de l'institution ecclésiale. D'où sans doute aussi en retour l'utilisation du crucifix et de son nouveau type par les ordres mendiants pour combattre la dissidence.

Nouveau type de crucifix et réforme

Dans l'art paléochrétien, l'épisode du Calvaire n'est évoqué que par la représentation de la croix glorieuse, nue et gemmée. L'iconographie de la crucifixion en tant que telle fait son apparition à Rome au VIIIe siècle, en provenance d'Orient, et se répand en Occident. Le crucifix, en tant qu'objet plastique, se développe probablement à la même époque. Les premières œuvres en la matière se caractérisent par des christs à crucifier vivants, les yeux ouverts, les membres vigoureux, ornés de matières précieuses. Elle traduisent une vision glorieuse de la Croix, vision plutôt centrée sur la Résurrection. C'est le cas, par exemple, du crucifix de la basilique Saint-Sernin de Toulouse[1]. Mais au cours du Xe siècle une nouvelle iconographie, elle aussi venue d'Orient, fait son apparition : celle du Christ crucifié mort, les yeux fermés et le corps marqué par la souffrance.

Ce type a sans doute été introduit dans l'empire ottonien en provenance du monde byzantin avec lequel les échanges étaient réguliers et féconds. La première œuvre connue à présenter ce type est le christ de Gero[2] commandé par l'archevêque éponyme de Cologne pour sa cathédrale. Gero a peut-être ramené ce modèle de son voyage à visées diplomatiques à Byzance en 971[3]. On relève en tout cas une grande similitude entre les scènes de crucifixion dans l'enluminure byzantine de l'époque et celles de l'école de Cologne dans lesquelles on constate la même figure du *Christus patiens* mort, comme par exemple dans le folio 59r du Sacramentaire de Saint-Géréon[4]. De même, le christ de Gero suit aussi ce modèle importé : un *Christus patiens*, mort, aux yeux clos soulignés par de lourds sillons, narines dila-

[1] Voir à ce sujet notre article dans le numéro précédent.

[2] Qui est aussi l'un des plus anciens crucifix conservés de nos jours.

[3] Il y va chercher la princesse Theophano, future femme de l'empereur Otton II.

[4] Une des œuvres illustrant le mieux le byzantinisme ottonien, datée entre 963 et 996.

tées par l'asphyxie, bouche contractée, tête penchée sur l'épaule droite et particulièrement en avant, corps en S (et notamment sa poitrine) qui fait preuve d'une grande tension, bras obliques, jambes dénotant un mouvement d'affaissement. Il n'y a pas d'ornements précieux, simplement un *perizonium* et un nimbe d'or. Il présente ainsi un aspect très dépouillé, de même que la croix sans décorations.

Le modèle du christ de Gero est assez largement repris dans la production des régions d'Empire. Citons les grands crucifix d'Aschaffenburg **(fig. 1)**, de Benninghauser et de Werden qui dénotent une influence incontestable, mais aussi des œuvres de format réduit comme le crucifix d'argent de Bernward d'Hildesheim ou le crucifix gravé au dos de la croix de Lothaire. Mais si l'épicentre de l'évolution iconographique se situe incontestablement dans l'Empire, il se pourrait qu'il se soit rapidement répandu dans le reste de l'Occident. Ainsi, en 980, Raoul Glaber mentionne qu'au monastère Saint-Pierre-le-Puellier d'Orléans « était planté l'étendard vénérable de la croix, qui offrait l'image du Sauveur endurant pour le salut des hommes les tourments de la mort »[5] : cette image, qui selon le chroniqueur aurait miraculeusement pleuré, pourrait être un *Christus patiens* mort à la nouvelle manière.



Fig. 1 – Crucifix d'Aschaffenburg, photo libre de droit

[5] DUBY, 1980, p. 280.

Le nouveau modèle entre ainsi en concurrence avec le *Christus triumphans* qui persiste cependant largement au cours des X^e^, XI^e^ et XII^e^ siècles. Le succès relativement rapide du nouveau type ne tient pas qu'à une préférence esthétique mais répond à une nouvelle vision théologique de la Croix et de l'Eucharistie qui se répand aux temps carolingiens. En Orient son développement est une réponse aux hérésies christologiques : les deux mouvements iconographiques répondent en fait d'une logique assez similaire, il s'agit de montrer de manière tangible la nature humaine du Christ et sa nécessité dans l'acte rédempteur, et donc ses souffrances et sa mort sur la croix[6].

On retrouve en effet dans la la littérature des IX^e^ et X^e^ siècles une insistance particulière sur les souffrances du Christ lors de la Passion. S'engage à travers cette exégèse une réflexion sur le rôle de l'humanité souffrante du Christ dans le processus sotériologique, la médiation christique, et donc aussi la médiation ecclésiale : en effet, les auteurs carolingiens établissent une véritable continuité entre les corps historique, eucharistique et ecclésial du Christ et donnent à la Crucifixion une dimension ecclésiologique mais aussi eucharistique ou sacramentelle plus grande qu'auparavant. De même une réflexion sur la nécessité de l'Incarnation dans la Rédemption se développe, plus au moins en parallèle avec la réflexion byzantine. Les théologiens carolingiens en lutte contre l'adoptianisme vont aussi renforcer la mise en valeur de l'incarnation et de la souffrance dans l'épisode du Golgotha[7].

L'iconographie reflète ces considérations. Ainsi, dans les peintures ou les enluminures, l'accent est mis sur la plaie du côté d'où jaillit le sang rédempteur, recueilli dans un calice, métaphore évidente du sacrifice eucharistique, souvent tenu par une personnification de l'Eglise[8]. La crucifixion commence aussi à être représentée dans les livres liturgiques au début du Canon de la Messe, comme par exemple avec la crucifixion de Gellone, renforçant ainsi le lien entre représentation du corps du Christ crucifié et le corps du Christ dans les espèces consacrées au cours du sacrifice eucharistique, dont la présence réelle va commencer à être davantage définie à la même époque.

La liturgie aussi insiste dès lors davantage sur la mort du Christ sur la Croix, notamment la liturgie pascale « durant laquelle l'attention portée aux souffrances humaines et à la mort du Christ est davantage séparée des épisodes postérieurs exaltant son triomphe à travers sa résurrection ».[9] On la voit aussi dans les liturgies qui se conçoivent comme évocation historique et spatiale du Calvaire comme à Saint-Riquier ou Hildesheim. C'est aussi à cette période que sont attestés les premiers autels de la croix comme éléments structurants des espaces liturgiques. Enfin, le culte des traces matérielles de la Passion, c'est-à-dire des reliques, comme celles de la Vraie Croix, connaît un développement à la même époque, pour mieux incarner le récit théologique. C'est autour de son adoration que se mettent en place entre le VII^e^ et le IX^e^ siècles les fêtes de l'Invention et de l'Exaltation. C'est également à cette période qu'est mis en place, d'abord à Byzance puis à Rome, le rituel du Chemin de Croix. Le lien entre la Croix et l'Eucharistie est aussi réaffirmé dans la liturgie avec l'apparition des signes de croix que le prêtre trace sur les oblats durant le canon.

Les controverses eucharistiques carolingiennes sur la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie participent aussi de ce mouvement de réflexion sur l'importance de la souffrance du Christ et de la réalité de celle-ci dans le sacrifice eucharistique. Le débat porte sur la nature exacte de la présence du Christ dans l'Eucharistie et sur le rapport entre son corps consommé durant celle-ci et son corps histo-

[6] Et ce malgré l'avis contraire de Claude de Turin : l'évêque était opposé au crucifix et à la représentation de la crucifixion car ces images amenaient à nier la Résurrection et la nature divine du Christ : voir MERCIECA, 2015, p. 289-290.

[7] Voir CHAZELLE, 2001, p. 52 à 69.

[8] À ce sujet voir MERCIECA, 2015 et SEPIERE, 1994.

[9] MERCIECA, 2015, p. 267.

rique. Il s'agissait donc de définir plus précisément cette notion théologique qui restait encore floue : certains lui donnaient un caractère plutôt « symbolique », comme saint Augustin, d'autres comme saint Irénée ou saint Jean Chrysostome, un caractère plus « réaliste ». Mais il ne faut pas se méprendre sur un vocabulaire anachronique : le symbole n'est pas, dans la tradition patristique, le contraire du réel... De plus, toutes les pratiques liturgiques et dévotionnelles entourant l'eucharistie de l'Antiquité tardive et du premier Moyen Âge (par exemple la sacralité du premier geste de communion décrit dans la littérature patristique) démontrent en tout cas que la croyance va bien plus loin qu'une simple présence symbolique – au sens moderne ou protestant du terme – du Christ dans l'hostie. Il faut comprendre qu'il s'agit de débats théologiques bien plus précis et portant avant tout sur une question de sémantique et de vocabulaire. Nombre de théologiens carolingiens s'emparèrent du sujet (Jean Scot Érigène, Adrevald de Fleury, Godesclac d'Orbais, Hincmar de Reims, Raban Maur).

La principale controverse est celle qui opposa l'abbé de Corbie Paschase Radbert et le moine de la même abbaye, Ratramme. Le premier soutient l'idée de la présence « réelle », le deuxième celle d'une présence « symbolique ». Paschase le combattit par son traité *De corpore et sanguine Domini* (en 833), qui définit la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie, le pain et le vin devenant intérieurement et objectivement sa chair et son sang tout en conservant leurs apparences, et deviennent alors identiques au corps historique du Christ. Il pose ainsi les jalons de l'élaboration du dogme de la transsubstantiation. Pour signifier sa doctrine aux yeux tant du clergé que des fidèles, on impose alors le changement du geste de réception de la communion[10], de la main à la bouche qui existait déjà dans certains cas. Mais il semble qu'on ait voulu aussi l'illustrer par l'adoption de la nouvelle iconographie du Christ crucifié mort et souffrant comme l'ont suggéré des études récentes[11].

Au cours du XII^e^ siècle puis du XIII^e^, l'évolution s'intensifie avec la disparition du *Christus triumphans* au profit de ce même *Christus patiens*. En effet, dès les premières années du XII^e^ siècle, sauf exception[12], on ne trouve plus de crucifié vivant, phénomène défini par Jacques Le Goff comme la « dolorisation »[13] de l'image et du culte du Christ. La représentation monumentale (peinture, mosaïque) de la croix glorieuse, déjà raréfiée aux siècles précédents, disparaît également totalement. Une des causes de ce nouveau changement pourrait être son lien avec le mouvement grégorien qui naît aux environs de 1050.

Celui-ci poursuit effectivement la réflexion entamée, comme nous l'avons vu, aux temps carolingiens, sur la nature de l'eucharistie. Une nouvelle controverse eucharistique oblige le mouvement grégorien à compléter la définition esquissée de la présence réelle. Il s'agit de la condamnation en 1050 à Vercelli (Piémont), en 1054 à Tours, en 1059 à Rome, et dans de nombreux autres conciles, de Bérenger de Tours qui refuse la définition de la présence réelle. Bérenger, chanoine de Saint-Martin de Tours et archidiacre de Saint-Maurice d'Angers, découvre vers 1048 un exemplaire du traité de Ratramme. « Il l'attribue à Jean Scot et croit y voir la tradition authentique de l'Église, dont on se serait écarté. (...) Bé-

[10] Voir PALAZZO, 2000, Chapitre 1.

[11] Voir FOZZI, LUTZ, 2020.

[12] Même si le cœur de la mutation se fait au XII^e^ siècle, on trouve encore au siècle suivant des œuvres au conservatisme flagrant. Il y a par exemple le groupe, non négligeable, des Volto Santo et des majestés catalanes qui en sont issues, qui reprennent tous entre la fin du XI^e^ siècle et le début du XIII^e^ siècle, le modèle du *Volto Santo* (daté d'entre le VIII^e^ et le XII^e^ siècle,), le fameux crucifix de la cathédrale de Lucques. Tous ces christs, malgré des variations locales, ont en commun d'être vivants et victorieux avec les yeux grands ouverts et les jambes parallèles, et d'être vêtus d'une longue tunique plissée, héritage du *colobium* mais peut-être aussi directement d'influence syrienne, rehaussée d'une ceinture à double pan tombant. De même, les christs d'Auvergne représentent des christs vivants.

[13] Voir Le Goff, Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Seuil, 2003, p. 109-110.

renger fait alors part de sa “découverte”, ce qui suscite les vives réactions de plusieurs théologiens, dont la plus célèbre est sans doute celle de Lanfranc, prieur et écolâtre du Bec. Ce dernier lui répond dans un traité où il défend une théologie réaliste, inspirée notamment de Paschase Radbert. »[14]

Ce fut l’occasion d’approfondir et de développer le dogme[15], en insistant sur la réalité sanglante du sacrifice eucharistique et de la manducation par les fidèles du corps véritable du Christ sous les apparences de l’hostie. La profession de foi que dut prononcer Bérenger devant le synode romain de 1059 pour se rétracter est éloquente : « Elle constitue la véritable charte du réalisme eucharistique absolu. Les termes en sont d’une force particulière : on y affirme (...) que le corps du Christ “est manié et brisé *sensualiter* par les mains du prêtre et broyé par les dents des fidèles”. »[16]

Fut ainsi défini précisément un changement de substance mais non d’apparence ou d’accident. Pour mieux manifester cette réalité aux yeux des fidèles, on institua, probablement à la fin du XII^{e} siècle, le rite de l’élévation[17].

On affirme le caractère immédiat et automatique de la transformation des espèces par la prononciation des paroles sacramentelles par un prêtre, même si celui-ci est indigne. En cela, il y a aussi une ré-affirmation du pouvoir et du rôle unique du prêtre, qui le distingue des fidèles, en tant que sacrificateur eucharistique, que le Pontifical romain met d’ailleurs en valeur : « sacrifier » est la première des cinq fonctions du prêtre que l’évêque énumère lors du rituel des ordinations. Cela attire toute l’attention du mouvement grégorien, qui s’attache à revaloriser les fonctions ecclésiastiques et à les émanciper d’un joug laïc, mais aussi à remettre en valeur la figure du prêtre, élément déterminant de la réforme du clergé et ce, notamment par le vecteur de la liturgie : le célibat des prêtres par exemple est vu à la fois comme une conséquence et une condition du pouvoir sacramentel eucharistique du prêtre. « Condamnation du nicolaïsme et de la simonie, prohibition des investitures laïques, affirmation inédite de la dignité du prêtre fondée sur la *potestas conficiendi* : tous les fils de la réforme sont reliés au nœud que constitue la théologie eucharistique. »[18]

On assiste ainsi dans la liturgie, à un resserrement de sacralité autour de la figure du prêtre-sacrificateur qui se manifeste notamment par la remise du calice et de la patène à l’ordinand, qui apparaît dans le pontifical romano-germanique[19]. L’iconographie du *Christus patiens* procède de la même logique en donnant à voir la mort et les souffrances du Christ en croix, donc la réalité eucharistique, et ainsi l’importance de la médiation du prêtre et de l’Église en général.

L’imposition du crucifix « grégorien » va se réaliser petit à petit au long du XII^{e} siècle. L’expansion de ce modèle semble partir de Rome même, par l’adaptation de schémas byzantins comme on peut le voir dans la mosaïque absidiale de Saint-Clément de Rome (datée de 1112) au centre de laquelle se trouve le crucifié mort et souffrant (dont on remarque la proximité avec des christs byzantins, par

[14] WALLERICH, 2021, p. 125-126.

[15] Ce processus de développement progressif de la doctrine eucharistique, peut, anachronisme mis à part, se comparer à la méthodologie du développement du dogme théorisé par John Henry Newman. Il ne relève pas d’une évolution ou d’une création de doctrine pour répondre à un certain contexte sociétal, politique ou autre : cette conception qui peut séduire une historiographie moderne et structuraliste de l’histoire des idées n’est pas en adéquation avec la pensée médiévale ancrée sur la permanence et l’autorité de la tradition religieuse notamment patristique.

[16] RAUWEL, 2016, p. 116.

[17] À ce sujet voir PALAZZO, 2000 (II), p. 27-29.

[18] WALLERICH, 2021.

[19] Voir RAUWEL, 2016, p. 87-95.

exemple celui d'Hosios Loukas). Le modèle byzantin se répand ensuite en Italie – où il est repris dans un grand nombre de crucifix peints dont nous reparlerons, – mais aussi en Allemagne avec par exemple le revers de la grande croix de Bernward d'Hildesheim, datée des environs de 1150, gravé d'un christ crucifié mort avec les bras en L, les pieds écartés en oblique et un nimbe crucifère incliné, ou la crucifixion du missel de l'abbaye de Murbach datée des environs de 1200, qui présente un christ affaissé en S, la tête penchée rentrée sur les épaules, les pieds écartés en oblique et posés sur un *suppedaneum* carré très large. La grande verrière de la crucifixion de la cathédrale Saint-Pierre de Poitiers offre une vision « de transition » car d'un côté le Christ y présente un corps affaissé et très en « S » et une tête assez penchée ainsi que des pieds écartés en oblique très proche des modèles byzantins, mais de l'autre il a les yeux grands ouverts et est posé sur une croix bicolore qui peut se voir comme une croix glorieuse dans une variante lumineuse de la croix orfévrée.

Dans le Midi, le crucifix de Moissac **(fig. 2)**, daté du premier tiers du XII^e^ siècle et qui présente un Christ mort aux yeux clos, au corps affaissé (notamment au niveau des bras et des jambes) constitue un bon exemple de crucifix grégorien « acculturé ». D'autres crucifix du XII^e^ siècle, notamment en France, mais pas seulement, reprennent ces canons. On peut par exemple mentionner le christ de la cathédrale de Jaca qui les applique significativement.



Fig. 2 – Crucifix de Moissac, photo libre de droit

Se pose aussi la question du lien entre l'idéologie grégorienne et l'apparition à la même époque des premiers groupes sculptés de la Descente de croix comme les groupes catalans du Val de Boi. Ils présentent là aussi un Christ mort et marqué voire déformé par la souffrance, dont le dessin du corps aux côtes saillantes et marquées rend, dans un pathos particulièrement prononcé et de manière réaliste, la Passion du Christ. Placés sur des poutres de gloire à l'entrée des sanctuaires, ils devaient provoquer un effet poignant sur le fidèle mais aussi lui rappeler la doctrine du sacrifice accompli à l'autel tout proche.

Les hérétiques et la Croix

Au-delà du rôle que peut avoir le « nouveau » crucifix dans l'idéologie grégorienne, il peut aussi intervenir dans le contexte de la lutte contre l'hérésie ou plutôt les hérésies de cette époque, notamment celle qui fut dénommée longtemps par l'historiographie comme celle des « cathares ».

Après l'An Mil intervient ce que certains ont appelé le « printemps des hérésies », qui aurait vu la naissance d'une hérésie soi-disant populaire à la place des hérésies d'hommes d'Eglise tels que Bérenger ou Ratrame, mais surtout de sectes dont serait issue une religion nouvelle, lointain écho de sectes orientales. Mais la recherche actuelle voit dans les « bonhommes » qui opèrent durant les XI^e^ et XII^e^ siècles non plus des néo-gnostiques ou manichéens orientaux et autocéphales produits par l'historiographie des siècles passés, mais plus simplement divers chrétiens occidentaux dissidents et opposants au mouvement de réforme porté par la papauté et les milieux clunisiens – et désigné couramment sous le terme « grégorien » –, ou bien, au contraire (mais cela revient finalement au même, les extrémismes se rejoignant en cercle), des extrémistes de la réforme voulant revenir à une pureté évangélique fantasmée face à un clergé corrompu : « En marge de cette Eglise dont il dénonce les vices, – mais aussi l'inutilité – l'hérétique de l'An Mil, à Orléans ou ailleurs, n'offre-t-il pas l'exemple du "réformateur" ? N'est-il pas un "meilleur chrétien" que ceux qui le jugent et le condamnent ? »[20] En fait, que l'hérésie soit étrangère au message chrétien et ecclésial – ce qui semble désormais exclu pour ce qui nous occupe – ou qu'elle le déforme, soit en l'exagérant[21] soit en le minimisant, c'est-à-dire qu'elle produise un discours différent du dogme institué, elle reste une erreur hétérodoxe à combattre pour l'Église.

Ainsi il apparaît que « la contestation anticléricale semble prendre ses origines dans l'Église elle-même. Elle est le fruit d'un partage intérieur entre adversaires de la réforme grégorienne, partisans d'une réforme institutionnalisée, donc mitigée, et réformateurs radicaux, préconisant le retour à la *vita apostolica*. »[22] La limite entre orthodoxie et hétérodoxie est donc parfois plus complexe et étroite qu'on ne l'imagine (bien qu'on puisse la définir sur un certain nombre de points précis), les deux puisant à la même origine. « La réforme grégorienne sert ainsi de soubassement à la fois au cléricalisme et à l'anticléricalisme. »[23] Il est d'ailleurs significatif que les hérétiques Henri de Lausanne, Pierre de Bruys et Gérard de Monforte soient, semble-t-il, d'anciens clercs et que ceux d'Orléans soient des chanoines en plein exercice. Abélard lui-même s'est tenu sur une ligne de crête par son oeuvre et les fameux goliards ne sont peut être pas sans rapport avec cette critique anticléricale qui flirte avec l'hérésie... Mais le mouvement est plus large. En effet, comme l'explique Jean-Louis Biget, « la réforme grégorienne s'appuie sur l'Évangile et sur la pureté des médiations sacramentelles liée à celle du médiateur. Des communautés de laïcs et de prêtres se forment en parallèle ; prenant pour référence l'Évangile et l'imitation du Christ, elles professent un évangélisme radical. Certaines s'intègrent dans l'institution ecclésiastique et sont, à cause de cela, bien connues, car elles donnent lieu à des fondations monastiques, à Obazine ou Silvanès par exemple. D'autres opposent aux clercs, même réformés, un fondamentalisme évangélique sans compromis. Ces communautés, probablement liées au mouvement grégorien à leur origine, en menacent les effets. »[24] Ce sont elles qui pourraient constituer les groupes condamnés comme héré-

[20] TAVIANI-CAROZZI, 2007, p. 276.

[21] C'est peut-être le cas du dualisme dont on accuse les « cathares » qui pourrait exagérer des spéculations théologiques de clercs (voir BIGET, 2007, p. 10.)

[22] BIGET, 2007, p. 55.

[23] BIGET, 2007, p. 54.

[24] BIGET, 2007, p. 10.

tiques. Plus simplement dit, l'hérétique peut être le contestataire de la réforme mais aussi le réformateur qui, allant trop loin, sort du cadre et bascule dans l'erreur (c'est sans doute le cas d'Henri de Lausanne ou de Valdès), passant dans la dissidence en remettant en cause les réformes ou les cadres institutionnels puis dans l'anticléricalisme en rejetant la médiation ecclésiale pour finir par basculer dans l'hérésie en rejetant le dogme et les pratiques.

Il en va sans doute ainsi pour les hérétiques « cathares » du Midi[25], pour ceux d'Orléans, d'Arras, de Monforte, de Milan, de Lucques ou encore les disciples de Valdès ou ceux de Pierre de Bruys, contre lesquels Pierre le Vénérable rédigea son *Contra Petrobrusianos* qui reste la source la plus complète – mais partiale – sur l'hérésie en ces temps. On peut aussi cependant raisonner dans l'autre sens, et voir le mouvement grégorien comme une réponse à des déviances doctrinales, comme il répond à des déviances morales du clergé. Quel que soit le sens, qui fut sans doute double ou du moins complexe, il est désormais clair que ces questions sont intimement liées. Il est en tout cas significatif qu'à Toulouse le concile condamne les hérétiques en 1119 soit seulement une cinquantaine d'années après le concile de 1056 qui ouvrait le mouvement grégorien...

Enfin, certains historiens stipulent que « depuis ses origines mais surtout à partir des grands conciles œcuméniques des IVe et Ve siècles, l'Église aurait « inventé l'hérésie » pour mieux asseoir son « autorité », consolider son image de corps unique, enseigner une voie unique de salut et parvenir ainsi à modeler le pouvoir et la société »[26]. Ils se basent pour cela sur le fait que les accusations d'hérésies, relayées majoritairement par des sources ecclésiastiques, sont régulièrement stéréotypées et calquées sur d'antiques modèles (le manichéisme ou l'arianisme par exemple), construites sur une vision intellectuelle et combative des clercs et arrachées à des accusés dont on peut légitimement douter de leur bonne foi sous la pression de l'interrogatoire. Cependant en la matière l'existence précède souvent l'essence, et malgré leur traitement certes parfois caricaturé ou exagéré par les clercs, un ou plutôt des discours de contestation semblent bien exister, notamment étayés par des sources profanes (comme la lettre de Raymond V) mais aussi par un schéma théologique logique d'une dissidence grégorienne « en creux ». De même leur existence est même tout à fait cohérente et logique dans le climat de débats et de remises en questions sociétales mais aussi de bouillonnement spirituel de l'époque[27] – contexte du mouvement grégorien – qui voit de nombreuses autres expériences religieuses « évangélistes » apparaître (les plus célèbre étant sans doute les cisterciens)[28]. Nier l'existence réelle de l'hérésie au-delà du jugement des clercs -autant qu'inversement l'exagérer ou la fantasmer en prenant toute source pour argent comptant- relève donc d'un parti pris historiographique[29] doublé parfois d'une mauvaise compréhension des mentalités et du fonctionnement du fait religieux médiéval.

Ce discours hétérodoxe n'apparaît en fait pas porté par une communauté unifiée mais bien par des groupes distincts et isolés de dissidents. Cependant, un contexte d'apparition identique, (grégorien) provoque des similitudes de discours et rien n'empêche d'envisager des échanges entre ces groupes. On constate l'expansion de la dissidence ou plutôt donc la multiplication de ses différentes manifestations (qu'il ne faut pas grossir numériquement pour autant, mais l'histoire nous montre qu'une minorité

[25] À qui il faut rajouter le caractère sociologique et politique d'une dissidence sans doute portée par l'aristocratie occitane.
[26] TAVIANI-CAROZZI, 2007, p. 275
[27] Toutes proportions gardées, on observe une certaine proximité, tant dans son contexte d'apparition que dans la revendication et l'action hérésie elle-même, avec la réforme protestante qui d'ailleurs se réclamera parfois héritière des « cathares ». La proximité avec l'hérésie bogomile, dont le lien indirect avec les « cathares » fait débat, pourrait aussi s'expliquer par une apparition dans un contexte « évangéliste » similaire.
[28] Voir MAZEL, 2019, p. 324-347.
[29] Comme l'atteste la polémique de BILLER, 2018.

peut avoir un poids idéologique fort voire décisif) tant géographiquement – dans plusieurs régions de l'Occident – que chronologiquement – de l'An Mil à la fin du XIII[e] siècle, c'est- à-dire parallèlement au mouvement grégorien, de ses antécédents à ses suites.

La dissidence semble en particulier bien installée dans le Midi de la France qui forme une zone de résistance à la pastorale et à l'uniformisation grégoriennes, mais peut-être davantage pour des raisons politiques : elle se développe en effet majoritairement dans le milieu aristocratique[30] qui est ébranlé par les normes portées par la réforme, tant dans le domaine social (contrôle strict du mariage par exemple) que politique (séparation des pouvoirs religieux et laïcs, jusqu'alors très liés et partagés par les lignées aristocratiques dans le Midi). De manière générale l'anticléricalisme et l'hérésie qu'il provoque et qui l'exprime, s'il sont plutôt originaires des milieux ecclésiaux radicalisés, prospèrent dans les milieux laïcs les plus hostiles à la remise en ordre et au contrôle de la société mis en œuvre par l'Église grégorienne en marge de sa propre réforme. Ils résultent donc tant de la résistance de l'aristocratie défendant son pré carré que des aspirations nouvelles des élites urbaines en matière sociale mais aussi spirituelle.[31] Ainsi, opposants de la réforme et réformateurs radicaux peuvent-ils se rejoindre même si leur intérêts sont différents... et l'hérésie peut servir voire prétexter d'autres conflits... Par ailleurs, la dissidence semble être l'oeuvre d'individus cultivés attentifs aux détails théologiques et à l'étude scriptuaire (l'affaire du dualisme le montre bien) bien plus que de populaires prêcheurs d'égalité et de tolérance que certains ont peints....

Car tous ces discours hétérodoxes divers et variés[32] semblent avoir en commun de remettre en cause les transformations grégoriennes de l'Église et l'établissement d'une théocratie pontificale à travers la contestation de la médiation ecclésiale et sacerdotale (et épiscopale), – celle-là même que réaffirme le mouvement grégorien –, et même parfois de la médiation christique ou divine (grâce, Rédemption) au profit d'un évangélisme radical et soi-disant réactionnaire qui a pour vecteurs l'utilisation des Écritures en vernaculaire, un rituel simplifié à l'extrême[33] et « le recours à des médiateurs du sacré plus proches, directement issus des communautés, des laïcs donc, incarnant mieux que les clercs, par leur éthique personnelle, l'idéal apostolique »[34]. Le dualisme radical des « cathares », dont l'existence fait débat, pourrait se comprendre comme une conséquence de cette vision du rapport entre le divin et l'humanité, marquée aussi d'un ascétisme exacerbé[35], notamment dans le refus de la médiation christique[36] : d'un dualisme moral on glisse vers un dualisme doctrinal et ontologique[37]. Tous rejettent également la vie sacramentelle, et notamment le baptême, la confession, le mariage (et plus largement la sexualité)[38],

[30] Auquel on peut ajouter, sans doute dans un second temps, la bourgeoisie aisée des villes dont elle sert les aspirations émancipatrices.

[31] Voir BIGET, 2007, chapitre 2.

[32] Rapportés entre autres dans les écrits de Raoul Glaber ou Adhémar de Chabannes : voir DUBY, 1980.

[33] On ne peut plus parler ici de « liturgie », même si les rites cathares sont visiblement principalement constitués d'éléments de la liturgie chrétienne (imposition des mains et des évangiles, rites pénitentiels...)....

[34] MAZEL, 2019, p. 404.

[35] Là aussi radicalisant les discours évangélistes grégoriens et la doctrine ordinaire du péché, notamment du péché de chair.

[36] En effet, le Christ ne peut prendre corps humain si celui-ci est l'œuvre du diable, et s'il ne prend pas de corps humain et ne peut donc pas souffrir, la Passion-Rédemption est vaine ou n'existe pas de même que l'Eucharistie.

[37] Probablement aussi sous l'influence des écoles de théologie et du néo-platonisme, comme pourrait le montrer l'affaire d'Orléans.

[38] Là aussi on peut analyser cette dissidence de deux manières : soit il s'agit de tenants de l'ordre ancien du mariage « incontrôlé » – davantage pour des raisons politique – soit de radicaux de la réforme poussant à son paroxysme la virginité louée comme un absolu par certains prélats pré-grégoriens et voyant le mariage sacrementalisé comme une simple légalisation du péché. Les deux attitudes peuvent se rejoindre dans une même contestation. À ce sujet voir DUBY, 2012.

la prière pour les défunts[39], le culte des saints, mais aussi l'eucharistie et la transsubstantiation, et donc son développement théologique qu'il devient ainsi plus que nécessaire d'imposer. À moins que celui-ci ne vienne justement pour contrecarrer ces déviances, notamment par sa mise en image dans les crucifix « grégoriens ». Là aussi le sens est sans doute double. Face aux hérétiques, les acteurs de la réforme veulent (ré-)affirmer « la nécessité absolue de la médiation de l'Église pour accéder au salut, que cette médiation s'exprime dans les rites sacramentels, en particulier ceux qui encadrent les grandes étapes de la vie (le baptême, le mariage et les services en faveur des défunts), ou qu'elle s'incarne dans les objets et les lieux définis comme sacrés, tels les reliques, les crucifix, les églises ou les cimetières ».[40]

Dans l'Église médiévale, les prises de position se traduisent de façon intense par la création d'images spécifiques, sur tous les supports possibles, destinées à les pérenniser dans la matière. La réforme grégorienne va particulièrement user des images, qui ne constituent définitivement pas une « bible des illettrés » mais bien un vecteur de communication pastorale de l'institution ecclésiale : elles viennent traduire une position normative et participer à son imposition dans tous les espaces de la Chrétienté, en l'occurrence son programme réformateur. Celui-ci est développé en filigrane dans des décors inspirés de modèles romains ou clunisiens. On connait par exemple les chapiteaux de Saint-Sernin de Toulouse qui viennent dénoncer la simonie et le nicolaïsme ou les fresques de Berzé-la-Ville qui proclament la primauté pétrinienne. De la même manière, les crucifix participent à cette entreprise en traduisant une théologie eucharistique ou en venant contrecarrer les déviances qui s'opposent à la doctrine eucharistique. À l'opposé, les hérétiques prônent une religiosité entièrement fondée sur la Parole[41] (la parole de Dieu en l'occurrence) mais opposée aux images, les transformant alors en nouveaux iconoclastes.



Fig. 3 – Mort de Pierre de Bruys, photo libre de droit

En effet, pour signifier leur contestation, les hérétiques et opposants au mouvement grégorien s'en sont pris à des personnes ou biens ecclésiastiques, mais aussi à des symboles sacrés tels qu'images, autels, hosties (ce qui confirme leur opposition à la doctrine eucharistique) et encore, donc, à des croix. L'accusation de refus de vénération, adoration ou culte de la Croix, mais aussi de la profanation, du bris ou de la destruction par le feu de crucifix est assez courante dans les affaires d'hérésie : on les retrouve, avec des nuances, dans quasiment tous les groupes hérétiques de l'époque comme les hérétiques d'Arras, d'Aquitaine, de Monforte ou les pétrobusiens... Le moine cistercien Césaire de Heisterbach raconte que les hérétiques coupaient les bras des crucifix[42]. Des hérétiques auraient profané des crucifix dans les environs d'Urgell[43]. De même, dans son premier acte hérétique après avoir chassé son épouse, Leutard de Châlons « entre dans l'église, arrache la croix et brise l'image du Sauveur. »[44] C'est également ainsi que Pierre de Bruys se serait trouvé jeté dans le bûcher qu'il avait allumé pour brûler des croix **(fig. 3)** ; on sait qu'il refusait le culte de la

[39] De même que parfois la croyance au purgatoire : à ce sujet voir TAVIANI-CAROZZI, 1998.

[40] MAZEL, 2019, p. 177.

[41] Ce qui nous fait penser, là aussi, que différemment à ce que certaines historiographies en ont dit, ces mouvements n'étaient pas populaires mais bien issus des élites éduquées voire intellectuelles, cléricales, aristocratiques et bourgeoises. En remettant le sensible (et faisant donc leurs un certain dualisme), ils versent dans l'intellectualisme.

[42] Voir MOORE, 2017.

[43] LANGLOIS, 2007.

[44] Raoul Glaber, *Histoires*., cité dans DUBY, 1980, p. 151.

croix[45], n'y voyant qu'un instrument détestable de torture du Christ, mais aussi la doctrine de la transsubstantiation, « soutenant que le corps du Christ n'a été consommé qu'une fois et par les seuls disciples, lors de la Cène qui a précédé la Passion, et que toute consommation ultérieure est vaine »[46]. Les hérétiques voient-ils donc dans le crucifix particulièrement le symbole des nouvelles normes eucharistiques et donc des volontés grégoriennes, « le symbole de toutes les innovations » ?[47] Il semble bien que oui... mais cela va bien au-delà.

En effet, parfois le rejet de la médiation ecclésiale par les hérétiques peut se prolonger jusqu'au rejet de la médiation christique, c'est-dire de la Rédemption et donc de son instrument, la Croix[48]. Ce rejet peut aussi être une conséquence (ou une cause) du dualisme radical semble-t-il porté par les cathares (nature humaine mauvaise donc pas d'Incarnation/Rédemption). Pour Gérard de Monforte, « Dieu ne descend pas vers la créature en assumant son humanité. C'est l'homme, essentiellement son *animus*, qui va vers lui. L'Incarnation ne peut se concevoir dans un tel contexte. La Passion et la Croix non plus »[49] car celle-ci ne symbolise plus le Salut. Les pétrobusiens ont une doctrine proche. C'est la raison pour laquelle Pierre le Vénérable **(fig. 4)** se lance dans une vraie apologétique de la Croix dans son *Contra Petrobrusianos*[50] dans le même temps où il y fait celle de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie avant d'attaquer ceux qu'ils considèrent comme hors du Christ, notamment les hérétiques : pour lui aussi, les trois sujets sont liés. Après avoir loué la Croix et son rôle cosmique et sotériologique,

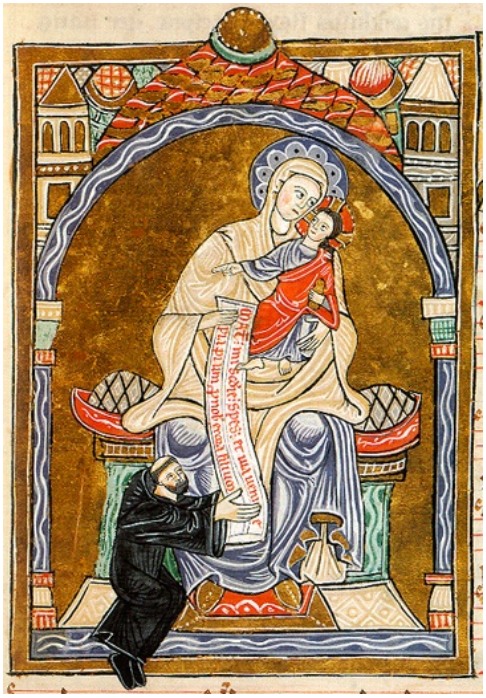


Fig. 4 – Pierre le Vénérable en prière devant la Vierge,
Recueil liturgique et historique concernant Cluny, BNF,
photo libre de droit

[45] Ce qui semble être aussi le cas d'Henri de Lausanne, considéré par Pierre le Vénérable comme son successeur spirituel, même si des nuances semblent devoir être apportées sur ce point : voir TAVIANI-CAROZZI, 1998, p. 140 et 146.
[46] IOGNA-PRAT, 2000, p. 13.
[47] DUBY, 1980, p. 279.
[48] Voir TAVIANI-CAROZZI, 1998, p. 143.
[49] TAVIANI-CAROZZI, 1974, p. 1239.
[50] Voir IOGNA-PRAT, 2000, p. 187 à 194.

il « s'étend assez longuement sur les parodies de procès et les violences contre les croix exécutés par Pierre de Bruis et des adeptes ».[51] Il rapporte la justification des hérétiques pour ces actes : « Elle est le symbole et l'instrument par lequel le Christ a été si durement torturé, si cruellement mis à mort. Elle n'est donc pas digne d'adoration, de vénération ou de quelque forme de supplication que ce soit, mais pour venger les tourments de la mort, elle doit être bafouée honteusement, coupée par le glaive et brûlée par les flammes ». Mais pour Huguette Taviani-Carrozi, « il n'est pas certain que cette argumentation attribuée aux pétrobusiens soit complète, et il n'est pas certain, non plus, qu'elle traduise leur réelle position sur la symbolique de la croix ».[52]

Pour elle, au-delà de rejeter la croix, les hérétiques rejettent également la croyance en la Résurrection liée justement par Pierre le Vénérable aux suffrages pour les morts. Ils instituent une nouvelle vision de la mort[53], éloignée de la mort chrétienne où l'agonisant vénère la croix prônée par Pierre le Vénérable, mais aussi loin de l'union avec le Christ rédempteur. En cela ils instituent en fait une nouvelle conception du salut, sans besoin de médiation ecclésiale mais aussi christique – car sans transmission de la faute originelle –, dans une démarche de relation directe avec Dieu qui exclut donc également le rôle de la Croix.

Mais ne voient-ils pas aussi en celle-ci plus prosaïquement le symbole de cette église grégorienne autoritaire, réformée et centralisatrice contre laquelle ils sont en rébellion ?

La Croix en réponse à l'hérésie ?

Une chose est sûre, « l'adoration de la Croix fait partie des critères en fonction desquels l'Église juge de l'hérésie, à l'égal du *Credo* dont elle demande la confession. Dès la fin du quatrième siècle la profession de foi à la Trinité dans l'engagement du baptême ou dans son renouvellement comporte la confession de la Croix. » Ainsi, si l'hérétique veut abjurer, il doit faire démonstration publique de sa révérence envers la Croix. Pierre le Vénérable fait, comme nous l'avons vu, du recentrage de la société autour de la Croix la condition pour vaincre l'hérésie. C'est aussi sur les reliques de la Vraie Croix que Raymond VI de Toulouse fait serment de combattre les hérétiques et prête allégeance à la croisade le 18 juin 1209.

Évoquons aussi l'hypothèse selon laquelle le thème de la Crucifixion ainsi que celui de la Cène seraient davantage représentés sur les décors sculptés des églises dans la région épicentre de l'hérésie pétrobusienne[54] : une volonté de réaffirmer le sacrifice de la croix et le sacrifice eucharistique face à l'hérésie par le biais iconographique ? Selon Dominique Iogna-Prat, « en stricte correspondance avec les poussées hérétiques iconoclastes, la dévotion christique s'enrichit de l'image du sauveur outragé dans sa Croix ou sur le lieu de sa Passion et se répandant en ruisseaux de larmes »[55] : peut-on inclure dans ce mouvement le développement du crucifix « grégorien », c'est à dire du *Christus patiens* mort et souffrant ? Cela n'est pas prouvé, mais reste plausible.

[51] TAVIANI-CAROZZI, 1998, p. 143.
[52] TAVIANI-CAROZZI, 1998, p. 144.
[53] Voir TAVIANI-CAROZZI, 1998.
[54] IOGNA-PRAT, 2000, p. 119-120.
[55] IOGNA-PRAT, 2000, p. 192.

Notons également l'épisode très probablement apocryphe mais particulièrement significatif du crucifix de saint Dominique[56]. Ce christ **(fig. 5)** actuellement conservé dans la basilique Saint-Sernin de Toulouse date semble-t-il du XIVe siècle et est donc trop récent pour avoir connu le saint. Mais une tradition bien ancrée dans le milieu dominicain toulousain[57] (et peut-être due à Bernard Gui ?), raconte qu'il aurait été brandi par le religieux au cœur de la mêlée pour repousser les troupes « cathares » à la bataille de Muret – où il aurait reçu les pointes de flèches qui furent longtemps fichées dans le bois-, voire qu'il aurait été vénéré avant la bataille par les « croisés » et aurait servi à l'évêque du Couserans pour leur donner l'absolution générale[58]. Même faux, cet épisode est significatif[59] : il prouve que le crucifix était bien considéré en ces temps comme une arme pour vaincre – au sens propre du terme – l'hérésie, d'autant plus que l'objet fut longtemps gardé au siège de l'Inquisition toulousaine.



Fig. 5 – Crucifix dit de Saint-Dominique,
photo libre de droit



Fig. 6 – Dévot-Christ de Perpignan,
photo de Théo Diogo

[56] Voir BARTHET, MASSÉ, 2024, p. 318.

[57] Et illustrée par des peintures ou gravures d'époque moderne voir MONTAGNES, 2009.

[58] Voir PRIN, VICAIRE, 1981.

[59] Maurice Prin suggère d'ailleurs que l'objet aurait pu être transformé pour servir de souvenir allégorique. D'autres, que la légende aurait été montée au XVIe siècle dans le cadre de la lutte contre la Réforme. Voir MONTAGNES, 2009.

Par ailleurs, on sait le rôle qu'ont joué les mendiants, franciscains et dominicains – ces derniers ayant même finalement été créés dans ce but – dans la résolution de l'hérésie et la disparition de la dissidence par elle-même. Proche d'un évangélisme radical[60] notamment en matière de pauvreté (saint Dominique la pratiqua tout en critiquant la richesse de certains prélats justement pour contrer les cathares) mais restant dans le cadre ecclésial, proche aussi des aspirations des laïcs, ils surent remplacer efficacement les bonshommes et réconcilier les populations avec l'Église tout en diffusant la réforme et en réaffirmant les dogmes et les pratiques. Est-ce un hasard si les dominicains en cette fin du XIII^e^ siècle furent les diffuseurs du culte et de la dévotion à l'eucharistie et à la transsubstantiation, à la suite de saint Thomas d'Aquin l'inventeur de la Fête-Dieu ? On peut également voir dans la doctrine du mariage et du *bonum prolis* de ce dernier un point d'équilibre (notamment sur la question de la virginité) qui contre les déviances hérétiques en matière de sexualité. Est-ce un hasard si les franciscains furent dans un même temps les diffuseurs de la dévotion à la Passion du Christ (on leur doit notamment l'exercice moderne du Chemin de Croix et la dévotion au sang du Christ à partit du *Lignum Vitae* de saint Bonaventure) mais aussi de son image, à la suite de saint François d'Assise le stigmatisé ?

Ainsi les crucifix peints italiens, toscans et ombriens, tant franciscains que dominicains, « permettent de suivre l'humanisation progressive d'un type, depuis le crucifix attribué au spolétain Alberto Sotio dont le Christ aux yeux ouverts remonte à la plus ancienne tradition chrétienne jusqu'au crucifix aux yeux clos et au corps formant une arabesque de Giunta Pisano et de Coppo di Marcovaldo ».[61] Effectivement si les premiers représentent tout au long du XII^e^ siècle et jusqu'au milieu XIII^e^ siècle un Christ vivant ou non-souffrant, parfois couronné (comme ceux de Forci et de San Candido, de Sarzana ou encore le fameux crucifix de San Damiano), ceux de la deuxième moitié du XIII^e^ siècle, comme ceux de San Matteo de Pise (1230), de Giunta Pisano à Assise (1230) et Bologne (1250), ou de Cimabue[62] à Arezzo (1270), reproduisent le type du *christus patiens* mais en le transformant en *christus dolens* ou *christus dolorosus* (christ des douleurs)[63]. Ce type né de nouveaux apports byzantins (une fois de plus) pousse à son paroxysme la représentation de la souffrance de la Passion, avec un christ très sanguinolent et aux souffrances corporelles très marquées, parfois coiffée de la couronne d'épines. C'est de ce type qu'est issu le crucifix moderne. Pensons au fameux « Dévôt Christ » de Perpignan **(fig. 6)**, et autres christs douloureux rhénans, dont les franciscains sont sans doute à l'initiative. Il est intéressant de noter que l'on peut aussi rattacher le crucifix dit de saint Dominique à ce type du *christus dolens*.

Le christ douloureux a-t-il été à son tour répandu pour prévenir l'hérésie que l'on venait de vaincre ? Peut-être. Les « cathares » ont-ils eu leur rôle dans l'élaboration ou du moins la propagation d'une nouvelle vision de la Croix ? Sans doute. La répression de la dissidence a-t-elle permis de réaliser mieux qu'espéré la réforme de l'Église et de la chrétienté tant attendue par certains depuis les temps carolingiens ? Oui, cela, nous pouvons en être sûrs.

[60] Davantage que les Cisterciens qui étaient restés dans un cadre monastique bénédictin.

[61] Avril, François, Barral i Altet, Xavier, Gaborit-Chopin, Danielle, *Le Monde roman 1060-1020. Le Temps des croisades*, Paris, Gallimard, « L'Univers des formes », 1982, p. 158.

[62] En revanche, les crucifix de Giotto s'écartent bien du modèle byzantin : avec eux le *christus dolens* est né.

[63] Voir à ce sujet RUSSO, 1984.

Bibliographie

Barthet, Laure, Massé, Laurent (dir), « *Cathares* » *: Toulouse dans la croisade*, In Fine éditions d'art 2024, 426 pages.

Biget, Jean-Louis, *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*, Picard, Les médiévistes français, 2007, 246 pages.

Biller, Peter, « Bye-Bye le catharisme ? », *Heresis*, n°3, décembre 2018, p.1-37.

Chazelle, Celia, *The crucified god in the Carolingian era, Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 338 pages.

Duby, Georges, *L'An Mil*, Paris, Gallimard, folio histoire, 1980, 295 pages.

Duby, Georges, *La femme, le chevalier et le prêtre*, Pluriel, 2012, 320 pages.

Fozi, Shririn, Lutz, Gerhard, *Christ on the cross, The Boston Crucifix and the rise of Monumental Wood Sculpture, 970-1200*, Turnhout, Brepols, 2020, 456 pages.

Iogna-Prat, Dominique, *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, Champs histoire, 2000, 508 pages.

Langlois, Gauthier, « Des hérétiques dans les Pyrénées catalanes la fin du XI^e^ siècle ? », *Heresis*, n° 46-47, année 2007, p.67-80.

Mazel, Florian, *888-1180, Féodalités*, Paris, Folio, Gallimard, 2019, 910 pages.

Mercieca, Julie, *La Crucifixion dans les peintures murales carolingiennes dans l'Europe latine chrétienne et sur ses marges (IX^e^-début du XI^e^ siècle)*, thèse de doctorat, sous la dir. de Daniel Russo, Université de Bourgogne, 2015.

Montagnes, Bernard, « Le crucifix dit "de Saint-Dominique" à Saint-Sernin de Toulouse », *Bulletin de l'année académique 2008-2009*, Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France, 2009, p.276-280.

Moore, Robert I., *Hérétiques. Résistance et répression dans l'Occident médiéval*, Paris, Belin, 2017, 575 pages

Palazzo, Eric, *Liturgie et société au Moyen Age*, Aubin, 2000, 276 pages.

Prin, Maurice, Vicaire, Marie-Humbert, « Bernard Gui, saint Dominique à Muret et le crucifix criblé de flèches », *Bernard Gui et son monde*, Cahiers de Fanjeaux n° 16, Toulouse, Privat, 1981, p.243-250.

Sepière, Marie-Christine, *L'Image d'un Dieu souffrant, aux origines du crucifix*, Paris, Cerf, 1994, 280 pages.

Rauwel, Alain, *Rites et société dans l'Occident médiéval*, Paris, Picard, 2016, 151 pages.

Russo, Daniel, « Saint François, les Franciscains et les représentations du Christ sur la croix en Ombrie au XIII^e^ siècle. Recherche sur la formation d'une image et sur une sensibilité esthétique au Moyen Age », *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Age, Temps modernes*, tome 96, 1984, p.647-717.

Taviani-Carozzi, Huguette, « Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XI^e^ siècle », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 29^e^ année, 1974, p.1224-1252.

Taviani-Carozzi, Huguette, « La mort et l'hérésie : des hérétiques de l'An Mil à Pierre de Bruis et à Henri, dit de Lausanne », *La mort et l'au-delà France méridionale (XII^e^-XV^e^ siècle)*, Toulouse, Privat, 1998, p.121-158.

Taviani-Carozzi, Huguette, « Une histoire « édifiante » : l'hérésie à Orléans en 1022 », *Faire l'évènement au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2007, p.275-298.

Wallerich, François, « La querelle bérengarienne dans la réforme grégorienne, Controverse théologique et rupture ecclésiologique », dans Tristan, Martine et Winandy, Jérémy (dir.), *La Réforme grégorienne, une « révolution totale » ?*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p.125-126.