

BULLETIN CRITIQUE

HERESIE MEDIEVALE ET DISSIDENCE RELIGIEUSE A L'EPOQUE MODERNE

A propos du livre de Gabriel AUDISIO, *Les vaudois du Luberon, une minoterie en Provence (1460-1560)*, Gap, Association d'études vaudaises et historiques du Luberon, 1984, 591 p.

Après l'édition du procès du barbe Pierre Griot et la réédition de *l'Histoire de l'exécution de Cabrières et de Mérindol* par J. Aubery¹, Gabriel Audisio nous offre aujourd'hui le résultat de ses patientes recherches sur les vaudois de Provence et du Comtat : une thèse de doctorat soutenue en mai 1984, heureusement publiée quelques mois plus tard grâce à l'« association d'études vaudaises et historiques du Luberon » et qui développe, en les approfondissant, les deux gros chapitres que Marc Venard consacrait déjà à la question vadoise dans sa propre thèse sur « *L'Eglise d'Avignon au XVI^e siècle* »².

Au départ de cette enquête sur les hérétiques provençaux, il y a, sans aucun doute, un intérêt très vif pour la religion du XVI^e siècle et pour l'histoire des mentalités, qui doit beaucoup à la lecture de Lucien Febvre et à l'enseignement de Robert Mandrou. Mais il y a aussi, me semble-t-il, le désir de s'intéresser aux marginaux, aux dissidents, aux clandestins, et par conséquent la nécessité – excitante intellectuellement – de résoudre ce beau problème méthodologique : comment comprendre, connaître, approcher ceux qui demeurent cachés, obscurs, clandestins, dont on ne possède que des confessions arrachées sous la torture ? Comment écrire l'histoire de ceux que l'on ne connaît en général que par le témoignage de leurs adversaires ou de leurs persécuteurs ?

*
**

1. AUDISIO (G.), *Le barbe et l'inquisiteur. Le procès du barbe vadois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma (Apt, 1532)*, Aix, 1979. AUBERY (J.), *Histoire de l'exécution de Cabrières et de Mérindol...* et ed. G. AUDISIO, Mérindol, 1982.

2. VENARD (M.), *L'Eglise d'Avignon au XVI^e siècle*, Thèse de doctorat d'Etat, Paris, 1977, pp. 367-506.

Gabriel Audisio relève le défi et commence naturellement son étude par un examen serré des sources. Bien sur, la documentation traditionnelle (les séries judiciaires et ecclésiastiques) reste limitée, décevante... et parfois même inaccessible (c'est le cas notamment des archives de l'ex-Saint Office à Rome). Mais – c'est le pari principal d'Audisio – il est possible d'élargir l'enquête à d'autres types de documents, moins sollicités jusqu'ici dans ce genre de recherches, par exemple les actes notariés. C'est un des mérites – et une des réussites les plus éclatantes – de ce livre que d'avoir sans cesse croisé les documents d'origine judiciaire, inquisitoriale et les actes de la pratique : testaments, contrats de ferme ou de métayage, constitution de dot, etc.

Utilisant l'anthroponymie et les renseignements collectés dans les baux et les actes d'habitation, Audisio analyse d'abord les conditions d'installation des immigrants « vaudois » dans les villages de Provence et du Comtat à partir des années 1460. Venus des Alpes du Nord, de lieux repérés comme « hérétiques » dès la fin du XIV^e siècle, chassés à la fois par la pauvreté et la pression inquisitoriale, ces hommes et ces femmes viennent remettre en valeur des terres et des villages dépeuplés lors de la grande crise de la fin du Moyen Age et situés dans le Pays d'Aigues et la vallée du Calavon, sur la frontière entre la Provence royale et le Comtat pontifical. Pendant plus d'un demi-siècle, ils ne font guère parler d'eux ; on ne les reconnaît que par leurs anthroponymes et la mention de leur pays d'origine dans les actes de la pratique.

Il faut attendre les années 1530-1533 pour voir les autorités ecclésiastiques locales, et notamment l'inquisiteur Jean de Roma (cf. le procès déjà cité de Pierre Griot) s'inquiéter de leur hétérodoxie. Plus au nord pourtant la lutte contre l'hérésie vaudoise n'avait guère cessé pendant le XIV^e et le XV^e siècle... L'inquiétude des évêques devant les débuts du luthéranisme mais aussi peut-être le retournement de la conjoncture économique et sociale (le pays est désormais « plein », l'accueil des nouveaux immigrants est donc moins facile et une certaine xénophobie pourrait être à l'origine des dénonciations) expliquent cette soudaine découverte de l'hérésie dans la troisième décennie du XVI^e siècle.

Grâce à l'étude fouillée des actes notariés G. Audisio propose une sociologie très fine de ces groupes « hérétiques » installés à Mérindol, Cabrières, Lourmarin, Murs et dans bien d'autres villages du Luberon. Ce sont avant tout des agriculteurs qui gardent volontiers des relations d'affaires ou de parenté avec leurs localités d'origine, dans les Alpes. Ils portent les même noms, donnent à leurs enfants les même prénoms, se marient entre eux. Les solidarités de sang semblent très fortes, les grandes familles sont encore très nombreuses. L'adaptation linguistique se fait sans problème et quelques indices semblent montrer que ces nouveaux arrivants sont attentifs à l'écrit, au livre.

Les sources judiciaires dauphinoises pour le XV^e siècle, les interrogatoires menés par Jean de Roma, quelques écrits théoriques des inquisiteurs, le « rapport Morel » (établi par un vaudois lors de négociations avec les réformés en 1530) enfin des « confessions de foi » rédigées après 1533 permettent, autant que faire se peut, de cerner le contenu des croyances. Évangélisme, donatisme, contestation du pouvoir des clefs, refus du culte des saints, du Purgatoire, des suffrages pour les morts caractérisent ce que G. Audisio appelle « la Foi dite ». Mais au départ, avant l'intervention de la Réforme, le thème de la prédestination et du salut par la foi seule semble absent de la théologie vaudoise.

Les gestes, les pratiques, la « religion vécue » paraissent beaucoup plus proches des habitudes orthodoxes, surtout avant 1530. L'analyse des sources ecclésiastiques traditionnelles ou des testaments montre par exemple que les immigrants vaudois se font baptiser par le curé de leur paroisse, vont à la messe, communient, se confessent, paient la dime, prêtent serment, testent en se recommandant à la Vierge et aux saints et se font enterrer comme la plupart des chrétiens de cette époque. Pourtant les interrogatoires menés par Jean de Roma semblent indiquer de leur côté qu'il existe une vie souterraine, occulte, cachée, des prédicateurs itinérants efficaces et très présents, des rencontres périodiques clandestines, des rituels d'agrégation à la communauté (par la confession au barde et par la remise d'objets rituels).

Les vaudois du Luberon auraient donc été contraints de mener une double vie. Deux siècles plus tôt déjà, Bernard Gui ne dénonçait-il pas leur duplicité et leur capacité de dissimulation ? Et Calvin ne leur reproche-t-il pas d'être des « nicodémistes », de ne pas oser confesser leur foi, de ne pas sortir au grand jour ? Mais avaient-ils conscience, avant 1530, de faire vraiment partie d'un Peuple élu sinon d'une Eglise ? C'est toute la question. Les choses changent en tous cas à partir du moment où des contacts s'établissent avec Farel, Bucer, Oecolampade où, en 1532 au synode de Chanforan, un lien organique s'établit avec la Réforme et où progressivement au cours des trois décennies suivantes les communautés vaudoises passent au protestantisme, se déclarent réformées et connaissent donc les déboires de toutes les communautés du même type.

La répression se développe par a-coups. L'examen des archives judiciaires (fond du Parlement de Provence) mais aussi, par exemple, l'analyse des sources genevoises (qui enregistrent l'arrivée des réfugiés du Midi français dans la cité de Calvin) permettent justement d'en préciser la chronologie, d'en mesurer l'importance et la cruauté : arrestations, tortures, buchers, condamnations aux galères, etc. La lutte se développe d'abord avec hésitation puis devient systématique, notamment à partir du règne d'Henri II. La date fondamentale est ici 1545 – la conjoncture s'assombrit, l'hérésie fait de plus en plus peur –, lorsque les autorités catholiques lancent une véritable croisade qui aboutit, on le sait, aux massacres, aux destructions de plusieurs villages vaudois, en particulier Mérindol et Cabrières. L'écho et le souvenir de cette persécution contribue cependant à renforcer l'unité des survivants, réunis désormais dans de véritables communautés réformées, « à la mode de Genève », confessant publiquement leur foi et oubliant peu à peu leur vieille clandestinité vaudoise.

Mais non point tout à fait leur identité. G. Audisio consacre donc ses dernières pages à l'entrée des vaudois en protestantisme mais aussi au souvenir persistant des origines, entretenu notamment par les historiens réformés. Il termine ainsi l'histoire de la « dissidence vaudoise » et conclut en rappelant comment, malgré des obstacles considérables, il a pu à son tour repérer, étudier et faire résurgir de l'ombre tout un « peuple hérétique » jusque-là si mal connu.

*
**

Chacun aura compris à la lecture de ce résumé trop rapide l'importance et l'intérêt du livre d'Audisio. Non seulement il apporte des éléments très neufs pour comprendre l'histoire de la religion en France à un moment décisif – la Réforme – mais encore propose une approche méthodologique originale de ce très vieux problème historiographique : qu'est-ce que l'hérésie ? Enfin, renonçant aux coupures

chronologiques traditionnelles, il alimente le dialogue, jamais assez soutenu, entre médiévistes et modernistes, spécialistes de l'hérésie médiévale et historiens de la dissidence religieuse moderne. C'est bien ce qui m'autorise aujourd'hui à livrer quelques réflexions critiques nées de la lecture de ce beau livre. Elles feront, elles aussi, je suppose, l'objet de discussions et ne visent d'ailleurs qu'à poursuivre les échanges fructueux que j'avais avec Gabriel Audisio lorsque nous fréquentions l'un et l'autre les Archives de Vaucluse ou lorsque nous tentions de mettre sur pied, en compagnie de Michèle Nathan-Tilloy, un colloque sur... les historiens face à la clandestinité³ ! Trois points surtout retiendront mon attention : l'état du catholicisme provençal et comtadin à la veille de la Réforme, la nature et l'originalité du valdéisme des immigrants installée à Cabrières ou Mérindol, enfin les transformations de l'hérésie (contenu, formes, frontières).

La démarche d'Audisio n'a évidemment aucune visée apologétique (à l'inverse de celle de bien des historiens « vaudois » antérieurs !) mais il me semble d'abord que sa sympathie, bien compréhensible, à l'égard des hérétiques du Luberon le conduit parfois à être un peu injuste à l'égard du catholicisme de la fin du Moyen Age, voire, sur quelques points particuliers, inexact. L'image qu'il nous en donne reste en effet très traditionnelle (notamment pp. 280-295) et reprend certains topoï sur les « abus » (absentéisme des prêtres, inculture, etc.) qu'il est difficile aujourd'hui d'accepter entièrement. Bien entendu, la crise démographique, économique, des XIV^e et XV^e siècles a affecté l'institution ecclésiale, il n'est pas question de le nier, mais ni plus ni moins que le reste de la société ! Toutes les études récentes tendent à atténuer sérieusement la vision très noire d'un Imbart de la Tour ou d'un Denifle. Marc Venard lui-même dans sa thèse sur « *L'Eglise d'Avignon au XVI^e siècle* » insiste sur les signes de renouveau, et même de réforme, qui se font jour dès le milieu du XV^e siècle.

Ce n'est pas, par exemple, parce que les procès-verbaux des visites pastorales ne font pas allusion à l'hérésie que cette préoccupation est étrangère aux évêques avant 1570 (p. 76) et même aux évêques en visite pastorale ! Les statuts synodaux, renouvelés depuis la fin du XV^e siècle, tendent au contraire, me semble-t-il, à instaurer une surveillance de plus en plus précise du *populus*. Je vois mal comment, d'autre part, les prélats de la région auraient été insensibles à cette question quand on sait l'importance de la légation d'Avignon dans l'organisation de l'inquisition en Dauphiné et dans une partie des Alpes (et ce, depuis la fin du XIV^e siècle !). De même, affirmer, sans autres preuves, que la culture des prédicateurs vaudois est suffisante face « à l'indigence dont souffrait le clergé catholique à la même époque » (p. 229) semble aventuré quand on sait qu'une bonne partie des prêtres desservants ont, non seulement appris à lire et à écrire, mais encore fréquenté les collèges et les facultés des arts. Sur un autre plan, le sombre tableau qui est fait de la prédication à la fin du Moyen Age ne peut guère être accepté en l'état (malgré l'autorité d'Erasmus). S'il ne s'agissait que des « *spéculation gratuite* » et de « *jeux de mots* » (p. 240) on voit mal pourquoi des foules considérables venaient encore écouter des sermons au début du XVI^e siècle (cf. la thèse récemment soutenue par H. Martin sur « *La prédication dans la France du nord à la fin du Moyen Age* ») ! Il faut souligner que la présence de très

3. *Histoire et Clandestinité du Moyen Age à la première guerre mondiale*, colloque de Privas (mai 1977), Albi, 1979.

nombreux couvents de Mendians dans notre région permettait d'assurer, même dans de très petits villages, une prédication honnête, au moins un dimanche par mois, parfois plus (les comptes des Cordeliers d'Avignon sont par exemple tout à fait clairs sur ce point). En ville, c'est dès le milieu du XV^e siècle et non point seulement à partir des années 1336-40, que les autorités font appel très régulièrement à des franciscains ou des dominicains pour prêcher lors du Carême ou des grandes fêtes. Sadolet de ce point de vue n'innove absolument pas (p. 289).

L'image qui est donnée du *populus* catholique semble aussi parfois un peu caricaturale. Je ne suis pas certain par exemple que le livre et l'écrit en général aient été si peu présents dans les villages et les bourgs provençaux. Et il semble difficile d'assurer sans enquête approfondie que « *les agriculteurs avaient recours à l'écrit plus souvent que le petit peuple des villes* » (p. 271) ou de laisser entendre que l'alphabétisation y était très faible. Chaque village, ou au moins chaque gros bourg avait au XV^e siècle, nous le savons, un maître, souvent stipendié par la communauté, qui devait apprendre à une partie des enfants les rudiments de la lecture, de l'écriture, du calcul. L'historiographie moderne, même la plus récente, vit trop sur l'idée simple d'un analphabétisme profond des hommes de la fin du Moyen Age, surtout dans les pays méditerranéens (il n'est pas sur qu'il n'y ait pas eu sur ce point régression au XVI^e et au début du XVII^e siècle...). Ecrire que « *l'information religieuse (a) mieux circulé chez les vaudois que chez leurs contemporains, que l'instruction y (a) fait l'objet de plus de soin... que l'alphabétisation y (a) été plus importante* » (p. 273) tient un peu de la pétition de principe en l'absence d'une démonstration détaillée et c'est, à mon avis, prêter un peu trop aux vaudois et pas assez aux catholiques...

Si j'insiste sur ces points qui peuvent paraître marginaux par rapport à la thèse principale, c'est qu'ils me semblent tout de même révéler chez les spécialistes du XVI^e ou du XVII^e siècle, la persistance d'un certain historicisme, ou évolutionisme, qui fait toujours succéder la Modernité (ou la Réforme) à un Moyen Age sombre et inculte... Je me demande par exemple sur quoi peut bien s'appuyer M. Vovelle — repris ici par Audisio — pour affirmer que seulement 5 % à 10 % des gens testent au Moyen Age, ce chiffre augmentant bien sûr régulièrement jusqu'au XVIII^e siècle⁴ ! Je suis encore plus surpris de voir M. Venard (dans sa belle thèse, tome I p. 129) interpréter l'expression « *regimen animarum* » qu'il trouve dans des statuts modernes comme le signe de l'avènement du « pastoral » ... alors que l'on trouve déjà cette expression dans Grégoire le Grand (qui la traduit lui-même de saint Jean-Chrysostome !) et dans les préambules de dizaines de conciles médiévaux, à commencer par le célèbre Latran IV : « *ars artium est regimen animarum* ».

Certes, le Moyen Age n'a pas tout inventé, mais on aimerait que les historiens de l'époque moderne ne placent pas systématiquement les signes de « modernité » après la fin du XV^e siècle. Non, ce n'est pas Innocent VIII en 1484 qui assimile le

4. VOVELLE (M.), « Un préalable à toute histoire sérielle : la représentativité sociale du testament (XV^e-XIX^e siècle) » dans *Les Actes Notariés*, Strasbourg, 1979, pp. 257-277. L'exemple de Roussillon proposé par G. Audisio n'est pas sur ce point tout à fait convaincant dans la mesure même où il n'y a pas de notaire dans ce village, ce qui est assez exceptionnel. Sur ce problème je me permets de renvoyer à CHIFFOLEAU (J.), « Les testaments provençaux et comtadins à la fin du Moyen Age, richesse et problèmes d'exploitation » in *Sources of Social History. Private Acts of the Late Middle Ages*, colloque de Rome, (juin 1980), Toronto-Roma, 1984.

premier la sorcellerie à l'hérésie (Audisio, p. 71) mais Jean XXII, cent-cinquante ans plus tôt ! Non, après les études de Combes et de Vignaux et alors que les théologiens du XV^e siècle intéressent encore au XX^e siècle Martin Heidegger et Roland Barthes, il n'est plus possible de parler de « *nominalisme décadent* » (p. 240) ! Le danger du maintien, même souterrain, d'une historiographie de la « *décadence* » religieuse de la fin du Moyen Age, c'est d'abord, me semble-t-il, d'hypothéquer les analyses concernant les réformateurs et les réformés eux-mêmes.

*
**

Tout au long du livre, il est question de « *peuple vaudois* » (p. 19-20), de « *communauté vaudoise* » (p. 258), de « *peuple hérétique* » (p. 435), voire même de « *diaspora vaudoise* » (p. 90). Ces termes, je l'avoue, me semblent un peu ambigus par leur connotation « *biblique* » (le « *Peuple élu* »). Audisio montre certes fort bien la cohésion *sociologique* du groupe des immigrants arrivés dans le Luberon (cohésion sans doute plus forte que celle des gens du Jura, des bords du Léman, du Lyonnais ou de Bourgogne qui arrivent en masse au même moment dans les villes de Basse Provence)⁵, mais peut-on pour autant parler de « *communauté religieuse à forte cohésion* » (souligné par moi) (p. 279) ? Comment passer de la saisie *sociologique* à l'approche d'une « *religion vaudoise* » ? Autrement dit, avant les contacts avec les réformés, les gens de Mérindol et de Cabrières ont-ils vraiment conscience de faire partie d'un « *Peuple* » voire d'une « *Eglise* » particulière ? Quel est la nature de leur valdésisme⁶ ?

On a vu que c'est, en général, le conformisme qui dans ce domaine est plutôt la règle. Aucune des pratiques dissidentes repérées par Audisio – avec prudence il faut le reconnaître : il parle de « *réticences* » ou d'« *attirances* » (pp. 264-274) – ne me semble toutefois spécifiques ou révélatrices d'un valdésisme théologiquement et ecclésiologiquement bien assuré. Les petites discordances par exemple entre les

5. Il n'est en effet pas tout à fait exact de dire que « *la Provence et le Comtat recurent l'essentiel de leur repeuplement des Alpes méridionales* » (p. 46) ou que les « *vaudois ont constitué un apport essentiel* » (p. 101). En fait le mouvement d'immigration du Nord vers le Sud a une ampleur beaucoup plus vaste encore et concerne des zones très larges de Bourgogne, Franche Comté, Suisse actuelle ; cf. sur ce point l'article synthétique de N. COULET, « *Mutations de l'immigration italienne en Basse-Provence occidentale à la fin du Moyen Age* », dans *Struttura familiari, epidemie, migrazioni...* Naples, 1984, pp. 493-510.

6. Je note certes la distance que prend Audisio avec l'historiographie apologétique (par exemple p. 439 « *appeler les vaudois « peuple-Eglise » c'est à la fois attribuer au mouvement vaudois une structure et un concept d'Eglise qu'ils n'avaient manifestement pas et de plus considérer que la minorité vaudoise conserva une originalité religieuse au sein du monde réformé, ce qui n'est certainement pas le cas* ») mais bien des titres ou des expressions dans le corps du livre (à commencer p. 18 par « *L'histoire d'un peuple* ») pourraient faire croire qu'il ne s'est pas toujours en fait dégagé complètement de cette tradition. Et le valdésisme comme religion semble pour lui ne faire aucun doute (cf. la note 4 p. 440 par exemple). Pour ma part, comme on le verra plus loin, si je pense qu'il y a, bien évidemment, une religion *des* vaudois j'exclue qu'il puisse y avoir, à proprement parler une *religion vaudoise*. L'usage que les historiens font du concept de religion serait à préciser... (je renvoie sur ce point aux remarques de M. GAUCHET, « *La dette du sens et les racines de l'Etat. Politique de la religion primitive* » dans *Libre* 326, 1977-2, p. 5-43).

testaments d'un village « vaudois » et ceux d'un village « catholique » – concernant les fondations de messes pour les morts, les pompes funèbres, etc. – se retrouvent aussi souvent entre deux villages, de la plaine comtadine par exemple, sur lesquels ne planent aucun soupçon d'hérésie. La coutume du village, les habitudes notariales (surtout lorsqu'il n'y a qu'un notaire en activité !) jouent ici un rôle essentiel, à l'inverse peut-être de ce qui se passe en ville – . Les différences minimales concernant l'attrance pour les œuvres charitables ne me semblent pas non plus complètement significatives : un vaudois patenté est « caritadier » à Apt en 1536 (p. 136), mais cette charge existe depuis au moins le milieu du XIII^e siècle sans qu'elle puisse être connotée de façon particulière. Certaines pratiques relevées lors d'interrogatoires (manger de la viande en Carême, blasphémer, discuter de l'Eucharistie sous l'Orme ou à la veillée ⁷, refuser de payer le curé, etc...) ne peuvent non plus passer pour les signes clairs d'une adhésion au valdéisme : on les retrouve en abondance à la même époque dans bien des archives d'officialités épiscopales sans que l'accusation d'hérésie ne surgisse aussitôt. Quant au travail le dimanche qui parfois aux yeux d'un inquisiteur permet de lancer la procédure d'enquête, Audisio note lui-même (p. 286) qu'il est très largement répandu, même parmi des populations franches de tout soupçon d'hérésie...

Restent évidemment que les sources inquisitoriales et quelques documents émanant des vaudois eux-mêmes semblent, sans contestation possible, témoigner d'une « religion vaudoise » bien vivante. Sans faire preuve d'hypercriticisme il faut pourtant remarquer que les premières sont d'une lecture très délicate étant donné le poids des schémas interprétatifs inquisitoriaux – j'y reviendrai – et que les seconds posent aussi quelques problèmes dans la mesure où ils ont été élaborés alors que l'influence des réformés se faisait déjà sentir et que, dans quelques cas, ils ont été transmis par une historiographie au souci apologetique évident.

Malgré les travaux de V. Vinay par exemple, l'histoire de la tradition manuscrite et de l'édition du fameux « rapport Morel » me semble receler encore quelques zones d'ombre. Sans aller jusqu'à mettre en doute son authenticité, sans doute faudrait-il mieux préciser les conditions de sa « production » et l'usage qui en a été fait : son caractère systématique par exemple ne vient-il pas davantage des questions implicites que posaient les réformés aux vaudois, plutôt que de la cohérence de la « religion vaudoise » elle-même ? Il est évident, d'autre part, qu'il ne faut pas y chercher une description réaliste et historique des « us et coutumes des vaudois » mais bien une vision mythologique de la Vraie Eglise. Par conséquent l'image qu'il nous donne de la vie des prédicateurs, de la tenue régulière des « synodes », de l'organisation « ecclésiale », de la transmission de la Tradition doit être analysée avec précaution. Il est difficile aussi de la mettre sur le même plan et de la comparer terme à terme avec celle qui ressort par exemple des interrogatoires inquisitoriaux ou des ouvrages théoriques des inquisiteurs eux-mêmes : elles appartiennent en somme à des genres littéraires différents.

7. De plus, les statistiques, portant en général globalement sur la période 1460-1560, sont tout de même un peu faussées par cette très longue durée au cours de laquelle les choses ont pu changer de façon différenciée.

8. Contrairement à ce qu'une conception « primitiviste » des « mentalités populaires » médiévales voudrait parfois faire croire, on parle beaucoup théologie sacramentelle dans les villages... et pas seulement en zones suspectes !

Je n'irai pas, comme Cameron⁹, jusqu'à parler d'un « mythe de Chanforan » (puisque la tenue de cette rencontre semble être corroborée par les « dépositions » de Pierre Griot devant Jean de Roma) mais je m'interroge, par exemple, non seulement sur la réalité du synode de Laux en 1526, dont seul nous parle un historien protestant (et vaudois !) de la fin du XVI^e siècle, mais encore sur la régularité supposée de ces réunions pendant les derniers siècles du Moyen Âge. Les contacts précoces avec les réformés ou avec des groupes « pré-réformateurs »¹⁰ (pensons au rôle essentiel du barbe Antoine Guérin, qui fut dominicain avant de passer au « valdéisme », cf. p. 254-255), l'intégration de l'histoire vaudoise dans l'histoire du protestantisme pèse évidemment beaucoup sur le valdéisme d'avant 1517 (peut-être plus encore que ne le suppose Audisio – j'y reviendrai en évoquant les problèmes de l'hérésie –) et, selon moi, lui donne certainement a posteriori une cohérence qu'il n'avait pas.

Ne nous y trompons pas, cette cohérence que nous prêtons au valdéisme vient aussi, en partie, du travail acharné des polémistes et des inquisiteurs qui, depuis l'extrême fin du XII^e siècle, classent, ordonnent, articulent scolastiquement leurs connaissances. Très vite, une vulgate et un imaginaire anti-vaudois se sont imposés à travers Etienne de Bourbon, Bernard Gui, Nicolao Eymerich jusqu'à... Jean de Roma, qui en développe méticuleusement la topique dans ses interrogatoires, comme ses prédécesseurs l'avaient fait en Dauphiné dans les années 1487, à Pinerolo en 1451, dans les « vallées vaudoises » à la fin du XIV^e siècle, à Pamiers en 1319, etc. Il n'est donc pas étonnant que les vaudois confessent presque toujours la même chose ! Les jeteuses de sorts, dont les inquisiteurs font progressivement des sorcières, finissent bien toutes, elles-aussi, sous la torture, par avouer qu'elles vont au sabbat ! Je regrette pour ma part que trop d'historiens traitent les interrogatoires inquisitoriaux comme s'il s'agissait d'enquêtes ethnographiques, sans tenir compte du poids extrême des modèles, des topiques, de la procédure, des cadres très stricts du « dialogue » entre le juge et le diffamé (il ne s'agit pas de « dépositions » mais bien de « confessions » à but « médicinal » avoué) et des réfutations nombreuses qu'argumente l'inquisiteur. C'est le cas notamment d'E. Le Roy Ladurie dans son célèbre *Montaillou*...

Attentif à la science de Jean de Roma, Gabriel Audisio reste heureusement beaucoup plus prudent, mais il n'échappe pas toujours entièrement à cette critique. Quand, après avoir cité Bernard Gui (« ils reconnaissent dans leur Eglise une triple hiérarchie : les diacres, les prêtres, les évêques dont le pouvoir dépend d'eux-mêmes et non de l'Eglise romaine »), il écrit : « à cette époque donc, les vaudois reproduisaient le modèle romain, revu à la lumière du christianisme primitif » (p. 226), il donne l'impression de prendre le Dominicain au pied de la lettre, alors qu'il et fort possible que cette projection hiérarchique (Eglise vaudoise/Eglise romaine) soit le fait de l'inquisiteur lui-même, obsédé par le danger subversif que représente l'hérésie. Il ne tient pas assez compte non plus, me semble-t-il, de la mythologie propre aux juges ecclésiastiques et laïques. L'insistance par exemple sur les prédications nocturnes (p. 228) ne résulte pas

9. CAMERON (E.), *The Reformation of the Heretics*, Oxford, 1984.

10. M. Venard insiste beaucoup, à juste titre me semble-t-il, sur ces contacts entre 1520 et 1530 peut-être parce que ses recherches portent davantage sur le monde urbain : il reste qu'Antoine Guérin a peut-être eu des rapports très tôt avec le groupe de Meaux, que Morel, et Masson vont avoir très vite aussi des discussions avec les principaux chefs réformés rhénans ou suisses et que tous ces gens sont très mobiles...

d'une observation en quelque sorte ethnographique : l'hérésie appartenant au vaste domaine de l'occulte diabolique ¹¹, le thème de la nuit est évidemment au cœur de l'imaginaire inquisitorial. De même que celui des orgies nocturnes : je m'étonne tout à fait qu'Audisio puisse laisser entendre qu'elles auraient pu avoir quelque réalité (pp. 261-264). Nous sommes là précisément au cœur de la mythologie de l'hérésie, qui reste occulte, indéchiffrable mais qui participe toujours aussi de l'innommable. C'est le même « corpus » imaginaire qui sert depuis au moins le XI^e siècle ! Les Cathares, les vaudois mais aussi les « hérétiques » gibelins en Italie, les Templiers en France sont accusés de crimes équivalents et l'on en retrouve bien des éléments dans les procès de sorcellerie. Le sabbat en est issu très directement, comme l'a fort bien montré N. Cohn dans son livre *Europe's Inner Demons* (Londres, 1975) ¹².

Sans une étude très attentive de la tradition et du poids énorme des topoï inquisitoriaux, il me paraît donc très difficile de se prononcer sur l'unité, la force, la cohérence du valdésisme comme « religion » sinon comme « Eglise ». Et je ne vois pas bien pour ma part ce que pourrait être à la fin du XV^e siècle, en Provence, un « *barbe de stricte obédience* » ou des « *vaudois de pure allégeance* » (p. 255)..

*
**

Le cas des vaudois du Luberon pose en effet clairement le problème de la nature, des frontières et de l'histoire de l'hérésie au XV^e et au XVI^e siècle, de l'histoire de la *notion même d'hérésie*, et non pas seulement de telle ou telle hérésie particulière. Problème qui est présent en filigrane d'un bout à l'autre du livre d'Audisio, mais auquel il n'est consacré cependant aucun développement spécifique.

Pour être juste, il faut toutefois signaler que c'est aussi le cas dans les nombreuses études d'histoire des mentalités d'une part et d'histoire de l'institution ecclésiastique d'autre part qui ont abordé ces thèmes depuis vingt ou trente ans. Or, de même que l'inquisiteur se justifie en trouvant des hérétiques et que l'hérétique n'existe que par l'inquisiteur, j'ai un peu l'impression – qui pourra évidemment être à son tour discutée – que l'historiographie de la dissidence religieuse, d'une part, et celle des structures ecclésiastiques, d'autre part, se confortent sans cesse mutuellement et oublient en général de s'interroger sur ce concept-clef (l'hérésie) qui est pourtant le point de contact, le passage obligé entre ces deux domaines de l'histoire. Les spécialistes de cathares et des vaudois sont heureux de trouver des centaines d'hérétiques ou des exposés clairs sur leur doctrine dans les sources ecclésiastiques et les histoires de l'Inquisition. Inversement, les spécialistes de l'histoire de l'Eglise trouvent de bonnes raisons pour expliquer certaines évolutions institutionnelles dans la présence inquiétante de groupes contestataires, cohérents et organisés, tels qu'ils sont décrits

11. Barthélémy (D.) - Chiffolleau (J.), « Les sources cléricales et la notion de clandestinité au Moyen Age » dans *Histoire et Clandestinité*, *op. cit.* (cf. note 3), pp. 19-40.

12. Trad. française : *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age, fantasmes et réalités*, Paris, 1982. Sur le problème du sabbat, je ne partage pas du tout les analyses récentes de C. Ginzburg (« Présomptions sur le Sabbat » dans *Annales E.S.C.* 1984, pp. 341-351) qui semble au fond être le dernier à y croire encore un peu... C'est vraiment me semble-t-il du côté de la mythologie *savante* de l'occulte qu'il faut chercher ; sur ce point je me permets de renvoyer à CHIFFOLEAU (J.), « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIII^e au XV^e siècle » dans *L'Aveu*, colloque de Rome (1984), Rome, 1986, pp. 341-380.

par les historiens des mentalités. Mais dans un cas comme dans l'autre il n'y a pas de mise en question de la notion même d'hérésie¹³. De plus, l'histoire apologétique catholique et protestante du XVII^e au XIX^e siècle, projetant sur le Moyen Âge les luttes confessionnelles entre catholiques romains et réformés, a beaucoup contribué à imposer, parfois jusqu'à nos jours, cette image simple : l'hérésie, c'est une autre religion, une religion contre la Religion.

Rien n'est moins certain. Car, être hérétique au Moyen Âge, c'est évidemment avoir fait des choix dogmatiques différents, ne pas reconnaître l'autorité romaine, la hiérarchie, la médiation nécessaire des clercs, mais c'est aussi avoir un rapport spécifique à cet ensemble théologico-politique fondamental qu'est la Chrétienté (jusque – et y compris – dans sa dimension temporelle eschatologique). Or ce rapport n'est pas à proprement parler un rapport d'opposition absolu, d'exclusion, d'altérité totale : il y a toujours une part de vérité, mais une part seulement, dans l'hérésie ! L'hérétique n'est pas tout à fait hors-la-Chrétienté (comme le païen ou l'infidèle) et, contrairement à ce qu'ont écrit bien des historiens depuis plusieurs décennies, il n'est pas non plus à strictement parler « en marge »... pour la bonne raison que la Chrétienté n'a pas de marge : on est dehors (païens, infidèles) ou dedans (même si l'un est excommunié, même si l'on est hérétique). Il n'y a pas d'autre alternative. D'une certaine façon, dans l'idéologie de la Chrétienté médiévale, il n'y a pas de marginaux possibles¹⁴ ! La chasse à l'hérétique n'est que le corollaire d'une conception totalitaire du pouvoir où le politique et le religieux sont intimement mêlés ; l'hérétique lui-même, me semble-t-il, ne peut donc se penser entièrement en dehors de (ou contre) ce cadre unique, unitaire, total qu'est la Chrétienté, et même quand il se sent en opposition avec la *meretrix*, l'Eglise romaine, il garde toujours l'espoir de faire partie de la Vraie Eglise du Christ.

Bien sur, on ne peut nier les pérégrinations des prédicateurs vaudois, la persistance tri-séculaire de thèmes comme le donatisme ou l'évangélisme, le refus de certains dogmes dans les villages « vaudois » des Alpes ou de Provence. Les études de G. Merlo ou les travaux en cours de P. Paravy sur le Dauphiné montrent fort bien la longue vie de l'« hérésie » dans l'arc alpin à la fin du Moyen Âge¹⁵. Mais y-a-t-il certitude chez les « diffamés » d'appartenir à un monde différent, conscience claire d'incompabilité totale sur le plan théologique ou ecclésiologique avec les autres

13. C'est le cas par exemple de la plupart des participants – notamment modernistes – au colloque déjà ancien *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle* (11^e-18^e siècle), sous la direction de J. LE GOFF Paris, – La Haye, 1968. Depuis, un congrès tenu à Louvain a permis de faire un peu progresser la question, au moins pour le Moyen Âge central : *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11 th-13 th)* ed. W. LOURDAUX and D. VERHELST, Leuven-The Hague, 1976.

14. Il y aurait ici à s'interroger sur le problème énorme de la signification et de la portée du refus du serment interprété souvent comme la contestation même de l'ordre féodal. Outre le fait que ce refus n'est pas attesté unanimement dans tous les groupes vaudois au Moyen Âge (cf. C. THOUZELLIER, *Catharisme et valdisme en Languedoc*, Bruxelles, 1969, pp. 38, 99, 281 et diverses communications dans les *Cahiers de Fanjeaux* n° 2, *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*), Toulouse 1967, notamment p. 130), je me demande si cette interprétation ne fait pas preuve d'un certain sociologisme. Ce qui est en jeu dans le refus du serment c'est d'abord l'interdiction biblique du mensonge, un certain rapport à la vérité etc.

15. MERLO (G.-G.), *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, 1977.

chrétiens, dissimulation d'une foi radicalement différente, clandestinité ? Il est bien difficile de l'affirmer si l'on tient compte de l'ambiguïté des sources et des remarques précédentes. Audisio lui-même, tout en se ralliant à la thèse de la double vie (p. 274) semble un moment hésiter sur ce point. Je partage ses interrogations : faut-il rappeler que ce ne sont pas les vaudois eux-mêmes qui, les premiers, font la théorie de leur dissimulation (à l'inverse de certains groupes religieux du XVI^e siècle ou, dans un contexte culturel complètement différent, de certaines sectes islamiques) mais bien les inquisiteurs ! Et la *dissimulatio* fait évidemment partie de la mythologie inquisitoriale de l'occulte : c'est l'art de ruser dans les mots. Or l'hérésie pour les scolastiques c'est d'abord, selon la définition de Robert Grosseteste, une parole, une *sententia* erronée ; il faut donc traquer la vérité dans les mots, au besoin en utilisant la torture¹⁶... Les prédicateurs vaudois essaient évidemment d'échapper aux inquisiteurs en « mentant » mais leur éternelle errance les délivre de l'obligation de mener constamment une double vie. Quant à ceux qui les accueillent, ils en savent le danger mais cela n'exclue nullement de profiter des sacrements du curé, de croire à l'efficacité des prières dites à l'église, de rester persuadés d'être des chrétiens, et même, pour reprendre un terme cathare, de « bons chrétiens » ! Recevoir un barbe à la veillée constitue « *sans aucun doute le signe le plus clair d'appartenance à la communauté vaudoise* » (Audisio p. 274) mais une communauté qui serait sociologique et culturelle, au sens très large du terme, et non point « politico-religieuse », coupée du reste de la Chrétienté, comme extérieure à elle, et encore moins strictement « religieuse » au sens où l'entendent plus tard les réformés. L'accueil du barbe n'est pas vraiment, me semble-t-il, le signe d'une adhésion à une religion bien constituée : le valdéisme.

Les frontières de l'hérésie, si claires pour l'inquisiteur qui vient de la débusquer dans les sentences erronées, restent donc pour nous très floues. Mais, ne nous y trompons pas, ce caractère flou ne vient pas de l'ancienneté et en somme de l'attédissement, de l'épuisement du valdéisme trois siècles après ses débuts ; il est déjà tout à fait présent au XIII^e siècle. Dans la vallée du Rhône, en Provence et en Comtat par exemple, les inquisiteurs trouvent (et condamnent) des vaudois à Valence et Avignon vers 1235, à Monteux vers 1250, en Avignon de nouveau en 1259, à l'Isle-sur-Sorgue en 1261, à Marseille en 1263, à Valréas en 1298, et sans doute dans un certain nombre de petits bourgs contadins dans les années 1320-1330 (ce qui tout de même, entre parenthèses, nuance les remarques d'Audisio – p. 435 – sur « *le caractère tardif et exogène du valdéisme provençal* »¹⁷). Mais, à la même époque, l'accusation ou la diffamation d'hérésie s'étend bien plus largement et porte sur l'ensemble des habitants d'une ville, d'une région, voire sur la population toute entière du Comté ou du Marquisat : le soupçon de « *dépravation hérétique vaudoise* » pèse par exemple sur tous les Avignonnais en 1226 lors du siège de la ville par le roi

16. Voyez le manuel de Nicolau Eymereich : « *Il est difficile d'examiner ceux qui, face à l'inquisiteur ne proclament pas leurs erreurs mais les dissimulent plutôt (vaudois et bégards par exemple). L'inquisiteur redoublera de ruse...* » (suivent les dix astuces des hérétiques pour répondre sans avouer et les dix astuces de l'inquisiteur pour déjouer celles des hérétiques !) éd. L. Sala-Molins, Paris-La Haye, 1973, pp. 126-134. Il n'est pas sans intérêt de voir ici associés les vaudois aux bégards, les uns et les autres ayant pour nous un rapport flou, difficile à saisir avec l'orthodoxie, l'Église romaine, etc.

17. Il est vrai cependant qu'il fait allusion à cette présence au XIII^e siècle dans les premiers chapitres de son livre (cf. pp. 68-69).

de France, sur les Arlésiens en 1235-40 et 1249 lorsqu'ils se révoltent contre l'archevêque, en 1263 sur les Marseillais lorsqu'ils refusent de payer la dime, s'agitent sans cesse contre (ou pour) Charles d'Anjou et sur des dizaines de bourgs et de villages qui résistent aux décimateurs, molestent les clercs, manifestent un anti-cléricalisme farouche, luttent pour préserver leur autonomie¹⁸. Il est évident pourtant que, si des prédicateurs vaudois passent bien dans le pays, tous les habitants – même ceux qui contestent le pouvoir des clercs et développent un certain « patarinarisme » – ne sont pas forcément – comme encore à la fin du XV^e siècle les habitants de Cabrières et de Mérindol – les adeptes d'un valdéisme théologiquement et ecclésiologiquement bien constitué, autonome par rapport au christianisme « romain » (et l'on pourrait d'ailleurs faire des analyses un peu équivalentes à propos du catharisme de la fin du XIII^e et du XIV^e siècle¹⁹).

Il faut donc répéter cette évidence : catharisme et valdéisme ne sont pas des « religions », mais des hérésies ! Et l'histoire de l'hérésie doit tenir le plus grand compte de la dimension « politique » (ou mieux « théologico-politique »), laquelle reste un peu absente du livre d'Audisio (sinon sous la forme d'un rappel événementiel des interventions royales et des étapes de la répression) alors qu'elle me semble s'affirmer davantage dans la thèse de M. Venard.

*
**

Si le champ de l'hérésie est ainsi très large, avec des contours souvent difficiles à dessiner clairement, c'est bien en effet parce qu'il ne concerne pas strictement le « religieux » mais toujours – répétons-le – le « théologico-politique ». Il est aussi sans cesse en mouvement, fluctuant, parce que son histoire suit naturellement celle de l'organisation, de la nature des pouvoirs en particulier, et du Pouvoir en général. C'est par l'hérésie que la notion de « *crimen majestatis* » par exemple, si importante dans la naissance et le développement de la justice et de l'Etat moderne, va se répandre en Occident. Et voilà pourquoi, alors que le Règne et le Sacerdoce se séparent de plus en plus (tout en échangeant modèles d'organisation, théories du pouvoir, rituels, etc.), la « *diffamatio hérésie* » peut être utilisée à des fins que nous dirions aujourd'hui « politiques » (contre Frédéric II, les Avignonnais, les Arlésiens, Boniface VIII, les Templiers, etc.) mais aussi pourquoi, dans le même temps, le contenu de la notion même d'hérésie se transforme peu à peu. Or, dans la crise démographique, économique, sociale, politique et religieuse de la fin du Moyen Age le cadre « théologico-politique » ancien se dissout progressivement. Le Grand Schisme et le développement des états nationaux modernes signent en quelque sorte l'effacement, sinon la fin brutale, de la vieille Chrétienté et par conséquent aussi l'effacement de la conception médiévale de l'hérésie. Pius Aeneas Piccolomini peut rendre visite aux Taborites et le Hussisme par son caractère « national » n'est déjà plus tout à fait une

18. CHIFFOLEAU (J.), « Vie et mort de l'hérésie en Provence et dans la vallée du Rhône du début du XIII^e siècle au début du XIV^e siècle » dans *Cahiers de Fanjeaux* n° 20 (*Effacement du catharisme*), Toulouse, 1984, pp. 73-99 et « Les Mendiants, le Prince et l'hérésie à Marseille vers 1260 » dans *Provence historique*, 1986, p. 3-19.

19. Cf. par exemple les analyses de J.-L. Biget dans « L'extinction du catharisme urbain : les points chauds de la répression » dans *Cahiers de Fanjeaux* n° 20, *op. cit.* (cf. note 18), pp. 305-340 et dans « Les cathares : mise à mort d'une légende » dans *L'Histoire*, n° 94, 1986.

hérésie médiévale. Malgré les inquisiteurs, les théologiens et les canonistes, j'ai bien envie d'écrire qu'il n'est même plus, à strictement parler, une hérésie du tout... C'est dans la violence des états en formation et, comme le remarque A. Dupront, sous « *la caution de l'Etat* »²⁰ que se développent les confessions de foi et les Eglises réformées.

M. Venard a donc raison d'insister sur ce contexte « politique » qui, en Provence, permet de passer « *du non-conformisme dans le Christianisme médiéval à la définition confessionnelle des chrétiens de la Réformation* »²¹ : lutte entre Charles Quint et le roi, entre le roi et le pape, dans une zone fragile, frontrière, dans une province finalement française depuis peu de temps. La peur de voir l'intégrité du territoire princier mise en cause est bien là, constamment : « *on peut craindre*, écrit le correspondant du cardinal Farnese, *que du côté de Cabrières ne se fasse un canton de suisses* » ! La guerre ici n'est pas seulement le décor dans lequel se développe le protestantisme, c'est le signe même qu'un ordre ancien disparaît : « *A Roussillon le jour de la jôire de la Saint-Michel 1544*, note Venard, *on vit « une multitude de lubériens tant de Murs que d'Apt, que de Lacoste, marchant par rang, armés de batons, ayant enseignes déployées et tambour ils avaient avec eux leur prêcheur « vêtu d'une robe blanche » ... Dans le maquis vaudois, une Eglise institutionnelle et un culte sont maintenant en place* »²²

Hérésie médiévale, le valdéisme ne pouvait que disparaître avec cet ordre ancien, avec la Chrétienté. Audisio le sent bien, qui se demande si « *le mouvement vaudois n'était pas, tout bonnement, devenu anachronique* » (p. 438). Mais cet anachronisme ne tient pas seulement au caractère relativement « archaïque » de certains thèmes vaudois (biblicisme et donatisme flous, sensibilité à la pauvreté, etc. *ibidem* pp. 438-439), il tient, de façon essentielle, à ce rapport désormais « archaïque » lui aussi des vaudois avec le monde, avec le pouvoir et même, d'une certaine manière, avec Dieu. Avec la Réforme, contrairement à ce qu'écrit A. Dupront, il n'y a pas vraiment une « *promotion de l'hérésie en confession* »²³ pour la bonne raison que l'hérésie appartient à un autre monde, un monde en train de disparaître, qu'elle n'a plus d'avenir²⁴. C'est pour cela surtout – cette radicale différence entre l'hérésie médiévale et la confession réformée –, et non d'abord pour des raisons sociologiques et culturelles (l'origine rurale et la culture surtout orale des gens du Luberon face aux lettrés urbanisés adeptes de la Réforme) que les vaudois, comme le dit justement Audisio, ne sont pas « *des protestants avant la lettre* » (p. 438).

Bien sûr, les inquisiteurs se livrent pendant longtemps encore à des amalgames entre vaudois et protestants, et pour les catholiques du XVIII^e siècle Luther ou Calvin

20. DUPRONT (A.), « Reflexions sur l'hérésie moderne » dans *Hérésies et sociétés*, *op. cit.* (cf. note 13), pp. 291-300.

21. VENARD (M.), *L'Eglise d'Avignon*, *op. cit.* p. 382.

22. *Ibidem*, p. 411.

23. DUPRONT (A.), « Reflexions », *op. cit.* p. 291.

24. Dans ces conditions, la seule et dernière « vraie » hérésie moderne serait sans doute la sorcellerie. Mais il s'agit, si j'ose dire, d'une « hérésie d'Etat », et non plus de Chrétienté, permettant d'ailleurs définitivement aux juges du Prince d'emprunter au droit de l'Eglise les techniques de l'aveu et à l'Etat de se comporter face aux croyances « deviantes » de façon presque aussi « totalitaire » que la vieille Chrétienté face aux « errements » de la *fides*. Ce n'est sans doute pas un hasard si c'est en partant à la recherche de vaudois que les juges suisses ou dauphinois ont commencé (dès les années 1430) la grande chasse aux sorcières !

sont toujours des hérésiarques, comme Valdo. De leur côté, les réformés s'acharnent aussi à faire des vaudois (voire des cathares !) leurs prédécesseurs et leur attribuent facilement des traits, des caractères qui sont les leurs. Mais cette continuité est fallacieuse. Des thèmes en apparence communs aux vaudois et aux luthériens calvinistes (sacerdoce universel, théologie sacramentelle, refus du Purgatoire et des suffrages pour les morts) ont pu faciliter la mutation, le passage, la « conversion ». Mais il existe entre les vieux hérétiques et les nouveaux réformés des divergences fondamentales qui concernent aussi bien leur rapport à Dieu (nature de la grâce et nécessité des œuvres, prédestination et justification par la foi seule) que leur rapport au monde et aux pouvoirs (c'est tout le problème du prétendu « nicodémisme » des vaudois, que seul un réformé pouvant confesser sa foi, comme Calvin, peut poser), les deux choses étant d'ailleurs intimement liées. Et au fond, après avoir reproché à Audisio et aux historiens modernistes de ne pas tenir compte assez des signes de modernité qui se font jour pendant les deux siècles qui précèdent la Réforme, je serai bien près, sans doute avec quelque injustice, de leur faire aussi le reproche inverse : de ne pas prendre en compte suffisamment en cette affaire la radicale nouveauté de la Réforme sur ces deux points essentiels (la justification par la foi seule et la nécessité de la confession de foi)...

Des remarques précédentes, je serai, en tous cas, enclin à tirer deux conclusions qui s'éloignent un peu des positions d'Audisio pour se rapprocher davantage, me semble-t-il, de celles de Venard.

La première — qui n'est qu'une confirmation de ce qu'une lecture prudente des sources suggère — c'est que le valdéisme des gens du Lubéron au XV^e siècle, lorsqu'il est silencieux, paraît bien encore « médiéval », que ce n'est pas à proprement parler une « religion » autonome, qu'il n'y a pas de rupture complète avec le catholicisme, et donc pas vraiment de « double vie », de « nicodémisme », même si les prédicateurs itinérants cherchent évidemment à échapper aux inquisiteurs. Il faudrait toutefois pour se prononcer définitivement savoir ce qu'il en est par exemple en Dauphiné à la fin du XV^e siècle, et c'est pourquoi l'on attend avec impatience les travaux de P. Paravy.

La seconde conclusion, liée étroitement à la première, c'est que, si le valdéisme réapparaît au grand jour vers 1530, ce n'est pas parce qu'il a vécu souterrainement jusque-là, comme une église des catacombes, et que brusquement les inquisiteurs l'on découvert, comme leurs collègues au siècle précédent lorsqu'ils portaient en mission dans les vallées du Dauphiné (au reste, ces derniers allaient à la recherche de vaudois mais trouvaient surtout des jeteuses de sort dont ils faisaient des sorcières !). C'est plutôt parce que, au moins depuis 1520, les réformés l'ont pris en charge, transformé, « réactivé », un peu comme les hussites, au cours du XV^e siècle, avaient sans doute commencé de le faire avec le valdéisme d'Europe Centrale, et peut-être même de toute l'Europe alpine étant donné l'extrême mobilité des barbes (malgré une bibliographie pléthorique, cette histoire là est encore mal connue et sur ce point encore les travaux de P. Paravy devraient être fort instructifs).

C'est donc déjà, me semble-t-il, un valdéisme marqué par la réforme que rencontre Jean de Roma, notamment lorsqu'il interroge les barbes. Et j'inclinerai à penser que ce sont moins les inquisiteurs qui ont découvert et « inventé » ce « valdéisme » du XVI^e siècle provençal que les réformés eux-mêmes impatients de se

trouver des prédécesseurs et de faire des prosélytes. Dans cette « invention » du valdésisme Jean de Roma avait déjà du retard sur des hommes comme Antoine Guérin, véritable intermédiaire culturel entre le monde de la ville et celui de la campagne, entre les cercles réformés savants et les vieux hérétiques vaudois. Et cette avance même du barbe « vaudois » sur son ex-confrère dominicain était bien le signe de l'éclatement de la Chrétienté, de l'affaiblissement de la vieille « fides »²⁵. Mais, soulignons-le, si le prosélytisme du bonnetier d'Avignon a pu être efficace auprès de ces paysans immigrés, installés dans une région frontière fragile, c'est qu'il a eu lieu dans le contexte si particulier des années 1520-1560, au milieu du choc des guerres, quand la montée en puissance des Etats et la fin de la Chrétienté ont vu disparaître l'hérésie *stricto sensu* et rendu possible les « confessions de foi ». Quoiqu'en dise Audisio, il y a tout de même quelque chose de juste dans la formule imagée de Jacques Aubery, « le malheureux Martin Luther jeta la première pierre contre l'Eglise qui réveilla les vaudois à sortir de leurs cavernes », si l'on admet que la révolte du « malheureux Martin Luther » elle-même n'a été possible que dans ce contexte général de crise de la Chrétienté (... mais non point de « décadence », car si la vieille structure théologico-politique disparaît, l'Eglise romaine, elle, ne décline pas ; au contraire, il me semble qu'elle invente au cours du XIV^e et du XV^e siècle, bien avant Trente, l'essentiel des formes et des thèmes du Catholicisme moderne).

*
**

Notre attrait pour les « mentalités » nous a peut-être fait un peu perdre de vue ce point essentiel, à savoir que toute histoire de la religion ne peut guère être, pour reprendre le titre du livre de M. Gauchet, qu'« une histoire politique de la religion »²⁶. La confession de foi réformée des vaudois de Mérindol et Cabrières n'a sans doute été possible que parce que la Chrétienté s'était effacée, comme d'ailleurs l'hérésie vaudoise elle-même, et que les liens du religieux et du politique s'étaient dénoués un peu plus, que le monde, pour parler encore comme Gauchet (reprenant ici Max Weber), s'était un peu plus « désenchanté ». Le très grand intérêt du livre de Gabriel Audisio, c'est précisément de nous installer au cœur de ce moment capital. Et, pour une fois, sans passer d'abord par les élites et les grands noms, mais en nous proposant une sociologie très fine de ces paysans arrivés de loin qui deviennent en quelques décennies des « réformés à la mode de Genève ». Si *Les vaudois du Luberon* ont suscité chez le médiéviste que je suis tant de questions, c'est évidemment parce que la longue vie de cette hérésie pose encore bien des problèmes, mais c'est surtout parce qu'Audisio, de façon originale, précise et qui séduira sûrement bien des lecteurs, nous plonge, à travers l'histoire des gens de Cabrières, de Murs, de Mérindol ou de Lourmarin, dans cette étonnante époque où la Renaissance et la Réforme ne succèdent pas vraiment à l'« Automne du Moyen Age » mais lui sont en quelque sorte consubstantielles.

Jacques CHIFFOLEAU

25. Cf. le bel article de J. WIRTH, « La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècle) » dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLIV, 1983, p. 7-58.

26. GAUCHET (M.), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985.