La circulation des hérésies dans l'Europe médiévale

Alain Boureau

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3421>

DOI : 10.4000/ccrh.3421

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 avril 2008

Pagination : 19-30

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Alain Boureau, « La circulation des hérésies dans l'Europe médiévale », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 42 | 2008, mis en ligne le 18 octobre 2011, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3421> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ccrh.3421>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

La circulation des hérésies dans l'Europe médiévale

Alain Boureau

- 1 La circulation des hérésies dans l'Europe médiévale peut difficilement passer pour un thème braudélien, car le phénomène, s'il existe, se déroule dans un espace restreint, celui de la chrétienté occidentale et sur une courte durée : avant le XIII^e siècle, l'hérésie ne se repère que de façon rare et ponctuelle. Enfin, il se limite au domaine du religieux. Nous sommes loin des espaces-mondes, de la longue durée et de la globalité des structures. Pourtant, un traitement braudélien de la dissidence religieuse ne paraît pas sans intérêt : en projetant la problématique de l'échange sur le monde apparemment clos des sectes, on peut espérer rendre compte de dynamiques, de flux à longues distances et surtout abolir la distinction factice entre la sphère religieuse et le reste des activités humaines. À sa mesure, l'hérésie constitue un phénomène global, un monde de la certitude et de l'échange, pourrait-on dire, en inversant le titre de l'ouvrage de Jean-Yves Grenier consacré à l'économie d'Ancien Régime¹.
- 2 On ne s'embarrassera pas ici de scrupules lexicaux : l'historiographie actuelle tend à rejeter le terme d'« hérésie », qui appartient au vocabulaire de la stigmatisation ecclésiale, au profit de celui de « dissidence », terme euphémique qui a l'inconvénient grave d'inclure une interprétation socio-politique dont la valeur ne peut être universellement reconnue. Il nous paraît préférable de maintenir le vocable traditionnel, délesté de sa connotation apologétique par des décennies de critique historique et des siècles de dénonciation religieuse et politique. L'hérésie désigne, au Moyen Âge, tout mouvement religieux (ou religieusement exprimé) dont les discours et les pratiques, issus de milieux chrétiens, sont censés diverger de la doctrine et de la discipline catholiques.

La consommation des hérésies

- 3 En mettant l'accent sur la circulation et l'échange des denrées et des hommes, notre tentative d'économie religieuse de l'hérésie entend d'abord écarter, ou tout au moins mettre à distance, deux modèles complémentaires, celui de la consommation et celui de la

production. L'hérésiologie ancienne, produite par et pour l'Église, présentait en effet l'hérésie comme un mal (un bien en termes économiques) perpétuellement disponible, déjà constitué aux origines de l'Église chrétienne. Des catalogues bien connus et largement diffusés (celui de saint Augustin dans son *Traité sur les hérésies* ou celui d'Isidore de Séville) permettaient de retrouver facilement des désignations et des définitions universellement applicables. Un petit nombre d'erreurs constituait le magasin permanent des hérésies prétendument nouvelles² : l'arianisme réduisait la Trinité à la personne du Père, le sabellianisme, à l'inverse, traitait les trois personnes en trois divinités, le manichéisme posait la dualité des principes créateurs, l'un bon, l'autre mauvais. Si l'on ajoute le paganisme déguisé en panthéisme, on obtient la matrice suffisante pour décrire la quasi-totalité des déviations hérétiques. Les nouveautés doctrinales pouvaient se déduire de ces principes, par combinaison, extension et adaptation. Au plan moral, on trouve une permanence analogue, les hérétiques sont supposés cacher derrière leurs prétentions théologiques des appétits charnels immodérés³ ou le goût du lucre, qui spécifient encore le sens de la consommation hérétique.

- 4 Paradoxalement, cette représentation de la permanence hérétique tient probablement à l'historicisme fondamental de l'Église chrétienne ; religion fondée sur le dépassement du judaïsme (la Loi n'est pas supprimée, mais accomplie), le christianisme construit les étapes graduelles de son développement. Dans une version encore davantage historicisée par les théologies de l'histoire qui naissent au XII^e siècle⁴ (notamment autour de Joachim de Flore), le salut passe par une série d'épreuves nécessaires : à l'âge des apôtres, succède celui des martyrs, puis celui des docteurs, chargés successivement de répandre la foi, de la proclamer contre les persécuteurs, puis de la défendre contre les hérésiarques. De fait, une part essentielle du dogme chrétien fut définie dans les grands combats des IV^e-VI^e siècles dans le domaine de la théologie trinitaire, puis de la christologie. Depuis, d'autres étapes, d'autres urgences marquaient le développement du salut.
- 5 Comment expliquer de nouvelles résurgences, à partir de ce schéma d'un stock permanent d'hérésies ? Au-delà des causes alléguées par les clercs (principalement la nature peccamineuse de l'homme qui le pousse à l'ambition et à la concupiscence), on peut repérer un certain schéma naturaliste de l'hérésie qui s'actualise en deux modèles principaux : le premier est d'ordre épidémiologique. Les erreurs primitives constituent des souches virales ou microbiennes résistantes, malgré les campagnes régulières d'éradication. Une description nosographique fine permet de faire apparaître des « foyers » d'hérésie, d'identifier des porteurs ou vecteurs du germe, selon des cycles plus ou moins réguliers. Le second modèle naturaliste s'inspire d'une sorte de géographie physique qui se combine aisément avec la représentation épidémiologique : les montagnes offrent des lieux de refuge ou d'accumulation, dont le surplus s'écoule dans les plaines par les vallées. Ainsi apparaissent des zones permanentes de dangers que l'industrie contemporaine du tourisme convertit facilement en parc d'attraction, comme le « pays cathare ». Il est possible que ce naturalisme désabusé ait contribué à la grande faiblesse de la réaction catholique à la dissidence protestante en ses débuts, saisie comme nouvelle phase du cycle sans fin de l'erreur perpétuelle.

La production judiciaire de l'hérésie

- 6 Bien entendu l'historiographie contemporaine a vigoureusement réagi contre ces images construites par l'hérésiologie ecclésiale, en montrant que les doctrines et pratiques

incriminées étaient produites localement, voire de façon autarcique, dans des contextes sociaux particuliers. Cette production était le fait soit d'une persécution particulière, qui « inventait l'hérésie »⁵, soit d'une résistance régionale aux formes laïques ou cléricales de l'autorité, soit encore d'une interaction de ces deux facteurs.

- 7 Ce que nous appelons ici « production » de l'hérésie a donc deux sens, comme invention ou bien comme assemblage socialement déterminé d'une idéologie de résistance. Le premier sens dérive d'une dénonciation ancienne de l'arbitraire de la persécution, et notamment de l'institution inquisitoriale. En effet, dès les débuts de la Réforme, des historiens et chroniqueurs protestants ont montré le caractère exorbitant des accusations et poursuites anti-hérétiques. Cette critique s'est poursuivie à l'époque des Lumières, avant d'être assumée par l'érudition contemporaine. Un exemple particulièrement clair a été donné par le livre de Robert Lerner sur la secte du Libre Esprit⁶. Cette secte, qui aurait été active dans les milieux de piété laïque (les beguards et béguines de l'Europe du Nord) depuis la fin du XIII^e siècle, aurait succombé à deux erreurs majeures, l'antinomisme (rejet radical des normes et lois) et l'autothéisme (assimilation du fidèle parfait à Dieu). La mystique Marguerite Porete, auteur du *Miroir des simples âmes*, brûlée à Paris le 1^{er} juin 1310 en aurait été la première victime, peu de temps avant que le pape Clément V et le concile de Vienne, en 1311-1312 ne décrivent et dénoncent cette hérésie dans la bulle *Ad nostrum*. Lerner, par une analyse serrée de l'ensemble des dossiers de persécution de la secte en aire germanique durant deux siècles, a pu montrer de façon éclatante, qu'aucun hérétique poursuivi ne correspondait à la description de la bulle. Bien plus, le compte rendu notarial de l'interrogatoire d'un certain Hans Becker, au milieu du XIV^e siècle, met directement dans sa bouche, au style indirect, les propositions de la bulle *Ad nostrum*, littéralement répétées, tandis que les questions qui s'écartent quelque peu des enjeux principaux attirent des réponses peu cohérentes avec la description de la secte. Depuis une trentaine d'années, les mises en garde contre une lecture littérale des comptes rendus des procès inquisitoriaux se sont multipliées⁷.
- 8 Dès lors, les prétendus hérétiques doivent être placés dans le paradigme des cibles de la persécution judiciaire, notamment aux côtés des sorciers et sorcières, qui commencent à être persécutés au XV^e siècle. La géographie historique des persécutions confirme cette équivalence des subversions. On le sait, les premières poursuites systématiques de sorciers se produisirent au début du XV^e siècle dans l'arc alpestre. Deux cartes dressées par Pierrette Paravy⁸ donnent une représentation spatiale précise de l'action judiciaire dans le Dauphiné : l'une détaille les implantations de communautés vaudoises, l'autre les lieux d'action des sorciers. Or ces zones de délit (ou d'hérésie, selon l'équivalence produite entre sorcellerie et hérésie) recouvrent l'ensemble exact des hautes vallées alpines. En outre, la distribution des deux « hérésies » est complémentaire, avec un taux de recouvrement très faible.
- 9 Par ailleurs, selon l'observation de Guido Castelnuovo, la Savoie contiguë n'a livré pratiquement aucun procès en sorcellerie à la même époque, alors même que la frontière entre Dauphiné et Savoie révèle l'arbitraire des limites médiévales et peut opposer les deux versants d'une même vallée. En revanche, l'autre région frontalière de la Savoie, le Valais est à nouveau une zone de sorcellerie dense. Que conclure de ces observations ? La complémentarité de distribution entre Vaudois et sorciers peut s'expliquer soit par des causes internes (l'*ethos* vaudois ne tolère pas les pratiques magiques, ou encore la cohésion de ces petites communautés exclut les divisions qui pourraient engendrer les pratiques agressives de magie noire), soit pour des causes externes : la répression

épiscopale considère toute montagne habitée comme un dangereux refuge de la dissidence et là où les Vaudois, bien repérables, n'existent pas, les juges et enquêteurs cherchent minutieusement d'autres formes d'erreurs et les trouvent comme ils pourraient les trouver partout. Cette perception des hautes vallées comme lieu de refuge pour l'hérésie trouve une confirmation partielle dans les Pyrénées où, d'Ouest en Est, on trouve une zone de sorcellerie (le Labourd, il est vrai bien peu montagneux), puis, au-delà du Béarn, une terre de Cathares, de Vaudois et de béguins (l'actuel département de l'Ariège), se prolongeant vers un Languedoc oriental gagné aux béguins (jusqu'à Narbonne et Montpellier).

- 10 Les exceptions savoyarde et béarnaise doivent nous retenir : la Savoie, dans l'ensemble alpin, était la seule région à connaître un pouvoir séculier fort. Le Dauphiné était en cours d'intégration au royaume de France, aux derniers instants d'une seigneurie faible, tandis que le Valais était soumis aux évêques de Lausanne. Dans les Pyrénées, le Béarn constituait, lui aussi le seul espace de domination politique intense et directe. Est-ce à dire que les pouvoirs civils forts protégeaient les populations de la folie persécutrice ? Cette règle souffre de bien trop d'exceptions pour être recevable. Par ailleurs si le Béarn a ignoré la dissidence religieuse ou la sorcellerie, il a produit le seul exemple de caste en Europe, avec la population des cagots. Notre hypothèse, impossible à prouver, serait que les Cagots, fréquemment nommés « chrétiens », constituaient le résidu d'une dissidence religieuse, transposée en catégorie héréditaire au cours du XIV^e siècle. Autrement dit, la puissance civile se satisfaisait de stratification sociale, là où l'Église entendait purger les sociétés par la recherche individuelle des dissidents.

La production sociale des hérésies

- 11 Le second sens de la « production hérétique », qui insiste sur l'autochtonie du phénomène, a été élaboré plus récemment. On peut prendre comme date importante pour une nouvelle orientation des recherches sur l'hérésie un célèbre colloque de Royaumont, tenu en 1962 et publié en 1968 par Jacques Le Goff⁹. Comme l'a bien montré André Vauchez¹⁰, un des buts de la rencontre était d'établir un dialogue entre les spécialistes marxistes, nombreux notamment en Allemagne de l'Est, et les historiens de la spiritualité religieuse, en espérant trouver une troisième voie, du côté d'une histoire socio-culturelle des déviations.
- 12 C'est le dossier des Cathares qui illustre le mieux cette orientation. Ainsi, le célèbre ouvrage d'Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou*, paru en 1975¹¹, utilisa les transcriptions par Jean Duvernoy des registres de Jacques Fournier, en vue de construire une étude d'anthropologie historique d'une petite région où le catharisme n'était qu'une composante dans l'entrelacs complexe des relations sociales, culturelles et économiques tissées localement. Néanmoins, l'auteur, dans la mouvance de la fascination d'alors pour les « cultures populaires », accordait un large crédit aux descriptions et aveux recueillis par Jacques Fournier, en accentuant leur étrangeté par rapport à la doctrine chrétienne. À peu près au même moment et dans la même ligne populiste, Carlo Ginzburg donnait ses lettres de noblesse à la créativité locale, voire individuelle, de mythologies « alternatives », en montrant comment un meunier du Frioul, au XVI^e siècle, pouvait s'inventer une cosmologie radicalement non chrétienne¹².

- 13 Depuis, d'autres travaux ont orienté l'étude du catharisme vers une autochtonie à la fois plus sociale et plus légère. Deux œuvres d'importance, celle de Jean-Louis Biget¹³ et celle de John Mundy¹⁴ illustrent cette tendance. Biget a montré que la dissidence, loin de construire un pays cathare, n'avait affecté qu'environ 5 % de la population et principalement ses élites sociales. La complicité dont bénéficiait la dissidence provenait en grande partie du faible degré d'encadrement politico-religieux d'une région mal arrimée au royaume de France, après avoir joui de l'autonomie d'une principauté jusqu'au XIII^e siècle. La paupérisation de la petite noblesse, accélérée par le flux des donations aux églises, par la fragmentation des seigneuries dans un pays qui rejetait le droit d'aînesse et par la grande inflation du XII^e siècle constitua un facteur de développement de la dissidence, marquée moins par des doctrines dualistes que par un rejet global de la puissance cléricale.
- 14 Par ailleurs, la poursuite inquisitoriale produisait des interactions locales et s'en nourrissait en retour, comme l'a montré James Given¹⁵. La dénonciation devenait une arme de domination ou de règlement de comptes, surtout au Moyen Âge tardif, quand la dénonciation et son corollaire fréquent, l'excommunication, firent l'objet d'une inflation considérable.
- 15 Cette déconstruction du mythe cathare a encore été prolongée récemment. Le mot même de « cathare », passé dans nos vulgates historiennes et touristiques a fait l'objet d'analyses décapantes. Comme Uwe Brunn l'a montré, le mot a été extrait des catalogues anciens d'hérésies pour désigner des dissidences rhénanes du XII^e siècle¹⁶. Par la lecture des mêmes sources ou par emprunts entre clercs, le mot se retrouva en Italie, où Rainier Sacconi composa vers 1250 sa *Summa de Catharis et pauperibus de Lugduno*. Le vocable ne fut certainement pas absent du Languedoc, mais il y fut d'emploi fort rare, comme Julien Théry l'a montré¹⁷. Les dissidents ne se désignent que comme « bons hommes ». En fait la systématisation du mot cathare pour désigner une hérésie dualiste européenne de grande ampleur ne fut vraiment opérée qu'en 1953 par l'influent livre d'Arno Borst, *Die Katharer*¹⁸, qui lança ou relança l'hypothèse d'un vaste mouvement dualiste provenant de l'Est par l'intermédiaire des Bogomiles des Balkans. Comme le remarquait Jean-Louis Biget, cette thèse, soutenue par l'engouement général pour les théories diffusionnistes, était née dans le contexte de la guerre froide : la perversion venait de l'Est.
- 16 La tendance historiographique qui privilégie la construction locale ou régionale de l'hérésie, prise comme l'un des facteurs d'une situation globale complexe a certainement induit un progrès de la connaissance historique des hérésies. Elle apporte une vue globale sur des phénomènes, où la description étroitement religieuse ne saurait suffire, comme dans le cas du catharisme ou de la révolution hussite¹⁹. Mais elle échoue à rendre compte de l'existence de simultanités ou d'interactions à distance, qui sont pourtant bien attestées, comme on le verra, et qui ont joué un rôle essentiel dans la genèse de la Réforme. La production intense engendre ou suppose l'échange.

La circulation des hérésies

- 17 Les productions locales de doctrines et de pratiques circulèrent largement à la fin du Moyen Âge, surtout après 1300. Ici, il ne s'agit plus de la rapide propagation de la « maladie », mais de mouvements organisés et/ou subis par les hommes. On ne peut nier que cette omniprésence de l'hérésie en Europe à la fin du Moyen Âge soit en partie celle

de la persécution. À la fin du XIII^e siècle, les poursuites inquisitoriales, pontificales ou épiscopales se multipliaient. Nous avons cru pouvoir prouver que durant les années 1280-1330, marquées par un « tournant démonologique », la notion d'hérésie avait connu une extension exorbitante, en s'appliquant aussi bien à des pratiques qu'à des doctrines, à l'encontre d'une tradition plus que millénaire²⁰. La mobilité des hérésies suivit donc celle des inquisiteurs, exportateurs du mal qu'ils combattaient : la plupart des inquisiteurs étaient dominicains ou franciscains et étaient donc soumis à une rapide rotation des charges et à des déplacements fréquents ; la réunion régulière de chapitres provinciaux et généraux assurait une circulation rapide et complète des informations.

- 18 Pourtant, nous nous intéresserons davantage aux exportations et importations volontaires et non subies, en arrêtant notre présentation vers 1500. Par la suite, le développement de la Réforme, le lancement de l'Inquisition d'État (la romaine et l'espagnole), ainsi que le triomphe du principe *Cujus regio, ejus religio* (à chaque région sa religion) modifièrent considérablement la logique de la dissidence.
- 19 Là encore, il faut revenir à l'historiographie de l'hérésie, afin de saisir comment des phénomènes longtemps inaperçus ont pu commencer à apparaître. En 1935, Herbert Grundmann publia un livre capital, *Religiöse Bewegungen*²¹, qui montrait la parenté étroite entre les mouvements dissidents, les ordres nouveaux (et notamment les ordres mendiants et la piété féminine) aux XII^e et XIII^e siècles. L'idée de « mouvement religieux » prenait le pas sur les catégories de l'hérésie et de la réforme religieuse. Le livre n'eut pas de fortune immédiate, ou plutôt, il eut le malheur d'être pris abusivement comme étendard d'une histoire religieuse attentive plus à la spiritualité qu'à la société dans son ensemble. Ainsi en Italie, il fut associé à l'idéalisme de Croce, tel qu'il s'actualisait chez Raffaello Morghen ou Delio Cantimori. En fait Grundmann poursuivit une longue et féconde carrière et inspira les découvreurs du monde des Vaudois, notamment Alexander Patschovsky²² et Peter Biller²³. En effet, les Vaudois ou Pauvres de Lyon avaient longtemps été négligés par les historiens, hormis pour la période des débuts de la dissidence, sans doute en raison du caractère peu spectaculaire de leur dissidence, fondée sur un évangélisme critique de certaines institutions de l'Église. Le fait même qu'une branche des Vaudois, les Humiliés, ait pu être intégrée à l'Église romaine, manifestait le faible écart doctrinal qui les distinguait. Les travaux de Grundmann, Patschovsky, Grado Merlo²⁴, suivis de ceux de Gabriel Audisio²⁵ et de Pierrette Paravy²⁶ ont montré que la dissidence vaudoise offrait le cas remarquable d'une hérésie largement répandue dans l'Europe entière, relativement unifiée dans ses pratiques et constituait, selon les mots de Biller, une réalité située entre l'ordre religieux et l'Église dissidente. C'est sans doute cette structure qui permit à l'entité vaudoise de survivre jusqu'à nos jours, au prix d'un ralliement formel à la Réforme, assumée au synode de Chanforan en 1532.
- 20 Dès le XII^e siècle, le mouvement évangéliste, diffus et épars, fournissait les virtualités d'une circulation européenne. Certes, les divers mouvements locaux furent successivement réprimés, mais non sans laisser des traces. Là encore, il ne s'agit pas de retrouver l'image du germe dormant, mais de noter, à la suite de Brian Stock²⁷, que le modèle des « communautés textuelles » se répandait facilement. Par-là, il ne faut pas entendre, de façon anachronique la constitution de groupes de lecture biblique, mais l'accueil fait à des prédicateurs errants disposés à pratiquer une interprétation de l'Écriture orientée vers une critique de l'Église et de ses institutions. Ce qui passait d'un prédicateur à l'autre, c'était des lieux bibliques privilégiés et leur déchiffrement moral. Les historiens ont toujours été déçus par les premiers témoins de la littérature vaudoise

(essentiellement des bibles en langue vernaculaire), en n'y trouvant guère de différence avec les versions officielles et autorisées des Écritures. Mais le trait essentiel de ces textes consiste dans le marquage discret de certains passages bibliques, qui devenaient des signes de reconnaissance et d'accord.

- 21 À partir du début du XIII^e siècle, c'est le *continuum* entre les mouvements dissidents, les branches vaudoises intégrées à l'Église, les ordres mendiants et les mouvements de piété laïque qui assura une diffusion large d'une culture du retour strict à l'Évangile. Cette offre évangélique rencontra, à la fin du siècle, le marché vaste de l'anticléricalisme, étendu encore, du haut de l'échelle sociale, par les vigoureuses attaques des souverains laïcs (et notamment du roi de France) contre le siège romain. Il y a encore quelques décennies, la notion d'anticléricalisme eût paru anachronique, tant que l'on se représentait le Moyen Âge comme une ère de la foi et de la soumission globale à l'Église. On découvre actuellement la réalité forte de cette composante²⁸.
- 22 Toutefois, il ne faut pas confondre cette continuité assurée par la circulation des interprétations et des thèmes avec la construction d'une identité globale de l'opposition à l'Église institutionnelle. La lecture des *Sentences* de Bernard Gui, au début du XIV^e siècle, montre que les béguins (partisans de la branche spirituelle des franciscains, entrés en dissidence ouverte) avaient une horreur profonde des Vaudois, qu'ils n'hésitaient pas à dénoncer aux inquisiteurs qui les poursuivaient eux-mêmes.

Le mouvement des hommes et des textes

- 23 Les dissidents participèrent activement à cette généralisation du mouvement et du voyage qui caractérise le Moyen Âge à partir du XIII^e siècle. Au plus près des comportements communs, il peut s'agir de mouvements migratoires, comme ceux qu'a décrits Gabriel Audisio, entre les vallées du Piémont ou le Haut Dauphiné et les plaines du Comtat et de Provence. Certes, il s'agit là d'une occurrence de migrations opérées depuis des montagnes surpeuplées vers des plaines encore assez peu habitées, mais l'exil vaudois maintint une présence et une propriété dans les villages d'origine. Audisio a pu même montrer que la migration vaudoise avait pu modifier les parcours de transhumance ovine, en l'infléchissant vers des lieux vaudois.
- 24 Chez les dirigeants de mouvements dissidents, la succession des exils ou des missions provoqua des circulations sans fin. Prenons l'exemple d'un des chefs de la dissidence des franciscains spirituels, Angel Clarenò (Pierre de Fossombrone)²⁹. Né dans la Marche d'Ancône vers 1255, il entra dans l'ordre franciscain au début des années 1270, fut emprisonné pour ses positions extrémistes entre 1279 et 1289. Libéré sous le généralat de Raymond Gaufredi, favorable aux Spirituels, il fut envoyé en mission auprès du roi Ayton d'Arménie de Cilicie. Rentré en Italie en 1294, il entra dans l'ordre des Pauvres Ermites, créé par le pape Célestin V en vue d'accueillir les franciscains dissidents. Quelques mois plus tard, après l'abdication du pape, il dut repartir en Grèce, dans l'île de Trixonia, en Achaïe. Puis il revint en Italie, rencontra un possible protecteur, le cardinal Napoléon Orsini à Pérouse, avant de se fixer en territoire romain. Menacé de poursuite à Rome, il rejoignit la curie pontificale à Avignon, assista au concile de Vienne (1311-1312), suivit un autre cardinal protecteur, Jacques Colonna, à Montpellier, Avignon, Carpentras et Valence, avant de fuir la Provence en proie à la persécution des Spirituels et de rejoindre Subiaco en Italie centrale ; menacé encore par l'Inquisition, il rejoignit le royaume de

Naples et mourut en Lucanie en 1337. Ce rapide profil a certainement sauté bien des étapes. D'autres exemples se trouvent en quantité. Ce qui importe, en ce cas, c'est moins l'ampleur des déplacements que les contacts occasionnés par eux : en Grèce, Angelo traduisit des textes et les apporta en Occident ; il ne cessa d'envoyer des lettres, d'animer ou de rejoindre des communautés, de rechercher les centres de pouvoir ou de protection. À un autre niveau, cette combinaison de fuite et de mission se retrouve chez les barbes, prédicateurs vaudois : Jacques Fournier, à Pamiers, interrogea longuement l'un d'eux, venu de la Côte-Saint-André dans le Dauphiné.

- 25 La circulation des hommes était étroitement liée à celle des doctrines et des textes. Ann Hudson l'a montré en examinant le cas des relations entre Lollards anglais et hussites tchèques³⁰. En 1406-1407, deux tchèques Mikuláš Faulfiš et Jiri Kněhnic firent un voyage de onze mois en Angleterre pour rassembler et exporter des matériaux liés à John Wyclif : ils rapportèrent un fragment de la tombe de Wyclif, un témoignage de l'université d'Oxford sur l'orthodoxie du maître anglais et la copie de trois de ses longs traités. Ils revinrent en Bohême accompagnés du Lollard Peter Payne qui les avaient aidés à recueillir ces denrées spirituelles. Ce voyage n'était pas une initiative isolée : Pierre de Mladoňovice en porta témoignage au procès de Jean Hus à Constance en 1415. Et Hus lui-même évoqua la mort de Mikuláš Faulfiš lors d'un voyage vers l'Espagne.

Théologies de l'échange

- 26 La nécessité de l'échange et de la circulation, assumée par la plupart des mouvements religieux minoritaires, revêtait un sens fort à la fin du Moyen Âge, notamment dans les milieux marchands qui furent particulièrement réceptifs aux dissidences. Pierre de Jean Olivi, l'inspirateur majeur de la dissidence des franciscains spirituels et des béguins de l'Europe méridionale, rédigea, sans doute à l'usage des marchands de Narbonne, vers 1295, un traité des contrats qui privilégiait et légitimait l'échange, l'investissement, la circulation des biens³¹. Cette analyse prenait le contre-pied de certains enseignements traditionnels de l'Église sur l'usure. Le paradoxe d'une défense de la prise d'intérêts monétaire, de la part d'un franciscain, théoricien de la doctrine de la très haute pauvreté, se résout quand l'on considère l'arrière-plan théologique de ses conseils aux marchands narbonnais : Dieu est un distributeur perpétuel de grâces infinies³². Cette distribution place le sujet en état de dette permanente, mais donne aussi le fondement d'un pacte entre Dieu et les fidèles. La thésaurisation, l'accumulation immobile, que l'Église institutionnelle manifestait s'opposaient radicalement à la nécessité des flux incessants de grâce. La relation de confiance et de contrat devait l'emporter sur l'obligation jurée ; le refus vaudois du serment, d'inspiration évangélique, rencontrait ici la pratique de relations commerciales souples et continues. Un document découvert par le père Doucet³³, à la suite d'un manuscrit du commentaire de l'Évangile de Jean par Pierre de Jean Olivi illustre bien cette rencontre des pratiques sociales et spirituelles : en 1300, un groupe de chrétiens fit attester devant notaire qu'il était en possession d'un exemplaire antique de l'Évangile de Jean dont le texte confirmait une des thèses d'Olivi sur la mort du Christ : la cinquième blessure de la passion aurait été portée du vivant de Jésus et non après sa mort. L'importance de cette thèse n'importe pas à notre propos ; en revanche, l'épisode confirme le lien étroit entre des lieux et interprétations bibliques et une culture de l'engagement contractuel.

- 27 Un autre aspect de la doctrine des Spirituels et béguins, que l'on peut probablement étendre à d'autres groupes, relie la dissidence et les structures sociales de la fin du Moyen Âge : les Spirituels ne pensaient pas pouvoir convertir l'ensemble de la chrétienté. En revanche, ils croyaient à l'action à long terme de minorité, dont la perfection était hiérarchisée en *status*, en modes différentiels de vie spirituelle. Les franciscains spirituels, praticiens de la pauvreté absolue, y étaient placés au sommet ; les marchands pieux, adeptes d'un échange généreux et industrieux pouvaient l'emporter sur bien des clercs, confinés dans la thésaurisation. Dès lors, la logique du réseau pieux et zélé, du parti discret, mais omniprésent et ubiquitaire l'emportait sur la structure ecclésiale ou sectaire enracinée dans un lieu³⁴. Milieux marchands et cercles spirituels pouvaient partager la même confiance dans l'énergie distributrice et dans la construction de réseaux efficaces et discrets. *Civilisation spirituelle et capitalisme* : tel pourrait être le titre d'un ouvrage qui ferait converger Max Weber et Fernand Braudel!

NOTES

1. Jean-Yves Grenier, *L'économie d'Ancien Régime : un monde de l'échange et de l'incertitude*, Paris, Albin Michel, 1996.
2. Pour une analyse, déjà ancienne, mais toujours pertinente de cette intemporalité de l'hérésiologie médiévale, voir Arsenio Frugoni, Arnaud de Brescia, trad. Alain Boureau, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (original de 1954).
3. Sur la permanence des accusations d'orgies collectives, de pratiques de l'inceste et de pédophilie, depuis la persécution romaine des chrétiens jusqu'à la chasse aux sorcières du Moyen Âge tardif, voir l'ouvrage classique de Norman Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantasmies et réalités*, trad. S. Laroche et M. Angeno, Paris, Payot, 1982 (original de 1975).
4. Voir Josef Ratzinger, *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, PUF, 1988 (original de 1959).
5. Voir l'important recueil *Inventer l'hérésie ? Discours polémique et pouvoirs avant l'Inquisition*, publié sous la direction de Monique Zerner, Nice, Centre d'Études Médiévales, 1998.
6. Robert Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1972.
7. Pour une synthèse récente et nuancée, voir le volume collectif dirigé par Caterina Bruschi et Peter Biller, *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York, Medieval Press, 2003.
8. Pierrette Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340- vers 1530)*, Rome, École française de Rome, 1993.
9. Jacques Le Goff (dir.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle (XI^e-XVIII^e siècle)*, Paris/La Haye, Mouton, 1968.
10. André Vauchez, « Les recherches françaises sur les hérésies médiévales au cours des trente dernières années (1962-1992) », in Grado Giovanni Merlo (dir.), *Eretici ed eresie medievali nella soriografia contemporanea, Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n° 174, 1994.
11. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, Paris, Gallimard, 1975.
12. Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, trad. M. Aymard, Paris, Flammarion, 1980 (original de 1976).

13. Jean-Louis Biget a écrit une longue série d'articles, qui nécessiteraient d'être réunis. Pour une synthèse récente, on doit lire un de ses textes récents « Réflexions sur "l'hérésie" dans le Midi de la France au Moyen Âge », *Heresis*, 36-37, 2002, p. 29-74.
14. John H. Mundy, *The Repression of Catharism at Toulouse : the Royal Diploma of 1279*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1985.
15. James Given, *Inquisition and Medieval Society : Power, Discipline and Resistance in Languedoc*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.
16. Uwe Brunn, « Cathari, catharistae, et cataprigii, ancêtres des cathares du XII^e siècle », *Heresis*, 36-37, 2002, p. 183-200 ; *id.*, *Des contestataires aux « Cathares » : discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2006.
17. Julien Théry, « L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc XII^e siècle-début du XIV^e siècle ? », *Heresis*, 36-37, 2002, p. 75-117.
18. Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, MGH, 1953.
19. Voir František Šmahel, *La révolution hussite, une anomalie historique*, Paris, PUF, 1985.
20. Alain Boureau, *satan hérétique. La naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.
21. Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen im 12. Und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin, Verl. E. Ebering, 1935 (2^e édition Darmstadt, 1961).
22. Alexander Patschovsky, *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen*, Berlin, New-York, W. de Gruyter, 1975.
23. Peter Biller, *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*, Aldershot, Variorum, 2001 (recueil d'articles).
24. Giovanni Grado Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento, col l'edizione dei processi tenuti a Giaveno dall'inquisitore Alberto de Castellario (1335) e nelle valli di Lanzo dall'inquisitore Tommaso di Casaco (1373)*, Turin, 1977.
25. Gabriel Audisio, *Les Vaudois du Lubéron. Une minorité en Provence (1460-1560)*, Gap, Association d'Études Vaudoises et historiques du Lubéron, 1984.
26. Pierrette Paravy, *De la chrétienté romaine [...]*, *op. cit.*
27. Brian Stock, *The implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
28. Voir la dernière livraison des *Cahiers de Fanjeaux* sur ce thème.
29. Voir Lydia von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Roma, Storia e letteratura, 1979.
30. Ann Hudson, « Which Wyche ? The Framing of the Lollard Heretic and/or Saint », in *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, *op. cit.*, p. 221-237.
31. Voir Sylvain Piron, *Parcours d'un intellectuel franciscain, d'une théologie vers une pensée sociale : l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité De contractibus*, Paris, EHESS, 1999.
32. Voir Alain Boureau, « Souveraineté et échange. Les critiques religieuses et politiques de l'accumulation monétaire à l'époque de Philippe le Bel », dans *Monnaie, fiscalité et finances au temps de Philippe le Bel*, Philippe Contamine, Jean Kerhervé et Albert Rigaudière (dirs), Paris, éditions du CHEFF, 2007.
33. Publié par V. Doucet, « De operibus mss. Petri Iohannis Olivi Patavii », *Archivum Franciscanum Historicum*, 28, 1935, p. 441-442.
34. Curieusement, certains inquisiteurs rêvaient d'une telle organisation en réseaux capillaires.

AUTEUR

ALAIN BOUREAU

EHESS/CRH