

David Robinson, *Muslim societies in African history*,
Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 220 p.

Danielle Jonckers

DANS ANNALES. HISTOIRE, SCIENCES SOCIALES 2008/1 63e année , PAGES XIII À XIII
ÉDITIONS ÉDITIONS DE L'EHESS

ISSN 0395-2649

ISBN 9782713221774

Date de mise en ligne : 01/04/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-Annales-2008-1-page-XIII?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Bruno Dumézil*Les racines chrétiennes de l'Europe.**Conversion et liberté dans les royaumes barbares, v^e-viii^e siècle*

Paris, Fayard, 2005, 804 p.

Le livre de Bruno Dumézil présente la conversion au catholicisme des anciennes provinces de l'empire d'Occident entre v^e et viii^e siècles d'une manière qui se veut absolument dépassionnée. Il ne cherche d'ailleurs pas à montrer en quoi cette « Europe » aurait été « christianisée », mais selon quel processus le catholicisme fut choisi ou s'imposa aux individus et aux peuples dans les royaumes barbares (excluant le cas particulier du royaume vandale). Il se garde de suivre les traces de l'« histoire chrétienne » qui estime, dans une logique de salut, que le culte des idoles était voué à disparaître, mais aussi celles de la « ligne Gibbon », qui considère que l'Église fait tout simplement succéder à une persécution antichrétienne une persécution pro-chrétienne. Cette étude fait le choix de partir de toutes les sources disponibles, nombreuses mais éparses, et de les répertorier, les critiquer, les interpréter. Elle n'est pas construite à partir d'un modèle pré-établi mais part d'un constat paradoxal : alors que les politiques civiles de coercition menées par les autorités impériales n'étaient pas parvenues à imposer le christianisme nicéen, celui-ci devint la religion de royaumes barbares fondés par des souverains païens ou ariens. C'est ce constat qui amène B. Dumézil à s'intéresser à la conversion durant le très haut Moyen Âge, alors que la plupart des recherches se focalisent sur la conversion de l'empire romain tardif et de ses empereurs. Comme le concept de tolérance n'est guère opérant pour la période, B. Dumézil tente d'évaluer les dif-

férentes conversions en termes de liberté (plus ou moins effective selon les impératifs non seulement religieux mais aussi économiques, politiques et sociaux). Les mécanismes de la contrainte religieuse sont extrêmement divers : des politiques brutales de persécution aux formes de coercition les plus subtiles, qui révèlent la collaboration croissante entre l'autorité religieuse (l'évêque) et le pouvoir politique (le roi).

Le livre est constitué de trois volets qui, selon une progression plus ou moins chronologique, présentent le rôle de chacun des acteurs de la conversion : aux évêques comme seuls pasteurs du peuple chrétien est consacrée la première partie (les positions du pape Grégoire le Grand et de Césaire d'Arles y sont particulièrement développées). Les évêques rejettent les conversions forcées et n'hésitent pas à adapter certaines règles canoniques lorsque cela peut faciliter la conversion (acceptation des unions mixtes...).

La deuxième partie met en scène la stratégie épiscopale de conversion des rois et le rôle joué par ces derniers dans le processus général. B. Dumézil suppose l'existence de fortes tensions entre « religion nationale » et « religion du roi », se résolvant dans l'acceptation par les élites du catholicisme royal comme religion nationale. C'est là que la reconstruction du processus de conversion des royaumes barbares est la plus audacieuse. Au fil des royaumes barbares étudiés au cas par cas, on passe de la vocation universelle de l'Église prônée par les évêques au soutien donné par ceux-ci à la fondation de royaumes chrétiens. Sous la contrainte des sources, l'auteur établit un inventaire pragmatique : il ne lui impose pas une grille de conceptualisation préétablie mais détaille ce que la conversion de chaque

royaume présente de particulier afin d'établir son portrait de la conversion de l'Occident. B. Dumézil repère au travers de ce parcours la succession de sept phases qui se répètent à peu près exactement dans tous les royaumes barbares : affirmation de la tolérance face au christianisme et de la liberté de prédication ; politique des « conditions favorables » ; assemblées nationales de conversion ; ordre de destruction générale des idoles ; interdiction des pratiques païennes ou ariennes ; obligation civile de l'observance dominicale ; tentative de conversion générale.

La troisième partie est consacrée à la constitution d'une société chrétienne, à l'instauration des principes qui règlent les mécanismes de l'intégration et de l'exclusion dans cette société. Le roi et les évêques sont toujours à l'œuvre, mais également les moines et même les laïcs au travers des rapports de domination qu'ils peuvent exercer, par exemple, comme juges. La répression des pratiques jugées païennes devient surtout un argument qui permet de justifier le contrôle exercé par les clercs sur les laïcs : dès le milieu du VII^e siècle, les païens et les hérétiques avaient en réalité disparu et les juifs n'étaient plus inquiétés. Ces derniers demeuraient le seul élément d'altérité théologiquement et juridiquement accepté dans une société considérée comme chrétienne dans son ensemble. Nombreuses sont les pratiques jugées « semi-chrétiennes » et donc répréhensibles chez les laïcs et tout à fait anodines chez les ecclésiastiques. À partir de l'époque de Clotaire II et de Dagobert, et surtout de Charles Martel, la conquête de nouveaux territoires est de plus en plus souvent liée à un motif d'évangélisation. Se développent alors des pratiques « missionnaires » qui deviennent le propre de l'époque carolingienne.

Écrite dans un style enlevé, cette thèse a tout de même conservé son caractère universitaire par l'importance des notes, de la bibliographie et des annexes. Leur lecture souligne une nouvelle fois les préoccupations heuristiques de l'auteur et son désir de démontrer le pragmatisme des acteurs de la conversion. En plus d'utiles annexes composées entre autres de listes et d'arbres généalogiques et d'un répertoire des sources, il présente la traduction et le commentaire de plusieurs documents

essentiels, en particulier un florilège de textes qui permettent de reconstituer le contenu de l'édit du roi Sisebut sur la conversion forcée des juifs dans le royaume wisigoth, aujourd'hui perdu. B. Dumézil sait exploiter les sources, les recouper, les interpréter, ainsi que leurs silences, avec des propositions toujours séduisantes et pour la plupart convaincantes. Il apporte des éclaircissements et des hypothèses habilement étayés qui font de son livre un ouvrage remarquable sur l'histoire de la conversion durant le haut Moyen Âge et sur l'histoire précarolingienne en général.

SYLVIE JOYE

Colin Morris

The sepulchre of Christ and the medieval West: From the beginning to 1600
Oxford, Oxford University Press, 2005,
xxii-427 p.

Un des paradoxes de la religion chrétienne consiste en sa vénération d'un cénotaphe, d'un tombeau vide. Comment peut-on honorer la tombe d'un Dieu immortel ? Le Christ incarné est monté au Ciel sans aucun reste humain. Le récit évangélique fait certes de Jérusalem et du tombeau en particulier le lieu d'un événement capital, la Résurrection, mais en ne produisant qu'un souvenir mal localisé.

Un intérêt majeur du livre de Colin Morris est de livrer une histoire exhaustive de cette vénération au Moyen Âge, qui eut l'importance que l'on sait, puisqu'elle provoqua en grande partie les Croisades et modela profondément, jusqu'à nos jours, les relations de l'Occident avec le judaïsme et l'Islam. L'ouvrage suit, en onze chapitres, un plan sagement chronologique, dont nous signalons rapidement le déroulement sommaire, avant de procéder à un regroupement des thèmes qui peuvent se dégager de cette étude minutieuse.

La destruction du Temple en 70 par les Romains fut suivie, sous Hadrien, d'une transformation destructrice de Jérusalem (dès lors nommée Aelia), à partir de 135. La reconstruction sous Constantin, au IV^e siècle, qui aboutit à l'assignation du lieu de supplice, le Calvaire,

dans l'enceinte du Sépulcre, fut marquée par l'édification d'une basilique, l'*Anastasis*, consacrée en 335, comprenant l'édicule sur la tombe, et par la découverte des vestiges de la Croix, attribuée à Hélène, la mère de Constantin. Le pèlerinage effectif se développa à partir du ^v^e siècle. La dimension sacrée de la ville à partir de l'époque de Constantin s'amplifia. En 614, Jérusalem tomba sous l'assaut des Perses, puis des Musulmans en 638. Malgré cette perte, le pèlerinage prit une dimension importante au ^x^e siècle. Or, en 1009, le calife Al-Hakim détruisit le Sépulcre ; cet épisode conduisit à la première croisade et à la prise de Jérusalem (1099). En 1187, Saladin reprit la ville, et ne put être chassé par la troisième croisade (1188-1192). Dès lors, la perte du Sépulcre ne connut qu'une brève rémission (1228-1244), due à l'empereur Frédéric II. La chute d'Acre en 1291 sonna un glas encore plus funèbre, puisque la plupart des institutions créées pour la Terre sainte durent quitter le Proche-Orient. À partir de cette date, le pèlerinage déclina au profit des cérémonies représentatives ou symboliques, en raison de la nécessité politique et pratique mais aussi de la transformation des mentalités religieuses, la critique de la dévotion extérieure aboutissant à la dénonciation des pèlerinages par les humanistes dévots et les réformés. En 1516, Jérusalem fut conquise par les Turcs. En somme, la domination occidentale sur la ville dura à peine plus de cent ans.

La démarche de l'auteur est intéressante : il choisit un objet historique restreint afin d'atteindre une généralité de l'histoire des mentalités, ce qui lui permet de laisser de côté des épisodes comme les Croisades, qui étouffent le sujet, et de repérer une véritable continuité au-delà des événements. En revanche, certains éléments du puzzle historique font défaut et le caractère représentatif des phénomènes constatés par rapport à la globalité des événements n'est pas mesuré précisément. C'est le problème classique de l'histoire des mentalités, vouée à la description des phénomènes plus qu'à leur explication causale. Mais ce choix se justifie : les études sur les Croisades sont abondantes, alors que la longue durée de la fascination exercée par Jérusalem est encore mal connue.

Il faut pourtant s'interroger sur les raisons qui conduisirent au culte actif du Sépulcre. L'auteur souligne que ce culte ne connut d'expansion qu'à partir des campagnes de reconstruction et de fouilles entreprises à Jérusalem par l'empereur Constantin, à partir des années 320. Bien entendu, les visées géopolitiques apparaissent centrales : le premier empereur chrétien avait besoin de fonder sur des lieux sacrés la promotion officielle d'une religion minoritaire. Ensuite, latin de culture, mais grec de politique, il lui fallait établir un troisième lieu, neutre en quelque sorte, comme fondement idéologique de l'empire nouveau. De même, la préoccupation de l'empereur franc Charlemagne envers Jérusalem fut certaine et influença considérablement l'architecture et la liturgie de l'époque, comme l'ont montré les travaux de Carol Heitz. Au ^{xiii}^e siècle, Frédéric II fut fort actif dans le sort de Jérusalem. L'eschatologie de certains milieux chrétiens fournit d'autres raisons de célébrer Jérusalem comme capitale d'un pouvoir universel.

Cette ambition impériale eut pour conséquence de placer Jérusalem au centre du monde créé, représentation induite par le désir d'universalité. Certes, cette vision précéda les usages politiques de la ville, puisque, dès Origène, on y situa la sépulture d'Adam. Mais c'est surtout la géographie médiévale qui prit le relais de ces considérations. Sur le plan architectural, une des surprises des Occidentaux devant les églises de la ville fut de constater leur orientation vers l'ouest, et non vers l'est, ce qui produisit la curieuse orientation double des églises carolingiennes.

On connaît la boutade célèbre de Jacques Le Goff, selon qui les Croisades n'apportèrent à l'Occident que la culture de l'abricot. De fait, l'étude de C. Morris confirme ces limites : une grande partie de l'innovation liturgique passa d'Occident en Orient et non inversement. Les transpositions architecturales et artistiques, littérales ou symboliques, furent rapidement prises dans un ensemble foisonnant de changements des formes. Cependant, il faut noter, à la suite de l'auteur, une série large d'évolutions induites ou exprimées (encore une fois, l'ambivalence demeure) par le voyage à Jérusalem.

En premier lieu, la ville devint une source essentielle de reliques. Le bois de la Croix, la couronne d'épines, les clous, les pierres du Sépulcre provoquèrent tout un système d'échanges, d'achats et de dons. Les restes du sang du Christ jouèrent un rôle capital et complexe, dont Nicholas Vincent a analysé récemment l'histoire dans un livre important¹. Autrement dit, les circonstances du pèlerinage établirent la possible équivalence symbolique des lieux fixes et des objets transportables. Cela contribua certainement à étayer une autre évolution considérable qui fut le développement des dévotions intérieures et même la primauté de la volonté dévote sur l'accomplissement effectif. Certes les doctrines qui justifiaient cette préférence étaient fort anciennes, mais leur réception dans l'ensemble de la communauté des fidèles dut se faire plus lentement, sans attendre les tendances pré-réformées ou réformées du christianisme, comme le montre, en particulier, l'exemple du chemin de croix, inspiré directement par la *via dolorosa* du Christ.

Le dolorisme de la piété chrétienne fut donc la conséquence ou la circonstance déclenchante du voyage à Jérusalem, qui impliquait l'historicisation précise de la vie du Christ. Cela n'alla pas sans applications institutionnelles : on trouve dans le pèlerinage un des premiers cas d'action pénitentielle, servant à expier notamment des crimes violents.

Ensuite, l'expérience de la gestion de Jérusalem importa grandement : le statut de la ville fut constamment considéré comme exceptionnel. Les tendances théocratiques de certains secteurs de l'idéologie occidentale y trouvèrent matière. L'histoire des ordres fondés sur place (dont les hospitaliers et les templiers), et celle de la domination franciscaine à partir du XIV^e siècle le confirment. Jérusalem devint un lieu de confrontation radicale entre les trois grandes religions monothéistes et entre l'Orient et l'Occident. Le développement de la sacralité islamique de Jérusalem s'effectue, à la fin du XII^e siècle, en interaction probable avec l'investissement chrétien. Les difficultés à maintenir la ville sacrée au centre (géographique et politique) de la terre habitée entraînèrent les tentatives de lui substituer la ville de Rome, ou le royaume

de France. En bref, Jérusalem devint une des modalités des prétentions occidentales à représenter l'universalité du genre humain.

On voit donc l'importance de l'ouvrage, minutieusement documenté. On regrette trois absences ; l'auteur ne s'intéresse pas à la littérature vernaculaire, dont le rapport avec la Terre sainte fut fondamental. Il suffit de mentionner, simplement pour le corpus français, l'immense *Livre du Graal*, rédigé vers 1230, dont les ressorts romanesques tournent autour du corps du Christ et du transfert du christianisme de l'Orient vers l'Occident. On ne trouvera pas, non plus, la moindre mention et discussion de l'ouvrage curieux de Maurice Halbwachs sur la mémoire de la Terre sainte². Certes, cet ouvrage ancien, écrit par le grand sociologue à l'écart de sa spécialité, est historiquement dépassé ; mais l'entreprise d'une étude de la mémoire collective, effectuée par un non-médiéviste sur des matériaux médiévaux, reste importante et passionnante, à la mesure de Halbwachs. Enfin, il est dommage de ne pas utiliser les ressources doctrinales, notamment au cours de la période scolastique. Ces réserves ne touchent pourtant pas à l'essentiel et le livre de C. Morris, si riche en analyses rigoureuses et en aperçus synthétiques, est important parce qu'il fournit une contribution précise à la notion de culture chrétienne occidentale, bien au-delà de l'histoire religieuse.

ALAIN BOUREAU

1 - Nicholas VINCENT, *The Holy Blood: King Henri III and the Westminster Blood relic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

2 - Maurice HALBWACHS, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte : étude de mémoire collective*, Paris, PUF, 1941.

John H. Arnold

Belief and unbelief in medieval Europe

Londres, Hodder Education, 2005, 320 p.

Longtemps, l'idée que l'incroyance était fort improbable avant les Lumières a prévalu chez les historiens de la religion. C'était notamment le point de vue défendu par Lucien Febvre dans son livre sur la religion de Rabelais¹. Dans

sa thèse soutenue en 1976, François Berriot a cependant remis en cause l'argument de Febvre selon lequel l'absence d'appareil conceptuel rendait impossible l'existence de l'incroyance au XVI^e siècle².

Mais l'incroyance aurait également été présente avant même la Renaissance. C'est notamment ce que l'historien John Arnold s'attache à démontrer pour l'Europe occidentale en faisant appel tant à la sociologie qu'à l'anthropologie ou à la théorie critique. S'appuyant sur un ensemble important de sources manuscrites, J. Arnold affirme que le Moyen Âge n'était pas l'âge de foi que l'on a prétendu. Tout au long d'une période allant de l'an mille à 1530, croyance et incroyance ont coexisté. Même à cette époque, tout le monde n'adhère pas à une religion clairement définie qui excluait tant la superstition que le surnaturel. Par incroyance, J. Arnold entend une façon de croire qui s'écarte des normes officielles et que les autorités religieuses s'empressent de dénoncer comme hérétiques ou sceptiques. Il souligne également que les laïcs ne peuvent être assimilés à de simples « réceptacles passifs » destinés à recevoir des messages émanant du corps ecclésiastique. Il rappelle par ailleurs, d'une part, que les textes médiévaux sur la religion et les pratiques des laïcs sont presque exclusivement le fait des clercs, d'autre part que ces textes traitent généralement du comportement religieux tel qu'il devrait être et non tel qu'il est.

Dès lors, il n'est guère aisé d'appréhender ce qu'il en est véritablement de la croyance des laïcs. Ainsi, et malgré leur nombre, les registres de l'Inquisition disent très peu sur la croyance des témoins comme de l'accusé, les inquisiteurs cherchant avant tout à savoir si l'accusé était en relation avec des hérétiques. La prudence reste également de mise pour les sources individuelles et personnelles, telles que les autobiographies ou les testaments qui renseignent autant sur le statut social du testateur que sur son degré de piété.

En dépit de ces réserves, ces documents demeurent indispensables pour comprendre les relations complexes entre croyance et incroyance à l'époque médiévale, que J. Arnold analyse à partir de cinq thèmes : acculturation,

intercession, communauté, individualité et non-conformisme.

L'acculturation, qui fut ce long processus par lequel le peuple laïc a été « christianisé », ne s'est pas traduite par une obéissance passive au message de l'Église. Les laïcs ont interprété, pour partie à leur manière, ce qu'ils entendaient (sermons), voyaient (images) et à l'occasion pouvaient lire (Bible et autres textes en langue vernaculaire). Dans une société où la quasi-totalité de la population demeure illettrée et où l'« endoctrinement » se fait le plus souvent au moyen de lectures publiques au sein des foyers, on a tout lieu de penser que les risques de confusion et de non-conformisme du message étaient grands.

Dans le chapitre sur l'intercession, J. Arnold illustre les points de convergence et de divergence entre les laïcs et l'institution ecclésiastique, tout particulièrement dans le Sud de l'Europe où la sanctification concerne non plus essentiellement des personnes de statut élevé (princes, évêques) comme dans le Nord, mais également, plus on avance dans la période, des personnes d'origine modeste (artisans, marchands). La fabrication d'un saint impliquait un curieux mélange entre la politique, les idées et les souhaits du peuple et ceux de l'élite. Plus encore, il existait de subtiles divergences concernant les miracles accomplis par les saints et leur nature. Pour l'Église, le saint était l'élu de Dieu. Pour les laïcs, il était aussi, et peut-être surtout, une personne détentrice de pouvoirs thaumaturgiques (faiseur de pluie, de riches moissons, etc.). Les pèlerinages étaient nombreux mais très circonscrits, les pèlerins ne franchissant guère les limites du diocèse. Ces déplacements étaient tout à la fois acte de piété et occasion de plaisir. Ce localisme souligne certes combien l'Église médiévale était loin d'être monolithique mais surtout qu'en tant que bienfaiteur puissant, le saint faisait partie de la hiérarchie comme d'autres bienfaiteurs potentiels (seigneur, évêque, prêtre, devin, etc.). Ce qui fait dire à l'auteur que la croyance était plus un problème d'allégeance qu'une crédulité aveugle.

Dans le chapitre intitulé « Communauté », J. Arnold montre que la religion et les pratiques religieuses contribuent à la formation et

à la transformation des communautés. Outre les principaux moments de la vie auxquels préside le prêtre, les membres de la paroisse participent aux processions et aux fêtes religieuses qui forgent l'identité de la communauté. Cette identité est aussi source d'exclusion, celle des juifs, des lépreux, des prostituées. Sont également rejetées de la communauté, mais susceptibles toutefois d'y être réintégrées, les personnes accusées d'hérésie. Les corporations, qui représentent le lien par excellence entre religion et communauté à l'époque médiévale, sont néanmoins constituées selon des critères sociaux et de sexe. Quant à la messe, moment fort, s'il en fut, de la communauté paroissiale, elle est également pour certains de ses membres du moins, l'occasion de rencontrer des amis ou de faire des affaires. Qui plus est, à l'église, femmes et hommes sont la plupart du temps séparés. De même, les nobles occupent des places distinctes des autres fidèles. Autant de divisions susceptibles de favoriser ou d'accroître les tensions sociales au sein de la communauté.

En accord avec les historiens qui, comme Jacques Le Goff, ont montré que l'individuel en tant que tel existait bel et bien à partir de la fin du XII^e siècle dans la société médiévale, comme l'atteste l'émergence des autobiographies ou du roman courtois, J. Arnold relève que l'individu n'en reste pas moins inséré dans un réseau de relations sociales. Un livre autobiographique écrit à la fin du XIV^e siècle permet d'illustrer le rôle et l'image que l'Église attribuait à la femme et à l'homme. Si l'image de la femme dépend de son statut matrimonial (jeune fille, femme ou veuve), celle de l'homme est davantage liée à son statut social. À ce titre, l'identité attribuée à l'homme tel qu'il ressort du discours religieux est plus variée que celle dévolue à la femme. Le péché est l'élément sous-jacent à toutes ces idées sur les rôles et les identités. La faiblesse de la femme ne provient-elle pas du péché originel d'Ève ? Or la faiblesse de la femme est importante dans la mesure où elle peut conduire à la fois homme et femme au péché. J. Arnold souligne que le peuple médiéval est opprimé par le poids omniprésent du péché, lequel diffère d'un groupe à l'autre : le noble ne commet pas le même

péché que le moine, le péché du bourgeois des villes n'est pas celui de l'artisan ou du paysan. Plusieurs *exempla* témoignent de l'existence d'un large éventail de croyances relatives à la vie après la mort. Les études sur la pratique testamentaire révèlent de grandes différences d'un endroit à l'autre : alors qu'à Toulouse, 75 % des testateurs font une demande de messe, ils ne sont que 25 % dans la ville voisine de Lautrec. De même, dans certaines villes italiennes, plus de la moitié des testateurs demandent des messes perpétuelles pour leur âme alors qu'ils sont moins de 10 % à le faire dans d'autres villes.

Le rappel constant de l'Église concernant la mort et son prix, perceptible dans l'art et la littérature du Moyen Âge tardif, semble indiquer qu'elle n'était pas une préoccupation permanente et universelle pour tous les laïcs. Quant à la confession, plusieurs sources font état du refus de certains paroissiens, les uns car ils avaient de sérieux doutes sur l'existence de l'enfer et de la damnation, les autres parce qu'ils craignaient que le prêtre ne trahisse le secret de la confession. Les nombreuses plaintes pour tentative de séduction par le prêtre expliquent qu'une partie des femmes s'abstiennent également de toute confession. Imposée une fois l'an par l'Église en 1215 (concile de Latran), la confession introduisit l'examen de conscience. À ce titre, elle fut, selon nombre d'historiens, une étape importante du passage d'une piété collective à une piété individuelle. Supposée pouvoir sonder les cœurs, on peut toutefois se demander, avec l'auteur, si la confession permet aux prêtres de pénétrer réellement le moi intime des gens et d'appréhender leur vraie piété.

Dans le chapitre final, J. Arnold aborde la question du non-conformisme. Outre les dissensions collectives que furent les hérésies (catharisme et valdéisme en France, lollards en Angleterre), il souligne qu'il existait aussi des comportements hétérodoxes individuels. Des attitudes ou des actions anticléricales étaient récurrentes et assez répandues dès cette époque. Peu nombreux, les sceptiques ou incroyants ne rejetaient certes pas en bloc l'enseignement de l'Église mais certains de ses éléments tels que le purgatoire, le mystère

de l'Eucharistie, ou encore les pouvoirs sacramentels du prêtre, considérés par certains comme de simples mythes. Ainsi, sous des formes et à des degrés divers, il est incontestable qu'il existait une incrédulité au Moyen Âge. Chez certains paroissiens, l'abstention à la messe du dimanche ou le refus d'obéir aux injonctions ecclésiastiques en témoigne. Il y avait dès cette époque un nombre non négligeable de personnes qui se posaient des questions, émettaient des doutes, ridiculisaient ou simplement rejetaient tel ou tel élément de la doctrine catholique. Si l'on ne peut parler d'athéisme, au sens moderne du terme, on doit néanmoins admettre, remarque l'auteur, que nombre de personnes éprouvaient périodiquement des doutes, un certain scepticisme, voire de l'incroyance susceptible de les amener à mettre en question et à rejeter l'autorité ecclésiastique. En définitive, il s'agissait moins d'une opposition schismatique consciente que d'une attitude relativiste. Ainsi de celle de Bernard de Soulhac, un paysan qui ayant décrié l'Eucharistie avait ajouté que les juifs et les sarrasins avaient une meilleure foi que les chrétiens.

Dans sa conclusion, J. Arnold résume ainsi la piété du laïc à l'époque médiévale : paresseuse, répressive, consentante, sexuée, hiérarchique, tout à la fois profondément dévote et profondément sceptique. Autant dire qu'il n'existait pas une seule foi laïque mais un large spectre de piété, de croyance et d'incroyance. Les nombreux exemples extraits d'une abondante bibliographie, tant en ce qui concerne les sources primaires que les ouvrages imprimés, suffisent à convaincre, d'autant que la démarche de J. Arnold n'est pas dénuée de nuances. Un livre fort enrichissant et indispensable pour la compréhension de la place du religieux dans les sociétés médiévales.

JEAN-LOUIS ORMIÈRES

1 - Lucien FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, [1942] 1968.

2 - François BERRIOT, *Athéismes et athéistes au XVI^e siècle en France*, 2 vol., Lille/Paris, Atelier national de reproduction des thèses/Éditions du Cerf, 1976.

Michèle Gaillard

D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne
Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 476 p.

En 933-934, à Gorze et à Saint-Evre de Toul, naît la réforme lorraine. Comme tout mouvement réformateur, elle se justifie en dénonçant un passé proche qui serait celui de la décadence. Un survol des sources narratives – qu'elles déplorent les ravages des Normands ou dénoncent les mœurs du clergé – confirme à première vue ce diagnostic biaisé. Toute l'intelligence de l'étude que Michèle Gaillard consacre aux communautés de Lorraine *avant* la réforme vient alors de ce qu'elle s'accommode de l'indigence de ces sources littéraires répétitives pour s'appuyer sur des sources diplomatiques, que présente un ambitieux *régeste* (annexe I, p. 317-398). Ces sources sont disséquées (*Souscriptions des chartes de Gorze*, p. 223-226), utilement reproduites (*Livre de confraternité* de Reichenau, p. 228-234 ; *Liber memorialis* de Remiremont, p. 227 et 235-236), voire replacées dans leur contexte codicologique (remarquables réflexions sur l'état du *Liber memorialis* vers 900, p. 42-55). L'analyse du chartrier du chapitre de Toul (816-934) vaut discours de la méthode : les diplômes conservés sont mis en regard avec les actes mentionnés dans les *Gestes des évêques*. La conclusion est prudente et lumineuse : la discordance entre les deux sources laisse supposer l'existence d'un catalogue des actes pour chaque évêque, où l'auteur des *Gesta* puiserait son information pour combler les lacunes des archives (annexe II, p. 399-409). Il ne manque au lecteur peu averti qu'une liste épiscopale pour chacun des sièges.

Cette préférence rationnelle et subtile pour les sources diplomatiques permet de renouveler notre connaissance de la vie monastique dans les diocèses de Toul, Metz et Verdun à partir de la réforme de Benoît d'Aniane. La vie monastique y est ancienne et jouit de la protection royale – l'histoire de Saint-Mihiel résume le destin de ces établissements : fondation aristocratique (709), confisquée par le pouvoir pippinide au profit de Fulrad de Saint-Denis (755), l'abbaye

est offerte par Charlemagne à un évêque, ou chorévêque, de Verdun avant 782 (voir aussi n. 9, p. 192). Le patrimoine de cinq communautés est alors décrit et cartographié : si les chapitres de Toul et Saint-Arnoul, Saint-Evre et Saint-Mihiel sont possessionnés dans une région proche, comme Remiremont sans doute, l'abbaye de Gorze, plus riche, est dotée d'un patrimoine étendu. Toutes consolident leur patrimoine par des contrats de précaire avantageux (*precaria remuneratoria*) qui les enrichiraient, n'étaient les confiscations royales. L'établissement précoce d'une mense destinée aux réguliers, sans être systématique, pourrait mettre les frères à l'abri du pouvoir séculier : mais ce privilège est plus difficile à établir dans les abbayes épiscopales que dans les chapitres (Toul av. 884, Verdun 855-869) et les abbayes royales (Moyenmoutier av. 825, Saint-Mihiel 840-855).

La réforme de 816 touche donc des abbayes riches. Elle s'appuie moins sur la définition d'une norme *nouvelle* imposée aux chanoines, aux moniales et aux moines, que sur la volonté impériale de faire suivre à tous une règle de saint Benoît uniformisée. En Lorraine, elle trouve une application privilégiée quoique discutable dans le détail : à Saint-Evre, les relations étroites entre l'évêque Frothaire et l'empereur Louis Le Pieux sont déterminantes pour la mise en pratique précoce de la réforme, mais l'évêque continue à exercer une tutelle anormale, cause de tensions à la fin du IX^e siècle ; à Saint-Mihiel, l'abbatiat de Smaragde voit le déménagement de la communauté (816-824) pour permettre aux moines désormais établis à Marsoupe d'observer la règle à l'écart des pèlerinages, qu'encadrent encore sur le mont *Castellionum* quelques gardiens choisis. La ferveur peut être intacte, l'observance ne s'en relâche pas moins au cours du IX^e siècle. Le cas de Moyenmoutier est encore plus intéressant : c'est la réforme de 816-819, restaurant le principe d'un abbé régulier, qui provoque les critiques des moines ; le retour à la norme s'accompagne en effet de la suppression de la mense monastique. À Gorze enfin, l'évêque Advence abrite derrière l'excuse d'une réforme urgente une reprise en main de l'abbaye bosonide (863). L'application de la réforme dans une communauté féminine n'est

connue qu'à Remiremont. L'adoption de la règle bénédictine dès 821-822, sous la forme souple proposée par l'*Institutio sanctimonialium*, se traduit par un déménagement partiel vers la vallée, à l'abri des visites impériales. Un renouveau accompagnerait la translation des reliques des saints Amé et Romaric vers 861-862, peu de temps après le début de la rédaction du *Liber memorialis* sous l'abbatiat de Theutilde (av. 833-ap. 862). Mais cette réforme modèle n'a pas remis en question l'existence d'une communauté d'hommes associée à la direction de Remiremont, pas plus qu'elle n'a empêché l'adoption d'une règle canoniale entre le IX^e et le X^e siècle.

L'intérêt des aristocrates pour les abbayes fait l'objet de la troisième partie, comme un indice de la bonne tenue de ces établissements : les puissants ne confieraient leur salut qu'aux communautés dignes et peuplées. Les chanoines sont effectivement nombreux – environ 50 à Metz. La population monastique est plus difficile à chiffrer : environ 50 moines à Gorze qu'égalait peut-être Saint-Mihiel, 40 à Saint-Evre de Toul, 25 à Hornbach, 25 à 30 à Glandières et Saint-Pierre aux Nonnains, 20 à Moyenmoutier et Senones, plus de 14 à Saint-Arnoul. La *laus perennis* et le recrutement aristocratique expliqueraient les chiffres supérieurs – 84 moniales – de Remiremont. Ces communautés lorraines, aux effectifs modestes mais stables, séduisent les puissants : les rois, qui leur accordent 49 diplômes, favorisent l'abbaye royale de Saint-Mihiel par des exemptions. La protection royale est une situation enviable : les évêques exercent un contrôle plus pesant sur les autres abbayes (abbatiat, détournement des revenus) sans parvenir pour autant à les protéger contre l'appétit des aristocrates ; des contrats laissent entrevoir des appropriations déguisées en précaires ; quant au pouvoir que le statut d'abbé laïque, dépendant de la volonté royale, ne confère pas (tableau 16, p. 261), le rôle d'avoué peut l'octroyer selon les termes d'un compromis qui ménage l'envie des communautés d'avoir un représentant juridique et les intérêts matériels de l'aristocratie laïque. La symbiose est parfaite quand l'aristocratie trouve auprès des communautés les gages de son salut : elle acquiert implicitement par ses dons, parfois

par une inhumation interne, des droits sur les suffrages des réguliers. Le *Liber memorialis* témoigne de l'évolution de cette pratique : jusqu'aux années 880, les défunts sont inscrits dans le double nécrologe à la date de leur décès. Les rois y ont leur part. Puis des groupes entiers, parents et bienfaiteurs, entrent en bloc, vivants ou morts, dans les pages restées libres à la faveur des notices de tradition. Au cours des années 930, le *Livre* a donc cessé d'être un outil au service du salut de l'empire pour devenir un instrument de gestion d'intérêt régional, dans lequel les aristocrates ont une part renouvelée.

MARIE-CÉLINE ISAIA

Jacques Dalarun

Vers une résolution de la question franciscaine. La Légende ombrienne de Thomas de Celano
Paris, Fayard, 2007, 370 p.

Au cours du siècle qui a suivi son décès, l'écriture de la vie et des miracles de François d'Assise a été régulièrement remise en chantier, l'image du saint réfractant les orientations changeantes et contradictoires de l'ordre qu'il avait fondé. Une première « vie », commandée par Grégoire IX en vue de la canonisation, achevée dès 1228-1229 par Thomas de Celano, se révéla rapidement insuffisante. En 1244, le chapitre général commanda une nouvelle collecte de souvenirs auprès des plus anciens compagnons, à partir de laquelle Thomas de Celano fut chargé de rédiger un nouveau « Mémorial », composé d'une vie et d'un traité des miracles, tandis que de nouveaux récits entraient en circulation. Prenant en main l'ordre au sortir d'une nouvelle crise, Bonaventure rédigea une *Legenda maior* destinée à remplacer les récits précédents, comme l'imposa le chapitre général de 1266 qui ordonna leur destruction. Cette injonction fut si bien suivie d'effets qu'en 1276, un contre-ordre demandait de sauver ce qui pouvait l'être des « anciennes légendes », lesquelles servirent à leur tour de support à la rédaction de nouveaux textes dans les premières décennies du XIV^e siècle. Depuis la biographie de Paul Sabatier parue en 1894,

on a coutume d'appeler « question franciscaine » aussi bien l'effort d'éclaircir l'enchevêtrement des récits que celui d'appréhender à travers eux la figure de François d'Assise. En annonçant un pas vers la « résolution » de cette question, Jacques Dalarun propose en réalité de compliquer encore la généalogie des légendes franciscaines au sein de laquelle il restitue la place d'un texte négligé. Ce volume, qui fait précéder l'édition et la traduction de cette nouvelle légende d'une copieuse introduction, possède un double intérêt : il fournit une leçon de méthode pour l'identification et l'établissement d'un texte à partir de fragments épars, en même temps qu'il apporte un éclairage original sur une période charnière dans la consolidation de l'ordre franciscain (1237-1246).

La *Légende ombrienne*, telle qu'elle est ici reconstituée, provient du rassemblement d'ensembles textuels connus et édités de longue date, mais dont l'intérêt n'avait pas encore été reconnu. Le titre de *Legenda choralis umbra* a été anciennement donné à un récit des deux dernières années de la vie de François suivi d'une série de miracles, contenu partiellement dans un manuscrit de Naples (N1) et en totalité dans un volume conservé à Terni (T), la provenance de ce dernier justifiant l'appellation géographique. Si J. Dalarun maintient cette désignation, il abandonne l'adjectif *choralis* : le fait que ce texte soit préservé dans des manuscrits liturgiques n'implique pas qu'il ait été conçu pour cet usage exclusif, mais indique seulement qu'il a servi de matière pour des lectures insérées dans les offices de saint François. L'intuition qui a guidé son travail était d'ailleurs que ces manuscrits coûteux ont pu, de la sorte, protéger de la destruction ordonnée en 1266 des bribes de légendes anciennes. L'enquête menée dans des bréviaires franciscains a ainsi permis d'identifier un autre témoin partiel de la *Légende ombrienne* (N2, dérivant de N1), et deux fragments qui éclairent la première rédaction des derniers chapitres de la *Vita secunda*. Mais la découverte la plus importante est issue du seul ajointement de témoins déjà connus. Si la version T est dotée d'un début et d'une fin, une confrontation avec un autre ensemble de miracles conservés dans le manuscrit 338 d'Assise (A) permet tout à la fois de déceler une lacune de T et de mon-

trer que les miracles supplémentaires présents en A la colmatent exactement, puisque la succession obtenue de la sorte est corroborée par la structure d'autres ensemble de miracles.

La légende ainsi reconstituée n'est toutefois pas complète, puisqu'il manque encore son prologue qui aurait permis de livrer toutes les clés de la rédaction de cette œuvre. À défaut, elle peut être située face à d'autres légendes qui comportent des épisodes parallèles, dans des rédactions plus ou moins proches. Cet examen apporte un résultat remarquable : la *Légende ombrienne* prend appui sur la première *Vita* de Thomas de Celano mais elle est à son tour la source de la seconde *Vita* ; en d'autres termes, elle constitue un point de passage entre ces deux légendes, ce qui apporte un argument très fort pour l'attribuer elle aussi à Thomas. Ce résultat est confirmé par une analyse stylistique qui montre un même auteur reprenant plusieurs fois son œuvre pour la retravailler. Aussi, le fait que la *Légende ombrienne* utilise également des éléments de la *Vita* attribuée à Julien de Spire incite-t-il à s'interroger sur la participation possible de Thomas de Celano à l'écriture de ce dernier texte. Dans ces jeux de réécritures incessantes, cette légende a pour trait original, dans sa partie biographique, d'abréger et d'aiguiser la seconde partie de la première *Vita*, en mettant en valeur la stigmatisation de François d'Assise et en insérant de nouveaux détails significatifs sur le rôle d'Élie de Cortone comme successeur désigné et fils préféré du saint.

Si la place du texte dans la chaîne des légendes franciscaine est assurée, sa datation n'est pas aussi précise. Le principal indice interne est fourni par le dernier miracle concernant une femme présentée comme recluse depuis trente ans, tandis que le *Traité des miracles* parle de quarante années, ce qui suggère un écart d'environ dix ans entre la rédaction de chacune des versions. Considérant que ce dernier texte, rédigé dans la foulée de la *Vita secunda* (1246-1247), a pu être achevé sensiblement plus tard (jusqu'en 1253), l'auteur adopte une fourchette large d'une dizaine d'années (1235-1245), qui s'accorde également avec les critères externes. Les trois principaux témoins ont été copiés au scriptorium

du couvent d'Assise dans un même cycle de production ; ils ont été incorporés à une version du bréviaire franciscain antérieur à la réforme liturgique décidée par Aymon de Faversham et mise en œuvre à partir de 1244.

Si la fourchette peut sembler relativement précise, les multiples revirements politiques de ces années la rendent hautement problématique. Un autre élément externe complique en outre le problème : trois mots, *generalis minister noster*, copiés puis effacés à la fin du témoin A, suggèrent que la rédaction ou la diffusion du texte est liée à un ordre ou une commande de la part d'un ministre général. Or, selon le nom de ce ministre, le sens qu'il convient d'accorder à l'intervention de Thomas de Celano change radicalement. J. Dalarun souligne ce point en choisissant, avant de trancher, d'énoncer trois scénarios parallèles : une rédaction sous le généralat d'Élie pourrait être rapprochée des bulles de Grégoire IX reconnaissant en 1237 la stigmatisation de François ; l'hypothèse d'une commande sous Aymon, qui fut l'organisateur de la chute d'Élie et de la prise de pouvoir par les universitaires parisiens, contraint à imaginer un Thomas de Celano protestataire, demeurant fidèle à son ancien maître ; enfin, dans le cas d'une datation sous Crescent de Jesi, la rédaction de la *Légende ombrienne* serait un premier fruit de la commande de 1244, qui aurait été presque aussitôt remplacé par un nouvel écrit intégrant les souvenirs des compagnons.

Ces trois récits parallèles ont la grande vertu de bien mettre en évidence les rebondissements rapides de la politique franciscaine, et de faire apparaître la complexité des courants franciscains et des alliances nouées entre eux. Pour ce qui est de leur valeur heuristique, l'épreuve de la narration a pour intérêt de tester la plausibilité de chacune des pistes, en faisant ressortir les « ficelles » narratives sur lesquelles elles demandent à s'étayer. Sans grande difficulté, l'auteur renonce au deuxième scénario, trop improbable pour être accepté. Mais en refusant d'abandonner également le troisième, alors qu'il entendait « piéger la rhétorique », J. Dalarun est sans doute victime de son propre goût pour la narration.

Cette dernière étape du parcours est présentée comme un passage de la philologie, aux

résultats nets et certains, à l'histoire, caractérisée par l'interprétation et la mise en récit. Une telle discontinuité est peu satisfaisante ; elle paraît de plus en contradiction avec le message central de l'ouvrage qui plaide pour l'articulation des différentes phases du travail d'histoire des textes, de l'observation codicologique la plus fine à l'interprétation ultime de leurs différents niveaux de sens. Le recours à l'imagination historique a sa place dans la palette des instruments disponibles – et la pratique historique en fait constamment usage, le plus souvent sans l'avouer – mais il n'a pas à être rejeté en bout de chaîne. Au contraire, son usage contrôlé peut raisonnablement être mis au service de l'établissement des faits, dans des situations d'insuffisance documentaire, en respectant quelques règles de l'art : un principe d'économie enjoint de ne pas multiplier les hypothèses sans nécessité ; un principe d'exhaustivité réclame que l'on rende compte de la totalité des indices disponibles, sans s'autoriser à en déclarer un seul insignifiant ; il faut enfin accepter de tirer les conséquences de l'exercice, en admettant que des faits inconnus par ailleurs puissent être établis de la sorte.

Suivant ces principes, on peut avancer d'un cran dans la datation de la *Légende ombrienne*. Le troisième scénario, qui offre sans doute la narration la plus séduisante, fait appel à un nombre excessif d'hypothèses superflues pour qu'on puisse le retenir. Le principal obstacle sur lequel bute l'auteur est son idée que la *Légende ombrienne* aurait été une réplique au récit connu sous le nom d'Anonyme de Pérouse, écrit vers 1240, qui narre les premiers temps franciscains sous la forme d'un récit collectif de la vie des compagnons. Certes, rien n'est plus éloigné que les deux perspectives, mais il n'y a aucune raison de penser que, dans le cadre d'un travail de commande officielle, Thomas de Celano ait tenu compte d'un ouvrage qui n'a pas eu de fort retentissement immédiat. Bien que cela produise le récit le plus simple, tout dans le sens de la *Légende ombrienne* milite pour que l'on y voie une œuvre à la gloire d'Élie et liée à la reconnaissance de la stigmatisation de François d'Assise. C'est ainsi que l'on explique le mieux la diffusion officielle du texte depuis Assise, pendant un temps limité. La date obtenue (vers 1237)

implique un écart d'exactly dix ans avec la datation la plus probable du *Traité des miracles* (1247). Le fait que l'on n'ait aucune trace de commande hagiographique de la part d'Élie n'est pas un obstacle ; c'est à l'inverse par une telle datation de la légende que l'on peut établir l'existence d'une telle commande. Au final, cette période mal documentée de l'histoire franciscaine, qualifiée justement par J. Dalarun de « proto-scripturaire », trouve ici, avec cette nouvelle légende, l'une de ses premières traces littéraires.

SYLVAIN PIRON

Adriano Oliva

Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina, avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences
Paris, J. Vrin, 2006, 416 p.

Le retour à Thomas d'Aquin, promu par le pape Léon XIII afin de mobiliser les intellectuels catholiques contre la science et la philosophie moderne, a eu dans le long terme des retombées scientifiques inattendues. Dans les interstices du renouveau « néo-scolastique » s'est fait jour un courant historique soucieux de retrouver la figure authentique de Thomas d'Aquin aux prises avec son siècle, dont l'école dominicaine française de l'entre-deux-guerres a été l'un des principaux foyers. L'entreprise d'édition critique des œuvres du maître, commandée par Léon XIII et qui n'est toujours pas arrivée à son terme, a suivi une évolution comparable. Les premiers volumes, rapidement publiés sous l'effet de la commande papale, gardaient l'aspect d'une édition monumentale, encadrée de ses commentaires doctrinaux autorisés ; mais peu à peu, les travaux pionniers de la *Commissio Leonina* en ont fait un laboratoire pour l'édition des textes universitaires médiévaux. Lorsque le personnel de la commission a été renouvelé au début des années 1950, en grande partie par des membres issus de l'école du Saulchoir, cette tendance s'est encore accentuée. À la faveur des travaux menés en vue de l'édition des œuvres de Thomas d'Aquin, c'est l'ensemble du monde

intellectuel du XIII^e siècle qui a reçu des éclairages novateurs. L'exceptionnelle longévité de la commission lui autorise un rythme de travail qui permet d'atteindre un degré de précision inégalé dans l'examen des textes scolastiques et de leurs sources. Mais il faut également noter la pluralité des curiosités déployées dans cette entreprise. En tenant simultanément compte des aspects les plus matériels de l'histoire du livre manuscrit, des questions de genres littéraires et d'instruments de travail, en se souciant du contexte institutionnel et social de l'université médiévale et des débats d'idées qui la traversent, les préfaces aux éditions produites par la Commission Léonine ont placé très haut le niveau d'exigence requis en histoire intellectuelle médiévale.

Le livre d'Adriano Oliva est fidèle à ce programme et en démontre une nouvelle fois la fécondité. Son contenu correspond pour partie à la matière d'une introduction à l'édition à venir du commentaire de Thomas d'Aquin au premier livre des *Sentences*, mais il est heureux qu'il soit publié par avance sous la forme d'ouvrage distinct. En effet, le prologue de ce commentaire constitue la première énonciation par le maître dominicain de sa conception de la théologie comme science. Ce texte bref mais stratégique méritait d'être ainsi mis en valeur. Les études de différents ordres qui en préparent l'édition sont menées avec une grande minutie, une clarté d'exposition et une expression toujours remarquablement pondérée. La précision philologique est poussée à son comble lorsqu'il s'agit de décrire la qualité des parchemins employés dans un manuscrit autographe selon le son qu'ils rendent lorsqu'on en tourne les folios (p. 215).

L'un des principaux enjeux de l'enquête textuelle tient à l'existence de plusieurs rectifications apportées par l'auteur. L'examen des manuscrits qui dépendent de la tradition universitaire révèle l'existence successive de deux exemplaires, α et β , déposés chez les libraires parisiens et à partir desquels ont été effectuées les copies. Chacune des modifications a été portée sur l'exemplaire α , peu de temps après sa mise en circulation. Dans le cas de la rectification D, concernant la subalternation de la théologie à la science divine,

A. Oliva montre qu'il s'agit d'une réponse alternative, placée en marge du texte dans l'*exemplar* et qui a de ce fait été généralement insérée de façon fautive par les copistes. Après avoir précisé sa position sur ce point dans son commentaire du troisième livre des *Sentences*, Thomas d'Aquin ne s'est pas soucié de modifier l'exemplaire des libraires.

Dans le chapitre consacré à l'étude historique, l'auteur choisit de vérifier pas à pas chacune des sources relatives au premier enseignement de Thomas d'Aquin. Il en ressort que c'est en 1251 ou 1252 qu'un chapitre général dominicain le fit revenir de Cologne, où il était l'assistant d'Albert le Grand, pour agir comme bachelier biblique à Paris. Au cours de sa première année, il livra un commentaire cursif d'Isaïe et de Jérémie – les premiers commentaires de ce type qui soient attestés dans un cadre universitaire – avant de commenter, dans l'ordre, les quatre livres des *Sentences*, au cours des deux années suivantes. Différents calculs convergent pour suggérer qu'environ 200 leçons ont été nécessaires pour couvrir l'ensemble des quatre livres. On notera dans ces pages une étude des différents sens du mot *lectio* et des réflexions sur les rapports entre enseignement et rédaction.

Le chapitre consacré au contenu même du prologue met en valeur son originalité face aux prologues contemporains ; celle-ci tient à l'appui que le jeune bachelier prend sur les *Seconds analytiques* aristotéliens. Avant de demander classiquement de quelle façon la théologie est une science, il pose en préalable la question de la nécessité de cette doctrine qui vient s'ajouter aux disciplines philosophiques. En établissant l'existence, les finalités et l'objet de la théologie selon les étapes de la démonstration requises par Aristote, dans un cours destiné à des étudiants formés en philosophie, Thomas d'Aquin expose et respecte les règles et la valeur propre de chaque discipline. Les textes du maître dominicain sont ici confrontés à ceux de ces prédécesseurs, contemporains et disciples, offrant ainsi une vue panoramique de l'université parisienne au milieu du XIII^e siècle. La description des manuscrits n'est pas non plus dépourvue d'intérêt puisqu'elle permet d'identifier, dans le codex Vatican Borghese 362, des annotations de la main de Pierre Roger

(Clément VI). L'examen des nombreuses éditions anciennes montre qu'elles dépendent toutes d'une version établie à partir d'un témoin éloigné du texte universitaire, qui de plus a été corrigé de façon contestable; dans l'attente d'une édition critique, c'est l'édition Vivès (Paris, 1873) qui devrait être privilégiée. L'édition du prologue est précédée de remarques importantes sur la question de l'orthographe, qui marquent les limites du respect qu'il faut accorder aux graphies observées dans les manuscrits édités; la commodité du lecteur moderne requiert une « normalisation raisonnable » de la polygraphie médiévale, qui respecte toutefois les particularités graphiques propres à l'auteur. Ces arguments mesurés visent à justifier la pratique adoptée par la Commission Léonine; on regrette que ces normes n'aient pas été rappelées plus explicitement.

Pour conclure, je voudrais mettre en valeur l'un des apports majeurs de ce travail sur lequel A. Oliva reste relativement discret car il peut sembler périphérique pour son sujet. Le commentaire d'Albert le Grand sur la *Hierarchie céleste* était habituellement situé à Paris, avant son départ pour Cologne, entre 1246 et 1248; en revanche, c'est en Rhénanie que l'on plaçait son commentaire sur les *Noms divins*. En prouvant que ces deux cours ont été notés par Thomas d'Aquin dans un seul manuscrit autographe, préparé dans le même lieu, A. Oliva suggère que l'ensemble des lectures dionysiennes d'Albert remonterait à ce séjour. Or, cette période rhénane est généralement associée à son projet de lire et commenter tout Aristote – Loris Sturlese parle à ce propos d'un « tournant philosophique » d'Albert le Grand. En réalité, cet enseignement comportait deux faces. Le maître allemand a profité de la liberté institutionnelle qui lui était donnée à Cologne pour mettre en œuvre un programme original d'études, en étudiant en philosophe les écrits d'Aristote, tout en commentant en théologien les œuvres du Pseudo-Denys. On peut trouver une confirmation doctrinale de ce point. Dans chacun des deux registres, Albert effectue le même choix, puisqu'il refuse d'identifier les anges bibliques aux intelligences séparées dont parle Aristote. Dans le commentaire de l'*Éthique*, il souligne que le

philosophe n'a pas à tenir compte de la fonction théologique des anges. Le commentaire de la *Hierarchie céleste* adopte la même ligne, du point de vue cette fois du théologien; les anges dont traite le Pseudo-Denys assument un rôle de messagers divins qui est incompatible avec la fonction cosmologique des intelligences dont les philosophes font les moteurs des corps célestes¹. La formation acquise durant les années passées à Cologne a tenu une grande place dans la maturation intellectuelle de Thomas d'Aquin, comme l'illustre l'orientation philosophique du prologue de son commentaire des *Sentences*. Il s'est toutefois rapidement écarté de certains choix de son maître, puisque l'identification étroite des anges et des intelligences séparées a constitué un point névralgique dans le programme du docteur angélique.

SYLVAIN PIRON

1 - Albertus MAGNUS, *Super Dionysium de Caelesti Hierarchia*, éd. par P. Simon et W. Kübel, Münster, Aschendorff, 1993, p. 67 et 86.

Dominique Donadieu-Rigaut

*Penser en images les ordres religieux
(XII^e-XV^e siècles)*

Paris, Éditions Arguments, 2005, 386 p.

Qu'est-ce qu'un *ordo* au Moyen Âge ? La réponse des textes est riche et plurielle, autant peut-être que l'organisation du champ social, jusqu'à signifier finalement que l'ordre conçu par les médiévaux équivaut peu ou prou à la religion elle-même et à l'*ecclesia* dans sa totalité. La réponse à la même question fournie cette fois par les images est d'une nature tout aussi complexe et ne doit bien entendu pas être séparée de celle que donnent la lettre et l'écrit tant les deux « médias » ont partie liée. L'*ordo* figuré, l'*ordo* imagé, tel est donc bien le sujet de ce beau livre de Dominique Donadieu-Rigaut, beau par son plan et son écriture, mais également par la richesse de ses nombreuses illustrations. Si l'ouvrage intéressera autant les historiens que les historiens de l'art, c'est parce qu'il croise résolument l'approche des textes, des images et des représentations dans une

démarche anthropologique tournée vers le démontage des grandes catégories de l'appréhension de la société : les groupes (et avant tout les ordres religieux), leurs imaginaires et leurs représentations sociales, les classifications et leurs dénominations, les mythes et les rites qui les définissent et les révèlent à eux-mêmes et aux autres. Toute identité au Moyen Âge se donne à voir, et c'est dans la construction de ce processus travaillé et traversé par l'image que les constructions sociales et les lignes de force anthropologiques d'une société se manifestent. Le livre est au cœur de cette enquête et brille par des partis pris méthodologiques aussi justifiés qu'audacieux. En effet, puisque c'est de l'ordre social, et pas seulement « religieux », qu'il s'agit et donc des relations qu'entretiennent entre eux les ordres constitués, mais aussi les représentations, les théories et discours dont ils font l'objet et qu'ils contribuent à formuler, l'auteur a choisi de procéder par thèmes pour mieux décrypter la pensée figurative qui s'y révèle. Ces logiques figurées, parlantes (au sens où l'image parle), sont observées en deux vastes temps de l'analyse : l'ordre dans la société, en vérité l'ordre comme société, d'une part ; et l'ordre comme matrice de mythes et de rites constitutifs du lien et de la construction sociale d'autre part.

C'est donc à partir de ces choix méthodologiques et de ces portes d'entrée dans la figuration des *ordines* médiévaux que le corpus est construit, sachant que peu d'images médiévales s'énoncent elles-mêmes comme des images de l'*ordo*. Ce n'est donc pas l'image en elle-même mais l'interrogation à laquelle l'historien soumet celle-ci qui donne le sens de la démarche : l'*ordo* est conçu dans cette approche comme un cadre de pensée et d'organisation de la société dans son ensemble. C'est ainsi que se présente, tel un vaste cadre incluant l'individu et la collectivité, l'image de la Vierge au manteau, dont le traitement exemplaire par l'auteur fait comprendre que l'habit, mais aussi le corps sont bien une façon de décrire une fondation et une construction de l'*ordo*, qu'il soit religieux ou plus largement social, comme un processus d'inclusion, d'assimilation, de re-naissance également. Le même traitement est appliqué aux images des ordres-arbres qui restituent, par d'autres biais figuratifs, la

circulation nourricière, l'enchevêtrement et le lien organique par lesquels les médiévaux catégorisent et qualifient la notion d'ordre : l'ordre, justement, n'est-il pas à la fois classement (celui des êtres, des espaces et du temps présents dans toutes les cosmogonies, à commencer par celle de la Bible) et sacralisation de ce classement, ordonnancement du haut et du bas dans une circulation permanente qui relie (*religio*) les parties et le tout ? Il n'est pas indifférent, dans ce contexte, que l'arbre qui sert à figurer l'*ordo* serve également à figurer bientôt la parenté et les généalogies, l'un et les autres se déployant sur l'arrière-plan d'une parenté spirituelle qui structure fondamentalement les liens sociaux et leur pensée au Moyen Âge.

C'est donc sans difficulté que l'on suit la première partie de la démonstration consacrée, à travers l'exemple des bibles moralisées et de la Vierge au manteau, au lien quasiment sémiologique (la sève de l'arbre) entre création, ordre et société. L'analyse s'applique d'entrée de jeu à faire parler les images, avant tout entre elles, suivant avec bonheur la méthode de la sérialité que les travaux de Jean-Claude Schmitt et de Jérôme Baschet ont développée. Sérialité veut bien dire répétition, mais aussi modulation et écart, écarts entre lesquels le plus souvent s'introduisent des distinctions appelées à grandir, comme le chirurgien donne ensuite naissance à la branche pour filer la métaphore de l'arbre : clercs et laïcs, séculiers et réguliers, majeurs et mineurs, femmes et hommes... C'est ici que le choix de l'image comme support et comme document se révèle le plus approprié : l'image rend visible, à sa manière et par une grammaire visuelle qui lui est propre, ces écarts qui sinon resteraient invisibles ou seraient recouverts, dans les textes, par d'autres déterminants.

Un déséquilibre, volontaire et revendiqué par l'auteur, conduit ce dernier à rapidement quitter cette première partie sur les ordres et la société des hommes au profit d'une deuxième partie consacrée aux rituels constitutifs de l'ordre. Il ne fait aucun doute que le rite, dans une société aussi ritualisée que celle du Moyen Âge, constitue un observatoire privilégié de la constitution et de la pensée de l'*ordo*. Cependant, peut-être la première partie est-elle interrompue un peu tôt : l'étude de la création

et de l'ordre, conçus comme des schémas constitutifs de l'inclusion et du lien social englobant, ne les met pas suffisamment à l'épreuve ou en regard de leur contraire, c'est-à-dire du désordre, de la dissolution du lien, autrement dit de l'exclusion, voire du chaos. Mais c'était sans doute aborder là un autre sujet. Quoi qu'il en soit, l'attention accordée aux rituels n'est pas chez l'auteur un simple sacrifice à une mode qui en privilégie l'étude chez les médiévistes depuis une vingtaine d'années. Le détour par le rituel est au contraire d'autant plus légitime qu'il est nécessaire : le rite crée l'ordre par les processus d'entrée, de passage et d'agrégation que la formule « l'habit fait le moine » restitue le mieux. Ce n'est pas un des moindres mérites du livre de D. Donadieu-Rigaut que de redonner à cette expression ses lettres de noblesse, en s'appuyant là encore sur les images dont l'étude l'aide à reformuler son objet en faisant de l'habit (*l'habitus* !) un « rituel de la frontière ». Si la prise d'habit fait bien partie à n'en pas douter de ce repérage d'une intensité iconographique propre à révéler les « lieux » (au sens anthropologique du terme) où se pense et se réarticule l'*ordo* médiéval, le don de la règle est versé au dossier selon la même logique. Là encore, c'est grâce à l'image que l'on va plus loin car la règle fait entrer en jeu l'écrit, la norme et surtout l'histoire.

Comme par un processus d'engendrement ininterrompu révélé par l'image, c'est la figure de l'arbre, troisième élément du dossier après l'habit et la règle, qui permet de faire comprendre comment les médiévaux établissent un réseau de sens et de figurations entre *familia*, *ordo* et *memoria*. On se trouve là au cœur de la démonstration signalée d'ailleurs par l'invention, heureuse, de la notion d'arbre-*ordo* (p. 239), sans doute la plus propre à illustrer et à expliquer la complexe articulation entre l'*ordo* singulier et les *ordines* pluriels d'une société qui, à compter des XII^e-XIII^e siècles, avec les Mendiants, les villes et les universités, se conçoit dans une pluralité de groupes tandis qu'émergent des formes de plus en plus poussées de figuration de la personne, voire de l'individu. Peut-être est-ce sur ce dernier aspect que la démonstration demeure trop silen-

cieuse. Jusqu'à quel point en effet la pensée et la figuration de l'*ordo* par l'habit, la règle et l'arbre, qui tous insistent sur la ressemblance, laissent ou non la place à une figuration de la différence, c'est-à-dire à de premiers signes d'individualisation ? Enjeu fondamental quand on sait que la croix, celle issue de l'arbre (voir les beaux passages de l'ouvrage sur le bois de la croix, p. 328-335), sera l'un des points de cristallisation des disputes au moment des réformes : croix seule, sans autre image, ou statue d'église, croix avec le Christ ou non... Mais c'est à l'aune du nombre et de l'importance des nouvelles questions qu'il suscite qu'un ouvrage révèle son efficacité scientifique : celui de D. Donadieu-Rigaut le prouve une nouvelle fois.

PIERRE MONNET

Alain Boureau

Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval, 1280-1330

Paris, Odile Jacob, 2004, 320 p.

Le savant ouvrage d'Alain Boureau est né d'un constat : la hantise des démons, dont rendent compte, dans les décennies 1430-1450, les premières séries de procès en sorcellerie comme la littérature qui formalise le concept de sabbat, ne trouve guère d'explication dans l'abondante historiographie consacrée à la chasse aux sorciers et aux sorcières de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne. Certes, le thème du pacte avec le démon, formulé par saint Augustin ou popularisé par la célèbre légende du vidame Théophile, n'est pas un fait nouveau. On peut encore ajouter que la série d'affaires politiques qui mettent en scène démons et rituels magiques à partir des années 1300 laisse entrevoir un changement d'attitude des pouvoirs ecclésiastiques et séculiers vis-à-vis des spécialistes du *maleficium*. Mais c'est en réalité à un véritable tournant démonologique qu'il faut remonter. Celui-ci se produit entre 1280 et 1330 et était jusqu'alors passé relativement inaperçu, sans doute en raison, même si cela reste un point à discuter, de la prédominance à moyen et long terme de la doctrine thomiste.

C'est tout le mérite de ce livre que de faire revivre ce temps fort de l'histoire intellectuelle de l'Occident qu'est l'avènement d'une véritable démonologie.

Le premier chapitre étudie la manifestation la plus visible du phénomène, à savoir l'institution par le pape Jean XXII de nouvelles mesures à l'encontre des invocateurs de démons. En 1326 ou 1327 en effet, la bulle *Super illius specula* met en acte des spéculations rendues urgentes par des affaires dont le pontife aurait été la victime désignée ; elle marque une rupture sur le plan doctrinal et judiciaire : les pratiques magiques, qui font pactiser avec les démons, relèvent désormais explicitement de l'hérésie, ce qui élargit le champ des compétences traditionnelles des inquisiteurs, normalement réservé aux opinions fausses. Ceci ne signifie pas qu'une poursuite systématique des *malefici* a été engagée dès la fin des années 1320 – l'auteur met en évidence les réticences de certains inquisiteurs comme la méfiance du pape à l'égard des tribunaux inquisitoriaux, qui peuvent expliquer « le retard à l'allumage » évoqué par Jean-Patrice Boudet –, mais la quasi-disparition des manuscrits de « nigromancie » laisse augurer d'une action judiciaire assez ferme, avant même la flambée de procès du xv^e siècle. Le « fait », réévalué au xiii^e siècle dans les champs théologique, scientifique et judiciaire, devient ainsi la preuve de la déviance des magiciens et des sorciers.

Cet aboutissement n'avait toutefois pas caractère de nécessité. L'issue de certaines affaires et surtout la consultation initiée par Jean XXII en 1320, connue grâce à un unique manuscrit édité en 2004 par A. Boureau, illustrent les hésitations qui ont précédé le changement de paradigme (ch. 2). Les dix experts, théologiens et juristes présents à la Curie en 1320, répondent de manière différenciée aux questions posées par le pape concernant le caractère hérétique de certaines pratiques magiques. Certains restent réticents à une extension de la notion d'hérésie, quand d'autres renforcent les intuitions du souverain pontife. Mais la contribution décisive est celle du franciscain Enrico del Carretto (m. 1323), qui hausse les rituels magiques – et notamment l'utilisation d'images d'envoûtement – au rang de quasi-sacrement satanique. L'image, signe

institué par les démons, devient efficace quand le magicien ou le sorcier intervient par des invocations et des actes (notamment l'utilisation d'eau bénite) engageant sa volonté et sa foi. Le fait de consacrer s'avère décisif, car il sépare l'image de son statut naturel et la transforme en signe « performatif ». Cette construction constitue la face obscure d'une conception contractuelle des sacrements ébauchée dès les années 1230 par l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne, développée ensuite par les franciscains Bonaventure et Pierre de Jean Olivi, et opposée à la conception ministérielle, hiérarchique et instrumentale de l'efficacité sacramentelle défendue notamment par Thomas d'Aquin.

Le chapitre 3 explore la polysémie de la notion de pacte au xiii^e siècle, qui prépare la réponse inquiétante d'Enrico del Carretto. L'histoire de Théophile, répandue au xiii^e siècle par l'iconographie et une multitude de versions écrites, fait état d'un pacte à la mode féodale entre un vassal (Théophile) et un seigneur (le diable) qui agit dans le cadre de la nature et ne conteste guère la puissance divine ; mais l'auteur note, dès la fin du xiii^e siècle, les premiers signes d'une extension de la souveraineté démoniaque, que les représentations de la légende mettent pleinement en valeur à la fin du Moyen Âge. Si le pacte de Théophile reste « faible », la notion de contrat constituant tend toutefois à s'élargir au xiii^e siècle, comme le montrent la théorie politique, le succès des diverses formes d'associations ou la théologie sacramentelle. Dans tous les cas, le primat va à une volonté qui peut se décliner au pluriel, comme dans le cas de la secte hérétique ou du contrat qui, selon Olivi, lie le souverain à ses sujets. Sur ce terreau fertile, le danger d'une mauvaise orientation des volontés contractantes devient d'autant plus grand qu'à partir des dernières décennies du xiii^e siècle les démons acquièrent, chez certains théologiens, une plus grande autonomie.

L'intérêt porté aux anges déchus n'a pas été constant à l'époque scolastique. Une inflexion importante intervient dans les années 1270, en réaction aux positions thomistes (ch. 4). Si le dominicain tend, en calquant sa démonologie sur un modèle angélique « surhumain », à limiter les possibilités d'intervention des démons

dans le monde terrestre, ses contradicteurs, Olivi en tête, proposent au contraire une doctrine qui laisse aux esprits mauvais, y compris dans l'économie de la chute, l'usage d'une volonté forte, susceptible de renforcer leur capacité contractante (qui reste toutefois limitée) et leur proximité avec les humains.

Témoignent de cette proximité certains procès en canonisation ayant eu lieu sous les pontificats de Clément V et de Jean XXII (ch. 5). Parfois assimilée à la folie et/ou expurgée par les enquêteurs (notamment à la Curie), la possession démoniaque peut jouer un rôle important dans ces sources liées à la culture commune, comme l'atteste l'exemple de Nicolas de Tolentino (m. 1305). Ces démons intrusifs peuvent être des revenants, des spectres d'individus ayant eu une « mauvaise » mort (éventuellement des hérétiques !), mais ils sont parfois mieux caractérisés et plus agressifs, comme dans l'épisode des possédées cisterciennes de Santa Lucia à San Ginesio, qui se livrent à des actes subversifs sous l'empire de Bélial, avant d'être libérées par Nicolas.

Plus généralement, la question de la possession ou de l'aliénation par des puissances spirituelles devient d'autant plus sensible que l'anthropologie scolastique tend, au XIII^e siècle, à fracturer l'unité ontologique de la personne humaine. Les débats autour du cas limite que constitue le somnambule en témoignent (ch. 6). Mais la floraison mystique des XIII^e-XIV^e siècles, et notamment les cas de Chiara de Montefalco (m. 1308) et Angèle de Foligno (m. 1309), offre d'autres manifestations de cette fragilité des êtres qui favorisent les rapports avec une altérité surnaturelle (ch. 7).

Ce livre semble donc en apparence s'éloigner progressivement de son sujet principal : la naissance d'une démonologie forte à la croisée des XIII^e et XIV^e siècles. Mais la démarche à rebours permet une mise en contexte approfondie sur des sujets qui sont au cœur des préoccupations de Jean XXII comme des démonologies du XV^e siècle. L'encadrement, voire la répression des invocateurs de démons, devient d'autant plus nécessaire que les parties contractantes, démoniaques et humaines, se rapprochent. Le danger virtuel, nouveau au XIV^e siècle, que pouvait constituer l'élaboration de sociétés unies par un pacte fort, efficace,

n'a fait que s'intensifier au gré des tribulations de l'Église et d'une concurrence exacerbée entre les pouvoirs : on tient sans doute là l'une des raisons de la folie persécutrice de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne.

JULIEN VÉRONÈSE

Robert Chazan

Fashioning Jewish identity in medieval western Christendom

New York, Cambridge University Press, 2004, XIII-379 p.

Robert Chazan, dans la toute dernière note de son livre (p. 359), tient des propos de portée générale sur l'état actuel de l'historiographie juive. Selon lui, les chercheurs actifs dans les deux générations qui ont suivi les horreurs de la Seconde Guerre mondiale ont publié des études trop centrées sur l'enseignement chrétien concernant les juifs et le judaïsme. C'est là un fait compréhensible, voire justifiable. Cependant, le temps est venu d'adopter une perspective diamétralement opposée : il s'agirait désormais de définir l'image que se faisaient les juifs de la société européenne et de sa religion. Bien que cet ouvrage s'insère encore dans l'historiographie dominante, riche en travaux sur la polémique judéo-chrétienne du Moyen Âge, les découvertes qu'il présente permettent déjà de se faire une idée – partielle il est vrai – de l'image qu'avaient les juifs de la société environnante dans l'Occident médiéval.

L'étude de R. Chazan repose sur une analyse approfondie de cinq œuvres polémiques rédigées entre 1160 et 1260. Les auteurs – un certain Jacob ben Reuven (vers 1170), les Kimhi de Narbonne, père et fils (vers 1160-1200), un rabbin du nom de Meïr ben Simon de cette même ville (vers 1230) ainsi que le célèbre Nahmanide de Gérone-Barcelone (en 1263) – sont, pour autant que l'on sache, des dirigeants communautaires juifs ou des savants de grande renommée. Leurs œuvres rédigées en hébreu s'adressent à leurs coreligionnaires, dont certains semblent avoir été troublés et même séduits par un prosélytisme chrétien et qui, de ce fait, risquaient d'abandonner la religion de leurs pères. Pour affronter le dan-

ger, ces écrits insistent sur la supériorité du judaïsme sur le plan de la doctrine aussi bien que sur celui de la pratique. Ces textes « réfutent » la lecture chrétienne des textes sacrés de l'Ancien Testament ainsi que les doctrines fondamentales des Évangiles ; ils attaquent en particulier celle de l'Incarnation. Pas de surprise si les juifs sortent vainqueurs de cet exercice : il s'agit d'œuvres polémiques et le triomphalisme est de mise. En ce qui concerne leur connaissance du christianisme, il semblerait que quatre de ces auteurs n'aient eu que des notions très générales empruntées à des sources secondaires. De plus, aucun d'entre eux ne se rend compte de l'ampleur des innovations dans la théologie chrétienne de ces deux siècles. Seul Jacob ben Reuven possède des connaissances plus systématiques : ses références à l'Évangile selon Matthieu sont abondantes et en général exactes et fiables (p. 274).

Les lecteurs liront avec un intérêt tout particulier les textes présentés dans le chapitre 14 de l'ouvrage. Au travers d'un prisme certes hostile, ces pages présentent les idées que les juifs d'alors se faisaient des croyances et des comportements qui, selon eux, régnaient sur la société chrétienne. Ils critiquent la doctrine de la transsubstantiation et les cérémonies autour de l'Eucharistie ainsi que le culte des images (les icônes), qui dominent alors le quotidien chrétien. Certains de ces textes dénoncent les pèlerinages de même que la confession (devenue obligatoire en 1215), qui offrent aux fidèles et à leurs pasteurs l'occasion rêvée d'emprunter la voie de l'adultère. Nos auteurs ne manifestent que peu de considération pour les moines et autres reclus. Il était même parvenu aux oreilles de Meïr ben Simon qu'il existait des prélats qui obtenaient des faveurs de femmes mariées, leur mari étant tout à fait au courant. On pense évidemment aux informations recueillies au sujet du prêtre Pierre Clergue, à Montailou, une centaine d'années plus tard.

Dans ce chapitre, R. Chazan traduit un long extrait de Meïr ben Simon à propos de l'administration judiciaire de son temps (p. 311). Cette fois-ci, il ne s'agit plus de polémique religieuse, mais bien plus de critique sociale ou même politique. Meïr considérait que les institutions judiciaires du temps offraient

des services à des prix abusifs, exorbitants, empêchant en conséquence la conduite d'une procédure efficace et équitable. Cette critique s'insère d'ailleurs dans une série de plaintes et de demandes de réformes émises précisément à cette époque par les dirigeants des villes de la France méridionale. Les juifs étaient tout particulièrement intéressés à ces réformes : leur position dominante dans le commerce d'argent et dans les opérations de crédit les mettait en relation étroite avec ces institutions judiciaires, institutions nouvelles faut-il ajouter.

La découverte de telles pièces dans les écrits hébraïques du Moyen Âge permet ainsi d'appréhender, même de manière partielle, le degré de participation des juifs à la vie de la société environnante. On est ici bien loin de l'image de colonies juives hermétiquement fermées et isolées. De plus, ces œuvres offrent parfois des informations précieuses qu'il aurait été difficile d'obtenir en consultant les sources qui sont monnaie courante.

JOSEPH SHATZMILLER

**James D. Tracy
et Marguerite Ragnow (éd.)**

*Religion and the early modern state:
Views from China, Russia and the West*
New York, Cambridge University Press,
2004, 415 p.

Ce livre est publié en hommage au professeur Stanford Lehmborg, spécialiste de l'histoire politico-religieuse de l'Angleterre des Tudor et des Stuarts. Mais ses disciples de l'université du Minnesota ont choisi de rassembler des contributions offrant une vision largement comparatiste (ouverte non seulement aux diverses formes de christianisme mais aussi à la Chine) selon trois axes : les rapports entre la religion officielle et la religion vécue ; les diverses formes d'identité religieuse ; l'articulation sociale de la foi. Au total, treize études très neuves, mais très diverses, qu'il me semble préférable de regrouper, pour les présenter, par espaces géographiques et culturels.

Deux études portent sur la Chine, qui toutes deux réagissent contre les simplifications de son univers religieux. Contre Max Weber

qui le voyait partagé entre le confucianisme comme principe d'ordre social et le taoïsme comme principe contestataire, Richard Shek fait valoir la diversité des sectes religieuses, parmi lesquelles il étudie spécialement la « Mère éternelle » fondée par Luo Quing au début du XVI^e siècle, qui a subsisté jusqu'au XIX^e siècle. Ses membres vivent une sorte de dissidence intérieure : ils contestent les valeurs de la société chinoise, dans l'ordre familial comme dans l'ordre politique, ils pratiquent l'égalité des femmes et des hommes et se promettent un triomphe eschatologique. Mais ils n'ont que rarement suscité des révoltes ouvertes. Il est certain que ces mouvements sectaires chinois ne sont pas sans analogie avec ceux qu'on connaît en Occident à la même époque. De son côté, Romeyn Taylor met en lumière, sous-jacents aux religions officiellement reconnues et institutionnalisées en Chine, ce qu'il appelle les cultes « de la pénombre », très populaires, rendus par exemple aux huit esprits de l'agriculture, ou à une déesse de la compassion qui prend en charge les défunts. Ici encore, les analogies ne manquent pas avec la « religion populaire » qui fut naguère un des terrains de prédilection des historiens de la culture européenne.

La même approche se retrouve dans les deux contributions consacrées à la Russie, celles de Robert Crummey et d'Eve Levin, qui présentent, au XVII^e siècle, un clergé réformateur aux prises avec les croyances et les pratiques populaires : les formes de résistance revêtent les mêmes aspects qu'en Occident, prêches apocalyptiques et miracles, mais vont jusqu'aux suicides collectifs. Sous le règne de Pierre le Grand, le pouvoir tsariste dirige lui-même, par un Saint-Synode aux ordres, la lutte contre les cultes populaires. On peine pourtant parfois à définir les critères qui distinguent la piété orthodoxe de la superstition. Toujours dans le monde orthodoxe, on retiendra l'apport de Frank Sysyn sur une question fort controversée : la révolte de l'Ukraine, en 1648, contre la République polono-lithuanienne eut-elle une cause religieuse ? Il est certain que l'union de Brest (1596), qui soumettait l'Église orthodoxe ukrainienne à la papauté, avait profondément troublé les esprits, mais la religion n'est pas à l'origine de la révolte ; elle a néanmoins

fortement marqué, ensuite, son cours et son issue.

Les autres contributions nous ramènent en Europe occidentale. Celle de Raymond Mentzer sur la minorité huguenote en France sous le régime de l'édit de Nantes n'est pas seulement parfaitement claire et informée, elle offre des aperçus originaux sur les problèmes nés de la coexistence avec la population catholique dominante. Pour les Pays-Bas, Wilhelmus Frijhoff met en garde contre les classifications confessionnelles rigides. Les rites anciens peuvent subsister, plus ou moins clandestinement ; ce qui fonctionne, c'est une « Église publique » caractérisée par son « appropriation » des besoins de la société civile. En Allemagne, Susan Karant-Nunn étudie la liturgie réformée de l'Église luthérienne : elle voit dans sa conception de l'Eucharistie la source d'un nouveau rituel qui touche non seulement les actes mais aussi les agents. En Espagne, Sara Nalle décrit de façon assez classique comment la « contre-réforme », appuyée notamment sur l'Inquisition, a imposé une nouvelle discipline des mœurs individuelles et sociales.

Quatre études portent sur l'Angleterre, dont on n'a pas fini de scruter l'évolution religieuse à l'époque moderne. La sagesse oblige ici à se pencher sur les particularismes locaux. Ce que font tour à tour Caroline Litzenberg à partir de visites pastorales dans le diocèse de Gloucester, en 1551 et 1576, Eamon Duffy, à partir des testaments dans une paroisse du duché de Norfolk, et Nicholas Orme à partir des comptes de fabrique de paroisses de la Cornouaille. Sans surprise, on mesure les résistances de la vieille religion face aux injonctions contradictoires des autorités politiques et ecclésiastiques au siècle des Tudor. Puis, au siècle suivant, c'est la résistance puritaine qui prend le relais, contre les positions arméniennes et papistes prêtées aux premiers Stuarts : Paul Seaver effectue une bonne mise au point sur cette question assez connue.

En somme, ce recueil est une bonne contribution au débat qui ne cesse d'intéresser les historiens de l'époque moderne, autour des deux notions de confessionnalisation et d'acculturation.

Mercedes García-Arenal

*Messianism and puritanical reform:
Mahdīs of the Muslim west*
Leyde/Boston, Brill, 2006, 391 p.

Chercheur au Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid, Mercedes García-Arenal est bien connue des chercheurs spécialistes du Maroc médiéval et prémoderne pour ses précieuses contributions à l'histoire politique et religieuse de cette région, comme à l'histoire de la minorité juive en terre d'islam. Elle offre aujourd'hui à la communauté scientifique un ouvrage depuis longtemps attendu, première synthèse générale – si l'on excepte quelques travaux d'approche antérieurs¹ – qui dresse un vaste panorama des révoltes et mouvements séditieux de nature messianiste et millénariste ayant eu l'Occident musulman pour cadre entre le VIII^e et le XVII^e siècle. Ces convulsions politico-religieuses « mahdistes » ont pour point commun d'avoir été initiées autour de la figure eschatologique d'un personnage désigné en tant que mahdī, le « Bien Guidé ». Sorte de second Muhammad, celui-ci est voué à restaurer la pureté de la foi islamique originelle, à (re)créer un ordre social où règne la justice et non plus l'oppression, tout en guidant l'humanité dans le droit chemin, dans l'attente de l'imminence de la fin des temps. Mêlant nostalgie pour un passé mythique d'une part et aspirations utopistes d'autre part, la figure du mahdī acquiert dans l'Occident musulman médiéval une dimension politique certaine, où se combinent la figure du savant puritain et réformateur des mœurs et, à partir du XII^e siècle essentiellement, celle du mystique sanctifié.

Après avoir discuté dans son introduction la genèse du concept, liée à la dimension eschatologique du message coranique, l'auteur propose en 12 chapitres une contextualisation historique précise de chacun des mouvements mahdistes de l'islam occidental. Sans redites inutiles, ce plan chronologique envisage les temps forts de ce phénomène politico-religieux à la remarquable récurrence sur une période de l'ordre du millénaire. Le premier chapitre insiste sur le rôle fondamental joué par la figure du « prophète » dans les milieux de Berbères convertis qui se sont soulevés à

maintes reprises et au nom d'idées islamiques « hétérodoxes » contre les conquérants arabes. L'auteur discute ensuite les conditions de l'instauration, au début du X^e siècle, du califat fâtimide en *Ifriqiya*, et de celles ayant permis à diverses formes de messianisme juif, chrétien ou musulman, de s'exprimer au cours de la même période en *al-Andalus*. La question de la *hisba*, « censure des mœurs », est au cœur du quatrième chapitre, en tant que source de la violence légale exercée par l'homme de religion contre le pouvoir en place. Le chapitre suivant analyse le développement, dans les écrits mystiques, de la figure du soufi doté de la grâce prophétique et de la rigueur propre au censeur. Ces deux chapitres ont notamment pour cadre l'empire almoravide, qui connaît, entre la fin du XI^e siècle et les années quarante du siècle suivant, une intense fermentation religieuse, avant que la révolution almohade ne vienne poser les bases d'un État fondé sur une idéologie mahdiste, celle prônée à l'origine par le juriste et théologien Ibn Tūmart, et qui va marquer durablement la pensée religieuse du Maghreb de la fin du Moyen Âge. Cette période est également caractérisée par l'institutionnalisation du soufisme et l'essor des *chorfas* (les descendants – ou supposés tels – du Prophète Muhammad), deux phénomènes dont la politique pragmatique des Mérinides va profiter pour asseoir la domination des nouveaux maîtres du Maghreb extrême. Ce n'est cependant qu'au début du XVI^e siècle que soufisme et chérifisme fusionneront dans le cadre de la révolte prônée dans le Sud marocain par les premiers Saadiens ; le plus illustre souverain de cette dynastie, Ahmad al-Mansūr (*reg.* 1578-1603), imposera même, vers la fin du siècle, le mahdisme en tant que doctrine d'État et puissant instrument de légitimation de ses entreprises militaires. L'avant-dernier chapitre discute des croyances messianiques des Morisques, les crypto-musulmans dans l'Espagne des Rois Catholiques, et comment celles-ci participent, dans la polémique entre religions monothéistes en conflit, à l'exclusion progressive des minorités confessionnelles. *Last but not least*, l'une des figures majeures du mahdisme marocain, Ibn Abī Mahallī (m. 1613), est enfin évoquée dans le dernier chapitre de l'ouvrage.

Tout au long de celui-ci, l'auteur revient sur deux questions essentielles, reliées de manière récurrente au thème du mahdisme. D'une part, le long débat opposant les tenants des sciences juridico-religieuses aux mystiques autour de la notion d'autorité – les premiers luttant pour maintenir leur monopole sur l'interprétation de la Loi divine et la production de la norme, les seconds prônant un contact direct et plus intime avec la divinité – constitue pour une large part l'arrière-plan général de nombre de mouvements mahdistes, avant la progressive fusion de ces deux tendances. À cette tension entre ulémas et soufis s'ajoute d'autre part la question de la légitimité du détenteur du pouvoir politique et des élites lettrées qui la confortent par leur assentiment, la revendication mahdiste posant pour préalable la légalité de la révolte et la lutte armée (le *jihâd*) contre une autorité établie qui a perdu, du moins aux yeux de ses détracteurs, son droit à gouverner. La légitimité, la nature de l'autorité politique et religieuse, mais également les conditions de l'exemplarité, sont autant d'éléments récurrents dans le vaste panorama que dresse l'auteur du mahdisme dans l'Occident musulman.

L'ouvrage s'achève par une bibliographie très fournie. Celle-ci témoigne à la fois du poids de l'historiographie anglo-saxonne, de Peter Brown à Michael Brett (sans oublier de mentionner la place consentie au récent et remarquable travail de Michael Cook sur le précepte de la *hisha* en Islam²), et de l'importance des travaux réalisés par les collègues de l'auteur dans le cadre du CSIC, notamment ceux, fondamentaux, de María Isabel Maribel Fierro. On notera également l'utilisation de plusieurs études en arabe. Tout ceci laisse transparaître en filigrane, et par contraste, l'état de déshérence dans lequel se trouve actuellement la recherche française en la matière. L'ouvrage est enfin doté d'un index regroupant noms de personnes, toponymes et notions récurrentes.

Fruit d'une réflexion approfondie depuis deux décennies par l'auteur, l'ouvrage se signale enfin par son souci de méthode dans l'exploitation de sources textuelles variées, ce qui en rend la lecture indispensable pour tout historien du Maghreb médiéval et pré-

moderne, quelque soit son champ d'étude. Un grand livre, tout simplement.

JEAN-PIERRE VAN STAËVEL

1 - Abdelmajid KADDOURI (éd.), *Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc. Actes de la table ronde de Marrakech (1993)*, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1994 ; Mercedes GARCÍA-ARENAL (éd.), « Mahdisme et millénarisme en Islam », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, 2000.

2 - Michael A. COOK, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Neeru Misra (éd.)

Sufis and Sufism: Some reflections

New Delhi, Manohar Publishers, 2004,

160 p.

L'engouement pour l'étude du soufisme, et l'explosion des publications qui en résulte depuis une quinzaine d'années environ, n'est pas seulement une passion occidentale comme on a tendance à le croire. Ainsi les sciences sociales de l'Inde – où vivent près de 150 millions de musulmans – s'intéressent tout autant au phénomène et produisent quantité de travaux relativement originaux dont le présent ouvrage est un échantillon. Contrairement à ce que laisse paraître le titre, il s'agit ici de soufisme essentiellement indien, dont les principales étapes historiques sont (un peu rapidement, hélas) rappelées en introduction. Suivent alors huit contributions plus ou moins substantielles.

Mansura Haidar étudie la figure de 'Ali, gendre du Prophète, à partir de sources peu exploitées jusqu'ici. Ces dernières détaillent une profonde vénération, en milieu sunnite, pour le héros de l'islam shiite, vénération fondée sur une lecture mystique voire gnostique de sa biographie. La note suivante, signée Abdolrahim Gavahi, se contente de remarques générales et ne présente guère d'intérêt par conséquent. En revanche, l'article de S. Liaqat Moini éclaire le statut du disciple dans la relation au maître spirituel (*shaykh*), laquelle caractérise les ordres soufis. Celui qui gagne le titre de « disciple particulier » (*khadim-i khas* en per-

san) du *shaykh* l'assiste dans son enseignement spirituel tout en remplissant des fonctions administratives au sein du « couvent » soufi (*khanaqah*). Ninel Ghaffurova rappelle les analogies entre les courants dévotionnels hindous et musulmans – un sujet maintes fois abordé par ailleurs qui ne trouve pas ici de renouvellement. Nettement plus profitable s'avère la contribution de Maksud Ahmad Khan qui montre comment le développement du soufisme a influencé et même formé le tissu urbain dans le sous-continent, cela à travers les réseaux de mosquées et de centres d'enseignement spirituel, les lieux de pèlerinages ou encore les pratiques de sociabilité¹. L'article fournit une longue liste de sites accompagnés de descriptions. C'est une autre influence qu'analyse Iqbal Sabir, celle du grand mystique andalou Ibn 'Arabi (1165-1240) sur le soufisme indien. Il apparaît qu'au cours du XVI^e siècle, la plupart des maîtres spéculatifs de l'Inde musulmane, commentant assidûment l'œuvre du *shaykh al-akbar*, ont adopté sa philosophie émanatiste. Les deux derniers articles qui composent le volume sont davantage des notes introductives mais non dénuées de valeur. M. A. Khan, à nouveau, présente l'hagiographie manuscrite d'un saint médiéval de l'ordre soufi Suhrawardi. Cette nouvelle source nous renseigne sur sa conception de la mystique et sur un certain nombre de pratiques spirituelles qu'il recommande. Enfin, Mansura Haidar propose non pas une source inconnue mais l'ébauche d'un portrait à travers quelques textes persans classiques, là encore hagiographiques – celui du fameux *shaykh* de l'ordre naqshbandi dénommé Mir Sayyid 'Ali Hamadani (1314-1385). Sont également passés en revue quelques traités composés de sa main.

Si on peut regretter l'absence de références à certains travaux usuels de l'islamologie soufite occidentale, on doit reconnaître qu'il s'agit là d'un ouvrage varié, intéressant et, pourrait-on ajouter, symptomatique du contexte religieux indien. En effet, le ton général est celui d'un certain œcuménisme, d'une généreuse sympathie à l'égard du soufisme, promu au nom d'un islam tolérant ou du dialogue interreligieux (notamment islamo-hindou). C'est ce que critique Yoginder Sikand dans son compte rendu du livre². La critique est

pertinente, assurément. Il n'en demeure pas moins que, comme toute mystique, en lieux divers et à différentes époques, le soufisme a pu être et demeure, dans l'histoire de l'Inde, une occasion privilégiée autant que régulière d'échanges culturels, philosophiques et religieux. Il ne s'agit donc pas simplement de bons sentiments mais de faits historiques. On renvoie sur ce point au dernier ouvrage de Marc Gaborieau, *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*³.

ALEXANDRE PAPAS

1 - À titre comparatif, lire Ethel Sara WOLPER, *Cities and saints: Sufism and the transformation of urban space in medieval Anatolia*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2003.

2 - <http://www.milligazette.com/Archives/2005/16-28feb05-Print-Edition/162802200567.htm>.

3 - Marc GABORIEAU, *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel, 2007.

David Robinson

Muslim societies in African history

Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 220 p.

Dans cet essai brillant et pédagogique, l'historien David Robinson relève le défi de faire comprendre l'ancienneté et la complexité des sociétés musulmanes d'Afrique. Il réussit à transmettre sous une forme synthétique les données des recherches qu'il mène depuis trente ans et à faire partager au lecteur son plaisir d'analyser les faits dans leurs interactions dynamiques tout au long de l'histoire. Il traite de l'islamisation ancienne de l'Afrique, des différents courants musulmans qui s'y développent ainsi que de l'africanisation de l'islam. En précisant bien que si les musulmans d'Afrique ont des cultures différentes, cela n'implique pas une pluralité d'islam plus grande qu'ailleurs dans le monde. Comme dans ses ouvrages précédents, l'auteur lutte contre les idées reçues selon lesquelles les Africains ne seraient pas musulmans ou que leur islam serait « noir ». Il démontre la manière dont les Occidentaux ont construit ces représentations de l'islam et de l'Afrique. Il rétablit les réalités de l'histoire des religions en

Afrique ; certaines des sociétés étaient musulmanes, d'autres non. D. Robinson aborde en premier lieu les origines de l'islam et la création d'institutions par le Prophète Muhammad et ses successeurs. Il examine ensuite avec minutie l'islamisation, l'arabisation et l'africanisation comme appropriation, en soulignant que ce processus est identique pour toutes les religions partout dans le monde. Il envisage les modes de propagation de l'islam en Afrique et comment les Africains ont fait leur cette religion. Il précise qu'analyser l'africanisation de l'islam n'a rien de péjoratif mais que, par contre, la façon dont les Européens et nombre de musulmans évoquent « l'africanisation de l'islam » ou « l'islam africain » est volontairement dépréciative. Un chapitre est consacré à une approche nuancée du rapport des sociétés africaines au commerce des esclaves. Tandis que les esclaves musulmans trouvent refuge dans leur religion et que les intellectuels musulmans s'interrogent sur la légitimité de l'esclavage, les commerçants utilisent eux leur identité religieuse pour justifier l'asservissement des non-musulmans.

La fin de l'ouvrage donne accès à des études de cas concernant l'Afrique du Nord, de l'Ouest et de l'Est. On découvre la place des musulmans dans deux des plus anciennes nations d'Afrique, le Maroc, ostensiblement musulman, et l'Éthiopie chrétienne, ainsi que dans les sociétés réputées « païennes » du Ghana et de l'Ouganda. L'auteur insiste sur l'ancienneté de la pratique de l'islam en Éthiopie chrétienne dès l'émigration des musulmans de La Mecque en 615, soit bien avant l'*hijra* à Médine en 622. Il n'hésite pas à montrer les luttes complexes entre musulmans dans les États du Maroc comme dans le pays haussa ou au Nigéria. Il éclaire les différents courants musulmans qui prennent position par rapport à la colonisation, de l'opposition armée à l'accommodation, notamment avec le soufisme mouride du Sénégal. L'auteur présente les parcours de personnalités qui ont marqué l'histoire de l'islam, y compris celles de femmes activistes, pédagogues ou auteurs, et inscrit les États d'Afrique dans l'histoire mondiale. Il dresse le portrait de personnages d'exception, de maîtres spirituels. Certains d'entre eux se préservent un espace religieux

de méditation, de lecture et d'écriture comme Amadu Bamba du Sénégal, mais D. Robinson révèle que c'est lui, aussi, qui encourage à accepter la colonisation française et convie les musulmans à s'engager lors de la Première Guerre mondiale. Il évoque alors ces soldats sénégalais récitant les poèmes de Bamba pour garder courage pendant la campagne des Dardanelles où ils seront massacrés en 1915. L'ouvrage se termine sur les formes de résistance à trois situations de domination coloniale européenne.

D. Robinson a une approche particulièrement novatrice de l'histoire. Il n'hésite pas à nous faire parcourir trois millénaires et le monde entier pour nous transmettre des données scientifiques qui éclairent l'actualité. Les difficultés des Occidentaux à comprendre les musulmans d'aujourd'hui s'expliquent, selon lui, par les conflits anciens. Il rappelle que les communautés juives et chrétiennes étaient présentes à La Mecque et dans la péninsule Arabique quand le Prophète Muhammad est apparu. Leur proximité et les traditions communes ont permis la compréhension entre les deux confessions mais aussi les antagonismes. Ceux-ci commencent au VII^e siècle quand les armées musulmanes conquièrent le monde méditerranéen que l'Europe considérait comme son berceau culturel. La culture musulmane andalouse va y fleurir pendant des siècles. Viennent ensuite la prise de Constantinople en 1453 et la création de l'empire ottoman. Les textes européens mentionnent ces événements en termes d'offensive culturelle, d'invasion. Cette vision provient de la confrontation des Croisades au XI^e siècle. À partir de cette époque, pour beaucoup d'Européens, l'islam devient une hérésie et les musulmans des ennemis. On oublie qu'après la Première Guerre mondiale, les États européens et la Russie contrôlent pratiquement tout le monde arabe et se considèrent comme des « puissances musulmanes ». Les attentats du 11 septembre 2001 rappellent à la mémoire cette domination coloniale.

Alors que l'islam est la seconde religion en Europe et aux États-Unis et qu'en Afrique les musulmans sont aussi nombreux que les chrétiens, nombre d'intellectuels influents pensent l'islam en termes d'opposition et l'Afrique

comme ne relevant pas de cette question ! D. Robinson va à l'encontre de ces idées qui assignent l'Afrique noire à l'oralité et aux pratiques magiques. Ainsi nous donne-t-il à voir, photos à l'appui, la maîtrise de l'écriture arabe et le développement de la calligraphie dans l'usage des amulettes, mais également la contribution à la visibilité de l'islam par l'architecture, la photographie et la peinture sur verre. Il réussit pleinement à présenter des éléments explicatifs étroitement imbriqués et indique les recherches en cours, les publications et des pistes de lectures.

Cet ouvrage, destiné en principe aux étudiants, marque une avancée unique dans l'approche de l'histoire des religions. Il s'avère un outil précieux pour ceux qui souhaitent approfondir ces questions. La plus audacieuse tentative en ce domaine est celle de Nehemia Levtzion et Randall Pouwels auquel D. Robinson participa¹. Mais les publications qui traitent conjointement de l'Afrique et de l'islam ou de leur histoire commune sont rares. La plupart d'entre elles envisagent l'islam africain comme quelque chose de marginal au monde musulman et il y a quelques dizaines d'années, l'Afrique au sud du Sahara aurait été tout simplement ignorée.

Le livre de D. Robinson, exceptionnel à plus d'un titre, bouscule les représentations erronées d'une Afrique qui serait dépourvue d'histoire, visions persistantes dans les milieux universitaires occidentaux. Espérons sa traduction prochaine.

DANIELLE JONCKERS

1 - Nehemia LEVTZION et Randall POWELS (éd.), *The history of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, 2000.

Catherine Mayeur-Jaouen

Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane XV^e-XX^e siècles

Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, 445 p.

Cet ouvrage s'attache à retracer l'histoire d'un fait social complexe dont on a trop souvent prédit la disparition imminente depuis le début du XX^e siècle : les mouleds (ou pèleri-

nages collectifs aux tombes de saints) égyptiens, coptes et musulmans.

Le projet est ambitieux : Catherine Mayeur-Jaouen propose de démontrer que les mouleds ont une histoire – qu'ils « ne sont pas le reflet d'une Égypte immobile » – dans une perspective comparatiste, en mettant en exergue les ressemblances et les différences entre piétés copte et musulmane. En outre, éminente spécialiste du mouled de Badawî à Tantâ¹, elle choisit de traiter ici de l'ensemble des pèlerinages d'Égypte, « premier pays du Proche-Orient arabe par l'abondance et l'importance des sanctuaires et par la vitalité du culte des saints ». Elle propose de retracer l'histoire des mouleds égyptiens de l'Antiquité à nos jours tout en faisant le tableau de leur déroulement à l'époque contemporaine, fruit d'observations de terrain menées pour l'essentiel entre 1987 et 1993. Rien ne semble échapper à cette description minutieuse qui inclut aussi bien les rituels pratiqués autour des tombeaux que les jeux et attractions des fêtes foraines qui se déroulent à proximité des sanctuaires lors des pèlerinages.

Les mouleds représentent-ils une trace vivante de l'Antiquité pharaonique ? Sont-ils une invention fatimide ? L'ouvrage déconstruit ces deux mythes véhiculés aussi bien par les opposants que par les défenseurs des mouleds. L'idée que les mouleds constitueraient un vestige pharaonique est apparue tardivement, au XIX^e siècle, sous la plume de voyageurs et orientalistes européens. Même si des traits communs aux pèlerinages antiques et aux mouleds de l'Égypte moderne peuvent être relevés, ce sont des « ruptures sans retour qui caractérisent les passages d'une religion à l'autre » (p. 39). C'est bien une « création fatimide » du XI^e siècle, le mawlid al-Nabî (l'anniversaire du Prophète Muhammad), qui constitue la « matrice des mouleds », mais cette tradition inventée doit sa pérennité à l'action de la dynastie sunnite Ayyoubide. Le premier pèlerinage lié à un saint musulman est celui de Sayyid Ahmad al-Badawî (m. 1276), apparu probablement au début du XIV^e siècle. Au siècle suivant, les sanctuaires musulmans et les mouleds se multiplièrent. La concurrence que se livrèrent coptes et musulmans pour assurer leur ancrage en Égypte, par le biais des

tombes de saints ou de martyrs, constitue l'une des racines du phénomène. Une rivalité qui se traduit par un jeu d'influence réciproque : « Si les mouleds musulmans s'inspirèrent sans doute en partie des pèlerinages coptes, ceux-ci, à leur tour, furent profondément influencés par le culte des saints musulmans » (p. 56-57).

La comparaison entre mouleds coptes et mouleds musulmans permet de faire ressortir une culture sociale commune et une « façon similaire d'exprimer le sentiment religieux » (p. 26). Mais lorsqu'on s'attarde à examiner les rites, les ressemblances s'estompent et les dissimilarités apparaissent : le type de contact avec le saint et les rituels pratiqués dans les tombeaux diffèrent. La comparaison laisse également apparaître des différences irréductibles : « La piété copte est intimement liée au culte des reliques [...]. C'est l'une des différences majeures avec le culte des saints en islam qui se réfère au *hajj* dont il reproduit le rapport au lieu sacré » (p. 109). L'islam ignore le culte des reliques qui, en revanche, connaît un développement important chez les coptes. Conséquence des tensions interconfessionnelles dont l'Égypte est aujourd'hui le théâtre, l'Église copte, pour défendre un espace menacé et ancrer plus sûrement la sainteté des églises et des monastères, s'emploie à les « garnir de reliques, distribuées généreusement » (p. 109). Depuis les années 1990, ces inventions de reliques se sont multipliées. En ce qui concerne les musulmans, C. Mayeur-Jaouen insiste avec force sur la référence au centre, La Mecque : « Les pèlerinages locaux aux tombes de saints, surtout lorsqu'ils sont collectifs et annuels (c'est le cas des mouleds), sont [...] des *hajjs* par substitution » (p. 110). Elle adopte ici un point de vue tranché dans un débat ancien et toujours ouvert². Pourtant, des interrogations demeurent : tout d'abord parce que « la chose n'est que très rarement exprimée » par les acteurs qui d'ailleurs jugent l'idée « scandaleuse » (p. 110); ensuite, parce que l'auteur décrit avec force détails dans son ouvrage le lien charnel qui s'établit entre des saints à chaque fois singuliers et les dévots (p. 112), l'attachement au local (village, quartier) que manifestent les mouleds et enfin la « dictature du lieu » qui s'impose au dévot. « Le lieu du mouled musulman est avant tout

la tombe du saint, point focal, cœur battant du mouled » (p. 116) : ces observations contredisent la théorie d'une référence absolue à La Mecque.

Le XIX^e siècle a connu l'apogée puis le déclin des mouleds musulmans, qui démarre dès les années 1880. Les causes de cette décadence sont multiples et variées. Les mouleds subirent aussi bien les critiques des partisans du modernisme que les attaques parfois violentes des réformistes dont la volonté était de revenir à un islam authentique et purifié de ses pratiques populaires. Les mutations sociales, commencées à la fin du XIX^e et poursuivies au cours du XX^e siècle à un rythme accéléré (abolition de l'esclavage, amélioration de la condition féminine, progrès de l'hygiène et de l'alphabétisation, urbanisation), ainsi que la crise économique qui sévit en Égypte depuis les années 1990 ont contribué à transformer profondément les mouleds et à leur faire perdre une grande part de leur splendeur passée. Avec l'intrusion de la modernité, les mouleds dans leur ensemble sont passés progressivement du côté des humbles, des ruraux et des illettrés. Le phénomène est nouveau car, pendant des siècles, aucune catégorie sociale n'était à l'écart des mouleds qui ont longtemps constitué le « parfait miroir d'une société structurée et hiérarchisée, dans laquelle chacun avait son rôle à jouer et sa place à tenir, où tous croyaient aux saints » (p. 180). Aujourd'hui, la bourgeoisie égyptienne en ignore tout. Une ignorance qui, pour C. Mayeur-Jaouen, traduit une désislamisation discrète et une profonde sécularisation des comportements. Lorsqu'ils ne sont pas ignorés, les mouleds dérangent la haute société égyptienne musulmane; ils heurtent même la fierté nationale car ils ne font que « donner l'image de la réalité égyptienne dans toute sa misère, avec sa saleté et sa poussière, ses aveugles et ses borgnes, ses estropiés et ses possédés, ses femmes en couches et ses enfants pléthoriques, ses truands et ses extatiques » (p. 157).

Cependant, C. Mayeur-Jaouen souligne que ce déclin n'est pas inexorable. Depuis 1967, les mouleds musulmans connaissent un nouvel essor dû notamment aux rapports ambigus du pouvoir avec cette tradition : Nasser, tout en contribuant, à partir de 1952,

au déclin des pèlerinages par la destruction de la base économique des confréries, tout en critiquant au nom de la modernité les pratiques liées au soufisme, percevait dans les mouleds « quelque chose de l'âme nationale ». À partir de 1967, « il favorisa un début de renaissance des confréries, sans doute comme élément de lutte contre les Frères musulmans » (p. 99). Par ailleurs, certains mouleds, du Caire notamment, font l'objet depuis quelques années d'un intérêt renouvelé de la part d'une portion de la jeune bourgeoisie des beaux quartiers. Pour cette dernière, les mouleds révèlent avant tout « un folklore sans signification religieuse, un trait de l'âme égyptienne éternelle à laquelle ils veulent se rattacher dans une invention de la tradition presque totale » (p. 386). En 1994, le mouled de Sayyida 'Aysha au Caire s'est transformé en représentation théâtrale : un metteur en scène, dont l'objectif était de réaliser un documentaire sur le sujet, indiquait aux habitants du quartier que faire et que dire. En 2002, la Grande Nuit du mouled al-Nabî a été mise en scène à l'opéra du Caire. Cette folklorisation et cette esthétisation de la tradition permettent à une frange de l'élite de la société d'apprécier les mouleds comme un phénomène pittoresque, plutôt sympathique, mais néanmoins « infiniment étranger » (p. 386).

L'ouvrage s'achève sur une analyse de la réforme des mouleds coptes. Le Renouveau copte, un mouvement initié dans les années 1960 par le patriarche Kyrillos VI (1959-1971), a entrepris de réformer en profondeur les mouleds et la piété populaire copte. C. Mayeur-Jaouen compare cette réforme, qui connaît une accélération depuis l'élection en 1971 de l'actuel patriarche Chenouda III, à la réforme catholique : « contrôle et répression de la religion populaire, tentative de guider une nouvelle piété plus conforme aux usages d'un monde policé, cléricisation d'une culture religieuse propre aux laïcs » (p. 363). Plus tard que le réformisme musulman, mais avec autant de ferveur, l'Église copte est donc partie à l'assaut des mouleds. Cependant, le but de l'Église copte, à la différence du réformisme musulman, n'est pas de supprimer les mouleds. Et ceci parce que la minorité copte a « trop besoin d'union pour jeter l'anathème

sur une pratique si utile à vivifier la foi des pèlerins, à souder les rangs de la communauté, à remplir les caisses des évêchés » (p. 366). Dès lors, l'Église, dans le but de légitimer la présence copte en Égypte et de saturer de christianisme la vallée du Nil, organise des pèlerinages sur tout le territoire.

EMMA AUBIN-BOLTANSKI

1 - Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Al-Sayyid al-Badawî. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, IFAO, 1994 ; *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ du XIII^e siècle à nos jours*, Paris, Aubier, 2004.

2 - Sur cette question, voir notamment Dale F. EICKELMAN et James P. PISCATORI (éd.), *Muslim travellers: Pilgrimage, migration and the religious imagination*, Berkeley, University of California Press, 1990.

Graham Jones (dir.)

Saints of Europe: Studies towards a survey of cults and culture

Donington, Shaun Tyas, 2003, 279 p.

Le culte des saints a le vent en poupe dans la recherche scientifique actuelle, comme en témoigne l'éclosion simultanée, dans divers pays européens, de multiples projets complémentaires. Aux Pays-Bas, en Italie et en France, ce sont les pèlerinages et les sanctuaires qui se trouvent placés au cœur d'entreprises de recensement, achevées pour les deux premiers pays, en tout début pour le troisième¹. En Angleterre, à l'université de Leicester, Graham Jones a eu l'idée d'une collecte de données encore plus vaste : le TASC, Trans-national Database and Atlas of Saints' Cult, à l'origine de la réunion d'un colloque en 1999, dont les actes sont rassemblés dans ce volume. Le TASC n'ambitionne pas moins que d'élaborer « un inventaire critique détaillé et systématique de la dévotion » (p. 15) à travers toute l'Europe, dans la double perspective, comme ses homologues européens consacrés aux sanctuaires, de rendre les données disponibles aux chercheurs et au grand public. Ainsi que l'indique le terme « atlas » dans le sigle, il est projeté que les résultats de la base de données fassent l'objet d'une présentation

sous forme de cartes, grâce au système de cartographie automatique GIS (Geographic Information System). Quelques exemples en ce sens sont présentés par G. Jones dans son introduction et dans l'une ou l'autre des communications.

À lire la présentation du programme, il semble que la démarche adopte tout d'abord un point de vue géographique et se fixe comme objectif prioritaire le traitement des dédicaces des paroisses et lieux de culte, ces derniers se trouvant parfois élargis aux monastères, voire aux collèges. Mais la fiche programmatique d'enquête se concentre pour sa part sur le saint (p. 11). Sous le titre « *The veneration of Saints in the Middle Ages: Expected components of a typical Saint's cult* », elle énumère toutes les rubriques sous lesquelles les saints apparaissent dans la documentation médiévale – ce qui vaudrait aussi, toutes choses égales, pour les autres époques – depuis la place de leurs reliques, leur mention dans la liturgie, les pèlerinages, jusqu'aux danses, pièces de théâtre et autres fêtes qui peuvent leur être associées. L'ampleur de l'enquête se trouve de la sorte considérablement élargie, d'autant plus que le concepteur du projet rappelle que la trace des saints se repère également dans l'anthroponymie, la toponymie et les nombreux objets d'art légués par des siècles de culture européenne. Les auteurs de plusieurs communications le rejoignent dans la revue qu'ils proposent des sources disponibles sur le sujet, laquelle inclut, de manière très large, toutes les attestations documentaires.

Organisé aux débuts du projet, le colloque avait pour objet de fédérer les recherches de scientifiques venus de différents pays et de dresser le bilan des informations utilisables pour chacun d'eux, tant en matière de sources que de bibliographie. L'ensemble constitue donc un précieux instrument de travail pourvu de listes de références et des premiers répertoires de saints patrons établis pour un diocèse ou une région. Le temps n'est pas encore celui de l'interprétation, bien que des questions majeures soient soulevées, au fil des pages, à propos de l'évolution des cultes : place prise par le culte marial au XIX^e siècle ; difficile datation de l'adoption des saints d'origine celtique ; persistance du culte des saints dans le

contexte particulier des régions qui ont connu la césure de la Réforme ou cas spécifique des régions de confins, entre zones de christianisme grec et latin.

On comprendra sans peine que le volume fasse une large place au monde britannique, envisagé dans son entier, dans certains de ses diocèses (Bath et Wells) ou l'une ou l'autre de ses régions (Angleterre, Pays de Galles, Sud-Ouest de l'Angleterre...); il aborde également de nombreux pays du Nord de l'Europe : Islande, Finlande, région de la Carélie, Pays-Bas, monde germanique, mais s'engage aussi plus vers le Sud, en Transylvanie, Slavonie, Italie (avec le diocèse de Bologne), et s'autorise même quelques incursions dans l'Égypte copte ainsi qu'outre-Atlantique, en Louisiane. Un tel panorama veut insister à juste titre sur la perspective comparatiste qui doit être celle de telles études.

Qu'ils se soient penchés sur une seule source ou sur leur ensemble, les auteurs ont tous été confrontés aux mêmes problèmes méthodologiques et livrent des suggestions parmi lesquelles on retiendra celles de Charles Caspers et Peter Jan Margry, forts de l'expérience du recensement des sanctuaires néerlandais. La première dont on aimerait faire part, et que l'on partage pleinement, concerne la définition précise à donner à l'entreprise et, de ce fait, à la notion de « culte ». En effet, une sérieuse distance sépare, par exemple, l'attestation du nom de saint dans un toponyme et l'analyse d'un lieu de pèlerinage : il est aisé de comprendre que les deux réalités ne peuvent être mises sur le même plan. Pour suggestive qu'elle soit, la méthode comparative fait également apparaître la profonde disparité des informations disponibles d'une région à l'autre de l'Europe. Enfin, pour s'en tenir à la seule approche, homogène, des vocables des lieux de culte, plusieurs auteurs signalent la difficulté de leur datation, en Islande, mais aussi dans le monde germanique et, comme on l'a vu, en Angleterre, pour les dédicaces celtes dont certaines semblent devoir se rapporter à la période de reconstruction qui suit les incursions scandinaves plus qu'à celle de la christianisation. Autant de difficultés qui demandent à être considérées de près si l'on veut prendre l'exacte mesure, dans le long terme, de ce phé-

nomène majeur de la culture européenne, mais aussi de l'anthropologie religieuse, qui mérite bien le savant intérêt que lui portent de si nombreux chercheurs.

CATHERINE VINCENT

1 - Les résultats du recensement opéré dans les Pays-Bas sont consultables sous deux versions, l'une publiée : Peter Jan MARGRY et Charles CASPERS, *Bedevaartplaatsen in Nederland*, Amsterdam, P. J. Meertens Instituut, 1997-2004 ; l'autre sur le site : <http://www.meertens.knaw.nl/bol/detail.php?typ=matcult&cid=1201>. Ceux de l'Italie, sur le site : <http://www.santuariocristiani.iccd.beniculturali.it/>. Sur le projet français, se reporter à Catherine VINCENT, « L'inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinage du territoire français : une entreprise nationale dans un contexte européen », *Annales de Bretagne*, 2-110, 2003, p. 229-238.

Charlotte Denoël

Saint André. Culte et iconographie en France (V^e-XV^e siècles)
Paris, École des Chartes, 2004, 302 p.,
62 ill.

Sous une élégante couverture, se cache bien plus qu'une simple monographie sur la représentation d'un saint qui fut le protecteur de la Bourgogne. Charlotte Denoël réussit ici le mariage de l'histoire politique et de celle du sentiment religieux. La somme des sources mises à contribution pour éclairer l'image de l'apôtre André est proprement remarquable. Rien n'est oublié, depuis les sources grecques de l'histoire de sa vie – André fut crucifié à Patras vers l'an 60 – jusqu'aux évaluations du concile de Trente. L'auteur fait appel aux grandes approches de la médiévisique contemporaine : l'image médiévale, le rôle de l'anthroponymie pour comprendre le « corps social » dans son fonctionnement religieux, démontrant à son tour la nécessité d'une approche croisée des sources. Patristique, hagiographie, liturgie, d'une part, toponymie, héraldique, histoire politique et dynastique, d'autre part, sont successivement convoquées pour envisager les images du saint, sans limitation de support : non seulement les arts traditionnellement considérés comme majeurs,

mais aussi l'enluminure et même les enseignes de pèlerinages, ces « menues chosettes » dont l'historien, aujourd'hui, tire des informations d'un immense intérêt en raison de leur production de masse¹.

Le caractère panoramique de l'étude répond bien à la définition du sujet : les saints sont des personnages transversaux. Ils sont récupérés à des fins toutes profanes, leur dévotion est détournée. Il n'en s'agit pas moins d'un culte. Dans le cas du frère de saint Pierre, l'importance prise par sa vénération, largement sous-estimée jusque-là, est d'abord démontrée par la place de sa fête dans le cycle liturgique : il est honoré au début de l'Avent, le 30 novembre. Les images dévoilent ensuite que la position d'André dans le collège apostolique fut l'objet de réflexions : il est au deuxième rang, après saint Pierre, ou à la troisième place. Il est parfois situé à la droite du Seigneur. Dès le début du V^e siècle, la dévotion qui lui est rendue se nourrit de textes apocryphes qui relatent sa vie et ses miracles ; Grégoire de Tours compose une *Vie de saint André* ; les hagiotoponymes révèlent que des édifices du culte lui sont consacrés en nombre : à Rome, où douze églises lui sont dédiées, comme à Byzance, où sa vénération trouve un écho particulier. La dévotion à saint André s'implante précocement en Écosse et en Bourgogne. Les translations de reliques dessinent une géographie du culte qui correspond, pour l'essentiel, à l'Est et au sillon rhodanien, touchant d'abord Neuvy-sur-Loire, Tournus, puis Vienne à l'époque carolingienne. Les hagiotoponymes montrent qu'une seconde vague de diffusion du culte a atteint le Midi languedocien, la Provence, le Dauphiné. C'est au XIII^e siècle que l'image du martyr et le portrait du saint se diffusent dans les manuscrits, motifs dont la faveur explose au XV^e siècle.

Une analyse fine et détaillée de chacune des sources et supports d'images envisagés conduit le lecteur au cœur de l'esprit chrétien médiéval. L'intérêt particulier pour le saint s'explique, rappelle C. Denoël, par le simple fait qu'il est une image du Christ : comme lui, sa croix fait parfois figure d'arbre de vie ; il a subi le même martyre – mais pas de la même façon. Les théologiens médiévaux, exégètes dans l'âme, en ont fait leur miel, et l'auteur

s'attache à élucider le mystère de la croix dite de saint André. Celle-ci a connu des fortunes diverses : latine, horizontale, oblique, avant d'adopter sa forme définitive, en X. Or, les textes antérieurs au Moyen Âge ne disent rien de sa forme. Théologiens et enlumineurs ont donc chacun apporté une pierre à la constitution du motif. Ainsi les plus anciennes représentations montrent-elles le saint attaché – conformément à un texte du VI^e siècle – à une croix latine par des cordes nouées en croix « de saint André », mais le détail ne se constitue pas en modèle. C'est sur la croix elle-même que tous ont décidé d'insister. Pour en examiner l'évolution, l'auteur, armé d'un corpus de 244 images, a choisi de se focaliser sur l'enluminure, option particulièrement pertinente car les manuscrits ornés permettent d'envisager le thème sur la longue durée et offrent à l'historien la possibilité d'une confrontation entre images et textes : ceux des volumes considérés, ceux aussi de l'hagiographie. L'auteur peut ainsi revisiter, en les modifiant en profondeur, les interprétations classiques des historiens de l'art – Louis Réau, Émile Mâle... – et dater d'un siècle plus tôt l'apparition du motif de la croix dite de saint André : au début du XII^e siècle.

Les premiers éléments textuels qui permettent aux artistes de figurer cette croix sont ceux du liturgiste Jean Beleth, au XII^e siècle, justement. Mais son texte, en latin, a été diversement interprété. Le martyr, selon lui, se serait déroulé « *in cruce positus per transversum* », ce qui, au XIV^e siècle, fut traduit par Jean de Vignay pour Jeanne de Bourgogne par l'expression « estendu en travers de la croix ». Les enlumineurs, et les clercs qui les guidaient, ont dès l'origine eu à faire le départ entre ces deux interprétations : certains ont opté pour une croix disposée horizontalement, en travers de l'image ; d'autres pour une croix oblique, au mépris de tout réalisme ; d'autres encore pour une croix non pas en travers mais à l'envers, symétrique inverse du Christ ; ils ont également imaginé de figurer le saint de travers sur la croix (fig. 27). Selon le cas, le saint était martyrisé dans la posture du Christ ou écartelé, sans doute dans le souci de ne pas le confondre avec Jésus, ou dans la volonté d'insister sur un type de souffrance différent.

La variété des situations a incité l'auteur à réfléchir à la rhétorique picturale des enlumineurs, leur façon d'utiliser dans l'illustration de la vie du saint le procédé graphique de la narration continue ; sur la difficulté à cerner la part d'autonomie des artistes dans le choix du sujet ou son mode de représentation et celle de la mauvaise interprétation des sources textuelles ; sur l'éventualité d'une tradition non écrite, ou non préservée. C. Denoël ne manque pas non plus de s'interroger sur la normalisation du motif au XV^e siècle : simple fixation d'un stéréotype ou souci catéchistique, déjà, de standardisation ? L'auteur excelle surtout dans l'étude de l'influence des sources hagiographiques sur la constitution des images, notamment en ce qui concerne l'aspect physique du saint – dont la Bible ne dit rien. Ainsi, les artistes lui ont parfois fait la peau noire, parce que le liturgiste Jean Beleth, au XII^e siècle, l'avait qualifié de « *niger* ». Mais ils ignoraient, comme l'auteur peut-être, que ce terme était employé par les médecins médiévaux pour qualifier les personnes âgées. De fait, les Actes grecs des apôtres ont offert aux enlumineurs le modèle d'un homme assez âgé, de haute stature, un peu voûté. Son nom signifiant, en grec, « viril », « courageux », on le fait beau et chevelu. Une longue barbe noire ou blanche – « proluxe », dit Jean Beleth – devint un critère de reconnaissance utile pour les fidèles ne maîtrisant pas la lecture. Pouvoir identifier un saint à sa seule apparence physique semble être alors apparu comme indispensable à l'instruction religieuse.

L'historien médiéviste trouve également un grand intérêt à l'autre aspect remarquable du culte de saint André : son versant politique. Au XV^e siècle, sa croix est investie d'enjeux qui sont toujours d'actualité à l'époque moderne. Son adoption comme emblème par le duc de Bourgogne, Jean sans Peur, daterait de 1408. Mais c'est Philippe le Bon qui en pérennise le caractère politique en faisant du saint le patron officiel de la Bourgogne. Véritable idéogramme de la puissance bourguignonne, la croix de saint André est portée en épinglette par ses partisans dans la lutte dynastique qui les oppose aux Armagnacs, dont les cadavres ont même été marqués de ce signe. Il n'est jusqu'aux prêtres favorables au parti bourgui-

gnon qui ne l'aient adoptée, et imposée, ce jusque dans la liturgie baptismale. Son graphisme efficace explique en partie son succès militaire. Sous Charles le Téméraire, la croix devient un symbole anti-français. Propagandiste malgré lui, saint André est convoqué à toutes les grandes manifestations de puissance, cérémonies, banquets – celui du Faisan notamment –, la forme « croisée » de son signe s'imposant dans les espoirs de reconquête de la Terre sainte. Des drapeaux barrés de sa croix, le cri de guerre des armées bourguignonnes qui l'invoque, des frappes monétaires à son effigie montrent l'ampleur de son instrumentalisation.

Enfin, à travers l'examen des usages de la lettre X, la croix de saint André est, pour l'auteur, l'occasion d'une digression en forme de conclusion, sans guère d'impact sur le sujet, mais non dénuée d'intérêt, sur l'histoire de l'alphabet. La lettre X, *signus Christi*, est en effet une lettre grecque dans la classification alphabétique médiévale. L'auteur eût pu d'ailleurs examiner le sort d'une autre lettre grecque, le Y, qui prêta également sa forme à certaines scènes du martyre d'André et fut, au début du XVI^e siècle notamment, le symbole du choix pythagoricien entre le bien et le mal. On en retire la certitude que toutes deux pouvaient fonctionner comme des pictogrammes suffisant à rappeler au fidèle l'origine grecque du saint.

L'histoire du culte de saint André est d'une telle richesse que l'ouvrage ne pouvait en suivre toutes les pistes. C'est pourquoi sa lecture, stimulante, entraîne encore un certain nombre de questionnements, ainsi autour de la fonction de modèle du saint. Celle-ci s'affirme, au XIII^e siècle, à travers sermons – dont l'auteur invite d'ailleurs à faire l'inventaire systématique – et homélies. Or, dans cette société qui privilégie l'*exempla* pour l'enseignement religieux, si le saint fait fonction de modèle, c'est non seulement pour sa passion mais aussi pour sa vocation. Il est celui qui a montré le Christ à son frère. Il est également celui qui, à Antioche, est apparu à un prêtre en quête de la sainte Lance. Ne serait-il pas devenu un modèle surtout destiné à favoriser la vocation des prêtres, dont la fonction d'intermédiaire a sans cesse été mise en valeur par le christianisme tardo-médiéval notamment ? De

même, la relation avec le motif héraldique du « sautoir », soulignée par l'auteur, ne renverrait-elle pas à une dévotion plus aristocratique que « populaire » ?

Menée à partir d'une image qui évolue en même temps que se transforme la dévotion, tantôt plus intériorisée, tantôt plus extériorisée dans son exploitation politique, cette étude doublement croisée, du culte et des images, du politique et du religieux, soumise à un patient exercice de la preuve, est un modèle du genre. Enrichie d'intéressantes notations sur les mentalités, l'écoulement du temps par exemple, elle invite historiens de l'art et historiens des images à aller au-delà de l'histoire des images de dévotion et à reconsidérer l'impact des signes religieux sous l'angle de la vie politique et sociale.

DANIÈLE ALEXANDRE-BIDON

1 - Voir sur ce point, Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Âge*, préface de Michel Pastoureau, Paris, Le Léopard d'Or, 2006.

Jean-Marie Le Gall

Le mythe de saint Denis.

Entre Renaissance et Révolution

Seyssel, Champ Vallon, 2007, 536 p.

Si faire l'histoire d'une légende demeure un exercice peu prisé des historiens français, le rassemblement proposé dans cet ouvrage des éléments biographiques, du corpus et des lieux de culte dyonisiens à travers l'époque moderne impressionne par les résultats auquel il parvient et les enjeux historiographiques qu'il permet de déployer. L'étude de la figure du saint céphalophore dans laquelle se confondent, quoique de moins en moins, l'évêque martyr de Paris, le converti d'Athènes, fruit de la prédication paulinienne, et l'auteur du corpus néo-platonicien, qui garde une influence majeure sur les théologies modernes, permet à Jean-Marie Le Gall de revenir sur des aspects majeurs de l'histoire politique, culturelle et religieuse de la France moderne en rejetant le cloisonnement imposé par des spécialisations disciplinaires ou chronologiques trop artificielles. L'auteur refuse ainsi de dissocier

doctrine textuelle et hagiographie, usage du corpus et invocations du saint, et cherche à restituer l'univers de pratiques que constitue la réalité des emprunts à la figure dyonisienne, qu'ils soient critiques ou non, et des recours à son autorité.

L'histoire de saint Denis à l'époque moderne en France est pour l'auteur l'histoire d'une dénationalisation, dont l'acteur principal est la monarchie. Le pendant en est la transformation par l'Église du premier évêque de Paris en figure emblématique de la nation catholique. L'étude se place donc au cœur même des transferts de sacralité et des circulations de modèles qui s'opèrent entre politique et religieux. Elle montre comment la monarchie s'affranchit des rituels d'hommage dyonisiens sans pour autant souffrir d'une désacralisation ou d'un affaiblissement de la figure royale, alors que la figure du saint devient un des lieux de cristallisation d'une identité politico-religieuse alternative.

Le récit de cette dissociation passe d'abord par l'histoire des éléments de la légende dyonisienne et de l'actualisation variée de ses potentialités discursives et symboliques. Le converti de l'Aréopage apparaît tour à tour comme une figure de la légitimité philosophique mais aussi de ses limites, comme un modèle du rôle éminent de la magistrature mais aussi de conversion des élites laïques. L'évêque de Paris couvre de son autorité l'érection du siège épiscopal parisien en chef de province mais sans parvenir véritablement à devenir l'objet d'une piété collective qui en ferait une figure tutélaire de l'identité urbaine et ce, certainement, parce que le saint est le protecteur du roi et de la couronne. Pour autant, l'auteur insiste sur la rupture opérée sous Henri III et la fin de la relation pluriséculaire entre le saint et le roi, qu'il interprète par la nécessité de se dégager de l'autorité de l'Église hiérarchique à laquelle la figure dyonisienne renvoie irrémédiablement. Les usages de Denis évoluent de fait et, sans remettre radicalement en cause les conclusions des historiens qui ont fait du corpus dyonisien un moyen idéologique de revendication du nouvel ordre monarchique, l'auteur insiste sur les potentialités de la figure du saint qui permettent d'affirmer que le roi n'a pas le monopole

du catholicisme. Par un retournement étonnant, Denis devient l'incarnation de l'autonomie du religieux quand, de son côté, Clovis devient celle de la politisation du religieux.

La deuxième partie de l'ouvrage examine les controverses dans lesquelles l'autorité dyonisienne est mobilisée ou qui touchent à tel ou tel point de la légende. L'importance du corpus dyonisien dans la controverse confessionnelle permet de comprendre la défense du personnage et de son autorité. Au XVII^e siècle, l'autorité dyonisienne est essentiellement invoquée dans des débats internes au catholicisme et, notamment, dans les controverses ecclésiologiques, sans être là cependant l'objet de discours univoques. S'agissant par exemple de l'ecclésiologie fondamentale, la figure épiscopale et gallicane de Denis peut être aussi mise au service d'une Église interdiocésaine et internationale. Bien sûr, c'est surtout le débat autour de la mystique qui voit l'autorité de Denis particulièrement mobilisée, mais également transformée. Denis, fondateur éponyme de la théologie mystique, est une des figures tutélares de la défense de cette dernière. L'analyse du cas de saint Jean de La Croix est ici particulièrement éclairante, montrant fort bien comment la mystique juaniste n'est guère influencée par Denis mais que ce dernier est convoqué pour sa défense. Là encore, les usages de l'autorité demeurent variés et Denis permet également de circonscrire le discours mystique et de le réinscrire dans le périmètre de l'orthodoxie. Le discrédit de la mystique le touche néanmoins. Si l'auteur insiste sur l'importance de ces débats, c'est qu'ils lui permettent de revenir au fond à son objet en soulignant combien la mystique demeure marquée par un rejet de la politisation du religieux. L'intérêt de ces controverses apparaît plus clairement encore dans les deux chapitres consacrés à la querelle érudite qui porte sur la venue de l'Aréopagite en France. Le débat permet de resituer les controverses savantes dans une histoire sociale des rapports entre politique et religieux. Le débat est interne à la République des Lettres, où les anti-aréopagites entendent le circonscrire quand les défenseurs de la tradition d'un Denis venu d'Athènes souhaitent en faire une affaire publique et sont tentés de recourir à l'autorité royale. Apparaît

alors l'importance, encore insuffisamment explorée, de la littérisation de la théologie dans l'évolution des équilibres religieux à l'intérieur du catholicisme moderne, mais également les paradoxes de l'attitude du pouvoir à l'égard de ce phénomène. L'auteur montre ainsi comment les pouvoirs politiques conservent une neutralité bienveillante à l'égard d'une critique qui sert à prouver l'excellence de la science française.

La troisième partie de l'ouvrage revient sur les dévotions collectives auxquelles la controverse est adossée et entend interroger les mémoires de Denis dans des lieux polysémiques, à Montmartre, lieu de déploiement des appropriations dévotes de la figure dyonisiennne, et au sanctuaire royal de Saint-Denis. Y constatant la fragilité du culte de Denis, J.-M. Le Gall explore la manière dont la cristallisation de la religion royale occupe l'espace cérémoniel et symbolique au détriment de ce dernier. Sans vouloir seulement reprendre les positions de Ralph Giesey et d'Ernst Kantorowicz, l'auteur propose une critique radicale et vigoureuse des historiens qui ont tenu à relativiser sinon à nier la dynamique de sacralisation de la monarchie en prenant au sérieux le corps charnel du monarque. Sur la disparition de l'effigie, il propose de retourner l'analyse qui y voit l'acceptation dévote d'une mort chrétienne, et comprend le geste de Louis XIII comme un acte souverain. Son importante étude de la représentation du souverain décédé par son cercueil dans la basilique – représentation qui permet de faire entrer la présence royale dans un temps liturgique continu – est l'occasion d'insister sur le fait que la mort est, au fond, plus intégrée à une religion royale qui se donne un fondement sacrificiel qu'elle n'en marque l'échec. Il affirme en tout cas la vacuité de toute analyse qui conduirait à séparer religion et religion royale. Les critiques adressées à Alain Boureau sont particulièrement sévères. Elles portent à la fois sur l'examen des sources mobilisées dans *Le simple corps du roi*¹, mais encore sur la compréhension du religieux qui la sous-tend. L'auteur lui reproche d'opposer la corporité et la divinité d'une part, et la mortalité et la sacralité d'autre part, ainsi que d'enfermer le

sacré dans ce qui est consacré par l'Église et, par là, de partir d'un préjugé en faveur du « caractère transcendantal de la théologie » par ailleurs incompatible avec le refus du caractère matriciel de la théologie dans l'élaboration du politique.

C'est ici, on s'en doute, que l'ouvrage fera certainement le plus débat. Si son apport au dossier du culte royal est majeur, il demeure peut-être possible d'interroger la radicalité de ses conclusions. Tout d'abord, il faut constater que la consécration d'autres corporités que celle du Christ se heurte en régime chrétien à l'unicité de l'Incarnation et ne peut en tout cas pas être interprétée en dehors d'une pensée essentiellement analogique qui laisse plus d'espace au paradoxe que ne le fait peut-être l'auteur. Ici donc, l'utilisation d'un vocabulaire de sacralisation doit demeurer prudente et suppose justement d'historiciser la notion même de sacré. L'existence indéniable d'une sainteté latente des Bourbons, et la capacité du rituel monarchique à revendiquer cette sainteté suffit-elle à affirmer la réussite de la sacralisation du corps royal ? S'agissant de la violence exercée contre les corps princiers pendant la Révolution, n'y a-t-il pas un risque à utiliser le terme de « désacralisation » pour qualifier des violences symboliques qui, si elles se comprennent bien dans l'histoire longue des représentations de la monarchie, s'adressent peut-être autant à la revendication de sacralité qui est au cœur de l'appareil cérémoniel qu'à cette sacralité proprement dite ? Enfin, si captation de sacralité il y a, ne convient-il pas d'insister sur le fait qu'elle demeure une action du langage monarchique quand bien même elle ne serait pas le fait des seuls juristes et que, comme le montre d'ailleurs fort justement l'auteur, sa réussite au sanctuaire royal n'est pas exclusive d'autres perceptions dans des espaces à distance de la monarchie comme Montmartre ? La question centrale que pose au fond l'ouvrage et qui demeure à explorer est la capacité du christianisme moderne à demeurer, par des mécanismes culturels qui lui sont propres, un espace linguistique qui ouvre la possibilité de mises à distance critiques des revendications cérémonielles de la monarchie française. À cet

égard, on ne peut pas non plus exclure que le discours cérémoniel monarchique échappe à toutes ses contradictions.

Un autre point de difficulté de cet impressionnant ouvrage est sa dépendance affichée à l'égard de l'historiographie des lieux de mémoire. Sans revenir sur les difficultés posées par l'emploi du terme, en particulier pour l'époque moderne, il nous semble qu'il s'avère ici heuristiquement superfétatoire. Peut-être même porte-t-il avec lui le risque d'une surpolitisation *a posteriori* d'une circulation de discours et de modèles dont l'auteur entend justement souligner qu'elle s'effectue dans un même espace culturel. Une telle notion pourrait alors masquer pour partie la diversité des appropriations et des idéologies qui sont au cœur de cette histoire de la figure de Denis à l'époque moderne, qui promet au lecteur un beau plaisir de lecture.

JEAN-PASCAL GAY

1 - Alain BOUREAU, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Éditions de Paris, 2000.

Albrecht Burkardt

Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e siècle en France
Rome, École française de Rome, 2004,
623 p.

Le livre d'Albrecht Burkardt est un volume imposant construit, pour la majeure partie, sur l'utilisation d'un fonds documentaire spécifique ou, pour être plus clair, sur un type unique de fonds documentaire. Il s'agit des procès de reconnaissance des vertus héroïques, miraculeuses et saintes, de trois personnages importants de la première moitié du XVII^e siècle religieux français : François de Sales, évêque de Genève ; Barbe Avrillot Acarie, en religion Marie de l'Incarnation, carmélite laïque ; Jean-Baptiste Gault, évêque de Marseille et oratorien. S'y ajoute une série d'autres procès consacrés à des personnages de différentes époques, employés dans une optique comparative et diachronique. Pour qui

n'est pas familier de ce genre de fonds, il peut paraître surprenant qu'il soit capable de fournir une masse de données permettant une analyse dont l'ampleur soit aussi large que celle promise par le livre. En réalité, les procès au cours desquels on enquêtait, et l'on enquête toujours, sur la vie des candidats à la canonisation sont un instrument extraordinaire de compréhension de la société au sein de laquelle le saint a œuvré. En même temps, ils représentent un miroir reflétant la sensibilité culturelle et religieuse de l'époque à laquelle l'enquête a commencé. L'histoire religieuse a fait de ce fonds l'instrument principal pour décoder les modèles de sainteté dominants au cours du temps, l'utilisant également pour comprendre les processus de construction de la sainteté rapportés aux besoins spirituels et matériels d'une société donnée, aux niveaux de sacré à l'œuvre en son sein, à l'acculturation religieuse proposée par l'Église, etc. Mais, comme le remarque l'auteur à juste titre, l'historiographie a souvent laissé dans l'ombre les individus qui évoluent autour du saint, les besoins qu'ils expriment et qu'ils projettent sur celui autour duquel se construit la réputation de sainteté. Ce sont ces femmes et ces hommes que A. Burkardt appelle les « clients des saints », et qui apparaissent en nombre important dans ces procès. Des dizaines et des dizaines d'acteurs témoignent ainsi de leur dévotion et surtout des miracles qu'ils demandent et reçoivent du saint, révélant de la sorte leurs besoins, décrivant leur existence, comme l'univers mental et matériel dans lequel ils se trouvent vivre. Le principal objectif de l'auteur est précisément de faire la lumière sur ce microcosme d'individus laissés dans l'ombre par l'historiographie.

Le volume s'organise en trois parties, puisamment articulées les unes aux autres. Dans un premier temps, après avoir analysé le profil des trois candidats aux autels qui sont l'objet de son étude, les caractères de leur sainteté, la reconnaissance de leurs capacités thérapeutiques confirmées par la vague de miracles qui leur est attribuée, A. Burkardt s'arrête sur les témoins. Au moyen d'une enquête serrée de type essentiellement, mais pas exclusivement, quantitative, il parvient à fournir une masse de données qui vont bien au-delà de ce que les

récits, pris individuellement, aussi vivants et argumentés soient-ils, parviennent à transmettre. Il n'est pas possible de rendre compte ici du raffinement de la série de questions que l'auteur adresse à son corpus, pas plus que de la minutie de la lecture des données chiffrées qu'il produit ; même si, parfois, la tendance à généraliser des situations extraites de données incomplètes ou peu significatives peut sembler excessive. Par exemple, l'importance donnée aux lieux de confessions ou à la typologie des confesseurs (clergé séculier ou religieux des ordres anciens et nouveaux) peut paraître exagérée par rapport au sexe et à l'âge des pénitents, pour déterminer les progrès de l'acculturation religieuse de la Contre-Réforme. Il reste que l'influence des ordres nouveaux, jésuites et oratoriens en premier lieu, est plus qu'évidente dans les témoignages pour ce qui a trait à la dévotion et la lecture de la sainteté, aux attentes du miracle. De la même façon, certaines conclusions sur la féminisation de la religion soulèvent une certaine perplexité, car elles tendraient à anticiper le phénomène¹. Demeure partagée, quoi qu'il en soit, la conclusion qui relie l'importante présence des femmes célibataires parmi les miraculées à l'emprise qu'exercent les ordres religieux de la Contre-Réforme sur ce segment social mobilisé dans la « mise en place de nouveaux cultes » (p. 177).

La deuxième partie est en revanche plus spécifiquement consacrée à l'histoire sociale. Là aussi, les questions posées aux sources sont d'une grande pertinence. Quels sont les maux que les témoins demandent à leur saint de guérir ? Quelles sont les différences entre hommes et femmes, enfants et adultes, laïques et ecclésiastiques face à la maladie ? De quel type est la guérison qui intervient après l'invocation des saints ? Comment les protagonistes vivent-ils leurs maux, sous leur double dimension individuelle et sociale ? Comment les médecines officielle et « alternative » se situent-elles par rapport aux guérisons miraculeuses ? Quelle est l'origine attribuée aux maux ? Les informations contenues dans les récits des miraculés sont, en elles-mêmes, suffisantes pour répondre à nombre de ces questions. Mais l'auteur réfute à juste titre que l'échantillon puisse représenter toute la gamme des maladies caractéristiques de l'Ancien

Régime. En effet, les récits qui décrivent la guérison de maladies graves comme la peste, par exemple, sont pratiquement inexistantes. En revanche, trois types de maladies apparaissent surreprésentées, qui sont particulièrement adaptées à la guérison miraculeuse : les maladies chroniques, les maladies peu graves qui se terminent le plus souvent par des guérisons spontanées, enfin les maladies psychopathologiques. Les femmes célibataires, y compris les religieuses, semblent plus particulièrement affectées par ces dernières. Ceci représente, selon l'auteur, une preuve supplémentaire des progrès de la Contre-Réforme qui, accentuant la culpabilisation des péchés à caractère sexuel, touche plus particulièrement les femmes célibataires en étouffant leur identité sexuelle. En ce qui concerne la détermination de l'étiologie des maux, notre source paraît en revanche plutôt réticente. La tendance à personnifier les maux, telle qu'elle apparaît avec une grande netteté dans les témoignages issus des sources criminelles, en particulier dans les procès de sorcellerie, ne semble pas se manifester auprès des miraculés². Il s'agit d'une différence qui n'est pas mise en relief par l'auteur et qui mériterait une prise en considération attentive afin d'établir une complémentarité de fait entre ces deux types de fonds.

La troisième partie porte au centre de l'analyse le contact avec le sacré et le moment du miracle. Le rôle des médiateurs culturels qui autorisent la reconnaissance de la sainteté et des vertus thérapeutiques du personnage invoqué est fondamental au cours de cette phase. Parmi ceux-ci, jouent un rôle spécifique la diffusion orale de la réputation du saint à travers les divers canaux de la sociabilité horizontale et verticale et, surtout, les biographies du saint, dont la lecture, personnelle ou collective, confirme de nombreuses réflexions faites par l'historiographie sur la fonction du texte écrit dans l'Ancien Régime. Instrument de l'acculturation religieuse largement utilisé, la vie du saint exerce au cours de la maladie une fonction de réconfort qui en fait un genre connexe à l'*ars moriendi* dans la culture savante.

L'ouvrage d'A. Burkardt s'inscrit dans une ligne qui confirme nombre d'hypothèses historiographiques relatives aux processus

d'acculturation élaborés par la Contre-Réforme. Mais la pertinence de cette étude, que je n'hésiterais pas à qualifier d'imposante, consiste à avoir trouvé une confirmation documentaire convaincante et consensuelle de ces hypothèses, même lorsqu'elles s'éloignent des lignes consolidées de l'historiographie.

CLAUDIO CANONICI

(traduction de CAROLINE CALLARD)

1 - Sur ce point, voir Marina CAFFIERO, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pise/Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2000.

2 - La tendance constante à attribuer la maladie à une personne spécifique et identifiable, selon les cas, au démon, à la sorcière ou à d'autres ennemis plus ou moins naturels de l'homme est décrite par Oscar DI SIMPLICIO, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologne, Il Mulino, 2005.

Vincenzo Lavenia

L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna
Bologne, Il Mulino, 2004, 407 p.

L'étude des rapports entre loi divine et loi humaine dans la théologie morale de la première modernité, que propose Vincenzo Lavenia, s'ouvre sur le constat presque étonnant de la pauvreté de l'historiographie italienne sur ce thème, et de sa réticence à recourir au matériau théologique. Dans les années 1970 et 1980, les historiens italiens qui s'intéressaient par exemple à la théologie morale devaient chercher un cadre référentiel soit en France soit, surtout, dans l'espace anglo-saxon, où des auteurs comme John Bossy fournissaient une réflexion d'ensemble, souvent de longue durée, permettant de renouer les fils entre production théologique et histoire. Il serait certainement juste de dire qu'aujourd'hui la situation s'est retournée de ce point de vue et que c'est en Italie que les chercheurs français peuvent trouver une inspiration pour intégrer de nouveau le matériau théologique dans une histoire religieuse qui parvienne à dépasser

l'enclavement disciplinaire dont elle souffre parfois. À cet égard, l'ouvrage de V. Lavenia est une preuve supplémentaire de la vitalité de ce qu'il convient bien d'appeler une école prodienne d'histoire religieuse, illustrée par les travaux de Paolo Prodi lui-même ou encore de Miriam Turrini¹, et qui a placé l'étude de l'évolution des formes et des discours de la théologie en général, et de la théologie morale en particulier, au cœur de la rénovation du paradigme de la confessionnalisation par l'analyse des processus d'échanges et de réactions qui existent à l'époque moderne entre politique et religieux.

Le projet de l'auteur est de revenir sur un domaine essentiel de l'histoire de la confession à l'époque moderne et des origines de la séparation juridique entre loi humaine et conscience du chrétien, en examinant la manière dont la théologie moderne articule loi positive et loi divine. Cette histoire est alors, au fond, celle d'une route qui n'a pas été prise mais dans laquelle une partie du monde théologique s'est engagée pour un temps. La comprendre suppose de repartir du constat posé par P. Prodi selon lequel le chemin de l'Église catholique serait caractérisé par un effort pour « créer un système organique de pensée et une structure parallèle à la loi positive et dotée d'une autorité concurrente² » : c'est au moyen de la science des cas que l'Église peut interpréter la manière dont la norme positive lie en conscience, rôle qui lui permet de se démarquer des exigences de la politique humaine en délimitant l'espace propre de son autorité. L'auteur note que, dans la pratique, l'administration du pardon par l'Église supposait un choix entre imposer l'éducation à l'obéissance, à la délation et à l'acquiescement du devoir civil et venir à la rencontre du pécheur qui refusait d'accepter les normes pénales, à commencer par les normes fiscales.

Son étude se concentre sur la partie de la tradition théologique catholique qui a résisté à la pression de l'État pour obtenir de l'Église un fondement moral de la loi positive. Le héros de cette histoire est le canoniste Martín Azpilcueta (1492-1586), couramment désigné dans le monde catholique sous le nom de Navarre, et un des principaux inspirateurs de la tradition casuistique classique, lequel formule

le plus clairement selon l'auteur, dans son *Enchirion confessorarium* et dans les textes ultérieurs, l'absence d'obligation de conscience dans la loi séculière en raison de l'exclusion réciproque de la peine et de la faute. Cette prise de position trouve son sens dans un faisceau de refus : refus de faire du confesseur d'abord un juge, refus des exceptions à l'infrangibilité du sceau de la confession, refus du contritionnisme, refus des atteintes publiques à l'honneur des pécheurs et des hérétiques. Navarre bien sûr a des prédécesseurs, et l'auteur montre que la séparation entre faute et peine, entre péché et délit, entre pénitence et punition terrestre trouve fondamentalement son origine dans le débat conciliariste et les attaques de ce dernier contre les effets de l'excommunication. Il est possible de fait de retracer l'influence de Jean de Gerson, premier soutien du primat de la loi divine contre le poids croissant de la loi positive, et défenseur de la liberté du chrétien en face de la liberté humaine, sur les auteurs qui, avec Navarre, mobilisent la distinction entre faute et peine pour mettre à distance l'autorité séculière.

Cette histoire n'est par ailleurs pas décontextualisée. D'une part, V. Lavenia souligne, en alternant les chapitres sur les deux côtés de la fracture qu'approfondit la position de Navarre, que la production théologique ou juridique qui traite de cette question est enfermée dans des postures de publication en partie polémiques. D'autre part, il remarque que c'est l'Espagne du XVI^e siècle qui constitue le laboratoire essentiel de cette élaboration théorique. La capacité coercitive croissante des tribunaux ecclésiastiques et civils pousse les théologiens, les canonistes, mais aussi les juristes à redessiner le rôle de la confession dans un débat qui touche à la fois aux modalités de la conquête du Nouveau Monde, à la disproportion de la pression fiscale, aux violations du droit commun et, en particulier, à la légitimité des confiscations, ainsi qu'au mélange entre les pratiques de diffusion des indulgences et le prélèvement de l'impôt, résultant des concessions pontificales à la monarchie espagnole. Ce sont les théoriciens qui acceptent ces nouveautés – parce qu'ils sont convaincus que de la force de l'alliance entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir politique dépend la sauve-

garde des deux – qui finissent, dans l'Espagne inquisitoriale, par s'imposer, alors que l'Italie résiste plus longtemps à des positions de ce type. V. Lavenia évite cependant le piège de la téléologie en insistant sur la force de la tradition adverse que l'on retrouve chez Navarre mais aussi dans la *Summa Angelica* ou encore chez Francisco de Vitoria, et qui parvient à influencer des juristes comme Diego de Covarrubias, un temps président du conseil de Castille.

Il convient de souligner enfin que cette histoire demeure profondément inscrite dans l'analyse de l'évolution des fors proposée par P. Prodi. En effet, si Navarre reprend des positions d'inspiration gersonienne, chez lui, comme chez ses successeurs, la critique de la loi positive est plus une critique de la loi civile que de la loi ecclésiastique. Par ailleurs, c'est essentiellement dans la théologie des cas de conscience, dont l'histoire est au cœur de la revendication par l'Église d'une autorité unique sur les consciences *ratione peccati*, que la tradition de défense de la liberté du chrétien face à l'autorité civile survit pour partie au XVII^e siècle même si elle est de plus en plus fragile.

On le voit donc, l'ouvrage de V. Lavenia ne se contente pas de montrer que la théologie morale a une histoire mais prouve que cette histoire, même essentiellement conduite dans le champ d'une analyse des discours, est heuristiquement riche et permet l'exploration des tensions et des contradictions qui travaillent la confessionnalisation catholique. À cet égard, on pourrait rapprocher cette enquête, même si l'auteur ne les cite pas, des tentatives allemandes de rénovation du paradigme de la confessionnalisation comme celles de Thomas Kaufmann³. Probablement, ces analyses mériteraient-elles d'être complétées par une étude des processus doctrinaux qui permettrait d'établir un lien plus précis entre les productions théologiques et juridiques et les contextes dans lesquelles elles s'inscrivent. On ne peut que regretter, en tout cas, la faiblesse de l'écho que trouve en France la riche historiographie dans laquelle s'inscrit cette belle étude.

JEAN-PASCAL GAY

1 - Miriam TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1991.

2 - Paolo PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, Il Mulino, 2000, p. 349.

3 - Voir notamment Thomas KAUFMANN, « La culture confessionnelle luthérienne de la première modernité. Remarques de méthode », n° spécial « La confessionnalisation dans le Saint Empire XVI^e-XVIII^e siècles », *Études Germaniques*, 3-57, 2002, p. 421-439.

Eleonora Belligni

Auctoritas e potestas. *Marcantonio de Dominis fra l'inquisizione e Giacomo I*
Milan, F. Angeli, 2003, 288 p.

Toutes les histoires de la Réforme en Italie mentionnent Marcantonio de Dominis qui, en son temps, fut une célébrité européenne. Son cadavre fut brûlé publiquement par l'Inquisition romaine le 20 décembre 1624, en présence de René Descartes, de passage dans la ville éternelle. La mort naturelle lui avait évité les affres d'une exécution publique. Il était accusé d'une série de propositions que l'auteur a lues dans la sentence originale, conservée aux archives vaticanes du Saint-Office enfin ouvertes au public : attaques contre l'autorité du concile de Trente, négation de l'indissolubilité du mariage, possibilité reconnue pour tout fidèle de choisir la croyance qui lui semble la meilleure en dehors d'un noyau de dogmes réduit, réfutation de l'origine divine du primat du pontife romain... Archevêque de Spolète démissionnaire, il était spectaculairement passé en Angleterre mettre sa plume au service de Jacques I^{er} (1616), à la demande duquel il avait publié un brûlot antipontifical de son cru, le *De republica ecclesiastica*, et préparé la première édition de l'*Histoire du concile de Trente* de Paolo Sarpi, attaque en règle contre la manière dont avaient été menés les débats de la sainte assemblée. Rapidement brouillé avec son royal protecteur, il avait regagné le bercail de l'Église romaine, qui accueillit triomphalement son retour, y voyant une preuve de sa supériorité. Las ! Marcantonio était imprévisible autant qu'incontrôlable. Devant ses excès de parole, et le danger de le voir encore une fois

prendre la plume, l'on s'était résolu à ouvrir contre lui un procès inquisitorial. Il affirma son repentir, mais ayant déjà abjuré au retour d'Angleterre, il était techniquement relaps, ce qui ne laissait guère de doute sur son sort.

Le personnage, obèse, barbu, imbu de sa personne, gros mangeur devant l'éternel, ne manque pas en soi de pittoresque. Jésuite dans sa jeunesse, professeur d'optique des collèges de la Compagnie, il avait apporté dans son *De radiis visus et lucis* (1588) une contribution notable à la théorie de la vision, reprise par Descartes et remarquée par Newton. Il avait abandonné l'ordre pour devenir évêque de Senj, aux confins de la Croatie, assurant à la suite de son oncle la continuité familiale sur un siège difficile. Une partie de son diocèse étant occupée par les Turcs, voisins des Osques, des pirates qui vivaient de l'attaque des navires vénitiens, il essaya de mettre d'accord ces adversaires irréconciliables. Menacé de mort par ses ouailles qui l'accusaient de double jeu, il demanda son transfert et obtint Spolète. Bon sujet vénitien, il prit part aux côtés de Sarpi à la défense de la République lorsque le pape jeta sur elle l'interdit en 1606. Sa démission, au profit de son neveu, fut accueillie avec soulagement à Rome. Bien à tort, nous l'avons dit.

Contrairement à ce que l'on croyait, Marcantonio n'était pas protestant. Il était épiscopalien. Sa difficile expérience pastorale, au point de convergence de trois religions – musulmane, orthodoxe, catholique – l'a convaincu, d'une part, que les rites et les formes particulières à chacune, notamment en matière de mariage, sont nuisibles car source de problèmes constants : il est devenu iréniste, latitudinaire, peu soucieux de marquer les différences entre les confessions. D'autre part, que seuls les évêques, au contact des réalités locales, sont aptes à gérer la pratique ; qu'ils doivent donc disposer d'une large autonomie ; que le pape, en particulier, outrepassa son rôle en imposant à l'Église un centralisme qui le favorisait. Rome et Trente sont ses bêtes noires. À l'issue de sa collaboration avec Sarpi, il craint pour sa vie. Il sait d'ailleurs qu'il ne pourra s'exprimer dans le monde catholique. Il se réfugie donc auprès d'un roi intellectuel, qu'il imagine en accord avec lui, mais s'aperçoit vite que l'Angleterre, pour la liberté, ne vaut guère

mieux que l'Italie. Il est l'otage du souverain qui le pensionne grassement tout en exigeant de lui qu'il s'en tienne à une littérature de combat antiromaine et gomme les aspects irénistes et épiscopaliens essentiels à sa pensée. Marcantonio étouffe et s'enfuit.

L'histoire est finalement celle d'un homme écrasé entre deux confessions qui se durcissent et s'affrontent, sans vraiment se reconnaître dans l'une ni dans l'autre. Il est une relique du passé, d'une Église décentralisée à laquelle il aspire à retourner. Il est aussi un homme du futur, en rapport avec Grotius et Galilée, et, comme eux, disposé à fuir dans la science la confessionnalisation. Confessionnalisation, disons-nous. La notion n'est guère utilisée par l'auteur. Cette absence reflète un trait regrettable : l'ouvrage manque de temps de synthèse. Nous suivons comme dans un film la vie du héros. À chaque instant elle est mise en contexte, les problèmes qu'elle soulève replacés dans la perspective européenne du moment avec une grande finesse. Nous aurions aimé trouver également des moments de repos dans ce rythme haletant, des moments où l'auteur proposerait des synthèses partielles, réfléchies, sur des questions moins immédiates que les événements de la vie de l'évêque. Pourquoi, par exemple, ne pas faire le point sur les techniques d'étouffement de la dissidence mises en œuvre par l'Église de Rome, sur lesquelles sont livrés tant d'éléments en ordre dispersé ?

Mais ne boudons pas notre plaisir. Nous découvrons le véritable De Dominis, et pour cela seul l'ouvrage est une importante contribution à la connaissance de la vie religieuse de l'Italie, donc de l'Europe, à la reconstruction en cours du panorama culturel de cette fin de la Renaissance qui voit apparaître tant de nouveautés. Admirons le tour de force que constitue la mise en œuvre d'une documentation très internationale et très dispersée. Saluons enfin l'art avec lequel le livre est écrit. Il se lit comme un roman, il est monté comme un film. Dans la meilleure tradition italienne, il prouve encore une fois que l'érudition, la grande érudition, peut être aimable, très aimable.

**Florence Alazard
et Frank La Brasca (dir.)**

La papauté à la Renaissance

Paris, Honoré Champion, 2007, 756 p.

L'historiographie des dernières décennies a permis non seulement de dépasser la légende noire de la papauté de la Renaissance mais aussi de mieux comprendre les logiques qui la sous-tendent. Des études importantes ont contribué à en faire l'un des terrains incontournables des enquêtes historiques sur la genèse de l'État moderne, sur le rôle des cérémonies, ou sur l'histoire sociale du pouvoir. C'est en s'inscrivant dans le cadre de ce renouvellement historiographique que Florence Alazard et Frank La Brasca ont mené à bien le projet, conçu à l'origine par Gérard Chaix, de réunir un colloque international d'études humanistes sur le thème de la papauté à la Renaissance. Le volume des actes couvre une période large (du milieu du XIV^e au début du XVII^e siècle) et explore – grâce à une approche résolument pluridisciplinaire – des domaines très divers. En introduction, Nicole Lemaître dresse un bilan des recherches récentes et indique les sources et les questionnements qui peuvent fournir de nouvelles pistes d'interprétation. Trois axes nous semblent ensuite traverser cette rencontre et nous permettent en tout cas de rendre compte ici de ses principaux résultats.

C'est d'abord le rapport entre le pape comme personne et la papauté comme institution qui forme l'un des horizons du regard porté sur la monarchie pontificale. Andrea Matucci affirme que les écrivains italiens de la première moitié du XVI^e siècle s'autorisent la critique du premier mais respectent en général la seconde, ce que Lucien Vendrame confirme dans le cas de l'Arétin. À l'inverse, les vies des papes genevoises étudiées par Daniela Solfaroli Camillocci s'attachent à dévoiler la réalité d'une institution vouée au Mal. Lucia Felici souligne que, dans la réflexion menée sur la notion de tolérance, le paradigme de l'Antéchrist devient au cours du XVI^e siècle une arme contre tous les pouvoirs oppressant les consciences et ne vise donc plus la seule papauté. Sheila Das montre comment Paolo Sarpi utilise ses portraits des papes pour criti-

quer l'institution : leurs faiblesses soulignent l'absurdité de leurs prétentions spirituelles tandis que leur caractère malléable met en lumière le poids de la Curie. La radicalisation de la critique conduit à un durcissement de la répression romaine qui s'abat sur des formes de satire jusqu'alors tolérées, ce qu'illustrent le cas de la production italienne présenté par Chiara Lastraioli et les efforts déployés par Érasme pour nier la paternité du *Julius exclusus e caelis* étudié par Jean-Pierre Vanden Branden. Les érudits favorables à la papauté défendent de leur côté l'idée de la continuité apostolique à travers des recueils d'armoiries imaginaires et de portraits, analysés par Édouard Bouyé. La part faite à l'institution n'implique pas un désintéret pour la personnalité des papes. Les contemporains savent qu'elle permet d'éclairer la politique pontificale : lors de sa légation à Rome, Machiavel observe et critique le caractère impétueux de Jules II (Alessandro Capata) ; les ambassadeurs de Venise s'efforcent de comprendre Léon X et Clément VII (Jean-Pierre Pantalacci). L'historien essaie quant à lui de retrouver derrière une figure dépréciée le prince avisé : Claudia La Malfa souligne ainsi le caractère novateur de la politique artistique d'Alexandre VI.

L'imbrication du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel dans la monarchie pontificale et sa perception par les contemporains donnent lieu à un deuxième ensemble de contributions. Dans la critique de la prétendue donation de Constantin mené par Lorenzo Valla, Mariangela Regogliosi identifie un discours qui insiste sur le caractère purement spirituel de la charge des pontifes. Christian Trottmann montre qu'en se rangeant du côté de la papauté, Nicolas de Cues se rallie au pouvoir religieux qu'il juge le plus à même de réaliser l'unité. Stefano Borsi présente l'idéal hiérocratique qui anime un pape bâtisseur, Nicolas V. Si le pouvoir spirituel est au cœur de l'auto-représentation du pape dans les cérémonies liturgiques, Adalbert Roth signale qu'une nouvelle image de la papauté est créée lorsque celle-ci entre en compétition avec les autres puissances temporelles de la péninsule. À travers l'analyse de la métaphore familiale présente dans les *lamenti* italiens, F. Alazard montre que le pouvoir pontifical est perçu

comme incapable d'assurer la défense de l'Italie. L'évolution de la perception du népotisme entre Sixte IV et Jules II est mise en lumière par Michael Rohlmann grâce à l'iconographie : la célébration de la famille du pape comme famille princière italienne est, à partir de Jules II, réservée à un contexte privé, tandis que la représentation du pape dans les résidences officielles insiste plutôt sur la charge sacrée du pontife. L'époque de la Contre-Réforme marque sans doute une transformation encore plus nette dans ce sens : la papauté mettrait davantage en avant son pouvoir spirituel. Marc Venard affirme ainsi que la possession d'Avignon et du Comtat Venaissin sert désormais de vitrine à un catholicisme rénové. Cela explique aussi que, d'après Jean-Louis Fournel, le propos de François Guichardin n'est pas forcément lu comme hétérodoxe en Italie, malgré l'exploitation protestante de sa critique du pouvoir temporel des papes. La promotion du pouvoir spirituel se manifeste également par la volonté d'un contrôle accru sur la production et la diffusion du savoir, comme l'expliquent Alfredo Perifano au sujet du concile de Latran V, Élise Boillet à propos de l'Arétin, et Jacqueline Vons dans le cas de la médecine. Cette « spiritualisation » de la papauté reste néanmoins un phénomène ambigu : Romain Descendre révèle ainsi que Giovanni Botero tend à politiser la figure du pasteur universel pour en faire la clef de voûte du nouveau système des États souverains.

Un dernier ensemble de contributions pose la question de la portée réelle et du fonctionnement du pouvoir pontifical. À l'idéalisme de Pétrarque s'oppose le réalisme d'Urbain V dans l'épineuse question du retour à Rome du Saint-Siège (Antoine De Rosny). Entre archaïsme et modernité, la papauté avignonnaise du début du Grand Schisme parvient à atteindre le but qu'elle s'est fixé, c'est-à-dire l'administration de son obédience (Philippe Genequand). Le pouvoir pontifical rencontre de nombreuses limites. Sur le plan religieux, Nelson Minnich remarque que le concile de Latran V ne fut pas l'instrument docile de la papauté. Sur le plan politique, Christine Shaw explique que la cour pontificale n'est pas le centre de la diplomatie. Andreas Rehberg indique que ce n'est que tardivement – avec

le concile de Trente – que la papauté trouve les moyens d’encadrer les ordinands qui affluent à Rome, tandis que Richard Sherr analyse à travers la réforme du chœur papal un cas de réforme chaotique et finalement néfaste. Le pragmatisme qui prévaut dans les rapports avec le Saint-Siège permet toutefois un réel rayonnement de la papauté: Götz-Rüdiger Tewes démontre ainsi que le gallicanisme n’empêche pas des relations intenses avec la France. Enfin, Maria Teresa Ricci étudie la place de la *cortegiana* et de la grâce dans le fonctionnement de la cour des papes à travers l’œuvre de Baldassare Castiglione et les traités postérieurs qui s’en inspirent.

La variété des sources sollicitées, la richesse bibliographique des notes et la diversité des approches font de ces actes une contribution importante aux travaux sur la monarchie pontificale de la première modernité. On peut toutefois déplorer un certain foisonnement qui nuit à l’unité de ce volume, et une construction d’ensemble un peu décousue, qui rend parfois délicate l’utilisation de ce colloque, malgré un utile *index nominum*.

BENOÎT SCHMITZ

Lance Gabriel Lazar

Working in the vineyard of the Lord: Jesuit confraternities in early modern Italy
Toronto, University of Toronto Press,
2005, 377 p.

L’image, présente dans les sources jésuites, de la vigne du Seigneur, du travail stérile qui s’y réalise, de l’humilité qu’implique le fait de s’y consacrer a souvent séduit les historiens de la Compagnie de Jésus, soit que leurs centres d’intérêt portent sur la vigne lointaine, soit qu’ils se concentrent sur l’espace européen, comme c’est le cas du livre de Lance Gabriel Lazar. Ce n’est pas un des moindres intérêts de cet ouvrage que de s’installer en son centre, du moins dans la vision catholique du monde: Rome. En effet, l’analyse proposée ici constitue un long développement de l’hypothèse suivante, largement élaborée au sein de la Compagnie de Jésus (comme les documents sur lesquels s’appuie l’étude de L. Lazar le

prouvent abondamment): puisque la vigne du Seigneur est partout (« notre lieu est le monde » selon la formule de Nadal qui inspire un volume récent sur l’histoire des missions jésuites¹), elle est aussi, et peut-être d’abord, à Rome.

Les études sur la Rome des jésuites – au demeurant rares si l’on cherche à identifier celles qui s’occupent au premier chef de la Compagnie dans la ville plutôt que celles centrées sur les instances décisionnelles de l’ordre en effet installé à Rome – ont le plus souvent pris pour cible de la recherche, les problèmes de gouvernement et d’administration interne, d’inscription du nouvel ordre dans les jeux du pouvoir d’un État pontifical en cours de redéfinition, de construction d’une identité culturelle ou d’un modèle spirituel universels. Dans un texte bref, accompagné de deux annexes importantes (une liste de l’ensemble de la documentation officielle en relation avec les confraternités jésuites et un ensemble de sources, notamment iconographiques, sur Sainte-Marthe entre 1543 et 1578), d’une longue liste de sources et d’une bonne bibliographie, le tout terminé par un index de noms, de lieux et mots-clés, l’auteur aborde la question de l’apostolat jésuite auprès de deux groupes de « marginaux » au cœur de la catholicité contre-réformée, les prostitués et les non-chrétiens, juifs et musulmans. On peut distinguer par conséquent deux objets d’étude: les confraternités comme méthode d’une part; les prostituées, les juifs et musulmans nouveaux convertis, comme cibles sociales d’un nouveau type d’apostolat urbain, d’autre part. Les raisons de le lire sont donc doubles, car l’ouvrage intéresse autant les spécialistes de la Compagnie de Jésus – dont la dimension populaire de l’apostolat porté à l’attention de la communauté savante par les travaux décisifs de Louis Châtellier a généralement moins attiré les historiens que son pendant aristocratique ou en direction des élites² – que les historiens de la ville, des sociétés urbaines, des processus de disciplinisme social dans le sillage de l’œuvre de Michel Foucault, ou de professionnalisation dans la lignée de Wolfgang Reinhard et Paolo Prodi.

C’est pourquoi, même si la plupart des chapitres avaient déjà circulé, en premières

versions, sous forme d'articles publiés dans des revues ou ouvrages collectifs, la publication en volume des travaux de Lance Gabriel Lazar présente un intérêt indéniable.

Trois établissements romains de la Compagnie sont au cœur de son travail : la maison de Sainte-Marthe a été créée comme une maison provisoire (retraite ou refuge, selon d'autres expressions du temps) destinée à offrir aux prostituées un lieu protégé où se retirer afin de décider de leur vie future ; le Conservatoire de Santa Caterina dei Funari offrait protection aux filles âgées de moins de douze ans que la vie et les mœurs dissolues de leur mère mettaient en danger ; la Maison des catéchumènes consentait aux juifs et musulmans qui manifestaient un certain intérêt pour la conversion au catholicisme un lieu de formation et d'éducation.

Chacune de ces fondations, dans sa dimension ignatienne (et il est dommage que seule l'initiative jésuite soit prise en ligne de compte dans ce volume), fait l'objet d'un chapitre propre où se retrouve le même souci d'inscrire ces institutions dans la plus longue durée des relations entre l'Église et ces catégories sociales. Cette manière de procéder permet au lecteur de saisir la nouveauté dont chacune de ces maisons est porteuse : il s'agit principalement de l'enracinement social de ces entreprises par le biais de la création de confraternités laïques qui associent les membres de la plus haute élite romaine au projet de réforme de l'Église dans le cadre de l'apostolat en direction des exclus. Il s'agit aussi de l'attention portée à la libre décision des adhérents, confrontés, dans d'autres structures concurrentes destinées à les accueillir, à des logiques uniquement coercitives.

C'est, d'après l'auteur, la raison principale du succès de ces trois fondations appelées à être prises en modèle dans de nombreuses autres villes de la péninsule italienne, comme le dernier chapitre du volume le démontre.

Adossé à une solide connaissance des archives et de la bibliographie secondaire (dans les principales langues européennes), l'ouvrage parvient cependant difficilement à se soustraire au point de vue que construisent les sources normatives ou centrales privilégiées tout au long du parcours. Certes, il n'est pas aisé d'entendre la voix de ces prostituées

qui choisissent Sainte-Marthe, mais peut-être l'était-ce davantage pour ces femmes de la haute aristocratie européenne vivant à Rome et qui décident de s'engager dans la Compagnia della Grazia pour y accomplir leurs « devoirs » de catholiques ? De même, les quelques pages consacrées à l'autobiographie rédigée à la demande des supérieurs de la Compagnie et publiée en 1588 par Giovanni Battista Romano, juif converti au catholicisme (p. 118-120), ouvrent plus de questions que celles que l'auteur identifie à la hâte. Le renouveau des études sur les juifs de Rome dans le cadre de la catholicité tridentine et post-tridentine a suffisamment démontré, récemment, la richesse du thème pour qu'une des rares recherches consacrées à la Maison des catéchumènes de Rome (où devaient en outre cohabiter juifs et musulmans) s'y arrête davantage³. D'une manière plus générale, le choix de l'analyse locale et de trois établissements aurait sans doute permis de travailler plus nettement à une histoire sociale et culturelle de la confessionnalisation de la Catholicité en son centre absolu, où la Compagnie constitue un acteur fondamental, mais non unique.

ANTONELLA ROMANO

1 - Voir Pierre-Antoine FABRE et Bernard VINCENT (éd.), *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, Rome, École française de Rome, 2007.

2 - Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, et *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Aubier, 1993.

3 - On pense ici à Marina CAFFIERO, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Rome, Viella, 2004, et à Adriano PROSPERI, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Turin, G. Einaudi, 2005.

**Peter Marshall
et Alexandra Walsham (éd.)**

Angels in the early modern world
Cambridge, Cambridge University Press,
2006, XIV-326 p.

L'historiographie contemporaine, qui s'est beaucoup intéressée aux manifestations du

démon (sorcellerie et possessions) durant la période moderne (du XVI^e au XVIII^e siècle), a négligé les bons anges. Cet ouvrage collectif vient à juste titre réparer cet oubli. Il s'ouvre par un excellent résumé de l'histoire des anges dans le christianisme, des origines jusque vers 1800, avec même une esquisse de ce qu'ils sont devenus dans les tout derniers siècles.

L'ouvrage commence avec la Renaissance, dont l'angélologie est dominée par l'autorité du Pseudo-Denys, auteur des *Hierarchies célestes*, mais aussi de Platon, avec une tendance à confondre les anges et les astres dans leur action sur la destinée humaine (Bruce Gordon). De sorte que les spéculations de Marsile Ficin, de Trithème ou de Cornelius Agrippa engendrent quelques frictions avec les conceptions de l'Église. Pour celle-ci, c'est le moment où s'affirme le culte des anges gardiens ; mais ce que Nicole Lemaitre a mis en lumière autour de l'évêque de Rodez, François d'Estaing, semble ignoré par l'auteur. Il faut dire que pour tous les auteurs de ce recueil, les historiens français, y compris Jean Delumeau, ne sont connus et cités que quand ils ont été traduits en anglais.

La majorité des contributions traitent de la place des anges dans les Églises protestantes. La question n'est pas simple, car les réformateurs ne peuvent nier leur omniprésence dans la Bible, Ancien et Nouveau Testament. Leurs critiques se portent contre l'autorité de Denys qui, de disciple de saint Paul, est ramené par les humanistes à son médiocre statut de moine syrien du V^e siècle, mais également contre le culte des anges, assimilé au culte des saints, qui font de l'ombre à l'unique médiation du Christ. On n'a plus besoin de l'ange gardien pour servir d'instrument à la providence divine (Philip Soergel, Alexandra Walsham). Toutefois, ce n'est pas sans hésitation ni regret que les anges sont écartés du lit des mourants (Peter Marshall). La représentation des anges, elle aussi, pose problème. Du reste, l'archange saint Michel conserve fête et prestige chez les luthériens comme dans l'Église anglicane. L'angélologie connaîtra une résurgence chez les non-conformistes anglais du XVII^e siècle. John Milton lui-même accorde une large place aux anges dans son *Paradis perdu*, allant jusqu'à leur prêter une

sexualité (Joad Raymond). Tout cela se transporte outre-Atlantique où, dans la Nouvelle-Angleterre puritaine, les révélations angéliques reçues par les femmes sont particulièrement suspectes, jusqu'à ce que les Réveils du XVIII^e siècle les ramènent sur le devant de la scène (Elizabeth Reis).

Cependant, le catholicisme n'a pas été exclu de l'ouvrage. Une bonne étude est consacrée au rôle des jésuites dans le culte des anges gardiens (Trevor Johnson). C'est sous l'impulsion de Robert Bellarmine que le pape Paul V a institué, en 1608, une fête en leur honneur. Trois ans après, un autre jésuite publiera un traité sur le sujet. L'art s'en empare, comme en témoigne notamment cet étonnant tableau de Velázquez où l'on voit un enfant invité par son bon ange à contempler le Christ flagellé (p. 24). Les anges sont aussi les modèles de la chasteté, telle qu'elle est vécue par saint Louis de Gonzague. L'Irlande catholique ne s'est pas singularisée dans le culte des anges, dont la présence et le culte prennent un nouvel élan avec le catéchisme moderne (Raymond Gillespie) ; côté protestant, l'auteur s'attarde un peu longuement sur le cas d'un certain Teate qui se fera le propagandiste des anges pour justifier la secte qu'il fonde. Enfin, dans la catholique Espagne du XVII^e siècle, les anges sont innombrables (les grands personnages en ont deux, un pour leur personne et l'autre pour leur fonction), et ceux-ci se livrent à une lutte implacable contre les démons (María Tausiet) ; au passage, l'auteur traite avec assez de détails un cas de possession diabolique, en 1638, dans la province de Jaca. Cette fois encore on se transporte dans le Nouveau Monde pour voir quel usage les convertisseurs franciscains ou dominicains ont fait des anges, pour les substituer aux divinités indiennes ; non sans aboutir à d'étranges syncrétismes (Fernando Cervantès).

On ne saurait parler longtemps des anges sans en arriver aux démons. Le cas de Jean Bodin et de sa *Démonomanie des sorciers*, une fois de plus, intrigue l'historien. Après avoir exposé les bases aristotéliennes de la démonologie, Robin Briggs voit dans le traité de Bodin un moyen de se mettre à couvert contre l'accusation, bien fondée, de judaïser. Puis, à partir de l'affaire de la possédée de Vervins (1566) qui

semble avoir fort impressionné Bodin, il aborde celle d'Aix (1611), présidée par le dominicain Sébastien Michaëlis qui, par ses exorcismes, faisait proclamer par le démon les vérités catholiques. Excellent sujet sur lequel l'auteur aurait eu avantage à connaître la thèse de Robert Mandrou.

Enfin, les anges sont fortement impliqués dans le monde de la magie jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, spécialement en Grande-Bretagne, dans l'élite comme dans le peuple, avec même une poussée des publications à partir du milieu du XVII^e siècle (Owen Davies). On recourt aux bons anges pour qu'ils indiquent des remèdes pour les malades. Ils apparaissent dans les songes. Ils président à l'astrologie, car chaque planète est gouvernée par un ange. Newton lui-même pensait que des anges protégeaient l'ordre du monde contre les comètes ; la croyance aux anges gardiens, bien que condamnée par les théologiens protestants, persiste dans la mentalité populaire.

En somme, « le monde que nous avons perdu » était tout bruisant du vol des anges. C'est le grand mérite de ce livre de nous le rappeler, en assortissant les textes d'une illustration abondante et suggestive.

MARC VENARD

Keith P. Luria

Sacred boundaries: Religious coexistence and conflict in early-modern France
Washington, The Catholic University of America Press, 2005, XXXVIII-357 p.

Avec cet ouvrage, Keith Luria apporte une contribution importante à l'historiographie religieuse de la France du XVII^e siècle, et plus spécifiquement à l'étude d'un thème actuellement très en vogue, celui de la coexistence confessionnelle. K. Luria se propose d'expliquer la tension entre la violence religieuse et la coexistence pacifique. Pour ce faire, il a élaboré une typologie des relations interconfessionnelles centrée sur le concept de frontière : dans le premier type, la frontière confessionnelle est atténuée par différentes formes de sociabilité et le caractère malléable des identités confessionnelles ; dans le deuxième, la négociation

d'une « paix de religion » garantit les droits des deux confessions tout en établissant une nette démarcation ; dans le troisième enfin, les persécutions visent une séparation complète entre les confessions et la discrimination des réformés. Cette typologie correspond également à une évolution chronologique, puisqu'au cours du XVII^e siècle, c'est le troisième type qui s'impose.

Le premier chapitre est consacré à la coexistence dans les villes du Poitou et à l'intervention de la monarchie dans les décennies qui suivent l'édit de Nantes. L'auteur s'intéresse en particulier au rôle des commissaires royaux institués par l'édit : ils doivent arbitrer, par exemple, des conflits liés à la représentation politique des huguenots dans les conseils urbains ainsi qu'aux fêtes religieuses et aux processions catholiques. K. Luria montre comment la monarchie, à travers les mécanismes d'arbitrage prévus par l'édit, s'appuie non pas sur la confessionnalisation, comme les principautés allemandes, mais sur la gestion de la différence religieuse pour réaliser un certain degré de centralisation administrative. Cette instrumentalisation de l'édit vaut aussi pour les acteurs locaux : les représentants des deux confessions, en invoquant les dispositions de l'édit contre la partie adverse, manipulent les autorités extérieures afin de renforcer leur position.

On retrouve cette dialectique entre acteurs locaux et extérieurs dans le deuxième chapitre qui concerne une mission capucine envoyée en 1617 dans le Poitou. À la différence des représentants de la monarchie, les capucins ne veulent pas apaiser les conflits, mais renforcer la barrière confessionnelle. Ils s'emploient à affaiblir les protestants, en minant l'autorité des pasteurs dans des débats publics et en provoquant la conversion de nobles réformés, ainsi qu'à reconquérir l'espace public en organisant des processions et des dévotions. Leur but ultime, la conversion de tous les protestants, n'est cependant pas atteint ; cet échec entraînera un durcissement de la politique répressive de la monarchie.

Dans le troisième chapitre, l'auteur étudie la gestion de la différence confessionnelle dans les cimetières. On retrouve la typologie élaborée plus haut : les protestants sont parfois

enterrés dans le cimetière paroissial, ce qui symbolise leur intégration au sein de la communauté civique ; il peut y avoir des contrats entre les confessions pour le partage des cimetières ou leur division – c'est la solution visée par l'édit de Nantes ; mais à partir des années 1630, et surtout dans la seconde moitié du siècle, on constate une offensive des autorités royales afin d'expulser les protestants des cimetières paroissiaux et de reléguer leurs sépultures hors les murs.

L'auteur aborde dans le quatrième chapitre la mixité confessionnelle au sein des familles à travers la question des mariages mixtes. Alors que les Églises, tout en reconnaissant leur validité, les condamnent, des familles choisissent de traverser la frontière confessionnelle pour des raisons diverses : intérêts économiques, alliances politiques, stratégies d'ascension sociale. La coexistence confessionnelle au sein de la famille suit des modalités très différentes : on observe parfois un « irénisme domestique » ou la tolérance de la différence religieuse au sein du couple ; dans d'autres cas, l'auteur relève des situations de « guerre » au sein de la famille, lorsque des pressions sont exercées sur le conjoint réformé afin qu'il abjure sa foi – une situation qui relève du troisième type de frontière religieuse.

Le cinquième chapitre est peut-être le plus novateur de l'ouvrage : l'auteur s'intéresse au rôle des femmes dans les Églises et au discours tenu par les représentants des deux confessions sur l'expérience religieuse féminine. À travers l'étude de figures d'« amazones » et de « femmes fortes » protestantes, des nobles qui défendent leurs coreligionnaires, K. Luria examine la constitution de discours diamétralement opposés, l'un qui met en valeur le courage féminin, l'autre qui critique la « passion » avec laquelle les femmes défendent l'« hérésie ». L'étude du fameux cas des convulsionnaires de Loudun constitue l'un des sommets du livre. L'auteur y montre comment les religieuses possédées deviennent un symbole de la frontière religieuse : alors que les catholiques associent hérésie, satanisme et rébellion politique, les réformés renvoient ce cas à la frustration de la sexualité féminine liée au vœu de chasteté. Le corps des religieuses, selon K. Luria, devient un champ de bataille

confessionnel : les exorcistes catholiques y combattent les démons considérés comme protestants, et la victoire sur la possession est également une victoire sur l'hérésie.

Dans le dernier chapitre, l'auteur étudie le problème des conversions : l'enjeu est l'établissement de la frontière religieuse dans les consciences qui constituent une autre arène de la lutte entre les confessions. K. Luria examine les récits de conversions, qu'il utilise pour mettre en évidence le modèle construit par les Églises. Ces sources insistent en particulier sur l'adhésion du converti aux enseignements de l'Église. Un aspect particulièrement intéressant est celui de la loyauté politique : de nombreux nobles convertis au catholicisme soulignent leur fidélité au roi comme motif de leur conversion, en particulier pendant le règne de Louis XIV. L'auteur s'intéresse également aux relaps : ils attestent à ses yeux l'ouverture de la frontière confessionnelle et permettent d'étudier les raisons sociales qui motivent souvent la conversion.

En conclusion, K. Luria relève que le triomphe de la troisième forme de frontière religieuse en 1685 n'a ni entraîné la disparition du protestantisme, ni complètement séparé les croyants des deux confessions : en ce sens, la politique de Louis XIV est un échec. Cependant, elle entraîne la disparition de la deuxième forme de frontière religieuse : les groupes sont dès lors incapables de négocier collectivement la coexistence.

L'ouvrage rend compte à la fois de la collaboration supraconfessionnelle, ainsi à travers la mixité dans les cimetières, et de l'intolérance symbolisée par la mission capucine. Un des points forts de l'analyse est la mise en évidence des liens entre politique et religion : l'étude des conversions ou celle des convulsionnaires de Loudun le montrent à l'envi, la loyauté politique est étroitement liée, à l'époque moderne, à l'appartenance religieuse. La typologie des formes de frontière religieuse s'avérera extrêmement utile aux chercheurs, non seulement pour la France d'Ancien Régime, mais aussi pour les autres pays qui ont connu une situation de coexistence confessionnelle. C'est à ce niveau toutefois que l'on peut émettre quelques réserves. Tout d'abord, la typologie ne s'applique pas

à tous les domaines : au sein des familles, en particulier, observe-t-on vraiment le troisième type de frontière confessionnelle, alors que celui-ci vise à la séparation complète des confessions ? Ensuite, qu'est-ce qui explique le passage d'une forme à une autre, par exemple du deuxième au troisième type ? Les facteurs explicatifs proposés – la politique de la monarchie et la position des Églises – ne rendent pas suffisamment compte du rôle des acteurs laïcs, du « bas » par rapport au « haut ». Enfin, l'auteur insiste trop, nous semble-t-il, sur la continuité de l'action monarchique : si celle-ci a toujours défendu le catholicisme, même au début du XVII^e siècle, les politiques menées ont été très différentes, et le durcissement des persécutions pendant les règnes de Louis XIII et surtout de Louis XIV n'avait rien d'inéluctable. Ces réserves n'enlèvent rien aux qualités du livre : la richesse des analyses, l'ampleur des recherches documentaires, la diversité des thèmes abordés et l'originalité du modèle proposé en font d'ores et déjà un ouvrage de référence.

BERTRAND FORCLAZ

Robert Sauzet

Au Grand Siècle des âmes. Guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle
Paris, Perrin, 2007, 301 p.

Robert Sauzet nous livre un essai lumineux et pénétrant sur l'histoire religieuse de ce XVII^e siècle qu'il a tant arpenté. Deux thèmes lui servent de clés d'entrée dans un siècle que l'auteur entend comprendre et non juger : la permanence – et les transformations – de l'idée de croisade à l'époque moderne, d'une part, et l'étude de la coexistence confessionnelle, dont R. Sauzet a été l'un des pionniers en France, d'autre part.

Le livre s'ouvre par un bref chapitre sur les « nostalgies de croisade ». R. Sauzet y brosse à grands traits l'évolution de l'idée de croisade dans la France de l'âge classique. Elle participait alors de l'image royale et de la culture nobiliaire : au lendemain de la mort d'Henri IV, le thème du souverain-croisé fit son apparition aux côtés des autres éléments constitutifs de la

légende du « bon roi Henri », et jusqu'à la fin du siècle, la « nostalgie chevaleresque » survécut, en particulier dans les provinces situées aux confins de l'empire, la Bourgogne et la Lorraine. Les mystiques jouaient un rôle central dans la défense de cette idée, ainsi le père Joseph, principal collaborateur de Richelieu, qui fait l'objet du deuxième chapitre. Celui que Alphonse Dupront a décrit comme un « croisé et missionnaire » lança pendant la régence de Marie de Médicis différents projets de croisade.

Mais la croisade ne fut pas qu'un idéal, comme le montre le troisième chapitre : des militaires et gentilshommes français participèrent à des entreprises relevant de la guerre sainte, de la guerre en Hongrie à la fin du XVI^e siècle aux campagnes anti-turques de Louis XIV dans les années 1660. Si le Roi-Soleil se détacha de ces projets dans les années 1670, la victoire du Kahlenberg, aux portes de Vienne, en 1683, connut un grand retentissement populaire en France. À la fin du siècle cependant, l'idée de croisade s'effaça, tandis que les récits de voyage attestaient l'intérêt grandissant pour le Proche-Orient – une curiosité qui put se développer d'autant plus librement que la menace turque disparut après 1683.

À côté de ces survivances, l'idée de croisade se métamorphosa et connut des transferts : suivant une évolution initiée dès le XIII^e siècle, elle s'appliqua à la lutte contre les hérétiques, objet du quatrième chapitre. S'appuyant notamment sur les travaux de Denis Crouzet, R. Sauzet met en évidence le renouvellement de l'idée de croisade pendant les guerres de Religion et le développement d'un climat eschatologique attesté par la littérature de controverse et les pamphlets, dont les guerres de Rohan (1620-1629) constituèrent le point d'aboutissement, puisqu'une partie de l'opinion catholique les vécut comme une nouvelle croisade contre les hérétiques. Un autre transfert de l'idée de croisade est plus inattendu : celui qui eut lieu vers le Canada. L'établissement des ursulines et de missions jésuites s'accompagnait en effet du sentiment de l'imminence de la fin des temps, en particulier pendant les guerres des années 1660 contre les Iroquois. Les jésuites appelèrent par ailleurs Louis XIV à la croisade.

Après ce détour extra-européen, on retrouve dans le chapitre suivant le thème de l'hérésie, abordé à travers la question de l'intolérance. À partir de la production historiographique engendrée par la commémoration de l'édit de Nantes, l'auteur montre comment, dans l'un et l'autre camp, l'édit fut accueilli avec hostilité, et comment la nouvelle guerre de religion des années 1620 nourrit les espoirs symétriques de destruction de l'adversaire. R. Sauzet revient également sur les différentes tentatives royales de réunion des Églises, qui se soldèrent par des échecs, avant de retracer l'étouffement progressif qui précéda une révocation accueillie avec enthousiasme au sein de l'Église catholique, mais aussi dans la population, comme le suggèrent des livres de raison.

Cette image d'intolérance est toutefois contrebalancée par les deux derniers chapitres consacrés à la coexistence confessionnelle, qui se fondent sur les travaux précédents de R. Sauzet sur Nîmes et le Languedoc¹. L'auteur met tout d'abord en lumière l'« œcuménisme rustique » caractérisant la religion populaire, ainsi la fréquentation par les réformés des sanctuaires guérisseurs et leur participation aux bals dans les villages catholiques, malgré l'opposition décidée des consistoires. Il s'intéresse ensuite aux contacts interconfessionnels dans les différentes sphères de la vie sociale : les mariages mixtes, qui persistent malgré l'hostilité des autorités des deux religions ; l'administration municipale, qui est caractérisée dans l'ensemble par une paisible gestion commune ou par des alliances dépassant le clivage confessionnel ; les liens professionnels, qui transcendent également l'appartenance religieuse, notamment du fait de l'esprit de corps caractéristique de la société d'Ancien Régime. La coexistence scolaire fait l'objet de pages passionnantes qui mettent en évidence des expériences inédites, ainsi le collège de Nîmes, où des jésuites enseignèrent pendant une vingtaine d'années à des élèves réformés. Domaine plus inattendu dans ce chapitre, la politique domestique et internationale : au cours de la guerre de Trente Ans, à partir de l'entrée en guerre de la France contre l'Espagne, protestants et catholiques collaborèrent à la défense de leur pays ; après la révocation de l'édit de Nantes, des catholiques aidèrent des réformés à fuir.

Enfin, dans le dernier chapitre, R. Sauzet s'intéresse à la coexistence au sein de la République des Lettres : dans tout le royaume, érudits des deux confessions fraternisaient – ainsi à Saumur, où professeurs de l'académie réformée et oratoriens entretenaient des rapports amicaux. Autres objets d'analyse, l'érasme aux XVI^e et XVII^e siècles, ainsi que l'élaboration des droits de la conscience, qui aboutit au plaidoyer de Pierre Bayle en faveur de la tolérance.

Dans l'ensemble, il s'agit donc d'un travail riche et nuancé, mettant en lumière toute la complexité religieuse du XVII^e siècle. Quelques thèmes sont récurrents : l'intérêt pour les mystiques, un des accès privilégiés à la spiritualité baroque ; l'histoire sociale, qui permet de relativiser les oppositions confessionnelles ; le dialogue entre histoire des idées et étude des pratiques religieuses. Les rapports entre croisade et coexistence confessionnelle s'avèrent complexes : à côté du transfert de l'idée de croisade à la lutte contre l'hérésie, on constate au fil du siècle un déplacement de la guerre sainte au conflit confessionnel – au début du gouvernement personnel de Louis XIV, la croisade capte l'attention du monarque, qui s'en détourne au fur et à mesure qu'il se consacre à la répression du protestantisme. Ce rapport aurait pu être thématiqué de façon plus systématique : y a-t-il ainsi lien direct entre l'effacement de l'idée de croisade et l'étouffement de la dissidence religieuse, l'un se substituant à l'autre ? Ou la disparition de la guerre sainte préfigure-t-elle l'échec de la catholicisation du royaume ? Par ailleurs, si le thème de la croisade explique en partie la virulence des conflits confessionnels, le lecteur reste un peu sur sa faim quant à l'explication de la coexistence : à côté de l'« œcuménisme rustique », de l'humanisme chrétien, des solidarités de corps, quel rôle jouait par exemple l'idéal de concorde civique ? Il est à souhaiter que d'autres travaux approfondissent ces questions, dans le sillage d'une œuvre forte, originale et pionnière.

BERTRAND FORCLAZ

1 - Voir, notamment, Robert SAUZET, *Les visites pastorales dans le diocèse de Chartres pendant la première moitié du XVII^e siècle : essai de sociologie religieuse*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975,

et *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII^e siècle*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1979.

Bruno Restif

La révolution des paroisses. Culture paroissiale et Réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles
Rennes, Presses universitaires de Rennes/
Société d'histoire et d'archéologie
de Bretagne, 2007, 415 p.

Le défi que semble s'être lancé Bruno Restif n'était pas mince. Comment, dans un ensemble régional, scruter la grande transformation impulsée par le concile de Trente sans finir par répéter ce que tant d'autres grands travaux ont déjà largement mis en relief ? Il fallait pour cela essayer de prendre la question par un autre biais à la fois méthodologique et archivistique. C'est donc ici moins le cadre des trois diocèses choisis (Saint-Malo, Dol et Rennes) que celui de l'espace paroissial rural qui a été retenu : 436 paroisses et 33 trèves enserrant villages et bourgs sans pour autant que les villes soient totalement absentes, à l'exemple du développement consacré à la Compagnie du Saint-Sacrement de Vitry. Au total, il s'agit bien d'essayer de saisir cette « révolution » issue de la mise en œuvre des innovations tridentines et de leur impact profond, puisque encore opératoire jusqu'aux années 1960.

La seconde originalité de l'approche a été de lire cette transformation spirituelle à travers ses multiples expressions matérielles révélées par les comptes de fabrique. Cette source essentielle mais non exclusive (testaments, actes de fondation ou statuts synodaux viennent en inégal complément), soutenue par l'iconographie et la réalité de terrain, possède de grands avantages. Répandue à partir du milieu du xv^e siècle, contemporaine des premiers registres de catholicité, elle se trouve en abondance dans les fonds paroissiaux et sa rédaction obéit partout au même modèle. Sa description minutieuse (p. 34-46) constitue un complément aux remarquables travaux d'Anne Bonzon¹. Dès lors, la construction des chaires, l'édification des tabernacles sur l'autel majeur, les retables ou les vitraux, les ossuaires et les cimetières,

les statues ou les confessionnaux tout comme l'usage de l'encens, des bouquets de fleurs (excellente p. 209) ou la paramentique représentent autant d'indices quantifiables et révélateurs d'une spiritualité en mouvement, d'une sacralisation en action. Cette source autorise même à mesurer ici ou là et à cartographier de belle manière l'influence géographique d'un pèlerinage, à l'exemple de la paroisse de Landavran (p. 321-322). L'analyse souvent très fine de cette comptabilité paroissiale permet à l'auteur de repérer les flexures chronologiques entre les prémices budgétaires bien affirmées du xvi^e siècle – spécialement les dépenses consacrées aux objets du culte – et leur épanouissement jusque dans les années 1670. Même si les rythmes demeurent propres à chaque paroisse, toutes s'efforcent de traduire matériellement les nouvelles exigences avec les moyens qu'elles possèdent, entre 500 et 1 000 livres au milieu du xvii^e siècle soit sensiblement moins que leurs homologues léonardes.

La mise en place d'un christianisme environnemental total, dans lequel communauté d'habitants et paroisse ne forment plus qu'un, est supportée par un souci de rationalité des pratiques qui s'exprime dans la gestion du temps (horaires réguliers des messes dominicales, réduction des fêtes chômées) et par une individualisation du rapport à la mort assez malaisée à repérer en milieu rural. Néanmoins, l'ancienne empreinte collective ne s'est pas effacée pour autant. On notera d'ailleurs que dans tous ces domaines, les accommodements sont souvent de mise entre les différents protagonistes et que, selon une belle formule de l'auteur, à la stratégie des institutions répond la tactique des fidèles (p. 330-331).

Un tel objectif de longue durée mobilise nombre d'acteurs. Les clercs bien sûr, les évêques en tête, les missionnaires réguliers, lazarisés de Saint-Méen ou jésuites de Rennes, mais plus encore les curés. Beaucoup plus intéressante, mais aussi plus délicate à explorer, est la place tenue par les ruraux laïcs dans ce mouvement. Son étude ouvre le travail sur une histoire sociale qui, pour être dispersée, n'en est pas moins présente et essentielle. Une fois encore, et ce n'est pas une surprise, c'est la *sanior pars* qui tient la fabrique et qui fournit

les trésoriers, pourtant difficilement repérables au XVI^e siècle. Forte de douze à quarante personnes selon les lieux, cette élite roturière, à l'instar des seigneurs ou des curés, cherche à pérenniser sur les murs de l'espace public qu'est l'église, ses marques personnelles et familiales comme la trace de son indispensable contribution à l'application de la réforme catholique. Présente dans les diverses fondations de messe, elle joue un rôle important dans l'aménagement des enclos, les commandes de retable ou dans celles des vitraux, peut-être plus soucieuse d'esthétique et de prestige que de pédagogie théologique. L'importance de cette « bourgeoisie rurale » et les empiètements qu'elle s'autorise sur des domaines que les clercs entendent bien se réserver sous-tendent inévitablement des conflits entre les différentes parties. À partir du moment où l'ancienne insertion des clercs dans la société laïque se trouve supplantée par une sociabilité de la séparation entre les ministres ordonnés et les autres, où se multiplient les tentatives du contrôle comptable des fabriques de la part de la puissance ecclésiastique au début du XVII^e siècle puis du Parlement à la fin de la période, les frictions deviennent inévitables. Pour autant, elles semblent ici singulièrement limitées et les marques d'anticléricalisme peu probantes ou spécifiques.

C'est peut-être le signe d'une intégration des normes de la part de cette fraction de la société rurale à la fois réceptrice et instigatrice des valeurs tridentines. L'essor remarquable des nouvelles confréries pieuses dans ce monde des campagnes bretonnes n'y est probablement pas pour rien en dépit des lacunes relatives à leur composition sociale.

À lire ces quelques lignes, on aura compris toute la richesse de l'information livrée par cette enquête qui bénéficie en outre d'une abondante cartographie constituant une sorte d'atlas tout à fait remarquable. On ne peut s'empêcher pourtant, une fois le livre refermé, de ressentir sensiblement les limites du parti pris de l'auteur. Cette « révolution des paroisses » des campagnes de Haute-Bretagne s'apparente-t-elle à celle des villes dont l'influence inévitable se trouve souvent évoquée à travers des missions, des prédications, des dévotions, comme en témoigne le rôle des

dominicains de Vitré ou de Dinan dans la diffusion du culte du Rosaire ? Des comparaisons ponctuelles y auraient aidé. Mais l'essentiel tient peut-être à l'abandon progressif d'une approche socioculturelle au profit d'un inventaire complet des formes du tridentinisme paroissial, qui tourne parfois au catalogue un peu fastidieux. En corollaire, certains développements mettent à mal la cohérence de l'exposition. Que viennent faire les fondations de messe dans « Les transformations de l'espace sacré et la magnificence du culte » ou l'anticléricalisme dans « Le perfectionnement de chacun » ? Le bref développement sur la sorcellerie, sans être indispensable, questionne sur la permanence des « superstitions » : la dite révolution les a-t-elle éradiquées ? Enfin, la centralité problématique des comptes de fabrique aurait dû conduire à mieux s'intéresser à la conjoncture économique associée aux variations des recettes et des dépenses, particulièrement importantes après 1610 à la fois pour relever les édifices détruits par les guerres et pour répondre aux « besoins rationnels » de la nouvelle pastorale. D'indispensables distinctions entre les paroisses toilières, les paroisses d'élevage et les paroisses côtières auraient mérité plus que quelques évocations. Auraient-elles également permis d'esquisser les particularités sociales et religieuses de ces villages qui nous échappent grandement alors que se dégage une impression d'uniformité ?

Il est bien sûr toujours aisé de pointer les manques. Mais ils relèvent ici d'une autre logique que d'une posture suffisante comme il arrive parfois. Entre un exemple supplémentaire de l'application de la réforme tridentine, où toutes les catégories cléricales et spirituelles sont convoquées, et une approche plus culturelle à partir du territoire social des paroisses rurales, Bruno Restif paraît avoir hésité jusqu'à faire un non-choix, proposant en définitive une enquête très classique par crainte d'omettre tel ou tel aspect des expressions du catholicisme de la première modernité. On peut en exprimer le regret dans la mesure où bien des pages de ce travail de longue haleine ont montré une grande capacité à l'inventivité et de réelles qualités analytiques.

ALAIN CABANTOUS

1 - Anne BONZON, *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais (1535-1650)*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

Benoist Pierre

La bure et le sceptre. La congrégation des Feuillants dans l'affirmation des États et des pouvoirs princiers (vers 1560-vers 1660)
Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 590 p.

Exemplaire monographie consacrée à un ordre religieux plongé dans les turbulences de la première modernité européenne, le livre de Benoist Pierre se signale par l'ampleur des vues historiographiques qui l'animent et par la méticulosité des dépouillements archivistiques sur lesquels il se fonde – partiellement, car la moisson des textes imprimés, apologies, œuvres littéraires ou spirituelles, ou encore traités théologiques, n'est pas moins riche.

L'ouvrage participe d'un intérêt récemment renouvelé – sous l'impulsion, entre autres, de Nicole Lemaitre – pour l'histoire des ordres religieux à l'époque moderne, dont la grande étude de Jean-Marie Le Gall sur *Les moines au temps des réformes* (2001) est un jalon essentiel. Membres d'une congrégation peu connue, les feuillants étaient des moines à l'austérité légendaire, qui « dormaient la tête posée sur une pierre et habitaient avec un crâne rappelant la vanité des vanités » (N. Lemaitre). L'étude de B. Pierre a cherché à en ressusciter la mémoire en essayant d'évaluer leur place dans la culture et les événements politiques d'un long siècle qui court des années 1560 aux années 1660.

Ce travail vient combler une grande lacune de l'historiographie, dans la mesure où aucune monographie d'ensemble n'avait été récemment consacrée aux feuillants. L'ambition est d'emblée clairement affichée : « Revenir à une histoire des communautés religieuses pour elle-même, sans pour autant la détacher de l'environnement politique, social et culturel dans lequel elle s'inscrit, pour mieux comprendre son rapport au monde et à l'autorité princière » (p. 21). Une première partie, très minutieuse, retrace l'évolution de l'attitude des feuillants par rapport au pouvoir royal

à l'époque des guerres de Religion. Soulignant le fait que les feuillants ont élaboré un idéal pénitentiel au service du prince, B. Pierre démontre qu'ils « proposèrent un modèle de comportement collectif susceptible de rétablir l'unité confessionnelle du royaume et de soumettre le corps social à l'autorité princière » (p. 67). Jouissant de la faveur particulière d'Henri III, qui les utilise dans le cadre de son grand projet expiatoire entrepris pour conjurer le mauvais sort lancé par la justice divine sur le royaume, les feuillants plaident dans un premier temps pour la soumission à l'autorité du monarque. Après 1588, une rupture est manifeste, et une partie de la congrégation rejette sa fidélité à l'égard d'un roi désormais dénoncé comme simulateur et corrompu. Divorce d'avec le pouvoir royal de courte durée. Dès l'avènement d'Henri IV, qui les favorise à son tour, les feuillants rentrent dans le giron de l'obéissance monarchique et contribuent à façonner l'image d'un roi dévot.

Dans la deuxième partie de son ouvrage, B. Pierre décrit la réconciliation qui s'opère avec l'autorité royale à partir du début du XVII^e siècle, alors que les princes catholiques européens trouvent généralement chez les religieux des agents fidèles à leur cause. Les faveurs royales se multiplient au long du XVII^e siècle à l'égard des feuillants qui reçoivent le soutien de Louis XIII, de Louis XIV, mais aussi de Marie de Médicis et d'Anne d'Autriche. Parallèlement, la congrégation mène un douloureux travail de mémoire et d'apologie pour faire oublier l'attitude de ses membres qui, après 1588, avaient abandonné la cause d'Henri III.

Appuyée sur des éléments de prosopographie et d'histoire sociale, l'étude de B. Pierre accorde la plus grande importance aux idées politiques et aux convictions religieuses des feuillants, mettant brillamment en relief une évolution lourde de significations. Ainsi, au début du XVII^e siècle, les feuillants adhèrent à la thèse du pouvoir indirect détenu par le pontife romain *in rebus temporalibus* et reprennent à leur compte les arguments délivrés en sa faveur par le cardinal Jacques Du Perron lors des états généraux de 1614-1615. Eustache Asseline, en religion Eustache de Saint-Paul, est un ami du théologien parisien André Duval,

ardent apôtre du zélanisme catholique ; il fréquente le cardinal Robert Bellarmin à Rome, l'auteur de la fameuse thèse de la *potestas indirecta*, et s'oppose au gallican Edmond Richer. Apparemment « catholiques zélés » au début du règne de Louis XIII, les feuillants vont toutefois rapidement se rallier au catholicisme d'État défendu par le cardinal de Richelieu.

Les conceptions théologico-politiques des feuillants s'ancrent dans la reprise singulièrement moderne de la doctrine dionysienne. Ainsi que l'écrit B. Pierre, « la cité terrestre était régulée par la hiérarchisation de ses différentes strates et la soumission de l'ensemble à une cause unique, le roi, lui-même lié au Tout-Puissant » (p. 279). De même que les capucins, les feuillants souhaitent rétablir l'unité des catholiques derrière l'autorité du prince. Sous l'influence du récent néo-stoïcisme, ils réhabilitent la vertu de constance chez les moines et veulent former le roi à la sagesse chrétienne, prenant place dans la nébuleuse discursive, caractéristique de l'âge post-tridentin, sur les devoirs du prince chrétien.

L'historiographie la plus récente montre un grand intérêt pour l'élaboration en France d'une religion royale, comme l'attestent les travaux de Denis Crouzet, de J.-M. Le Gall, ou encore de Bruno Maës¹ parmi les modernistes. B. Pierre apporte une contribution majeure à une problématique historiographique encore trop négligée. Il suggère que les feuillants ont été les acteurs essentiels d'un mouvement général qui tend à placer l'action du souverain temporel sous les auspices de la cour céleste, au moyen, notamment, d'un culte rendu à saint Louis, certes, mais aussi à la Vierge et à saint Bernard, dont les feuillants se présentent comme les plus dévots successeurs. Bénéficiaire d'un processus irrésistible de sacralisation de l'autorité monarchique, Louis XIII devient le roi très-chrétien par excellence.

Une troisième partie, enfin, illustre la genèse d'un nouveau rapport d'obéissance des feuillants à la monarchie, au temps de la dissolution de l'idée universalisante de Chrétienté et alors que s'affirme un indéniable repli national. La congrégation recentre ses conceptions théologico-politiques dans le cadre d'un royaume très-chrétien et indépendant. À en croire l'auteur, il y a, dans le deuxième tiers

du XVII^e siècle, une incontestable accentuation absolutiste dans les textes des feuillants. Dans son *Histoire du ministère du cardinal de Richelieu* (1649), le père Charles Vialart, en religion Charles de Saint-Paul, s'en prend aux dévots qui, au nom de la religion, s'arrogent le droit de juger la politique du souverain. Son confrère Pierre de Saint-Romuald lui emboîte le pas. D'où la mise en relief d'une évolution cruciale : « À la fin du XVII^e siècle, les Feuillants voulaient vivre à leur tour dans un idéal de soumission au Très-Christien, sans se rendre vraiment compte que cette forme de fidélité quasi légale n'avait plus grand-chose à voir avec l'obéissance pénitentielle des premiers temps de la Réforme » (p. 358). Les feuillants deviennent gallicans, et même antijansénistes patentés, ainsi qu'en témoignent les publications polémiques de Pierre de Saint-Joseph à la mi-XVII^e siècle. La congrégation s'est donc accommodée aux métamorphoses d'une autorité royale dont elle a sans cesse accompagné les grandes mutations.

L'un des grands mérites de l'étude de B. Pierre est de se placer systématiquement à la croisée de divers discours historiographiques, histoire sociale, histoire religieuse, histoire politique et histoire des idées, dont la féconde confrontation n'est que trop rarement entreprise : *La bure et le sceptre* peut faire d'ores et déjà figure de modèle.

SYLVIO HERMANN DE FRANCESCHI

1 - Bruno MAËS, *Le Roi, la Vierge et la nation. Pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002.

Albrecht Burkardt (dir.)

Commerce, voyage et expérience religieuse (XVI^e-XVIII^e siècles)

Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, 503 p.

Ce sont près de trente contributions que réunit le présent ouvrage, issu principalement d'un colloque tenu à Lyon du 25 au 27 mars 2004. Albrecht Burkardt propose en introduction de réconcilier l'histoire économique des mobilités marchandes et l'histoire culturelle des

faits religieux. Le livre explore ainsi les pratiques des commerçants européens, appelés pour la plupart à se déplacer, à constituer des réseaux et à franchir des frontières confessionnelles dans une époque moderne marquée par de nouvelles formes d'organisation marchande au sein d'une « économie monde ». En cela, l'étude historique des relations entre négoce et culture poursuit le travail esquissé au milieu des années 1990 par Franco Angiolini et Daniel Roche sur les formations négociantes¹. Mais plutôt que d'analyser le rôle des voyages comme un élément du capital éducatif marchand, l'ouvrage dirigé par A. Burkardt propose de renverser la problématique en observant comment le voyage induit et suscite tout un système de médiations et de sociabilités culturelles et religieuses qui influent sur les échanges commerciaux. Se posent par conséquent conjointement les questions de la vitesse des circulations, de la longueur des voyages et de la durée des séjours, auxquelles s'ajoutent les différentes configurations politiques dans lesquelles se déplace le négociant de l'époque moderne.

L'ouvrage est organisé en quatre parties qui s'intéressent principalement aux espaces d'Europe de l'Ouest, en particulier la France et l'Italie, et dans une moindre mesure l'Espagne et l'Empire – notons d'emblée la place importante accordée au cas lyonnais traité dans cinq études. La première partie du livre se concentre sur les « itinéraires et espaces marchands » qui s'organisent à l'époque moderne : réseaux de villes, réseaux de correspondants, accueils des étrangers et circulations des informations sont tour à tour envisagés en fonction d'échelles différentes (individus, villes, État, diasporas) et de sources variées (carnets et correspondances de voyage, littérature économique, registres d'entrée des portes). Jochen Hoock rappelle notamment, dans son analyse de Rouen au XVII^e siècle, le rôle fondamental des places commerciales dans la convergence d'informations et de marchandises, engageant l'historien à réfléchir sur les espaces géographiques que mettent en jeu les circulations et les mobilités négociantes.

La deuxième partie entreprend de déterminer les accommodements et les conflits possibles qui s'opèrent dans l'Europe du commerce

international et qui mettent à l'épreuve les interactions religieuses. À mesure que le mouvement protestant fait craindre une percée des hérésies dans l'Europe catholique, les marchands, dès le XVI^e siècle, sont soupçonnés de transporter avec leurs marchandises des idées menaçantes. Mais si, comme le montre A. Burkardt, l'Inquisition romaine contrôle avec zèle les bagages des négociants français, les conflits religieux européens ne compromettent pas pour autant les échanges économiques. Ce chapitre pose ainsi la question essentielle de l'organisation en « nations » – et du facteur religieux comme élément de l'unité du groupe commerçant étranger au sein de la communauté autochtone – qui interroge nécessairement les problèmes liés à l'identité et à l'identification². Stefano Villani montre par exemple comment les luttes politiques et juridiques de la communauté anglaise protestante de Livourne aux XVII^e et XVIII^e siècles contre les autorités religieuses toscanes, pour la défense de sa liberté de culte, véritable « revendication identitaire », soudent les membres de la « nation » anglaise dans le port franc. De même, comme l'écrit A. Burkardt dans son introduction, « le commerce pouvait servir à venir en appui des croyances persécutées, voire abandonnées » (p. 25). C'est notamment ce que présentent les études de Natalia Muchnik et d'Yves Krumenacker, la première décrivant le rôle des négociants séfarades de passage dans la re-judaïsation des *conversos* espagnols au XVII^e siècle, la seconde, l'entraide confessionnelle que les protestants nantais, forcés à la clandestinité après 1685, entretiennent avec les marchands calvinistes.

Les accommodements dont fait preuve le commerçant voyageur à l'étranger témoignent d'une pluralité de valeurs et de cultures qu'explore la troisième partie de l'ouvrage consacrée aux « mentalités marchandes ». Ici aussi, échelles, chronologies, lieux, sources sont multiples, mais il faut noter la présence de contributions touchant l'Europe orientale (Dantzig, Nuremberg, Cracovie), ainsi que la Perse – par le truchement du marchand et ambassadeur de Venise, Ambrogio Contarini, à la fin du XV^e siècle. Les études révèlent que les attitudes des marchands face aux religions varient grandement en fonction des circonstances et

des intérêts ; l'organisation en réseau d'entreprises familiales ou de marchands d'une même « nation » exige le maintien des liens patrimoniaux et patriotiques que la religion permet en partie de cimenter. De manière plus générale, la bonne tenue des affaires et des échanges commerciaux soumet les oppositions religieuses aux impératifs de paix sociale qui supposent une forme de multiculturalisme marchand particulièrement nécessaire au sein des grandes places situées aux carrefours des religions, tels Dantzig ou Trieste.

Cependant, l'ouverture d'esprit de certains commerçants ne masque pas la permanence de problèmes liés à l'intégration de communautés étrangères, comme l'atteste la dernière partie du livre qui reprend les problématiques déjà abordées autour des notions de « nation » et de « communauté étrangère » : la liberté de culte et même la conversion n'offrent pas pour autant des possibilités d'ascension sociale, celle-ci étant juridiquement freinée pour les étrangers. L'intégration est encore limitée au XVIII^e siècle, et Simona Cerutti, en examinant les droits d'aubaine, analyse de façon très intéressante comment les « locaux » turinois changent « les critères mêmes de l'attribution de la citoyenneté » (p. 460) pour contrer la concurrence des marchands calvinistes. De même, Samuel Fettaï observe la manière dont les aristocrates qui dirigent Florence stigmatisent l'impossible intégration des marchands juifs, protestants ou orthodoxes, pourtant moteurs du commerce portuaire livournais, mais aussi *forestieri* inassimilables, qui n'ont « aucun intérêt pour le pays et pour l'intérêt public » (p. 468) comme l'écrit le grand-duc Pierre-Léopold en 1790.

Ainsi, l'ouvrage aborde de nombreuses pistes de recherches et il apparaît nettement que le triangle commerce/voyage/expérience religieuse constitue un terrain d'analyse dont le présent livre démontre l'intérêt heuristique. Gilles Bertrand, dans la conclusion de l'ouvrage, appelle à poursuivre le débat, car des travaux restent à entreprendre pour éprouver la validité des catégories souvent perméables de religion et d'identité, mais aussi afin d'interroger la spécificité des comportements marchands et des espaces de leur mobilité.

1 - Franco ANGIOLINI et Daniel ROCHE (dir.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1995.

2 - Voir Jacques BOTTIN et Donatella CALABI (dir.), *Les étrangers dans la ville : minorités et espace urbain du bas Moyen Âge à l'époque moderne*, Paris, Éditions de la MSH, 1999.

Andrew Pettegree

Reformation and the culture of persuasion
Cambridge, Cambridge University Press,
2005, 237 p.

Cet ouvrage se propose d'explorer les diverses voies par lesquelles la Réforme a rallié des partisans dans tous les pays d'Europe, aussi bien ceux où elle n'a que partiellement réussi, comme en France, que ceux où elle s'est imposée, comme en Allemagne. Considérant qu'on a un peu surévalué l'importance du seul livre imprimé dans la diffusion des idées réformées, Andrew Pettegree se propose d'étudier les autres moyens employés par Luther, Calvin et leurs partisans pour « persuader » leurs ouailles.

Dans une première partie, l'auteur s'interroge sur le processus de conversion et sur la dynamique qui l'anime. Il le divise en quatre phases, de la prise de conscience à l'identification, puis à l'adhésion et enfin à l'activisme. Il rappelle combien ce processus complexe a été difficile dans une civilisation où l'innovation n'est pas considérée sous un jour favorable. Le développement de la Réforme est ainsi profondément lié à la culture orale et à des traditions fortement ancrées dans le Moyen Âge, selon l'auteur qui consacre trois chapitres respectivement à la prédication, aux chants et hymnes, et au théâtre, étudiant la manière dont les zéloteurs de la Réforme se servent de ces vecteurs pour évangéliser les foules dans le sens de la nouvelle foi. A. Pettegree montre d'abord comment la prédication permet à la fois, dans son aspect polémique, de critiquer la corruption du clergé et de l'Église et, dans son aspect pédagogique, de vulgariser les grands thèmes de la théologie réformée en commentant, de façon systématique, le texte de la Bible. Concernant les chants, l'auteur explique qu'une fois éliminé le rituel de la messe, il faut le remplacer, selon les préceptes évangéliques, par le contact direct avec la

parole de Dieu, ce que font à merveille les psaumes mis en musique et les cantiques qui reprennent souvent des airs d'hymnes connus. Ces chants qui jouent un rôle dans l'instruction de la nouvelle religion font beaucoup pour créer un nouveau sentiment d'appartenance. S'agissant du théâtre, l'auteur rappelle que celui-ci est né à l'ombre des églises et que le théâtre médiéval est profondément religieux (mystères, miracles et moralités). La Réforme, cependant, modifie beaucoup la tradition théâtrale médiévale, dans la forme comme dans le fond. L'auteur montre, là encore, combien les réformateurs voient dans l'expression théâtrale les moyens d'une utile pédagogie. Les auteurs de pièces étaient souvent des pasteurs ou des maîtres d'école. Mais il souligne aussi que le théâtre, à certaines occasions, est le moyen d'une synergie efficace entre les membres de la nouvelle communauté. Cependant, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, le théâtre perd aux yeux des prédicateurs de ses vertus, car tandis que le peuple réclame des comédies et des thèmes plus variés, les réformateurs commencent à se méfier de ce médium pourvoyeur de plaisir. Pour chacun de ces domaines, l'auteur cherche à établir la distinction entre les textes écrits et la pratique orale telle qu'on peut tenter de la reconstituer.

La deuxième partie de l'ouvrage est plus polémique. Dans le chapitre consacré aux images, A. Pettegree, tout en reconnaissant les qualités remarquables de l'étude menée par Robert Scribner, conteste que l'influence des bois gravés ait été aussi importante dans l'extension de la Réforme que les historiens l'ont affirmé sur la foi de son ouvrage¹. L'auteur se penche ensuite sur l'industrie du livre et examine de près cette culture de l'imprimé qui aurait tant fait pour la Réforme. Il analyse avec attention les différents marchés qui se profilent, du livre polémique bon marché aux grands in-folios édifiants, en distinguant la phase d'information de ceux que l'on veut convertir de celle où l'on cherche à isoler les lecteurs d'éventuels contenus pernicieux. Au chapitre suivant, l'auteur approfondit précisément cette culture de la persuasion par le livre, mais aussi par le pamphlet. Celui-ci, affirme-t-il, doit être étudié à la fois comme acte individuel et comme partie

d'un ensemble, les pamphlets étant souvent réunis en recueils. L'auteur cherche à montrer comment le message de Luther, parfaitement adapté à cette diffusion dans le peuple, est perçu différemment hors d'Allemagne, où ses écrits sont interdits et où les tentatives de réforme évangélique passent souvent par les structures établies de l'Église. Il s'ensuit que c'est peut-être dans ce contexte d'interdiction que le livre a le mieux œuvré pour diffuser la pensée réformée, mais un livre qui se cantonne de plus en plus au format plus discret de l'inoctavo. L'auteur distingue cependant cette première phase, polémique et clandestine, de la seconde, où la Réforme, une fois établie, engage un combat de propagande pour assurer ses arrières tandis que la réconciliation avec l'Église catholique paraît désormais impossible. Les deux derniers chapitres, intitulés successivement « nouvelles solidarités » et « la culture de l'appartenance », étudient comment la Réforme instaure une nouvelle culture qui s'appuie sur les réflexions humanistes en matière de pédagogie (utilisation, par exemple, du dialogue comme genre). La Réforme n'est pas imposée à des populations passives mais passe par toute une pratique raisonnée de la persuasion. L'auteur souligne aussi l'importance des historiens réformés qui contribuent à créer l'arrière-plan sur lequel peut naître la nouvelle culture. Celle-ci n'aurait pas pu émerger sans tout ce travail de conviction qui a permis de créer de nouvelles solidarités et d'instituer un nouveau type de communauté.

On aura compris combien est riche ce petit ouvrage qui approfondit ce domaine si important de la diffusion d'une nouvelle culture fondée sur la critique de la précédente. Il a le mérite d'être extrêmement dense et de proposer non seulement des synthèses très intéressantes mais aussi des réflexions et des discussions stimulantes sur les divers moyens à travers lesquels émerge la culture réformée. Il manie une bibliographie secondaire très ample et a le mérite d'embrasser aussi bien le domaine allemand, que néerlandais, français et suisse.

BÉATRICE PÉRIGOT

1 - Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk: Popular propaganda for the German Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

W. R. Ward*Early evangelicalism:**A global intellectual history, 1670-1789*

Cambridge, Cambridge University Press, 2006, vi-213 p.

Il semblerait normal de commencer le compte rendu de ce livre par les deux ou trois choses que l'actualité récente a fait connaître de l'évangélisme anglo-saxon – c'est-à-dire, aujourd'hui, américain, à travers ce que l'on sait ou croit savoir de la *moral majority* et de la théologie politique de la Maison-Blanche. C'est toutefois du *premier* évangélisme qu'il s'agit ici, et cette remontée dans le temps découvre plusieurs de nos ignorances « continentales » non seulement sur la spécificité du cours suivi par le protestantisme dans le monde anglophone, mais aussi sur nos manières d'écrire et de classer les choses de l'histoire religieuse. Le principal mérite du livre de W. R. Ward se trouve dans le dépaysement qu'il provoque ; il ne va pas tellement au-delà.

Le récit donné ici – « *narrative* » (p. 4) : rien de plus – est international et transatlantique : il relie les premiers piétismes allemands (Arndt, Spener, Francke, Zinzendorf) à John Wesley et Jonathan Edwards, en passant par diverses alternatives à l'orthodoxie réformée en France, dans l'Empire et les Provinces-Unies (Poiret, Undereyck, Teerstegen). L'auteur a l'intelligence de ne pas proposer un trajet à sens unique : après ce parcours vers l'ouest, la « désintégration » finale de l'ancien évangélisme, à l'orée du XIX^e siècle, est observée simultanément sur le continent (Oetinger, Lavater, Jung-Stilling) et au-delà des mers, Wesley et Edwards semblant, dans la perspective de l'auteur, rompre la synthèse évangélique au moment même où ils la reçoivent (p. 138-139). De ce point de vue, la place *a priori* étrange du chapitre sur les frères moraves dans la construction de l'ouvrage, après le chapitre sur la tradition réformée en Grande-Bretagne et en Amérique du Nord, s'explique non seulement par le rôle joué par la doctrine de Zinzendorf dans la conversion de Wesley en 1738, mais aussi par la volonté de l'auteur d'écrire une histoire véritablement « globale » de l'évangélisme, où les changements de terrain sont appelés par la nature de l'objet construit.

Dans tous les cas, c'est bien d'une synthèse ou d'un amalgame (« *mix* », p. 161), et de sa progressive rupture, qu'il est principalement question ici. Après des considérations un peu convenues sur l'« identité » des évangéliques, W. R. Ward construit une figure à six côtés, où sont distingués comme autant de traits distinctifs l'« association étroite avec le mysticisme », la « religion des petits groupes », l'« eschatologie différée », l'« approche expérimentale de la conversion », l'anti-aristotélisme et l'hostilité envers toute forme de systématisation théologique, et enfin une « interprétation vitaliste de la nature » supposée revivifier la foi par le biais soit d'une interprétation allégorique de la Création soit d'une théosophie (p. 4). Avec une certaine rigueur, l'« hexagone évangélique » transparait dans les neuf chapitres de l'ouvrage, dont le propos excède par ailleurs rarement les limites d'une *intellectual history* essentiellement biographique, assez encline à l'anecdote et assortie à l'occasion d'une touche d'amateurisme revendiqué (la bibliographie de ce livre est désignée comme « *user-friendly* » : l'intention donne une idée de la réalisation).

Dans l'hexagone de W. R. Ward, il est vrai, tous les côtés n'apparaissent pas avec la même netteté, ou du moins tous ne reçoivent pas de l'auteur la même attention. La question mystique et plus encore la question eschatologique se détachent très nettement, W. R. Ward faisant au profit de ce que Spener appelait l'« espoir de temps meilleurs », la « plate-forme commune de tous les premiers évangéliques » (p. 182). Bien que sacrifiant à ce que l'auteur lui-même appelle une « fixation curieuse sur le bizarre » dans les dernières générations d'historiens (p. 185-186), ce choix est à saluer : en marquant le contraste entre la conception piétiste d'une survenue différée du Jugement d'une part, l'eschatologie panique des orthodoxies confessionnelles de l'autre, il restitue ces dernières à l'une de leurs plus permanentes préoccupations, à peine découverte par la recherche actuelle sur les scolastiques universitaires de l'époque moderne. D'autant plus regrettable apparaîtra l'absence d'une réflexion sur la dimension *confessionnelle* des évangélismes, c'est-à-dire sur tout ce qui relie les évangélismes à des appartenances plus

vastes qu'eux, en l'espèce à une référence protestante dont aucun séparatisme n'aura eu raison, pas même l'intense circulation inter-confessionnelle dont fait état le chapitre sur les « voies mystiques » (Antoinette Bourignon, Molinos, M^{me} Guyon), peut-être précisément parce que la référence confessionnelle est, pour l'historien, autre chose que la relation religieuse. Les protestations d'orthodoxie luthérienne d'un Spener – sauf, justement, sur le point de l'eschatologie (p. 26) – auraient fourni ici un bon point de départ.

Quoi qu'il en soit, on pourra apprécier ce récit centré sur autre chose que sur l'inévitable « intériorisation » de la *praxis pietatis*, qui fournit le commencement obligé des meilleures introductions au piétisme, mêmes réactualisées¹. De même, on se surprendra à ne pas regretter les habituels débats conceptuels qui accompagnent la réflexion sur la catégorie de réforme radicale et sur les groupements para-ecclésiaux de l'Europe moderne – et sans doute a-t-on déjà fait un ou plusieurs choix en les désignant de la sorte. Le dépaysement est là : chez W. R. Ward, pas de « radicalité », sinon pour poser tout naturellement la différence entre un « piétisme d'Église » et les « séparatistes » (p. 48 ; voir aussi p. 13-15 et 23) ; pas de « dissidence », sinon au sens technique du *Dissent* ; pas de « spiritualisme » ou de « non-conformisme », sinon pour désigner passagèrement telle ou telle prise de position particulière. Cette innocence terminologique, on l'a vu, a un revers, l'imperméabilité à peu près complète de l'auteur aux questions relatives à la constitution des fronts confessionnels, dont l'approche exige certes tout autre chose que les méthodes de l'*intellectual history*. Mais elle a aussi une cause, qui est sa force : ce qui, vu du continent, s'écrit comme une histoire de pullulements à la marge et de fragmentations – les sectes et ecclésiologies de la radicalité confessionnelle moderne – se transforme, en passant le *Channel*, en la généalogie d'un courant religieux central, dont la « désintégration » au début du XIX^e siècle a prélué à une renaissance que l'actualité de l'évangélisme suffit à attester. En illustrant un peu malgré elle cette transformation, la synthèse de W. R. Ward conduit à s'interroger sur la dissociation qui s'est progressivement opérée entre un système de

confessions à la manière continentale et le système anglo-saxon des *dénominations*, qui recouvre tout autre chose. Si l'histoire « globale », faute de réalisations probantes, pouvait donner toujours autant à penser, on finirait par se convaincre qu'elle peut servir l'histoire autant qu'elle sert la globalisation.

PHILIPPE BÜTTGEN

1 - Voir par exemple Johannes WALLMANN, *Der Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1990] 2005.

« L'ordre de Saint-Benoît et Port-Royal »
Chroniques de Port-Royal, 52, 2003, 392 p.

Ce volume des *Chroniques de Port-Royal* rassemble les actes du colloque organisé par Daniel-Odon Hurel dans des lieux anciennement et présentement bénédictins : Saint-Germain-des-Prés, Saint-Wandrille et le monastère de la Source à Paris. Il se situe dans la lignée de précédents colloques de la Société des amis de Port-Royal, qui ont cherché à éclaircir les liens entre Port-Royal et diverses congrégations ou ordres religieux¹.

Les facettes de ces relations sont explorées aussi bien au XVII^e qu'au XVIII^e siècle autour de quatre dénominateurs communs moins connus que le courant de l'érudition ou l'histoire des grandes congrégations de Saint-Vanne et de Saint-Maur : le retour à la règle de saint Benoît, les « jansénismes » des ordres bénédictins, le contenu des bibliothèques bénédictines et, enfin, quelques profils spirituels de bénédictins jansénistes. On regrettera cependant qu'ils n'apparaissent clairement qu'en conclusion, dans le remarquable effort de synthèse, d'approfondissement et d'ouverture de perspectives de Dominique Julia, alors qu'ils auraient pu organiser l'ordre des communications.

Le lien le plus fort est sans aucun doute le retour à la règle de saint Benoît, réaffirmée avec force dans les *Constitutions de Port-Royal du Saint-Sacrement*, les *Instructions sur la règle de la Mère Angélique Arnauld* ou le *Trésor de la Règle de saint Benoît* de Martin de Barcos, contre la corruption du temps et du monde. Il faut savoir que Port-Royal-des-Champs était un

monastère fondé au XIII^e siècle sous la juridiction de l'ordre de Cîteaux, qui était lui-même une réforme du monachisme bénédictin. En voulant faire revivre le premier esprit de saint Bernard, la mère Angélique renouait ainsi non seulement avec la tradition originelle mais elle participait au mouvement christocentrique plus large de la réforme catholique initiée par le concile de Trente en réponse aux protestants : critique de la pratique trop fréquente des sacrements, adoration de l'Eucharistie comprise comme le mémorial de la victoire sur les hérétiques, exaltation du sacerdoce, réforme liturgique. Ce retour archéologique aux sources du christianisme s'observe chez certains bénédictins comme le musicien Claude-Gabriel Nivers, auteur d'une *Dissertation sur le chant grégorien* (1683), mais l'analyse du *Recueil des cantiques spirituels des bénédictins d'Orléans* montre que les cloîtres ne sont pas à l'abri d'une ouverture aux raffinements mondains.

Une autre question centrale concerne la réception des idées « jansénistes » au sein de l'ordre bénédictin – surtout au moment de l'appel de la Constitution *Unigenitus* – et le rôle exercé par les différents monastères dans leur diffusion, facilitée par la mobilité des moines et les réseaux de correspondances. Comme l'avait établi René Taveneaux, il apparaît que le groupe des monastères rémois est au cœur d'un réseau qui unit Paris, les Provinces-Unies et la Lorraine à travers toute une série de relais comme les monastères de Montier-en-Der, Hautefontaine et Beaulieu. Moins connue, la géographie d'un jansénisme méridional, au sein de dix-sept monastères sur vingt-sept dans la province de Toulouse, se dessine au travers des lettres adressées à Colbert de Croissy. À l'inverse, les abbayes vannistes de Franche-Comté résistent à la pénétration du jansénisme pour s'ouvrir dans la dernière partie du XVIII^e siècle aux idées des Lumières. La résistance des bénédictines du Calvaire sous la direction de leur supérieure générale, Françoise de Coëtquen, et les tensions dans les monastères féminins des pays de Liège et de Luxembourg prouvent que les religieuses ont ressenti au XVIII^e siècle la même mission que, précédemment, les religieuses de Port-Royal, de défendre la vérité à la place des évêques défaillants, transgression des sexes et

de la hiérarchie ecclésiastique qui sera d'autant plus sévèrement réprimée.

L'analyse du contenu des bibliothèques bénédictines vient apporter un éclairage complémentaire à la géographie des évolutions intellectuelles et spirituelles. Au monastère de Bonne-Nouvelle d'Orléans, les ouvrages jansénistes et antijansénistes ne sont entrés qu'au début du XVIII^e siècle. Les questions doctrinales sur la grâce l'emportent très largement sur la polémique de l'*Unigenitus*. En revanche, la bibliothèque de Saint-Fuscien-au-Bois dans la Somme paraît beaucoup plus sensible à la conjoncture même si on ne rencontre pas de textes relatifs aux miracles et aux convulsions. On retrouve dans les abbayes vannistes ce même intérêt pour les questions doctrinales et les affaires du temps jansénistes.

Dernier point de jonction, certaines personnalités ont incarné par excellence spiritualité bénédictine et posture « janséniste ». En dépit de leurs parcours dissemblables, dom Gabriel Gerberon, dom François Lamy et dom Claude Martin partagent des traits communs. Les deux derniers ont chacun commenté la règle de saint Benoît. Tous trois, dans la querelle du pur amour, ont pris position en faveur de Fénelon, marquant ainsi leurs distances avec la conception intellectualiste de la prière développée par Pierre Nicole.

Moins qu'une identité, on peut se demander si le « jansénisme » n'est pas plutôt le révélateur du rôle des monastères bénédictins comme lieu de formation et d'échanges intellectuels ?

CATHERINE MAIRE

1 - En dernier lieu, « *Port-Royal et l'Oratoire* », actes du colloque organisé par la Société des amis de Port-Royal à Saint-Étienne du 20 au 23 septembre 2000, *Chroniques de Port-Royal*, 50, 2001.

Evergton Sales Souza

Jansénisme et réforme de l'Église dans l'empire portugais, 1640-1790

Paris/Lisbonne, Centre culturel Calouste Gulbenkian/Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, 503 p.

Le « jansénisme » n'est pas une exception française puisqu'il existe à des degrés divers

dans d'autres pays européens. Contrairement à l'Autriche, l'Espagne ou certains États italiens, il subsistait encore des doutes sur la réalité d'un véritable courant janséniste dans le monde portugais. Au cours de sa minutieuse enquête, Evergton Souza s'est attaché à traquer les traces de ce mystérieux « jansénisme portugais », aussi bien autochtone que d'importation.

Avant l'arrivée de la bulle *Unigenitus* au début du XVIII^e siècle, les querelles du jansénisme sont restées pratiquement inconnues des milieux ecclésiastiques portugais, bien qu'un fort antagonisme entre les partisans de la raison d'État et ceux des prérogatives de la Cour de Rome ait trouvé à s'exprimer régulièrement, notamment sous le règne de Jean IV, à propos de l'investiture canonique des évêques, ou concernant la juridiction de l'Inquisition. L'édit de l'Inquisition qui rend compte de la publication de la bulle *Unigenitus* en 1715 ne suscite aucun débat. En 1717, à la suite de l'université de Salamanque, l'université de Coimbra prête serment à cette même bulle, reconnaissant ainsi l'infaillibilité personnelle du pape en matière de foi et de mœurs. En France, les partisans de la Constitution feront un exemple de cette belle obéissance portugaise.

La première mise en accusation du jansénisme par l'Inquisition, qui provoque quelques remous significatifs, est celle de l'archevêque de Goa, M^{sr} Ignacio de Santa Thereza, dans les années 1720-1730. Néanmoins, E. Souza établit son caractère infondé, même s'il reconnaît que M^{sr} de Goa fait preuve d'une volonté de réforme et d'un penchant rigoriste assez typique du mouvement local des jacobéens. C'est ce qui l'amène à examiner la *Jacobéia*, ce mouvement de réforme religieux qui s'est développé dans la première moitié du XVIII^e siècle et qui a notamment déclenché, en raison de sa façon de concevoir le ministère de la confession, la querelle dite du « sigillisme » (néologisme pour désigner l'abus de ceux qui violent le secret de la confession, appelés « sigillistes »). Bien que la *Jacobéia* ne puisse être considérée comme la mère du jansénisme portugais, l'auteur n'exclut pas l'hypothèse que ce terreau favorable ait pu contribuer à la diffusion des idées jansénistes.

Un des apports de l'ouvrage est de démontrer que la période essentielle de la construc-

tion du jansénisme portugais s'étend des années 1760 à la fin du règne de Joseph I^{er} en 1777. Elle accompagne ainsi la politique réformatrice du nouveau gouvernement qui se fait sentir de façon de plus en plus forte avec l'arrivée du marquis de Pombal au ministère des Affaires du royaume en mai 1756. La tournure régaliiste que prend le gouvernement portugais, sa mise au pas de l'Inquisition et la campagne antijésuite ont facilité le passage d'une théologie scolastique à une théologie positive, d'une ecclésiologie favorable à la primauté du pontife à une ecclésiologie épiscopaliste, d'une morale issue de la casuistique probabiliste à une morale de la rigueur évangélique prise dans l'Écriture et la Tradition. En 1765, cette période pombaline voit la traduction d'un ouvrage janséniste français qui connaîtra une certaine fortune éditoriale, les *Instructions générales en forme de catéchisme* (1702) du père oratorien François-Aimé Pouget, plus connues sous le titre de *Catéchisme de Montpellier*, qui avait été mis à l'Index en 1721.

L'étude des choix opérés par les députés du tribunal royal de censure, le Real Mesa Censória, a permis d'établir que, dans l'ensemble, peu de freins ont été mis à la pénétration d'ouvrages jansénistes dans le monde portugais. L'auteur mentionne ainsi la diffusion des traités des grands port-royalistes Arnauld, Pascal, Nicole ou Le Maître de Sacy mais aussi ceux des jansénistes du début du XVIII^e siècle, comme Nicolas Le Gros et Nicolas Petitpied, ou encore des Flamands Jean Opstraet et Zeger-Bernard Van Espen, puis par la suite des Italiens Pietro Tamburini et Giuseppe Zola ainsi que les *Actes et décrets du synode de Pistoia*. Le plus étonnant est que les *Réflexions morales* du père oratorien Pasquier Quesnel semblent se propager librement bien avant la résolution du 19 octobre 1770 qui permet la libre circulation de tous les ouvrages concernant les controverses autour de la bulle *Unigenitus*. E. Souza n'a pas jugé utile de donner la liste exhaustive des libelles jansénistes anonymes que le Real Mesa Censória n'a pas retenus dans ses filets. Ce filtrage aurait peut-être permis de préciser l'originalité portugaise de la sélection et de l'utilisation de la littérature polémique janséniste d'importation. Les quelques indications bibliographiques fournies semblent en effet

indiquer (mais l'hypothèse reste à vérifier) que les ouvrages jansénistes de piété, de spiritualité, de morale ou d'ecclésiologie épiscopale n'ont jamais constitué une source de conflit au Portugal, à l'inverse des libelles prônant la résistance contre la bulle *Unigenitus*. L'auteur s'excuse également de n'avoir pas eu le temps de consacrer un chapitre à l'étude du jansénisme à l'université de Coimbra.

La démonstration s'achève assez classiquement sur l'œuvre du grand théologien oratorien au service du marquis de Pombal, António Pereira de Figueiredo, comme « synthèse d'un projet réformateur ». Le jansénisme de Pereira de Figueiredo se caractérise autant par son attachement à un augustinisme strict que par son opposition à la bulle *Unigenitus* et son aversion pour le molinisme. Il a été trop souvent réduit à une forme de régéralisme, de catholicisme éclairé, d'antijansénisme ou d'anticurialisme. E. Souza conclut à l'existence d'un courant spirituel janséniste tout à la fois distinct et complémentaire du catholicisme régéraliste.

Ce livre vient heureusement compléter le tableau des différentes formes du jansénisme en Europe et révèle un peu plus l'importance de leurs interactions. C'est ainsi, par exemple, que l'hebdomadaire du parti janséniste, les *Nouvelles ecclésiastiques*, collationne à partir de 1758 les renseignements sur les activités de tous ceux qu'il estime pouvoir être des sympathisants dans le royaume du Portugal. Sans doute, dans l'autre sens, l'étude des traductions françaises ou allemandes des pamphlets portugais antijésuites mettrait-elle en pleine lumière l'influence matricielle de la sensibilité jansénisante portugaise en Europe.

Un des mérites de la démonstration est également de souligner les analogies du jansénisme portugais avec le jansénisme étatiste qui opère dans le domaine josphiste des Habsbourg. Loin d'être en opposition tapageuse avec le système absolutiste comme c'est le cas en France, cet autre jansénisme, moins querelleur et plus épiscopaliste, semble accompagner les politiques régéralistes et réformatrices des princes et ministres éclairés en Autriche, en Italie, en Espagne et désormais au Portugal, tel un discret supplément d'âme.

Sécolène de Dainville-Barbiche

Devenir curé à Paris. Institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)
Paris, PUF, 2005, 550 p.

Évoquant les curés de Paris, Mercier estime qu'« on peut les considérer, chacun dans leur paroisse, comme de petits évêques, surtout quand elles sont considérables ». C'est à ces « petits évêques » ou, plus exactement, à la façon dont on le devient que Sécolène de Dainville-Barbiche a consacré cet ouvrage. Il s'inscrit dans les recherches sur le « basculement religieux de Paris » (Pierre Chaunu) au XVIII^e siècle, qui débouche sur la déchristianisation violente de la Révolution. L'ouvrage s'organise autour de trois temps forts. Une première partie est consacrée à la présentation de la géographie et des revenus des cures parisiennes intra-muros, suivie par des chapitres qui dressent le constat de l'« hypothèque janséniste ». Le livre se clôt sur l'étude de la procédure d'accès aux cures et du profil des candidats plus ou moins chanceux.

La géographie ecclésiastique d'Ancien Régime est souvent complexe ; dans le cas du Paris des Lumières, elle s'apparente à un véritable casse-tête. Une quarantaine de paroisses se partagent le territoire et la population de la capitale tout au long du siècle, mais de façon pour le moins inégale. L'île de la Cité et l'île Saint-Louis en totalisent 13 à elles seules, tandis que les vastes faubourgs n'en comportent que 8. Fruit de l'histoire, cette répartition n'est que très légèrement modifiée au fil du temps : de 1695 à 1789, 5 paroisses seulement sont supprimées, dont 4 dans l'île de la Cité, et 3 sont créées pour répondre à l'évolution de la démographie. Cette adaptation reste cependant très limitée, le poids de l'histoire et l'attachement aux traditions sont tels que le déséquilibre s'accroît encore au fil du siècle. Les paroisses du centre, déjà exiguës et peu peuplées, voient leur population diminuer à la suite des travaux d'urbanisme et des démolitions. La présence de communautés de prêtres dans 31 paroisses au moins à la fin du siècle ne compense que partiellement l'inadéquation de cette géographie ecclésiastique. L'inégalité est aussi très forte entre les revenus. Les pouillés et les déclarations de 1790 révèlent

de fortes disparités entre les ressources de la cure de Saint-Eustache, culminant à plus de 30 000 livres par an, et ceux des plus pauvres qui dépassent à peine 1 000 livres. Dans ces conditions, les curés de Paris jouissent de rentrées inégales, mais dans la majorité des cas assez confortables. Elles sont d'ailleurs l'une des raisons de l'immobilisme des structures : le poids du casuel, c'est-à-dire des revenus liés aux célébrations religieuses, motive le refus de céder la moindre part du territoire paroissial, son montant variant fortement en fonction du nombre de paroissiens. Les curés recherchent rarement leur enrichissement personnel, ils assurent le plus souvent les charges liées aux communautés de prêtres, ainsi que l'assistance des pauvres à domicile et contribuent parfois à l'entretien des écoles paroissiales. L'exemple le plus remarquable des curés philanthropes du siècle des Lumières demeure le curé Cochin de Saint-Jacques-du-Haut-Pas, qui consacre son patrimoine à la fondation à partir de 1780 de l'hôpital qui porte son nom.

La partie du livre intitulée « l'hypothèque janséniste », en voulant dresser un vaste contexte, fournit également l'une des clés essentielles à la compréhension du Paris religieux du XVIII^e siècle. L'auteur y rappelle les profondes divisions provoquées par la lutte autour de l'acceptation ou du refus de la bulle *Unigenitus*. Les curés apparaissent comme partie prenante des conflits au cours de deux longues périodes. La première, de 1716 à 1735, correspond à 19 années de pétitions. La seconde, de 1749 à 1771, est marquée par les affaires des refus de sacrements. Dans les deux cas, l'attitude des curés est en partie déterminée par celle de leur archevêque. Les premières campagnes de signatures, en particulier celle de 1718-1719 en faveur de l'acte d'appel de la faculté de Paris contre la bulle, qui recueille la signature de 21 curés, sont favorisées par l'attitude apparemment bienveillante du cardinal de Noailles. Quant aux affaires de refus de sacrements, elles voient s'opposer les partisans de la bulle soutenus par l'archevêque Christophe de Beaumont, d'une part, et une partie du clergé demeuré janséniste défendu par le Parlement, d'autre part. Cette dernière période est de loin celle qui trouble le plus

profondément les fidèles parisiens : les prêtres, exigeant de leurs pénitents des billets de confession délivrés par des ecclésiastiques ralliés à la bulle, refusent parfois la communion, voire les derniers sacrements. Quelques cas retentissants, résultats de provocations délibérées ou non des jansénistes, entraînent des campagnes auprès de l'opinion publique. Les conséquences pouvaient être importantes : « la fuite de leur clergé désorganisait les paroisses concernées ; les messes, les prédications et l'administration des sacrements n'y étaient plus assurées que de manière incertaine » (p. 232). Cette crise n'a touché que 8 paroisses, mais elles sont assez peuplées pour que l'auteur estime que près du quart de la population parisienne a été concernée. Enfin, les curés de Paris sont appelés à prendre position en 1790 sur la Constitution civile du clergé : un peu plus de la moitié, 51 %, refusent alors le serment contre 49 % d'assermentés, ce qui distingue fortement la capitale du reste du département de Paris où les jureurs sont très nettement majoritaires. Si les opinions anti-constitutionnaires de certains desservants et la volonté de soumettre le pouvoir spirituel au pouvoir temporel ont pu les pousser à prêter serment, les vicissitudes des années suivantes et les transformations subies par la géographie ecclésiastique de Paris contribuent à effacer les dernières traces du jansénisme.

Les deux dernières parties de l'ouvrage peuvent apparaître comme un retour en arrière, en entraînant le lecteur dans le dédale des procédures pour l'obtention des cures sous l'Ancien Régime. La complexité du système bénéficial n'est plus à prouver : elle est illustrée par la diversité de nature des paroisses parisiennes (cures séculières non exemptes, cures d'enclos, cures relevant de congrégations régulières) et par les multiples procédures pour y accéder (résignations, permutations, dévolutions), qui dépendent en partie du type de patron ayant droit de présentation à la cure. Les spécialistes de droit canonique feront leurs délices de la lecture de ces chapitres, les autres devront s'armer de patience. Le plus important est que cette rigidité et cette complexité des procédures n'empêchent pas les archevêques successifs de tout mettre en

œuvre pour faire nommer aux cures des pasteurs selon leurs vœux. Ainsi Noailles choisit-il des « anticonstitutionnaires déclarés », « preuve [...] de son penchant pour le jansénisme » (p. 329-330). Ses successeurs, Vintimille ou Beaumont, tout en favorisant des curés d'opinions opposées, témoignent, du moins pour le second, d'un « indéniable souci de promouvoir le mérite et l'expérience ». Juigné enfin, dernier titulaire du siège de Paris avant la Révolution, favorise les vicaires. Le choix des patrons, lorsqu'ils se prononcent entre plusieurs candidats, est tout aussi déterminant : qu'il s'agisse de l'Université ou des chapitres, ils sont largement tributaires des solidarités familiales ou intellectuelles. L'analyse de la prosopographie des 247 curés de Paris entre 1695 et 1789 débouche sur un profil type. C'est un « homme d'âge mûr [...], de science et d'expérience ; [...] vertueux [...] charitable » (p. 400). Dans ces conditions, pourquoi tant de haine ? L'anticléricisme des années révolutionnaires serait finalement dû, selon l'auteur, aux réponses insatisfaisantes de l'institution face aux nouvelles questions, laissant certains quartiers « non christianisés », en dépit des efforts personnels de plusieurs curés, englués dans les pesanteurs d'un système qui aboutit à l'« apparent échec d'une pastorale devenue plus juridique que théologique, plus morale que spirituelle » (p. 405).

Monument d'érudition et de reconstitutions minutieuses, cet ouvrage est un remarquable instrument de travail pour qui veut se plonger dans les arcanes institutionnels qui sous-tendent le Paris religieux du XVIII^e siècle. La prosopographie qui l'accompagne est particulièrement précieuse, même si la lecture de l'ensemble est parfois rendue difficile par une construction complexe. Ce livre offre les clés pour pénétrer par les institutions, par « le haut » en quelque sorte, dans un univers religieux dont les soubassements obscurs et la vie quotidienne restent à explorer. En ce sens, il invite à poursuivre l'exploration de certaines voies, notamment le fonctionnement des écoles paroissiales et l'organisation de l'assistance à domicile.

Christine Vogel

Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758-1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenklärung
Mayence, Philipp von Zabern, 2006, 433 p.

Avant de devenir de puissants mythes littéraires au XIX^e siècle, les phénomènes du « jansénisme » et de « l'antijésuitisme » sont nés et se sont développés dans certains pays européens à l'époque moderne. La recherche actuelle tend à confirmer cette cartographie d'origine en continuant d'offrir des points de vue nationaux sur ce sujet et d'illustrer des manières différentes de l'aborder. Après les éclairages italiens (Venturi, Rosa, Caffiero), américains (Van Kley), anglais (Campbell, Swann, Rogister), français (Cottret, Maire), portugais (Sales Souza, Franco), espagnols (Saugnieux), le livre de Christine Vogel consacré à la « chute de la Compagnie de Jésus comme événement médiatique européen (1758-1773) » vient en quelque sorte livrer l'interprétation et la méthode allemande qui manquaient au renouvellement du champ d'étude. Saluons d'emblée le sérieux, l'étendue, la profondeur et la précision qui ont été apportés au travail d'érudition bibliographique aussi bien qu'iconographique. Ce livre d'une grande qualité, qui pratique une véritable discussion avec beaucoup des ouvrages susmentionnés, restera un instrument de travail précieux pour les chercheurs à venir.

L'enquête porte sur les textes polémiques et les gravures satiriques que les suppressions de la Compagnie de Jésus ont engendrés, essentiellement pour les années 1758 à 1773, et leur circulation au Portugal, en France, en Italie, en Espagne et en Allemagne. La démarche se situe explicitement dans la filiation des études ouvertes par Jürgen Habermas sur « l'espace public » (*Öffentlichkeit*) et poursuivies notamment par les professeurs Rolf Reichardt, Hans-Jürgen Lüsebrink, Hans-Wolf Jäger ou Alf Lüdtke. L'auteur récuse la théorie du reflet aussi bien qu'une histoire abstraite des idées, et cela à un double titre. Les suppressions de la Compagnie de Jésus constituent « un événement médiatique », soutient-elle, d'une part parce qu'elles ont été

perçues par les contemporains comme un « événement », et d'autre part parce qu'elles participent à la construction d'un espace public européen par le biais des controverses publiques entre détracteurs et défenseurs des jésuites, qu'ils soient jansénistes et jésuites, ou encore philosophes et antiphilosophes. Le centrage autour des « événements », posés comme premiers, l'oblige néanmoins à placer la tradition antijésuite en « arrière-fond » et à pratiquer, dans un chapitre introductif, une histoire des idées des plus classiques à propos des racines protestantes et catholiques du phénomène aux XVI^e et XVII^e siècles. À cette époque, l'Allemagne, alors en pleine « confessionnalisation », était pourtant le berceau par excellence de la polémique, laquelle atteignit des sommets pendant la guerre de Trente Ans. Le parti pris un peu rigide de « l'analyse des discours » conduit également l'auteur à effacer quelques personnalités pamphlétaires qui auraient peut-être mérité un regard tant leur parcours est lui-même romanesque, comme le père Viou, ex-dominicain, ou le fameux père Norbert, ex-capucin.

L'auteur postule implicitement un dépassement des figures nationales de l'espace public qui se serait réalisé au travers d'une forme d'intertextualité cristallisée négativement ou positivement autour de la Compagnie de Jésus, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Elle est obligée, toutefois, de reconnaître d'emblée qu'il n'existe aucune traduction des écrits allemands dans une autre langue.

Sur les quelque 960 titres (sans les traductions et réimpressions) qu'elle a méticuleusement répertoriés, les deux tiers sont en français et l'on pourrait sans difficulté augmenter l'écrasante prépondérance de cette production française en y ajoutant les traductions qui concernent les expulsions portugaises ou espagnoles, de loin les plus nombreuses. Seuls 1/6 des textes de son corpus sont allemands ou italiens, le reste est portugais ou espagnol. Même si l'on veut penser en terme « d'espace public », il faudrait admettre qu'il prend des formes différentes selon les nations, ne serait-ce que proportionnellement. L'Allemagne n'est au XVIII^e siècle que le réceptacle des écrits issus de la polémique européenne sur les jésuites, tandis que la France est son principal producteur (dimension qui vaut sur le plan iconographique).

C'est sans doute sur l'affaire du Portugal, qui constitue la première phase de la construction de « l'espace public européen » selon l'auteur, que la démonstration fonctionne le mieux. L'impulsion vient de l'atelier de Pombal qui produit des pamphlets à grand succès comme la *Relação abbreviada da Republica* ou les *Erros impios e sediciosos*, puis la vague polémique se propage en Italie et en France, et atteint enfin, indirectement, l'Allemagne. L'auteur convient que cette réussite est due en grande partie aux efforts des jansénistes en France et en Italie, notamment le convulsionnaire Olivier Pinault, l'ex-dominicain Jean-Pierre Viou et le cercle de l'Archetto autour de M^{sr} Bottari. Elle n'ignore pas que les *Nouvelles intéressantes* du père Viou sont un leurre, une forme de propagande masquée, puisque ces feuilles mettent en scène l'opinion publique et parlent au nom d'un peuple fictif pour faire croire à leur impartialité. En Allemagne, pas de création originale, seuls quelques polémistes protestants profitent de l'occasion pour traduire les contributions portugaises, françaises et italiennes. L'Espagne reste cependant muette à cette époque ainsi que les Pays-Bas. Du côté de la défense, le père jésuite Zaccaria s'illustre à Rome, ainsi que quelques jésuites à Augsbourg, mais la réaction est faible et le restera proportionnellement par la suite. Sur le plan iconographique, l'auteur souligne la presque inexistence des gravures des jésuites, pourtant spécialistes de la pastorale de l'image, alors que les jansénistes habituellement iconoclastes ont à leur service des graveurs d'une redoutable efficacité comme Godonnesche ou Montalais.

La seconde phase, marquée par les interdictions françaises, enregistre tout à la fois une explosion des libelles et une baisse de leur circulation en Europe. L'auteur attribue ce paradoxe en premier lieu au fait que les jansénistes italiens ont perdu de leur influence dans les milieux de la Curie et que les jansénistes français ne s'intéressent qu'aux problèmes intérieurs de leur pays. En second lieu, les tentatives de la Cour d'Espagne d'imiter la politique de Pombal se sont enlisées, de sorte qu'il n'y a plus de relais officiel à la propagande antijésuite. On peut se demander si ce bilan n'entre pas en contradiction avec le postulat initial de l'autonomie d'un événement médiatique européen et cela d'autant plus que les

jansénistes français sont passés maîtres pour orchestrer la propagande de leurs voisins à leur profit, comme ils l'ont montré au moment de la banqueroute du père de La Valette qui constitue l'épisode culminant de la réactualisation de la mémoire antijésuite. C'est ainsi qu'ils intègrent les querelles antérieures sur la guerre des jésuites au Paraguay, sur l'attentat de Joseph I^{er} et sur l'exécution du père Malagrida jugé coupable de régicide dans leur théologie de l'histoire, celle de la guerre entre le parti de l'erreur, les jésuites et les partisans de la Constitution *Unigenitus*, et celui de la vérité, les jansénistes et les appelants.

C'est le petit coup de canif de Damiens contre le roi en janvier 1757 qui va faire pencher l'opinion en faveur des jansénistes par la dimension symbolique qu'il véhicule. L'irruption du « tyrannicide » dans la réalité française donne force de croyance aux dénonciations que les jansénistes diffusaient depuis longtemps contre leur adversaire de toujours. Jusqu'alors jésuites et jansénistes, tels des frères ennemis, se renvoyaient allégrement l'accusation de complot, paradigme dont l'auteur souligne avec beaucoup de sens historique la nouveauté au milieu du siècle. Les jansénistes vont s'emparer des armes de la mémoire pour réécrire l'histoire des jésuites et vulgariser leur lecture politique de leurs constitutions dans un livre en quatre ou cinq volumes, *l'Histoire générale de la naissance et des progrès de la Compagnie de Jésus*, qui sera traduit en plusieurs langues et circulera beaucoup en Europe. Un des auteurs n'est autre que Louis-Adrien Le Paige, principal théoricien de l'opposition parlementaire, qui va parvenir à orchestrer l'union impossible des classes du Parlement contre un ennemi religieux fantasmatique et chargé de mémoire. Derrière les jésuites, il y a une strate cachée de discours tout aussi polémiques : la mémoire de la Ligue dont l'importance n'est peut-être pas suffisamment prise en compte.

Les pages consacrées aux apologues des jésuites, littérature beaucoup mieux connue en Allemagne qu'en France en raison de l'existence de recueils de traductions, sont parmi les plus neuves et les plus originales. L'auteur montre en particulier combien les évêques,

obligés de défendre les jésuites, sont pris au piège gallican et combien les défenses des jésuites n'ont rien à voir avec les caricatures ultramontaines dénoncées par leurs détracteurs. De même, la question de la politisation des « Lumières » et des « Anti-Lumières » par le biais de la polémique antijésuite est traitée avec une sensibilité nuancée qui repousse toute réduction manichéenne : critique du « despotisme » d'un côté mais renforcement de l'absolutisme de l'autre. La polémique à propos de la Compagnie de Jésus est traversée par des tensions qui participent de la discussion à propos du sens à donner au phénomène des « Lumières ». Jansénistes et jésuites se sont, du reste, copieusement rejeté la responsabilité de la montée de l'incrédulité.

Le dernier chapitre sur les suppressions espagnoles et italiennes est presque en contradiction avec l'hypothèse de départ puisqu'il s'avère qu'elles n'ont aucun retentissement européen, à l'exception de l'Allemagne qui complète ses collections de traductions.

À son corps défendant, le livre fait ressortir le caractère national des antijésuitismes. C'est en Allemagne que les concepts d'espace public européen et de confessionnalisation trouvent leur emploi le plus convaincant, mais sur un mode en quelque sorte passif. L'Allemagne, avec ses frontières confessionnelles, est le lieu d'aboutissement désigné des écrits de la polémique antijésuite européenne : elle met un soin particulier à les recueillir, les traduire, les publier en recueils, les organiser dans le cadre d'un discours éclairé ou, à l'inverse, sous le signe d'un virulent antiphilosophisme. Confessionnalisation oblige, c'est le seul pays où les défenses et les apologues des jésuites ont fait l'objet de recueils dans certains territoires. C'est le seul pays où, lorsqu'il n'y a plus « d'événement » ni même de Compagnie de Jésus, l'antijésuitisme va trouver sa plus puissante expression symbolique aussi bien chez l'*Aufklärer* Peter Philipp Wolf que chez les inventeurs de la thèse du complot des illuminés. C'est en Allemagne que prend naissance la dénonciation des sourdes menées de la République cosmopolite, dénonciation promise à un si terrible avenir.

CATHERINE MAIRE