

Religions

- Florence Alazard
Thierry Allain
François Athané
Pascal Bastien
Nicole Belayche
Christine Bénévent
Francisco Bethencourt
Anne Bonzon
Monique Bourin
Albrecht Burkardt
Jean-Pierre Cavaillé
Emanuele Colombo
Jean-Marc Dreyfus
Christophe Duhamelle
Sylvie Duval
Bertrand Forclaz
Thomas Golsenne
Émilie Gourdon
Jean-Yves Grenier
Abdellali Hajjat
Dominique Julia
Catherine König-Pralong
Yves Krumenacker
Bernhard Lang
Aurélien Le Coq
Clément Lenoble
Marie Lezowski
Ralf Lützelshwab
Eliana Magnani
Elsa Marmursztejn
Rocío Noemí Martínez
Natalia Muchnik
Piroska Nagy
Adrien Paschoud
Sylvain Piron
- Olivier Poncet
Anna Poujeau
Alexandre Romain-Desfossés
Claire Sotinel
Claire Soussen
François Trémolières
Özgür Türesay
Laure Verdon
Wu Huiyi

Thomas Römer*L'invention de Dieu*

Paris, Éd. du Seuil, 2014, 340 p.

L'invention de Dieu n'est pas un livre sur les origines de la religion humaine, origines qui se perdent dans la préhistoire de l'humanité. Le dieu dont l'auteur recherche l'invention est celui de la Bible – le Dieu Yahvé ou Yahou, qui, lors de son histoire, est devenu Dieu tout court. Pour comprendre cette « invention », il faut prendre en compte les grandes lignes de l'histoire du peuple biblique.

L'histoire d'Israël à l'époque biblique est marquée par deux grandes crises politiques et culturelles au Proche-Orient. L'une, aux alentours de 1200 av. notre ère, consiste en la dissolution des grands empires de l'âge du Bronze, suivie de l'émergence de nouveaux regroupements politiques et culturels tels que l'empire néo-assyrien et la monarchie de l'ancien Israël. L'autre crise, qui s'annonce vers la fin du VIII^e siècle av. notre ère et culmine au VI^e siècle, mène à la disparition d'Israël comme État monarchique, à la dispersion des juifs dans les mondes babylonien, égyptien et méditerranéen, ainsi qu'à la survie d'un groupe d'habitants juifs en Palestine, formant une communauté religieuse fondée sur un culte sacerdotal et des livres sacrés. Cette crise, qui est liée à la dernière floraison de l'empire néo-babylonien et à l'émergence de l'empire perse, a vu également la métamorphose de l'ancienne culture religieuse et littéraire en plusieurs formes primitives du judaïsme ancien.

Les détails de l'histoire culturelle du peuple hébreu restent complexes et discutés parmi les historiens. La grande majorité des spécialistes s'accorde sur l'existence d'une identité religieuse israélite qui a dû émerger

dans une situation historique précise, voire à un moment de fondation. Mais cette identité, dans quelle situation s'est-elle constituée ? D'un côté, on peut considérer que c'est la situation des origines – l'ethnogenèse du XII^e siècle, avec l'exode d'Égypte et l'invention d'un système tribal – qui a donné naissance à la religion de l'Ancien Testament. D'un autre côté, la monarchie, qui prend forme au IX^e siècle, avec ses scribes et ses prophètes, marque sûrement l'étape décisive dans le développement de la culture et de la religion bibliques. Ces deux réponses, parfois intégrées dans un système complexe, étaient à la base des manuels de l'histoire biblique utilisés dans l'instruction de tous les spécialistes de la génération de Thomas Römer.

Mais à partir des années 1970, ces deux réponses se sont révélées insuffisantes pour nombre de chercheurs, et l'on a alors parlé d'une « crise » des études bibliques. Il fallut attendre une vingtaine d'années pour qu'apparaisse une nouvelle explication qui emporta majoritairement l'adhésion et T. Römer en a été l'un des premiers défenseurs : ce n'est pas avant l'époque tardive, post-monarchique et diasporique que se serait formée l'identité religieuse du groupe à qui l'on doit la Bible hébraïque. Dans cet ouvrage, T. Römer offre ainsi la synthèse de ses recherches à un public spécialisé en études bibliques et en histoire des religions anciennes.

La religion la plus primitive, dont on peut discerner des « traces de mémoire » dans les sources bibliques, est polythéiste : d'abord, Yahvé, ou plutôt Yahou, est une divinité parmi d'autres, et il est accompagné d'une parèdre nommée Ashérah. Comme elle, Yahou était vénéré sous forme de statues et d'artéfacts symboliques. Ni l'aniconisme ni le célibat

n'ont caractérisé ce dieu. Dans les sources les plus anciennes, Yahou était un dieu résidant à Séîr, au sud du Néguev, un dieu de l'orage et de la guerre. La tradition biblique permet la reconstruction de plusieurs épisodes importants de son histoire et du déplacement successif de sa résidence, de Séîr vers d'autres lieux de culte.

Au pays de Madiân, un prêtre nommé Jétro, ou Hobab ou Qéni, a introduit certains Hébreux, dont Moïse, au culte de Yahvé. Dans cet épisode, la figure la plus énigmatique reste Moïse, à propos duquel on ne sait rien de précis. Plus tard, lors d'une assemblée des chefs de tribus, un groupe s'appelant Israël a accepté Yahou comme son dieu (Deut. 33, 2-5). Cet événement daterait du « tournant du deuxième et du premier millénaire » (p. 115). Le premier lieu de culte yahviste palestinien était à Shilo, lieu de résidence du prophète Samuel. C'est grâce à lui que Saül, le premier roi d'Israël, choisit Yahou comme son dieu personnel, l'associant à la royauté. Son successeur, le roi David, introduisit Yahou dans le temple de Jérusalem déjà existant. Yahou y commença sa carrière à côté d'un dieu plus important du type solaire (suivant la brillante hypothèse proposée par Othmar Keel¹). Comme d'autres rois du monde biblique – notamment Akhéron en Égypte et Nabuchodonosor en Babylonie –, Josias, roi de Juda, a réformé le culte de son dieu. Il a éliminé la déesse Ashéra et a réservé le culte sacrificiel au seul temple de Jérusalem.

À ce point de la reconstruction historique, soulignant le caractère fragmentaire des données, T. Römer s'abstient de donner une interprétation d'ensemble de l'histoire de Yahou qui mène à l'affirmation de l'unité et de l'exclusivité du culte yahviste. Il ne se prononce pas non plus sur les interprétations qui ont pu être avancées, comme par exemple l'existence d'un « mouvement Yahou seul », né dans le milieu des prêtres lévites et soutenu par certains prophètes². Une autre possibilité, également non mentionnée, fait référence à une pratique religieuse connue dans le milieu biblique : lors d'une crise militaire, sanitaire ou climatique, le culte sacrificiel aurait été limité à la divinité tenue pour responsable de la crise et, par conséquent, en capacité de la résoudre

– par exemple la peste épidémique³. Après la fin de la crise, on serait retourné au culte habituel, polythéiste. Selon ce modèle, certains Israélites auraient réclamé le culte exclusif rendu à Yahou, dieu de la guerre, lors de la crise militaire provoquée par la domination des Assyriens et des Babyloniens. Cette crise s'installant, le culte exclusif de Yahou aurait perduré sans le limiter à un temps de crise.

Dans son traitement de la période post-monarchique, donc « juive » selon la terminologie traditionnelle, l'auteur adopte un style plus assuré, étant donné que les faits sont mieux connus, alors qu'ils sont très hypothétiques pour la période précédente. À l'époque perse, entre la fin du VI^e siècle et l'an 300 av. notre ère, Yahou s'était métamorphosé en Dieu monothéiste. Bien que cette métamorphose ait été préparée par le culte exclusiviste, l'invention de l'idée monothéiste fut effectivement facilitée (ou même provoquée) par une double influence perse : Yahou est présenté à l'image du grand roi perse qui est le seul roi dominant tous les souverains des autres peuples. Yahou correspond également au dieu Ahura Mazda qui, selon la religion zoroastrienne, siège au sommet du panthéon traditionnel. L'image de Yahou trônant au milieu de l'assemblée céleste, chère au Psalmiste (Ps. 89, 6 et 103, 20), fait écho à l'universalisme perse. Le prophète Malachie place ces paroles dans la bouche de Yahou : « Du Levant au Couchant, grand est mon nom parmi les nations. En tout lieu, un sacrifice d'encens est présenté en mon nom » (Mal. 1, 11), et T. Römer a raison d'y discerner le timbre mazdéen.

La littérature religieuse de l'époque perse culmine dans la rédaction de trois ouvrages de grande envergure. Le livret du Deutéro-Isaïe, intégré dans le livre d'Isaïe (Is. 40, 55), provient d'un milieu prophétique. Ce livret considère la crise de l'État et la déportation babylonienne comme le début d'une ère nouvelle qu'il annonce avec enthousiasme. Le code sacerdotal (intégré au Pentateuque) revient aux origines sacrales de la société : origine du monde, temps des patriarches et surtout de Moïse, par l'intermédiaire duquel les lois rituelles et sacrificielles sont révélées et codifiées. L'histoire deutéronomiste (compor-

tant plusieurs livres, du Deutéronome à II Rois) propose une histoire cohérente du peuple élu, en présentant tous les événements négatifs comme des conséquences quasi logiques de la désobéissance du peuple et de ses chefs à la volonté divine, mise par écrit dans le livre du Deutéronome.

T. Römer offre une interprétation sociologique de ces trois « ouvrages » en se fondant sur la définition de Max Weber des trois types d'autorité : l'autorité « charismatique » des prophètes, qui favorise le développement d'une structure sectaire pouvant se former autour d'une personne ou d'une tradition écrite ; l'autorité « traditionnelle » des prêtres, qui vise la restauration du culte ancien et l'établissement d'une communauté purement religieuse ; et l'autorité « rationnelle » des « mandarins », c'est-à-dire des descendants des fonctionnaires de l'État disparu, qui rêvent de la restauration de l'État et de la monarchie⁴.

C'est avec cette analyse souveraine et convaincante que se termine ce livre magistral. Seule chose que l'on puisse regretter : l'auteur n'invoque l'anthropologie qu'à la fin de son ouvrage, et de manière trop brève.

BERNHARD LANG

1 - Othmar KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2007, p. 267-272. Pour une critique de cette hypothèse, voir Juha PAKKALA, « Yahweh, the Sun-God, Wants a New Temple: Theological Corrections in 1Kgs 8:12-13/3Reg 8:53^a », in K. DE TROYER, T. M. LAW et M. LILJESTRÖM (dir.), *In the Footsteps of Sherlock Holmes*, Louvain, Peeters, 2014, p. 377-390.

2 - Albert de PURY, *Die Patriarchen und die Priesterschrift*, Zurich, Theologischer Verlag, 2010, p. 251-279 ; Bernhard LANG, « Die Leviten », in A. BERLEJUNG, J. DIETRICH et J. F. QUACK (dir.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 287-319.

3 - Adrianus VAN SELMS, « Temporary Henotheism », in M. A. BEEK et al. (dir.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae*, Leyde, Brill, 1973, p. 341-348.

4 - Thomas RÖMER, « L'Ancien Testament – une littérature de crise », *Revue de théologie et de philosophie*, 127, 1995, p. 321-338.

John Scheid

Les dieux, l'État et l'individu.

Réflexions sur la religion civique à Rome

Paris, Éd. du Seuil, 2013, 218 p.

Pour l'auteur qui est un maître en matière de religion romaine, cet ouvrage est un « essai ». Le terme est donc à prendre dans son acception anglophone. Il permet aussi de rendre compte d'un style presque oral, d'une liberté de ton, fort direct, et d'une vigueur du propos rafraîchissante dans la rhétorique habituellement plus feutrée des ouvrages scientifiques.

Le sujet porte sur le champ du religieux dans le politique, auquel John Scheid a consacré sa vie de chercheur et d'enseignant, à l'École pratique des hautes études d'abord (1985-2000), puis au Collège de France (depuis 2002). On ne trouve pas dans l'ouvrage d'analyses complètement neuves, mais une réaffirmation, après passage au crible, des thèses que l'auteur a élaborées et exposées depuis 1983¹ : la religion de la *respublica* romaine se comprend à la lumière d'un modèle plus global d'analyse du religieux dans les cités antiques, connu depuis une génération sous le nom de *polis religion*, religion civique/religion de la cité. Ces réflexions, qui reprennent un cycle de cours donné au Collège de France en 2008-2009², sont donc solidement ancrées dans un modèle herméneutique et nourries par une connaissance incomparable, tant philologique qu'épigraphique et historique, du sujet et de sa documentation.

L'« essai » n'est donc pas une pérégrination buissonnière au bord du Tibre, à l'image de celle inspirée à l'auteur par les *Questions romaines* de Plutarque³. Ces « réflexions » sont très soigneusement tirées des sources. Leur présentation est articulée en sept chapitres. Partant de l'exposé des critiques adressées à la *polis religion*, ils envisagent successivement la religion civique, avec ses acteurs sociaux et ses bénéficiaires – des sujets qui emplissent l'œuvre de J. Scheid à côté de ses travaux sur les rituels –, pour les confronter ensuite à des questionnements considérés aujourd'hui comme alternatifs : l'individu, les émotions, la croyance.

Outre l'attention accordée aux sources antiques, l'autre dimension qui donne à l'ouvrage son ossature la plus rigoureusement

démonstrative est son projet réflexif au sens étymologique du terme : un retour critique sur toutes les analyses que l'auteur a menées sur la religion civique depuis plus de trente ans, et au terme duquel il démontre à nouveau leur validité sur la base des fondements scientifiques, c'est-à-dire historiques, de sa méthode. Les témoignages romains soutiennent sa position, selon laquelle les pratiques de la religion civique n'excluent pas l'implication des individus qui composent la société et ne se résument pas à une institution « creuse » de l'élite sociale et politique. Il suffit de lire Tite-Live auquel J. Scheid a consacré son cours en 2012-2013. Même si, à toutes les époques, les documents conservés surreprésentent les tenants du pouvoir et les situations institutionnelles face aux réalités individuelles ou personnelles, les périodes de turbulences – de « crise » – laissent plus facilement affleurer les engagements individuels. L'imbrication entre les particuliers et l'État se manifeste alors de façon visible au plan religieux, sans préjuger d'autres engagements privés ou en privé. Juste après la défaite de Trasimène pendant la deuxième guerre punique (217 av. notre ère), Tite-Live rapporte une *supplicatio* ordonnée par le prêtre à laquelle participèrent non seulement les citoyens romains assumant leurs devoirs religieux, mais aussi les femmes et les enfants qui n'ont pourtant pas, ou pas encore, de capacité civique, car « le sort de chacun était entièrement lié à celui de l'État » (Tite-Live, 22, 10). Pour les membres politiquement « non actifs » de la *respublica*, l'implication religieuse s'inscrivait aussi dans le modèle civique, comme en témoignent encore les femmes en 207 av. notre ère, à un autre moment critique de la guerre (Tite-Live, 27, 50, 5).

Dans son « inventaire » des critiques adressées depuis quelque temps aux rites de la religion civique, l'auteur épingle l'idée que les cérémonies publiques seraient vides de tout sentiment religieux et ne refléteraient que le discours d'une élite. Les réserves, voire le mépris, face au formalisme des pratiques rituelles (« la religion d'épiciers [...] d'après Mommsen », p. 32) expliquent une telle dépréciation de la religion romaine et du « polythéisme historique » (en particulier p. 34-42), la « véritable religiosité » s'exprimant lors des rites privés qui auraient donné libre cours aux

émotions ou sentiments des Romains. L'ensemble de l'ouvrage confronte, selon une progression analytique, la conception de la religion civique à ce « révisionnisme » dont l'auteur montre qu'il n'a rien de novateur. La définition de la religion sur laquelle se développe aujourd'hui la critique de la religion civique tient son fondement d'une vision hégélienne, puis schleiermachiennne, de la religion, qui privilégie le « sentiment » intérieur et « renvoie à la dimension subjective de la conduite religieuse chrétienne » (p. 41). Au plan épistémologique, elle questionne « l'existence ou la non-existence d'une catégorie universelle et perpétuelle de la croyance » (p. 44) et remet en cause « l'histoire en tant que méthode et science, au profit d'une sorte de philosophie ou de théologie christianisantes » (p. 48-49). À la tradition protestante allemande rappelée par l'auteur, on pourrait ajouter les prodromes de la fin du XVIII^e siècle, par exemple chez Jean-Jacques Rousseau, d'origine genevoise et protestante, qui, dans *Émile ou de l'éducation* (1762), mettait déjà l'accent sur le « culte du cœur » contre le cérémonial et lançait sur le plan philosophique une dépréciation des rites qui avait déjà été opérée sur le plan religieux par la Réforme. Cette définition de la « religion » résulte d'une construction idéologique de l'histoire des religions au XIX^e siècle, qui plonge ses racines dans l'Antiquité tardive, lorsque les Pères chrétiens, latins et grecs, de Tertullien à Augustin en passant par Eusèbe de Césarée et Jérôme, ont inventé le paganisme, car leur critique des dieux païens comme faux dieux et démons ne pouvait que justifier la négation de toute possibilité de relation religieuse « vraie », de *vera religio*, avec ces dieux.

Que l'identité religieuse du citoyen n'épuise pas les manifestations religieuses en contexte privé, associatif ou autre, ni J. Scheid ni aucun tenant de la religion civique ne l'a jamais soutenu. Les différents registres se combinaient et ne s'excluaient pas : il suffit de penser à toutes les dédicaces privées dans des sanctuaires non publics, ou aux nombreux témoignages de dévotions privées de membres de l'élite, pour renvoyer le débat sur l'incompatibilité entre religion de l'État et religion de l'individu au nombre des oppositions illusoirs.

Le mouvement de fond qui interroge aujourd'hui, et pour toutes les époques de

l'histoire, le rapport entre individu et société n'est pas étranger au regard porté sur nos sociétés contemporaines, « postmodernes » et « désenchantées »⁴. Dès l'avant-propos, J. Scheid situe d'ailleurs explicitement sa recherche d'antiquiste dans l'actualité de la pensée. Il polémique avec ce « nouveau » modèle, qui n'est pas limité aux théologiens qui ne pratiquent pas l'approche laïque du religieux à l'origine de l'histoire des religions, mais irrigue désormais aussi l'anthropologie et l'ethnologie – à en juger par une des sessions du congrès mondial de l'Union internationale des sciences anthropologiques et ethnologiques consacrée à « L'individu en anthropologie : un futur paradigme en anthropologie ? » (2014). Or ce sont là deux disciplines qui, depuis le début du XX^e siècle, ont orienté les études antiques vers des retournements majeurs de paradigmes théoriques, dont le ritualisme, qui a permis de comprendre la religion publique romaine et sur lequel J. Scheid a construit son modèle sacrificiel. Ce renversement en cours des modèles de référence dépasse, à mes yeux du moins, une approche confessionnelle du domaine du religieux pour questionner la situation des personnes dans le monde libéral globalisé du XXI^e siècle, dans lequel les constructions idéologiques collectives ont été dévoyées, et donc discréditées, par des expériences historiques totalitaires.

L'ouvrage étant attaché à une problématique, il n'a pas de visée exhaustive et n'aborde guère, par exemple, les honneurs rendus aux empereurs, le « culte impérial », même si (ou peut-être justement parce que) ce dernier s'est construit sur le modèle du culte civique de l'époque républicaine. Ces quinze dernières années ont vu fleurir des débats analogues sur le caractère religieux ou politique (pour le dire vite) du « culte impérial » et de la personne des divinisés⁵.

Par-delà un exposé de la religion romaine publique dans lequel l'auteur réaffirme les lignes de force qu'il n'a cessé de tracer dans son œuvre, l'exergue du livre, emprunté à Michel Foucault : « faire passer l'histoire au fil d'une pensée qui refuse les universaux », ouvre avec bonheur la réflexion sur l'utilisation par l'historien de modèles heuristiques. La modélisation, qui envahit notamment les productions anglophones en s'appuyant sur

des constructions algorithimiques appliquées aux sciences humaines, parfois avec profit, est tellement devenue un maître-mot, sinon une maîtresse-chose, que les recherches dans les domaines de l'Antiquité ne semblent plus avoir de pertinence si elles ne s'inscrivent pas dans des modèles en vogue, présentés comme objectivement construits, et pourtant riches de possibles dérivés – déterministes pour le cognitivisme, uniformisatrices pour la connectivité et les *network theories*, ou libérales très avancées pour la nouvelle économie institutionnelle (*New Institutional Economy*). Dans ce contexte, J. Scheid démontre qu'un historien doit utiliser des modèles qui sont issus de l'analyse de la documentation, de façon à ne pas désincarner son terrain d'étude en en refusant l'« altérité » (p. 215), et en ignorant donc la particularité.

NICOLE BELAYCHE

1 - John SCHEID, *La religione a Roma*, Rome/Bari, Laterza, 1983 ; *Id.*, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, École française de Rome, 1990.

2 - « La religion, la cité, l'individu. La piété chez les Romains », http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/_audiovideos.jsp.

3 - John SCHEID, *À Rome sur les pas de Plutarque*, Paris, Vuibert, 2012.

4 - Pour l'Antiquité, voir par exemple Jörg RÜPKE (éd.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 7-8.

5 - John SCHEID, « Comprendre le culte dit impérial. Autour de deux livres récents », *L'Antiquité classique*, 73, 2004, p. 239-249.

Éric Rebillard

Christians and their Many Identities in Late Antiquity: North Africa, 250-400 CE
Ithaca, Cornell University Press, 2012,
IX-134 p.

Alessandro Rossi

Muscae morituae donatistae circumvolant : la costruzione di identità « plurali » nel cristianesimo dell'Africa romana
Milan, Ledizioni, 2013, 426 p.

Ces deux ouvrages semblent à première vue traiter du même sujet : la construction des

identités dans les provinces romaines de l'Afrique de l'Antiquité tardive. La césure chronologique diffère légèrement : en se concentrant sur le donatisme, Alessandro Rossi étudie le IV^e et le début du V^e siècle, les longues décennies au cours desquelles les chrétiens d'Afrique se sont définis, entre autres, par leur appartenance au « parti de Donat » ou au « parti de Cécilien », avant que la victoire difficile de ce dernier, particulièrement grâce à l'œuvre d'Augustin d'Hippone, permette de définir un « schisme donatiste » opposé à une Église universelle (c'est-à-dire catholique). Le livre d'Éric Rebillard embrasse une période plus longue, qui cueille le christianisme africain au moment où l'œuvre de Tertullien fournit une source assez abondante pour en apprécier les caractéristiques et qui s'achève, elle aussi, avant que l'invasion vandale reconfigure les conditions de vie des Romains d'Afrique (180-430).

On s'aperçoit pourtant très vite que ces deux livres s'inscrivent dans des projets historiographiques profondément différents. Les « identités plurielles » d'A. Rossi ont peu à voir avec les « *many identities* » d'É. Rebillard. Dans le premier cas, il s'agit de contextualiser au-delà du cadre religieux les acteurs de ce que les historiens appellent « la crise donatiste ». Pendant plus d'un siècle, depuis le début du règne de Constantin en 312 jusqu'à l'invasion vandale en 429, au moins, les chrétiens d'Afrique se sont divisés en fonction de leur appartenance au « parti de Donat » ou au « parti de Cécilien ». Les premiers se réclamaient d'une fidélité stricte aux martyrs des dernières persécutions impériales et rejetaient ceux qui, à leurs yeux, avaient été compromis par l'apostasie ou l'usage de ruses plus ou moins subtiles pour échapper à la mort. Les seconds, tout en contestant les accusations (Cécilien avait été élu évêque de Carthage en 311 et consacré par des évêques dont un était accusé – entre autres par l'évêque Donat – d'avoir livré des textes sacrés au pouvoir impérial), mettaient l'accent sur la légitimité que leur donna rapidement leur communion avec les Églises transmarines, en particulier celle de Rome, insistant ainsi sur leur catholicité.

Ce « schisme donatiste », combattu avec vigueur par Augustin d'Hippone, est l'un des

dossiers historiographiques les plus imposants et les plus complexes de l'histoire de l'Antiquité tardive. Le premier chapitre passe en revue les positions successives des historiens, depuis celles clairement tranchées du catholicisme romain de la Contre-Réforme jusqu'aux analyses contemporaines très nuancées d'Yves Modéran, en passant par les thèses qui, de William Friend à Marcel Bénabou, voyaient dans les tensions entre donatistes et céciliens l'expression d'une « résistance africaine à la romanisation ». Les trois chapitres suivants confirment que le livre reste une histoire ecclésiastique : le premier est consacré aux origines de la dissension, le deuxième propose une analyse originale d'une ecclésiologie donatiste reconstruite à partir de quelques textes rares, le dernier reprend l'étude du mouvement des circoncillions, connus par nos sources pour être accusés de violences extrêmes contre leurs adversaires et contre eux-mêmes, et sur lesquels la bibliographie est presque infinie.

Avec les identités multiples auxquelles renvoie le sous-titre du livre, A. Rossi propose une perspective alternative à une supposée « identité africaine ». Celle-ci pourrait contribuer de manière intéressante au débat contemporain contestant la validité du concept de romanisation, que l'auteur ne discute qu'en citant Paul-Albert Février, sans faire mention de travaux plus récents comme ceux de Patrick Leroux. On se demande si l'usage du mot « identité » est l'expression d'une ambition conceptuelle ou une concession à une mode historiographique. Le cœur de cet ouvrage est une analyse serrée et touffue des différents dossiers qui composent la grande question donatiste, avec d'utiles mises au point et une bonne connaissance de la bibliographie récente. Le ton est enthousiaste, mais seul un lecteur déjà très au fait de l'histoire de l'Afrique au IV^e siècle pourra s'y retrouver et, éventuellement, partager cet enthousiasme.

Toute différente est la perspective d'É. Rebillard¹. D'abord, son livre pousse le laconisme à l'extrême. En 97 pages, il propose une démonstration nouvelle et provocatrice, appuyée sur des études minutieuses de textes nombreux et importants. Surtout, la question de l'identité y est véritablement au cœur de l'enquête. Il ne s'agit plus d'identité africaine, mais d'identité chrétienne.

L'auteur pose d'une manière nouvelle la question de l'articulation entre le christianisme et les autres composantes de la société méditerranéenne dans une période qui a vu une recomposition radicale des pratiques religieuses. Il utilise la documentation africaine parce qu'elle est exceptionnellement riche et qu'il la connaît remarquablement bien. Après l'avoir longuement explorée, É. Rebillard a trouvé insatisfaisante la perspective de Robert Markus qui voyait au IV^e siècle le déplacement d'une « sphère profane » et d'une « sphère chrétienne ». Il adopte le point de vue de la sociologie de l'individu, telle qu'elle a été théorisée par Peter Burke, Jan Stets et Bernard Lahire², en proposant de rechercher ce que signifie le fait d'être chrétien pour les adeptes de cette religion, et comment cet « être chrétien » se combine avec les autres éléments sociaux qui les définissent (appartenance familiale, statut civique, métier, condition sociale, etc.). Il utilise pour ce faire le mot *christianness*, un terme rare du XVII^e siècle qui ne retient du polysémique *christianity* que l'état ou le fait d'être chrétien. La rupture épistémologique que propose É. Rebillard ne tient cependant pas à l'utilisation de ce terme, mais bien au déplacement de la réflexion du collectif à l'individu.

Dans son introduction, il constate les limites du *groupism* – l'approche qui consiste à considérer un groupe comme formant une entité par définition homogène – dans l'étude des religions durant l'Antiquité tardive et propose d'étudier la « pluralité interne » des individus. Il affronte sereinement les difficultés posées par des sources qui, toutes, sont produites par des membres du clergé, convaincu qu'une lecture critique permet de retrouver les traces du processus de communication entre l'auteur et son public, qui a conduit à la production du texte même. É. Rebillard excelle dans cet exercice, comme ses livres précédents l'ont déjà montré³. Il est passionnant de le suivre dans ses analyses fines des textes de Tertullien et des écrits de Cyprien de Carthage pour étudier ce qui se passe à l'époque des grandes persécutions publiques du III^e siècle, et essentiellement de ceux d'Augustin pour l'empire chrétien. On est séduit par nombre de ses conclusions intermédiaires, montrant comment, selon les circonstances, les chrétiens mobilisent ou ne mobilisent pas leur *christianness*.

À la lumière de ce modèle d'analyse, bien des chrétiens qui ont accepté de sacrifier pendant les persécutions ne sont plus des apostats qui auraient décidé de renoncer au christianisme, mais des chrétiens qui ne mobilisent pas leur christianisme lorsqu'ils sont sollicités par les autorités romaines, donnant alors priorité à leur sauvegarde personnelle, à celle de leur famille, voire à leur solidarité politique avec l'Empire en danger. Au début du V^e siècle, Dioscorus, qui s'intéresse aux doctrines philosophiques non chrétiennes, n'est pas forcément un païen, mais il pense – contre l'avis d'Augustin d'Hippone qui lui répond – qu'il peut ne pas mobiliser son christianisme dans son activité intellectuelle. Le travail pastoral d'Augustin vise à former une conscience de groupe et à infuser de christianisme toutes les activités des chrétiens, mais son effort ne définit pas la réalité sociale que ses lettres permettent de reconstruire. Dans la théorie de R. Markus, la sphère profane était un espace social non marqué religieusement, que chrétiens et païens pouvaient partager sans conflit. Dans la théorie d'É. Rebillard, toute activité sociale est potentiellement profane si les chrétiens ne mobilisent pas leur christianisme lorsqu'ils agissent.

Ce modèle a des aspects séduisants pour comprendre l'évolution du monde méditerranéen à la fin de l'Antiquité. Il pose cependant deux questions qui, de façon surprenante, ne sont pas abordées. D'une part, la sociologie de l'individu, et plus particulièrement la théorie de l'individu pluriel, parle de l'individu contemporain, en théorisant une complexité croissante liée aux évolutions du monde moderne. Est-il légitime de présupposer que la notion d'individu est la même dans le monde méditerranéen antique et aujourd'hui ? La rigueur méthodologique d'É. Rebillard devrait l'inciter à aborder la question avec la même exigence que les autres éléments du cadre théorique de son enquête. D'autre part, toute son analyse devrait l'amener à questionner le concept même de religion appliqué au christianisme, ce qu'il ne fait que de manière très indirecte. Pourtant, on voit assez bien que le christianisme n'est pas toujours mobilisé dans les circonstances où les identités religieuses antérieures ou concurrentes le sont. Le livre

fait plus que donner de nouveaux instruments pour mesurer les progrès de la christianisation, il oblige à s'interroger de nouveau sur la nature même du christianisme. Sa lecture est d'un grand intérêt pour un lectorat qui dépasse largement les historiens de l'Antiquité tardive ou les spécialistes de l'Afrique romaine.

CLAIRE SOTINEL

1 - Voir aussi la traduction française par Alexandre Hasnaoui : Éric REBILLARD, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

2 - Robert MARKUS, *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien*, trad. par D. Kempf, Lyon, Presses universitaires de Lyon, [1990] 2012; Peter J. BURKE et Jan E. STETS, *Identity Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Bernard LAHIRE, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 2011.

3 - Éric REBILLARD, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'Occident latin*, Rome, École française de Rome, 1994; *Id.*, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éd. de l'ÉHESS, 2003.

Nathanaël Nimmegeers

Évêques entre Bourgogne et Provence.

La province ecclésiastique de Vienne au haut Moyen Âge (V^e-XI^e siècle)

Rennes, PUR, 2014, 402 p. et 8 p. de pl.

L'ouvrage que Nathanaël Nimmegeers consacre à la province ecclésiastique de Vienne et à ses évêques est une version remaniée de sa thèse de doctorat. Ce travail s'inscrit dans le cadre des études renouvelées sur les circonscriptions ecclésiastiques – paroisse, diocèse, province –, pour certaines héritées de l'époque romaine, mais qui ont connu de nombreuses évolutions durant le haut Moyen Âge. Ces circonscriptions, en particulier le cadre provincial, représentent un élément pratique mais rarement étudié en tant que tel, à l'aune de leur pérennité présumée, selon un postulat aujourd'hui battu en brèche par la recherche.

Cet ouvrage comble incontestablement un vide historiographique, car l'échelon métropolitain n'a été que très peu questionné et dé-

construit jusqu'à présent. En outre, ce travail redonne de sa valeur à la province de Vienne, dont le poids et le prestige, aujourd'hui méconnus, étaient si importants au Moyen Âge. Pour ce faire, l'auteur a mobilisé et exploité avec grand talent des sources abondantes et variées : narratives – comme la chronique de l'archevêque Adon de Vienne –, normatives, épigraphiques, hagiographiques – comme les vies de saint Sévère, saint Ferréol ou saint Avit –, liturgiques – comme le Martyrologe d'Adon –, archéologiques et, enfin, diplomatiques – la province comptant de nombreux cartulaires, comme celui de Saint-André-le-Bas ou ceux de Grenoble. N. Nimmegeers fait preuve d'une grande rigueur méthodologique, d'une part en confrontant systématiquement les échelles – cité, diocèse, province – pour souligner la cohérence de la circonscription viennoise, d'autre part en n'omettant pas le substrat individuel et humain. L'étude de cent trente-quatre évêques et archevêques durant six siècles donne une importante épaisseur humaine à ce travail et permet de mesurer en quoi la politique de certains prélats a pu peser sur les structures métropolitaines.

La province est composée, durant l'essentiel de la période, des diocèses de Vienne, Genève, Grenoble et Valence. En effet, entre la fin du VIII^e et le début du IX^e siècle, elle perd les deux diocèses alpins de la Tarentaise et de Maurienne. Les premières traces des prélats de la province remontent au IV^e siècle (314 à Vienne, 374 et 381 à Valence et Grenoble). Les années 1070 sont marquées par la mort de Léger de Vienne (1070) et de Frédéric de Genève (1073), et par l'arrivée de prélats au profil nouveau, dans le cadre de l'accélération du processus réformateur mené par le pape Grégoire VII (1073-1085), comme l'archevêque Guy de Bourgogne (1088-1119) à Vienne et l'évêque Hugues de Châteauneuf (1080-1132) à Grenoble. Le contexte géographique et historique est, de fait, particulièrement bien balisé et maîtrisé.

La première partie s'intéresse aux « structures de la province de Vienne ». L'auteur s'attache à montrer comment la province a construit son homogénéité au milieu des événements politiques, de la domination burgonde à la période carolingienne en passant

par la domination franque à partir de Charles Martel. Durant toute la période qui court du milieu du IX^e siècle à 1032, les archevêques de Vienne doivent lutter pour maintenir leurs prérogatives et faire valoir l'unité provinciale derrière eux. L'évolution politique profite aux évêques suffragants. Pour contrecarrer ce processus, les archevêques forment un corpus important et s'investissent dans les affaires du siècle pour peser sur les structures politiques. Ainsi, l'archevêque Burchard obtient le *comitatus* de Vienne en 1023, tandis que son successeur, Léger, bénéficie de la présence lointaine de l'empereur pour renforcer l'hyperconcentration viennoise. Sur les structures provinciales, le constat de l'auteur est celui d'une macrocéphalie. En effet, la cité de Vienne concentre le pouvoir politique en tant que capitale des rois bourguignons et polarise l'essentiel des grands établissements réguliers et séculiers.

La deuxième partie se penche sur le profil des évêques de la province de Vienne dans la longue durée. Le recrutement s'opère essentiellement au sein de l'aristocratie – familles sénatoriales, puis entourage des rois mérovingiens, des Pippinides et des Carolingiens, mais c'est bien le seul facteur d'unité d'un groupe profondément hétérogène. À partir de la fin du X^e siècle, les grands lignages contrôlent les sièges épiscopaux comme les Guigonides à Grenoble ou les Clérieux à Vienne. Quelques prélats remarquables se distinguent mais, à l'exception de Frédéric de Genève ou d'Isarn de Grenoble, les suffragants sont, là aussi, en retrait. Peut-être est-ce en raison d'un effet de source, la documentation étant quasi inexistante ailleurs qu'à Vienne sur l'essentiel de la période : on ne trouve qu'un seul nom d'évêque à Genève entre 653 et 877, aucun à Grenoble entre 726 et 840.

La troisième partie, peut-être moins cohérente et moins consistante que les deux précédentes, s'attache à étudier le fonctionnement de l'institution ecclésiastique ainsi que la place de l'Église dans la société médiévale. L'auteur aborde la question du poids et de la composition des chapitres cathédraux, ou encore les formes de la vie régulière. Sur ce dernier point, N. Nimmegeers met bien en lumière en quoi le monachisme viennois est limité par le contrôle étroit de l'archevêque. La situation

évolue à partir du X^e siècle, avec les réformes monastiques de Cluny et de Saint-Chaffre, qui entraînent une certaine déconcentration à l'échelle de la province. On observe également des initiatives nouvelles de l'aristocratie laïque, comme les Humbertiens au Bourget (Cluny) et aux Écheltes (Saint-Chaffre), ou les Guigonides à Saint-Laurent de Grenoble (Saint-Chaffre).

La province de Vienne a donc comme caractéristique profonde une macrocéphalie et une hyperconcentration viennoise. La cité archiépiscopale bénéficie de sa situation de capitale religieuse mais aussi politique, une situation que ses prélats font en sorte de maintenir et de renforcer. À toutes les échelles, du local au provincial, les évêques jouent un rôle central dans l'exercice du pouvoir et l'encadrement des populations. Les annexes nombreuses et extrêmement riches – cartes, plan, généalogies, et surtout notices prosopographiques – permettent également de mesurer ce poids des prélats dans la province. Il reste à souhaiter que d'autres travaux de cette qualité viennent poursuivre la recherche sur le fonctionnement des circonscriptions ecclésiastiques et de l'institution ecclésiastique au Moyen Âge.

AURÉLIEN LE COQ

Jay Rubenstein

Armies of Heaven: The First Crusade and the Quest for Apocalypse

New York, Basic Books, 2011, XIV-402 p.

Le livre de Jay Rubenstein est un remarquable récit de la première croisade qui prend le risque de la narration historique et satisfait à de nombreux égards au double contrat à la fois scientifique et littéraire que celle-ci impose : l'écriture procède en portant la voix des témoins (directs ou indirects) tout en ne cessant pas d'exercer un regard critique (les notes sont renvoyées en fin d'ouvrage, et donnent à l'ensemble sa pertinence scientifique en élargissant sensiblement la bibliographie). J. Rubenstein est sans doute un excellent conteur ; son récit est enlevé, son style riche et précis, sa parole se veut proche, souvent amusée.

Après un premier chapitre qui confère à la Jérusalem des chrétiens occidentaux de la fin du XI^e siècle toute sa consistance à la fois très spirituelle et très concrète – perception éprouvée et renforcée d’après l’auteur dans les prodromes de la croisade que furent notamment la fièvre millénariste des pèlerins de 1064 et les tournées de prédication enflammées de Pierre l’Ermitte en 1095/1096 –, le lecteur est plongé dans l’atmosphère exaltée voire « extatique » (p. 233) d’une expédition que J. Rubenstein entend rendre à sa dimension « apocalyptique ». De l’appel vibrant d’Urbain II au concile de Clermont jusqu’à Ascalon, la « sixième bataille » de l’Apocalypse selon le chroniqueur Raymond d’Aguilers, en passant par la prise sanglante de Jérusalem, ombilic du monde et de toute vie chrétienne, l’auteur passe en revue chacun des grands épisodes de la croisade au cours de vingt chapitres qui sont autant de paliers pour la conscience prophétique des croisés. Dans cette dramatique escalade, la prise d’Antioche et sa défense désespérée par un groupe exsangue de guerriers morts-vivants, galvanisés par la découverte de la Sainte-Lance, auraient agi comme un catalyseur surpuissant des grandes émotions millénaristes. Pour J. Rubenstein, les *milites* de ces « armées du ciel » étaient convaincus de se battre contre l’Antéchrist et de marcher dans le monde de la fin. Telle est la thèse que défend ce formidable récit d’aventure qui, si l’on en croit son auteur, viendrait combler un vide dans l’historiographie moderne des croisades, pourtant soucieuse d’idéologie depuis le livre fondateur de Carl Erdmann sur la guerre sainte : « L’histoire des faits militaires, dit J. Rubenstein, a souvent été écrite, et bien. Mais elle n’a pas été racontée d’une manière qui prenne en compte les grandes idées derrière la première croisade – les croyances qui en furent à l’origine, et qui contribuèrent à guider les armées vers leur objectif » (p. XII-XIII). Telle fut donc la force de cette « apocalypse », à la fois cause première et efficiente d’une entreprise hors du temps.

Ce parti pris inscrit de fait J. Rubenstein dans une double filiation : celle dite des « traditionalistes » qui font de Jérusalem la raison d’être et l’élément central de la définition de

la croisade, par opposition aux « pluralistes » qui entendent élargir cette définition à d’autres expéditions sanctionnées par l’autorité pontificale (en Espagne, dans l’Europe du Nord ou contre les hérétiques) ; et celle dite des « populistes », attachés à dégager la puissance intérieure, collective et spontanée d’un mouvement de masse¹. C’est notamment dans la lignée des historiens français des religions férus de psychologie historique comme Paul Alphandéry, Alphonse Dupront et Étienne Delaruelle que l’auteur déploie son intuition d’une espèce de « numineux » gouvernant les esprits et les émotions. Cela lui a valu d’être très sévèrement critiqué par Jonathan Riley-Smith et John France, deux représentants d’une historiographie soucieuse de replacer les motivations individuelles des croisés dans un environnement culturel et social large, qu’il s’agisse de la piété et des enjeux spirituels pour le premier, ou bien des préoccupations matérielles et stratégiques pour le second. Il est vrai que la thèse de l’auteur est souvent assénée sans référence (notamment à chaque fin de chapitre), ce qui confère à l’ensemble une appréciable unité de ton, mais se révèle finalement peu probant sur le plan scientifique.

Surtout, cette thèse prospère sur une définition pour le moins vague de cette notion d’« apocalyptique ». On est en droit de s’étonner de la rareté des références explicites au livre de l’Apocalypse. Pour installer son récit dans le grand frémissement des attentes et des angoisses liées à la fin des temps, J. Rubenstein appuie son argumentation, comme P. Alphandéry avant lui, sur des épisodes antérieurs à la croisade et les indices d’une culture « apocalyptique » partagée. Une lune couleur de sang, des cavaliers célestes : il s’agit bien de la réalisation des signes décrits dans le livre de l’Apocalypse de Jean (« Ces phénomènes étaient ‘apocalyptiques’ au sens le plus technique : ils accomplissaient des événements prophétisés dans le livre de l’Apocalypse », p. 45). Mais à l’épreuve de la croisade, et lorsque J. Rubenstein prend à bras-le-corps les chroniques, le concept perd en précision et J. Riley-Smith a justement pointé son manque de définition. En fait d’apocalypse, il s’agirait plutôt de tout le « merveilleux » de ces récits, qui escorte

souvent la relation des événements les plus marquants, ou les plus brutaux, de la première croisade ; c'est-à-dire aussi bien les apparitions et les prophéties qui émaillent les différentes étapes de l'expédition que l'apparition resplendissante des saints guerriers sur les champs de bataille ou les interventions de Dieu contre les « infidèles » : autant de « révélations » de Dieu dans l'histoire...

Comme nombre d'historiens avant lui, J. Rubenstein a été frappé par l'atmosphère biblique dont sont imprégnées les chroniques et qui, selon lui, n'a pas suffisamment retenu l'attention, voire a été volontairement négligée en tant qu'enrobage rhétorique et artificiel. Le recours fréquent des chroniqueurs à l'Ancien Testament pour « justifier » la croisade (les livres prophétiques, notamment Isaïe) ou pour en narrer les épisodes guerriers dans leur atrocité (les livres historiques, notamment le Deutéronome, auraient fourni aux croisés leurs « lois de la guerre », p. 199) lui paraît suffisant pour affirmer que les croisés prétendaient s'accaparer l'héritage d'Israël pour mieux le dépasser et ainsi accomplir le temps des nations (au milieu d'un foisonnement de références, J. Rubenstein en a peut-être omis une : l'aveuglement des troupes égyptiennes lors de la bataille d'Ascalon semble être une réminiscence de la cécité fatale infligée par Dieu aux ennemis d'Israël en II R 6, 18 ou encore Zach. 12, 4). L'« apocalypse » devient donc le nom d'une théorie générale permettant à la fois de rendre compte, dans le corps du texte et d'une façon métaphorique, du caractère « extraordinaire » des faits – la bataille d'Antioche est si brutale qu'elle est « pratiquement apocalyptique » (p. 178) – et de la signification qui leur était prétendument donnée par tous.

Encore faudrait-il que l'auteur établisse une distinction entre cette signification vécue par les contemporains et celle, postérieure, établie par les historiens. L'« apocalyptique » de J. Rubenstein écrase de fait les différences entre le millénarisme – la conviction éventuelle des croisés eux-mêmes qu'ils accomplissaient alors dans l'ordre temporel les signes de la fin des temps, étayée par de trop rares documents – et l'eschatologie, c'est-à-dire

l'explication des événements à la lumière des fins dernières, qui fait entrer le récit dans la logique de l'accomplissement sans cesser de n'apercevoir la fin qu'« à travers un miroir ». Cette correspondance des réalités temporelles et mystiques est particulièrement sensible chez Raymond d'Aguilers, dont les croisés éprouvent, en nouvel Israël ou nouveaux Maccabées, la justice immanente de Dieu. Cette confusion entre un millénarisme des croisés et l'imprégnation eschatologique des récits de la croisade qui font des chrétiens le vrai peuple élu trouve peut-être son origine dans l'écriture de l'histoire de nos chroniqueurs, plus particulièrement dans un phénomène identifié par P. Alphanhéry dans un article aussi fondamental que peu cité, où il remarquait l'interprétation historique des livres saints : « Or, cela est une nouveauté, d'une importance indéniable pour l'histoire de l'exégèse allégorique au Moyen Âge. Dans l'interprétation des textes bibliques, la littérature originale de la première croisade, historiographie ou documents diplomatiques, décèle une transformation profonde du principe même de l'interprétation spirituelle : l'objet de l'allégorie n'est plus le Christ, mais les chrétiens, et même une classe de chrétiens, une heure précise de l'histoire de l'Église : les croisés, l'expédition entreprise en 1096². »

La geste des croisés devient donc le point culminant de l'histoire sainte, et eux-mêmes les instruments de l'accomplissement des Écritures. Il s'en faut pourtant que leur sens réaliste soit rendu aux Écritures. L'allégorie demeure : la croisade est bien très charnelle et très spirituelle. Sans doute la démarche spirituelle du pèlerinage mené sur les lieux mêmes qu'avait foulés le Christ explique-t-elle cette sorte de saturation du sens. « Tout a existé au Moyen Âge, en matière de spiritualisation à l'extrême », ajoutait P. Alphanhéry. Encore faut-il préciser que, d'après le grand historien de l'idée de croisade, des émotions populaires et des forces presque occultes de la religion des masses, cette saturation était moins le fait des croisés eux-mêmes que des historiens des croisades, qui, dans leur volonté de théorisation postérieure, et d'une façon assez peu surprenante, ont cherché – et trouvé – dans la

Bible les explications dont ils s'étaient mis en quête (et telle est peut-être la seule et unique *quest* de ces récits). Peut-on en dire autant des participants ? Les lettres des contemporains (Anselme de Ribemont, Bohémond, Manassès de Reims...) puisent davantage, quand elles se réfèrent à la Bible, au Nouveau Testament, et en particulier aux épîtres pauliniens, de même que les chartes de départ étudiées par Giles Constable ou J. Riley-Smith.

Il apparaît donc pour le moins audacieux de faire de cette « apocalyptique », notion vague qui recouvre les motivations individuelles des participants et le travail théorique des historiens, l'énergie intérieure de la première croisade. La thèse est d'autant plus brutale qu'elle écrase l'impression, donnée par J. Rubenstein lui-même, qu'il exista bel et bien, non pas une conviction unanimement partagée par les croisés qu'ils parachevaient l'histoire sainte, mais plutôt un genre de « parti de l'apocalypse », gravitant dans l'entourage provençal du comte Raymond de Saint-Gilles, qui a pu jouer un rôle dans la progression de l'armée croisée jusqu'à Jérusalem.

ALEXANDRE ROMAIN-DESFOSSÉS

1 - Giles CONSTABLE, « The Historiography of the Crusades », in A. E. LAIOU et R. P. MOTTAHEDEH (éd.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001, p. 1-22.

2 - Paul ALPHANDÉRY, « Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade », *Revue de l'histoire des religions*, 99, 1929, p. 139-157.

Annick Peters-Custot

Bruno en Calabre. Histoire d'une fondation monastique dans l'Italie normande :

S. Maria de Turri et S. Stefano del Bosco
Rome, École française de Rome, 2014,
430 p.

En prenant comme point de départ un dossier de vingt-cinq actes diplomatiques latins et grecs, voire bilingues, antérieurs à 1101, notamment ceux du comte Roger I^{er} de Hauteville (v. 1031/1040-1101), Annick Peters-

Custot revient sur la figure de Bruno (de Cologne ?) (v. 1024/1031-1101) et sur sa fondation érémitique en Calabre (Santa Maria de Turri ou de Heremo, à proximité du *castrum* de Stilo). Son étude vise à rétablir certains faits que la critique historique (celle de Bernard Bligny, par exemple) a eu du mal à imposer face à la geste cartusienne construite entre la fin du xv^e et le début du xvi^e siècle, reprise ensuite jusqu'à nos jours. Ainsi, ce n'est qu'en 1514 que Bruno a été reconnu comme fondateur « charismatique » de la Grande Chartreuse et que sa fondation en Calabre, où il a fini ses jours, a été intégrée à l'ordre chartreux. Le mouvement de canonisation qui lui a attribué ce rôle a récupéré son lieu d'inhumation et incorporé les archives calabraises à l'ensemble cartusien et au récit hagiographique composé pour l'occasion et publié en 1515 par le prieur général des chartreux François du Puy († 1521).

Ces faits étant acquis, il demeurerait à cerner le caractère et le contexte de la fondation calabraise, ainsi que le rôle de Bruno, ce que l'auteure réalise de manière définitive. Outre l'analyse de la construction rétrospective de la figure de Bruno « fondateur » des chartreux, le livre soulève et résout quelques questions clés : la reconstitution de son arrivée en Italie, en réponse à l'appel de son ancien élève à Reims, le pape Urbain II, en tant qu'archevêque de Reggio di Calabria choisi (*electus*) dès septembre 1089 ; le renoncement à la charge épiscopale et l'installation de l'ermitage, en 1090/1091, dans des lieux où demeurerait peut-être vivace le souvenir du monastère du Vivarium érigé au vi^e siècle par Cassiodore ; la compréhension du nouvel établissement monastique comme expression de la mainmise comtale sur l'organisation de l'Église du comté de Calabre et relais probable de la politique réformatrice de la papauté.

Toute la démonstration se fonde sur une documentation délicate à manier, car en grande partie disparue et connue soit par des copies ou des éditions modernes (en particulier la somme de l'historien chartreux Benedetto Tromby), soit par des photographies du début du xx^e siècle (la collection des clichés de documents italo-normands provenant de Richard Salomon). S'appuyant sur la nouvelle édition critique des actes de Roger I^{er}, et en constant

dialogue avec l'historiographie antérieure, l'auteure examine avec acuité chaque acte d'un ensemble où les « interpolations » et les « falsifications » dans les documents comtaux sont nombreuses. L'un des enjeux de l'étude est de restituer le contexte dans lequel ces « manipulations » ont pu être réalisées, et l'hypothèse chronologique défendue force l'adhésion : entre 1198 et 1220/1221, à l'époque de la minorité et avant le couronnement impérial de Frédéric II (1194-1250) qui profite au « grignotage de l'autorité publique » (p. 181), ainsi qu'au moment du développement contemporain de l'ordre cistercien dans le royaume de Sicile *via* l'annexion de monastères préexistants et la prise en main de leurs archives.

C'est le cas, à partir de 1192, de Santo Stefano del Bosco, le monastère bénédictin fondé vers 1120 qui prend le pas sur l'ermitage Santa Maria *de Turri*, situé à environ 1,5 km de distance. Les débuts de la fondation de Bruno sont ainsi connus en partie par ce prisme « cistercien » (ou celui des moines qui organisent le transfert de Santo Stefano à Cîteaux) qui s'octroie des droits publics là où les souverains normands n'avaient concédé que des biens fonciers et des hommes. Il place ainsi la figure du comte Roger I^{er} au centre de la mémoire des origines du monastère calabrais, en tant que bienfaiteur, fondateur et, surtout, porteur du projet qui serait dès le départ celui d'un ermitage voué à devenir un monastère bénédictin. Emblématique de cette construction, l'acte du « miracle de Capoue » – concession par le comte de biens et de droits aux frères résidant dans les églises Santa Maria *de Heremo* et Santo Stefano del Bosco pour remercier le « vénérable père » Bruno de l'avoir averti par songe d'un complot lors du siège de Capoue – est forgé « plutôt pour glorifier la générosité du comte et sa figure de protégé de Dieu » que « pour exalter la sainteté de Bruno » (p. 279 et 370-376). Mais à regarder de près, si Bruno assume le rôle du « fondateur dépassé », c'est qu'effectivement il n'était pas le seul acteur des débuts de l'ermitage en Calabre et que l'érémisme n'était qu'une forme de vie consacrée parmi d'autres possibles pour le noyau initial qu'il institua en tandem avec Lanvin († 1116 ou 1120). En fait, les deux hommes sont associés dans tous les actes

passés au profit de la fondation avant la disparition de Bruno. L'un des apports du livre est justement de rétablir la figure de Lanvin – deuxième *magister* de l'établissement calabrais, présenté par l'historiographie cartusienne comme celui qui aurait « trahi » le *propositum* érémitique de Bruno – et de permettre une meilleure compréhension du passage vers le cénobitisme à l'intérieur du processus d'insertion des fondations monastiques dans la politique du pouvoir territorial des souverains normands.

D'un point de vue historiographique, cette étude méthodique et érudite, riche en enseignements, en analyses critiques et en précisions chronologiques, est parfois déconcertante en raison de quelques lacunes bibliographiques et du maniement problématique de certaines notions. Alors que la production écrite, son utilisation, sa transmission et sa conservation sont au cœur du travail entrepris, il est difficile de comprendre l'absence, à part deux références fugaces en conclusion, de mise en perspective du cas étudié par rapport à la dense réflexion, anthropologique mais aussi historique, sur la *literacy*/scripturalité (Jack Goody, Michael Clanchy, Brian Stock...). Près de la moitié des actes du dossier principal étant connus par des reproductions photographiques, le lecteur serait en droit d'attendre que l'analyse des textes s'articule à celle du support, pas seulement du parchemin disparu mais aussi de la collection de clichés du début du XX^e siècle, trop vite expédiée comme étant l'œuvre d'« un savant italien, Garufi » (p. 27)². Il aurait sans doute été utile de mobiliser la notion de « rhétorique visuelle » émise par Peter Rück³, qui invite à envisager les actes comme des signes globaux, des objets écrits manipulables visuellement en dehors de toute pratique de lecture, y compris pour rendre compte du maintien de l'usage du grec dans les documents de la Calabre normande et relativiser l'idée peu convaincante « de langue cryptée, codée », reprise d'études récentes (p. 80 et 316).

Le lecteur se demande, par ailleurs, si le « cartulaire » disparu de Santo Stefano del Bosco, réalisé vers 1200, ne pourrait pas être mieux caractérisé et en partie reconstitué grâce aux notes de B. Tromby qui l'a consulté. Un rapide survol de son ouvrage indique qu'il désigne

le manuscrit comme un recueil de documents très ancien (*breviario seu privilegio in libro perantiquo*), comprenant trente-deux feuillets⁴. Il s'agit donc d'un mince codex qui s'ouvre par l'acte (interpolé) du 7 mai 1093 de Roger I^{er}, décrivant les limites des biens déjà donnés à Bruno et Lanvin, suivi, au verso, de la transcription de la confirmation du 14 octobre 1092 par le pape Urbain II des concessions du comte Roger I^{er} et de l'évêque Théodore de Squillace. Le choix de ces deux actes pour ouvrir le recueil de privilèges en dit long sur la manière dont les moines envisagent alors les prémices de leur monastère; il donne également une idée des tris effectués par les cisterciens dans les archives du monastère.

En outre, il manque au lecteur une présentation synthétique de la totalité de la documentation médiévale connue du monastère, en particulier le nombre d'actes et leur répartition chronologique approximative, puisque seuls les actes antérieurs à 1101 ont reçu ce type de traitement dans les très utiles annexes. Ces remarques pourraient également être formulées vis-à-vis des *Constitutions* de Lambert († 1124), troisième *magister* de l'établissement, transmises seulement par un extrait, ainsi que du martyrologe d'Usuard du milieu du XII^e siècle, portant des annotations nécrologiques marginales (Naples, Bibl. Naz., ms. XVI.A.4), cité d'après sa réédition récente et dont on apprend seulement à la page 215 qu'il est le seul manuscrit connu provenant de Santo Stefano del Bosco (du reste absent, tout comme le cartulaire, de l'index très détaillé et précieux en fin d'ouvrage).

En ce qui concerne l'appareil conceptuel utilisé, même si l'expression est devenue monnaie courante chez certains historiens, il reste à démontrer le bien-fondé de la désignation des constructions mémorielles des monastères et des ordres religieux comme « mythe des origines », « récits mythiques » ou « mythologies » (p. 235, 265-266 et 279), sans interroger tout un pan des travaux en sciences sociales (Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne...). Au lieu de banaliser les concepts, ne serait-il pas temps de réfléchir sérieusement à la catégorisation des récits sur lesquels l'historien exerce son exégèse, au-delà de la simple typologie des sources, du « vrai » et du « faux », et de poser des notions

fermes ? Ne faudrait-il pas commencer par tenir compte des acquis de la théorie littéraire et des notions de transtextualité/intertextualité (Gérard Genette) plutôt que de parler vaguement de la « porosité » entre les genres documentaires ?

Le dossier de Bruno et de sa fondation calabraise, minutieusement exploité et renouvelé par A. Peters-Custot, ne se cantonne pas à « l'histoire d'une fondation monastique dans l'Italie normande », mais possède une portée générale qui interpelle l'historien et ses pratiques.

ELIANA MAGNANI

1 - Julia BECKER (éd.), *Documenti latini e greci del conte Ruggero I di Calabria e Sicilia*, Rome, Viella, 2013.

2 - Paolo COLLURA, « La collezione fotografica C. A. Garufi presso l'Istituto di Storia Medievale dell'Università di Palermo », in P. RÜCK (éd.), *Fotografische Sammlungen mittelalterlicher Urkunden in Europa : Geschichte, Umfang, Aufbau und Verzeichnungs-methoden der wichtigsten Urkundenfotosammlungen*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1989, p. 113-114.

3 - Peter RÜCK, « Die Urkunde als Kunstwerk », in V. A. VON EUW et P. SCHREINER (éd.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, Cologne, Schnütgen-Museum, 1991, t. II, p. 311-333.

4 - Benedetto TROMBY, *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo ordine cartusiano*, Naples, Vincenzo Orsino, 1775, t. II, App., p. 68, n. 1 et p. 69, n. 2.

Michel Lauwers (dir.)

La dîme, l'Église et la société féodale

Turnhout, Brepols, 2012, 634 p.

Les recherches menées dans le cadre de cet ouvrage sont contemporaines du colloque de Flaran, organisé par Roland Viader en 2008¹. Ces deux entreprises constituent un renouveau des études de la dîme, qui n'avait pas fait l'objet d'un travail spécifique depuis l'ouvrage de Giles Constable en 1964². Certes de nombreuses monographies et articles avaient abordé le sujet et un questionnement nouveau sur l'histoire des territoires paroissiaux avait préparé le terrain de ces deux enquêtes.

Ce gros ouvrage rassemble seize contributions, enserrées entre un copieux et essentiel chapitre préliminaire de Michel Lauwers et une postface de Mathieu Arnoux. La bibliographie est éclatée, présentée dans les abondantes notes infrapaginales. Un index des personnes et des lieux rend aisée la consultation de l'ouvrage sur des points précis. Les études régionales concernent principalement la France, avec des focales diverses ; Luigi Provero et Simone Collavini éclairent aussi le cas du Piémont et de la Toscane.

Les contributions suivent, en gros, l'ordre chronologique ; la période centrale du Moyen Âge (X^e-XIII^e siècle), où la réforme grégorienne joue évidemment un rôle de pivot, représente à elle seule les deux tiers de l'ouvrage. L'un des grands intérêts du livre est de faire se côtoyer les analyses du discours ecclésial, théologique et canonique, et celles des situations sur le terrain, au cœur des rivalités que suscite la perception des dîmes. Ces deux aspects sont même unis dans la belle étude de Thierry Pécout sur la Provence au XIII^e siècle. Libre au lecteur de construire un itinéraire thématique ou chronologique.

Le premier champ, celui de la construction de la loi ecclésiastique, présente l'évolution de la théorie générale de la dîme et accorde une attention spécifique à la question des dîmes monastiques, notamment à travers la contribution très argumentée de Cécile Caby. Deux traités sont édités dans le volume : l'un, probablement d'un maître auxerrois du IX^e siècle, auquel est consacré l'article de Guy Lobrichon ; l'autre, le *De decimis et premiciis*, édité par T. Pécout, est l'œuvre de Benoît d'Alignan, évêque de Marseille de 1230 à 1268. Cet argumentaire en vingt-trois rubriques à l'encontre de ceux qui refusent de payer les dîmes est un « jalon dans la pratique de l'inquisition épiscopale » (p. 424).

Outre les questions classiques pour l'histoire de l'économie et de la société que sont le poids réel de la dîme, les produits sur laquelle elle est levée et les bénéficiaires – aussi bien possesseurs que collecteurs –, est abordé l'angle archéologique du stockage, à travers les granges et les silos. Plus inhabituel encore chez les historiens, la littérature apporte sa pierre à l'édifice par la présentation des Passions où Judas,

fratricide et incestueux, est bénéficiaire d'une dîme.

Comme le fait remarquer M. Lauwers, les textes normatifs renvoient une image cohérente du projet ecclésiastique, mais la pratique de la dîme est éminemment diverse. La postface écrite par M. Arnoux prend acte de cette diversité et conclut que « l'un des enjeux du volume est de comprendre comment vont de pair le projet volontariste [...] qui est celui de l'Église dans son discours de réforme et les dynamiques d'identification locale [...] qui marquent les paysages européens durant le Moyen Âge » (p. 592). Une synthèse des résultats de cette longue enquête polymorphe aurait été utile et l'on regrette que ne figure nulle part un bilan du régime et des composantes du prélèvement décimal, inévitablement morcelés dans l'ouvrage. À défaut de ce bilan, les réflexions liminaires de M. Lauwers livrent heureusement au lecteur un puissant fil directeur.

Les deux premières contributions de l'ouvrage forment un socle solide à partir duquel lire les évolutions. Ils correspondent chacun à l'un des deux principaux axes de l'ouvrage, théorie (Valentina Toneatto) et pratique (Jean-Pierre Devroey) de la dîme.

V. Toneatto montre que le registre primitif des dîmes (le mot est alors utilisé au pluriel) est celui du don, de l'aumône, et non du prélèvement obligatoire ; la dîme « renvoyait au cercle vertueux de la *caritas* » (p. 24). La levée en a été prescrite au VI^e siècle par les évêques dans des situations critiques de disette. Ce caractère de mesure d'exception perdure dans la législation franque des dernières décennies du VIII^e siècle ; exceptionnel aussi le paiement des dîmes lors de la conquête de la Saxe et du royaume lombard. La dîme est, en théorie, partagée en quatre parts, celle de l'évêque, celle du clergé, celle des bâtiments et celle des pauvres. La nouveauté est qu'elle devient, du moins aussi en théorie, obligatoire, ce qui ne prouve pas que le prélèvement fût aussitôt réel et important, bien au contraire.

Dans les dernières pages de l'ouvrage, Elsa Marmursztejn, pour la scolastique, et Emmanuel Bain montrent combien le discours théologique sur la dîme a évolué, accompagnant la politique ecclésiale. Selon E. Bain,

c'est au début du XIII^e siècle que se situe un important tournant : les citations bibliques se restreignent désormais à celles de l'Évangile de Matthieu ou s'effacent, pour justifier le paiement de la dîme, devant des arguments fondés sur le droit naturel.

L'article de J.-P. Devroey ouvre l'autre versant du livre, en montrant, pour la haute période, la lente territorialisation des paroisses et de la dîme. « En Occident, la paroisse s'est faite territoire dans la longue durée, entre le IX^e et le XII^e siècle » (p. 95). Cette lenteur, la contribution de L. Provero pour le Piémont du XIII^e siècle la démontre encore. Il décrit les tentatives parallèles pour élaborer des circonscriptions compactes, paroissiales ou seigneuriales, « dans un contexte de territorialité incertaine » (p. 334) ; le caractère territorial des dîmes est peut-être un peu plus net, mais « les tendances à la polarisation et à la définition des confins cohabitent [encore] [...] avec des mécanismes de fragmentation » (p. 334). *A fortiori* au IX^e siècle, la paroisse est non pas un espace continu et délimité, mais un « territoire vivant », largement fondé sur la relation entre les paroissiens et le prêtre. Soulignant que « l'invention carolingienne de la dîme » (p. 105) est contemporaine de la deuxième vague de construction des églises rurales, J.-P. Devroey considère que la dîme permet la maintenance de ce réseau d'églises désormais serré et qu'elle contribue à polariser l'espace rural autour des églises. Néanmoins, dès cette époque, des exceptions sont faites, notamment pour les domaines seigneuriaux et leurs oratoires ; déjà les ressorts décimaux peuvent différer de ceux de la paroisse.

Le remarquable rapport présenté par Florian Mazel pour l'ancienne province de Tours prolonge le propos aux siècles suivants, en le nuancant sur certains points. Il affirme nettement que la dîme ne fut en rien un « facteur de morphogenèse paroissiale » (p. 187) et attribue ce rôle aux usages funéraires et aux oblations. Introduite assez tardivement, la dîme fut d'emblée intégrée au régime domanial et devint une composante majeure du prélèvement seigneurial, pour le reste assez léger. Elle pesa particulièrement lourd, permise sans nul doute par une première croissance agraire, contraignant ensuite à l'intensification des cultures.

Mais pour F. Mazel, aucun document ne permet d'affirmer que sa gestion ait entraîné un développement des solidarités paysannes, pas même d'une élite ; et son rôle d'assurance en cas de famine ne se distinguait guère de celui des réserves seigneuriales. L'emprise ecclésiastique sur la dîme s'accrut avec la réforme grégorienne, la rattachant explicitement à l'église paroissiale, sous juridiction épiscopale, mais souvent au profit des établissements monastiques.

Les variations régionales, telles qu'elles ressortent des fines observations de Didier Panfili en Languedoc toulousain et de S. Collavini en Toscane, renvoient à deux cas d'espèces, le Languedoc où le poids de la dîme dans le prélèvement fiscal est majeur, et la Toscane où il est mineur, et donc tout autre de ce qu'il est en Lombardie. Les stratégies familiales et les enjeux des rivalités entre laïcs, entre clercs et laïcs et entre institutions ecclésiastiques sont dictés par ces fortes divergences économiques.

Sur quoi pèsent les dîmes et de quel poids ? Paradoxalement, si la différence est faite dans les textes normatifs entre dîmes prédiales et dîmes personnelles, les auteurs peinent à préciser ce qu'il en est dans la pratique. Il faut attendre le XIII^e siècle pour que les documents précisent les produits soumis à la dîme, et, dans cet ouvrage, le XV^e siècle et l'étude de Germain Butaud sur le comté de Nice, pour que la liste précise en soit connue avec le taux de chacune. Les formes de la collecte demeurent aussi très mal documentées : elles sont éclairées par l'étude des fermes de la dîme en Normandie, procédure très courante, juridiquement souple et limitant le risque météorologique pour le clergé qui en est destinataire.

C'est une première histoire générale de la dîme que livre l'ouvrage ici présenté, ouvrant de nombreuses pistes, suggérant de nombreuses questions, réussissant en tout cas à analyser les dîmes non comme un élément d'histoire religieuse, mais en appréhendant la dimension ecclésiale, propre au Moyen Âge, des structures de domination sociale.

MONIQUE BOURIN

1 - Roland VIADER (dir.), *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2010.

2 - Giles CONSTABLE, *Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

Anne E. Lester

Creating Cistercians Nuns: The Women's Religious Movement and its Reform in Thirteenth Century Champagne
Ithaca, Cornell University Press, 2011,
XXII-261 p.

L'ouvrage d'Anne Lester annonce dès l'énoncé du titre la difficulté et l'intérêt du sujet choisi, à savoir l'étude de la régularisation (ou réforme) des groupes religieux féminins nés au cours des XII^e et XIII^e siècles ; une régularisation qui s'est opérée, en Champagne, sous l'égide de l'ordre cistercien. Ce sujet pose plusieurs problèmes, que l'auteure, au cours des six chapitres qui composent l'ouvrage, affronte directement : celui de la nature du lien établi entre les moines cisterciens et les religieuses, une question qui va plus loin que la seule dimension institutionnelle, puisqu'il s'agit de savoir en quoi ces nouveaux établissements féminins sont « cisterciens », et celui du rapport de ces nouveaux monastères de moniales avec un contexte social en pleine effervescence, aussi bien du point de vue économique (foires) que spirituel (croisades).

L'auteure commence par dresser le tableau d'un mouvement religieux féminin véritablement polymorphe en Champagne, au sein duquel l'assistance aux pauvres et aux malades tient une place importante. Elle s'attelle ensuite à décrire le contexte dans lequel s'inscrit l'apparition des nouveaux monastères de moniales cisterciennes champenoises : l'étude du patrimoine de ces établissements démontre notamment la force du lien entre les moniales et les classes « bourgeoises » – le rôle des grands nobles y apparaît cependant en filigrane. Puis, A. Lester se concentre sur les rapports entre les moniales et l'ordre cistercien : alors que la plupart des établissements féminins champenois sont « incorporés » à l'ordre, les documents font peu état de la participation effective des moines dans l'administration des communautés de moniales. Autre fait marquant : la plupart de ces monastères champenois sont liés

à des hôpitaux, et l'intégration à l'ordre cistercien ne semble pas modifier cet état de fait. Le lien établi entre la spiritualité de la croisade et celle des moniales recluses est intéressant, mais le propos est moins convaincant, sans doute faute de sources adaptées. L'ouvrage se clôt par une analyse plus fine des archives, qui permet d'aborder plus précisément le mode d'administration de leurs monastères par les moniales.

Ce volume s'insère dans un « filon » historiographique qui a suscité au cours des dernières décennies de vifs débats, à la suite, notamment, des travaux de Brigitte Degler-Spengler et de Constance Berman. Plus largement, l'histoire du « mouvement religieux féminin » a, depuis les années 1970 au moins, engendré une vaste bibliographie qui a complètement renouvelé l'approche du phénomène mis en évidence par Herbert Grundmann dès 1935. De ce point de vue, A. Lester fait l'impasse sur les dernières avancées historiographiques (malgré une bibliographie plutôt complète)¹.

Au-delà de ce positionnement, il convient de reconnaître à l'auteure le mérite d'un travail qui apporte de nouveaux et précieux jalons pour l'histoire de la religiosité féminine de la fin du Moyen Âge. Le choix de se concentrer sur les sources documentaires (principalement des chartes) est à bien des égards revigorant. L'absence d'un « corpus hagiographique significatif » (p. 4) pour les cisterciennes champenoises est finalement bienvenue : ce manque conduit en effet A. Lester à préférer aux sources narratives hagiographiques, qui exposent le point de vue de certains clercs à propos des *mulieres religiosae*, des documents « pratiques » où figurent les noms des différents acteurs de la fondation et du fonctionnement des monastères.

L'auteure enquête en priorité sur le milieu social auquel sont liées ces nouvelles communautés : « [Les chartes, requêtes, legs, ventes et donations] mettent au jour ce que l'on pourrait appeler le processus sociologique collectif d'institutionnalisation d'un mouvement religieux » (p. 4). Le réseau (*social network*) des sœurs montre clairement que leurs familles sont parties prenantes de l'essor urbain et économique régional, au sein duquel est né le « mouvement religieux féminin ». Un lien qui perdure avec l'entrée en jeu des cisterciens,

notamment par le biais de la dotation des établissements : « En s'institutionnalisant sous l'égide de l'ordre cistercien, le mouvement religieux féminin champenois ne rompit jamais ses liens avec son milieu social originel » (p. 185).

Le corpus de sources permet aussi d'aiguiser notre regard sur la dynamique de la régularisation des communautés en œuvre au XIII^e siècle : le fait que les établissements des religieuses cisterciennes champenoises aient souvent été liés à une maison d'assistance (hôpital ou léproserie) à laquelle ils apportaient un soutien économique et institutionnel est très intéressant. Même si les documents ne permettent pas de savoir si les nonnes assistaient elles-mêmes les pauvres et les malades, ils mettent en valeur le fait que la régularisation est opérée en parallèle (et en association) pour les communautés féminines et les institutions hospitalières, à l'intérieur d'un mouvement de fond qu'A. Lester désigne comme « la réforme de la charité » (p. 129).

Reste à mentionner ce qui est sans doute l'apport majeur de ce livre : l'auteure décrit le cas d'une région, la Champagne, où, contrairement à ce que l'on a depuis longtemps constaté pour les régions urbanisées de la Rhénanie ou de l'Italie du Centre et du Nord, la prise en charge des *mulieres religiosae* au XIII^e siècle n'est pas effectuée par un ordre mendiant mais bien par les moines blancs. Voilà longtemps que l'on suspectait un tel fait (l'article de John Freed aurait, à ce sujet, mérité d'être plus amplement cité²), mais A. Lester le met ici concrètement en évidence, fournissant aux chercheurs un cas d'école. Reste désormais à déterminer les raisons de la spécialisation « régionale » des ordres religieux dans la prise en charge du « mouvement féminin » : les différentes formes prises par la régularisation, dont provient l'essor du nombre de monastères féminins au XIII^e siècle, sont-elles liées au taux d'urbanisation, à la croissance économique locale, ou simplement à l'« espace » plus ou moins grand laissé par les ordres « anciens » aux frères mendiants ? A. Lester ne répond pas complètement à ces questions, mais ouvre des pistes de réflexion (en particulier par son étude du milieu social local) et lance des hypothèses dont il faut désormais tenir compte.

1 - Sur le problème du rapport de l'ordre avec les femmes, voir FRANTZ J. FELTEN, « Waren die Zisterzienser frauenfeindlich ? Die Zisterzienser und die religiöse Frauenbewegung im 12. und frühen 13. Jahrhundert. Versuch einer Bestandsaufnahme der Forschung seit 1980 », et Alexis GRÉLOIS, « L'expansion cistercienne en France : la part des affiliations et des moniales », in F. J. FELTEN et W. RÖSENER (dir.), *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, Berlin, LIT Verlag, 2009, respectivement p. 179-224 et 287-324.

2 - John B. FREED, « Urban Development and the *Cura Monialium* in the Thirteenth Century Germany », *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, 3, 1972, p. 311-327.

Marie Dejoux

Les enquêtes de Saint Louis. Gouverner et sauver son âme

Paris, PUF, 2014, VI-475 p.

Cet ouvrage de Marie Dejoux est la version remaniée de sa thèse de doctorat, comportant néanmoins un riche appareil cartographique, de nombreux tableaux, un index général, ainsi qu'un jeu de pièces justificatives. S'inscrivant dans une production historiographique aujourd'hui foisonnante, qui a permis de reconsidérer à nouveaux frais l'objet historique que représente l'enquête générale dans les États occidentaux des XIII^e-XV^e siècles sous l'angle de ses usages politiques, ce livre apporte incontestablement une contribution notable à ce renouveau¹.

Le sujet – et l'objet – de cette étude est constitué par les monumentales mais très disparates enquêtes dites de saint Louis, qui précèdent le départ du roi pour la croisade en 1247 et se poursuivent après son retour en 1254. L'auteure en entreprend une étude exhaustive, « totale » pour reprendre ses propres termes, qui vise à restituer toutes les dimensions de l'enquête, y compris les plus matérielles, mais dont on sait aujourd'hui qu'elles sont riches d'enseignements quant aux intentions politiques qui y président. Le principal mérite du livre, et non le moindre de ses apports, est d'avoir eu l'audace et le courage de s'attaquer à l'ensemble de cette documentation et de la considérer comme un tout afin de dégager les

caractéristiques de ce que l'on pourrait appeler les pratiques inquisitoires de Louis IX. En une démarche logique et progressive, dont l'objectif affiché est de proposer une nouvelle lecture historique de cet outil inquisitoire si particulier, sont ainsi tour à tour pris en considération et analysés les documents et les traces archivistiques que ces derniers ont pu laisser, la procédure, le personnel mobilisé, le territoire concerné, les personnes et catégories sociales dénoncées, les témoins, les relations de sujétion établies par les enquêtes et, enfin, le rôle politique que le souverain a entendu leur faire jouer.

Dans une première partie novatrice sur bien des plans, M. Dejoux adopte une démarche qui puise à d'autres sciences sociales, la sociologie surtout, et emprunte aux méthodes de l'archéologie du document pour reconstruire de manière minutieuse la réalité documentaire. Ce faisant, elle déconstruit quelques mythes en restituant notamment, et tout au long du livre, le contexte dans lequel ces sources s'insèrent ainsi que celui de leur promotion, par le seul milieu des Mendians et dans le cadre du procès en canonisation du roi, au XIII^e siècle. Elle propose une nouvelle typologie convaincante des enquêtes, pertinente au moins pour cette période qui voit la genèse de ce type d'outil de gouvernement, en substituant à la désormais classique distinction entre enquête judiciaire et administrative une différenciation nuancée entre enquêtes contentieuses et enquêtes informatives. Cette précision présente l'avantage d'affirmer de manière claire que, quel que soit son objet, toute enquête obéit à une même procédure, que l'on peut dans tous les cas qualifier de judiciaire, par la quête de la « vérité », et construit les moyens pratiques pour y arriver. Autrement dit, et c'est là un apport notable de cet ouvrage, ce qui qualifie l'enquête, ce n'est pas le type de procédure adopté mais bien le contexte et les intentions qui président à sa réalisation.

Le XIII^e siècle revêt, de la sorte, un relief particulier. L'auteure a raison de souligner le fait que les études récentes relatives aux enquêtes occidentales se sont centrées sur la période postérieure des XIV^e-XV^e siècles d'abord et avant tout en raison de l'abondance de la documentation, en négligeant quelque peu ce XIII^e siècle

perçu au mieux comme une période de mise en place et de tâtonnements avant que la procédure inquisitoire ne soit réellement fixée et ne devienne opératoire. Les enquêtes de saint Louis montrent au contraire que, loin de tâtonner, les enquêteurs du XIII^e siècle innovent et inventent, au plus près des besoins politiques et de la traduction concrète de l'idéologie capétienne. Ils s'adaptent aux situations géographiques et sociales et mettent en place une procédure éminemment plastique qui ne peut être réduite à de simples prémisses.

Au travers de ces « épaves » d'enquête, c'est toute une société qui se donne à voir, placée en situation de « dialogue » avec son prince, un dialogue certes contenu dans les cadres juridiques de la procédure mais jamais contraint ni forcé. Ce que démontre impeccablement M. Dejoux est le moteur de ce dialogue, qui puise à la fois aux sources de l'idéologie conçue et vécue par Louis XI – celle de la pénitence et de la réparation de la faute qui conduit le roi à vouloir « réparer » et écouter les plaintes de ses sujets avant tout dans un objectif de salut individuel –, et à celles du savoir politique lié aux pratiques du bon gouvernement ainsi qu'à leur mise en place : correction et contrôle apparent des officiers, transformation des témoins en sujets, évolution de la représentation et de l'appréhension de l'espace politique du royaume par l'intégration des provinces conquises. Face à cette volonté politique clairement affichée, les sujets – ou gouvernés – semblent avoir des préoccupations bien terre à terre qui contribuent, cependant, à formaliser le lien politique. Les officiers en charge de l'enquête, de même que le souverain qui en est l'instigateur, y répondent par une affirmation de la souveraineté qui ne se réduit jamais à une simple imposition d'un pouvoir éminent en une dialectique un peu simpliste, mais repose sur le consentement nécessaire des sujets. L'enquête sert, au fond, à définir et nuancer le *publicum*, ce qui permet de comprendre la diversité des sujets qu'elle peut aborder ; c'est là aussi en quoi elle constitue réellement un outil de gouvernement au XIII^e siècle.

L'ouvrage de M. Dejoux est important. Au-delà d'une remise en cause fondamentale de l'historiographie relative aux enquêtes de saint Louis, il apporte une vision renouvelée et

pertinente de l'histoire politique du royaume de France au XIII^e siècle, sous le règne du Capétien le plus sujet à légendes, qui se révèle avoir été un très fin praticien politique.

LAURE VERDON

1 - Voir par exemple Claude GAUVARD (dir.), *L'enquête au Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2009 ; Thierry PÉCOUT (dir.), *Quand gouverner c'est enquêter. Les pratiques politiques de l'enquête princière, Occident, XIII^e-XIV^e siècles*, Paris, De Boccard, 2010 ; Anne MAILLOUX et Laure VERDON (dir.), *L'enquête en questions. De la réalité à la « vérité » dans les modes de gouvernement (Moyen Âge-Temps modernes)*, Paris, CNRS Éditions, 2014. L'entreprise d'édition de l'enquête générale ordonnée en Provence dans les années 1330 par le roi Robert I^{er} de Naples est en voie d'achèvement : depuis 2008, sept volumes sont parus aux éditions du CTHS sous la direction de Thierry Pécout.

**Bénédicte Sère
et Jörg Wettlaufer (éd.)**

*Shame Between Punishment and Penance:
The Social Usages of Shame in the Middle
Ages and Early Modern Times*
Florence, Sismel-Ed. del Galluzzo, 2013,
XLIV-451 p.

La honte est un sujet complexe d'histoire culturelle. Notion polysémique et ambiguë, fluide comme tous les sentiments, cette émotion sociale par excellence a également une expression corporelle bien connue, présente dans les sociétés les plus diverses, au point de faire croire qu'il existe des émotions universelles, même si les valeurs qui leur sont attachées ainsi que leurs usages peuvent grandement varier. Ce recueil ambitieux vise à en saisir la configuration spécifique dans la culture occidentale et chrétienne, entre le Moyen Âge et l'époque moderne. Bien que les discours, surtout normatifs, qui la concernent soient clairement cristallisés, la honte est parfois difficile à saisir dans les sources : le vocabulaire latin la décrivant est pluriel et mobile, sans pour autant que ses pôles soient bien délimités. Dans l'Occident chrétien, la honte s'est construite autour de binômes qui marquent son ambivalence, sinon sa polyvalence : bonne

ou mauvaise, masculine ou féminine, elle peut se comprendre en fonction de la morale de l'honneur – ou de la morale du péché et de la faute, qui lui donnent chacune une valence différente. C'est le croisement de ces deux interrogations, juridique et politique d'un côté, religieuse et théologique de l'autre, qui a permis de relever le défi de circonscrire la honte comme objet historique, comme le proposent ici deux historiens médiévistes dont les recherches touchent aux discours scolastiques et religieux pour Bénédicte Sère, au milieu des cours et au droit tardo-médiévaux pour Jörg Wettlaufer.

Dans ce beau volume trilingue, le sujet reçoit un traitement multidisciplinaire (de la sociologie à la criminologie et à l'anthropologie) et pluriculturel. Bien que l'essentiel des articles porte sur le Moyen Âge et le début des Temps modernes, plusieurs études en débordent : concernant le Rwanda ou l'Indonésie actuels d'un côté, et l'histoire de l'Asie orientale dans une perspective comparée de l'autre. Ainsi la réflexion, centrée pour l'essentiel sur le noyau culturel du « long Moyen Âge » cher à Jacques Le Goff, s'étire dans son ensemble sur la longue durée, de l'Antiquité romaine à nos jours. Après une préface de Claude Gauvard suivie d'une introduction très bien pensée des deux directeurs du volume, et avant la conclusion de Nicole Bériou, les vingt et une études sont organisées en quatre grandes parties cohérentes qui cependant dialoguent entre elles.

La première partie, consacrée à la sémantique de l'honneur et de la honte dans les sociétés occidentales de l'Antiquité (romaine) et du haut Moyen Âge, montre deux choses fondamentales : d'une part que la honte comme punition, notamment par l'infliction de châtiments infamants, traverse le grand clivage du passage au christianisme et reste omniprésente dans les sociétés d'honneur. De manière générale, la honte met à mal la position sociale plus que les relations interpersonnelles, notamment dans les couches supérieures des sociétés d'honneur (Han Nijdam). D'autre part, bien que la honte opposée à l'honneur puisse être aussi bien morale que corporelle (Rob Meens), la christianisation apporte à sa perception une inflexion importante. Virginia Burrus étudie ce qu'elle appelle un tournant vers la honte – liée tant

à la notion de péché qu'à la corporéité – dans l'Antiquité tardive, source de la transformation de la conversion.

La deuxième partie concerne honte et pénitence dans le discours et la pratique théologiques du Moyen Âge central, et forme une partie homogène en termes de sources et de problématiques explorées, où la dichotomie de la bonne et de la mauvaise honte, de la vertu et du vice, est fondamentale. Jusqu'aux années 1220, alors que l'Occident médiéval hérite des Pères les modèles opposés d'une honte-infirmité, conséquence du péché, et d'une vertu liée au sexe mais non au péché, ouvrant vers d'autres vertus, les considérations sur la honte comme passion proprement dite sont rares dans les réflexions sur les passions et affects. Silvana Vecchio explore une source unique du XII^e siècle où la question délicate de la honte ambivalente est envisagée sous plusieurs angles : le *Benjamin minor* de Richard de Saint-Victor, qui envisage la *verecundia* comme une vertu indispensable au parcours mystique. C'est la connaissance des textes d'Aristote qui transforme la réflexion sur la honte à partir du deuxième tiers du XIII^e siècle. Damien Boquet traite du cas original des saintes femmes charismatiques du XIII^e siècle, dont la honte vergogneuse devient un trait admirable, voire honorable. Si B. Sère, s'intéressant aux discours scolastiques, explique que l'Occident tardo-médiéval et moderne a connu une « pastorale de la honte » bien plus qu'une « pastorale de la peur », comme l'avait affirmé Jean Delumeau, l'étude de la confession auriculaire permet à Catherine Vincent de soutenir que cette pastorale de la honte de l'Église médiévale ne se comprend qu'en vertu d'une pastorale de la grâce (ou des grâces).

Les études de la troisième partie s'intéressent à la relation de la honte et à la punition dans le droit, ecclésiastique et séculier. En Occident et en Asie orientale, à la fin du Moyen Âge et au début des Temps modernes, si la honte est utilisée comme une punition qui prend des formes comparables (l'exposition et la procession publiques), la signification de cette punition souligne la différence culturelle. Plutôt dissuasive en Asie, elle sert à corriger, à améliorer en Occident dans un esprit chrétien (Yasuhiro Nishimura et J. Wettlaufer) – même si Friederike Neumann montre qu'à

l'époque moderne, à Constance, la honte est utilisée par la justice ecclésiastique presque autant pour dissuader que, comme on l'attendrait, pour réintégrer dans l'Église. Alors que l'expansion de la pratique du prêt dans les pays occidentaux à la fin du Moyen Âge est un fait d'histoire économique bien connu, deux articles tournent le regard vers la honte suscitée par les procédures traitant le surendettement, à Paris (Julie Claustre) et dans le monde méditerranéen à Lucques et Marseille (Daniel Smail). Étudier la honte de l'endetté permet à la fois de considérer la question d'un point de vue social global et de voir à quel point la coercition humiliante des petits, traitant l'incapacité de paiement comme une faute de gestion du ménage, permet de rendre les gens gouvernables à travers la capacité des autorités à susciter du stress. Dans l'Angleterre moderne, les châtiments humiliants, provoquant la honte, participent de la justice autant ecclésiastique que laïque, même si cette dernière y ajoute peu à peu douleur physique voire stigmates pérennes. Quant à la justice populaire, elle recourt au charivari avec une grande force imaginaire et sociale (Martin Ingram). L'examen de la honte du point de vue de l'histoire des genres à l'époque moderne révèle, sans surprise, qu'une femme échappe plus facilement à la honte et à la violence si elle est socialement supérieure (Satu Lidman). Le dernier article par David Nash compare les usages sociaux de la honte propres aux sociétés traditionnelles à ceux du XIX^e siècle, pour dépasser la dichotomie de la honte pré-moderne et de la culpabilité envisagée comme sentiment moderne.

La quatrième partie, consacrée à des études interdisciplinaires de l'histoire de la honte, commence par une perspective étroitement liée à la précédente et porte le regard sur le monde contemporain. Le sociologue Axel Paul tente d'expliquer la violence entre Hutus et Tutsis par le sentiment collectif de honte des Hutus, qui ressentaient les Tutsis comme supérieurs ; la réconciliation recourt encore à la honte du coupable. De la criminologie qui montre que la honte est encore utilisée de nos jours comme sanction alternative visant la réintégration (Peter-Maria Münster, qui suit alors l'idée de John Braithwaite) plutôt que l'exclusion, à la psychologie (Serge Tisseron) qui signale non seulement la présence de ce

sentiment social dans nos sociétés actuelles mais aussi la permanence des idées de bonne et mauvaise honte, ces dernières études prouvent toutes notre dépendance au regard d'autrui et, en définitive, envers celui de la société – ce que souligne également l'étude ethnologique de la honte en Indonésie par Birgitt Röttger-Rössler. Mettre en regard la pérennité de cette dépendance, bénéfique pour la cohésion sociale, avec l'idée que la valeur et les usages sociaux de la honte périssent ou se transforment peu à peu à la modernité, parce que les sociétés d'honneur disparaissent avec l'avènement de l'individu, donne matière à réfléchir sur les mutations de notre monde. L'entreprise convainc, s'il le faut encore, de l'intérêt de scruter l'histoire d'une émotion particulière dans une optique à la fois concentrée sur les particularités d'un monde culturel cohérent et en même temps ouverte sur la longue durée de civilisations variées.

PIROSKA NAGY

Philippe Genequand

*Une politique pontificale en temps de crise.
Clément VII d'Avignon et les premières années
du Grand Schisme d'Occident (1378-1394)*
Bâle, Schwabe, 2013, 480 p.

Les jours cruciaux d'avril 1378 ont fait couler beaucoup d'encre. Lors du conclave, les votes des cardinaux se portèrent sur l'archevêque de Bari, Bartolomeo Prignano, qui prit le nom d'Urbain VI. Cinq mois plus tard, les cardinaux déclarèrent cet acte nul et non avenu et procédèrent à une nouvelle élection : Robert de Genève en fut le résultat. Sous le nom de Clément VII, il dut veiller sur le destin de la chrétienté. Dès lors coexistaient deux papes : le Schisme était né.

L'ensemble du pontificat de Clément VII a beaucoup moins retenu l'attention des historiens. Il est vrai que, après les quatre volumes de Noël Valois qui a admirablement brossé le tableau de cette époque¹, rien de semblable n'a vu le jour. Avec sa thèse, Philippe Genequand n'avait pas l'intention de combler cette lacune, mais ce qu'il a accompli est tout à fait remarquable et contribue à une meilleure perception des premières années du Schisme. Au contraire d'une nouvelle histoire événementielle

prenant en considération le plus de sources différentes possibles, l'atout de cet ouvrage réside dans la restriction (bien que ce substantif soit un euphémisme, vu la grande quantité de sources analysées). C'est la documentation curiale qui retient exclusivement son attention, et celle-ci se révèle particulièrement riche et variée. Les documents du pontificat de Clément VII restent pour la plus grande partie inédits à ce jour. Pour la première fois P. Genequand exploite globalement les sources de ce règne, prenant en compte les lettres pontificales et les suppliques, qu'il décrit très justement comme « de véritables monuments archivistiques » (p. 20). Pour donner une idée de l'envergure de cette entreprise : les registres des lettres comportent à peu près 84 000 pages, les registres de suppliques plus de 100 000 lettres en 35 volumes. Comment maîtriser une telle richesse de sources ? En ce qui concerne les suppliques, l'auteur a pris une décision méthodologiquement défendable : il s'est résolu à analyser la politique bénéficiale de Clément VII sur les rôles, aux dépens des suppliques individuelles.

Dans un premier chapitre sont présentées les différentes catégories de sources curiales. Les chapitres suivants jettent un regard sur le personnage de Robert de Genève et sur le réseau familial et institutionnel sur lequel il pouvait s'appuyer, surtout sa *familia* cardinalice. Clément VII distribue trente-cinq chapeaux rouges tout au long de son pontificat. Le chapitre consacré à son Sacré Collège analyse minutieusement les différentes créations, surtout les multiples micro-crétions dans lesquelles une seule personne fut élevée à la dignité cardinalice. P. Genequand peut apporter beaucoup de détails jusqu'à présent passés inaperçus, portant ainsi de substantielles corrections aux listes des cardinaux dressées par Conrad Eubel dans sa *Hierarchia catholica*. *Grosso modo*, la politique de création de Clément VII est conforme à celle de ses prédécesseurs – chaque cour royale qui lui était favorable a été payée en retour d'au moins un chapeau. Le fait que Clément VII nomme des personnages qui ne participent jamais au cœur de l'existence cardinalice – le consistoire – a nécessité des explications supplémentaires. L'évêque de Glasgow, Walter Wardlaw, en est l'exemple le plus éclatant. En nommant

Wardlaw cardinal fin 1383, le pape crée un « super évêque » chargé du royaume d'Écosse – on ne l'a jamais attendu à la Curie. De cette façon, Clément VII favorise une « autarcie nécessaire » (p. 309), admettant ainsi qu'il n'a ni les moyens ni la disponibilité pour avoir une réelle politique écossaise.

Dans le chapitre consacré à la politique bénéficiaire, P. Genequand révèle l'identité de ceux qui pensent que le pape peut quelque chose pour eux. Il n'est pas vraiment surprenant que les cardinaux comptent parmi les principaux bénéficiaires de la largesse bénéficiaire du pape. Mais à côté d'eux, le haut clergé français est aussi particulièrement bien traité. Vu le système élaboré d'expectatives et de cumul de prébendes, l'examen des lettres de dispenses de résidence s'est révélé utile. P. Genequand a pu déterminer ainsi que la caractéristique principale de ces dispenses était d'être réservées dans une large proportion à l'usage interne de la Curie.

L'auteur passe ensuite en revue successivement rois et/ou princes des fleurs de lys, de l'Empire, de l'Espagne et des régions périphériques (Écosse, Orient latin). S'y ajoute l'analyse des guerres menées par Clément VII pour s'imposer comme seul pape. Tandis qu'au chapitre 12, on traite de la guerre en Italie, les chapitres 13 et 14 sont consacrés aux entreprises dans le voisinage du pape : les opérations militaires contre la ligue d'Aix et contre Raymond de Turenne, comte des Baux, ne relèvent pas de la seule initiative de Clément VII, mais sont plutôt réactives et défensives. Sur la base de la comptabilité pontificale, l'auteur livre des statistiques tout à fait impressionnantes sur les sommes dépensées, voire gaspillées, dans ces entreprises.

Après une conclusion succincte s'ensuivent deux annexes, l'une énumère les monnaies les plus couramment citées, l'autre contient la pièce maîtresse des recherches menées par P. Genequand : les notices cardinalices et les biographies plus ou moins élaborées des trente-deux cardinaux créés par Clément VII ainsi que les trois transfuges qu'il reçoit. Il reste étonnant de voir combien certains membres du Sacré Collège sont mal connus – l'un des grands avantages de l'ouvrage consiste précisément en l'augmentation de la base prosopographique pour beaucoup de ces cardinaux.

En définitive, une question demeure : Clément VII fut-il un grand pape ? Probablement pas. Homme d'une Église qui est toute sa vie depuis l'âge de sept ans, Robert de Genève aspire sans aucun doute à être le successeur direct de Grégoire XI et à assumer les responsabilités qui en découlent. À l'évidence, l'échec des efforts consentis pour récupérer la maîtrise du destin de l'Église est un fait. Mais en devenant pape, Clément VII n'était pas moins bien préparé, voire moins apte, que beaucoup de ses prédécesseurs. P. Genequand le qualifie de « gestionnaire respectueux de l'ère avignonnaise » (p. 399) – représentant d'une papauté ancrée dans la tradition et le conformisme. Il a tout à fait raison de souligner que Clément VII n'est pas « la pierre angulaire de la diplomatie et des rapports 'internationaux' de la fin du XIV^e siècle » (p. 406). La papauté est un élément sur l'échiquier politique européen du temps, pas plus. Certes, Clément VII est déterminé, prudent, réaliste, mais il est aussi dénué de scrupule et d'imagination, plus administrateur que visionnaire, plus suiveur que meneur – un pape qui « s'épuise dans des efforts finalement stériles » (p. 408). L'impressionnant travail de P. Genequand livre non seulement un regard précis sur le pontificat du premier pape du Schisme, avec une richesse impressionnante d'informations tout à fait nouvelles, mais aussi de nombreuses pistes pour de futures recherches, notamment la politique bénéficiaire détaillée de ce pontificat. L'auteur montre ce qu'il y a encore à découvrir dans l'Archivio segreto vaticano – on n'aurait pu imaginer de meilleure publicité pour les projets éditoriaux de longue haleine fondés sur des fonds curiaux.

RALF LÜTZELSCHWAB

1 - Noël VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, Picard, 1896-1902.

Stéphanie Manzi

Une économie de la pauvreté. La comptabilité du couvent des franciscains de Lausanne à la veille de la Réforme (1532-1536)

Lausanne, Université de Lausanne, 2013, 309 p.

L'ouvrage présente et édite, fort bien, une comptabilité tenue pendant quatre ans par

le couvent des franciscains conventuels de Lausanne avant sa suppression en 1536. Même si ce témoignage de soixante-dix-sept feuillets est mince, il éclaire, à la veille de la Réforme, une part de cette économie des frères mineurs qui a beaucoup retenu l'attention des chercheurs ces dernières années. Le volume est composé, en plus de l'édition des comptes, de quatre chapitres exposant rapidement l'histoire du couvent, la structure de la source et la vie matérielle des frères au début des années 1530, complétés par les notices biographiques de vingt-cinq frères et plusieurs tableaux (structure des comptes, fonctions des frères, mains trouvées dans la source, vérifications, quêtes). L'analyse paléographique et codicologique montre que ces comptes ont été recopiés et organisés en rubriques sans doute à partir d'une comptabilité quotidienne. Ils étaient tenus par les procureurs du couvent et vérifiés très souvent par le lecteur et un conseil de frères.

Les recettes et les dépenses sont analysées dans le troisième et le quatrième chapitre. Même s'il n'avait pas abandonné la quête, vers 1530 ce petit couvent vivait essentiellement de revenus réguliers (jusqu'à 70 % des recettes), des rentes apparemment léguées par les fidèles pour financer la célébration des messes pour le salut de leur âme et assimilables, selon l'auteur, à la propriété foncière et au crédit. Les dépenses sont majoritairement consacrées à l'alimentation, à l'entretien des bâtiments et au fonctionnement courant du couvent. Celui-ci est constamment endetté : ses revenus ne suffisent pas à couvrir ses besoins fondamentaux.

Si les frères avaient « malgré tout le souci de ne pas exagérer ni d'accumuler de richesses », Stéphanie Manzi doute qu'ils aient vécu dans « une réelle instabilité » (p. 126) et elle évoque la possibilité d'une « mise en scène » de l'*usus pauper* (dont Jacques Chiffolleau n'est pas l'inventeur, contrairement à ce qui est suggéré). Les rentes sont considérées par l'auteur comme le signe le plus important de l'éloignement des franciscains par rapport à leur *propositum vitae* initial, au profit d'une adaptation à l'économie urbaine (« nous sommes définitivement bien loin de l'idéal de vie au jour le jour préconisé par l'ordre à ses débuts », p. 81). Le fil rouge

choisi est, dans la tradition d'une histoire internaliste des ordres, la façon dont les frères auraient vécu depuis le XIII^e siècle en s'éloignant de la règle (on aurait aimé que les travaux de David Burr, Malcolm Lambert, Roberto Lambertini, Giovanni Grado Merlo, Sylvain Piron et Giacomo Todeschini soient préférés à ceux de Lazaro Iriarte et François de Sessevalle).

Afin d'inscrire ce cas des années 1530 dans un contexte plus large, S. Manzi le compare au couvent d'Avignon un siècle plus tôt. L'ensemble des revenus des messes, des legs et des dons perçus par les Avignonnais est considéré, à tort, comme des revenus fixes, ce qui transforme en économie rentière une économie constituée en fait à 80 %, voire plus, de revenus ponctuels et irréguliers. Un don n'est évidemment pas équivalent à une constitution de rente, un legs non plus, même s'il est versé en plusieurs fois (les limites chronologiques et le vocabulaire des comptes lausannois ne semblent pas permettre de savoir toujours avec certitude si l'exécution de certains legs est étalée sur quelques années ou s'il s'agit bien de rentes constituées). La très grande majorité des messes célébrées à Avignon par les frères à la fin du Moyen Âge n'était pas financée par des rentes. Une comparaison avec les franciscains de Liège (Paul Bertrand) et de Londres (Jens Röhrkasten) ou les carmes de Germanie inférieure (Hans-Joachim Schmidt), qui se tenaient plus éloignés des rentes au XIV^e et au XV^e siècle que les Lausannois au début du siècle suivant, aurait permis de nuancer une esquisse un peu monochrome de l'évolution des pratiques des ordres mendiants.

Ceux-ci cherchaient-ils à « contourner » l'interdit de posséder des biens (notamment à propos de rentes apparentées à des prêts) ? Pour répondre, il ne faudrait pas suivre trop vite ceux qui les accusaient d'hypocrisie dans la littérature polémique, ni se référer à une définition trop moderne de la propriété. Seule l'analyse de la constitution et de la nature de ces revenus à la lumière des solutions juridiques et des normes établies par la papauté, les maîtres de l'ordre et les chapitres généraux et provinciaux, puis diffusées dans les couvents, aurait permis de mieux saisir ces pratiques. Les frères considéraient par exemple

que le crédit annulait la propriété tant que la dette n'était pas éteinte. Les revenus réguliers pouvaient être des aumônes sans droits réels. Leurs normes et le droit canonique autorisaient d'autres revenus que les quêtes en cas de nécessité, notamment d'endettement. Ces conceptions très largement diffusées étaient sans doute connues des responsables de la gestion conventuelle lausannoise qui avaient reçu une formation théologique. Elles auraient donc pu être mobilisées pour l'analyse de leurs pratiques.

Ce livre – dont le principal intérêt et objectif est d'attirer l'attention sur cette source et d'en proposer une édition irréprochable – pose des questions légitimes sur les fonctions des comptes. En revanche, il laisse de côté les liens tissés entre le couvent et la société lausannoise à travers son économie et son insertion très forte dans l'économie locale. On perçoit pourtant ces liens à travers la très faible auto-consommation, l'endettement et le recours à la main-d'œuvre laïque, ainsi qu'à des instruments économiques courants comme les rentes et le salariat. On devine en effet que les rentes ouvrent un système de dettes et de prêts entre le couvent, son procureur et les fidèles, notamment avec la couche la plus aisée de la cité, mais ce point aurait mérité d'être approfondi et analysé. Mais il faut bien évidemment tenir compte de la difficile exploitation d'une source comptable ne couvrant que quatre années.

CLÉMENT LENOBLE

Hannah R. Johnson

Blood Libel: The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History
Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2012, 240 p.

Hannah Johnson livre un essai historiographique qui met en contexte des travaux récents et controversés sur l'accusation de meurtre rituel. Ménageant une place centrale à la figure de l'enfant assassiné, cette accusation née au milieu du XII^e siècle n'est nullement devenue une curiosité d'antiquaire. Elle se fonde sur la

croissance suivant laquelle les juifs tuaient des enfants chrétiens pour en utiliser le sang à des fins rituelles. Elle constitue une espèce du genre *blood libel* – littéralement : « accusation du sang » – qui vise plus largement les usages du sang imputés aux juifs. L'exceptionnelle pérennité et le potentiel polémique de ce « cas-limite », caractérisé par l'indétermination des faits, l'émotion qu'il suscite et l'instrumentalisation politique qu'il occasionne, en font un passionnant objet d'analyse historiographique. Enrôlée dans des entreprises d'explication des dynamiques de persécution occidentales, la « curieuse légende » a été affectée à divers usages : rendre compte des relations entre juifs et chrétiens, de la violence de la Shoah et même de la politique israélienne contemporaine. Aussi forme-t-elle, bien au-delà du Moyen Âge, « un point de contact entre des questions imbriquées de méthodologie et d'éthique qui concernent globalement la discipline historique » (p. 2).

Ces questions sont au cœur de l'ouvrage d'H. Johnson, dont le chapitre introductif porte précisément sur « la dimension éthique de l'interprétation historique ». L'objectif général est d'envisager la façon dont l'« éthique », comprise dans la double dimension de la responsabilité de l'historien et des jugements qu'il formule, conditionne l'interprétation historique. Les auteurs, dont les travaux sont examinés en trois chapitres successifs, occupent des positions singulières dans un « continuum entre jugement moral et délibération éthique » (p. 129), du « projet de moralisation » de Gavin Langmuir, qui impute la persécution à une psychologie irrationnelle de l'antisémitisme à l'œuvre dans l'histoire occidentale, aux « équivoques éthiques » d'Ariel Toaff, qui soutient, dans son étude sur l'affaire Simon de Trente (1475), la plausibilité de l'accusation, en passant par le « tournant vers la contingence et l'implication » (p. 26) dont relèvent les travaux d'Israel Yuval, qui, s'abstenant de jugement moral, inscrit l'émergence de l'accusation dans le tissu des interrelations hostiles, mais effectives, entre juifs et chrétiens¹.

Les théories des philosophes Judith Butler et Gillian Rose sont mises à contribution pour éclairer le récent « changement de paradigme

éthico-méthodologique » qui fait porter l'accent sur ces interrelations entre des groupes longtemps figés dans les catégories de victimes passives et de persécuteurs. Si ce détour théorique révèle les enjeux politiques de débats éthiques abstraits, il ne produit pourtant qu'une résonance objective, sans lien avec les options revendiquées par les historiens. On s'interrogera de même sur la pertinence des longs développements consacrés aux positions d'Hayden White, qui débouchent sur des conclusions attendues : le savoir historique, produit dans un contexte spécifique, n'échappe pas aux influences idéologiques, mais reste possible dès lors que l'historien assume une « responsabilité cognitive » (*cognitive responsibility*) fondée sur les normes historiographiques de la déduction rationnelle, de la prudence dans l'utilisation des sources hostiles, de la distinction entre le fait et l'hypothèse, et de l'équilibre entre méthode et idéologie.

Sans doute les travaux d'A. Toaff, en rompant cet équilibre, ont-ils réactivé des questions depuis longtemps résorbées dans le consensus méthodologique de la communauté historienne, comme celle de l'incertitude des faits (rien ne permettant de confirmer ou d'infirmer *a priori* l'accusation de meurtre rituel). La façon dont les historiens affrontent cette indétermination constitue, après l'examen des enjeux éthiques des évolutions méthodologiques récentes, puis celui du dialogue « indirect, mais significatif » entre les travaux historiques et les « débats culturels » (p. 4), le troisième objet de l'ouvrage. L'origine des discours qui traitent de la « réalité » du meurtre rituel suivant les catégories du vrai et du faux, de l'innocence et de la culpabilité, est assignée à Thomas de Monmouth, auteur de l'hagiographie de Guillaume de Norwich, dont le meurtre avait été imputé aux juifs en 1144. Visant principalement le scepticisme des moines qui mettaient en cause la sainteté et le statut de martyr de l'enfant, Thomas de Monmouth inaugure un « discours judiciaire » sur le meurtre rituel, dont l'ombre continue de porter sur les analyses des historiens, même lorsqu'ils tentent de les élaborer en d'autres termes.

La position « à la fois éthique et judiciaire » (p. 62) de G. Langmuir, fondée sur le projet

de mettre les victimes hors de cause et de consolider la frontière qui les sépare de leurs persécuteurs « irrationnels », est traitée dans le deuxième chapitre. La lecture critique d'Emmanuel Lévinas par J. Butler est mobilisée pour signaler le risque d'une simple inversion des pôles d'un système conceptuel construit sur l'exclusion, qui désignerait les persécuteurs comme « un nouvel autre » sans rendre pleinement compte des mécanismes de la persécution. Exposant en détail les conceptions de G. Langmuir sur l'irrationalisme dans lequel il englobe les formes médiévales et modernes d'antisémitisme, H. Johnson pointe le paradoxe d'un « irrationalisme coupable » (p. 72). La façon dont G. Langmuir élude la question de l'indétermination historique, qu'il décrit comme un « vide » (*loophole*, p. 76), une zone située hors des limites de l'enquête pour en éviter toute exploitation antisémite, est également soulignée et éclairée par des facteurs biographiques (G. Langmuir avait failli perdre la vie en combattant les nazis et avait épousé une rescapée de la Shoah) et culturels (la « mémorialisation américaine de l'Holocauste », p. 80).

Examinés en contrepoint au point de vue « moral » de G. Langmuir, les travaux d'I. Yuval sont présentés comme « un exemple concret » (p. 101) de l'« éthique de l'implication » (p. 85), dont les attendus théoriques sont longuement développés à partir de l'œuvre philosophique de G. Rose. La thèse d'I. Yuval consiste à relier l'émergence de l'accusation de meurtre rituel aux infanticides commis par les juifs de la vallée du Rhin lors des persécutions antijuives de la première croisade. Dans le cadre des interrelations hostiles entre juifs et chrétiens, la calomnie aurait des fondements réels dans la perception chrétienne déformée des actes commis par les juifs. Le projet de faire reconnaître « une relation plus complexe entre persécuteurs et persécutés », en cherchant à comprendre une « logique derrière la persécution » (p. 113), se heurte à des limites qu'H. Johnson n'ignore pas. Elle observe, à partir d'exemples détaillés, la « surdétermination endémique du système interprétatif de Yuval » (p. 107), et souligne qu'en des points cruciaux les sources n'étaient guère les positions de l'historien (ainsi du silence des sources chrétiennes sur l'idéologie juive de la vengeance messianique). Suivant

le schéma déjà adopté pour rendre compte des « limites » des positions de G. Langmuir, elle inscrit dans le contexte politique israélien le souci des « *structures of misrecognition* » (p. 110), vectrices de violence, qui domine les travaux d'I. Yuval et constitue un point de contact avec l'historiographie « post-sioniste ». H. Johnson juge finalement que ces « implications politiques évidentes » (p. 124) n'affectent pas, chez I. Yuval, la « tension productive » entre méthode et idéologie.

Publiées en Italie, en 2007, les *Pâques de sang* d'A. Toaff basculent « au-delà de l'implication » et versent dans la « complicité » avec l'antisémitisme. Confusion entre possible et probable, pratique de la suggestion et de la généralisation, dissociation entre mise en contexte et lecture des sources, signent la faillite de la « responsabilité cognitive » de l'historien : les aveux faits sous la torture par les accusés de Trente sont jugés crédibles, reflétant les pratiques rituelles attribuées à une minorité extrémiste d'immigrés ashkénazes dont le « fondamentalisme » est désigné comme la cause des violences subies par les juifs. La question de l'indétermination des faits resurgit en termes inouïs dans les débats analysés par H. Johnson², les partisans d'A. Toaff estimant notamment que rien ne permet de nier la véracité de l'accusation de meurtre rituel dès lors qu'aucune preuve n'en démontre la fausseté (Franco Cardini). La lecture croisée des *Pâques de sang* et du *Judaïsme virtuel*, où A. Toaff explicite les enjeux contemporains de ses choix historiographiques, convainc davantage que la lecture parallèle des œuvres de G. Rose et d'I. Yuval³. La description des logiques de violence assignées aux communautés ashkénazes médiévales rappelle les termes dans lesquels A. Toaff fustige la politique israélienne d'aujourd'hui.

Dans les brèves conclusions générales, H. Johnson invite notamment les historiens à compléter sa perspective de « critique culturelle » (p. 164). On se bornera ici à invoquer l'urgence d'un réexamen rigoureux, ponctuellement et fructueusement entrepris dans cet ouvrage, de sources trahies au nom d'innovations qui consistent bien souvent en de surprenantes régressions méthodologiques, et la nécessité de continuer de se référer aux textes classiques sur le métier d'historien, jugés peut-

être moins pertinents pour apprécier les enjeux théoriques des évolutions historiographiques contemporaines, mais qui n'ont rien perdu de leur capacité à guider l'historien en des terrains périlleux.

ELSA MARMURSZTEJN

1 - Gavin I. LANGMUIR, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990; *Id.*, *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1980; Ariel TOAFF, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologne, Il Mulino, [2007] 2008 pour l'édition révisée après retrait; Israel Jacob YUVAL, « Deux peuples en ton sein ». *Juifs et chrétiens au Moyen Âge*, trad. par N. Weill, Paris, Albin Michel, [2006] 2012.

2 - Sabina LORIGA, « Une vieille affaire ? Les 'Pâques de sang' d'Ariel Toaff », *Annales HSS*, 63-1, 2008, p. 143-172.

3 - Ariel TOAFF, *Ebraismo virtuale*, Milan, Rizzoli, 2008.

Michaël Iancu

Les juifs de Montpellier et des terres d'oc. Figures médiévales, modernes et contemporaines
Paris, Éd. du Cerf, 2014, 19 p.

Sous le couvert d'évoquer les parcours et destins de juifs de Montpellier et du Languedoc, Michaël Iancu brosse le tableau d'un Languedoc idyllique et propice à la floraison des beaux esprits, qui serait le cadre d'une exceptionnelle entente interreligieuse. Montpellier figure comme un îlot de culture et de savoir partagés, préservé au milieu des violences anti-juives qui commencent à se multiplier aux XII^e-XIII^e siècles. Certes, les villes voisines « du Mont » comme les appellent les sources de l'époque, Lunel en particulier, accueillent alors de grands esprits qui ont fui la péninsule Ibérique ou la France et leur assurent un asile fécond.

On pense notamment à l'illustre famille des Tibbonides, originaires d'al-Andalus et chassés par l'avènement des Almohades. Cette lignée de traducteurs et de passeurs est la tête de pont des transferts culturels majeurs de la période, de péninsule Ibérique en Languedoc.

Maîtrisant l'arabe et l'hébreu, ils traduisent durant près de deux siècles les ouvrages de médecine et de philosophie importés de leur terre d'origine, qu'ils mettent à disposition de leurs confrères et coreligionnaires. Les recommandations de Juddah Ibn Tibbon à son fils Samuel traduisent son amour des livres et de la science : « Je t'ai fait honneur en multipliant tes livres : tu n'as pas besoin d'emprunter alors que la plupart des étudiants courent de tous côtés pour trouver un livre et ne le trouvent pas. Toi, grâce à Dieu, tu prêtes et tu n'emprunes pas » (p. 23). D'autres savants, tel le Montpelliérain Jacob ben Élie à la fin du XIII^e siècle, font profiter les chrétiens de leur savoir, qu'ils maîtrisent le latin ou qu'ils travaillent en équipe – conformément au système observé à Tolède ou à Palerme à la même époque – avec des savants chrétiens, tel le Tibbonide don Profiat à la fin du XIII^e siècle.

M. Iancu décrit brièvement les figures parfoites hautes en couleur et toujours polyvalentes de ces sages juifs natifs ou réfugiés en Languedoc. Les complaints formulées lorsqu'ils en sont chassés après 1306 révèlent l'amour qu'ils vouent à cette terre.

Pour les époques moderne et contemporaine, l'auteur évoque d'autres figures montpelliéraines ou nîmoises de savants ou de notables qui se sont illustrés dans les pré-occupations, les luttes ou, tout simplement, les évolutions de leur temps. À travers le témoignage des Platter, datant du milieu du XVI^e siècle, analysé par Emmanuel Leroy-Ladurie, sont révélés les destins des Catalan ou des Saporta, marranes et médecins, qui naviguent au milieu des écueils d'une époque troublée pour établir leur carrière tout en préservant une part de leurs origines. Il est certain qu'à cet égard le Midi languedocien fut bien plus clément que d'autres lieux. Au XIX^e siècle, Israël Bédarride ou Joseph Salvador s'illustrent dans le combat pour défendre l'égalité des juifs et la promotion d'une réelle émancipation, alors que d'autres de leurs coreligionnaires, sensibles à la cause sioniste, sont présents au congrès de Bâle de 1897. M. Iancu ne manque pas d'évoquer les figures d'Adolphe Crémieux et de Bernard Lazare, tous deux nés à Nîmes.

Enfin, pour le XX^e siècle, l'auteur brosse les portraits de Montpelliérains et de Languedociens natifs ou d'adoption, juifs ou non, dont les destins ont basculé au gré des tourments de la Seconde Guerre mondiale. Un certain nombre, humanistes sauveurs de juifs, ont été faits Justes parmi les nations après la guerre, tandis que la figure sans conteste la plus émouvante reste celle de Marc Bloch. Détaché à l'université de Montpellier en juillet 1941 après avoir été exclu de la fonction publique en octobre 1940, puis réintégré pour « services exceptionnels rendus à la France », l'historien réfléchit à son identité. Nous pouvons citer cet extrait dont l'auteur omet de préciser qu'il est tiré de la lettre d'adieu rédigée par M. Bloch en mars 1941, alors qu'il anticipe une possible capture : « Attaché à ma patrie par une tradition familiale déjà longue, nourrie de son héritage spirituel et de son histoire, incapable, en vérité, d'en concevoir une autre où je puisse respirer à l'aise, je l'ai beaucoup aimée et servie de toutes mes forces. Je n'ai jamais éprouvé que ma qualité de juif mît à ces sentiments le moindre obstacle. » Poursuivant plus loin : « Mais il me serait plus odieux encore que dans cet acte de probité, personne ne pût rien voir qui ressemblât à un lâche reniement. J'affirme donc s'il le faut, face à la mort, que je suis né juif ; que je n'ai jamais songé à m'en défendre ni trouvé aucun motif d'être tenté de le faire » (p. 140).

Le principal mérite de l'ouvrage consiste dans les citations des œuvres des personnages dont M. Iancu retrace le destin. Malheureusement, celles-ci sont dénuées de références précises qui permettraient au lecteur profane de les retrouver aisément. De même, on peut reprocher à l'ouvrage les insuffisantes mises en contexte et en perspective qui empêchent de donner de la profondeur aux portraits esquissés pour donner finalement l'impression d'un catalogue, un peu arbitraire, voire redondant. Par ailleurs, emporté par l'amour de ces terres languedociennes, M. Iancu a tendance, pour le Moyen Âge du moins, à encenser la « tolérance » qui y règne, à l'opposé de l'« intolérance » de l'Espagne almohade. Certes, les sages juifs des terres d'Oc méritent la fascination de l'historien ; cependant l'auteur oublie d'évoquer les aspérités, réelles, des relations interreligieuses. Ainsi les figures narbonnaises des Kimhi au tournant des XII^e-XIII^e siècles,

Joseph et ses deux fils Moïse et David, décrits comme poètes et grammairiens appréciés des chrétiens – ce qu'ils sont –, sont aussi de farouches polémistes anti-chrétiens, ce que l'auteur ne signale pas. Or ce versant de leur œuvre est tout aussi important que le reste de leurs travaux. Joseph Kimhi, dans son *Sefer ha-Berit*, est le premier sage juif de l'aire catalano-languedocienne à adopter une position aussi farouchement anti-chrétienne. Suivant son exemple, son fils David livre lui aussi de nombreuses attaques dans ses commentaires des Psaumes. En effet, Narbonne a été et reste au XIII^e siècle un lieu de prédications et de menées anti-juives et les Kimhi réagissent aux pressions visant à convertir leurs coreligionnaires. La « tolérance » n'y est donc pas une réalité. On peut d'ailleurs deviner cet antagonisme, même lorsqu'il est adouci dans le cadre d'échanges scientifiques, à travers cette adresse de Jacob Anatoli (1194 ?-1285 ?) à ses confrères à propos de l'œuvre d'Averroès : « Il faut savoir qu'il n'est possible à aucun des nôtres de s'opposer aux Sages de ces peuples qui nous dominent sans acquérir ce savoir » (p. 36). De même peut-on déplorer certains jugements hâtifs qui traduisent l'insuffisante connaissance des réalités médiévales de l'auteur : sont ainsi dénoncées les « fausses sciences du Moyen Âge (magie, astrologie) » (p. 32), parmi d'autres erreurs d'interprétation.

CLAIRE SOUSSEN

Rachel L. Greenblatt

To Tell their Children: Jewish Communal Memory in Early Modern Prague

Stanford, Stanford University Press, 2014, 301 p.

Spécialiste de l'histoire culturelle des juifs dans l'Europe moderne, Rachel Greenblatt s'intéresse à la mémoire communautaire et aux rapports entre histoire et mémoire. Cet ouvrage, qui résulte en grande partie de recherches effectuées pour sa thèse de doctorat, s'inscrit dans cette veine. Il s'attache à la communauté juive de Prague, depuis les années 1580, lorsque la cité devient capitale du Saint-Empire, jusqu'aux premières décennies du

XVIII^e siècle, à l'aube des Lumières. L'importance numérique de la communauté juive, près du quart de la population de la ville à la fin de la période, et son rôle culturel de premier ordre font de Prague l'un des centres du monde juif européen. R. Greenblatt souhaite offrir « un modèle concret d'une mémoire juive en un seul lieu, en montrant comment les mémoires étaient constituées et consignées, comment les idées prenaient une forme matérielle et littéraire » (p. 3).

L'ouvrage est dense et complété par un appareil de notes fourni et un index détaillé. Rigoureux dans son développement, il est servi par les riches archives du Musée juif de Prague et par une centaine d'imprimés, en yiddish et en hébreu principalement. Il est abondamment illustré par des cartes et des photos d'ouvrages, d'objets cultuels et de pierres tombales. Partant de la complexité du statut de l'histoire en monde juif, particulièrement en raison du poids du passé biblique et de la mémoire collective qui en est issue, l'auteure s'élève contre ceux qui, tel Yosef Yerushalmi¹, dans la lignée de Maurice Halbwachs, imputent à l'une l'absence de l'autre. Ce qui advient est alors interprété dans le seul cadre vétéro-testamentaire, répétition de faits déjà advenus ou signes du destin du peuple hébreu, traces de la colère ou de la faveur divines. Pour R. Greenblatt au contraire, l'intérêt des juifs pour leur propre passé et l'écriture d'une histoire dont ils seraient aussi les acteurs, loin de s'effacer derrière la ferveur religieuse et l'anonymat du collectif, existent bel et bien en creux. Il se lit dans la façon dont les juifs de Prague ont transcrit leur propre parcours, non par un récit strictement historique, mais en privilégiant des considérations sur la vie matérielle et les actes du quotidien, sous des formes diverses, tels que des chants ou des récits familiaux. La difficulté de son propos réside notamment dans la tension qui marque les pratiques cultuelles et culturelles des juifs de Prague, comme, du reste, celles de la plupart des communautés : entre séparation vis-à-vis des cultures majoritaires et identification avec la diaspora juive, emprunts aux traditions locales et singularisation au sein du monde juif.

L'argumentaire se découpe en six chapitres thématiques. Dans un premier chapitre,

l'auteure s'intéresse à la manière dont la mémoire communautaire se lit dans l'architecture civile et religieuse juive et dans son calendrier cultuel. Elle reconstruit pour ce faire l'histoire récente de l'implantation juive, montrant comment les événements passés, les pogroms surtout, et les figures de la communauté, ayant institué des synagogues « privées », ont marqué la Prague juive. Le deuxième chapitre est centré sur le cimetière et la mort, évoquant aussi bien les épitaphes et l'esthétique des pierres tombales que les écrits qui commémorent les défunts. R. Greenblatt poursuit cette réflexion sur l'œuvre mémorielle dans le troisième chapitre consacré aux écrits autobiographiques familiaux. Ceux-ci ont pris la forme des *Megilot*, des récits de délivrance établissant des jours de *Pourim* spécifiques, soit à une communauté, soit, de plus en plus souvent, à une famille. Forme de romans familiaux, les *Megilot* constituent à la fois une exploration de soi et un récit historique, comme en témoigne au XVII^e siècle la *Megila Eiva* de Yom Tov Lipmann Heller, rabbin de Prague puis de Cracovie.

Son étude de l'invention de traditions singulières s'approfondit dans le chapitre suivant, dans lequel elle se penche sur les coutumes liturgiques locales et, en particulier, sur la commémoration des événements qui ont marqué les juifs de Prague. Celle-ci se fait notamment par la rédaction de prières pénitentielles (*selihot*) et de poèmes chantés (*pizmonim*) récités lors des jours de célébration institués par la communauté. L'auteure révèle que ces compositions servent également le projet politique des instances dirigeantes pour renforcer leur place dans l'Empire et faire preuve de leur loyauté envers la dynastie des Habsbourg ; une forme de « pragmatisme politique » en somme. R. Greenblatt accorde à plusieurs reprises une place à part entière – sans pour autant les isoler en les singularisant – aux figures féminines, que celles-ci écrivent conjointement avec leurs maris, à l'instar de Bella Perlhefter ou seules, comme Rachel Rausnitz et Bella Horowitz.

Les récits qualifiés de proprement historiques sont examinés dans le cinquième chapitre, qui forme le point d'orgue du propos, c'est dire le postulat selon lequel l'absence apparente d'ouvrages historiques ne signifie pas que les juifs de Prague n'écrivent pas « à propos

de leur passé local en dehors des contextes familiaux ou liturgiques » (p. 139). R. Greenblatt y revient sur la façon dont ils expriment leur « *wonder of existence* » en écrivant sur l'histoire, et le tournant que constitue, à ce titre, la fin de la guerre de Trente Ans (1648), à travers l'analyse de plusieurs écrits : des chroniques telles que *Zemah David* et *Milhama Beshalom*, et des chansons comme le *Shvedish lid*. Elle achève son étude en envisageant les usages linguistiques, entre hébreu et yiddish, et le recours à l'imprimé. Elle montre notamment que le développement de la littérature de type historique en yiddish, en partie imprimée, à partir de la fin du XVII^e siècle, donne une plus grande place aux femmes en tant que lectrices et auteures. La conclusion du livre, plus théorique, fournit une synthèse particulièrement pertinente sur les différents types de mémoire et de mises en mémoire, les silences qui en sont indissociables et, plus largement, la construction de la conscience historique des juifs de Prague. L'articulation entre mémoires familiales et mémoire collective est toutefois trop peu explicitée.

Sans doute peut-on regretter que cet ouvrage, précis et bien documenté, ne soit pas appuyé sur des annexes plus fournies, qui permettraient d'éclairer certaines études de texte complexes ou, du moins, techniques. Ainsi, une chronologie des événements qui ont marqué l'histoire de Prague et le monde ashkénaze du XVI^e au XVIII^e siècle ou un glossaire reprenant les principaux termes techniques et quelques éléments de la vie culturelle et culturelle juive l'auraient rendu plus accessible à un public de non-spécialistes. On regrette surtout que R. Greenblatt ne s'interroge pas plus avant sur les rapports entre les lettrés juifs et leurs compatriotes, ni même sur les possibles synchronies des pratiques culturelles d'une religion à l'autre. La communauté juive pragoise apparaît en effet (sans doute faussement) quelque peu enfermée sur elle-même, fonctionnant en vase clos lorsqu'il s'agit de son rapport à la mémoire, voire de sa production littéraire en général.

NATALIA MUCHNIK

1 - Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zakhor : histoire juive et mémoire juive*, trad. par É. Vigne, Paris, La Découverte, [1982] 1984.

Isabelle Poutrin

Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609
Paris, PUF, 2012, 363 p.

Le livre complexe d'Isabelle Poutrin analyse le thème de la conversion forcée, puis de l'expulsion en 1609 de quelque trois cent mille *Moriscos* – les musulmans devenus chrétiens après la reconquête catholique de l'Espagne du Sud de 1491-1492. Ce travail s'inscrit dans un courant de recherches aujourd'hui au centre des débats, qui étudie l'usage de la force en religion, et plus généralement la naissance de minorités religieuses. L'ouvrage est construit selon un plan chronologique et conçu comme une tragédie en trois actes. Le premier acte traite la phase des conversions et le deuxième celle des expulsions, le troisième acte étant consacré au débat dogmatique.

Cette recherche porte sur les problèmes engendrés par les deux tentatives de christianisation « par décret » de 1502 et 1525-1526, et leurs conséquences religieuses, mais aussi sociales et économiques. L'expulsion de 1609 est considérée comme la dernière tentative pour résoudre les difficultés survenues à la suite des conversions forcées, qui représentent le point focal du livre. Une partie importante est consacrée à une analyse détaillée de la discussion dogmatique (et normative) sur la christianisation. L'analyse de la législation relative à la conversion est probablement la partie la plus innovante du volume, portant sur une histoire – que l'on peut qualifier de « juridique » – de la minorité jusqu'ici peu abordée par l'historiographie malgré l'abondance de la littérature désormais disponible sur les *Morisques*. Comme le précise l'auteure, le droit des minorités n'était pas seulement un instrument entre les mains des gouvernants, mais aussi un objet de débat entre plusieurs acteurs.

Dans la chrétienté latine, il existait un besoin évident de justifier d'un point de vue juridique l'utilisation de la force, en particulier militaire. I. Poutrin souligne que le pouvoir royal puis impérial exercé sur les minorités a été influencé de manière décisive par ce débat. La discussion philosophique sur la légalité des conversions avait occupé dans ce contexte un rôle central et clairement politique, touchant

le pouvoir même du roi auprès des *Morisques*, et donc la création d'un espace public. L'argument de la continuité du pouvoir chrétien sur l'*Hispania* à partir du royaume wisigoth est, surtout au début, la justification la plus forte de la *potestas* des rois catholiques sur les minorités musulmanes. En outre, I. Poutrin montre avec efficacité que la décision de convertir les musulmans prise par Mercurino de Gattinara en 1523 (qui reprend celle d'Isabelle et Ferdinand en 1502) est inspirée non par les nobles mais par les juristes, notamment ceux de l'Inquisition. L'histoire d'une nouvelle minorité « légalement » acceptée, par les autorités locales et par les pouvoirs centraux, naît précisément à ce moment-là.

Une direction de recherche intéressante s'ouvre ici : l'étude du baptême comme outil spécifique pour la création de minorités et d'identités artificielles. Les baptêmes de masse reflètent précisément cette idée de créer de nouvelles communautés religieuses : certains endroits en Espagne du Sud célébraient jusqu'à deux cents baptêmes par jour. Cette pratique politique et démographique avait été longtemps discutée par de nombreux juristes et philosophes, avant de devenir l'un des principaux *topoi* de la philosophie médiévale. L'auteure montre clairement qu'il y avait deux positions différentes à cet égard. La première, favorable à la validité des baptêmes forcés, avait comme plus illustre défenseur Duns Scot. Cette position, caractérisée de « scotiste », constitue un élément important mais peu étudié du nominalisme médiéval. Le représentant le plus influent de cette tradition était Fernando de Loazes, auquel I. Poutrin consacre de nombreuses pages. Loazes soutenait que les conversions forcées étaient valables parce que le baptême avait été donné selon les normes du droit canonique, une conception qui influençait aussi le jugement porté sur la volonté des musulmans à le recevoir. En d'autres termes, et en suivant Aristote, la conversion des musulmans était considérée comme volontaire parce qu'il existait un cadre juridique qui la réglait. Toutefois, ce même cadre offrait ensuite plusieurs possibilités tactiques à la minorité.

La discussion porte donc sur l'un des problèmes fondamentaux de la philosophie médié-

vale : qui est une *persona* ? C'est-à-dire, dans le cas de convertis, qui sont les individus qualifiés pour recevoir le baptême ? Le pape, pour démontrer la validité des conversions forcées, donne l'exemple de la démente : aux fous est également administré un baptême à tous les égards valide. Mais le cas qui nous occupe, le décret de 1502, ne concerne pas des individus : il vise la validité des conversions en masse, en l'occurrence celles de la minorité morisque, et non celles de simples convertis au catholicisme.

La position scotiste contraste avec celle des théologiens dominicains de l'université de Salamanque (de tradition thomiste), qui, bien que plus intéressés par le problème des Indiens, s'étaient néanmoins préoccupés des musulmans. Ils s'étaient exprimés contre les conversions forcées mais étaient favorables aux expulsions. Les réflexions de I. Poutrin invitent donc avant tout à s'interroger sur ce qui se cache derrière la complexité des débats théologiques sur les minorités religieuses. D'une part, bien sûr, il y a un problème de gouvernement politique. D'autre part, il y a aussi l'idée de construire une communauté sociale et économique autonome. La minorité doit ainsi être considérée non pas comme un sujet passif, qui reçoit sans réagir une série de dispositions émanées du souverain, mais comme un sujet actif, capable d'élaborer sa propre stratégie. Comme le souligne l'auteure, même les Morisques avaient leurs conseillers juridiques.

L'expulsion de 1609 doit être réinterprétée sous cet éclairage. Au fil du temps, les convertis de 1502 et de 1525 s'étaient constitués en une minorité bénéficiant de droits spécifiques et d'un statut spécial autorisant des pratiques propres issues de la tradition et de la loi islamiques. On parlait d'*aljama*, c'est-à-dire de communautés minoritaires de convertis inscrites dans l'État chrétien. L'*aljama* avait plusieurs privilèges ; par exemple, les Morisques pouvaient régler les litiges internes selon la loi musulmane. Ils jouissaient d'avantages fiscaux qui étaient traditionnellement accordés aux minorités, auxquels s'opposaient les propriétaires fonciers locaux et les feudataires dont les Morisques étaient dépendants. Mais la construction de la minorité s'accompagna d'une fragilisation des biens des convertis. Par

exemple, en droit islamique, un apostat ne pouvait pas hériter d'un musulman (p. 54).

L'expulsion des Morisques est alors la conséquence d'un échec. Elle indique que le processus de contrôle politique avait failli et que les Morisques avaient réussi, au contraire, à créer une identité propre, profitant de la législation existante et d'alliances avec la noblesse locale. Cette interprétation aide à comprendre la situation paradoxale selon laquelle la monarchie, qui avait procédé à l'expulsion d'une population de convertis déjà intégrés dans le territoire, avait aussi permis, dans les mêmes années, à d'autres musulmans d'entrer et de séjourner en Espagne. Il est utile de rappeler que nous avons affaire à des identités individuelles très diverses, comme l'indique I. Poutrin à plusieurs reprises. Nous assistons en réalité à une histoire continue de conversions. Qui était musulman avait peut-être été précédemment chrétien, comme en témoigne la présence de nombreuses familles avec descendants catholiques qui, après la conversion à l'Islam, s'étaient créées de fausses généalogies arabes.

EMANUELE COLOMBO

Giuseppe Marcocci et José Pedro Paiva

História da Inquisição Portuguesa, 1536-1821
Lisbonne, A Esfera dos Livros, 2013,
607 p. et 16 p. de pl.

L'Inquisition, vue d'Angleterre, est un objet encombrant. Quoique le tribunal de la foi n'ait pas été établi dans ce royaume, son rôle en Europe du Sud remet en cause, indirectement, la conception désormais dominante dans l'historiographie du royaume britannique d'une Église catholique active et vibrante, bien enracinée dans le tissu social, qui en a été (presque) extirpée par la volonté politique, au cours d'un processus imposé par la cour royale. Cette historiographie, promue par Eamon Duffy, n'explique cependant pas les difficultés de la reconquête catholique pendant le règne de Marie Tudor, ni la rapidité de la restauration protestante après sa mort. Si elle a permis de réviser l'idée d'un archaïsme catholique de

Marie Tudor, la vision d'E. Duffy s'est figée autour d'une apologétique nationale selon laquelle l'expérience anglaise en 1553-1558 aurait nourri la Contre-Réforme catholique sur le continent. Dans cette perspective, peu attentive à l'histoire comparée, les conflits entre les divers courants catholiques des différents pays ne sont pas suffisamment analysés¹.

En cherchant à renouveler l'histoire de l'Église sur des bases conventionnelles, ce courant historiographique souligne soit l'emprise de la religion « traditionnelle », soit le rôle des « grands hommes » (papes, rois, cardinaux, évêques). Il reste à distance de la réévaluation des conflits religieux qui s'est imposée en Europe continentale à partir des années 1980, comme l'analyse développée par Heinz Schilling et Wolfgang Reinhardt, qui a contribué à dépasser la vision d'une division radicale de la chrétienté en Europe occidentale, en soulignant le rôle de la confessionnalisation religieuse dans le processus de construction de l'État². Les possibilités offertes par cette approche sont intéressantes, même du point de vue de l'étude de l'Inquisition dans le monde ibérique, puisqu'elle permet de mieux comprendre le processus de « naturalisation » de l'Église par les États péninsulaires. Les limites en sont aussi connues, notamment la vision centralisatrice et la subordination de la religion à la raison politique.

Dans le monde anglo-américain, cette dimension proprement confessionnelle ne s'est pas enracinée, d'autant qu'elle est confrontée à une conception de l'expérience religieuse dont la dimension répressive a été en partie évacuée. Le rôle de l'Inquisition dans la réorganisation catholique du XVI^e siècle y est assez généralement absent des programmes universitaires. Le point de vue le plus neutre considère que l'Inquisition concerne spécifiquement l'histoire de l'Europe méridionale. Pour l'opinion la plus militante, l'Inquisition est une invention de l'historiographie libérale. La vision la plus extrême au sein du monde académique suggère que l'Inquisition ne relève pas de la répression mais de l'éducation, position que même les apologistes de l'Inquisition, actifs entre les révolutions libérales et le régime de Franco, n'avaient pas osé soutenir. Henry Kamen, toujours hanté par le débat du

XIX^e siècle, présente une position plus complexe en citant volontiers l'ultraconservateur Marcelino Menéndez Pelayo.

Le résultat de ce processus est la diffusion de l'argument selon lequel la spiritualité et la richesse de l'expérience religieuse dans le monde catholique sont beaucoup plus importantes que la répression inquisitoriale. Même si le phénomène religieux doit être analysé dans toute sa complexité, la mise à l'écart de l'Inquisition relève de l'idéologie. Peut-on ignorer près de 300 000 procès et 1,5 million de dénonciations, plus de 20 000 salariés, et 120 000 familiers et commissaires entre 1478 et 1834 dans le monde italien et ibérique? Et que faire du rôle de l'Inquisition dans la reconstitution de la hiérarchie catholique au XVI^e siècle, avec de nombreux inquisiteurs nommés évêques, cardinaux et papes (Adrien VI, Paul IV, Pie V, Sixte V et Urbain VII)? Faut-il ignorer que tous les problèmes doctrinaux après le concile de Trente étaient instruits et largement décidés par la congrégation du Saint-Office? Il y a lieu de s'interroger sur les enjeux des conflits religieux actuels qui expliquent ce processus de « nettoyage » historique.

L'œuvre magistrale de Giuseppe Marcocci et de José Pedro Paiva offre une synthèse des résultats d'une longue recherche menée en archives, en intégrant la bibliographie disponible pour présenter dans une vision large et approfondie le rôle du tribunal de la foi dans le monde portugais entre 1536 et 1821. La fondation, l'organisation institutionnelle, les rapports avec le roi et le pape, le rôle de l'inquisiteur général et du conseil général sont étudiés en détail. L'impact des tribunaux de district – Lisbonne, incluant les colonies portugaises en Amérique et en Afrique occidentale, Goa, surveillant les communautés catholiques de l'Asie et de l'Afrique orientale, Évora et Coimbra – a été analysé dans la longue durée, non seulement du côté des victimes (plus de 45 000 personnes ont subi des procès mentionnés dans la documentation), mais aussi du côté des employés, familiers et commissaires de l'Inquisition (à peu près deux fois moins nombreux que les premiers).

Les nouveautés apportées par le livre peuvent être soulignées: l'organisation insti-

tutionnelle est solidement présentée dans la longue durée; les rapports du tribunal avec le pouvoir politique et religieux montrent en détail le rôle fondamental de l'Inquisition dans la réorganisation de l'Église et son influence dans la politique de la monarchie jusqu'au milieu du XVIII^e siècle; l'étude de la persécution des nouveaux chrétiens, le trait dominant de l'Inquisition portugaise depuis sa fondation jusqu'aux années 1740, dépasse le travail classique de João Lúcio de Azevedo. La chronologie de la répression et l'éventail des délits donnant lieu à persécution sont désormais mieux connus et le monde colonial reçoit une attention d'ensemble très utile pour d'autres domaines de l'histoire.

Cet excellent livre ne peut cependant pas résoudre tous les problèmes concernant l'Inquisition portugaise. Des informations fragmentaires et importantes sur les finances ont été compilées, mais il s'agit d'un domaine qui reste à explorer. La connaissance de la persécution des libertins et des déistes, ici approfondie, est à compléter. La période finale de l'Inquisition est maintenant mieux étudiée, mais il reste à intégrer et exploiter les données quantitatives et l'analyse prosopographique. Il existe désormais un cadre d'ensemble solide qui facilitera le travail des futurs chercheurs.

La principale critique concerne l'absence de conclusion. Le dernier chapitre dresse un bilan historiographique, fort utile, mais qui aurait gagné à être placé en introduction. L'organisation chronologique et thématique choisie contient tous les éléments pour une conclusion, mais celle-ci est laissée à la sagacité du lecteur. Cette remarque ne diminue en rien l'importance de ce volume majeur, qui complète la liste des monographies et des ouvrages collectifs concernant l'Inquisition dans différents pays. Le livre condense, actualise et ouvre à de futures recherches un débat long de deux siècles dans le contexte de l'Europe méridionale, où l'Inquisition n'est plus tant un enjeu du débat politique et religieux qu'un domaine d'étude des rapports historiques entre religion et politique, croyances et comportements surveillés, luttes de factions et utilisation de mécanismes disciplinaires.

1 - Eamon DUFFY, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400-1580*, New Haven, Yale University Press, 1992; *Id.*, *Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor*, New Haven, Yale University Press, 2009.

2 - Heinz SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1981; *Id.*, *Die Reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der « Zweiten Reformation »*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1986; Wolfgang REINHARD et Heinz SCHILLING (éd.), *Die Katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 1995.

Ana Carolina Hosne

The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610: Expectations and Appraisals of Expansionism

Londres/New York, Routledge, 2013, xv-195 p.

Dès ses origines, l'histoire des missions lointaines, dans les « Indes orientales » comme les « Indes occidentales », est largement celle de la rencontre de l'Europe catholique avec ses « autres ». Pourtant, les expériences missionnaires dans ces deux aires géographiques se sont mutuellement considérées comme un « autre », l'historiographie ayant traditionnellement opposé une stratégie jésuite d'« accommodation » en Chine à celle de l'« hispanisation » pratiquée en Amérique. En Chine, les jésuites apprennent le chinois, s'habillent en lettrés et utilisent des termes confucéens pour désigner le Dieu des chrétiens, tandis qu'en Amérique ce sont les Amérindiens qui doivent apprendre l'espagnol, renoncer à leurs « idoles » et adopter des pratiques dictées par les colonisateurs. Or ces dernières années, une nouvelle conscience a émergé touchant l'unicité du « phénomène missionnaire », par-delà son étendue géographique et la diversité contextuelle des multiples missions, extra-européennes et intérieures, sur le Vieux Continent et sur le Nouveau¹. Que penser alors de la dichotomie proposée par des traditions historiographiques distinctes entre accommodation et hispanisation dans cette nouvelle perspective ?

Ce premier livre d'Ana Carolina Hosne propose de répondre à cette question en mettant en parallèle deux figures emblématiques de missionnaires : José de Acosta (1540-1600,

au Pérou entre 1576 et 1586) et Matteo Ricci (1552-1610, en Chine de 1582 à sa mort), à travers les textes catéchistiques composés par l'un et l'autre, la *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de Indios* (1584-1585) et le *Tian zhu shi yi* (le *Véritable sens du Seigneur du Ciel*, 1603). La perspective globale de l'ouvrage se mesure à l'éventail de ses sources, en chinois, italien, espagnol, portugais et latin, en plus de la littérature historiographique en français et en anglais – un exploit linguistique qui mérite d'être salué. L'ouvrage est divisé en deux parties, respectivement sur « les hommes » et sur « les textes ». La première présente en trois chapitres une « biographie sélective » d'Acosta et de Ricci, une étude des contextes politiques au Pérou et en Chine, et une comparaison entre hispanisation et accommodation au niveau des pratiques apostoliques. La seconde offre en deux chapitres davantage de détails sur les textes composés par Acosta et Ricci : « La production des catéchismes au Pérou et en Chine », qui touche à la préhistoire de ces textes, et « Vérité chrétienne dans les contextes des Andes et de la Chine », qui identifie quelques points de doctrine dont l'enseignement pose des problèmes ardu – le nom de Dieu, la doctrine sur Jésus Christ, l'immortalité des âmes, etc.

Dans l'introduction, l'auteure décrit son travail comme portant sur les missions de « la Compagnie de Jésus au Pérou et en Chine, non seulement considérées *en relation l'une à l'autre*, mais aussi *à travers* l'optique offerte par l'une et l'autre » (p. 8, souligné par l'auteure). En effet, aux spécialistes de la mission en Chine comme à ceux du Pérou, la lecture du livre peut s'offrir autant comme un défi devant l'étranger que comme une retrouvaille parfois inattendue avec le familier. Elle déploie d'une part tout un ensemble de scénarios et d'institutions propres à chacun des deux contextes : en Chine, la mosaïque de courants de pensées comme le néo-confucianisme et le « renouveau bouddhiste » (p. 152) ; au Pérou, l'Inquisition, la *reduccion*, l'*encomienda*, et le fait que le missionnaire Francisco de la Cruz finit au bûcher pour ses opinions sur le salut des Indiens.

D'autre part sont analysés des phénomènes propres à nuancer la dichotomie entre l'hispa-

nisation et l'accommodation. Certes, A. Hosne le rappelle, les Amérindiens colonisés étaient *de jure* obligés d'apprendre l'espagnol et d'adopter la foi chrétienne en tant que sujets du roi d'Espagne mais, dans la pratique, les langues locales étaient loin d'être absentes. Durant la période de la « première évangélisation » (1530-1580), des catéchismes furent rédigés en quechua et en aymara, et le rôle des interprètes était jugé crucial pour le succès de l'évangélisation. Acosta lui-même soutint la nécessité d'un catéchisme trilingue et l'importance pour les missionnaires de connaître les langues locales. On retient aussi que le chroniqueur espagnol Juan de Betanzos (1510-1576) identifia le dieu inca Viracocha avec le Dieu des chrétiens, suivant le principe selon lequel tout homme est capable, par sa raison naturelle, de Le reconnaître. Ce même argument permit aux jésuites en Chine de défendre l'usage des termes confucéens *Tian* et *Shangdi* comme nom de Dieu.

On rejoint volontiers l'auteure lorsqu'elle qualifie de « floue » la différence entre les deux stratégies d'évangélisation. Alors, comment intégrer ces observations dans une histoire transrégionale des missions qui ne soit pas le simple agrégat de deux récits locaux ? C'est là, semble-t-il, que gît la difficulté de l'entreprise. On a l'impression, au long de la lecture, de se trouver face à deux récits parallèles qui alternent sans véritablement se croiser. Les sous-chapitres sur le Pérou font rarement référence à la Chine, et *vice versa*. Les lecteurs, qu'ils soient spécialistes de la Chine, de l'Amérique ou de l'Europe de la Renaissance, peuvent se sentir désorientés face à des institutions, événements et enjeux locaux chez « l'autre » lorsqu'ils sont évoqués sans davantage de développement. Le sinologue se demande ce que signifie, dans le contexte spécifique du Pérou des années 1570, qu'Acosta ait été le « qualificateur du Saint-Office » lorsque Francisco de la Cruz fut jugé pour son « ton érasmien » dans un procès qui sentait la « conspiration à la tonalité lascasienne » (p. 16). L'américaniste éprouve probablement autant de difficulté à saisir l'enjeu de l'amitié que Ricci avait nouée avec les « princes des commanderies Le an et Jian'an » et avec le

savant Zhang Huang (1527-1608), « président de la célèbre Académie du Cerf blanc – *Bailudong Shuyuan* » (p. 33).

Ce genre d'insatisfactions semble anticipé par l'auteure qui se demande, dans l'introduction, si la *global history* ou l'histoire connectée n'obligent pas l'historien à devenir « spécialiste de tout » (p. 7). Peut-être est-ce le niveau de l'analyse plutôt que celui de la spécialisation qui pose question dans cette étude qui, par ailleurs, ne manque pas de minutie dans les faits contés. Comment se détacher des phénomènes particuliers et faire dialoguer les deux missions ? On regrette, par exemple, que le rôle joué par l'Inquisition dans l'hispanisation au Pérou n'ait pas été décrypté en des termes qui permettraient de réfléchir plus fructueusement sur son absence en Chine. On éprouve le même regret en lisant, séparément, que la Chine possédait une industrie d'imprimerie florissante à l'arrivée des jésuites, lesquels n'ont pas hésité à en profiter pour faire circuler leurs livres, tandis qu'au Pérou, au contraire, l'imprimerie fut introduite par les jésuites dans l'objectif de « contrôler la circulation des textes doctrinaux », bannissant du même coup les catéchismes manuscrits (p. 113).

Les quelques concepts transversaux employés à la fois dans les chapitres sur le Pérou et dans ceux sur la Chine pourraient être approfondis, à commencer par « accommodation », mot-clé pour la Chine certes, mais également utilisé à l'égard du Pérou (« la première évangélisation au Pérou peut être définie comme d'accommodation », p. 108), et dans des affirmations à portée générale (« la traduction est un acte d'accommodation en elle-même », p. 104) : c'est alors qu'on aimerait une réflexion plus poussée sur la pertinence générale de ce terme quant à la réaction européenne face aux cultures lointaines. Autre exemple : si Acosta « façonna la doctrine et l'orthodoxie sur les terres andéennes » (p. 115) et si Ricci a choisi d'être « du côté de l'orthodoxie » (p. 87 et p. 166), il faut entendre orthodoxie *chrétienne* chez l'un, et orthodoxie *confucéenne* chez l'autre. Toute orthodoxie ayant son gardien, quelle différence cela induit-il entre les deux missions, en termes du rapport entre le catholicisme et le pouvoir politique du pays ?

Il faut souligner néanmoins que par sa nature même de synthèse, ce livre permet d'ores et déjà de porter un regard nouveau sur des phénomènes auparavant bien connus. Observons qu'il s'ouvre sur les biographies d'Acosta et de Ricci, tenus pour représentants de deux stratégies d'évangélisation opposées, et s'achève sur une remarque double, d'une part sur la recherche d'équilibre entre « coercition » et « persuasion » chez Acosta et, d'autre part, sur cette même recherche, non plus chez Ricci, mais chez ses successeurs pendant la querelle des rites chinois – une remise en cause de la politique d'accommodation au sein de la mission, qui n'atteint son paroxysme qu'au XVIII^e siècle. Or, malgré leur quasi-contemporanéité, Ricci était *de facto* le fondateur de la mission en Chine tandis qu'Acosta est arrivé après quarante ans de « première évangélisation », dont il va corriger l'excès de compromis avec les cultures locales.

Le clivage entre l'accommodation et l'hispanisation est-il géographique, tenant au statut différent de l'Amérique et de la Chine dans la hiérarchie des civilisations construite par les Européens de l'époque ? Ou bien est-il plutôt chronologique, et tendrait à s'estomper lorsque l'on compare l'évolution des deux missions au Pérou et en Chine sur la plus longue durée ? *In fine*, toutes les missions à l'époque de l'expansion européenne ont-elles connu cette même trajectoire, allant d'une « accommodation » initiale à un repli doctrinal inévitable, que seule la présence d'un pouvoir colonial permet d'entériner ?

Sur le plan historique et méthodologique, le livre d'A. Hosne est une contribution précieuse à une histoire connectée des missions catholiques. Elle démontre de manière éloquent l'énorme potentialité que comporte cette piste, qui certainement mérite d'être poursuivie dans des travaux futurs.

WU HUIYI

1 - Pierre-Antoine FABRE et Bernard VINCENT (éd.), *Missions religieuses modernes : « Notre lieu est le monde »*, Rome, École française de Rome, 2007 ; Elisabetta CORSI, *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios*

coloniales, Mexico, Colegio de México, 2008; Luke CLOSSEY, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Guillermo WILDE (éd.), *Saberes de la conversión : jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, SB, 2011; Alexandre COELLO DE LA ROSA et Javier BURRIEZA SÁNCHEZ (éd.), *Jesuitas e imperios de ultramar, siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012.

Luke Clossey

Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions

Cambridge, Cambridge University Press, 2008, XII-327 p.

Situé à la croisée de l'histoire de la Contre-Réforme et de la *world history*, cet ouvrage se propose de visiter à nouveaux frais l'entreprise apostolique menée par la Compagnie de Jésus entre 1580 et 1700 environ. Le corpus envisagé comprend les documents de mission relatifs à la Chine, aux pays de langue allemande et à la Nouvelle-Espagne, auxquels viennent s'adjoindre ponctuellement d'autres publications jésuites (traités spirituels et politiques, monographies savantes, sommes historiographiques, etc.). L'analyse repose sur le postulat selon lequel l'ordre ignatien, en subordonnant progressivement l'espace multipolaire des missions à un corps de doctrine unifié, a participé à la mise en œuvre d'une chrétienté universelle (« *universal christianity* », p. 9), seule à même de « réduire » le monde, au sens spirituel du terme (*re-ducere*: « ramener », « faire changer de nature », « réconcilier »). Luke Clossey s'écarte donc d'une histoire comparée des missions jésuites, dont le principal écueil est, selon lui, de se limiter à une juxtaposition de *case studies*. Il entend de même se distancer des rhétoriques de l'altérité, fondées sur un « essentialisme » ethnocentrique somme toute peu productif (p. 6).

Après avoir rappelé la vocation pédagogique et missionnaire qui a été celle de la Compagnie à l'origine, l'ouvrage retrace les premiers pas de la conquête apostolique des jésuites. Cette dernière ne se développe pas selon un schéma exclusivement centrifuge, c'est-à-dire de la base romaine à la périphérie des missions.

Usant d'un néologisme (la « dromographie », définie comme « l'étude de la géographie, de l'histoire et des infrastructures du commerce, ainsi que l'examen du mouvement, des moyens de déplacement et des réseaux de communication », p. 10), l'auteur montre que de nombreux foyers de relations se sont tissés entre les missions, sans nécessairement que les autorités romaines exercent un contrôle absolu sur eux. La circulation des êtres, des objets, des représentations ouvre alors à un espace de connaissance inédit, affranchi momentanément d'une assise exclusivement européen-centrée. En raison de leur éclatement, ces dynamiques transversales épousent les contours de la première mondialisation hispano-portugaise qui s'opère sous le règne de Philippe II et que nourrit en profondeur le rêve d'une monarchie chrétienne universelle, teintée d'aspirations millénaristes¹.

L'extrême disparité des aires géographiques couvertes par les jésuites fonde en pratique un idéal dès lors orienté vers un seul objet de croyance que les sources missionnaires doivent sans cesse accréditer. La Compagnie de Jésus conjugue dissémination géographique et resserrement spirituel, condition indispensable à l'instauration d'un catholicisme universel sur les ruines de l'« idolâtrie » des cultures extra-européennes et, dans le cas des pays de langue allemande, de l'« hérésie » réformée. L. Clossey rappelle opportunément que l'articulation du particulier à l'universel dépend d'une anthropologie théologique qui met au centre la rédemption de tout individu, du plus raffiné au plus « barbare », et qui unit la conduite intérieure et l'action dans un monde terrestre voué à l'emprise du Diable (selon le principe de la *vita mixta* énoncé par Ignace de Loyola). Cette optique sotériologique informe alors l'entreprise apostolique d'un point de vue pragmatique : techniques de conversion, processus décisionnels et rapports avec les autorités coloniales.

Un vaste ensemble de supports, scripturaires et iconographiques, reflète la propension des jésuites à s'ériger en hérauts d'une catholicité universelle, en même temps qu'il la nourrit. L'auteur se penche notamment sur la remarquable fresque d'Andrea Pozzo, peinte à l'extrême fin du XVII^e siècle, qui orne le

plafond de l'église San Ignatio, à Rome. Elle représente, dans une visée totalisante, les quatre parties du monde réunies sous l'égide du Dieu chrétien, et son organisation traduit de manière différée l'activité apostolique. Les martyrologes jésuites constituent pour leur part un puissant outil de structuration spirituelle et identitaire, l'évocation des missionnaires suppliciés en Chine ou dans les contrées « barbares » de la Nouvelle-Espagne agit en effet comme un puissant aiguillon de la foi, destiné à opérer autant sur la raison que sur les sens. Ces récits sont lus dans les collèges et trouvent parmi les futurs membres de la Compagnie un lectorat de premier choix². Plus encore, ils leur proposent un voyage jusqu'aux contrées les plus lointaines, au cours duquel la mort se décline inlassablement, dans le seul dessein de glorifier la geste apostolique *ad majorem Dei gloriam*. Le sens des écrits missionnaires est dans tous les cas infléchi au gré des intentions apologétiques ou polémiques, s'agissant notamment de la querelle des rites chinois qui contraint la Compagnie à élaborer avec la plus grande vigilance ses propres représentations. Comme le montre l'auteur, la prise en compte des conditions de production, de circulation et de réception des documents de mission jésuites est indispensable à la réévaluation de l'apport de la Compagnie de Jésus dans l'histoire de la Contre-Réforme, dont elle est indiscutablement l'un des fers de lance.

Riche en analyses fécondes, l'ouvrage de L. Clossey constitue à n'en pas douter une étude de premier plan pour qui voudrait saisir les problématiques spirituelles et institutionnelles de la Compagnie de Jésus à l'époque moderne. Il met en lumière avec précision les déterminations à la fois internes et externes qui ont sous-tendu l'expansion des missions jésuites. Par sa souplesse argumentative et par sa rigueur méthodologique, cette étude s'inscrit parfaitement dans le renouveau historiographique qui affecte aujourd'hui l'ordre ignatien, loin des antagonismes réducteurs et des *a priori* mutilants. D'importantes annexes, ainsi qu'une ample bibliographie témoignant des acquis les plus récents de la recherche, se révèlent, en outre, un outil fort appréciable.

1 - Serge GRUZINSKI, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, Le Seuil, 2006, en particulier chap. II.

2 - Stéphane VAN DAMME, « Les martyrs jésuites et la culture imprimée à Lyon au XVII^e siècle », *Revue des sciences humaines*, 269, 2003, p. 189-203.

Giovanni Careri

La torpeur des ancêtres.

Juifs et chrétiens dans la chapelle Sixtine

Paris, Éd. de l'EHESS, 2013, 325 p.

En 1564, Giovanni Andrea Gilio fit paraître un dialogue sur les erreurs de Michel-Ange dans son *Jugement dernier* réalisé dans la chapelle Sixtine vingt ans plus tôt. Entre les deux dates, le concile de Trente a révolutionné le christianisme. Faut-il croire, comme Gilio le suggère, que Michel-Ange est un « païen » tellement épris d'art antique qu'il en a oublié les fondements de l'iconographie religieuse, les principes de la foi et les dogmes sacrés ? En somme, un artiste maniériste seulement intéressé par des problèmes de forme ?

Une bonne partie du livre de Giovanni Careri sur le *Jugement dernier* et d'autres fresques de la chapelle Sixtine consiste à défendre l'idée contraire, à savoir que Michel-Ange exprime dans ses peintures un sens très profond du christianisme, proche des mouvements réformateurs catholiques de la première moitié du XVI^e siècle, qui fournit une véritable « théologie de l'histoire » (p. 152).

Cette théologie de l'histoire est illustrée par Michel-Ange de plusieurs manières. La première, qui trouve ses sources dans la figuration médiévale, est la typologie. Elle consiste en l'organisation d'un système d'analogies entre l'Ancien et le Nouveau Testament, les personnages et les actions du premier devant les « figures », au sens théologique, du second. Ce système fonctionne à plein dans les Bibles moralisées, par exemple. La série des fresques peintes par Piero Perugino, Domenico Ghirlandaio, Sandro Botticelli et consorts dans les années 1480, en deux frises parallèles, l'une représentant la vie de Moïse, l'autre celle de Jésus, est donc analysée par la majorité des historiens de l'art comme une organisation

typologique – Moïse étant une figure vétéro-testamentaire bien connue de Jésus. Le but de cette analogie est de légitimer le pouvoir monarchique que la papauté se bâtissait à l'époque, en escamotant toute trace de violence idéologique et politique que la récupération de l'histoire sacrée juive par les chrétiens impliquait forcément. Une partie des fresques peintes par Michel-Ange entre 1508 et 1512 fonctionne encore suivant ce paradigme.

G. Careri consacre un long chapitre aux *Ancêtres du Christ*, qui sont peints dans les lunettes et les cintres de la voûte, au-dessus des fresques du Quattrocento. Beaucoup moins célèbres, ces images, qui sont censées représenter la généalogie de Jésus mentionnée au début de l'Évangile de saint Matthieu (dont les noms sont d'ailleurs marqués au centre des lunettes), sont mises en parallèle avec la série des premiers papes peints par Perugino et ses collègues. Ce parallèle permet d'établir une forme de continuité de l'Ancien au Nouveau Testament, mais surtout de marquer le progrès que constitue le passage de la Loi vers la Grâce. Ainsi, à la parenté « tribale et ethnique » des *Ancêtres* succède la « parenté spirituelle » des papes, qui fournit un modèle supérieur (p. 156). En effet, l'Incarnation interrompt le lien du sang de la parenté généalogique. G. Careri rappelle ainsi que, comme saint Augustin l'avait remarqué, la généalogie des ancêtres du Christ énumérée par saint Matthieu se prolonge jusqu'à Joseph (et non jusqu'à Marie), dont il n'est pas le fils par le sang. D'une part, l'apparition de Jésus constitue une rupture avec la transmission héréditaire qui relie les enfants hébreux à leur père et, d'autre part, cela permet malgré tout de faire du Christ un héritier (même indirect) du roi David. Si les noms manifestent la continuité des *Ancêtres* avec les *Papes*, les images, elles, montrent l'altérité juive « dépassée » par l'identité chrétienne (p. 165).

Le modèle typologique n'est pas le seul que Michel-Ange adopte pour dépasser l'*historia* albertienne, ce qui, selon G. Careri, se remarque surtout dans la fresque du *Jugement dernier*, centrée sur l'idée de la fin des temps, sur un présent qui abolit toute narration traditionnelle. Ainsi, le personnage de saint Jean-Baptiste, qui, contrairement à la tradition,

n'indique pas de l'index Jésus comme celui qui vient, comme l'*agnus Dei* de la prophétie, mais retient son geste, ne montre pas seulement que sa prophétie s'est réalisée : il met en évidence « l'exténuation du paradigme typologique ». Par quels autres « principes de construction du temps et du sens » la typologie est-elle remplacée (p. 119) ? Pour y répondre, G. Careri fait un détour par Aby Warburg et utilise ses concepts de *Pathosformel* (formule de pathos) et de *Nachleben* (survivance) *der Antike* : c'est à travers l'utilisation détournée et christianisée des puissantes expressions corporelles antiques que Michel-Ange construit le temps et le sens dans sa grande fresque. G. Careri en donne quelques exemples dans des analyses serrées : la femme aux seins nus, réminiscence de la Vierge Marie de l'intercession et aussi de Niobé, suppliant Apollon d'épargner ses enfants ; le Christ, survivance de l'Apollon du Belvédère, qui entre en résonance avec la femme aux seins nus ; Minos, circonscrit par un serpent dans une composition qui rappelle le *Laocoon*, lequel représente la matrice pour plusieurs personnages de la fresque, etc. Cet emprunt aux formes expressives antiques indique la spécificité de sa culture chrétienne, qui se nourrit d'influences hétérogènes et se construit comme un champ de forces où les actions et les émotions sont réversibles, suivant le modèle de Jésus, humilié et mis à mort, mais aussi le Christ ressuscité et le Dieu juge. Le christianisme de Michel-Ange est une culture de l'inversion.

Cette analyse de G. Careri des fresques de Michel-Ange en termes de forces, et non plus seulement de formes, s'appuie sur la dichotomie paulinienne de la chair et de l'esprit, qui ne correspond pas à celle du corps et de l'âme : ce ne sont pas des entités opposées, mais des pôles affectifs qui emportent l'être entier. Cet antagonisme se manifeste iconographiquement d'abord chez les *Ancêtres*, qui sont perçus par le peintre et ses contemporains avec tous les défauts que la tradition chrétienne attribue aux juifs, à savoir qu'ils vivent « selon la chair », qu'ils interprètent littéralement la Bible, qu'ils sont pris d'acédie, dans l'attente sans cesse retardée d'un messie qui, en fait, est déjà venu. À ces *Ancêtres* prisonniers de la

chair s'opposent les *Prophètes* et les *Sibylles*. L'opposition est aussi temporelle : le temps providentiel et messianique de ces derniers contraste avec la temporalité quotidienne et itérative des premiers. Le *Jugement dernier*, finalement, reprend cet antagonisme à travers une autre thématique paulienne, celle de la conformation : les Élus se conforment enfin à Jésus-Christ, retrouvant la ressemblance originelle perdue par la Chute avec Dieu, tandis que les Damnés plongent dans la difformité (la ressemblance avec Lucifer).

Mais l'opposition est aussi plastique : Michel-Ange dote les *Élus*, les *Sibylles* et les *Prophètes* d'un dynamisme qui leur permet de s'élever, spirituellement et charnellement, et de suivre en cela leur modèle christique, la figure de Jésus dans le *Jugement*, pris dans une posture « serpentine », selon le terme technique de l'époque. G. Careri montre bien que la figure de Minos enserré par un gros serpent est une variation sur cette figure serpentine, mais le serpent n'est plus la force immatérielle qui libère le corps : il est devenu l'animal qui l'emprisonne lourdement dans la chair. Quant aux *Ancêtres*, eux aussi sont embarrassés dans leurs gestes, dans des variations volontairement maladroites de la Sainte Famille ou de la Mélancolie. Comme les figures antiques, ils vivent dans le temps de la « survivance » ou de l'« anachronisme vivant » (p. 182). Mais si les images mythologiques dynamisent les corps chrétiens, le rôle des figures juives est moins positif : il sert de contre-modèle, nécessaire mais dépassé.

À travers cette très riche « anthropologie de la chapelle Sixtine » (p. 21), G. Careri parvient à montrer que Michel-Ange a saisi et amplifié (parce qu'il le ressentait personnellement et qu'il était un grand artiste) le caractère « bipolaire » du christianisme avant le concile de Trente, fondé sur la réversion des passions et des situations, sur la recherche d'une identité instable qui se construit en définissant des altérités (les juifs, l'Antiquité gréco-romaine) avec lesquelles elle entretient des rapports complexes. Après que Michel-Ange eut achevé son *Jugement dernier*, encore inscrit dans cette *praxis* du montage des hétérogénéités, la Contre-Réforme mit un frein à ces relations, en repliant la culture catholique sur elle-même.

Si les juifs étaient très intégrés à la société romaine jusqu'en 1550 (même s'ils étaient humiliés rituellement, pendant le carnaval notamment), le pape Paul IV institua en 1555 le ghetto pour séparer nettement la population juive des chrétiens. De ce point de vue, la Contre-Réforme se coupa de ces héritages variés et se recentra sur les forces propres à une identité chrétienne qu'elle voulait absolument pure de toute relation avec les cultures juive et gréco-romaine. Les fresques de Michel-Ange montraient, au contraire, la puissance de ces cultures qui alimentaient de leur force anachronique et hétérogène l'histoire du christianisme et l'art du grand artiste. C'est cela même qui était insupportable aux yeux d'un Gilio et de tous ceux qui aspiraient à la pureté.

THOMAS GOLSENNE

Luca Addante

Eretici e libertini nel Cinquecento italiano

Rome, Laterza, 2010, XIII-225 p.

Le dernier livre de Luca Addante possède de nombreuses qualités : par les données historiographiques nouvelles qu'il apporte ; par sa capacité à renouveler le débat autour du « libertinage », catégorie aujourd'hui intégrée, voire réifiée et, pour cette raison même, àprement contestée¹ ; par le trouble qu'il provoque dans les études cloisonnées d'histoire religieuse de l'hérésie et d'histoire de la libre pensée ; par la mise en perspective d'une histoire longue, à l'âge moderne, de la revendication des libertés et de leur répression ; enfin, par ses enjeux de philosophie morale et politique, tout à fait contemporains, à peine esquissés ici, mais développés depuis la parution du livre.

L'ouvrage traite avec beaucoup d'érudition, de finesse et de fermeté, des processus de radicalisation internes au valdésianisme, ce courant de spiritualité hétérodoxe qui s'est développé dans la péninsule italienne au milieu du XVI^e siècle, attaché au nom de Juan de Valdés, humaniste espagnol résidant à Naples². À partir de positions « cryptoluthériennes », des disciples méridionaux de Valdés, parmi lesquels certains furent très proches du maître, évoluent vers l'anti-

trinitarisme. Certains vont plus loin et mettent en question la révélation chrétienne, affirmant la nature apocryphe des Évangiles. Ils se tournent vers le judaïsme ou le mahométisme, voire critiquent toutes les religions instituées, adhèrent à des thèses proto-matérialistes et avoisinent une sorte de déisme, fatalement perçu par les contemporains (et non sans raison, dans le contexte des idées religieuses du XVI^e siècle) comme un athéisme pur et simple.

Des suspects et des repentis, interrogés par l'Inquisition, reconnaissent la présence dans le vice-royaume de Naples d'« hérétiques luthériens », d'« anabaptistes et d'ariens en grande quantité ». Même si l'on peut s'interroger sur leur nombre, leur existence ne fait pas de doute. Il y aurait à Naples « une nouvelle secte d'hérétiques [...] qui, entre autres hérésies, considèrent que le Christ n'est pas Dieu mais un grand prophète et [qu'il] n'est pas venu comme messie, mais comme prophète et qu'il n'est pas encore ressuscité [...] et même, ils nient tout le Nouveau Testament » (Pietro Manelfi, 1551). Certains d'entre eux, par la suite, fuyant Naples, s'établirent dans l'Italie du Nord-Est, au contact de communautés anabaptistes, développant une véritable stratégie d'« entrisme » (acceptant par exemple de manière instrumentale le rebaptême) pour mieux diffuser leurs idées antitrinitaires, non sans succès d'ailleurs.

Le travail de L. Addante s'appuie sur une série de cas singuliers bien connus des spécialistes d'histoire de l'hérésie mais jusqu'ici étudiés séparément, sans saisir leur appartenance à un mouvement plus général. Parmi ces personnages considérés comme « extravagants » figure l'ex-bénédictin Giovanni Laureto qui, lors de sa comparution « spontanée » à Venise en 1553, confessa son parcours d'hérétique, entamé au contact de son compatriote Girolamo Busale. Ce représentant majeur du radicalisme valdésien l'entraîna sur les voies de l'anabaptisme et de l'« antitrinitarisme ». Laureto glissa ensuite du refus de la divinité du Christ à l'étude de l'hébreu et se rendit à Salonique parfaire sa connaissance du judaïsme ; il se convertit et fut circoncis. Mais loin de demeurer convaincu dans son judaïsme, il se mit à considérer comme « bagatelles, superstitions et billevesées » les opinions des juifs, « mais aussi de toutes les autres sectes [qu'il avait]

suivies jusque-là ». Cette déception générale avait fini par le convaincre – du moins l'affirma-t-il aux inquisiteurs – de retourner « au sein de la sainte Église romaine » (p. 14).

C'est par la même procédure de comparution spontanée, toujours à Venise, que nous est connu le cas d'un autre Napolitain, Giulio Basalù, homme de loi sans envergure sociale, qui confessa aux inquisiteurs comment le même Busale, dont il était parent, l'avait détourné du droit chemin en le faisant adhérer à la proposition crypto-luthérienne, d'origine paulinienne, selon laquelle le Christ assure le salut des fidèles par la seule grâce de son sacrifice (le principe de *sola fide*). Commence alors un processus de doute et de remise en cause à travers ses contacts prolongés avec un groupe animé par l'un des anciens proches de Valdés, l'Espagnol Juan de Villafranca, qui va le conduire à adhérer à tout un ensemble de propositions critiques du catholicisme qui constituent le fond commun du protestantisme, puis, progressivement, poussant jusqu'au rejet de la divinité du Christ, mais aussi de l'immortalité de l'âme et, finalement, de toute forme de religion : « à partir de ce fondement erroné [la mortalité de l'âme], j'en vins à nier en moi-même toute forme de religion aussi bien chrétienne que juive et toutes les autres » ; « Je me riais de toute chose ; et avec ces opinions susdites au sujet du sacrement et de la divinité du Christ – et j'en raisonnais comme eux, [les valdésiens radicaux], je niais la messe, le baptême, l'onction, la religion ecclésiastique et tous les sacrements, la création du monde. Je me riais de Moïse et des prophètes, de David et de toutes les histoires et je disais qu'en toute religion, outre la chrétienne, on voyait des miracles, et que le Christ avait été un homme de bien qui avait enseigné à bien vivre. Et je disais que le concubinage n'était pas un péché et en conclusion je me riais de toute chose » (p. 30). La position d'arrivée, qui se manifeste par le sarcasme et la dérision, avant le repentir (simulé ?) de la comparution spontanée, est une sorte de déisme crypto-matérialiste que son auteur distingue lui-même du pur et simple athéisme dont il est accusé.

Ces deux cas, parmi d'autres exhumés des archives, permettent à L. Addante d'analyser très précisément comment se déroule le pro-

cès de la radicalisation individuelle, à partir de rencontres personnelles et de la fréquentation de groupes restreints soumis à la plus stricte clandestinité. Il montre que ces parcours, aussi personnels soient-ils, correspondent à une méthode d'initiation graduelle, présente au cœur du valdésianisme, que des proches de Valdés, comme Villafranca, ont exploitée avec leurs disciples pour les engager dans la voie d'un éloignement croissant avec l'orthodoxie romaine. Basalù et le frère de Busale, Matteo, lui aussi interrogé longuement, décrivent comment le point de départ est fourni par l'adhésion à l'opinion de la justification par la foi : « Au début, il [Villafranca] me faisait entrer dans la tête tout doucement et raisonnait avec moi de ces choses que j'ai dites ; puis, il me citait certaines autorités, et montrait qu'il en doutait et disant : 'Bien, comment entendez-vous ceci ?' Et ensuite il me faisait douter de l'autorité et puis [...] disait : 'Bien si vous l'entendiez ainsi, ne vous semble-t-il pas que vous auriez raison ?' » Il en arrivait ainsi à la négation de l'« intercession des saints, le purgatoire, l'adoration des images, les jubilés, la confession auriculaire » (p. 47). De la sorte, les composantes majeures du protestantisme étaient acquises, mais le chemin ne s'arrêtait pas là et conduisait plus loin encore, au rejet de la présence réelle du Christ dans l'hostie consacrée. La méthode graduelle, mise en place dans sa forme par Valdés, était susceptible de conduire au moins jusqu'à l'antitrinitarisme accompli, alors que tel n'était certainement pas son objectif.

Nous pénétrons ainsi profondément dans les dispositifs de dissimulation et d'initiation qui constituent une dimension importante des dissidences religieuses du début de l'âge moderne. Dans cette optique, la recherche de L. Addante met en évidence une donnée essentielle, dont il serait vain et dommage de taire la force polémique pour l'anthropologie historique : entre, d'une part, l'hétérodoxie et l'hérésie et, d'autre part, ce qu'il est convenu de nommer irrégion, la relation est bien de continuité et surtout de continuité possible, performée ou non, par les acteurs, et ceci de manière transitoire ou durable, selon les itinéraires souvent complexes et tortueux des individus. Les analyses de L. Addante visent à montrer l'exis-

tence de formes d'agréations dissidentes, rassemblant des individus souvent d'extraction sociale fort modeste, où la diversité et la divergence des opinions individuelles étaient non seulement tolérées, mais en quelque sorte suscitées. Ainsi Laureto rapporte-t-il, dans sa déposition, que le groupe auquel il appartenait près de Padoue avait loué une habitation : « nous nous retrouvions tous dans cette maison et nous y discussions de cette doctrine anabaptiste, et chacun disait ce qui lui plaisait ». Ce dernier énoncé (« *Ogniun diceva quel che li pareva* ») révèle en fait l'éthique de la libre discussion qui, sous couvert de clandestinité, régnait dans ces communautés radicales. « Entre nous, ajoute le même Laureto, les désaccords étaient nombreux », sur la base, apparemment commune, de ce qu'il appelle la « doctrine luthérienne » (appellation générique recouvrant en fait les principes du protestantisme) (p. 10).

C'est dans le partage de ces désaccords, en tout cas, que certains, voire des groupes entiers (c'est l'histoire reconstruite de ces *Collegia vicentina* dont on avait pu douter de l'existence), sont passés à l'antitrinitarisme, et jusqu'à des positions qui n'avaient plus grand-chose à voir avec la religion chrétienne, dès lors qu'elles comprenaient le rejet non seulement de la divinité du Christ, mais du texte même des Évangiles. Fort opportunément, L. Addante met ces passages des dépositions de Laureto en relation avec les éléments de théorisation de la liberté de discussion par Bernardino Ochino : « plus la vérité est discutée, plus elle respandit ». Le même Ochino avait soutenu, dans son dernier *Dialogue* inédit (1563), que l'on devait garantir l'entière licéité de la discussion publique de tous les points de doctrine, sans en exclure « les simples, les rustres et les illettrés » : « Ainsi comme l'huile qui, plus elle est secouée, plus elle luit et remonte à la surface, plus la vérité est agitée et discutée, plus elle respandit et se découvre illustre et glorieuse. » Évidemment, cette éthique de la libre parole, du « *parlare liberamente* » comme disait Ochino, est inséparable de la défense de la liberté de conscience et du plaidoyer pour le rejet de la persécution et de la contrainte. L. Addante relève à ce propos comment, dans leurs dépositions respectives, deux valdésiens, Matteo d'Aversa et Antonio

d'Alessio, énoncent mot pour mot la même proposition : « les hérétiques ne doivent pas être brûlés, mais [selon la formule latine de saint Jérôme] *vivant et convertantur* : qu'ils vivent et soient convertis » (p. XIII).

C'est l'ensemble des dissidences religieuses radicales en Europe au début de l'époque moderne que l'approche de L. Addante conduit à reconsidérer à partir de ce double acquis. D'une part, la mise en évidence d'un fond commun de revendications des libertés – de culte, de conscience, de parole, voire, en certains cas, de mœurs – avec en arrière-plan la question des libertés politiques, si importante en Allemagne, dans les Pays-Bas et en Angleterre, mais aussi, de manière plus contrainte et dissimulée, dans les pays catholiques. D'autre part, la démonstration dans les faits, c'est-à-dire dans le déploiement des parcours individuels, d'une relation étroite entre la radicalisation hétérodoxe et l'adoption de positions conduisant à la remise en cause de toute religion instituée. Ainsi de ce Silvio Rasonier de Vicence qui affirme que « la foi n'est autre chose que l'opinion de l'homme, selon que la personne se l'imagine et fabrique dans son cerveau » (p. 106). Cette relation n'est certes pas systématique. Elle se réalise chez certains individus seulement, irrésistiblement entraînés, au-delà des positions hétérodoxes balisées et d'une certaine manière contenues (on pense aux variantes d'anabaptisme, d'antinomisme et d'antitrinitarisme), dans le doute généralisé sur « la » ou « les » religions, le sarcasme, la dérision et, éventuellement, à travers la construction ou plutôt le bricolage de « systèmes » personnels d'explication du monde. On songe bien sûr au meunier frioulan Domenico Scandella dit Menocchio, dont L. Addante dit au passage qu'il a très bien pu avoir eu vent des idées de ces anabaptistes et antitrinitaires lors de ses séjours à Venise. Cependant, l'auteur montre que la condition d'existence de ces parcours individuels fut le partage d'une culture diffuse de la dissension qui se cristallisa en groupes et en cénacles, le plus souvent informels, où la liberté et même la licence de parole étaient étonnantes, totalement étrangères à cette vision désormais obligée du XVI^e siècle comme « ce siècle qui voulait croire » (Lucien Febvre).

L. Addante contribue ainsi à ouvrir un nouveau champ d'étude : concernant les relations doctrinales des valdésiens dévoyés avec d'autres formes de radicalité en Italie et en Europe, à propos du rôle joué dans la critique du christianisme, mais aussi, paradoxalement, dans le rejet des religions instituées, par le passage de transfuges de l'Église romaine au judaïsme et au mahométisme. L'auteur examine la question indissolublement historiographique et philosophique de la revendication de la liberté, ou plutôt des libertés plurielles, que les dissidences européennes du début de l'époque moderne ne cessent de mettre en avant, suscitant contre elles le déchaînement de toutes les idéologies répressives qui dénonçaient encore et toujours la fausse liberté charnelle des rebelles, des faux affranchis, des « libertins ».

Cet ouvrage important s'inscrit dans un nouveau courant de l'historiographie des XVI^e-XVIII^e siècles, qui s'oppose aux séparations consolidées des champs et des disciplines historiques, et qui récuse l'opposition artificielle généralement tracée entre les phénomènes de dissidences religieuses radicales et les multiples phénomènes d'irrégion, entérinée par exemple dans un célèbre article d'Alberto Tenenti³. Il apparaît désormais de plus en plus clairement que la critique des religions révélées et l'élaboration des alternatives théoriques et pratiques les plus radicales (déisme, panthéisme, athéisme) sont inséparables, tout particulièrement au XVI^e siècle, mais en fait jusqu'au XVIII^e siècle, des formes les plus poussées de dissidence religieuse qui se répandent dans toute l'Europe (spiritualisme « libertin », antinomisme, antitrinitarisme, etc.).

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

1 - Voir, en particulier, Alain MOTHU, « Pour en finir avec les libertins », *Les dossiers de Jean-Pierre Cavallé. Libertinage, athéisme, irrégion. Essais et bibliographie*, vol. IV, *Discussions et disputes, Les Dossiers du Grihl*, 2010, <http://dossiersgrihl.revues.org/4490>.

2 - Sur Valdés et le valdésianisme, voir les travaux de Massimo Firpo.

3 - Alberto TENENTI, « Milieu XVI^e siècle, début XVII^e siècle : libertinisme et hérésie », *Annales ESC*, 18-1, 1963, p. 1-19.

Philippe Büttgen*Luther et la philosophie. Études d'histoire*

Paris, Éd. de l'EHESS/J. Vrin, 2011, 321 p.

Luther et la philosophie se présente comme un livre d'histoire de l'Église et d'histoire doctrinale à la fois, dont la dimension historique est première. La philosophie dont il est question dans le titre – à savoir la « haine de la philosophie » éprouvée par Martin Luther dès les débuts de son entreprise réformatrice, clairement affichée en 1520/1521 – est un objet historique résultant d'une conjoncture particulière : « que signifie haïr la philosophie en 1520 ? [...] C'est une question d'histoire » (p. 7). Cette « question d'histoire » ne doit cependant pas s'entendre comme exclusion de la doctrine, comme effacement des contenus théoriques au profit des contextes institutionnels et sociaux. Au contraire, la théorie devient objet historique ; elle est réintroduite au centre de l'histoire des institutions, des pratiques sociales et du fait politique.

Philippe Büttgen montre qu'au départ de l'entreprise réformatrice de Luther se situe une critique de la scolastique envisagée comme un tout générique et rejetée de manière radicale. Chez Luther, l'étiquette dépréciative « scolastique » décrit à la fois une institution (l'université et la papauté), une conception et une réalisation historique de l'Église, des contours doctrinaux – en particulier une anthropologie et une éthique des habitus et des mérites plutôt que de la foi seule –, des pratiques scientifiques qui privilégient le fait textuel au détriment de la Parole et, en forme de raccourci, Aristote, qui est considéré comme l'incarnation de la « scolastique ». Le combat de Luther se conçoit dès lors, sur les plans doctrinal et institutionnel, comme un rejet de cette illusion académique dans laquelle a versé l'Église. Dans ses *Operationes in Psalmos*, Luther décrit les docteurs de l'université comme des « scolastiques (*scholastici*), c'est-à-dire des joueurs et des illusionnistes (*ludicri vel illusorii*) » (p. 142).

Fort de cette approche qui situe Luther dans le monde d'où il vient, celui des professeurs et des moines, P. Büttgen montre toute l'originalité de sa lecture historique et allégorique de l'Église. La critique de la scolastique

se fonde sur une interprétation originale de l'histoire ecclésiastique, qui rend caduque la distinction traditionnelle entre enseignement « scolastique » et enseignement des moines ou « ecclésiastique », distinction dont l'auteur rappelle, avec Riccardo Quinto¹, l'importance pour l'histoire du concept de scolastique et la nouvelle signification qu'il acquiert au Moyen Âge. Le concept luthérien de scolastique, sa fonction immédiatement polémique, opère un recadrage qui étend sa référence à la tradition monastique. La *theologia monastica* est incluse dans la *theologia scolastica* chez Luther ; la critique de la manière scolastique s'étend même aux Pères par endroits (notamment à Origène, Jérôme et Augustin). Chez Luther, la scolastique devient le nom générique de la culture savante, de l'Antiquité au XVI^e siècle, lorsque cette culture du texte s'est substituée à la Parole et lorsque ses procédures herméneutiques, en particulier la théorie des quatre sens de l'Écriture, ont oblitéré le sens littéral du texte biblique en tentant de rendre compte de l'inintelligible plutôt que de s'en tenir à l'aveu de l'incompréhension.

Parallèlement, l'enquête révèle un effet de la critique luthérienne de la scolastique qui est envisagé, à son tour, comme un composant essentiel de l'histoire de la Réforme : l'entreprise intellectuelle de Luther est responsable de la constitution d'une question philosophique au sein de la théologie universitaire et de l'Église catholique. Dans la polémique suscitée par cette entreprise qui s'affiche comme critique de la scolastique et que les garants de l'institution universitaire perçoivent comme une mise en danger de l'édifice intellectuel catholique, la philosophie devient une question de théologien. Dans leurs écrits et leurs interventions politiques, les défenseurs de l'Église institutionnelle et de la théologie universitaire en viennent à défendre la discipline philosophique comme leur patrimoine. Les théologiens de l'université (en particulier à Paris) s'attachent dès 1520 à affirmer et fonder la légitimité et l'orthodoxie de la philosophie, discipline dont les rudiments sont enseignés à la faculté des arts et dont l'origine est païenne et antique. La philosophie devient un enjeu prioritaire pour l'université, où le droit et la théologie occupent les premières places. Dans

sa « décision » du 15 avril 1521 à l'encontre de la doctrine luthérienne, la faculté de théologie de l'université de Paris thématise, pour la rejeter, l'opposition luthérienne entre vraie théologie, théologie de la croix et de la Parole incarnée par le Christ (*theologia crucis*), et théologie scolastique, c'est-à-dire illusion académique (*theologia scholastica, id est illusoria*). La reconstruction de l'opération critique de Luther s'accompagne d'une histoire de sa perception et de ses effets, dont P. Büttgen montre l'importance pour comprendre le fait historique et l'événement intellectuel de la Réforme.

P. Büttgen énonce aussi une proposition méthodologique et rend un hommage appuyé à Paul Vignaux, dont les enquêtes sur les sources médiévales de Luther sont une recherche du fait doctrinal refusant de céder à l'essentialisme. À la différence de Heinrich Denifle, pour qui Luther est « toujours resté occamiste » (p. 201), P. Vignaux questionne les divergences notoires entre Luther et Guillaume d'Ockham, notamment sur la distinction entre puissance ordonnée et puissance absolue de Dieu. Avec P. Vignaux – qui tente une impossible négociation entre le dominicain H. Denifle et Adolf von Hamack –, P. Büttgen plaide pour une histoire de la Réforme et de ses motifs doctrinaux qui transcende les frontières confessionnelles et qui ne soit pas victime de ruptures programmées par l'historiographie moderne, en premier lieu la rupture entre Moyen Âge et modernité.

À Marie-Dominique Chenu, l'auteur emprunte le concept de « conjoncture doctrinale » (p. 285). D'une part, cette catégorie opératoire lui permet d'affirmer l'importance des faits proprement doctrinaux en histoire : la haine luthérienne de la philosophie n'est perceptible que dans le cadre d'une histoire des doctrines, qui étudie les contenus théoriques des textes. En retour, elle est décisive pour reconstruire l'histoire sociale et institutionnelle de l'Église. D'autre part, la « réalité des doctrines » est définie par leur facticité (p. 287). Une doctrine est une conjoncture qui résulte d'une constellation historique particulière, qui en est le « rythme », non pas une structure qui se laisserait isoler de son socle conjoncturel. Cette approche se démarque résolument d'une historiographie héritée du XVIII^e siècle,

représentée par H. Denifle (pour qui Luther est occamiste) et encore largement répandue, selon laquelle des « structures de pensée » informeraient l'histoire intellectuelle et détermineraient l'histoire politique et sociale. Qu'elles soient désignées du nom de leur meilleur concepteur (par exemple comme occamiste, scotiste, thomiste) ou par une donnée théorique (volontarisme, naturalisme, nominalisme, etc.), ces configurations intellectuelles réaliseraient des formes ou des structures théoriques dans la matière du divers historique, tout en expliquant les grandes trajectoires de l'histoire intellectuelle et sociale. Le projet de P. Büttgen se présente comme un refus de cette explication de l'histoire par la doctrine, dans la mesure où il s'agit de considérer cette dernière comme un fait et une donnée essentiellement historiques, et non comme un élément structurant transhistorique.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

1 - Riccardo QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padoue, Il Poligrafo, 2001, p. 58-61.

Marie Barral-Baron

L'Enfer d'Érasme.

L'humaniste chrétien face à l'histoire

Genève, Droz, 2014, 752 p.

Ce volumineux ouvrage, issu d'une thèse d'histoire, repose sur un pari audacieux : il entend examiner le rapport qu'Érasme entretient avec l'histoire, non pas à l'aune de données qui permettraient de discerner à travers son œuvre une théorie historiographique cohérente, données déjà sanctionnées comme décevantes par les spécialistes, mais en faisant surgir ce qui met Érasme, en tant que chrétien, aux prises avec l'histoire, voire « face à » elle. Ce rapport n'est pas figé, mais dynamique ; ce n'est pas un rapport de sujet à objet, pensé et thématiqué, mais une relation vécue, fluctuante, un combat « dramatique ».

C'est bien un drame en trois actes, un « parcours théâtralisé comme une œuvre d'art » (préface de Denis Crouzet, p. 25), que cette thèse, à l'architecture remarquablement concertée, invite à suivre : dans l'euphorie initiale de

l'« histoire rêvée », qui atteint son apogée en 1516, Érasme se serait cru hors du temps, baignant dans l'*historia sacra*, soucieux seulement de faire renaître les temps apostoliques en revenant *ad fontes* et croyant, ce faisant, œuvrer pour un nouvel âge d'or. Mais l'irruption de Martin Luther brise ce rêve en le faisant chuter dans l'histoire profane (c'est « le rêve assassiné ») et, surtout, rend l'œuvre d'Érasme en partie responsable de la rupture que constitue la Réforme, rupture qui atteint à la fois l'unité chrétienne et la continuité historique du christianisme : tout bascule entre 1517 et 1525, et même plus précisément en 1521, « année tragique », qualifiée de « *kairos* biblique » (p. 278). Prenant tardivement conscience de l'ampleur de sa responsabilité, Érasme tente ensuite de réparer les déchirures de « la robe sans couture du Christ » (p. 671) : lui qui avait fait du Moyen Âge une longue parenthèse barbare, il le réintègre pleinement dans la chronologie chrétienne ; lui qui avait exercé une sévère critique philologique sur les textes sacrés et les œuvres des Pères, il se fait défenseur de la tradition, même imparfaite (il faut « donner des raisons de rester catholique », p. 452) ; lui qui vivait hors du temps, il se met à s'en soucier, à le compter, à le vivre sur le mode de l'angoisse.

Il s'agit là de « sauver Érasme », soldat du Christ : en faisant de ce rapport à l'histoire *sub lumine fidei* un (et même le) principe explicatif de ses prises de position et de ses palinodies, Marie Barral-Baron refuse, à l'encontre d'une certaine *doxa*, d'y voir les symptômes d'une lâcheté. Elle relit le parcours intellectuel et spirituel d'Érasme en lui insufflant une dimension lyrique, voire épique : son destin devient tragédie, chemin de croix, et la figure de l'humaniste un héros martyr, une figure christique. C'est l'autre audace de ce travail : il refuse la tiédeur et la prudence, et cet engagement affectif, ce rapport fusionnel avec son objet est servi par une écriture maîtrisée et passionnée, flamboyante par moments, qui déborde le cadre habituel de la thèse académique.

Une telle posture, fondée sur une empathie assumée et sur un discours indirect libre qui semble nous livrer une intimité pétrie de foi chrétienne, ne peut laisser le lecteur indifférent. Certaines pages, d'une fougue communicative, emportent l'adhésion, mais la tentation du pathétique affleure, et du drame au mélodrame, il n'y a qu'un pas.

Surtout, un parti pris si risqué nécessiterait, pour pouvoir être pleinement reçu, d'être explicitement justifié. Or, si la préface de D. Crouzet s'attache à inscrire la démarche de l'auteure au sein de l'anthropologie historique, sous l'autorité conjointe de Lucien Febvre et d'Alphonse Dupront, et dans une perspective phénoménologique inspirée par Georges Poulet, M. Barral-Baron, en introduction, situe sa thèse au sein de la foisonnante critique érasmiennne, mais point sur le plan historiographique.

Ce silence est d'autant plus troublant que le terme même d'« histoire », si récurrent et si fondamental au sein de cette étude, y désigne tantôt l'histoire objective, tantôt la reconstitution à laquelle elle donne lieu ; tantôt l'histoire du passé, tantôt – souvent – l'histoire immédiate, l'actualité ; tantôt l'histoire individuelle, tantôt l'histoire collective. Une telle instabilité fragilise des formules telles que « Érasme a le sens de l'histoire » (p. 366) ou « l'histoire est violente et ne pardonne rien » (p. 624), alors qu'une mise en tension de ces différents sens aurait donné plus de poids à la démonstration. Elle fait surtout signe vers ce qui constitue le point aveugle de cette thèse, une sorte d'impensé qui conduit l'auteure à ne pas se situer à l'égard de son objet, puisque l'histoire n'est pas non plus interrogée à partir des travaux qui lui ont probablement fourni, plus ou moins directement, son langage et son approche, ceux de Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Michel Foucault ou encore Paul Veyne. La situation d'Érasme serait pourtant comparable, *mutatis mutandis*, à celles d'un Roubachof ou d'un Nikolaï Boukharine lors des procès de Moscou, telles qu'interrogées par M. Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur* : « Il y a dans l'histoire une sorte de maléfice : elle sollicite les hommes, elle les tente, ils croient marcher dans le sens où elle va, et soudain elle se dérobe, l'événement change, prouve par le fait qu'autre chose était possible¹. »

Sans doute une telle exigence était-elle difficilement compatible avec « l'expérience de coïncidence », « la tension de confusion ou de mimétisation des imaginaires » soulignées par D. Crouzet (p. 22-23) : refusant de « préserver la distance qui permet la rencontre » (p. 527), M. Barral-Baron fusionne avec Érasme, un Érasme identifié comme « huma-

niste chrétien ». Cette qualification, aujourd'hui consensuelle, est récente : comme le rappellent à juste titre les dernières pages, Érasme a été considéré comme hérétique dès les années 1540, ce qui lui valut une réputation de libre-penseur encore vivace à la fin du XIX^e siècle. Comment a surgi cette nouvelle figure d'Érasme au XX^e siècle ? L'expression même d'« humaniste chrétien » ne va pas de soi : le cauchemar de Jérôme, accusé d'être cicéronien et non chrétien, a hanté les consciences de Pétrarque, d'Érasme ou de Guillaume Budé, et chacun a tenté à sa façon de concilier son goût pour les œuvres classiques profanes et sa nécessaire identité chrétienne. Si M. Barral-Baron démontre de façon convaincante comment cette difficile articulation a conduit Érasme à revisiter l'histoire et à modifier la place éminente qu'il accordait à l'Antiquité, cette interprétation n'exclut pas d'autres approches : les philologues humanistes ont aussi été mis en difficulté par le latin de la *Vulgate*, voire par le latin patristique, parfois bien éloigné de la *recta latinitas* dont ils avaient fait leur mot d'ordre.

On aboutit ainsi au paradoxe d'un Érasme rendu à sa « pâte humaine » (p. 19), mais en vertu d'un principe explicatif prégnant au point de risquer de le figer à nouveau, et d'engendrer des systématismes dans la démonstration. Le traitement des citations, abondantes et souvent pertinentes (le latin aurait toutefois mérité une relecture plus attentive), en porte la trace : convoquées comme « documents » et émanations « sincères » de leur auteur, elles ne sont pas toujours analysées, et le sont parfois de façon quelque peu forcée. Les textes d'Érasme sur la confession, par exemple, laissent entrevoir, même après 1525, une position bien plus retorse que M. Barral-Baron ne le laisse entendre. S'il « s'applique à s'inscrire dans la lignée des Pères sur la question » (p. 426), ce n'est qu'en finale d'un texte qui en a longuement démontré les multiples inconvénients : même rendu à sa piété, Érasme n'est pas exempt de mauvaise foi (l'affaire du *Julius Exclusus*, dont l'attribution reste discutée, suffit à le prouver) et, tel que le dépeint M. Barral-Baron, il manque un peu trop d'humour. Sur un tout autre plan, la préoccupation érasmiennne pour l'*aptum*, centrale dans son œuvre pédagogique, est bien antérieure aux années 1530, et cette notion rhéto-

rique si complexe et fondamentale ne peut être réduite à quelque chose qui exprimerait surtout « une notion de temporalité » (p. 586).

Ces réserves ne sont toutefois que le revers du vif intérêt pris à cette lecture. Elles ne doivent pas occulter la valeur et l'ampleur du travail consenti, ni les multiples perspectives et débats qu'il ouvre. L'auteure mobilise pour sa démonstration de très nombreux textes, des plus attendus (le *De libero arbitrio*) aux moins frayés (l'injustement méconnu *Antibarbarorum liber*), et il est impossible de rendre compte ici de toutes les analyses ponctuelles stimulantes qu'ils suscitent, que ce soit sur la figure ambivalente de Jules César, sur la scolastique, sur Bède le Vénérable, et bien d'autres. Une autre réussite, la plus remarquable peut-être, réside dans la façon dont le prisme d'un individu singulier permet d'évoquer, dans toutes ses dimensions et dans sa foisonnante complexité, un moment historique décisif. M. Barral-Baron montre admirablement comment Érasme a défendu une foi vécue qui se passe d'explications et de règles, limpide au point de ne pas susciter d'interprétations contradictoires. Elle livre des analyses passionnantes sur son œuvre patristique. Tous les acteurs de cette période charnière, de Luther à Thomas More en passant par Ulrich Zwingli, Georges de Saxe ou les fondateurs de l'anabaptisme, sont présentés, de façon plus ou moins détaillée mais toujours très sûre. Érasme, qui « a incarné à lui seul une période (la Renaissance), une attente (l'âge d'or) et surtout un mouvement d'érudits amoureux des belles-lettres et de Jésus Christ (l'humanisme chrétien) » (p. 587-588), se trouvait au confluent des tensions religieuses provoquées par la Réforme, si bien que ses textes, sa correspondance et ses polémiques constituent autant de prétextes à la présentation des enjeux théologiques parfois ardues qui ont conduit au schisme et aux guerres de Religion. M. Barral-Baron les explique d'une façon claire et efficace, pédagogique et jamais jargonnante, révélant ainsi une autre facette de son riche « métier d'historien ».

CHRISTINE BÉNÉVENT

1 - Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, [1947] 1980, p. 129.

Wim Decock

Theologians and Contract Law: The Moral Transformation of the Ius commune
(ca. 1500-1650)

Leyde/Boston, Nijhoff, 2013, XVI-723 p.

C'est un véritable tour de force qu'accomplit Wim Decock en proposant une synthèse claire et fortement charpentée sur un sujet aussi vaste et épineux que le traitement du droit des contrats par la théologie morale catholique de l'âge moderne. Impressionnants par leur masse et leur complexité, les nombreux traités *De contractibus* ou *De iustitia et iure* de la seconde scolastique n'avaient encore jamais fait l'objet d'une telle exploration en règle. Le panorama des auteurs et des œuvres dressé dans le deuxième chapitre, des dominicains Cajetan et Vitoria aux jésuites Léonard Lessius et Pedro de Oñate, est particulièrement précieux. De surcroît, l'ouvrage a le mérite de les situer dans une perspective de longue durée, en fournissant sur chaque point étudié un riche aperçu des sources romaines et médiévales et en présentant le prolongement de ces discussions chez Grotius et Pothier, pris comme témoins de l'école du droit naturel.

Comme le montre l'auteur, cette saisie du droit civil par la théologie morale produit une révolution juridique. Développant la doctrine, initialement élaborée par le droit canon médiéval, de la validité des pactes en l'absence de toute formalité (*pacta quantumcumque nuda sunt servanda*), les théologiens modernes ont formulé une catégorie générale du contrat fondée sur le seul consentement éclairé des parties. C'est en cela que tient la « transformation morale » du droit civil européen annoncée dans le titre. La distinction entre obligations morales et obligations juridiques, issue du droit canon médiéval et fortement énoncée par Thomas d'Aquin, s'accompagnait d'une dissociation réelle des deux registres, les romanistes défendant fermement l'autonomie du droit civil. La particularité du moment moderne tient à ce que l'analyse des obligations juridiques se plie dès lors à des critères issus de la théologie morale. La liberté contractuelle n'est pas défendue en tant que principe juridique autonome, mais pour des raisons théologiques, au nom du libre arbitre des

contractants. Le droit civil romain se trouve littéralement absorbé et retravaillé par cette doctrine consensualiste. Ce déplacement n'est pas uniquement doctrinal : il est largement entériné par le droit positif des pays catholiques, à commencer par la législation espagnole.

Une fois exposée cette formulation d'une théorie générale du contrat, l'auteur examine les différentes limites posées à l'exercice de la liberté reconnue aux contractants. Au titre des « limites naturelles » sont longuement analysées les casuistiques qui font de la contrainte ou de l'erreur des motifs de nullité du contrat. Si le cas du mariage est ici central, c'est la question des testaments nuncupatifs qui domine le débat sur les « limites formelles » posées à la liberté des contractants, tandis que la prostitution fournit la pierre de touche des discussions sur les restrictions liées à l'immoralité de l'objet du contrat. Après avoir fait ressortir la richesse et la diversité des positions adoptées sur ces points, le septième chapitre aborde ce qui constitue l'élément distinctif de cette « transformation » qui impose que l'acte juridique lui-même soit moralement qualifié. La liberté de contracter défendue par les théologiens a pour corrélatif le souci de l'équité de la relation contractuelle. C'est évidemment le juste prix qui est alors au centre de l'attention. En conclusion de son ouvrage, W. Decock revient de façon plus synthétique sur les thèmes qui parcourent l'ensemble du livre, que ce soit la tension entre liberté et justice ou la compétition entre cette doctrine morale qui scrute les consciences et le droit civil positif. La dernière section souligne l'originalité de cette captation du droit par la théologie, préalable à une nouvelle différenciation entre droit et morale.

Sur chacune des questions abordées, l'auteur propose une bibliographie irréprochable, dans toutes les langues européennes, en faisant souvent ressortir les débats historiographiques majeurs. La clarté de l'exposition rend son propos toujours accessible. On peut également louer son art des nuances et la finesse de son sens historique. Si la trame d'ensemble est reconstituée avec beaucoup de netteté, c'est sans jamais masquer les divergences considérables qui ont pu opposer entre eux les auteurs étudiés.

Inévitablement, pour un médiéviste, l'interrogation majeure qui surgit à la lecture du

livre est celle de la continuité et des écarts entre la première et la seconde scolastique. Sur la plupart des sujets, l'exposé souligne clairement des points de départ en droit canon médiéval ou chez les deux principaux théologiens du XIII^e siècle que sont Thomas d'Aquin et Pierre de Jean Olivi. Les différences de perspective sont indéniables. Cela demeure toutefois un exercice délicat que de situer précisément et de qualifier les moments d'inflexion. Si l'un des critères majeurs doit être la reconnaissance de la relation contractuelle comme lieu d'un jugement moral spécifique, la ligne de partage devrait probablement être située bien en amont du XVI^e siècle. Sur ce point, des résultats significatifs sont à attendre d'une confrontation plus systématique avec le *Traité des contrats* d'Olivi, prototype de toute la tradition théologique examinée dans l'ouvrage et dont la postérité complète est encore loin d'avoir été dégagée. Sans le savoir, l'auteur apporte une pièce importante à ce dossier. Une formule de Robert Joseph Pothier à propos du juste prix (« Le prix des choses ne consiste pas ordinairement dans un point indivisible, il a une certaine étendue sur laquelle il est permis aux contractants de se débattre », citée p. 599) provient en droite ligne du traité d'Olivi, repris littéralement, avec près de cinq siècles de distance.

SYLVAIN PIRON

Jean-Pascal Gay

Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)
Paris, Éd. du Cerf, 2011, 984 p.

Cet ouvrage comporte trois parties (plus de volumineuses annexes, une bibliographie, un index) : la première consacrée au « récit » de la polémique – celle qui opposa, dans la période considérée, les tenants du « rigorisme » et ceux du « laxisme » en morale, pour reprendre les termes dont ils s'accusaient mutuellement –, la deuxième, plus brève, qui s'intéresse aux « logiques d'une controverse doctrinale », la troisième davantage centrée sur un exposé des doctrines, de provenances diverses – jésuites, dominicains, Sorbonne, « théologies de sémi-

naires ». Il va donc s'agir d'articuler récit et doctrines, dans la perspective revendiquée d'une histoire des controverses, où les enjeux de vérité ne sont pas dissociables d'une inscription sociohistorique des discours.

Le récit s'ouvre à rebours par la condamnation du laxisme en 1700, à l'Assemblée générale du clergé de France. Même si cette censure ne s'est pas imposée aussi aisément que l'on tend à le supposer *a posteriori*, elle sanctionne effectivement ce que Jean-Louis Quantin a diagnostiqué comme un « basculement¹ », *grosso modo* contemporain des *Provinciales* de Blaise Pascal (1656-1657). Alors que dans le premier tiers du XVII^e siècle « la casuistique indulgente [était] largement reçue et incontestée » (p. 101), c'est l'inverse qui devient vrai dans son dernier tiers, comme en témoignera le succès en sens contraire, un siècle plus tard, du ligorisme. Ce « basculement » doit être nuancé, il s'inscrit dans un ensemble complexe de transitions et de mutations qui affectent la théologie dans son ensemble et, à y regarder de près, le rapport du dogmatique et du social.

Un premier moment (1626-1645) consiste en la construction d'une « théologie morale jésuite », c'est-à-dire de l'équivalence entre la casuistique indulgente et les thèses propres aux théologiens de la Compagnie, dans le cadre plus général de la polémique antijésuite. Les jésuites y répondront en acceptant au fond cette identification, c'est-à-dire en produisant et en revendiquant une défense du probabilisme. Mais le débat change de nature avec l'expulsion d'Antoine Arnauld par la Sorbonne, en 1656, dont il s'agit de donner une lecture politique et non doctrinale, comme le résultat d'une cabale de parti, et d'un parti sans doctrine sur le fond (le laxisme apparaissant comme un opportunisme) : ce sera l'œuvre de Pascal. Arrive alors un deuxième moment (1657-1669), durant lequel les arguments techniques se renouvellent peu et les positions jésuites se fragmentent en stratégies divergentes, de confrontation ou de réfutation. Inversement, le discours antiprobabiliste tend à produire une « culture de groupe », donc à (auto)constituer le jansénisme en parti. Dans un troisième moment (1669-1700), les orientations rigoristes prennent le dessus, surtout en pastorale, elles débordent

en tout cas l'option janséniste avec Innocent XI et même, côté jésuite, à la toute fin du siècle, avec le généralat antiprobabiliste de Thyrsse Gonzalez².

Ce qui était une technique d'examen des cas devient une doctrine de la diversité des conduites, le probabilisme soutenant qu'il est permis de suivre une opinion, sous certaines conditions et selon certains critères, y compris quand l'opinion opposée est la plus probable. Un point majeur est de juger de la « nouveauté » d'une telle position, ses tenants la référant à une tradition pour qualifier de novateurs leurs adversaires (donc suspects dans leur orthodoxie), et ceux-ci soutenant l'inverse. L'appel à la tradition est d'ailleurs un argument paradoxal quand il mobilise pour s'opposer à toute nouveauté un type de savoir, historique, qui appartient pourtant à la modernité. Plus fondamentalement, le probabilisme oblige à interroger les limites de l'évidence (et du consensus) en morale – qu'on en appelle à la Raison (de même qu'en droit on a vu émerger, d'abord chez Francisco Suárez et l'École de Salamanque, la possibilité d'un « droit naturel ») ou qu'on renvoie au contenu positif de la Révélation.

La question prend un tour théologique avec la prétention de caractériser l'« erreur de morale » comme « erreur de foi », donc de l'articuler au dogme. En réalité, la relation inverse se révèle sans doute le principal enjeu de la querelle : le dogme devient une vérité à disputer, le débat technique un débat public, et le statut des acteurs, leur crédibilité, un facteur déterminant – d'où la question d'une « déontologie polémique » et la constitution d'une sorte de polémique au second degré, qui vise moins la doctrine que ses modes d'exposition et d'acceptation. Cette évolution conduit nécessairement à une diffraction des enjeux en fonction des contextes, par exemple selon l'axe local/national ou, dans le cas jésuite, province/Rome. Il y a donc une histoire fine à faire des théologies morales dans leur diversité, jésuites, françaises, préliminaire à l'examen précis du fameux tournant rigoriste (notamment les œuvres du dominicain Noël Alexandre et la *Théologie morale* dite de Grenoble du casuiste François Genet).

L'introduction situe l'entreprise par rapport à l'histoire des mentalités en France (Jean

Delumeau), l'histoire sociale et politique en Allemagne (concept de *Sozialdisziplinierung*), en Grande-Bretagne (Robin Briggs) et en Italie (Miriam Turrini, Paolo Prodi) – et, en quelques pages denses, par rapport à l'histoire de la théologie morale produite par les théologiens eux-mêmes, « pour lesquels le recours à l'histoire devient le ressort fondamental d'un questionnement sur [...] la théologie comme science » (p. 32). On est frappé de ce que l'auteur évite de l'inscrire dans la perspective que l'on pouvait attendre d'une histoire de la sécularisation (même s'il évoque l'« horizon de la division confessionnelle », avec l'idée que la posture rigoriste pourrait traduire un raidissement identitaire); il s'agit davantage de penser, en historien, ce que le philosophe Alasdair MacIntyre³ appelle des « traditions de recherche morale » (p. 41-42).

La controverse entre laxisme et rigorisme, et par-devers elle sur la gravité du péché (donc la question de l'élection), n'est qu'un aspect de l'interrogation plus vaste sur ce qui fait Église (porte ouverte ou porte étroite) et, dès lors, sur le vivre ensemble : comment concilier des options profondément divergentes, y compris pour ce qui est de régler sa conduite, avec la production collective de normes ? De telles questions induisent une dimension philosophique, voire théologique, que l'on peut contester, mais qui ne nous paraît jamais que le revers, chez l'auteur, de sa conscience historique : réfléchir à l'historicisation de ce qui, sur la très longue séquence de l'Antiquité chrétienne à l'époque des Lumières, s'est nommé « doctrine », comme les historiens des sciences ont réfléchi de leur côté à ce que Steven Shapin appelle l'« histoire sociale de la vérité » (cité p. 843).

La constitution de la théologie morale est un moment de cette historicisation. L'auteur montre comment on passe d'une littérature de manuels pour casuistes à une sorte de suffisance doctrinale de la morale – particulièrement nette effectivement dans la formation jésuite, avec la coupure entre *cursum minor* et *cursum major*. L'inscription de la théologie dans l'espace polémique apparaît donc liée aux transformations de la discipline et de ses enjeux, par exemple sa « littérisation » avec les *Provinciales*. Si le diagnostic de la séparation entre dogmatique et morale n'est pas neuf, comme

un des aspects de la « désagrégation de l'ancienne unité de la théologie » mise en lumière par Yves Congar, ce qui l'est davantage, c'est de faire de la morale le lieu décisif, celui où se joue l'essentiel. Nous ne pouvons que signaler en passant les bénéfices proprement historiographiques de l'entreprise, dont celui de désenclaver de la seule « herméneutique janséniste » l'histoire de ces controverses.

FRANÇOIS TRÉMOLIÈRES

1 - Jean-Louis QUANTIN, *Le rigorisme chrétien*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.

2 - Jean-Pascal GAY, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*, Aldershot, Ashgate, 2012.

3 - Alasdair MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

Harold J. Berman

Droit et Révolution, vol. 2, *L'impact des Réformes protestantes sur la tradition juridique occidentale*
trad. par A. Wijffels, Paris, Fayard,
[2003] 2010, 804 p.

Harold Berman, mort en 2007, n'était connu du public français que par la traduction d'un seul de ses livres, consacré à l'histoire du droit médiéval¹. Le présent ouvrage, qui étudie les transformations induites dans la pensée juridique par les Réformes protestantes, en constitue la suite. Sa lecture ne présuppose cependant pas la connaissance du premier volume.

Le point nodal de la réflexion de H. Berman se situe au croisement des deux notions de révolution et de droit. Le problème est de comprendre comment des événements qui font césure dans l'histoire – et que pour cette raison nous nommons des révolutions – peuvent à la fois transformer et conserver cet ensemble de normes, issu d'une tradition, que nous appelons le droit. Cette tension entre rupture révolutionnaire et continuité de la tradition juridique constitue la trame du livre. Dans le cas des Réformes protestantes, le problème ne peut se poser indépendamment des mutations politiques ou des querelles théo-

logiques et culturelles induites par les mouvements des réformateurs.

H. Berman se focalise sur deux ensembles géographiques distincts : l'Allemagne luthérienne et l'espace anglo-écossais, anglican et calviniste. Dans les deux cas, il procède à un rappel des événements politiques, en ajoutant à cette narration une série de portraits vivants des principaux penseurs du droit de la période, dont la vie, l'action et l'œuvre sont restituées. Pour l'Allemagne, il s'agit d'abord de Martin Luther, puis viennent plusieurs autres figures marquantes, généralement méconnues, voire inconnues du lecteur français ; de ce point de vue, la traduction du livre de H. Berman constitue un apport historiographique d'importance. Tel est le cas de Johann Oldendorp, Johann Appel, Konrad Lagus, et même Philippe Melancthon, de tous le plus proche de Luther, et auquel l'auteur restitue sa place, centrale, dans l'histoire de la pensée juridique allemande.

Ces portraits s'articulent à plusieurs synthèses dans lesquelles, en s'attachant successivement à chacun des grands domaines du droit (droit pénal, des contrats, des sociétés, etc.), H. Berman examine les changements qu'apporta l'action des réformateurs. Il s'intéresse tout particulièrement à ce que l'on peut considérer comme une ébauche d'un droit social et de services publics ; ses développements sur la question se révèlent passionnants. Du fait qu'il n'existe plus d'autorité cléricale chargée de l'assistance aux miséreux, cette responsabilité, conçue comme typiquement spirituelle dans les pays de tradition chrétienne, est désormais endossée par la communauté politique. Celle-ci inscrit dans ses règlements, notamment dans les chartes municipales, l'obligation d'entretenir des caisses communes pour l'aide aux indigents – cela n'empêcha cependant pas les luthériens d'être impitoyablement répressifs vis-à-vis des mendiants et des vagabonds. Mais encore, le fait que l'autorité religieuse émane non plus du clerc, mais de l'écrit biblique, implique qu'il faut apprendre la lecture à tous. Ainsi se fondent, généralement à l'échelle de la municipalité, les premières écoles publiques, souvent gratuites pour les enfants pauvres. Pour quiconque s'intéresse à la genèse des services publics et des droits sociaux en Allemagne, l'ouvrage de

H. Berman est désormais indispensable – par exemple pour son analyse de l'ordonnance municipale de Leisnig, rédigée par Luther.

La même méthode est suivie pour traiter de l'Angleterre au XVII^e siècle, dont les principaux acteurs sont Oliver Cromwell, Edward Coke, John Selden et Matthew Hale. À travers eux, H. Berman s'efforce de comprendre l'émergence des nouveaux principes de la *Common Law*, lesquels expriment une conception renouvelée de la raison humaine dans son ensemble. Celle-ci ne se limite pas à la « raison naturelle », présente en chaque homme individuellement. Car elle est aussi le résultat d'une sédimentation à travers les générations ; la jurisprudence, la mémoire des normes et des décisions de justice en sont le conservatoire. L'auteur nomme « raison historique » (p. 402) cette conception d'une historicité partielle de la raison. Il la place au fondement de la doctrine du précédent judiciaire, laquelle prévaut toujours outre-Manche.

Les pages consacrées à la transformation du droit social anglais sont parmi les plus captivantes de l'ouvrage, retraçant la genèse d'institutions comme les *charity schools* ou les programmes municipaux d'assistance aux pauvres. Ce processus est décrit comme une « spiritualisation de compétences et fonctions séculières » (p. 608). Dans ces embryons de droits sociaux, l'obligation publique n'était sans doute pas clairement distincte de l'injonction morale à aider son prochain. Mais l'apport de H. Berman se situe ailleurs : de façon très argumentée, il montre qu'il n'y eut, dans l'esprit des contemporains, nulle contradiction entre le développement de telles institutions et l'émergence des structures capitalistes, notamment avec l'essor des sociétés par actions. L'auteur y revient à de multiples reprises : les grandes sociétés anglaises ou écossaises de commerce et de crédit sont nées d'un esprit communautaire, visant autant ou davantage l'intérêt public, de la communauté ou de la Couronne, que le gain individuel.

Ces considérations amènent l'auteur à s'opposer nettement à toute une historiographie issue tant de Karl Marx que de Max Weber. Ce dernier, selon H. Berman, a traité des rapports non pas de l'éthique protestante, mais de son déclin, avec l'esprit du capitalisme. Animé d'une belle énergie, le livre s'emploie

à réfuter l'idée que le calvinisme (ou l'influence du calvinisme sur la doctrine et les pratiques anglicanes) porterait, par lui-même, à s'intéresser à sa propre réussite économique, sur fond d'une angoisse métaphysique liée à la croyance en la prédestination. Plus que les « doctrines calvinistes concernant le salut », ce furent celles portant sur « la nature de la communauté chrétienne », par conséquent « l'ecclésiologie calviniste, et non la sotériologie calviniste », qui ont animé l'esprit d'entreprise des hommes des XVII^e et XVIII^e siècles (p. 68).

Pour que ce raisonnement soit parfaitement convaincant, il aurait sans doute fallu analyser les écrits et l'action de Jean Calvin lui-même. Il aurait en outre été souhaitable de parler, même succinctement, d'autres ensembles géographiques, notamment la Suisse, ce qui aurait permis de mieux fonder une analyse comparatiste des différences entre luthéranisme et calvinisme – puisque des communautés de ces deux confessions y ont cohabité et y cohabitent toujours. Cette remarque critique ne remet cependant pas en cause la thèse fondamentale de H. Berman. Celle-ci émane d'un historien du droit qui, assurément, a pensé en toute liberté. Elle implique que l'ère moderne n'est pas marquée par une logique de désenchantement du monde. Tout au contraire, on peut la décrire comme un ample mouvement de spiritualisation des institutions politiques et juridiques.

FRANÇOIS ATHANÉ

1 - Harold BERMAN, *Droit et Révolution*, vol. 1, *La formation de la tradition juridique occidentale*, trad. par R. Audouin, Aix-en-Provence, Librairie de l'université d'Aix-en-Provence, 2002.

Judith Pollmann

Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands, 1520-1635

Oxford, Oxford University Press, 2011, XIV-239 p.

Avec cet ouvrage, Judith Pollmann apporte une importante contribution à la question de la réaction des catholiques à la Révolte des Pays-Bas – une réaction caractérisée par une passivité initiale, voire par un soutien de la Révolte de la part de nombreux catholiques,

puis par un vif renouveau catholique dans les Pays-Bas méridionaux après 1585. Pour explorer cette thématique, elle a choisi de partir des voix de catholiques ayant rédigé des chroniques, mémoires, poèmes et pamphlets – ces sources, éditées ultérieurement, proviennent principalement des Pays-Bas méridionaux. Sa connaissance approfondie de la littérature secondaire lui permet de faire des mises au point historiographiques sur les questions traitées au fil de l'ouvrage.

Le plan adopté est à la fois chronologique et thématique et se concentre sur le XVI^e siècle. Les deux premiers chapitres examinent la question de savoir pourquoi les catholiques des Pays-Bas – septentrionaux et méridionaux – n'ont pas réagi avec vigueur aux agissements des protestants dans les premières décennies de la Réforme, et en particulier à la vague iconoclaste de 1566. J. Pollmann s'oppose à l'idée selon laquelle la plupart des croyants, dès le début du XVI^e siècle, auraient été peu christianisés, une thèse formulée par Jacques Toussaert et plus tard reprise par Jean Delumeau. Elle montre au contraire que cette absence de réaction renvoie aux critiques grandissantes des laïcs envers la vie monastique et le clergé, ainsi qu'à la diffusion des idées évangéliques dans les couches moyennes et supérieures, mais aussi au refus du clergé d'impliquer les laïcs dans la lutte contre l'« hérésie », par crainte de voir se former chez ces derniers une opinion théologique autonome.

J. Pollmann approfondit cette question dans son troisième chapitre : elle y montre que dans les rares cas où, au début de la Révolte, soit entre 1566 et 1571, on observe une réaction catholique vigoureuse aux agissements des réformés, celle-ci renvoie à l'action des nouveaux ordres religieux comme les jésuites, alors peu présents aux Pays-Bas. Quant à l'échec des tentatives de réforme catholique, et notamment des plans de réorganisation épiscopale de Philippe II, il s'explique notamment par la répression du protestantisme menée par le duc d'Albe, qui faisait du catholicisme une obéissance passive et non une identité confessionnelle active.

Dans le chapitre suivant, J. Pollmann s'intéresse à trois diaristes catholiques des années 1570 et 1580 de Haarlem, Bruges et Bruxelles.

Son étude, extrêmement intéressante, révèle le glissement de ces catholiques, « patriotes » et partisans de la Révolte au départ, vers des positions favorables aux soldats espagnols, ou en tout cas extrêmement hostiles à la Réforme – entre-temps, des régimes calvinistes, souvent soutenus par les corporations, se sont installés dans ces villes et ont interdit la messe. Cette évolution coïncide, chez d'autres diaristes, avec l'affirmation d'une identité confessionnelle nouvelle et avec l'emploi du terme de « catholique », alors qu'auparavant on avait plutôt affaire à des tenants de ce que J. Pollmann, à la suite notamment de John Bossy, appelle la religion traditionnelle.

C'est à ce tournant que sont consacrés les derniers chapitres de l'ouvrage, qui se concentrent sur les Pays-Bas méridionaux dans les dernières décennies du XVI^e siècle, soit au moment de la fondation des Provinces-Unies et de la séparation toujours plus nette entre Nord et Sud. Pourquoi, se demande J. Pollmann, le *revival* catholique suscité par les Habsbourg gagne-t-il l'adhésion populaire ? Elle fait intervenir trois éléments : le rôle des réfugiés catholiques de retour dans leurs villes, qui deviennent les fers de lance d'une nouvelle élite politique et de nouvelles pratiques de dévotion ; le rôle des nouveaux ordres religieux, en particulier jésuites et capucins, qui mobilisent les laïcs par l'éducation et les confréries ; ainsi qu'un nouveau discours sur les causes de la guerre civile. D'autres éléments, qui émergent à la fin du siècle, attestent la formation d'une nouvelle identité confessionnelle catholique : la politisation de la piété mariale, sous la houlette des nouveaux dirigeants des Pays-Bas méridionaux ; l'essor des miracles, interprétés comme des signes divins contre les protestants ; et la réécriture de l'histoire de la Révolte, désormais considérée dans une perspective principalement religieuse. Au tournant du XVII^e siècle, Nord et Sud sont donc bien séparés – et les différences sont nettes entre les catholiques du Nord, traditionnels, et ceux du Sud, marqués par l'essor de la Contre-Réforme. Cette distinction se marquera du reste dans les territoires conquis par les Provinces-Unies sur leurs voisins dans les dernières décennies de la guerre, où les catholiques, contrairement à leurs ancêtres, défendent pied à pied leur foi face aux réformés.

Pour expliquer l'évolution retracée dans son ouvrage, J. Pollmann analyse les rapports entre laïcs et clergé non pas en termes d'imposition, comme dans une vision traditionnelle centrée sur l'Église, ou de « résistance », comme dans les travaux consacrés à la religiosité dite « populaire », mais de coopération et de coalition « depuis le milieu », en particulier dans les strates moyennes et supérieures de la société.

Voici donc un ouvrage intéressant et riche, notamment du fait de son choix de se focaliser sur des sources qui ressortissent des écrits personnels ou écrits du for privé. Les analyses riches et nuancées permettent à l'auteur de mettre en évidence dans leur épaisseur sociale les choix de laïcs catholiques, et en particulier le passage d'un catholicisme traditionnel à un catholicisme militant marqué par la Contre-Réforme dans les Pays-Bas méridionaux. Les analyses des derniers chapitres sont à cet égard particulièrement novatrices. Si la focalisation sur les Pays-Bas méridionaux se comprend du point de vue de l'économie de la recherche, on peut toutefois regretter que les auteurs de diaires et de mémoires des Pays-Bas septentrionaux n'aient pas été plus systématiquement étudiés, car la comparaison, pour la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle, aurait permis de mieux cerner la vision que les catholiques des Provinces-Unies avaient de la Révolte et de mieux mettre en évidence les différences entre ces frères désormais éloignés. Il est à souhaiter, précisément, que ce livre suscite d'autres recherches sur ce dernier point, et que d'autres travaux discutent sa vision des rapports entre clergé et laïcs dans le catholicisme de l'époque moderne.

BERTRAND FORCLAZ

Bertrand Forclaz

Catholiques au défi de la Réforme.

La coexistence confessionnelle à Utrecht au XVII^e siècle

Paris, Honoré Champion, 2014, 430 p.

La très maigre historiographie disponible en langue française sur les Provinces-Unies vient de s'enrichir de façon appréciable. Le lecteur tient en effet, avec le travail de Bertrand

Forclaz, version remaniée de sa thèse d'habilitation, un livre précieux appelé à devenir indispensable. L'auteur revient sur un élément central de la question religieuse dans les Provinces-Unies au XVII^e siècle, à savoir la coexistence confessionnelle alors que le calvinisme était la seule Église publique dans le pays. Il s'agit, plus précisément, de la destinée des catholiques à Utrecht, dans le cadre d'une communauté urbaine d'environ 30 000 âmes. Le poste d'observation a été choisi avec pertinence. Capitale d'une province portant le même nom, cette ville est connue pour avoir abrité concurremment une importante communauté catholique et un bastion de la « réforme continuée » animée par Gisbertus Voetius. Comment, tout au long d'un siècle marqué par de nombreux remous politico-religieux, les catholiques d'Utrecht sont-ils parvenus à maintenir leur présence et une vie ecclésiale, sans que la ville ne soit mise à feu et à sang ? Voici, en quelques mots, la problématique posée par cet ouvrage.

Afin de répondre à cette question, B. Forclaz a notamment mobilisé les riches fonds des archives municipales ainsi que ceux de la Mission de Hollande. Il démontre avec force que la confrontation entre un catholicisme utrechtis toujours vigoureux et des réformés orthodoxes régulièrement offensifs n'a jamais fait exploser la concorde civique, y compris après l'épisode de l'occupation française en 1672-1673. Il semble qu'un jeu complexe d'interactions entre différents groupes, relayé par un sens aigu du pragmatisme, ait rendu possible une accommodation durable et quotidienne entre les deux confessions principales. Il n'est pas question pour l'auteur de nier les brimades anticatholiques ponctuellement orchestrées par le magistrat ou encore un renforcement des identités confessionnelles après 1650, notamment dans l'assistance et au sein des familles. Mais une seconde partie très stimulante, nourrie de nombreux exemples concrets, permet de valider le concept d'« œcumenicité » forgé par Willem Frijhoff. C'est donc un tableau de la coexistence confessionnelle à Utrecht à la fois fourni, équilibré et constamment mis en perspective que B. Forclaz propose avec ce livre. On aurait tort, cependant, d'y voir une simple monographie.

Il s'agit tout d'abord d'un travail de synthèse sur l'histoire religieuse des Provinces-Unies, qui est, avec l'histoire économique, le domaine le plus exploité par les chercheurs¹. La réflexion menée par B. Forclaz mobilise en permanence l'historiographie existante. Son travail se nourrit de très précieux parallèles avec ce que l'on connaissait déjà sur la période antérieure à Utrecht ou sur la situation dans d'autres villes au XVII^e siècle. Il est ainsi amené à conclure qu'Utrecht occupait dans l'arc confessionnel néerlandais une position médiane entre la Hollande et les provinces orientales. On regrette néanmoins que l'auteur n'ait pas suffisamment accordé de place aux considérations économiques, ce qui lui aurait permis d'approfondir la comparaison avec une ville comme Haarlem. Nonobstant ce point, B. Forclaz mobilise l'appareillage critique de la recherche en sciences sociales et de la *micro-storia* pour proposer une étape supplémentaire dans l'examen de la question religieuse aux Provinces-Unies, en privilégiant la destinée des acteurs et l'histoire sociale. L'attention accordée aux différents niveaux d'identité au sein de la cité est ainsi très profitable. L'auteur a également le mérite de s'attaquer à des aspects jusqu'ici peu explorés au-delà de 1620, alors que s'épanouit ce qui est présenté comme un modèle de coexistence confessionnelle. Autant dire tout de suite que les idées reçues au sujet de la légendaire et atavique tolérance des Néerlandais reçoivent ici un coup de grâce salutaire.

L'ouvrage constitue, par ailleurs, une contribution non négligeable au courant scientifique qui explore le mouvement de confessionnalisation à l'échelle de l'Europe. Dès l'introduction, B. Forclaz inscrit son enquête dans le cadre des grands débats mettant aux prises les spécialistes de nombreux pays. L'auteur s'appuie sur sa remarquable connaissance de la situation dans le Saint-Empire et l'espace suisse pour donner leur pleine signification aux constatations qu'il effectue à propos d'Utrecht. Ses conclusions sont clairement renforcées par des comparaisons poussées avec les exemples nîmois et augsbourgeois. De façon générale, le travail de B. Forclaz apporte deux avancées majeures permettant de revisi-

ter le dossier de la confessionnalisation. Il franchit ainsi une étape supplémentaire dans la prise de distance nécessaire vis-à-vis d'un concept devenu totémique, en évoquant pour Utrecht une confessionnalisation incomplète, y compris à la fin du siècle. L'ouvrage approfondit également le thème de la réévaluation du rôle des minorités religieuses dans les pays concernés par la multiconfessionnalité. Il s'agit, pour les catholiques, de compléter avantageusement les apports de livres importants parus récemment².

La grande qualité de l'écriture rend, enfin, la lecture de ce livre très agréable. Le style limpide et synthétique de B. Forclaz lui permet de donner du sens aux événements et de dresser avec talent le tableau d'une situation historique complexe. Les nombreux exemples de trajectoires individuelles permettent par ailleurs de toucher du doigt la réalité de la vie à Utrecht au XVII^e siècle. Pour paraphraser un des maîtres des *Annales*, le lecteur accueillera avec gourmandise cette chair humaine qu'on lui donne ainsi à flairer. L'auteur sait rendre accessible les repères institutionnels et les notions d'origine néerlandaise. Tout juste regrette-t-on quelques répétitions malheureuses, ainsi que l'emploi sans avertissement d'expressions comme « Ancien Régime », ce qui présente quelque ambiguïté pour un lecteur français. On peut émettre des réserves plus importantes à propos du plan, découpé en huit chapitres de taille parfois inégale. Dans une première partie qui manque de cohérence, l'auteur aurait pu regrouper, pour mieux en confronter les enseignements, les deux premiers chapitres introductifs qui ont une formulation très proche. Quant à l'« intermède » positionné entre les deux parties, on peine à voir comme il s'articule avec ce qui précède et ce qui suit.

Le lecteur ne doit pas s'arrêter à ces considérations, car il tient là un livre vivant, dans lequel le juste équilibre entre la prise en compte du contexte international et le décryptage de l'écheveau local est atteint de façon remarquable.

1 - Ronnie Po-Chia HSIA et Henk VAN NIEROP (éd.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Willem FRIJHOFF, « Was the Dutch Republic a Calvinist Community? The State, the Confessions and Culture in the Early Modern Netherlands », in A. HOLENSTEIN, T. MAISSEN et M. PRAK (éd.), *The Republican Alternative: The Netherlands and Switzerland Compared*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008, p. 99-122.

2 - Benjamin J. KAPLAN *et al.* (éd.), *Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands c. 1570-1720*, Manchester, Manchester University Press, 2009; Judith POLLMANN, *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands, 1520-1635*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Christine KOOI, *Calvinists and Catholics during Holland's Golden Age: Heretics and Idolaters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Damien Tricoire

Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen

Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2013, 462 p.

Cet ouvrage se fixe un triple objectif. Le premier est d'étudier la façon dont plusieurs monarchies européennes, autour de 1600, ont établi la Vierge Marie comme sainte patronne de leurs territoires ou se sont vouées à elles. Le second est de mettre en évidence au même moment (et non lors du concile de Trente) une césure de la réforme catholique, inaugurant une conception « universaliste » du pouvoir, c'est-à-dire une responsabilité directe et glorieuse des monarques envers l'harmonie divine du monde, prenant ainsi congé d'une vision antérieure dominée par la peur du péché. Le troisième objectif est de réviser, pour la période allant de la fin du XVI^e siècle aux années 1660, les conceptions des rapports entre politique et religion, afin d'abandonner la dichotomie entre les deux termes, et d'envisager la manière dont l'action divine est considérée comme un facteur effectif du calcul politique, au-delà des luttes confessionnelles ou des légitimations théologiques – promouvant ainsi une véritable « histoire religieuse du politique ».

Pour réaliser ce triple programme, Damien Tricoire mène une comparaison organisée autour de trois pôles : le duché, puis électorat de Bavière, et surtout la France et la monarchie polono-lituanienne. Après avoir, un peu longuement, exposé ses objectifs et sa conception du tournant « universaliste » de la réforme catholique, il procède par grandes tranches chronologiques, la première posant la charnière autour de 1600, la seconde consacrée à la guerre de Trente Ans pour la Bavière et la France, la troisième focalisée sur la Pologne des guerres orientales, la quatrième enfin, centrée sur la France et la Pologne, analysant les contestations qui suivirent la guerre de Trente Ans.

Voici donc une vaste entreprise, qui ne vise pas moins qu'à réinterpréter la décision politique (ses cadres, ses principes et ses mesures concrètes) dans une partie de l'Europe catholique sur deux générations. Dans plusieurs domaines, cette ambition porte ses fruits. L'auteur produit ses pages les plus convaincantes lorsqu'il incite, en établissant des parallèles – mais aussi en pointant des transferts –, à dépasser le cadre des historiographies nationales, souvent trop enclines à souligner ce que leur objet a de spécifique. Ainsi, l'étude de la promotion de la Vierge comme patronne, initiée par la Bavière et les Habsbourg, reprise ensuite en France et en Pologne, fournit des pistes d'interrogations intéressantes sur les points communs et les divergences qui marquent ce processus. Tout aussi stimulante est la comparaison, menée sous l'angle des conceptions religieuses du politique, entre la Fronde et la révolte nobiliaire polonaise à partir de 1663. Ce livre dense, parfois touffu, comporte bien d'autres passages qui suscitent l'attention et le débat. Mais, s'il a le mérite de provoquer la réflexion, il ne parvient pas toujours à convaincre.

L'ouvrage souffre avant tout d'une faiblesse de méthode. Les sources consistent principalement en quelques archives romaines et en un nombre d'imprimés d'autant plus considérable qu'il couvre quatre langues, mais dont les critères qui ont présidé à leur sélection sont aussi peu expliqués que les précautions qui auraient dû être apportées à l'emploi d'écrits aussi divers. L'auteur tire donc à la fois

trop et trop peu de sa documentation : tout se passe comme si tout imprimé était *ipso facto* – presque indépendamment des auteurs et du contexte de publication dont on apprend peu de chose – une explication suffisante pour des conceptions politiques dont il ne serait pas nécessaire d’explorer concrètement le lien avec la prise de décision elle-même, alors qu’elle est placée au centre de l’enquête comme moment où « Dieu est pris en compte ». Les délibérations des conseillers bavarois autour de l’érection d’une colonne mariale en 1635 sont pratiquement la seule exception où le recours aux archives esquisse une articulation précise entre les discours et la décision politique. L’affirmation, à plusieurs reprises, qu’« il n’y a pas lieu d’établir un contraste entre la propagande et la *Realpolitik* » (p. 199) apparaît dès lors comme une pétition de principe davantage que comme une conclusion. C’est le cas lorsque l’auteur, pour affirmer une identité entre la propagande et les convictions personnelles de Richelieu, a recours au « Testament » et à un des traités du ministre – textes que seules une certaine naïveté et une information lacunaire peuvent porter à accepter comme l’expression du for intérieur du cardinal.

En outre, la trame du livre est fondée avant tout sur des lectures de seconde main, ce qui en soi serait parfaitement recevable si l’auteur ne cédait pas trop souvent à la tentation de souligner à quel point « l’historiographie », avant lui, aurait le plus souvent fait fausse route. Les aperçus ouverts par la comparaison donnent certes à D. Tricoire les moyens de déplacer et relativiser de nombreuses idées reçues. Mais on ne peut se départir d’une certaine perplexité face à sa propension à démonétiser des travaux qu’il lui faut pourtant compiler pour établir sa démonstration, faute de s’être donné les moyens d’étudier toutes les dimensions de la décision politique. Pourtant, d’autres que lui ont refusé d’envisager le rapport entre religion et politique au XVII^e siècle selon une dichotomie anachronique et de l’enfermer dans la seule alternative entre conflit et instrumentalisation ; d’autres ont même envisagé le politique en dehors de la sphère somme toute classique des monarches et des donneurs d’avis – par exemple dans le domaine de la police, du droit, des résistances

populaires ou des mesures prises contre les calamités naturelles, mettant au jour, entre religion et politique, des constellations plus précises et des chronologies plus nuancées.

Ces deux faiblesses conduisent l’auteur à établir une relation circulaire entre ses trois objectifs, chacun des trois venant déterminer les deux autres : le tournant « universaliste » de la réforme catholique illustre la « place du religieux dans le calcul politique » et est en même temps défini par lui, l’un et l’autre trouvant leur étai et leur moment dans la promotion mariale. La rigueur de cette circulation souffre toutefois des faiblesses de la méthode : en mobilisant, au sujet de telle décision, uniquement un extrait de sermon, et en postulant que le second révèle l’essence de la première, il n’est pas malaisé d’affirmer que celle-ci comporte une dimension « catholique universaliste » essentielle – mais cette affirmation risque de ne résister ni à l’examen approfondi d’un ensemble documentaire plus diversifié, ni à la prise en compte des périodes antérieures ou d’exemples choisis dans le monde protestant.

On aurait toutefois mauvaise grâce à reconnaître les apports neufs et stimulants d’une comparaison qui oblige non seulement à dépasser mais aussi à reconsidérer les cadres nationaux, et à condamner d’un même mouvement cet effort au nom d’une nécessaire contextualisation fine. Cela est d’autant plus vrai que cet ouvrage issu d’une thèse en a également les limites, limites que l’auteur semble ignorer au moment de forcer une synthèse sur soixante ans et trois monarchies à se plier à ses prolégomènes. Le livre a les qualités de ses défauts : il repose sur une documentation impressionnante, il ouvre des perspectives tranchées, il stimule – au sens où la charge de la preuve, *pro* ou *contra*, pèse désormais sur la recherche future – et il impose, sur des notions aussi variées que la confessionnalisation, la raison d’État et la réforme catholique, des hypothèses intéressantes. Il ouvre enfin un débat sur la place – nécessaire, mais non suffisante, et indexée à une réflexion méthodologique serrée – que doit avoir une histoire des idées dans l’histoire politique.

Ricarda Matheus

*Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit.
Das Ospizio dei Convertendi 1673-1750*
Berlin, W. de Gruyter, 2012, XI-549 p.

Depuis un quart de siècle, les conversions religieuses ont fait l'objet de nombreuses études, notamment pour l'époque moderne. La plupart de ces travaux se sont principalement intéressés au changement de confession (ou de religion) de personnages clés de la vie politique – princes ou grands nobles – ou intellectuelle. En revanche, comme le montre Ricarda Matheus en introduction, dans un bilan historiographique étoffé, les conversions des gens plus humbles, pourtant bien plus nombreuses, ont beaucoup moins retenu l'attention des historiens. Toutefois, les sources ne font pas défaut. Pour le catholicisme, les archives romaines conservent de nombreux matériaux exploitables en ce sens, en particulier ceux de l'Ospizio dei Convertendi, objet de la présente étude. Cette institution charitable fut fondée en 1673 pour accueillir les protestants étrangers qui souhaitaient abjurer leur « hérésie » et revenir ainsi dans le giron de l'Église. L'histoire de cet hospice permet de s'approcher d'un nombre considérable de convertis, environ 6 700 pour la période retenue par l'auteure (1673-1750), période qui, malgré des fluctuations annuelles notables, est aussi la plus prolifique, les chiffres baissant sensiblement dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

Si des données de ce type n'existent que depuis le dernier tiers du XVII^e siècle, ce n'est pas le fruit du hasard. La fondation de l'hospice correspond en effet à un « changement de paradigme » de la politique papale en vue de l'accueil des hérétiques étrangers à Rome. Selon Irene Fosi, que l'auteure suit à ce propos, c'est au cours du XVII^e siècle, en particulier après 1650, que la conversion des protestants devient l'objectif principal de l'établissement, ceux-ci étant désormais accueillis dans la Ville Éternelle sans grand risque de persécution, contrairement à la pratique jusque-là dominante¹. La fondation de *case pie*, consacrées à l'accueil des volontaires, en était la conséquence logique, et celle de l'hospice romain n'est pas le seul exemple. Son histoire n'est pas inexplorée². L'étude de R. Matheus est toutefois

beaucoup plus approfondie. Elle se fonde sur l'ensemble de la documentation qui concerne directement l'histoire de l'hospice et inclut des archives hors du fonds principal conservé à l'Archivio segreto vaticano.

Divisé en cinq chapitres, le livre étudie d'abord la fondation de l'hospice, due essentiellement aux initiatives de l'oratorien Mariano Sozzini et de l'Écossais William Leslie. Dans les pages précédentes, un coup d'œil stimulant est jeté sur la « préhistoire » de l'institution, qui permet de retracer le « changement de paradigme » évoqué concernant l'accueil des hérétiques à Rome. Un deuxième chapitre présente les grands traits organisationnels de l'institution : de la filiation des bâtiments accueillant l'hospice au personnel qui, dans une maison servant à la rééducation de protestants, se compose essentiellement de catéchistes (de plus en plus recrutés parmi les convertis eux-mêmes), et jusqu'à l'organisation de la vie quotidienne, où l'on relève notamment des pages sinon appétissantes du moins tout à fait stimulantes sur l'alimentation des accueillis. L'on comprend que la bonne cuisine de l'hospice, qui semble avoir été bien connue, n'a pas dû décourager les envies de conversion... Le troisième chapitre est consacré à l'étude quantitative de la population accueillie, alors que le quatrième s'interroge précisément sur les raisons du changement de confession. Le dernier chapitre revient sur l'institution en analysant les moyens investis ou imposés pour permettre le passage à la nouvelle « religion », depuis les méthodes éducatives employées (les différents catéchismes en usage) jusqu'à l'acte d'abjuration de l'hérésie, effectué, normalement, devant le Saint-Office selon la procédure des *sponte comparentes*.

Quant au profil des convertis, l'on constate tout d'abord une ressemblance assez forte avec celui des pèlerins à longue distance. Les hommes sont nettement majoritaires (les femmes ne représentent que 15 %), et il s'agit surtout, logiquement, d'hommes seuls. Pour la plupart ils sont encore relativement jeunes, une minorité seulement dépasse les quarante ans. Les quelques exceptions à la règle, de même que les enfants ou les jeunes adolescents, rares eux aussi, n'arrivent guère qu'en compagnie des adultes « types ». Ils rappellent

également les pèlerins par leur profil social : dans leur grande majorité, les personnes accueillies dans l'hospice semblent avoir été d'une origine assez humble ou, à la limite, être issues des couches moyennes ; les quelques nobles de la population corroborent cette image, puisqu'il s'agit presque exclusivement de nobles appauvris.

Tout aussi patentes sont les différences par rapport aux pèlerins ordinaires, ce qui vaut en particulier pour les origines géographiques des accueillis. Sans surprise, ceux-ci proviennent de tous les grands centres du protestantisme en Europe ; les pays les plus éloignés de Rome, telle la Suède, ne sont toutefois que faiblement représentés. Presque la moitié des *convertendi* est ainsi originaire du Saint Empire (47,5 %), la deuxième place revenant aux Anglais, Écossais et Irlandais (21 %), la troisième aux Suisses (10 %), alors que Français et Néerlandais ne tiennent qu'une place modeste dans cet ensemble (5 %, dans les deux cas). La répartition des confessions du départ (luthériens : 43 % ; calvinistes : 29 % ; anglicans : 12 %, pour nommer les plus importantes) en est la conséquence logique.

R. Matheus consacre de longues analyses aux spécificités des différentes nations, à commencer par les évolutions de leur présence dans l'hospice. Les Français sont les plus nombreux au début de la période étudiée (sans jamais être majoritaires pour autant), le contexte de la révocation de l'édit de Nantes y étant naturellement crucial. Chez les Anglais, une spécificité professionnelle saute aux yeux : la grande majorité des *convertendi* sont des marins. Une autre donnée – la forte présence de soldats – dépasse les particularités nationales ; elle explique les pics d'admissions dus, principalement, à la conjoncture guerrière. Chaque fin de conflits entraînait la dissolution des troupes, dans lesquelles se trouvaient de nombreux mercenaires protestants qui, sans autre recours, pouvaient alors être incités à se faire admettre dans l'hospice pour bénéficier de sa « bonne cuisine », et à accroître par la conversion les chances de trouver un nouvel emploi auprès d'un prince italien. L'on voit par là même que la maison accueillait surtout des personnes marquées d'emblée, de par leur profession, par la mobilité (même s'il est vrai

que le voyageur professionnel type de l'époque – le marchand – ne faisait que rarement son apparition dans l'hospice). De même, une très grande partie des futurs convertis se trouvait déjà en Italie, depuis plusieurs mois, voire plusieurs années, avant de se faire admettre dans l'hospice. Qu'une personne se rende exprès à Rome pour se convertir pouvait certes se produire mais ce n'était guère fréquent.

Ces dernières observations semblent conforter d'avance un point de vue « désabusé » sur les causes des conversions, celles-ci dépendant principalement de motifs matériels. L'auteure est loin de le nier. Cependant, elle se refuse à juger par ce constat de la sincérité de l'acte en question, stipulant que l'on ne peut guère concevoir des actes « purs » dans ce domaine. Dans l'important chapitre qu'elle consacre aux causes de la conversion, fondé pour l'essentiel sur les interrogatoires auxquels étaient soumis les candidats avant d'entrer dans l'hospice, R. Matheus met en évidence tout un ensemble de motifs, parfois conjugués, qui conduisait le futur converti à abandonner ses anciennes croyances. Si cette décision fut fréquemment prise en lien à un dialogue avec des missionnaires jésuites, dominicains ou franciscains, le contexte social était décisif pour la faire mûrir : un contexte le plus souvent familial (le choix d'un conjoint catholique) ou professionnel (une insertion bloquée par l'appartenance confessionnelle ; la pauvreté pure et simple à laquelle l'hospice promettait une issue au moins temporaire). À ces motifs pouvaient s'ajouter parfois l'admiration des fastes catholiques ainsi que l'attrait du culte des saints : certains des futurs convertis devaient leur décision à un vœu prononcé en situation de crise et exaucé par le saint invoqué. L'ensemble de ces motifs confirme nettement l'hypothèse que, le plus souvent, la décision de se convertir se prenait seulement à l'étranger.

Si les sources consultées donnent un certain nombre d'informations sur la vie des accueillis avant leur entrée dans l'hospice, il est plus difficile de savoir ce que ces derniers sont devenus une fois passées les quelques semaines (en moyenne quatre dans les premières décennies suivant la fondation de la maison) durant lesquelles ils y séjournèrent.

Il est vrai que l'auteure ne cherche guère à le savoir, et c'est là l'un des regrets que laisse ce beau travail : sa base archivistique reste limitée aux seules archives romaines en lien direct avec l'histoire de l'hospice. Il ne s'agit pas moins d'une étude de haut niveau, bien écrite, qui, fondée sur une bibliographie internationale impressionnante, montre de façon exemplaire comment les archives romaines peuvent contribuer à une histoire européenne qui n'exclut pas les plus humbles.

ALBRECHT BURKARDT

1 - Irene FOSI, « Roma e gli ultramontani: conversioni, viaggi, identità », *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 81, 2001, p. 351-396; *Id.*, *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Rome, Viella, 2011.

2 - Sergio PAGANO, « L'Ospizio dei Convertendi di Roma. Fra carisma missionario e regolamentazione ecclesiastica (1671-1700) », *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 10, 1998, p. 313-390, voir p. 455-544 l'inventaire des archives de l'hospice; Antje STANNEK, « Migration confessionnelle ou pèlerinage? Rapport sur le fonds d'un hospice pour les nouveaux convertis dans les Archives secrètes du Vatican », in D. JULIA, P. BOUTRY et P. A. FABRE (dir.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2000, p. 57-74.

Maria Pia Di Bella

Essai sur les supplices. L'état de victime
Paris, Hermann, 2011, 336 p.

Cet *Essai sur les supplices* n'en est pas un. Ce livre consacré aux activités d'une compagnie de pénitents de Palerme aux XVI^e-XVIII^e siècles ne parle jamais de supplice. Il s'agit plutôt d'une étude sur le réconfort et la préparation spirituelle au supplice, où la victime, dont il est question dans le sous-titre, fut le condamné à mort modelé par les membres de la compagnie.

L'ouvrage est divisé en deux parties inégales, l'une sur la Sicile catholique des XVI^e-XVIII^e siècles et l'autre sur l'Amérique protestante de la toute fin du XX^e siècle. La première partie historique, la plus dense et la plus nourrie, est consacrée à la compagnie des *Bianchi*

(les « Blancs ») chargée de la réconciliation des condamnés à mort à Palerme. Entre 1541 et 1820, 2 127 suppliciés ont ainsi été accompagnés, consolés et préparés par ces pénitents blancs sur lesquels l'auteure travaille depuis plus d'une quinzaine d'années. La seconde partie, sociologique, voire journalistique, beaucoup plus brève, plus descriptive et plus engagée, s'intéresse aux débats sur la peine capitale aux États-Unis et ses enjeux actuels, à travers ceux qui la défendent et ceux qui s'y opposent. Malgré un travail de terrain réalisé en 2002-2003 auprès des associations américaines de victimes de crime et des autres organisations qui débattent sur la peine capitale aux États-Unis, ce retour à la période contemporaine est beaucoup moins réussi. À partir du chapitre douze, le lecteur navigue dans l'essai sociologique et empathique sur les victimes, sans recul possible sur l'historicité des enjeux, ni dialogue étroit avec la démonstration précédente.

Ce travail sur les *Bianchi* est, de fait, plus intéressant qu'un livre sur les supplices puisqu'il s'agit d'une étude sur le non-spectacle du « théâtre de la pénitence », le seul que les archives permettent de reconstituer. Le spectacle de l'exécution n'a pas produit d'archives officielles détaillées et le supplice, banal parce que fréquent, se prêtait peu à la glose des contemporains. Or la prise de responsabilité par les réconfortants de Palerme fut le moment de l'élaboration d'une mémoire institutionnelle de la conversion et du salut, et c'est sur ces conversions de papier que Maria Pia Di Bella s'est penchée, en analysant le rituel complexe de réconciliation des condamnés à mort, conçu dans une mise en scène à huis clos où la nature du coupable était renversée : le *justicié* se transformait en *affligé*, il cessait d'être criminel pour devenir innocent et, de fait, victime.

La Compagnia del Santissimo Crocifisso, dite des *Bianchi*, créée à Palerme en 1541, avait la charge des condamnés à mort pendant les trois jours précédant leur exécution. Cet accompagnement se déroulait dans la chapelle de la prison locale puis se poursuivait, le jour du supplice, jusqu'à l'échafaud. Le matériau de M. Di Bella se fonde sur ces trois jours passés en prison, trois jours construits de paroles et

de gestes répétés jusqu'à ce qu'ils fussent intériorisés, intériorisés, retenus, pour qu'on pût concevoir qu'ils ont été compris, crus et acceptés. Les *Bianchi* voulaient éviter toute forme de surprise chez le pénitent, et chaque moment de la journée était fragmenté en exhortations précises, en prières et en recommandations. D'après les documents présentés par l'auteure, les pénitents faisaient répéter constamment les mêmes paroles, l'espace était prévu par les autorités et la géographie du parcours n'était jamais improvisée. Le rite de passage se jouait dès le premier jour, dès que le condamné était pris en charge par les *Bianchi*. M. Di Bella travaille ici en anthropologue, elle observe avec attention les gestes consignés par la mémoire de la compagnie et leur donne du sens à la lumière d'une littérature sociologique et philosophique abondamment sollicitée.

À sa création, la compagnie des *Bianchi* était constituée de cinquante-six membres (une centaine au XVIII^e siècle), pour l'essentiel des laïcs et en majorité des nobles. Le condamné à mort était accompagné par quatre d'entre eux et, à sa sortie de la prison, il intégrait une procession qui culminait, au pied de l'échelle, à son absolution par un des pères. À la fin du XVIII^e siècle, confortant une canonisation populaire du supplicé enracinée bien plus tôt, le culte « des âmes des corps décollés » était fixé à l'église Madonna del Fiume, où étaient inhumés les décapités, c'est-à-dire les aristocrates suppliciés.

La qualité et l'intérêt du livre reposent en partie sur la force des témoignages. Le cas des pénitents blancs de Palerme est particulièrement bien documenté. Le corpus est riche et repose sur trois sources principales : quelques rares témoignages de contemporains, dont il faut pourtant se méfier de généraliser le regard, surtout lorsqu'ils sont uniques ; les manuels de directives consignées par les *Bianchi* pour orienter le travail des consolateurs ; et les « décharges de conscience », l'équivalent des testaments de mort de France ou de Genève, qui ouvrent une fenêtre sur ce basculement vers la contrition¹. Très descriptif, le livre se revendique de la *thick description* de Clifford Geertz et, dans ces conditions théoriques et méthodologiques où l'observation totale est privilégiée, les citations de sources sont au cœur de la démonstration. Il

est ainsi ponctué d'édition de documents : vingt pages sont transcrites et traduites du *Direttorio per l'esercizi del conforto*, la méthode de la compagnie des *Bianchi* pour servir de modèle aux autres compagnies et qui, très précisément, statuait sur la fonction des consolateurs et le parcours des condamnés, mais également sept pages tirées des archives du 17 août 1682 de la compagnie des *Bianchi*, qui décrivent la conversion parfaite de deux condamnés afin d'illustrer la norme décrite dans les directives de la compagnie.

Cette utilisation brute des documents donne lieu à une lecture qui manque parfois de nuance. Faute de documents pour nourrir d'autres hypothèses, M. Di Bella n'interroge pas autrement la réception du message des *Bianchi* par les condamnés. Ceux-ci pouvaient refuser ce rite de passage, même si les archives des *Bianchi* n'ont pas forcément conservé des traces de résistance de leur pénitent, lesquelles auraient prouvé l'échec de la compagnie. L'auteure y voit sans doute trop vite l'adhésion des condamnés à mort au message des *Bianchi*. Il n'est pas non plus possible de conclure à l'intériorisation des exhortations alors que rien n'est dit sur les processions et l'exécution, et quand les « décharges de conscience » obéissent à un cadre stylistique très strict. Ne peut-on penser qu'il s'agit de genres et de pratiques codifiés, conçus par et pour la compagnie, avec sa part d'intention et de refus de l'écart ? Il est vrai que trois jours d'exhortations menées par quatre consolateurs, dans une culture catholique propice aux conversions de dernier instant, ont pu faire plier bien des récalcitrants. Mais de l'étude fondée sur des documents normés et produits par les *Bianchi*, il aurait sans doute fallu se garder de conclure à l'efficacité du message dont on n'a gardé que très peu de traces.

On ne trouve pas de modèle similaire en France² ou dans la péninsule Ibérique à la même époque, ni *a fortiori* en Angleterre et dans le monde germanique protestants. Organisé dans un espace culturel qui n'était pas celui de toute l'Italie (l'auteure évoque d'autres compagnies qui ne partageaient ni les mêmes modes d'exhortation, ni le même rapport à la réconciliation), le théâtre palermitain de la pénitence mettait en scène une victoire de la justice de Dieu sur la justice des hommes, au point où

les condamnés à mort devenaient victimes et, de victimes susceptibles de compassion, objets de vénération auprès des populations. Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler de micro-histoire, cette analyse fascine par son caractère d'exception, tant les parallèles ne semblent pas pouvoir se faire avec les autres espaces chrétiens où, à l'époque moderne, la justice temporelle assoyait progressivement sa primauté sur les prétentions juridictionnelles et spirituelles des Églises. La comparaison avec l'Amérique laisse donc songeur ; le lecteur aurait sans doute souhaité une incursion moins lointaine dans le temps et dans l'espace.

Ce livre reconstitue les moyens mis en œuvre par les *Bianchi* pour sauver les âmes des condamnés, mais il ne prétend pas expliquer leur spécificité, ni même réfléchir aux conséquences sociales, judiciaires et politiques de leur action. Essai sur des représentations, des discours et des intentions, ce voyage étonne et émeut. Il constitue un réquisitoire plus que convaincant pour une histoire plurielle de la peine capitale et des scandales que celle-ci n'a jamais cessé d'appeler depuis au moins la fin du Moyen Âge.

PASCAL BASTIEN

1 - Maria Pia Di BELLA, *La Pura verità. Discarichi di coscienza intesi dai « Bianchi »* (Palermo, 1541-1820), Palerme, Sellerio, 1999.

2 - Bien qu'il y ait quelques variations, comme en Provence : Régis BERTRAND, « L'exécution et l'inhumation des condamnés en Provence (XVIII^e-XIX^e siècles) d'après les archives des compagnies de pénitents », in B. GARNOT (dir.), *Histoire et criminalité de l'Antiquité au XX^e siècle. Nouvelles approches*, Dijon, Éd. universitaires de Dijon, 1992, p. 75-84.

Benjamin J. Kaplan

Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe

Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, VIII-415 p.

Depuis une décennie, de nombreux travaux ont été consacrés à la thématique de la coexistence religieuse dans l'Europe moderne – un effet indéniable de l'apparition d'une coexistence inédite entre des sociétés largement

sécularisées et leurs minorités musulmanes. Benjamin Kaplan a le grand mérite d'avoir réalisé une synthèse de ces recherches et d'en offrir une interprétation destinée non seulement à la communauté scientifique, mais également à un public plus large. Comme le sous-titre l'indique, B. Kaplan s'intéresse à la pratique de la tolérance plus qu'à son idée. Ce point fort de l'ouvrage va de pair avec la remise en cause du paradigme traditionnel selon lequel les Lumières auraient contribué à l'émergence de la tolérance. Le cadre retenu est particulièrement large, puisqu'il comprend l'ensemble de la chrétienté latine, soit l'Europe occidentale et centrale, mais aussi une partie de l'Europe orientale, et qu'il inclut non seulement les confessions chrétiennes, mais aussi les juifs et les musulmans.

Si les historiens se sont longtemps concentrés sur les conflits, B. Kaplan ne tombe pas dans l'excès inverse, aussi la première partie de son ouvrage se rapporte-t-elle aux obstacles à la coexistence. Le premier chapitre, au caractère introductif, concerne l'opposition des Églises rivales à la tolérance. L'auteur y présente le paradigme allemand de la confessionnalisation, soit l'émergence des confessions concurrentes et leur entreprise de disciplinarisation des fidèles. Il insiste en particulier sur leur recherche d'uniformité, dont la mise en œuvre conduisit à la redéfinition des communautés : les liens étroits entre communauté civile et communauté sacrée entraînaient la superposition entre paroisses d'une part, communes rurales et urbaines de l'autre.

B. Kaplan s'intéresse ensuite à la violence religieuse « populaire », dont il relève le caractère extraordinaire au cours de l'époque moderne. En s'appuyant notamment sur les travaux de Natalie Zemon Davis, il propose une stimulante typologie des conflits, généralement provoqués par trois types d'événements : les processions, la célébration des fêtes catholiques (et en particulier de la Fête-Dieu) et les funérailles. Enfin, il met en avant l'autre obstacle majeur à la pratique de la tolérance que constitue l'articulation entre appartenance confessionnelle et identité politique, avec l'imposition de l'uniformité confessionnelle par les souverains. Par-delà la question de l'application du principe de territorialité des confessions, plus ou moins réussie selon les

pays, l'auteur souligne à juste titre comment les membres des minorités religieuses étaient souvent perçus comme des traîtres potentiels.

La deuxième partie de l'ouvrage, peut-être la plus innovante, est consacrée aux arrangements entre confessions. B. Kaplan rappelle à juste titre l'importance revêtue par la recherche d'unité religieuse tout au long de l'époque moderne, selon des modalités différentes : irénisme, par exemple dans les colloques de religion, ou compréhension, ainsi dans l'Église anglicane, voire arrangements locaux. Le chapitre relatif aux régions de frontières confessionnelles est particulièrement novateur. L'auteur montre que, dans certains territoires, la tolérance d'une minorité confessionnelle était rendue possible par la capacité qu'avaient ses membres de traverser la frontière pour pratiquer leur culte. Ce rapprochement physique créait une symbiose entre des communautés de confession différente, tandis que cette pratique respectait les frontières tout en les violant. Autre chapitre réussi, celui sur les Églises clandestines présentes dans les Provinces-Unies, mais aussi dans d'autres États sous d'autres formes. Une fiction culturelle qui, tout en assurant le monopole de l'Église officielle sur l'espace public, a eu pour conséquence, selon B. Kaplan, de redéfinir les relations entre espace public et espace privé. Le chapitre consacré au biconfessionnalisme propose des exemples empruntés au Saint-Empire et au Corps helvétique. Il traite en particulier du principe de la parité, qui devait offrir des garanties aux confessions rivales et assurer le partage du pouvoir entre leurs membres. Comme le note B. Kaplan, il n'a pas pu être véritablement appliqué en France, du fait de la centralisation administrative.

La troisième partie est dédiée aux interactions entre membres des confessions concurrentes. B. Kaplan propose d'abord deux types idéaux, celui d'une intégration entre individus, dans lequel les appartenances confessionnelles étaient fluides, représenté par les Provinces-Unies, et celui d'une ségrégation entre groupes, constitué par l'empire ottoman. Il présente ensuite les relations entre chrétiens de différentes confessions, notamment dans le domaine économique, et la dialectique entre ségrégation, sur laquelle insistait le clergé, et intégration, fondée sur des valeurs communes. Dans

le même ordre d'idées, l'auteur s'intéresse aux mariages mixtes et aux conversions, deux phénomènes par rapport auxquels l'attitude des Églises évolua vers la ségrégation au fil du XVII^e siècle, mais qui montrent que l'appartenance confessionnelle n'était pas toujours certaine ou stable. Il étudie enfin le statut des juifs, notamment dans les ghettos des villes italiennes et dans les villes marchandes du Nord-Ouest de l'Europe, ainsi que la présence des musulmans en Europe, très rare après l'expulsion des Morisques d'Espagne.

Dans le dernier chapitre consacré aux Lumières, l'auteur s'oppose au paradigme traditionnel qui insiste sur l'émergence de la tolérance à partir des écrits de Pierre Bayle et John Locke. Il estime que, selon les Lumières, les Européens étaient supposés être plus tolérants et que le XVIII^e siècle a été caractérisé par un divorce entre des segments de la société favorable à la tolérance et d'autres qui lui étaient opposés. Il rappelle également la récurrence de conflits confessionnels après 1648, et met en évidence l'approfondissement de la polarisation religieuse dans le Saint-Empire à cette époque. Il conclut son livre – de façon un peu rapide – par quelques pages rappelant que la gestion de la différence confessionnelle a été possible dans l'Europe moderne, et évoque le débat actuel sur la possibilité pour une société d'être tolérante tout en étant hiérarchique ou non individualiste.

Il s'agit donc d'un ouvrage riche, s'appuyant sur une vaste bibliographie, qui problématise la coexistence confessionnelle sous plusieurs angles d'approche – celui des individus, des autorités séculières, des Églises – tout en tenant compte à la fois des conflits et des relations pacifiques entre confessions. Il insiste de façon convaincante sur la pratique de la tolérance au cours de l'époque moderne et propose un récit alternatif à l'histoire classique des idées. L'échelle adoptée permet à l'auteur d'opérer des rapprochements et des comparaisons. À cet égard, la discussion des mécanismes de parité confessionnelle est particulièrement éclairante, tout comme la typologie des violences religieuses. Ce livre constitue donc une référence incontournable pour les chercheurs, les étudiants et le public intéressé par cette problématique indéniablement actuelle.

Patrick Cabanel

*Histoire des protestants en France,
XVI^e-XXI^e siècle*

Paris, Fayard, 2012, 1 502 p.

C'est une véritable somme que nous offre Patrick Cabanel, spécialiste d'histoire contemporaine. Il n'y a pas eu d'histoire des protestants français, des origines à nos jours, depuis les trois volumes de Samuel Mours (1959-1972) et le volume collectif dirigé par Philippe Wolff en 1977 ; encore s'agissait-il d'œuvres de moindre envergure que celle-ci qui fait la part belle à l'Ancien Régime. L'ensemble repose sur une documentation considérable ; avec une bibliographie de 70 pages, il est toujours possible de signaler des manques, mais l'essentiel y est, y compris, en abondance, les travaux anglo-américains.

Le plan, classique, est chronologique. De la naissance du protestantisme en France, aucune cause unique ne se dégage, ni géographique, ni sociale, ni historique (regrettons seulement que le rapport aux vaudois ne fasse aucune part aux thèses d'Euan Cameron, peu connues en France¹). L'importance du livre (la Bible, mais aussi les Psaumes, l'*Institution de la religion chrétienne* et les Actes des Martyrs) est rappelée dans un chapitre stimulant, qui aurait cependant pu faire plus de place au catéchisme et aux sermons qui permettent à l'écrit d'être mémorisé par des populations peu alphabétisées. Après les premières persécutions, la violence se déchaîne, surtout en 1562, en attendant la Saint-Barthélemy. Dans les deux cas, l'auteur rend compte des différentes interprétations, en nuanciant notamment l'opposition indiquée par Denis Crouzet entre les violences catholiques et protestantes, sans accorder de place au « désangoissement » qu'aurait permis la religion réformée². Il insiste sur la déshumanisation de l'adversaire, en osant un parallèle éclairant avec les drames du XX^e siècle, et parle de « nettoyage confessionnel », en référence aux « nettoyages ethniques » contemporains. Les guerres proprement dites ne sont pas vraiment traitées, l'auteur préférant voir comment les tentatives de conciliation permettent aux juristes de remplacer les théologiens et à l'État de refonder un corps politique en l'autonomisant des enjeux confessionnels, selon l'analyse d'Olivier Christin³. Une grande

attention est également portée à l'écriture et à la mémoire des guerres de Religion, y compris par les gravures, ainsi qu'à l'exil. Ce faisant, P. Cabanel donne surtout à voir la violence et les combats, et ne dit rien sur l'organisation interne des huguenots, le culte, la piété, il est vrai moins bien documentés que pour les siècles suivants. La formation d'un « parti » nobiliaire huguenot n'apparaît guère non plus.

La deuxième partie présente la période de l'édit de Nantes principalement sous l'angle institutionnel, démographique et sociologique, avec une insistance remarquable sur le rayonnement artistique et intellectuel des huguenots. Une comparaison avec les *dhimmis* dans l'empire ottoman permet justement de présenter l'édit de Nantes comme à la fois protégeant et enfermant les protestants, en les mettant à l'écart. Notons aussi la réflexion stimulante, que l'on retrouve pour la période contemporaine, sur ce que peut être un artiste protestant : suffit-il de pratiquer un art, ou faut-il le faire d'une manière différente des catholiques, ce qui est malaisé à démontrer ? Cette partie se termine par un chapitre sur les mesures qui mènent à la révocation de l'édit de Nantes, depuis les guerres des années 1620.

La troisième partie traite de l'édit de Fontainebleau, de ses conséquences immédiates, dont la guerre des Camisards, et des réactions protestantes ; les chapitres qui suivent sont consacrés à la diaspora huguenote, au Refuge, réintégrant ceux qui ont fui la France dans l'histoire nationale. Ces derniers sont même davantage étudiés que ceux qui sont restés. Il s'agit là d'un parti pris surprenant, mais parfaitement justifié, bien que peu fréquent.

Autre surprise, la dernière partie débute dès la fin de la guerre des Camisards – une coupure particulièrement pertinente, dans la mesure où le protestantisme contemporain s'est forgé avec la théologie des Lumières (malgré le barthisme et les courants évangéliques actuels) et la mémoire des persécutions du temps de Louis XIV ; la période contemporaine proprement dite, que l'auteur connaît très bien, est vue bien plus rapidement que les temps plus anciens, avec une insistance sur la sociologie et sur le politique. Le bilan qui termine le livre s'inspire principalement de la somme récente sur *La nouvelle France protestante*⁴.

L'abondance de l'information, la précision des analyses, la sûreté des synthèses feront de ce livre un classique, indispensable à tous ceux qui ne se satisfont pas d'une histoire de France oubliant la minorité protestante. Si l'histoire contemporaine est traitée rapidement, les questionnements de l'historien du contemporain sont en revanche présents, avec des comparaisons d'un anachronisme assumé et toujours éclairant, une interrogation sur ce qui fait l'identité huguenote et sa persistance à travers les siècles, la volonté de traquer, en évitant néanmoins toute téléologie, les contributions du protestantisme à la France actuelle.

Mais l'importance même du livre fait naître quelques regrets. La diversité du protestantisme apparaît trop peu, sauf à la naissance de la Réforme et à l'époque actuelle ; comme l'auteur le revendique lui-même, ce sont les seuls « huguenots » qui sont l'objet du livre ; mais, même dans ce cas, n'aurait-il pas fallu marquer plus fortement les évolutions, voire les ruptures, entre l'esprit réformateur, l'établissement d'une véritable Église, la synthèse avec les Lumières (pas aussi généralisée ni négative que l'auteur l'indique), le libéralisme, le retour à une certaine orthodoxie ? Ces évolutions apparaissent dans les rapides présentations des courants théologiques, mais guère en ce qui concerne la piété. Ce qui fait vivre le peuple protestant, ce qui l'a fait tenir, est, dans l'ensemble, peu présent dans le livre, qu'il s'agisse des croyances, des gestes, des rites, des pratiques, des manières d'être, alors qu'émerge en France une histoire anthropologique du protestantisme. En revanche, une des grandes richesses du livre est l'insistance sur la culture propre aux huguenots. Cette histoire culturelle a toutefois son revers, l'importance donnée aux guerres, aux persécutions, à l'exil : une victimisation très présente dans la mémoire des huguenots, mais qui masque bien des aspects de leur histoire. On aurait aimé, enfin, que l'intégration de cette histoire dans l'histoire européenne, voire mondiale, ne se fasse pas que par le biais des riches chapitres sur le Refuge. Mais là, P. Cabanel demeure prisonnier d'une historiographie qui est encore trop nationale.

YVES KRUMENACKER

1 - Euan CAMERON, *The Reformation of the Heretics: The Waldenses of the Alps, 1480-1580*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

2 - Denis CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.

3 - Olivier CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997.

4 - Sébastien FATH et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *La nouvelle France protestante : essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011.

Benoist Pierre

La monarchie ecclésiale. Le clergé de cour en France à l'époque moderne

Seyssel, Champ Vallon, 2013, 460 p. et 16 p. de pl.

Que la cour de France soit un centre de pouvoir et de décisions à l'époque moderne et que la religion et les ecclésiastiques y tiennent une place notable, voilà qui ne devrait pas surprendre. Pourtant, le rapprochement entre les deux réalités n'est rien moins qu'évident. Comme le rappelle Benoist Pierre dans la dense et vigoureuse introduction de son essai sur la monarchie ecclésiale, « l'histoire des cours et des systèmes politiques à l'époque moderne a longtemps vécu sa propre sécularisation épistémologique » (p. 7). Que l'on ne se méprenne pas sur le projet de son livre : il ne s'agit pas de proclamer « Religion d'abord » ou « Clergé d'abord », mais de s'interroger sur la manière dont les ecclésiastiques de la cour ont autonomisé leur position, entre service domestique du souverain et service de l'État, vis-à-vis des autres groupes présents dans l'espace aulique, qu'il s'agisse de la noblesse ou des magistrats, et par rapport au reste de l'Église. Pour ce faire, B. Pierre récuse le concept d'influence pour lui préférer la reconstitution « d'un système d'idées et plus généralement d[un]e vision du monde et d[ec son] imaginaire » (p. 10).

La démonstration est organisée en deux volets d'importance inégale. Dans une première partie, une analyse synchronique fait justice de l'expression « clergé de cour » et de sa réalité, et en envisage les différentes formes, de service de la Chapelle aux missions

diplomatiques et militaires, en passant par le rôle de conseiller du souverain. L'auteur met en garde contre les jugements dépréciatifs portés sur ces ecclésiastiques d'un genre inédit, dont l'ambition flagorneuse est indirectement mise en avant par les épîtres dédicatoires, nécessairement laudatives et quémandeuses. Il n'oublie pas le patrimoine des ecclésiastiques de cour, quoique ses remarques sur leur fortune se cantonnent souvent aux aspects artistiques et architecturaux.

La notion de service pose des problèmes que les sources ne parviennent pas toujours à résoudre avec clarté. Le cas du cardinal Antoine Duprat, entré dans les ordres après son veuvage et qui devint chancelier et légat sous François I^{er}, pose sans détour la question de savoir s'il a simplement réorienté sa carrière pour continuer de gravir les échelons d'une destinée personnelle ou s'il a nourri un projet pour le pouvoir royal qui fit appel à la dimension religieuse, comme le pense plus volontiers B. Pierre ? Il est délicat de trancher entre une vision trop strictement mécaniste des données sociales – dont les résultats fonctionnent même quand on les rapporte à de larges séries bien documentées – et l'intuition de l'historien qui tente de donner du sens à une action effectivement infléchie par l'appartenance au premier ordre du royaume.

L'espace de ce service constitue un autre volet de la question : tout ne se résume pas à la cour, ni même à la capitale, encore moins au seul royaume si l'on considère les ecclésiastiques diplomates qui, de Madrid à Constantinople et à l'Empire, servent le roi. L'auteur n'a pas souhaité étendre son enquête au clergé qui sert objectivement le roi de France auprès des autres puissances et singulièrement à la cour de Rome, où la politique de nominations et de pensions en faveur de cardinaux ou de prélats curialistes s'accroît selon les règnes, en particulier sous Henri IV. Plus problématique enfin est la définition du groupe ainsi délimité, aux pôles si dissemblables. D'un côté, on ignore beaucoup de choses sur le personnel de la Chapelle, avec des chapelains, aumôniers et prédicateurs relativement obscurs, et les quelques listes fournies en annexe constituent un point de départ pour mener à bien une véritable étude prosopographique qui permettrait,

entre autres, d'affiner les notions de résidence et de temps de service. De l'autre, on connaît trop bien les leaders de ce groupe, cardinaux-ministres, évêques-diplomates, archevêques-amiraux, etc. B. Pierre opte pour une suite de portraits illustrant des séquences bien identifiées et bien expliquées de la conception de ce clergé de cour au long des XVI^e et XVII^e siècles. Ces portraits forment le second (long) volet de cette étude et occupent les trois dernières parties de l'ouvrage.

La Renaissance s'y taille la part du lion et l'on croit deviner à la lecture de ces pages plaisantes qu'elles sont, en dépit de leur positionnement, le cœur de l'ouvrage. Le premier XVI^e siècle a pu constituer, à certains égards, un « âge d'or » du clergé de cour, et le dossier d'illustrations, dont une majorité est issue de la cathédrale d'Albi et du département du Tarn, fait la part belle à cette période. C'est peut-être dans cette partie que l'équilibre entre les descriptions des (plus) obscurs et celles des vedettes de la scène politique est le plus réussi. De François Desmoulins de Rochefort à Georges de Selve, en passant par Jean Thenaud, Pierre Du Chastel, Georges et Louis I^{er} d'Amboise, Jean de Lorraine ou encore Jean Du Bellay, l'auteur trouve de multiples exemples pour explorer les mouvements successifs qui animent ce clergé bigarré dans sa relation au roi, messianique, réformateur, évangélique, mécène, puis raidi dans l'intransigeance. *In fine*, la figure du cardinal de Tournon apparaît comme une vivante incarnation de ces évolutions qui ont affecté ces clercs ayant vécu la déchirure confessionnelle des années 1520-1550. Avec le concordat de Bologne de 1516 et la nomination royale aux abbayes et aux évêchés, le monarque gagne, pour le bonheur ou le malheur des clercs, un argument décisif pour renforcer l'attrait de son service. S'y adonner impliquait pour eux de se situer « dans la logique de la construction confessionnelle au profit du roi » (p. 202) et donc d'en épouser la violence légitime contre les réformés.

Les guerres intérieures du dernier tiers du XVI^e siècle voient le clergé se partager en trois courants que la monarchie active selon ses intérêts, sa politique et les circonstances : ceux qui cherchent une concorde avec les réformés, les modérés qui imaginent pouvoir dépasser la

division pour aller vers une nouvelle religion, enfin les catholiques rétifs à toute concession. L'encombrante figure du cardinal Charles de Lorraine occupe l'ensemble du règne de Charles IX, au cours duquel la présence des ecclésiastiques dans les conseils et la diplomatie reflue. Les tensions qui divisent alors la Chapelle débordent sur le règne suivant pour atteindre l'ensemble de la cour. Des clercs, encore trop méconnus comme Arnaud Sorbin, accompagnent les luttes de partis qui émaillent le règne du dernier Valois jusqu'au régicide du 2 août 1589. Le ralliement d'une part non négligeable du clergé de cour à Henri de Navarre – supérieur sans doute à celui de la noblesse française – est le fait de catholiques sincèrement convaincus qu'ils parviendront à convertir le roi. Ils ne doivent pas être confondus avec des politiques qui séparent État et religion. Ce soutien essentiel sera mal payé de retour par un roi qui pense les liens du clergé de cour à sens unique : mobilisés dans des controverses « arrangées » pour faire triompher une cour qui s'unifie dans un mouvement de conversions après le retour à la paix, les prélats de cour disparaissent des conseils de Henri IV.

Le « surinvestissement sacré » (p. 335) des années 1610 et le ministériat de Richelieu sont mis en lumière avec toute la sagacité de l'excellent biographe du père Joseph. On y retrouve avec plaisir la même alliance des textes mystiques (parfois ingrats) avec une analyse de la situation politique de la cour. Toutefois, le lecteur ressent un essoufflement de la démonstration, sensible après les pages sur la mort de Louis XIII. Au regard de la richesse des notations qui précèdent, les développements sur le ministériat de Mazarin auraient pu bénéficier d'une meilleure attention, Vincent de Paul étant l'emblématique figure de ce traitement insuffisant. Quant à l'analyse du règne personnel de Louis XIV, qui pousse les feux jusqu'au début du XVIII^e siècle, sa justesse le dispute à sa brièveté.

Les rares erreurs factuelles – on ne peut pas parler de feuille des bénéfices sous François I^{er} ; c'est le traité entre Catherine de Médicis et les Guises qui est daté du 7 juillet 1585, et non l'édit de Nemours – sont la menue contrepartie d'une ampleur de vues qu'il faut retenir.

Avec cet essai, B. Pierre rappelle que le Roi Très Chrétien n'est pas qu'une expression protocolaire : elle est une réalité qui a su mobiliser un clergé obéissant à des logiques spécifiques. Cette introduction claire, bien informée et agréable à lire, doit trouver non seulement son public, mais encore ses continuateurs pour labourer un champ de recherche fécond afin d'enrichir la réalité historique de la monarchie française.

OLIVIER PONCET

Xavier Bisaro

Chanter toujours. Plain-chant et religion villageoise dans la France moderne (XVI^e-XIX^e siècle)

Rennes, PUR, 2010, 246 p.

Le projet de Xavier Bisaro, qui interroge la pratique du plain-chant, c'est-à-dire l'ensemble du répertoire de la musique vocale de l'Église catholique, utilisé pour la messe et l'office dans les paroisses rurales françaises entre les XVI^e et XIX^e siècles, est audacieux pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il oblige à quitter les lieux déjà investis par la recherche musicologique ou historique, que sont les chapelles royales ou princières par exemple, pour approcher le plain-chant paroissial et « comprendre pourquoi les paroissiens chantèrent autant, dans l'insouciance routinière des jours tranquilles comme dans la fièvre des périodes où le danger et la mort rôdent autour du culte chrétien et de ses acteurs » (p. 15). Ensuite, il est l'occasion de réhabiliter une figure que la tradition musicographique avait longtemps ostracisée, celle du chantré inculte, fruste et mauvais chanteur. Il accompagne un renouvellement historiographique qui envisage désormais l'histoire des pratiques religieuses « par le bas » : « pratiqué à des degrés divers par l'ensemble de la population villageoise sans condition d'âge, de sexe ou d'appartenance sociale, le plain-chant est à tous. Sa transmission de génération en génération et son exécution régulière en font un bien commun au même titre que les attributs concrets de la paroisse » (p. 133). Enfin, il choisit un cadre chronologique qui permet de comprendre comment le plain-chant, « à

l'origine chant de l'Église », devient « chant de ceux qui vont à l'église » (p. 49) pour subir en définitive un processus de dépréciation qui finit par émousser la volonté farouche de « chanter toujours ».

X. Bisaro montre comment ce répertoire s'inscrit dans l'expérience sensible du laïc par la fréquentation de l'école paroissiale, où s'affirme la vocation éducative du plain-chant qui, « organisé au moins en principe par l'évêque, financé par les fondateurs de messes ou d'écoles pour durer éternellement, voulu par les laïcs au travers de leur école et codifié par le nouveau clergé, [...] donne vie et sons à la société rurale » (p. 39). Il est alors possible, à travers les pratiques pédagogiques du plain-chant, proches de celles de la lecture, d'analyser comment s'ancre le chant ecclésiastique dans les habitudes scolaires. Celui-ci devient un élément tangible de la religion villageoise, qui s'incarne autant dans la figure du chantre (le magistère et ceux qui l'entourent), « complètement indicible du culte divin » (p. 77), que dans les objets du chant (lutrins, livres de chœur, livres portatifs). L'émergence d'une culture du livre propre au plain-chant, et ses conséquences sur l'apprentissage, les pratiques de chant et le répertoire, sont décrites par l'auteur avec une très grande finesse.

Ainsi, « le plain-chant des paroisses rurales est le moyen d'une mise en relation des présents aux morts autant que des présents entre eux » (p. 77) et il contribue à fonder une véritable communauté. Par ses caractéristiques techniques (il est faiblement mélismatique et accentué de façon prévisible), le plain-chant se prête à « une appropriation extensive » (p. 105) qui ne se traduit pas nécessairement par la construction d'une collectivité homogène. Elle concourt à élaborer un groupe traversé à la fois par des rapports de forces et par des liens de solidarité. Le chantre maître d'école y fait figure de « *primus inter pares* » (p. 106), dont « la voix est sans conteste la première dont la communauté a besoin » (p. 114), mais qui n'entrave pas l'activité chantante des autres paroissiens.

X. Bisaro insiste particulièrement sur la façon dont le plain-chant est associé à une réflexion plus générale sur l'articulation entre le déroulement du rituel et l'action des fidèles

qui y assistent. Se construit une véritable « paroisse chantante » (p. 120) qui s'intéresse aussi bien à la répartition spatiale des fidèles et des chantres dans l'église qu'à la formation d'un groupe qui édicte ses propres règles d'accès. On comprend mieux alors qu'il puisse être détourné, étant potentiellement séparable de sa tutelle. De fait, les exemples de tensions autour du lutrin ne manquent pas et « s'inscrivent de manière cohérente dans la disharmonie constante de la société d'Ancien Régime, ce 'frémissement quasi permanent' résultant de la mise en tension de groupes et de personnes en concurrence de droits, d'honneurs et d'intérêts » (p. 137-138). C'est donc autour et avec le plain-chant que la communauté peut revendiquer son autonomie et refuser d'obtempérer aux injonctions de ses autorités.

De ce point de vue, la période révolutionnaire est un poste d'observation remarquable. Il en ressort que, malgré les conflits et les tensions décrits avec force détails par X. Bisaro, la culture cantorale des villages assure la permanence du culte dans un cadre institutionnel bouleversé. Le développement des messes blanches et des messes sèches montre comment le plain-chant a favorisé l'appropriation pratique d'un rituel par des individus comme par des groupes. Mais il rencontre également mépris et incompréhension, aussi bien chez les autorités civiles que religieuses pour qui le plain-chant annonce « l'horizon d'une religion sans prêtre », car « incontrôlé et ensorceleur, [il] est le signe de l'accomplissement d'un processus que même la Convention robespierriste n'avait pu mener à terme » (p. 170-171). Voilà qui explique pourquoi le XIX^e siècle est celui de la surveillance des lutrins : dans le cadre de la réflexion scolaire qui accompagne la fin de l'Ancien Régime, la Révolution et la période consulaire, le plain-chant se trouve relégué dans un espace de plus en plus limité et isolé de l'enseignement scolaire, à mesure qu'apparaît une nouvelle figure, celle du maître docile et secrétaire de la municipalité, qui fait du chantre, au milieu du XIX^e siècle, « un mort littéraire en sursis » (p. 202). Il est en outre concurrencé par d'autres rivaux musicaux tels que les chorales, les fanfares, etc.

Au terme de son étude, X. Bisaro avance une hypothèse qui pourrait expliquer le deve-

nir des pratiques religieuses, et particulièrement de la messe, dans les campagnes françaises du XIX^e siècle. La cause du déclin n'est pas nécessairement à chercher dans une quelconque perte de sens des rituels, mais plutôt dans « la diminution des moyens d'action des fidèles dans et sur le rituel » (p. 215). X. Bisaro répond aux questions les plus urgentes de l'histoire religieuse et manifeste, par la variété et le nombre des sources qu'il convoque (séries G et L des archives départementales, manuels pédagogiques, méthodes d'apprentissage du plainchant, *Offices*, mémoires et journaux, etc.), qu'il est encore possible d'écrire l'histoire de ceux dont, pourtant, « la voix rituelle [fut] combattue dans et hors de l'Église pour non-conformité tout à la fois sociale, religieuse, épistémologique et esthétique » (p. 215).

FLORENCE ALAZARD

Stéphane Lajaumont

« *Un pas de deux* ». *Clercs et paroissiens en Limousin (vers 1660-1789)*

Limoges, Pulim, 2014, 529 p. et 4 p. de pl.

Bien connu grâce aux travaux de Louis Pérouas, Nicole Lemaitre et Michel Cassan, le Limousin religieux d'Ancien Régime est examiné ici sous l'angle quasi exclusif des relations entre les prêtres et les paroissiens, à l'heure où l'essentiel de la réforme catholique est déjà en place. L'auteur s'intéresse à la période 1660-1789 afin de reposer la question de la déchristianisation d'une région rurale célèbre pour son détachement religieux très net dès le XIX^e siècle. En effet, la thèse communément retenue – celle d'un fossé qui se creuse entre des clercs trop exigeants et les paroissiens qu'ils gouvernent – mérite un nouvel examen et une contextualisation plus fine.

Mobilisant un matériau historique particulièrement riche, l'ouvrage dresse dans une première partie un tableau de la réforme catholique dans les deux diocèses de Limoges et de Tulle. Alors que la pastorale prend un tour plus administratif, le rythme des visites épiscopales dans les paroisses ne faiblit pas et leur contenu a même tendance à s'enrichir. La promotion du curé – désormais formé au sémi-

naire – et du cadre paroissial accompagne, sans conflit apparent, l'extinction progressive des clercs communalistes. Plusieurs ouvrages destinés à accompagner l'exercice de la *cura animarum* sont alors publiés, et l'auteur analyse les choix de l'épiscopat à partir des rituels, bréviaires et missels diffusés dans ces diocèses.

La marque de Saint-Sulpice est visible dans l'itinéraire des prélats comme dans celui de leurs grands vicaires, et c'est tout naturellement que la formation des prêtres à Limoges et à Tulle est confiée aux sulpiciens. Visant à promouvoir l'exceptionnalité sacerdotale, elle insiste sur la régularité de vie, l'oraison et l'habit-clérical, davantage que sur les connaissances, en théorie acquises lors du passage préalable par le collège. L'inventaire de la bibliothèque et le cahier renfermant les notes d'un séminariste révèlent néanmoins un niveau élevé d'exigence dans la formation théologique et morale, ainsi qu'une insistance sur l'Eucharistie qui orientera ensuite une bonne part de l'action pastorale. Face au fidèle, c'est donc une « supériorité bienveillante » (p. 114) que l'institution attend du curé.

Peut-être moins convaincante, la deuxième partie se place au plus près des paroissiens et recherche, comme l'ont fait Philippe Martin pour la Lorraine ou Marie-Hélène Froeschlé-Chopard pour la Provence, d'éventuelles inflexions dans le réseau paroissial, les dédicaces des lieux de culte et l'organisation des sacralités à l'échelle de la paroisse comme à celle de l'église. Stéphane Lajaumont met en évidence la stabilité du réseau paroissial, l'absence de transformation de l'espace sacré et d'affrontements entre clergé et fidèles à ce sujet. Le passage sur les cimetières, particulièrement bienvenu, analyse l'expression d'intérêts contradictoires face à l'ordonnance de 1776 et montre la manière dont la pastorale privilégie la voie de l'accommodement.

Dans une troisième partie, l'auteur s'intéresse aux discours et pratiques de dévotion. Un très beau corpus de sermons manuscrits conservés à la bibliothèque du séminaire, étudié sous l'angle qualitatif et quantitatif, permet de mieux connaître la prédication ordinaire, son organisation, sa composition, ses sources d'inspiration et ses thèmes favoris. Par souci de s'adapter à leur public, les orateurs utilisent

le patois et la langue française. Ils sont invités à privilégier la clarté et l'aspect didactique au détriment d'effets plus théâtraux. Quant aux missions, initiées au XVII^e siècle par la haute figure du père Lejeune, elles se poursuivent au siècle suivant, principalement en direction des campagnes. Ici, l'adhésion s'obtient par la foi davantage que par la peur. L'utilisation des images et du chant, finement analysée, est au cœur d'une stratégie pastorale catholique qui fait appel aux sens plus qu'à l'intellect. Mieux connues, les processions et les ostensions de reliques demeurent à la fois manifestations de religiosité collectives et occasion d'un contrôle social par le clergé.

La dernière partie, consacrée aux confréries de dévotion, présentes en Limousin sans être aussi denses que dans d'autres espaces régionaux, développe la thèse du compromis religieux entre le clergé et les fidèles. Implantées surtout dans les villes et les bourgs, les compagnies de pénitents proposent des pratiques exigeantes, qui associent participation au groupe et religion individuelle. D'autres confréries de dévotion s'y ajoutent, socialement plus ouvertes, qui parfois, comme les confréries du Saint-Sacrement, attendent de leurs membres une pratique religieuse intense. Elles répondent aux besoins d'engagement religieux collectif tout en permettant aux curés d'orienter les pratiques vers les dévotions encouragées par la réforme catholique : Saint-Sacrement et Rosaire. Dans les paroisses, elles jouent parfois le rôle d'auxiliaires ou de substitut de la fabrique et les confrères, sorte de chrétiens modèles, sont appelés à servir d'intermédiaires entre les curés et les autres chrétiens.

Les relations entre clercs et fidèles apparaissent singulièrement apaisées, parce qu'un corps clérical compétent et exemplaire a su composer avec les attentes et les besoins de la population. Loin d'imposer de nouveaux comportements et de nouveaux cultes, l'épiscopat et le clergé paroissial privilégient l'entente, la négociation et l'accommodement. Le fossé culturel entre clergé et population rurale existe, mais l'auteur n'y voit pas une source de déchristianisation, bien au contraire. Ce n'est que dans les deux décennies qui précèdent la Révolution qu'un repli catholique semble se dessiner, mais ce détachement tout relatif ne touche que les

élites sociales. Peut-être ce tableau serait-il légèrement différent si, au-delà de la seule *cura animarum*, l'ensemble du clergé avait été pris en compte. La question des dîmes, par exemple, en dépassant le cadre religieux au sens strict, aurait probablement révélé des relations plus conflictuelles entre clercs et fidèles.

Finalement, cet ouvrage dense, bien illustré et bien écrit remplit ses promesses, car s'il n'apporte pas de réponse définitive à la question liminaire, il permet de mieux comprendre comment ont pu s'infléchir des pratiques collectives bien enracinées, et comment, au fil de ce « pas de deux », les nouvelles exigences du catholicisme post-tridentin ont pu être appropriées par une population limousine attachée à ses traditions religieuses et en grande partie analphabète.

ANNE BONZON

**Philippe Boutry,
Pierre Antoine Fabre
et Dominique Julia (dir.)**

*Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens
des corps saints des Réformes aux révolutions*
Paris, Éd. de l'EHESS, 2009, 2 vol., 903 p.

Cet ouvrage collectif, qui pouvait sembler une curiosité dans l'historiographie française au moment de sa publication, apparaît, avec le recul, comme le signe avant-coureur d'une vague de publications et de rencontres scientifiques autour des reliques de la période moderne. Non que le thème n'ait jamais arrêté l'attention des historiens, mais il restait jusqu'à récemment le domaine réservé des médiévistes, depuis les études pionnières de Peter Brown et de Patrick Geary. Dans sa capacité à durer par-delà les ruptures religieuses et politiques, la relique (ce qui reste : *reliquiae*) est de fait un « objet presque contradictoire avec la notion de modernité elle-même » (p. 11). Pourquoi un tel attrait actuel des modernistes et des contemporanéistes pour ces objets longtemps relégués en marge de l'analyse, dans la continuité plus ou moins consciente des critiques protestantes et de celles des Lumières ? Sans doute parce que cet objet, représentation et signe autant que chose matérielle, bouscule la définition de la moder-

nité. L'histoire des dévotions associées aux reliques résiste à une chronologie univoque, qui permettrait de suivre une progressive désaffection pour les cultes rendus aux corps saints. Tandis que les critiques les plus radicales sont portées à leur rencontre au seuil de la première modernité, la ferveur la plus éclatante continue à se manifester jusqu'à notre époque. Ainsi s'expliquent l'acception large qui est retenue de la période moderne dans cet ouvrage, du XVI^e au XXI^e siècle, et le choix mûrement réfléchi d'une présentation alternée des facteurs de continuité (dans les parties II, IV et VI) et des manifestations de rupture (dans les parties I, III et V): c'est la tension permanente entre « invention, conservation et destruction » (p. 433) qui définit les reliques modernes. L'avant-propos pose ces deux choix avec concision, donnant le ton, précis et clair, d'une véritable réflexion collective, menée au sein du Centre d'anthropologie religieuse européenne de l'EHESS.

Réunissant des cas inscrits dans des contextes variés du monde chrétien, terres de mission comprises, chacune des parties est consacrée à une action imposée aux corps saints: la critique, la thésaurisation par des princes ou des autorités locales, la destruction, la localisation, la dissémination au Nouveau Monde, enfin la présentation aux fidèles.

Les polémiques et les destructions trouvent toute la place attendue dans le livre. Une source majeure de la critique moderne est le *Traité des reliques* (1543) de Jean Calvin, inventaire corrosif de leur multiplication et critique de la dévotion portée à l'objet inerte, qui est une injure à la Parole vivante (Pierre Antoine Fabre et Mickaël Wilmart). Sous l'aiguillon de ces critiques, l'Église tridentine réaffirme la légitimité du culte des corps saints à partir de l'argument de l'« antique et constante tradition ». Comme le souligne Dominique Julia, la critique catholique est toujours contenue dans de strictes limites, malgré le progrès continu des méthodes savantes. S'employant à limiter la publication des controverses entre catholiques, sans toujours y parvenir, l'Église romaine entend surtout soumettre les corps saints au contrôle de l'évêque du lieu. L'abondance de documentation ne résout d'ailleurs pas le problème lancinant de l'authenticité: les très nombreux écrits

composés autour de la Sainte-Épine de Port-Royal ne parviennent ni à circonvier la guérison miraculeuse advenue en 1656 ni à lever les ambiguïtés sur l'authenticité de l'objet (Alain Cantillon). Les limites d'une critique catholique sont durables. Dans la France de la « restauration des reliques » campée par Philippe Boutry, Jacques Collin de Plancy subit censures, condamnations et faillite, pour avoir réuni en un *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses* (1821-1822) des historiettes sur les reliques douteuses, assaisonnées de plaisanteries voltairiennes: il finit par renier son œuvre impie (Nicole Courtine). Bref, la critique des reliques est loin d'être la note dominante de la modernité.

Tout aussi discutabile est l'idée d'une montée en puissance des profanations au cours de l'époque moderne. Ainsi, la troisième partie de l'ouvrage ne présente pas les destructions de reliques de l'an II comme le point d'aboutissement paroxystique d'une période iconoclaste: le violent désenchantement protestant du XVI^e siècle étudié par Denis Crouzet ne semble pas avoir d'équivalent avant la volonté d'éradication définitive des anciens cultes par les bolcheviks en 1919-1920 (Bernard Marchadier). Sans nier l'importance des destructions pendant la phase aiguë de déchristianisation, en 1793-1794, Stéphane Baciocchi et D. Julia, dans une contribution aux dimensions d'une monographie, mettent en évidence la persistance de la dévotion aux reliques pendant les années révolutionnaires. 1789 commence par des scènes de revendication populaire des reliques. Après leur concentration dans les églises paroissiales en 1790-1791, le temps des destructions est aussi celui des accaparements secrets, qui préparent les réinventions, à partir du « printemps des reliques » de 1795. À y regarder de près, même les pratiques de destruction sont infléchies par la capacité des reliques à durer.

Loin de conduire partout à la raréfaction des corps saints, la période moderne est caractérisée par l'expansion de leur couverture territoriale, et même leur déferlante, dans les terres de mission, grâce aux ressources des catacombes de Rome. Cet élan missionnaire considérable est le seul phénomène inédit de la modernité, éclairé par trois contributions.

Or, si les envois continus de reliques vers le Nouveau Monde à partir des années 1570 accompagnent l'expansion du catholicisme, ils ébranlent aussi la définition orthodoxe de la relique à son point de provenance, en raison de l'imprécision des règles d'extraction dans les catacombes romaines, aussi bien qu'à son point d'arrivée, en raison de la concurrence des cultes ossuaires non chrétiens. Charlotte de Castelnau-L'Estoile montre ainsi l'ambiguïté du culte rendu au corps d'un jésuite (relique ou ossements sacrés ?) par des Indiens Tupinamba, dans le Brésil portugais du début du XVII^e siècle. Les processions fastueuses organisées à l'arrivée des corps saints ne nous donnent pas d'assurance sur la pénétration de la vénération des reliques auprès des nouveaux convertis (Leandro Karnal). Le corps saint reste une page blanche sur laquelle inscrire l'histoire d'un groupe, par exemple la légende qui rattache à une Antiquité rêvée les reliques de l'apôtre Thomas, « inventées » à São Tomé de Meliapor (actuelle Madras) en 1517 (Ines Županov).

Reflet et image de mutations, la relique est en même temps un point de fixation du pouvoir, d'un territoire et du lieu de culte où elle est exposée, trois aspects envisagés dans le second grand ensemble du collectif. Une partie ne pouvait manquer sur les reliques en majesté, collectionnées par les princes ou par les villes pour afficher la solidité et l'étendue de leur pouvoir. Cette association du sacré et du pouvoir est ancienne, autant que la thésaurisation des reliques. Cette politique des reliques connaît surtout d'étonnantes permanences : du XIII^e au XVIII^e siècle, la ceinture de la Vierge de Prato continue de soutenir la résistance de la ville à l'ingérence de Florence, qu'elle soit politique ou spirituelle (Mario Rosa), et les ostensions de la dextre du roi Étienne I^{er} dans tout le territoire hongrois traversent les siècles, jusqu'à la commémoration du *Millenium*, en 2000-2001 (András Zempléni). Les parcours contemporains de la relique, en train et en limousine, perpétuent la tradition des ostensions solennelles, étudiées par Françoise Le Hénand pour la France du XVII^e siècle. Rattachée à la tradition et à la permanence du pouvoir, la thésaurisation des corps saints reste pourtant un phénomène vivant, qui puise une vigueur sans

cesse réinventée dans la constitution de nouvelles communautés politiques. À ce titre, la contribution la plus remarquable est celle de Guy Lazure sur la collection de reliques de Philippe II, qui étudie la constellation nationale dessinée par les corps saints de l'Escurial.

Ayant souvent partie liée avec un territoire en formation, la politique des reliques trouve son prolongement logique dans la partie consacrée aux « inventaires et inventions de lieux ». C'est l'obsession des modernes pour le dénombrement des reliques qui est rappelée, un effort érudit qui n'est jamais neutre : dans sa *Topographie des saints* (1701), Adrien Baillet inventorie surtout les reliques des diocèses à bréviaire particulier. L'étude de Catherine Maire met en pleine lumière cette carte gallicane. En outre, faire aujourd'hui l'inventaire des corps saints d'un lieu donne la pleine mesure de leur force d'inertie. Le grand reliquaire de l'église romaine de Sant'Ignazio, formé entre l'ancienne et la nouvelle Compagnie de Jésus, du XVI^e au XIX^e siècle, résume idéalement le flou volontaire qui entoure les trésors encore en place et qui s'oppose souvent à l'étude des reliques *in situ*, comme le souligne P. Fabre.

Cet exemple nous conduit au dernier terme examiné par les contributions : l'exposition des reliques, dans des reliquaires et des chapelles, qui offrent pour les historiens et historiens de l'art un seuil tangible à leur étude. La matérialité des reliques et de leurs écrins contribue certainement au succès actuel du thème, corrélié à un renouveau de l'histoire des sens. Le lecteur est pourtant mis en garde : « Cet objet lui restera pour ainsi dire invisible » (p. 780). Peu d'illustrations dans l'ensemble, en effet, car les destructions successives et, surtout, les remaniements continus des chapelles et des châsses nous ont éloignés des modalités d'exposition modernes des reliques. Cette piété sensible est donc surtout appréhendée grâce à des écrits. Pour le cas de la Nouvelle-France, Muriel Clair esquisse une réception des reliquaires mitigée par les nouveaux convertis au catholicisme. Ce fait est d'importance pour comprendre les limites de leur conversion, car les cultes ossuaires non chrétiens se passent de châsses. Pour le vieux monde, les éditeurs ont choisi à dessein deux cas contemporains : la chapelle de Sainte-Geneviève à Saint-Étienne-

du-Mont, érigée vers 1850 dans un style néogothique, appelle un renouveau de la dévotion pure d'un Moyen Âge idéalisé, malgré les destructions de la Révolution (Yves Gagneux). Ce décor suranné ne saurait faire oublier la dématérialisation contemporaine de la relique dans la photographie, à la fois relais et substitut des anciens corps saints : comme le montre Muriel Pic, la relique de saint Vincent de Paul qui hante la *Paulina 1880* de Pierre Jean Jouve est une image, plus qu'un objet.

Ce parcours trop bref aura, nous l'espérons, rendu justice à la maîtrise de ces *Reliques modernes*, qui se lit déjà comme un classique. Il faut pour finir souligner la qualité des introductions des parties, brèves et précises, qui permettent d'alterner entre une plongée dans le détail des contributions et une montée en généralisation bienvenue. Portant la marque d'une belle passion collective, ce livre offre toutes les clés – bibliographie comprise – pour que le lecteur parte à son tour sur la piste des reliques modernes.

MARIE LEZOWSKI

Noah Shusterman

Religion and the Politics of Time: Holidays in France from Louis XIV through Napoleon
Washington, The Catholic University of America Press, 2010, xv-299 p.

Au cours d'un large XVIII^e siècle, la France a connu une forte réduction du nombre de jours de fêtes religieuses, conduisant à une division par deux entre Louis XIV et la Révolution française, puis à une réduction encore plus drastique durant l'Empire. Ce phénomène est bien connu des historiens mais le processus conduisant à cette limitation et ses enjeux le sont moins. C'est à leur étude détaillée qu'est consacré le livre de Noah Shusterman.

L'auteur commence par étudier le régime des fêtes religieuses durant l'Ancien Régime. Il montre que le nombre de jours chômés pour raisons religieuses varie fortement au XVII^e siècle : entre vingt-cinq et quarante, ce seuil étant même dépassé dans quatre diocèses (Toulouse, Paris, Dol, Vannes). Les interdictions de travail n'étaient cependant pas abso-

lues : bien des évêques autorisaient le travail le dimanche et les jours de fête en cas de nécessité (comme en période de moisson, si la demande était faite auprès du curé) ou dans certaines activités (comme les perruquiers qui profitaient du rassemblement populaire dû aux festivités). Les sanctions civiles étaient par ailleurs très limitées (de faibles amendes) en cas d'activités serviles durant les jours non autorisés, preuve supplémentaire du peu d'intérêt porté à ces questions par les autorités administratives.

Si la plus grande partie de la diminution du nombre de jours de fête chômés se produit après 1750, elle fut initiée spectaculairement en 1666-1667, sous le règne de Louis XIV, par une lettre envoyée par Colbert à tous les évêques de France (20 novembre 1666) afin de les inciter à limiter les fêtes dans leur diocèse. N. Shusterman a retrouvé dans les archives départementales de Saône-et-Loire ce qui semble en être l'unique exemplaire conservé. La politique religieuse eut sa part dans cette missive royale car Louis XIV était désireux, dans une perspective gallicane réaffirmée dans le grand édit de 1695 sur la juridiction ecclésiastique, de renforcer le pouvoir de l'épiscopat au détriment des autres autorités religieuses plus proches du pape.

Cette tentative eut des effets très variables selon les diocèses, se heurtant non pas à la mauvaise volonté des évêques mais à celle des fidèles et, comme à Paris, du parlement. L'épiscopat était en général favorable, dans un esprit inspiré par la réforme catholique, à la lutte contre les pratiques religieuses mal contrôlées et proches de la superstition comme pouvaient l'être les célébrations des saints. Les fêtes supprimées étaient toutes celles de saints patrons locaux, relevant de traditions plus ou moins anciennes, mais pas les fêtes universelles qui supposaient une décision papale. Au cours du XVIII^e siècle, la haute hiérarchie ecclésiastique se montra de plus en plus favorable à ce mouvement. En 1755 et 1760, l'Assemblée générale du clergé demanda ainsi une meilleure application des interdictions du travail le dimanche et les jours de fête en contrepartie de la diminution du nombre de ces derniers. L'Église était en fait plus mobilisée que l'État – qu'il s'agisse du Contrôle général, des intendants

ou des autorités locales – dans ce processus, ce qui suggère que l'enjeu religieux l'emportait sur la dimension politique et économique. La centralisation plus forte de l'institution ecclésiastique explique pourquoi la mobilisation de l'épiscopat conduisit à plus d'uniformité spatiale, harmonie que l'autorité administrative peinait par ailleurs à assurer.

Les lettres pastorales publiées par les évêques pour annoncer les suppressions de fêtes reflétaient non seulement une position religieuse mais aussi, de façon plus générale, la vision que les élites avaient du peuple, toujours enclin à l'oisiveté et à la paresse. Contre cette propension aussi naturelle que dangereuse, la suppression des fêtes chômées constituait une politique efficace. On croise bien souvent ce type de représentation chez les écrivains, à commencer par Voltaire qui associait volontiers fêtes religieuses à paresse et superstition. Après le mitan du siècle, comme l'a montré Michel de Certeau dans un article classique, les penseurs des Lumières en vinrent à exiger de l'Église qu'elle prouve son utilité sociale et apporte sa contribution à l'amélioration du bonheur en société. De ce point de vue, les philosophes et les réformateurs religieux se rejoignaient dans une même appréciation négative de l'excès de fêtes chômées. Des auteurs comme l'abbé de Saint-Pierre et Joachim Fauguet de Villeneuve, économiste chrétien collaborateur de l'*Encyclopédie*, illustrent bien cette rencontre, les deux se comptant parmi les plus zélés partisans d'une réduction des fêtes.

Avec la Révolution, tout s'accélère. La mise en place d'un calendrier plus cohérent sur l'espace national conduit les révolutionnaires à prendre la suite de l'Église alors que pour le procès plus général de la centralisation, ils s'inscrivent dans la suite de la monarchie absolue. Dès le début de la Révolution, l'opinion majoritaire parmi les révolutionnaires était que la question du calendrier en général, et des fêtes en particulier, était de première importance, son appropriation par l'Église étant la clef de son succès auprès des populations. Certains, comme Fauguet de Villeneuve en 1790, considéraient que le moment était venu de supprimer toutes les fêtes religieuses, d'autres comme Fabre d'Églantine voulaient les maintenir mais en les associant à des élé-

ments du monde naturel et non à des saints. L'enjeu principal était cependant ailleurs : il concernait le rythme hebdomadaire qui impliquait le respect du dimanche, pratique qui attribuait trop d'importance à l'Église aux yeux des révolutionnaires. Ces derniers ne perçurent cependant pas le fort attachement de nature non religieuse des populations au repos du dimanche et au rythme des sept jours. Le rythme décadaire, avec la suppression du dimanche et des jours de fête religieuse chômés, fut imposé à partir de l'an II mais les populations ne suivirent guère, pas plus que les autorités locales – à quelques exceptions près, comme le montre l'auteur grâce à de fines analyses au niveau départemental – qui multiplièrent les dispenses ou imposèrent de très légères amendes. Ainsi les jours de foire et de marché restèrent inchangés et les fêtes décadaires ne furent suivies que lorsqu'elles tombaient un dimanche. Le calendrier républicain resta en vigueur jusqu'en 1805 mais, dès la chute de Robespierre, son usage déclina rapidement (malgré l'obligation faite en fructidor an VI de ne célébrer les mariages que le décadi). La population continua à suivre le calendrier des fêtes catholiques – en dépit de la volonté du clergé constitutionnel de mettre fin à l'observance de la plupart de ces dernières – et, si les grandes dates commémoratives de la Révolution (comme le 14 juillet ou le 22 septembre) furent encore célébrées, ce ne fut pas le cas des fêtes décadaires.

À son arrivée au pouvoir, Bonaparte ne retira pas le calendrier républicain mais il autorisa chacun à choisir, à sa convenance, son jour de repos, sans jamais rétablir le dimanche comme jour officiel. Par ailleurs, il obtint du légat du pape en 1802 la suppression de toutes les fêtes chômées hormis quatre d'entre elles (Toussaint, Noël, Ascension, Assomption), décision prise sans l'avis des évêques et valable sur tout le territoire national mais dont le respect effectif dans les campagnes est moins que certain. Sur la suggestion de Jean Portalis, Napoléon ajouta en 1806 deux fêtes impériales au calendrier, dont les dates furent soigneusement choisies pour ne pas l'alourdir : la commémoration d'Austerlitz (1^{er} dimanche de décembre) et la Saint-Napoléon (15 août). Si le gouvernement de la Restauration reconnut

officiellement le dimanche, il maintint les décisions napoléoniennes concernant les fêtes religieuses malgré les critiques de quelques rares évêques. N. Shusterman montre ainsi, avec une grande force de conviction, comment la gestion dans la longue durée, du milieu du XVII^e siècle à l'époque actuelle, du calendrier religieux, en particulier dans sa partie impliquant la cessation d'activités serviles, témoigne à la fois de fortes permanences et de profonds changements, le plus important étant le passage à partir de la Révolution d'une gestion cléricale à une gestion politique du temps chômé.

JEAN-YVES GRENIER

Nicolas Lyon-Caen

La boîte à Perrette. Le jansénisme parisien au XVIII^e siècle

Paris, Albin Michel, 2010, 558 p.

Le titre énigmatique de ce livre renvoie à la légende tardive qui attribuait ce prénom à la dernière servante de Pierre Nicole, lequel, avant de mourir, lui aurait confié la gestion des fonds qu'il avait reçus. L'expression, employée par les commissaires de police au XVIII^e siècle, désigne les fonds des caisses de secours destinées à venir en aide aux « amis de la vérité » et tout particulièrement aux prêtres appelants de la bulle Unigenitus à un concile universel. Par un dépouillement exemplaire des archives, Nicolas Lyon-Caen s'était attaché, dans un premier travail, à reconstituer les réseaux de financement des quatre fonds principaux et la succession précise des gestionnaires, des emprunteurs et des prêteurs. Ces sommes transmises selon un principe d'indisponibilité des biens et d'insaisissabilité par les créanciers servirent à soutenir la publication des *Nouvelles ecclésiastiques*, l'entretien du séminaire janséniste de Rijnwijk aux Provinces-Unies, les petites écoles jansénistes du faubourg Saint-Antoine, et à venir en aide aux prêtres persécutés¹.

Au-delà de cette première analyse, cet ouvrage renouvelle en profondeur l'étude du jansénisme. S'il est vrai, comme l'écrit Jean-Louis Quantin, que, même après la bulle Unigenitus, le jansénisme « a conservé son caractère fondamental : [...] il est resté un

ensemble flou, un faisceau de tendances, un front changeant, impossible à enfermer dans un dogme ou à réduire dans une formule² », l'approche de l'auteur permet de sortir de cette aporie théologique. Prenant au sérieux les hypothèses proposées par Michel de Certeau sur la formalité des pratiques dans *L'écriture de l'histoire*, et décidant de comprendre la déviance religieuse sur le terrain des pratiques sociales, N. Lyon-Caen inscrit résolument sa démarche à l'inverse de celle de Catherine Maire qui reste profondément sceptique « sur le lit de Procuste d'une sociologie politique à base de prosopographie » et pour laquelle « les rôles comptent en l'occurrence bien plus que les acteurs »³. Il s'agit moins de traiter du jansénisme à partir d'un corpus textuel déterminé que d'analyser « les formes de l'investissement religieux des élites bourgeoises » (p. 17), en l'occurrence la bourgeoisie parisienne appartenant au patriat des Six Corps de Paris, auquel est associé le monde des avocats, des notaires et des procureurs, au cours d'une période qui va des années 1720 aux années 1780. L'ouvrage cherche à comprendre les modalités selon lesquelles une identité sociale complexe comme celle des corps de l'Ancien Régime a pu s'approprier la cause des appelants. D'où une attention particulière aux « marques », cette « combinaison objective entre une 'pratique' et un 'signe', un point de croisement entre le langage de la société et l'énonciation d'une foi »⁴.

Partant des individus et des pratiques sociales, l'auteur retient comme jansénistes ceux qui appartiennent à leurs réseaux de sociabilité, en fonction d'indices matériels repérables : adhésion à l'appel au concile, dévotion rendue au diacre François de Pâris en raison de ses miracles, pèlerinages, dons, etc. Le renouvellement de la problématique, nourrie des questions venues de la sociologie (où la définition durkheimienne de la religion est en bonne place), s'accompagne d'une quête de sources jusque-là peu prospectées dans le cadre de l'historiographie du jansénisme : au premier chef le Minutier central des notaires parisiens (contrats de mariage, testaments, inventaires après décès), mais aussi les dossiers de police de la Bastille conservés à la bibliothèque de l'Arsenal et ceux du Châtelet de Paris, les écrits du for privé (lettres de direction de conscience,

correspondances, journaux). L'auteur a ainsi pu constituer un dossier documentaire de tout premier ordre qui était sa démonstration⁵.

N. Lyon-Caen insiste d'abord sur la solution de continuité existant entre le jansénisme du XVII^e siècle et celui du XVIII^e siècle : les familles qui étaient liées à Port-Royal connaissent un épuisement démographique et ne peuvent plus, à l'exception de rares cas, exercer leur rôle de patronage. La mémoire recomposée de Port-Royal passe moins par l'acquisition de livres jansénistes (la grande diffusion de la Bible de Lemaistre de Sacy n'est pas, en soi, le signe d'une « tendance » janséniste) que par la publication de sources, mémoires, correspondances et histoires générales de l'abbaye (dont C. Maire avait déjà souligné toute l'importance), par la possession d'estampes, par les productions scripturaires familiales, par les reliques. S'il peut y avoir, dans l'adoption d'un engagement janséniste, une influence du clergé, celle-ci semble moins relever d'un rapport proprement paroissial que de solidarités familiales, l'auteur soulignant l'autonomie des laïcs. Les contours par lesquels se délimite la communauté croyante sont ici définis par des gestes qui engagent : plus que l'appel au concile, davantage réservé aux prêtres et aux clercs, il s'agit des lettres de communion adressées au « prisonnier de Dieu » qu'est Jean Soanen, évêque de Senez exilé à La Chaise-Dieu, des formules des testaments, des estampes suspendues aux murs, de la promotion des miracles du diacre Pâris par les miraculés et les témoins, des pèlerinages à l'église Saint-Médard et aux ruines de Port-Royal des Champs, des lectures partagées (*Nouvelles ecclésiastiques*, nécrologes et obituaires qui articulent sur le calendrier une communauté de prières autour des « bienheureux » décédés), du financement des œuvres d'assistance et d'éducation, de l'hébergement de persécutés dans des familles militantes et des assemblées de convulsionnaires repérées par la police.

L'organisation croyante se développe d'abord à l'intérieur de la cellule familiale qui lui pré-existe. N. Lyon-Caen note le rôle particulier dévolu aux femmes tant dans l'éducation des enfants (et particulièrement des filles) que dans les instructions et lectures faites aux domestiques (qui possèdent eux-mêmes des

œuvres jansénistes), et la récurrence d'un discours tenu sur leur savoir religieux, qui vise à leur accorder la charge du patrimoine symbolique. Il n'y a sans doute pas de mise en pratique d'une conception spécifique de la famille chez les jansénistes, mais les stratégies d'alliance matrimoniale sont infléchies par la valeur spirituelle accordée aux individus. L'association de la famille des Clément, nobles de robe qui préfèrent, à la différence des autres membres des cours souveraines, s'allier, ouvertement et sur plusieurs générations, à celle des Brochant, marchands parisiens, et à s'investir personnellement dans les fabriques paroissiales, repose sur une entente religieuse. L'analyse doit donc, au-delà des choix sociaux et professionnels qui peuvent expliquer homogamies et hypergamies, prendre en compte le patrimoine spirituel et les critères d'identité religieuse, comme l'attestent les mariages entre avocats au parlement et filles de bons marchands installés, ou les liens d'amitié que révèlent les signatures des témoins aux contrats de mariage, ou les alliances de domestiques. L'unité de résidence à l'intérieur des hôtels familiaux débouche sur la formation de véritables immeubles jansénistes, dotés d'oratoires domestiques, qui peuvent d'autant plus servir à un culte privé qu'y sont accueillis des prêtres appelants persécutés, la grégarité domiciliaire se poursuivant aux champs soit autour de certains pasteurs, soit autour d'abbayes.

Sur les rapports complexes entre marchandise et dévotion, N. Lyon-Caen part de l'idée selon laquelle les pratiques coutumières de dévolution des biens imposent, dans le cadre concret des exploitations, règles et solidarités. Il s'attache particulièrement au moment de l'installation et de l'agrégation au corps : l'insertion (ainsi dans la draperie) passe par une « acculturation concomitante au monde janséniste et à ses codes de référence, vecteurs d'appuis sociaux » (p. 224), comme le montre le cas de l'ascension de la famille des Quatremère. Celle-ci vaut aussi pour les commis et les apprentis marchands que l'on se choisit, et est repérable dans les configurations de transmission des fonds de commerce. Sur la structuration possiblement religieuse de la clientèle, c'est sur un plan strictement localisé qu'elle peut s'observer : la subordination profession-

nelle des tailleurs par rapport aux marchands drapiers, tout comme le mécanisme d'un clientélisme charitable par le biais des compagnies d'assistance peuvent expliquer une polarisation janséniste. Elle est également décelable dans le cas des marchés du livre et de l'art religieux, ou encore dans celui des pensions d'éducation. Il peut y avoir des « niches » communautaires, telle la clientèle de l'architecte Danjan, ou celle des libraires Lottin, Desprez ou Saillant, mais le marché des seuls livres de la cause janséniste est trop restreint pour qu'ils s'y limitent. La « cohérence entre l'engagement militant et une spécialisation dans un produit et une clientèle communautaires » (p. 256) n'est visible qu'à une échelle plus modeste chez tel libraire de l'île de la Cité. Au reste, à partir de 1770, la recherche d'une diversification est l'écho de la moindre attractivité du livre religieux. En revanche, N. Lyon-Caen affirme haut et fort qu'il n'y a pas de filiation directe entre jansénisme et marchandise et qu'il n'y a pas de définition intramondaine de la vocation : l'éthique des marchands est détachée des prescriptions spirituelles des théologiens ; il n'y a nul moyen de différencier les marchands jansénistes des autres marchands par une quelconque austérité, pas plus qu'il n'y a une critique du luxe. S'agissant des mécanismes financiers où se joue la maîtrise des rapports entre l'argent et le temps, la condamnation de l'usure est une question scolastique qui relève de la sphère théologique mais ne s'applique pas à la conduite ordinaire : il y a, dans le domaine économique, disjonction entre discours et actes.

Dresser les contours d'un idéal-type du bourgeois janséniste suppose de décoder les indices religieux insérés dans les interactions sociales pour saisir le cœur de ses croyances. Il existe, au départ, une confiance en Dieu, l'espérance, voire la certitude du salut éternel, l'élection des familles. Si le sacerdoce des prêtres est exalté, l'autonomie spirituelle des laïcs s'affirme d'autant plus fortement au long du siècle que les persécutions contre les prêtres appelants et l'absence de renouvellement par le tarissement imposé des ordinations réduisent les possibilités d'un recours à eux : se constitue donc une ecclésiologie où le domaine de compétence exclusive du prêtre s'érode (à l'exception de l'eucharistie qui lui reste réservée).

En l'absence de directeur, c'est désormais au croyant seul qu'il appartient d'examiner la sincérité de son repentir et de juger de ses dispositions. Plus encore que des thématiques communes aux autres catholiques (insistance sur les souffrances, humiliation des sens), les jansénistes s'en distinguent par la vénération de ceux qui sont considérés comme les saints de la cause (au premier chef, Pâris) et de leurs reliques, la part croissante des manifestations (en particulier les miracles eucharistiques et ceux produits sur les tombes d'appelants) avec la conscience de constituer la figure de l'Église primitive tendue vers l'imminence de la fin des temps. Tout cela contribue, du côté de l'Église constitutionnaire, à verser davantage encore ce type de religiosité au compte des superstitions populaires. La culture janséniste se modifie : la référence évangélique se substitue à l'Ancien Testament. Bréviaires, missels, livres d'offices et sermons servent à la prière et à la méditation quotidiennes. Les interdits portés par les directeurs de conscience sur les livres profanes sont inopérants et les capillarités du mouvement vis-à-vis des Lumières sont nombreuses : parmi les livres profanes, l'histoire domine, mais ni le théâtre ni Jean-Jacques Rousseau n'en sont absents.

Les jansénistes sont particulièrement actifs et présents à l'intérieur des organismes de charité, tant dans l'ensemble des institutions traditionnelles (Grand Bureau des pauvres, hôpitaux et prisons, compagnies paroissiales de charité) que dans l'œuvre autonome de financement chargée de gérer l'assistance aux prêtres persécutés et les écoles. Ce phénomène collectif tient d'abord à la position des catégories étudiées : celles-ci appartiennent aux franges supérieures de la population ; les œuvres caritatives locales permettent d'entretenir les solidarités verticales entre riches et pauvres, tout en asseyant la domination des premiers sur les seconds, et de maintenir la cohésion entre administrateurs. Les fonctions charitables, dont beaucoup sont électives, valent pour l'élite reconnaissement de sa position de notable dans le quartier ou la paroisse et sont l'un des premiers échelons d'une carrière civique au sein de la ville, avant d'occuper des postes plus élevés. Sans surprise, on retrouve la préférence accordée au « bon » pauvre, c'est-à-

dire au « pauvre honteux », mais les compagnies peuvent aller au-delà de cette conception traditionnelle de l'assistance mutuelle lors des crises frumentaires et des périodes de chômage, voire innover (ainsi dans le financement d'apprentissages auprès de maîtres-artisans d'excellente moralité), se pensant comme des instruments de la gestion du social. Mais qu'y a-t-il là de proprement « janséniste » ? L'auteur peut aisément rétorquer que les générosités de la boîte à Perrette se focalisent sur l'éducation, patronnent instituteurs et institutrices du faubourg Saint-Antoine, dont l'enseignement religieux est marqué par la théologie des appelants, diffusée à travers les livres scolaires. Surtout, les justifications spirituelles de ce zèle sont moins à lire dans une théologie augustinienne de la grâce, qui peine à résoudre le paradoxe de cet activisme, qu'au croisement d'une pratique sociale concrète et de la certitude de faire partie d'une communauté d'élus, au moment même où les Lumières développent la notion de bienfaisance et de philanthropie sans rapport à une quelconque transcendance. Il y a bien une « tonalité » spécifique au comportement caritatif des jansénistes : l'engagement des notables laïcs, « ministres des miséricordes du Seigneur », correspond à une mission d'essence divine, qui revendique le monopole des pratiques légitimes et se passe de la médiation cléricale. L'affirmation est d'autant plus forte à la fin du siècle que la minorité des « amis de la vérité » se sent assiégée.

N. Lyon-Caen reprend, de manière neuve et à rebours, le dossier bien connu des refus de sacrements, qui s'étend dans la capitale de 1733 jusqu'en 1778. Il souligne que deux ecclésiologies s'y affrontent. L'une, plus communautaire, associe prêtres et notables laïcs dans la gestion paroissiale – c'est celle des jansénistes –, et l'autre, qu'il dénomme « tridentine », est davantage centrée sur la prééminence du statut curial et presbytéral. À partir de 1740, les curés nouvellement nommés entreprennent de reconquérir l'autorité sur les fabriques et les compagnies de charité. En découlent des conflits forts autour de la gestion des legs testamentaires. À partir d'exemples précis, l'auteur sort de l'interprétation traditionnelle qui oppose l'intransigeantisme épis-

copal au gallicanisme royal, en s'intéressant aux enjeux locaux des conflits : les notables n'auraient-ils pas déclenché des affaires de refus de sacrements pour entraîner le départ des prêtres qui les gênaient ? L'hypothèse est que les véritables victimes sont moins les fidèles auxquels les sacrements sont refusés que les prêtres qui les leur déniaient : c'est en tous les cas un coup de semonce adressé par les notables locaux aux prêtres bullistes, les obsèques devenant une manifestation dans l'espace public et un retournement du stigmate infligé aux défunts. Le radicalisme est encore plus patent dans le cas des prêtres jansénistes qui envisagent les refus qui leur sont opposés comme une épreuve comparable au martyre. On ne peut totalement exclure non plus la croissance d'un ressentiment né du fait que les carrières d'Église sont désormais interdites aux membres du parti, relégués dans des diocèses refuges comme Auxerre, cependant qu'un certain clientélisme continue à s'exercer à l'égard de clercs modestes pour des postes contrôlés par les marguilliers (sacristains, clercs de l'œuvre).

Un dernier chapitre s'intéresse à la place, dans l'espace public, des écrits juridiques consacrés aux refus des sacrements et rédigés le plus souvent par des avocats ou des notaires. La notion de « public » qui s'y déploie s'articule étroitement à la représentation du corps politique : les termes employés pour décrire des enjeux d'abord paroissiaux sont universalisants car, dans le langage juridique, le croyant se définit comme sujet de l'État monarchique et membre de l'Église universelle ; le droit au sacrement est pour le sujet un droit de nature politique, « lié à l'incorporation des individus dans l'État et dans l'Église » (p. 478). Le sacrement confère la grâce mais ne saurait détruire la loi civile. Il se décompose en une matière purement spirituelle où transite la grâce divine et en une cérémonie extérieure publique, où le refus devant d'autres personnes provoque scandale et trouble. Il donne donc prise à l'État pour garantir les droits collectifs des sujets. C'est à l'intérieur des structures et du langage de l'incorporation des individus que se développe une expression critique et politique : nous sommes ici aux antipodes du modèle de

sociabilité démocratique proposé par François Furet et structuré à partir de l'individu, même si, en sourdine, court bien aussi la formulation explicite du droit individuel de la personne croyante. Du coup, la fin du jansénisme bourgeois puiserait sa source moins dans l'expulsion puis la disparition de son ennemi séculaire, la Compagnie de Jésus, que « dans la violente remise en cause des corps historiquement constitués par la monarchie elle-même au cours des années 1770 » (p. 508). Les réformes de Maupeou (1771-1774) et l'épisode du contrôleur général Turgot (1776-1777) déstructurent le système institutionnel et politique de la capitale : une culture civique, dans laquelle l'élite marchande s'était fortement investie, s'évanouit au moment où les derniers prêtres du parti disparaissent et où le langage comme la pensée politique s'émancipent du moule religieux. C'est ici une hypothèse très forte qui permet de mieux comprendre l'épuisement du modèle social analysé. La logique de déconstruction des corps intermédiaires initiée par la monarchie débouche ici sur un retrait puis un délitement. On saura gré à N. Lyon-Caen d'avoir complexifié les analyses et d'avoir proposé une très belle démonstration de ce qu'« à la veille de la Révolution encore le religieux est modelé par le social autant qu'il l'informe » (p. 532).

DOMINIQUE JULIA

1 - Nicolas LYON-CAEN, « La boîte à Perrette. Approche des finances du mouvement janséniste au XVIII^e siècle », thèse, École nationale des chartes, 2002 ; *Id.*, « La boîte à Perrette. Le financement des œuvres jansénistes au XVIII^e siècle », *Paris et Île-de-France. Mémoires*, 57, 2006, p. 147-191.

2 - Jean-Louis QUANTIN, « Avant et après l'Unigenitus : sur les mutations du jansénisme dans la France du XVIII^e siècle », in D. TOLLET (éd.), *Le jansénisme et la franc-maçonnerie en Europe centrale aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 2002, p. 202.

3 - Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, p. 471.

4 - Michel de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 173.

5 - <http://www.bib-port-royal.com/LyonCaen/13-Perrette-documents.pdf>.

Ulrike Krampf

Les secrets des faux sorciers. Police, magie et escroquerie à Paris au XVIII^e siècle

Paris, Éd. de l'EHÉSS, 2011, 302 p.

Ce livre passionnant, savant et rigoureux se saisit d'un objet apparemment anecdotique pour en faire une recherche d'histoire sociale complexe et particulièrement stimulante. Les archives de la Bastille conservées à la bibliothèque de l'Arsenal renferment les dossiers constitués par la police parisienne contre les suspects et prévenus de toutes sortes de scandales. Déjà sollicitées pour le désordre des familles (Arlette Farge et Michel Foucault), la presse interdite (Robert Darnton) ou le libertinage et la prostitution (Erica-Marie Benabou), entre autres objets, les archives sont ici un terrain d'enquête sur la magie et ses significations sociales durant la première moitié du XVIII^e siècle. La magie est envisagée sous différentes formes : recherche de trésors par l'invocation des esprits, production de potions, de talismans et autres secrets de protection, divination, alchimie et transmutation des métaux, communication avec les âmes du purgatoire.

Le monde découvert par Ulrike Krampf est celui de la lettre de cachet, toujours pensée et associée à la justice retenue du roi. Pourtant, bien qu'elle n'appartienne pas à la justice ordinaire du droit commun, la lettre de cachet reste l'aboutissement d'une procédure d'enquête policière dont nous saisissons ici parfaitement l'ampleur, la complexité et les nuances. Les dossiers analysés par l'auteure réunissent des plaintes et des interrogatoires, des papiers d'inspecteurs, des correspondances administratives avec le lieutenant général, ainsi qu'une littérature « savante » relevant autant de la norme policière et judiciaire d'Ancien Régime que des savoirs liés à la magie et au secret, du Petit Albert aux différents almanachs populaires. Après la décriminalisation de la sorcellerie par le parlement de Paris en 1682, que restait-il de la magie et de ses praticiens au siècle des Lumières ?

La démonstration d'U. Krampf est claire et convaincante. Entre 1692 et 1783, 199 affaires (plus du double de prévenus, dont 40 % de femmes « seulement » – ce qui tranche avec l'archétype de la sorcière du temps des bûchers)

sont analysées dans leur langage, confrontées les unes aux autres pour saisir le parcours méthodique et réfléchi de l'appareil policier. Car la police a un rôle, une fonction, une responsabilité pour l'État et l'ordre urbain : la magie menace l'un et l'autre. Entre 1700 et 1760 surtout, la police parisienne s'est ainsi attachée à débusquer et démasquer les pratiques magiques mises en œuvre par des individus reconnus pour leur « art », afin d'en dénoncer la fausseté et d'arrêter les coupables. Les archives analysées pendant cette période révèlent, en aval, un effort de la police sur le terrain et, en amont, un travail lexical d'envergure de leurs agents pour penser et fabriquer le faux sorcier, sorte de figure intermédiaire inscrite entre les sorciers de Robert Mandrou et les escrocs de Catherine Samet¹. L'auteure analyse le dynamisme de cette transition qui conduit à l'invention légale d'un nouveau criminel. Après les sorciers, les « faux sorciers » ; et après les « faux sorciers », les escrocs : l'étude se consacre à une catégorie intermédiaire, à un concept frontière pensé et fabriqué par la police.

Pas de magicien sans son client, comme un siècle plus tôt il n'y avait pas de sorcière sans sa victime. C'est la séduction, le mensonge et l'espérance du profit (et non la nuisance) qui caractérisent la magie telle qu'elle est racontée par la police au XVIII^e siècle. Elle n'est alors plus celle des marginaux et ne cherche pas à détruire, à empoisonner les bestiaux ou à se débarrasser des voisins indésirables : elle intègre une véritable économie clandestine. Il s'agit de fait d'un commerce, d'une marchandisation où les contrats, la négociation et la valeur en espèces sonnantes et trébuchantes sont au cœur de la croyance à la magie.

Il est difficile de proposer un tableau sociologique des accusés ou de leurs victimes, non seulement parce que l'échantillon est assez restreint mais aussi parce que rien ne distingue réellement les individus incriminés ou victimes du reste de la population parisienne. L'auteure démontre que ce sont les pratiques, et non les identités, qui déterminent les faux sorciers et leur réputation. Tout repose en fait sur la figure du médiateur, du « passeur » entre le sacré et le profane, capable de mettre en scène la promesse d'un profit et d'utiliser l'ordinaire pour accréditer l'extraordinaire. La croyance

ne peut s'obtenir qu'à travers la confiance et cette confiance s'établit dans les relations sociales et des lieux familiers. Ce peut être par exemple au cabaret que le secret est partagé, ou dans l'intimité de certaines maisons privées, parfois aux confins de la ville ou dans quelques bois à proximité : mais la magie est toujours sociale, toujours inscrite dans une certaine forme de publicité. C'est surtout dans les liens sociaux de la culture urbaine que les gestes du magicien deviennent possibles et assurent un certain degré de crédibilité.

Plutôt que d'offrir une série de tableaux anecdotiques des crédulités d'Ancien Régime (le matériel était pourtant abondant), l'auteure insiste et démontre avec finesse l'entrecroisement et le dynamisme du secret, de la confiance et de la croyance. La plus large part de l'intérêt, de l'originalité et de la qualité du livre se trouve sans doute dans l'attention toute particulière portée à l'histoire des mots, dont l'inspiration n'est pas tant à chercher chez M. Foucault et Michel de Certeau que dans l'historiographie allemande attachée à l'histoire conceptuelle. Le choix des mots écrits est au cœur de la démonstration. Ainsi sont scrupuleusement pensées et confrontées les notions de secret et de public, sur lesquelles tout l'ouvrage se fonde. Impossible à chiffrer, la croyance est pensée à travers le parcours de l'adhésion au désenchantement qui peut être retracé, reconstitué et saisi à travers les archives. Les Lumières se posaient et se revendiquaient souvent comme le processus qui écarterait le « croire » comme mode légitime d'appréhension du monde par le « savoir », fondement d'un sujet moderne construit sur la raison et la connaissance. Or les faux sorciers jouèrent sur ces deux modes, dans la mesure où la croyance s'obtenait alors par l'expression et la manifestation d'un savoir secret et obscur : c'est sur le savoir et l'écriture qui le matérialise – une liste de traités et d'ouvrages de magie est en annexe – que la confiance était engagée. Le pouvoir de l'écrit est fondamental. L'écrit secret est un écrit impérieux, un matériau de la puissance. L'auteure explore ici une dimension politique, dans la mesure où le secret est une affaire royale et le recours à la magie, motivé par le désir de richesse, laisse espérer une mobilité sociale. La séduction, c'est l'idée de dominer et la

domination est évidemment du seul ressort de l'État. « Faire croire » n'appartient qu'aux autorités.

Remarquable ouvrage d'histoire sociale, *Le secret des faux sorciers* constitue une contribution importante non seulement pour l'historiographie de la police et celle des sociabilités urbaines, mais aussi pour l'histoire si difficile à faire de la confiance et de la croyance à l'époque moderne.

PASCAL BASTIEN

1 - Robert MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968; Catherine SAMET, *Naissance de l'escroquerie moderne du XVIII^e au début du XIX^e siècle. La naissance de la notion d'escroquerie d'après la jurisprudence du Châtelet et du Parlement de Paris durant le siècle de Louis XV, 1700-1790*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Mark Curran

Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe

Woodbridge/Rochester, Boydell Press, 2012, VIII-218 p.

Si le titre de l'ouvrage de Mark Curran résonne comme la promesse d'une somme sur l'athéisme et la religion dans l'Europe des Lumières, il faut, pour mieux le saisir, lui rendre ses justes dimensions. D'une thèse de doctorat sur la réception des œuvres du baron d'Holbach au XVIII^e siècle, l'intérêt de l'auteur s'est finalement vite porté sur les réponses conservatrices et chrétiennes qu'elles ont suscitées. Celles-ci deviennent, au fil des huit chapitres du livre, le cœur de l'enquête. M. Curran y insiste sur l'importance de l'Église gallicane, d'une presse conservatrice, de penseurs chrétiens dont les textes apologétiques s'appuient sur la raison davantage que sur la révélation. Refusant de définir les Lumières comme un mouvement unifié, l'auteur s'inscrit dans une perspective sociale et culturelle sans renier tout à fait l'histoire intellectuelle. La thèse principale du livre vise à démontrer que les adversaires chrétiens du baron d'Holbach participaient tout autant des Lumières que son matérialisme radical, qu'ils combattaient. L'auteur s'inscrit

ainsi dans la lignée des travaux de Didier Masseau, Olivier Ferret et Darrin McMahon, auxquels il reproche cependant l'emploi des termes « contre-philosophes » et « anti-philosophes », et insiste sur la dynamique des controverses, qui implique un espace commun de débat.

L'interrogation initiale de M. Curran vient de ce paradoxe soulevé par la lecture des travaux de Robert Darnton : pourquoi d'Holbach est-il si peu étudié malgré l'importance de ses ouvrages au XVIII^e siècle ? Reprenant le corpus de R. Darnton et son travail sur les archives de la Société typographique de Neuchâtel (STN), l'auteur s'intéresse aux 28 219 ouvrages interdits commandés à la STN par les libraires français durant trente ans, jusqu'en 1789. Dans la perspective de défricher et d'ouvrir les archives de la STN, il a construit avec Simon Burrows et d'autres collègues une base de données, *The French Book Trade in Enlightenment Europe 1769-1794*¹. Ajoutant à cela l'étude des réactions, dans la presse, à ces écrits, M. Curran en arrive très vite à une seconde interrogation : pourquoi les Lumières chrétiennes sont-elles encore moins étudiées que d'Holbach ? Il concentre son attention sur le *best-seller* de d'Holbach, *Le système de la nature*, paru clandestinement en 1770 et qui entraîna une succession de réfutations. Voltaire et Frédéric II de Prusse s'y sont attelés, le Parlement et l'Église ont commandité des réponses au texte. C'est là tout l'intérêt de cet ouvrage : nous révéler, à travers la multiplicité et la diversité des réponses, tous les médias utilisés pour atteindre le public le plus large possible, remettant en cause au passage des idées reçues sur l'état de déchristianisation avancée de la sphère publique au XVIII^e siècle. Ainsi, la notoriété de Voltaire et Frédéric II n'empêche pas de constater que les réactions furent rares du côté des philosophes, quand, au contraire, les réponses chrétiennes furent plus nombreuses et innovantes qu'on ne le croit généralement. M. Curran analyse les différentes réactions à l'ouvrage de d'Holbach, chapitre par chapitre, afin de mieux saisir leur efficacité : les livres et pamphlets, les périodiques, les philosophes, les institutions et les répliques chrétiennes. Il nous amène à nous intéresser, à partir d'une étude sur la réception des œuvres de d'Holbach, à ceux qui l'ont

combattu, qui apparaissent finalement dans tous les chapitres de son ouvrage et pas seulement dans des réfutations attendues.

Si l'auteur regrette le manque d'intérêt et de considérations pour ces textes, il n'est heureusement pas le seul à s'en préoccuper et contribue, dans ce sens, au renouvellement des études culturelles sur les Lumières. Dernièrement, Sylviane Albertan-Coppola a réuni et présenté des textes de ces Lumières chrétiennes dans *Réponses chrétiennes à la critique des Lumières*. Mais M. Curran va plus loin en défendant l'appartenance des adversaires chrétiens de d'Holbach aux Lumières, par les stratégies de publication employées, mais aussi par leurs expérimentations littéraires, leurs réflexions philosophiques, leurs analyses raisonnées, ou l'utilisation de l'humour et des sentiments. Cependant, l'identification établie entre réponses chrétiennes apologetiques et Lumières chrétiennes reste parfois indécise, cette dernière notion demeurant problématique.

M. Curran s'interroge également sur le fait qu'une même répression ait pu toucher les philosophes et leurs ennemis. Ainsi, la réponse déiste de Voltaire faite au *Système de la nature*, intitulée *Dieu : Réponse de M. de Voltaire au Système de la nature*, qui devait servir à le dédouaner d'en être l'auteur, est condamnée par le parlement de Paris. C'est également le cas de l'avocat général Séguier, auteur du réquisitoire à l'encontre du même ouvrage et des écrits irrégieux, paradoxalement banni par le roi et le parlement pour avoir attisé la polémique en recopiant des passages entiers du livre décrié. La presse a fortement relayé les débats autour des œuvres de d'Holbach, et les réponses diffusées émanaient principalement des milieux religieux, avec *L'année littéraire* de Fréron notamment, qui défendait Séguier et l'abbé Bergier. Mais ces réactions, comme le montre M. Curran, furent moins réactionnaires et conservatrices qu'on ne l'imagine. Usant des mêmes arguments que ceux qu'ils décriaient, les tentatives chrétiennes de réfutation en apparaissent plus éclairées, de par la diversité des stratégies éditoriales en œuvre dans leurs écrits, soucieux des publics visés. En effet, avec l'émergence de la sphère publique telle que décrite par Jürgen Habermas, le véritable arbitre devient le jugement collectif du

public. En réunissant l'abbé et l'athée dans un même mouvement, M. Curran rappelle que la distinction entre Lumières et anti-Lumières est trop souvent une construction artificielle. Il prend l'exemple de Georg Jonathan von Holland, mathématicien protestant qui publia en 1772 des *Réflexions philosophiques sur le Système de la nature*, une réfutation systématique et modérée de l'ouvrage de d'Holbach. Il demanda à la STN d'indiquer Londres au lieu de Neuchâtel comme lieu de publication, mais aussi d'imiter le papier, la mise en page, la typographie, le format des œuvres les plus radicales, et, comme pour ces dernières, de publier son livre sans avis de permission. La STN expédia ensuite le livre de Holland avec *Le système de la nature*, « l'antidote avec le poison » (p. 78).

Nombre de ces réactions chrétiennes, comme celle de Holland, se référèrent à la raison plutôt qu'au dogme, à l'expérience plutôt qu'à la révélation, afin d'atteindre, avec les mêmes armes, le public visé par la campagne menée par d'Holbach. Cette expression, d'« *Holbach's campaign* », souvent employée par M. Curran, aurait nécessité une description plus attentive des personnes, moyens et ouvrages concernés. Mais l'auteur s'est vite détourné d'une étude approfondie sur d'Holbach, s'appuyant sur les études classiques de Rudolf Besthorn, Pierre Naville et Jeroom Verduyssen, afin de s'intéresser à ses adversaires. La difficulté à laquelle est confronté l'auteur tient aux critères qu'il tente d'établir pour définir les Lumières chrétiennes. Les contours en restent flous. Que Castiglione et Holland aient été publiés par la STN suffit-il à dire que les Lumières chrétiennes usent des mêmes canaux de diffusion que ceux qu'elles combattent ? Peut-on de même ranger l'abbé Bergier dans cette catégorie, lui qui fut payé par l'Assemblée générale du clergé et par le pouvoir royal pour écrire contre le matérialisme et ses pourfendeurs ?

M. Curran choisit l'expression Lumières chrétiennes parce qu'il perçoit une révolution dans les écrits apologetiques qui n'aurait pas eu lieu sans les publications multiples de d'Holbach, dont l'apogée aura été *Le système de la nature*. Le risque, sans doute, est d'aboutir à une définition trop générale où les Lumières désigneraient toute la vie culturelle du XVIII^e siècle. Il reste que son livre invite à s'intéresser davantage à cette partie négligée

de la production intellectuelle de l'époque et à rendre à l'histoire intellectuelle des Lumières ses ambiguïtés, en montrant la place qu'y ont occupée les penseurs chrétiens.

ÉMILIE GOURDON

1 - <http://fbtee.uws.edu.au/main/>.

Karine Moeglin

*Présence et absence juive en Allemagne :
Schmalkalden 1812-2000*

Louvain, Peeters, 2012, xxxii-550 p.

Professeure à l'école technique de Schmalkalden, Karine Moeglin s'est intéressée à l'histoire des juifs de cette petite ville du Sud-Ouest de la Thuringe. Compilant tous les documents disponibles sur cette communauté à l'époque contemporaine, elle propose à la fois un volumineux travail de micro-histoire et une réflexion sur la mémoire et la trace d'une vie juive disparue dans la Shoah. En 1929, lors du dernier recensement avant l'avènement du régime national-socialiste, Schmalkalden comptait 10 361 habitants, dont 79 étaient membres de la communauté juive. Le pourcentage de juifs par rapport à la population totale avait baissé depuis le début du XIX^e siècle : en 1827, 1,7 % des habitants étaient juifs. La communauté semblait en déclin mais elle fonctionnait encore et avait inauguré une nouvelle synagogue en 1929, la dernière probablement à avoir été construite en Allemagne avant l'arrivée d'Adolf Hitler au pouvoir. Le choix de l'objet d'étude est donc dû au hasard : les juifs de Schmalkalden ne se distinguaient en rien des autres communautés des petites villes d'Allemagne. L'auteure insiste sur le maintien de ces petites communautés très avant dans le XIX^e siècle : le judaïsme allemand ne s'est regroupé dans les grandes agglomérations majoritairement qu'à partir de 1870. L'affiliation territoriale de la petite ville – bourg commerçant à côté de Cassel – a varié à travers le temps : durant tout le XIX^e siècle, elle a fait partie de la Hesse-Nassau mais s'est retrouvée dans la province de Thuringe pendant la Seconde Guerre mondiale, et donc sous le régime communiste jusqu'en 1989.

Les archives laissées par la communauté sont peu nombreuses et K. Moeglin les analyse avec un soin tout particulier, insistant largement

sur les manques documentaires. Elle tente pour chaque sujet de son étude de décrire les communautés juives des régions avoisinantes (Bavière, Hesse), sans oser conclure à des similitudes. Les quelques documents conservés, et retrouvés, concernent le poste du seul employé communautaire, qui remplissait les fonctions d'enseignant du Talmud Torah pour les enfants et de chantre, et qui était aussi responsable de l'abattage rituel. Le pourvoi de ce poste a suscité de nombreuses difficultés et des crises profondes dans une communauté demeurée longtemps pauvre et relativement isolée des autres communautés juives et qui n'avait ni la taille, ni les moyens d'entretenir un rabbin. Cela témoignait, explique K. Moeglin, de l'importance accordée par les familles juives à l'éducation de leurs enfants, dans une tradition religieuse vue aussi comme une voie d'intégration à la *Bildung* allemande, et donc un moyen d'ascension sociale.

L'auteure se réfère ainsi largement aux études sur les juifs allemands au XIX^e siècle, démontrant sa parfaite connaissance de la littérature à ce sujet. Elle s'attache particulièrement à l'ouvrage de Jacques Ehrenfreund sur les juifs berlinois à la Belle Époque, qui montre que le maintien de l'identité juive chez les individus les plus « assimilés » à la culture allemande est passé par une historicisation de cette identité¹. K. Moeglin reprend largement ces idées et veut prouver que ce que J. Ehrenfreund a démontré pour les juifs berlinois peut s'appliquer aussi aux juifs des petites agglomérations. L'auteure veut ainsi redresser ce qu'elle voit – avec raison me semble-t-il – comme un biais dans la riche et complexe historiographie des juifs allemands, centrée sur la formidable réussite matérielle et intellectuelle d'une bourgeoisie éclairée, demeurée universaliste dans la montée d'un nationalisme ethnique fermé, et ayant produit tant de prix Nobel. Elle ne pose d'ailleurs pas dans son étude la question longtemps débattue de la symbiose judéo-allemande.

Cette *Bildung* judéo-allemande s'est également manifestée à Schmalkalden, et cela est frappant. Dans un chapitre sur le mécénat, cette manifestation laïcisée d'une fidélité à l'identité juive, l'une des « formes changeantes de la fidélité », trois personnages sont décrits :

Abraham Mandel – qui avait été l'un des dirigeants de la banque Rothschild de Naples et s'était retiré en Thuringe –, Fritz Gumbrich – un banquier fortuné qui créa un petit réseau bancaire régional – et Moses Plautberg. L'auteure s'arrête ensuite sur le bain rituel de la communauté (dont l'usage cessa vers 1870), sur les pratiques religieuses maintenues jusqu'à la fin du XIX^e siècle, en particulier la consommation de viande tuée rituellement. Les langues parlées par les juifs de Schmalkalden sont aussi décrites brièvement – là encore, les documents sont rares. Comme dans le reste de l'Allemagne, le yiddish occidental a cessé d'être utilisé vers 1830, avec l'intégration vers l'allemand et le maintien d'un corpus de mots de yiddish local. Toute cette première partie est largement d'histoire sociale et l'histoire politique en est curieusement absente, en particulier la longue route vers l'émancipation. Mais il est vrai que les juifs de Schmalkalden ont bénéficié d'un régime libéral dès le début du siècle, de par leur position géographique, se trouvant dans une région où le statut des juifs était plus favorable que dans le reste du pays.

La deuxième partie du livre raconte la mise à l'écart des juifs de Schmalkalden, leur départ rapide vers les grandes villes, puis l'étranger, la confiscation de leurs biens et, enfin, la déportation des derniers habitants à l'été 1942. C'est par les archives de la persécution que K. Moeglin peut enfin tracer un portrait précis de ces juifs : commerçants petits ou gros, professions libérales, mais aussi un petit industriel qui était parvenu à maintenir une activité métallurgique propre à la région, une activité qui n'avait pas été encore entièrement détruite par la concurrence de la Ruhr. Les paragraphes sur les restitutions et la gestion du passé dans l'immédiate après-guerre sont les plus originaux : de telles études sont plus rares pour le territoire de l'ancienne RDA que pour la RFA, et la Thuringe est un cas particulier intéressant, avec l'existence d'une loi singulière de restitution, abrogée en 1951. On suit moins l'auteure dans ses réflexions sur la mémoire du national-socialisme et de la présence juive à Schmalkalden pendant la période communiste et après celle-ci : la mémoire antifasciste n'a pas été en RDA qu'un substitut populaire à la

mémoire du génocide. Elle a été imposée dans des cadres fort rigides, qui ne furent assouplis que dans les deux dernières années du régime : en 1988, une plaque a été apposée à l'emplacement de la synagogue détruite durant la Nuit de cristal. La micro-histoire de la mémoire à Schmalkalden est en tout point passionnante et même surprenante. Après la chute du communisme, elle a été portée et recomposée par la municipalité mais aussi par deux personnalités locales d'origine juive ayant fait carrière dans l'appareil administratif local, qui ont joué le rôle de porte-parole et d'intermédiaire une fois autorisée la parole sur la présence juive et la Shoah.

Dans un chapitre final, K. Moeglin s'interroge sur sa position particulière de chercheuse écrivant directement en français, dont la recherche a été aidée par les autorités locales dans les années 1990 et qui s'adressait ainsi à des publics divers. Elle discute son statut particulier d'auteure d'une histoire universitaire – le livre est le produit d'une thèse de doctorat soutenue à l'EPHE – produisant un récit rencontrant une demande locale. Sans conclure réellement, elle montre sa grande maîtrise des différents registres de l'historiographie des juifs allemands : de l'histoire sociale à celle de la mémoire.

JEAN-MARC DREYFUS

1 - Jacques EHRENFREUND, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle Époque*, Paris, PUF, 2000.

Selim Deringil

Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire

Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 281 p.

Spécialiste de l'histoire ottomane et auteur d'un ouvrage de référence sur l'époque hamidienne (1876-1909)¹, Selim Deringil aborde dans cette étude les méandres de la bureaucratization et la sécularisation de l'acte de conversion et d'apostasie dans l'empire ottoman du XIX^e siècle.

Le livre est organisé selon une logique à la fois chronologique et thématique. La pre-

mière partie traite de cas de conversion et d'apostasie pendant la période des réformes politico-administratives connues sous le nom de Tanzimat (vers 1839-1876). Face à l'essor des nationalismes balkaniques, une nouvelle gouvernance établie sur la fabrique du consentement du public est graduellement mise en place. À la suite du rescrit impérial de 1839 – une déclaration des droits civils du citoyen ottoman avant la lettre –, la peine capitale infligée théoriquement (rares sont les cas effectifs) aux apostats est abolie par décret sultanien en 1844. En 1856, mettant fin à des siècles de gestion inégalitaire des différentes confessions, un second rescrit impérial déclare l'égalité juridique des sujets ottomans musulmans et non musulmans. Une loi sur la nationalité ottomane confirme cette égalité en 1869. La Constitution de 1876, qui annonce l'ouverture d'un parlement impérial dont un tiers des membres seront des Ottomans non musulmans, marque l'apogée de ce processus de réformes politiques. Le rapport que l'État ottoman entretient avec diverses confessions est, de fait, profondément transformé. S. Deringil montre que le souci principal de l'État est d'éviter toute possibilité de tension entre sujets musulmans et non musulmans. Ce souci l'avait conduit à inventer une longue procédure bureaucratique pour contrôler et éviter les conversions des enfants non musulmans à l'islam.

La deuxième partie est consacrée à l'examen des cas de conversion et d'apostasie sous l'angle de l'imbrication entre politique intérieure et extérieure. L'analyse part d'un cas emblématique, la « crise d'apostasie » de 1843. Un an après s'être converti à l'islam, un Arménien se reconvertit au christianisme, ce qui lui vaut d'être accusé d'apostasie. Son jugement est l'occasion d'un affrontement entre les milieux dirigeants réformateurs et les conservateurs : ces derniers l'emportent et Avakim, devenu entre-temps Mehmet, est exécuté publiquement en août 1843 dans la capitale impériale. Ce cas prend une dimension internationale avec l'intervention énergique de sir Stratford Canning, l'ambassadeur britannique. Les hommes d'État ottomans subissent la pression des grandes puissances tout en s'évertuant à ménager les sensibilités religieuses de leurs sujets musulmans. Une deuxième crise sur-

vient en 1864, et concerne cette fois une vingtaine de musulmans convertis au protestantisme, qui pratiquent le prosélytisme dans les lieux publics de la capitale. Une troisième crise, plus grave encore, intervient en 1876 : une foule musulmane déchaînée assassine à coup de bâtons les consuls français et allemand de Salonique en raison de la séquestration d'une jeune convertie à l'islam par la communauté orthodoxe de la ville, appuyée par certains consulats. Une grave crise diplomatique s'ensuit. D'autres cas de figure moins spectaculaires sont étudiés par l'auteur qui, en dépouillant la documentation tirée des archives ottomanes et des archives du *Foreign Office* britannique, éclaire les sinuosités de la politique ottomane essayant de trouver une solution au problème posé par les conversions forcées à l'islam, qui persistent bel et bien à l'âge des réformes égalisatrices.

La troisième partie porte sur le phénomène de crypto-chrétienté : un problème délicat se pose aux dirigeants ottomans lorsqu'une partie des groupes convertis aux siècles antérieurs recourt à l'apostasie, profitant du climat plus tolérant de l'âge des réformes. On voit alors des phénomènes de reconversion de masse, comportant parfois quelques milliers ou dizaines de milliers de musulmans. Sont concernées les provinces albanaises et bulgares mais aussi les territoires de l'ancien royaume du Pont, où une partie des Arméniens de Hemşin et deux clans orthodoxes déclarent publiquement qu'ils retournent à leurs religions d'origine. Cette partie du livre est aussi particulièrement intéressante en raison de longs passages où l'auteur cite des interrogatoires concernant cette affaire : on a rarement l'occasion d'entendre autant la voix des subalternes en histoire ottomane.

La quatrième partie s'intéresse aux quelques milliers de convertis, souvent militaires de carrière, pour la plupart des Hongrois, mais aussi des Polonais, des Italiens et d'autres qui ont fui l'Europe des monarchies conservatrices avec la fin du printemps des peuples. Nationalistes qui ont combattu les monarchies autrichienne et russe pour l'indépendance de leur peuple, ceux-ci entrent au service de l'État ottoman, parfois en se convertissant à l'islam, pour éviter d'être extradés vers leur pays d'origine comme l'exigent les traités bilatéraux.

Sont aussi évoqués les cas de convertis de plus humbles extractions, à la réputation souvent sulfureuse, des « marginaux excentriques » comme les appelle l'auteur, peu désirables pour les autorités ottomanes mais non moins intéressants pour l'historien. La multiplication des cas de conversion de ce type conduit l'État ottoman à redéfinir progressivement les critères d'acquisition de la nationalité : le simple fait d'être converti à l'islam ne suffit plus à devenir « ottoman ».

La dernière partie aborde le cas des Arméniens qui se convertissent pour échapper aux massacres perpétrés en Anatolie orientale en 1895-1897, massacres qui ont valu au sultan Abdülhamid II le surnom de « Sultan rouge »². Des milliers d'Arméniens se convertissent en masse à l'islam, espérant ainsi pouvoir éviter le sort de dizaines de milliers de leurs coreligionnaires, victimes de la politique hamidienne. La plupart de ces conversions ne sont pas reconnues par l'État qui se méfie à la fois des éventuelles accusations de conversion forcée de la part des milieux diplomatiques et de la réaction de la population musulmane. Un autre aspect évoqué est l'enlèvement de jeunes filles arméniennes par des tribus kurdes, qui se réalise avec la complicité tacite des autorités publiques, pratique courante tout au long du siècle. L'auteur souligne aussi la montée de la tension entre les Arméniens et les musulmans dans les années 1890 en laissant entendre, d'une manière convaincante sans pour autant être téléologique, que la diabolisation réciproque et les massacres peuvent être lus comme un prélude au génocide arménien, même si la volonté d'extermination est l'apanage des révolutionnaires jeunes-turcs au pouvoir en 1915.

L'analyse de ces phénomènes de conversion et d'apostasie débouche sur une admirable histoire de la promotion progressive de l'identité civile et civique au détriment de l'identité religieuse. On regrette que cette contribution importante à l'historiographie ottomane n'ait pas adopté une perspective comparatiste, incluant notamment un regard sur le cas de la Russie tsariste³. Le processus de bureaucratisation de l'acte de conversion et d'apostasie aurait aussi pu être mis en perspective par l'évocation d'évolutions similaires de

standardisation et de sécularisation survenues dans d'autres domaines tels que l'aménagement de l'espace urbain, les inscriptions publiques et funéraires, la langue administrative, le droit, l'enseignement ou encore les conceptions temporelles.

Ces remarques ne sauraient pourtant occulter l'importance de ce livre. À la croisée de l'histoire politique et diplomatique, le travail de S. Deringil est également une étonnante étude nourrie à la fois d'une démarche socio-historique et d'une approche micro-historique. Ce livre s'adresse non seulement aux spécialistes de l'histoire ottomane du XIX^e siècle mais aussi à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la citoyenneté et aux rapports entre sécularisation et nationalisme.

ÖZGÜR TÜRESAY

1 - Selim DERINGIL, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londres/New York, I. B. Tauris, 1998.

2 - François GEORGEON, *Abdülhamid II. Le sultan calife, 1876-1909*, Paris, Fayard, 2003.

3 - Robert P. GERACI et Michael KHODARKOVSKI (éd.), *Of Religion and Empire: Missions, Conversions and Tolerance in Tsarist Russia*, Ithaca, Cornell University Press, 2001 ; Dany SAVELLI (éd.), n° spécial « La religion de l'Autre. Réactions et interactions entre religions dans le monde russe », *Slavica Occidentaria*, 29, 2009, notamment Elena ASTAFIEVA, « L'État, l'Église orthodoxe et les religions dites étrangères : le cas de l'Église catholique dans la Russie impériale », p. 139-157. Notons que S. Deringil se réfère occasionnellement au cas de la Bosnie sous le protectorat autrichien après 1878.

Naomi Davidson

Only Muslim: Embodying Islam in Twentieth-Century France

Ithaca, Cornell University Press, 2012, XI-299 p.

Ce livre cherche à comprendre pourquoi, durant la période coloniale, l'État français, laïque et universaliste, administre en métropole « ses » populations coloniales en fonction de leur supposée appartenance religieuse musulmane. La réponse réside dans la création

de ce que l'auteure appelle l'« islam français », défini comme « un système qui combine le républicanisme laïque français avec les pratiques incorporées et l'esthétique de l'islam orthodoxe marocain telles que perçues par l'imaginaire français » (p. 1). Élaborée par des acteurs politiques, administrateurs coloniaux, scientifiques, architectes, urbanistes et indigénophiles durant les années 1920, cette vision française de l'islam assigne une identité religieuse incorporée, qui fonctionne comme une identité racialisée marquée du sceau de l'exclusivité (*only muslim*) et de la permanence.

Le premier chapitre revient sur le contexte idéologique qui débouche sur l'impossibilité de distinguer les personnes identifiées comme musulmanes de leurs pratiques religieuses. Les chapitres deux et trois, les plus convaincants, illustrent les contradictions de l'« islam français » au travers de la construction de la mosquée de Paris et de l'Institut musulman, qui sont devenus, parallèlement aux structures d'encadrement social et policier, l'unique intermédiaire de l'État pour gérer ses relations avec ses sujets musulmans. Le chapitre quatre se focalise sur la période de Vichy qui promeut un « islam en France » plutôt qu'un « islam français ». Le chapitre cinq s'intéresse à la période de la guerre d'Algérie et à la compétition entre l'État et le Front de libération nationale (FLN) dans leur vision de l'islam. Le chapitre six évoque les politiques publiques en direction des immigrés et les débats publics des années 1970, utilisant des termes explicitement raciaux et culturels.

L'originalité du livre est de prendre à bras-le-corps la difficile articulation entre race et religion, en insistant sur la dimension corporelle et spatiale de l'assignation identitaire. L'auteure montre que l'accent mis par l'« islam français » sur les pratiques religieuses corporelles n'est pas qu'une vue de l'esprit des orientalistes. Ces rituels sont en effet théorisés par les clercs musulmans comme faisant partie intégrante de la foi musulmane. Cependant, l'« islam français » se retrouve toujours en décalage avec la réalité des islams au Maghreb et en métropole, puisqu'il existe des pratiques religieuses « hétérodoxes » chez les populations colonisées (adoration des saints, maraboutisme, consommation d'alcool, de tabac, non

pratique de la prière, etc.). Ainsi, il n'existe pas d'islam *en soi*. N. Davidson insiste à juste titre sur le fait que l'assignation des colonisés à leur islamité ne correspond pas au passage d'un racisme biologique à un racisme culturel, mais au processus inverse : au lieu de masquer un racisme biologique classique, les discours français créent la catégorie totalisante, religio-culturelle, réductrice, biologisante, de « musulman ».

Il aurait été souhaitable que l'auteure mobilise la littérature sur l'anthropologie raciale et la racialisation religieuse des musulmans, et justifie l'absence totale du concept d'islamophobie. Par ailleurs, elle tend à sous-estimer la dimension juridique du processus de racialisation, ce qui l'entraîne à formuler des affirmations discutables. Ainsi, l'assignation identitaire musulmane des colonisés ne s'est pas essentiellement construite dans les années 1920, mais elle s'est fixée dans le savoir orientaliste et le droit colonial dès la fin du XIX^e siècle. La question de l'application du droit colonial (code pénal, code des élections, etc.) en métropole pour les Français musulmans d'Algérie n'est pas traitée alors qu'elle illustre les tensions de la distinction entre nationaux et citoyens¹. La procédure de naturalisation des indigènes révèle certes une définition raciale de la citoyenneté, mais la possibilité même de la naturalisation nuance fortement la définition biologisante de l'« islam français ». L'auteure insiste sur la distinction entre, d'un côté, « Algériens » et, de l'autre, « Marocains », « Tunisiens », « Sénégalais » et autres sujets et protégés *a priori* musulmans. Certes, le « musulman » est devenu dans les discours publics synonyme d'« Algérien » en raison des relations particulières entre la France et l'Algérie. Mais l'existence de la catégorie juridique d'« indigènes assimilés » pour qualifier les protégés du Maroc et de Tunisie montre que la logique de racialisation touche aussi ces colonisés². Ainsi, le concept d'« islam français » est parfois trop homogénéisant et gomme les différences et les tensions entre les formes de discours (juridiques, politiques, scientifiques, etc.), les spécificités des diverses catégories d'indigènes, et les situations juridiques distinctes dans le temps et l'espace.

L'illustration la plus fidèle de l'« islam français » est ce que l'auteure appelle un « *built environment* » – c'est-à-dire des lieux physiques de sociabilité et des pratiques spécifiquement musulmans (mosquées, cimetières, hôpitaux, abattoirs halal, services sociaux) – qui correspond non seulement aux représentations françaises de l'islam, mais aussi à une volonté de les reproduire. La pièce maîtresse de cet environnement construit est la mosquée de Paris, initiative gouvernementale visant à rendre hommage aux soldats indigènes morts pendant la Première Guerre mondiale, en association avec les administrations coloniales et une partie de l'élite musulmane. Bien que les travailleurs coloniaux échappent à leurs activités, la distinction entre la mosquée et l'Institut musulman est révélatrice des tensions dans la définition de l'« islam français ». La reproduction du style architectural « mauresque » à Paris vise à recréer, aussi fidèlement que possible, un site religieux marocain identifié à un islam immuable et qui sert de spectacle aux Parisiens non musulmans. Quant à l'Institut, situé dans le Quartier latin, il incarne la compatibilité entre l'islam et la laïcité, l'universalisme et le républicanisme français. Ce double site vise à réconcilier les deux aspects de l'« islam français ». Finalement, on observe la création d'un islam « laïque » en ce sens que les événements religieux sont folklorisés, rendus publics et vidés de leur signification originelle.

Le régime de Vichy correspond à une période d'approfondissement de la racialisation de l'islam. Les activités événementielles de la mosquée se poursuivent, en même temps que les sites religieux provinciaux se développent du fait que le gouvernement général d'Algérie cherche à établir un réseau de mosquées en métropole sous l'autorité de la mosquée de Paris. Grâce à des exemples hors-Paris (Gennevilliers, Saint-Étienne, Marseille), l'auteure montre que l'islam célébré n'est pas l'« islam français » de la mosquée, mais un « islam en France », « folklorique » : pas de mosquée monumentale mais de simples salles de prière, hors des centres villes, pas de cérémonies publiques pour les non-musulmans, etc. Tout comme la III^e République, Vichy utilise l'islam dans la gestion des populations

« nord-africaines » (travailleurs et militaires), mais s'en distingue par l'évacuation du contenu laïque, reflet d'un gouvernement anti-laïque. Cependant, cette continuité révèle aussi la dimension faiblement laïque des politiques républicaines poursuivies par les prédécesseurs et les successeurs de Vichy.

N. Davidson affirme que, malgré la violence de la guerre d'Algérie, l'« islam algérien » est le miroir de l'« islam français » car tous deux maintiennent un lien fort entre l'algérianité et l'islamité : « Le programme du FLN visant à restaurer une algérianité unique et authentique était construit sur la valorisation de l'identité arabe, de la langue arabe et de l'islam, qui excluaient les personnes kabyles, juives et d'origine européenne de l'appartenance à la communauté algérienne » (p. 137). Cette affirmation mérite d'être nuancée puisque l'idéologie nationaliste du FLN est moins catégorique pendant la guerre et dans l'immédiate après-indépendance : le projet national en gestation incluait les non-musulmans sur une base nationale, notamment les juifs qui étaient plus nombreux dans les rangs du FLN que l'auteure ne l'affirme³. Il semble difficile de considérer que le discours anticolonialiste, marxiste et progressiste du FLN était uniquement stratégique dans la mesure où l'idéologie nationale algérienne était plurielle.

Le dernier chapitre relatif aux années 1970 est le plus décevant. Selon l'auteure, « l'identification de l'islam en tant qu'aspect central de la vie de ces immigrés et en tant que domaine d'intervention était au cœur de la politique culturelle de l'immigration » (p. 170) et l'Office national pour la promotion culturelle des immigrés (ONPCI) « mettait souvent l'accent sur l'islam comme un élément important de la 'culture' ou de l'identité des travailleurs immigrés » (p. 174). Or l'ONPCI n'est pas l'organisme central dans la politique d'immigration (c'est plutôt la direction de la Population et des Migrations⁴) et « mettre l'accent sur l'islam » dans trois publications éparses (le discours du secrétaire d'État à l'Immigration Paul Dijoud, un article de revue et la circulaire « Lieux de culte » du 2 septembre 1976) ne signifie pas qu'il existe un régime juridique spécifique fondé sur la supposée appartenance à la religion musulmane. L'administration des étran-

gers se fonde avant tout sur le clivage national/étranger et le paradigme de l'intégration, puis de l'interculturalité. Il est d'ailleurs étonnant que le tournant historique majeur dans le processus de racialisation religieuse des travailleurs maghrébins après 1962, les grèves ouvrières de 1981-1984, ne soit pas étudié à sa juste mesure.

Ces commentaires n'enlèvent rien à la grande qualité de cet ouvrage, qui propose une analyse subtile et fondée empiriquement de l'histoire de la « politique musulmane » en France métropolitaine et, en particulier, de la mosquée de Paris.

ABDELLALI HAJJAT

1 - Laure BLÉVIS, « L'usage du droit dans le rapport colonial. L'exemple de l'inscription des Algériens sur les listes électorales de métropole 1919-1939 », *Bulletin de l'Institut d'histoire du temps présent*, 80, 2002.

2 - Yerri URBAN, *L'indigène dans le droit colonial français, 1865-1955*, Clermont-Ferrand/Paris, Fondation Varenne/LGDJ, 2010.

3 - Pierre-Jean LE FOLL LUCIANI, « Les juifs algériens anticolonialistes : étude biographique (entre-deux-guerres - 1965) », thèse de doctorat en histoire, université Rennes II, 2013.

4 - Sylvain LAURENS, *Une politisation feutrée. Les hauts fonctionnaires et l'immigration en France, 1962-1981*, Paris, Belin, 2009.

Éléonore Armanet

Le Ferment et la Grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël

Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2011, 363 p.

Issu d'une thèse de doctorat en ethnologie, l'ouvrage d'Éléonore Armanet est le fruit d'une recherche de terrain menée entre 1996 et 1999 parmi la communauté druze du village multi-confessionnel d'al-Buqay'a en Haute-Galilée, en Israël. La question posée par l'auteure est la suivante : « Comment le collectif druze, pourtant si centripète, parvient-il à faire le lien avec un environnement sécularisé, fondé sur l'individualisme et le matérialisme de consommation sans verser dans la crispation narcissique ? » (p. 23). Si interroger les rapports à la

modernité d'une communauté connue pour sa fermeture sur elle-même et le caractère secret de sa religion peut paraître classique dans les études en sciences sociales sur les minorités religieuses au Proche-Orient, la réponse apportée par l'auteure est, dans le fond et sur la forme, à la fois originale et novatrice. É. Armanet s'emploie ainsi à montrer « combien la culture druze développe *sui generis* une approche radicalement maternelle de la vie et du monde. [...] Son orientation matricentrée, gage d'une puissante intériorité, met le collectif en position de 'plénitude', là où les sociétés environnantes s'érigent en société 'du manque' ou 'du besoin' » (p. 23-24).

Pour étayer son hypothèse de départ (« le maternel est source de culture par lui-même », p. 29), l'auteure explore comment les Druzes édifient une « *poiesis* quotidienne » singulière qui s'articule sur « des jeux d'enveloppement (*tasattor*) » (p. 25) du pain lors de sa fabrication par les femmes, de la femme lors de l'alliance matrimoniale et dans la maison, et enfin du Livre saint. Elle relève et analyse les analogies fortes entre ces derniers et la constitution du groupe, dont les membres pensent la réincarnation de leurs âmes ou leurs « réenchemissements » selon une traduction plus littérale du terme *taqammos*. L'enveloppement (*tasattor*) est ainsi l'affaire de tous les Druzes qui, en entretenant un entre-soi qui les définit, érigent des frontières infranchissables entre eux-mêmes et l'Autre. C'est pourtant cette position difficile de l'altérité radicale qu'a dû assumer É. Armanet. Mais on comprend dès le prologue que sa sensibilité ainsi que, d'une certaine manière, sa fascination respectueuse pour les personnes auprès desquelles elle a vécu durant plus de deux années à al-Buqay'a lui ont permis d'en tirer des pistes de compréhension et d'analyse de cette communauté centrée sur la femme qui n'avaient encore jamais été explorées, à l'exception notable du dernier chapitre de l'ouvrage d'Isabelle Rivoal consacré au rôle des femmes druzes dans les funérailles à 'Isfiyya, un autre village d'Israël¹.

Pleinement consciente de l'outil d'analyse que lui offre sa position sur le terrain, É. Armanet tire sagement et patiemment le fil d'une anthropologie réflexive assumée. Tout en tissant une brillante réflexion sur la relation

ethnographique et sur la production du savoir anthropologique, elle se montre soucieuse de livrer au lecteur le cheminement personnel qui l'a conduite vers le village d'al-Buqay'a en juin 1996 – en partageant ses impressions d'avant l'arrivée sur le terrain – jusqu'à l'écriture de son livre plusieurs années plus tard – en narant sa rencontre avec celui qu'elle reconnaît comme un frère d'âme dans la maison de ses parents. Si le lecteur peut difficilement adhérer aux dernières phrases de l'ouvrage, il n'en est pas moins intéressant de voir comment l'auteure met un point final (pour elle-même ?) à la relation ethnographique sur laquelle elle s'interroge en des termes quasiment psychanalytiques : « La relation ethnographique est-elle rencontre de deux inconscients qui se choisissent, inconscient de l'ethnologue, d'une part, inconscient du groupe qu'il fait vœu d'accueillir, d'autre part ? [...] il semble en tous les cas qu'elle s'inscrive dans un puissant jeu imaginaire de transferts et de contre-transferts, lieu de regards croisés et d'interrogations partagées qui s'offrent en reflet dans un jeu de miroirs infini et mouvant » (p. 66). C'est dans ce cadre que le terme de « co-naissance » qu'elle choisit pour désigner son évolution sur le terrain prend tout son sens : « [...] j'ai suggéré combien ces affects avaient transformé ma personne : émergés dans l'interaction avec le groupe, ils ont été la condition même de mon savoir » (p. 124).

Dans les six chapitres qui composent la suite de l'ouvrage, É. Armanet fait le choix de peu contextualiser ses informations de terrain et de ne livrer que les données générales qui lui permettent d'étayer son analyse. Dans le chapitre qui traite du long processus de fabrication du pain, ce choix d'écriture reste convaincant. L'activité étant interdite aux hommes, seules les femmes fabriquent le pain dans leur propre four. Le levain (*khamîrê*) constitue le ferment qui circule entre les foyers d'un même quartier et entre proches, il est le souffle sacré (*râh*) qui se mêle à la farine conservée dans des barils au sein desquels les femmes ont pris soin de déposer « des branchettes d'olivier (*ghusûn zaytân*) cueillies sur le sanctuaire de *Nabî Shu'êb*, des glands de chênes ramassés sur celui de *Nabî Sabalân* ou des bandelettes (*satâyir*) détachées de quelque étoffe couvrant le cénotaphe d'un prophète, tous objets qui

'portent la grâce' (*bijîbû l-baraké*) par leur proximité avec le temps de l'Origine » (p. 138-139). Les paroles et les gestes des femmes qui accompagnent la panification glorifient le groupe et l'exhortent « à faire corps génération après génération (*min jîl la jîl*) » (p. 140). Au terme de ce chapitre, le lecteur saisit « toute l'analogie druze qui lie le processus de la panification à l'enfantement et au traitement post-partum du nouveau-né » (p. 158).

Le chapitre suivant traite de la question de la « mise à l'abri' (*tasattor*) du corps féminin dans le vêtement, le silence, l'espace et 'la pudeur' (*hishmé*) » (p. 161). C'est l'occasion pour É. Armanet de développer une discussion intéressante sur l'honneur et la honte, largement traités par l'anthropologie britannique². L'auteure leur reproche une analyse à partir « des concepts de 'pouvoir' et d'« hégémonie' » (p. 162). Étant le matriciel, le maternel ne peut être que sacré et c'est bien en cela et pour cela que les femmes sont protégées, enveloppées et mises à l'abri. Chez les Druzes, « contenir le mystère de la femme, c'est contenir le mystère de la religion » (p. 191).

Dans le chapitre consacré à la conjugalité, on apprend que chez les Druzes, dont le mariage est monogame et où la répudiation (*talaq*) est permise, se marier c'est « ouvrir une maison » (p. 205). L'analyse de cette expression est d'autant plus intéressante que, de manière générale, dans le reste de la région cette expression a une connotation politique forte, mais É. Armanet n'explore pas cette piste qui aurait pu l'amener à davantage mettre en perspective sa réflexion avec les travaux d'I. Rivoal qui analyse les relations du politique et du religieux dans cette communauté. Chez les Druzes, la femme est la fondation de la maison tandis que l'homme en constitue les piliers. L'auteure décrit le rituel du nœud (*'aqad al-'uqda*) qui scelle le corps de l'épouse à celui du mari et fait de celle-ci une femme capable de faire lever et cuire le pain, de nouer les nœuds des tapisseries qui décoreront sa maison et plus tard de mettre au monde un enfant. Si toutes les étapes du mariage sont décrites avec précision, le propos reste général tant É. Armanet refuse de contextualiser ses données. On saisit également à quel point le choix de l'ethnologie de se concentrer sur le seul village d'al-

Buqay'a l'empêche finalement de saisir que certaines étapes du rituel ne sont pas propres aux Druzes. Ainsi, l'auteure élabore toute une analyse « druzocentrée » du rituel du pâtre de l'épouse, qui consiste pour cette dernière à coller un morceau de pâte décorée au linteau de la porte d'entrée principale de sa nouvelle maison alors même que l'on retrouve ce rituel dans d'autres communautés, notamment chez des chrétiens de Syrie qui ne vivent pas dans des régions à majorité druze.

De même, l'auteure s'emploie à construire des analogies entre le rituel de l'adieu (ou l'exil) de la mariée avec le « réencheminement » des âmes, alors qu'il lui est signifié sur le terrain qu'un rituel similaire a lieu chez les chrétiens. De façon assez étonnante, elle dit ne pas y croire. Pourtant, il est vrai que ce rituel se retrouve également chez les chrétiens de la région et que, comme chez les Druzes, la mariée verse d'abondantes larmes. Les chants des femmes sont clairement destinés à faire pleurer la mariée et ne s'arrêtent que lorsque l'atmosphère devient trop dramatique. De la même façon, si l'analyse du couple en termes de complémentarité et l'analogie faite entre la femme et la religion sont convaincantes, l'analyse sur le fil du don et de l'échange ou du devoir (*waǰīb*) en termes « druzocentrés » paraît plus discutable tant cela aussi se retrouve dans toutes les communautés de la région.

Les deux derniers chapitres sont consacrés au Livre saint : « Corps à emmailloter, il renferme une parole originelle qui, privée de voix, est pensée à l'image de l'enfant nouveau-né : comme lui, il réclame affection, protection et confinement » (p. 299). L'auteure tisse les fils d'une comparaison entre l'interdit du corps féminin au non-Druze et « le tabou qui proscrie la présentation de l'Ouvrage au regard et au toucher de l'étranger » (p. 291). Ainsi substitue-t-elle à la notion de « secret » qui caractérisait jusqu'alors les analyses de la religion druze celles de « clôture » et de « savoir-taire » (p. 309). Et d'ajouter : « Il faut abriter l'Écrit, le sceller, l'avalier. L'expression 'clorre le Livre' désigne l'apprentissage achevé de l'ensemble des épîtres. Elle qualifie une connaissance religieuse mesurée au fil du Texte sacré appris par cœur et "retenue" en soi » (p. 345).

É. Armanet est fascinée par son terrain. Cela lui permet de réaliser des prouesses d'écriture et de faire entrer le lecteur dans le monde des Druzes d'al-Buqay'a avec presque la même fascination. En revanche, on referme le livre avec la sensation étrange d'avoir réalisé une incursion profonde dans un univers déconnecté du reste du monde et il est difficile de tirer les fils d'une comparaison avec les Druzes ailleurs en Israël et au Proche-Orient, ainsi qu'avec les autres minorités de la région. Mais ce n'est certainement pas l'ambition de l'auteure. Son ouvrage sort des sentiers battus, et s'il s'inscrit dans les champs de l'anthropologie de la religion, des corps et des rapports de genre, il donne surtout à lire l'ineffable dans une position épistémologique postmoderne clairement assumée et quasi « magnifiée » par la forme d'écriture choisie : sensible et, souvent, poétique.

ANNA POUJEAU

1 - Isabelle RIVOAL, *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2000.

2 - John K. CAMPBELL, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon Press, 1964 ; Jean G. PÉRISTIANY, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1966 ; Michael HERZFELD, « Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems », *Man*, n. s., 15-2, 1980, p. 339-351 ; Julian PITT-RIVERS, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, trad. par J. Mer, Paris, Hachette, [1977] 1997.

Hélios Figuerola Pujol

Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas
trad. par V. Delahégue, J.-L. Delahégue
et C. Hannappe, Paris, Éd. de l'EHESS,
[2010] 2011, 334 p et 8 p. de pl.

Cet ouvrage présente une enquête ethnographique détaillée, réalisée à Cancuc, village maya tzeltal du Chiapas. L'auteur indique s'être efforcé d'explorer la notion tzeltal de la personne depuis un point de vue ontologique,

afin d'en découvrir la richesse, « de déceler les rapports, parfois conflictuels, que ces êtres [qui peuplent l'univers] entretiennent entre eux » et « de faire ressentir les liens indissolubles entre l'individu et le cosmos » (p. 285). Pour les Mayas de Cancuc, il existe différents types d'entités animiques, dont Hélios Figuerola Pujol entend souligner les liens étroits : l'oiseau du cœur, le *ch'ulel* qui a son double vivant dans les montagnes (*ch'ulel* du *ch'iibal*) et les *lab*, qui vivent le plus souvent à l'extérieur du corps et qui peuvent être des animaux, des phénomènes météorologiques (foudre, arc-en-ciel...), des objets ou des personnes comme l'*obispo* (évêque), le *pale* (déformation de « padre », curé) ou le *profesol* (professeur).

Dans les premiers chapitres, l'auteur présente la géographie physique et imaginaire de Cancuc (avec les *ajaw*, cavernes et puits d'eau situés dans les montagnes, où se trouvent les maîtres des *ajaw*, gardiens des *ch'ulel* et des *lab*), ainsi que son organisation sociale gérontocratique, supposée reproduire l'organisation des êtres surnaturels qui veillent sur les personnes. De même, il explique qu'à côté de la justice municipale constitutionnelle, il existe des autorités traditionnelles qui se réunissent chaque dimanche pour rendre la justice, d'une manière qui est réputée semblable à la justice exercée par les êtres surnaturels (associant la justice divine et le don, le *majjanil*).

Une des originalités de cette enquête ethnographique est l'utilisation de dessins réalisés par un petit-fils de Xun Díaz López, l'un des informateurs de l'auteur, qui constituent des sortes de cosmographies donnant à voir les caractéristiques des *lab* et d'autres êtres surnaturels, tels que les mères protectrices (mère tonnerre, mère de la montagne) ou les mères-maladies (liées à des figures de femmes métisses). Pour rendre compte des espaces dans lesquels les êtres surnaturels agissent, H. Figuerola Pujol reprend et précise la traditionnelle division tripartite du cosmos maya avec, entre le monde d'en haut et le monde d'en bas, celui où habitent les hommes, c'est-à-dire le *jamalal*, perçu comme une portion de terre quadrangulaire et plane (le *lum*), où les habitants de Cancuc trouvent refuge. Leur survie dépend de la protection que leur offrent

leurs ancêtres claniques (*me'il-tatil*), sous l'autorité desquels s'organisent les sociétés complexes qui vivent dans le *ch'iibal*. Selon l'auteur, « dans la clandestinité, [les *me'il-tatil*] éduquent et protègent patiemment et systématiquement le *ch'ulel* de chaque habitant de Cancuc » (p. 286), tandis que saint Jean, avec qui ils ont conclu un pacte, assure aussi cette fonction de protection. De manière surprenante, le schéma cosmologique fait apparaître les différentes espèces de *lab* comme appartenant à des niveaux distincts (*pale* et *obispo*, en haut, *lab* animaux et objets dans le *jamalal*, tandis que le *ch'iibal* des ancêtres relève du monde inférieur, où se trouvent aussi saint Jean et Juan Ortega, qualifié de messie¹).

Au centre de l'ouvrage, on trouve la figure du *ch'abajom*, spécialiste de la connaissance des entités animiques et intermédiaire entre le monde surnaturel et celui des vivants. Les habitants de Cancuc recourent à lui pour réaliser les prières et les offrandes sacrificielles spécifiques permettant d'obtenir la guérison des différentes maladies et la protection contre les catastrophes qui peuvent affecter la paix sociale dans la communauté, mais aussi pour lancer des sorts contre les ennemis. Le *ch'abajom* possède un livre qui lui révèle le pouvoir des divinités et notamment celui de la Terre, dominée par une gourmandise incontrôlée qui met en danger la vie humaine. C'est la raison pour laquelle les *cancuqueros* lui offrent de la nourriture, de la chair animale, mais aussi des paroles rituelles (notons que la « grande parole », prière grâce à laquelle les objets rituels acquièrent le *ch'ulel* qui permet le don, est comme enveloppée dans une sorte d'écorce végétale, ce qui lui donne une forme arrondie et la rend plus douce).

Par le don, les hommes peuvent négocier leur existence dans le *jamalal*. Les maladies individuelles et les désordres communautaires surviennent lorsque le *ch'ulel* est la proie des *lab* (les siens ou ceux d'autrui). Dans ce cas, le rituel réalisé par le *ch'abajom* consiste principalement en un sacrifice permettant d'offrir un *ch'ulel* de substitution (celui d'une volaille pour une thérapie individuelle, celui d'un bovin s'il s'agit d'un problème collectif). D'après H. Figuerola Pujol, les thérapies ne sont pas

liées, comme on le dit généralement, à une rupture de l'équilibre entre le chaud et le froid, mais plutôt à une sorte de dissociation momentanée entre le *ch'ulel* et les *lab*. L'auteur souligne, mieux qu'auparavant, l'interdépendance entre les entités qui composent la personne (*ch'ulel* et *lab*) et entre celles-ci et les êtres surnaturels qui habitent le cosmos. Surtout, il est indispensable de relier la topographie du monde des vivants, Cancuc, et la géographie du monde des ancêtres, un tout qui forme une société complexe que les habitants s'efforcent de recréer dans leurs rituels. Les représentations

de la personne et de l'univers ne relèvent pas de conceptions abstraites mais sont intimement liées à l'organisation de la vie sociale et aux pratiques rituelles qui donnent corps et âme aussi bien à la collectivité qu'aux individus qui en font partie.

ROCÍO NOEMÍ MARTÍNEZ

1 - Ce personnage de l'histoire du XIX^e siècle au Chiapas semble se substituer à Juan Lopez, protecteur mythique des Indiens, jeté dans un puits d'eau proche de l'ancienne église de Cancuc, et dont la vie légendaire présente des variantes multiples.