

Fraticelles liés au Spiritualisme franciscain, il faut se demander quelle place occupa l'accusation de déviance, à tout le moins la critique émanant des autorités ecclésiastiques, dans le bouillonnement et la véritable surenchère de mouvements en quête d'une plus stricte observance.

Ludovic VIALLET

Maître de conférences en histoire médiévale
Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand II
Viallet.Ludovic@wanadoo.fr

Frédéric MEYER

Maître de conférences en histoire moderne
Université de Savoie, Chambéry
Frederic.Meyer@univ-savoie.fr

Colloques

DE PISE A TRENTÉ : LA RÉFORME DE L'ÉGLISE EN GESTATION. REGARDS CROISÉS ENTRE ESCAUT ET MEUSE

Colloque international, Tournai, 19-20 mars 2004

Le Séminaire épiscopal de Tournai vient d'être le cadre d'un intéressant colloque organisé par Monique Maillard-Luypaert, qui y enseigne l'histoire ecclésiastique, en collaboration avec les Pr. Jean-Marie Cauchies (Facultés universitaires Saint-Louis de Bruxelles) et Monique Vleeschouwers-Van Melkebeek (Université de Gand). Il avait pour propos l'examen de la situation et des velléités de réforme aux XIV^e-XVI^e siècles, dans les diocèses de Tournai, Cambrai, Thérouanne et Liège. Étaient réunis des médiéviastes et modernistes issus de différentes traditions de recherche. Les apports sont multiples, tant dans le domaine de l'histoire religieuse proprement dite que dans celui de l'histoire du droit et des institutions.

Après un exposé liminaire de l'abbé J.-L. Gazzaniga qui a balisé la thématique en rappelant repères, questions et canons historiographiques (« *Ecclesia semper reformatum* : la réforme de l'Église, une gestation perpétuelle ? »), onze communications prennent le pouls de ce processus de gestation – entre ce que l'on appelait naguère « pré-réformes » et « Contre-Réforme » –, chacune scrutant à sa manière le rapport entre évolution de la piété personnelle, place des sacrements et organisation du cadre communautaire (que ce dernier se situe au niveau de la chrétienté latine, du diocèse, de la paroisse ou du couvent).

Les problèmes de structure ecclésiale sont notamment abordés par M. Decaluwe (« La position de la papauté mise en cause après le grand schisme : légitimation de part et d'autre »), qui envisage la résolution du grand schisme et la perte de vitesse consécutive du conciliarisme : celui-ci n'aurait-il été qu'une théorie de circonstance aux yeux de nombre de ses partisans ? N'a-t-il pas servi surtout à restaurer, plutôt qu'à restreindre, le pouvoir pontifical ? Quant à V. Julerot, son attention porte sur les « schismes » diocésains au travers du cas tournaïen : à partir de 1483 s'opposent ainsi, durant un quart de siècle, un « pourvu », candidat bourguignon, et un candidat royal nommé par dévolution à défaut – prétendu – d'élection par le chapitre (« Élection épiscopale et provision apostolique à Tournai à la fin du XV^e siècle »). L'examen des procès en Parlement relatifs à cette question s'avère fort instructif.

Les écarts de conduite des clercs et des laïcs sont appréhendés par M. Maillard-Luypaert au travers des suppliques traitées par le cardinal-pénitencier, en distinguant faits de violence physique et incontinence, celle-ci abordée grâce aux dispenses pour *defectus natalium* (« Absoudre et dispenser. Clercs et laïcs des diocèses de Cambrai, Liège, Thérouanne et Tournai devant la Pénitencerie apostolique, XV^e siècle »). Concernant la violence, on notera le candélabre et le livre liturgique au nombre des armes utilisées et la discussion vive entre doyen et chanoine durant l'office comme circonstance de la rixe.

En outre, le vécu religieux dans les paroisses, singulièrement dans la ville épiscopale de Tournai, fait l'objet de deux exposés. Dans l'un, tirant admirablement parti de sources parfois taciturnes ou lacunaires, Ph. Desmette répertorie une trentaine de confréries religieuses, pour l'essentiel dans le cadre paroissial, certaines très ouvertes quant au recrutement (présence de femmes, absence de *numerus clausus*, exigences financières peu importantes), d'autres au contraire très fermées, telle la confrérie des Damoiseaux d'essence patricienne et politique (« Les confréries religieuses à Tournai aux xv^e et xvi^e siècles. Entre ombre et lumière »). L'aspect religieux se marque surtout dans le premier type d'association ; on notera que les pratiques dévotionnelles au sens des Temps modernes sont peu présentes, messes funéraires et anniversaires servant à assurer le salut des membres tout comme la participation à certains offices et processions. Par contre fréquentation des sacrements et obligations de dévotions personnelles sont absentes des statuts. Dans l'autre, A. Dupont et J. Pycke montrent comment le chapitre cathédral est surtout soucieux d'affirmer la sujétion des paroisses de sa juridiction et de maintenir les droits qui lui reviennent, même si curés et autres clercs en retirent quelques avantages matériels et spirituels. Cette présentation d'une recherche en cours, puisant abondamment dans les données prosopographiques et comptables, paraît très prometteuse (« Les relations entre le Chapitre cathédral de Tournai et les paroisses de la ville, du xiv^e au xvi^e siècle, et principalement entre le concile de Pise et le concile de Trente »).

Toujours à Tournai, l'historien d'art L. Nys propose « Une relecture du Triptyque des Sept Sacrements de Roger van der Weyden à Anvers, à la lueur du contexte historico-religieux lié plus particulièrement à la figure de Jean Chevrot ». Replacé dans son usage liturgique origininaire, le fameux tableau offre une mise-en-abyme de l'élévation de l'hostie consacrée. Par ailleurs, sa destination première pourrait bien avoir été la chapelle épiscopale et non le choeur de la cathédrale ni, comme souvent affirmé, la chapelle de Chevrot à Poligny (Jura). Par son caractère somptuaire, sa fonction liturgique et son emplacement, il aurait notamment servi à affirmer l'autorité de l'évêque Chevrot face aux bourgeois et aux chanoines.

Les velléités de réforme vis-à-vis des laïcs et du clergé séculier sont abordées au travers des moyens d'action des autorités, en particulier les statuts synodaux et les tribunaux ecclésiastiques. V. Tabbagh examine la confection, le contenu et la diffusion des statuts synodaux tournaisiens, en particulier sous deux évêques canonistes, Jean Chevrot et Ferry de Clugny (« Les statuts synodaux du diocèse de Tournai au xv^e siècle : la modification des normes comme volonté de réforme ») ; il constate que pastorale et sacrements y tiennent peu de place par rapport aux aspects externes et communautaires du culte mais suggère que cet ordre de préoccupation est complémentaire et non opposé à l'avènement d'une religion plus intime. La liberté d'action des juridictions ecclésiastiques par rapport au prince et aux villes est traitée par M. Vleeschouwers-Van Melkebeek (« L'officialité de Tournai aux prises avec les juridictions séculières au xv^e siècle : un lent effritement »), qui suit au travers des ordonnances et des conflits de juridiction le grignotage des compétences de l'official en matière de causes *lai contre lai* et de priviléges de clergie, et par V. Demars-Sion (« La mise sous tutelle de la justice d'Église dans les anciens Pays-Bas et ses limites, xv^e-xvi^e siècles »), qui examine les arguments invoqués, les textes princiers et les concordats.

Par ailleurs, le diocèse de Liège fait l'objet d'un éclairage par M.-É. Henneau et A. Marchandisse (« Velléités de réformes dans l'Église de Liège des xv^e et xvi^e siècles ») : en dépit de quelques initiatives plus larges (liées notamment au passage dans le diocèse du cardinal-légat Nicolas de Cuse), c'est surtout le monde des réguliers qui fait l'objet de réformes voire de nouvelles fondations. Les cisterciennes se distinguent en particulier, non sans tensions entre des récalcitrantes effrayées et agacées et des moniales dévotes, chaque parti étant soutenu par un clergé hostile ou favorable au changement. A côté de réformes de l'institution, on notera aussi chez ces contemplatives une évolution vers des exercices de piété individuels plus modernes, combinés à la prière communautaire des moniales.

Dans sa communication traitant de « L'influence des mouvements religieux de la fin du Moyen Age sur la réforme de l'Église dans les anciens Pays-Bas », Ch. de Borchgrave pose la question du lien entre tradition mystique et mouvement de réforme dans les Pays-Bas, ainsi qu'entre piété personnelle et vie d'Église. Ainsi Ruusbroec, qui fut prieur, a plaidé pour la réforme des abus et se pliait volontiers à la hiérarchie et aux sacrements. La *devotio moderna*, certainement jusqu'au milieu du xv^e siècle, ne fut pas opposée à la mystique, même si les frères de la vie commune tentèrent de rendre la vie spirituelle plus accessible ; le chanoine Thomas a Kempis lui-même, dans son *Imitatio Christi*, ne rompt pas avec Ruusbroec mais l'adapte, et la spiritualité d'Érasme, formé chez les dévots modernes et dans un couvent de la congrégation de Windesheim, en sera fort proche. L'orateur suggère pour terminer une filiation directe de la mystique brabançonne des XIII^e-XVI^e siècles aux *Exercices* d'Ignace de Loyola.

Dans ses conclusions générales, M. Prietzel a notamment rappelé le poids du hasard dans l'avènement du protestantisme, celui-ci n'étant pas inscrit dans la nécessité. Certaines initiatives de la réforme grégorienne (telles l'exemption et l'incorporation), nécessaires au XII^e siècle pour lutter contre le prince, deviennent au XV^e siècle un handicap face à la volonté de réforme des évêques. L'appareil bureaucratique et administratif de l'Église fonctionne assez bien mais les statuts synodaux se concentrent sur la gestion du cadre communautaire. L'initiative vient bien plus des laïcs quand il s'agit du salut, et cela sous les formes très contrastées des confréries religieuses institutionnalisées et de mouvements religieux moins institutionnalisés (comme la dévotion moderne). Des réticences à la réforme sont évidentes par ailleurs chez certains acteurs tandis que des freins conjoncturels et structurels s'opposent au mouvement (cf. à Tournai respectivement la situation militairement troublée dans le diocèse et la superficie trop étendue de celui-ci). Par contre, si les princes séculiers sont soucieux d'accroître la position des juridictions séculières par rapport à celles de l'Église, restreignant notamment ainsi la liberté d'action des évêques, ils ne s'impliqueront pas pour autant dans le mouvement de réforme, si ce n'est de façon très ponctuelle (la réforme d'un couvent, par exemple).

Les actes paraîtront sous la forme d'un numéro double des *Cahiers du CRHIDI* publiés par le Centre de recherche en histoire du droit et des institutions des Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles.

Éric BOUSMAR

SAINT JULIEN ET LES ORIGINES DE BRIOUDE

Brioude, 22-24 septembre 2004

Un colloque international s'est tenu à Brioude, du 22 au 24 septembre 2004, autour de différents axes : le culte de saint Julien, l'histoire de la région, l'art et les découvertes archéologiques autour de la basilique.

M. de Framond replace le cadre général dans lequel s'inscrit le martyr de Julien, Viennois martyrisé à Brioude. On rapporte sa tête – après l'avoir lavée dans une fontaine qui devient miraculeuse – à son ami Ferréol, commandant militaire et chrétien qui sera rapidement exécuté aussi pour sa foi. Le culte se développe et l'empereur Avit est le premier à être inhumé *ad sanctum*. A. Dubreucq présente le dossier hagiographique de saint Julien : *BHL* 4540 est un texte local fondé sur la tradition orale, prouvant le développement du culte de Julien dont témoigne la construction d'une *cellula*. Ce texte, où la figure de Ferréol est déjà attestée, est sans doute écrit vers 480, c'est-à-dire peu après la délivrance miraculeuse des prisonniers qui suivit l'attaque Burgonde. Grégoire de Tours (*BHL* 4541) récupère des traditions

locales. Ces deux textes sont la base de *BHL* 4542, dont le plus ancien manuscrit est du x^e siècle, mais qui est sans doute carolingien. Ce texte ampoulé, la première attestation du compagnonnage guerrier avec Ferréol, est la source du légendier des Archives départementales du Jura. Enfin les passions de Ferréol sont soit viennoises (*BHL* 2911) et ne parlent pas de Julien, soit brivadoises (*BHL* 2912) et font alors mourir Ferréol à Brioude, ce qui est peut-être une tentative de récupération carolingienne du culte. A. Dierkens rappelle que Julien n'est dit militaire qu'à l'époque carolingienne. Ferréol est lui-même exécuté et enterré avec cette tête ; on retrouve son corps incorrompu – ce qui est une preuve de sainteté. Le corps est à Brioude, la tête à Vienne, il y a multiplication des lieux de culte et, bien que Brioude soit excentrée par rapport à Clermont, une procession les relie régulièrement. On prête à Julien le désir de détruire les idoles, il pacifie les animaux qui s'approchent de sa tombe, protège un cheval dans un rayon de trente lieues : reflet du droit d'asile et de la zone d'immunité. Grégoire de Tours insiste aussi sur la complémentarité entre saint Martin et saint Julien, alors que souvent les saints sont décrits dans des situations de concurrence. E. Dehoux souligne que Grégoire de Tours utilise des sources diverses. Ferréol incite Julien à quitter Vienne lors de la persécution, il va à Brioude, car il est destiné à être l'instrument du salut des Arvernes. Une vieille femme le cache puis, à sa demande, le dénonce et il est décapité ; sa tête, après avoir été lavée, est ramenée à Vienne. Cet élément est un rajout par rapport à la première passion, peut-être y avait-il un point d'eau sacré à Brioude qui est ainsi christianisé. Le corps est enseveli par des vieillards qui rajeunissent, symbole du dépouillement du vieil homme. C'est un texte catéchétique et engagé qui propose un modèle et répond à un besoin. Les miracles donnent à Julien, par l'alliance entre le saint et la cité, une dimension civique. É. Bozoky montre que Grégoire s'intéresse surtout aux *virtutes* : preuves de l'efficacité du christianisme et de la sainteté de Julien. Son sang rajeunit les vieillards par une transgression des lois naturelles, il permet la libération de l'époux de la dame espagnole par une action à distance et il sanctifie à jamais l'eau de la source devenue miraculeuse. Ces miracles sont liés à la nature et donnent au culte une dimension cosmologique à laquelle s'ajoute l'élément lumineux sous la forme d'un globe de lumière. Julien défend animaux et hommes, son pouvoir est supérieur à celui des dieux païens : il a un rôle pacificateur dans une dispute qui éclate dans le temple païen. Les châtiments qu'il inflige montrent sa redoutable efficacité. Ce culte « poliade » relaye le pouvoir royal et épiscopal. J.-L. Lemaitre étudie la place de Julien de Brioude dans les martyrologes historiques et les légendiers abrégés. Julien est attesté dès la recension auxerroise du martyrologue hyéronimien. Mais même à Brioude, il reste en deuxième place dans le martyrologue, derrière saint Augustin qui est fêté le même jour. Adson ajoute, dans la première moitié du IX^e siècle, la *translatio capitinis*, mais il faut attendre Baronius (1596) pour avoir des précisions chronologiques et l'identification de Julien comme un soldat.

J.-P. Chambon reprend l'histoire du mot Brioude qui est d'origine gauloise et signifie un lieu de passage ; il se maintient à l'époque romaine, ce qui montre l'existence de fonctions publiques collectives justifiant l'importance continue de la localité. La campagne militaire du roi Thierry impose de trouver à la ville un nom (proto)-français qui connaît des déformations dans le patois occitan mais se fixe sous sa forme française. M. Rouche étudie l'attaque burgonde contre Brioude, vers 470-506, dont l'échec est attribué à la protection de Julien. Le géographe anonyme de Ravenne place, vers 472, le Velay et le Gévaudan dans le royaume burgonde, il y a d'ailleurs des traces toponymiques de cette avancée. La paix de 475 entraîne l'abandon de ces terres au profit des Wisigoths. Ch. Lauranson-Rosaz évoque l'Auvergne romaine où l'on trouve de grandes familles de la noblesse sénatoriale chrétienne comme Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont. À la période suivante, Grégoire de Tours parle de complots de l'aristocratie sénatoriale écrasés par le roi Thierry. Les excès des Francs obligent à trouver un apaisement, ainsi Théodebert épouse Déotéria et les grandes familles de l'Auvergne se retrouvent à la cour d'Austrasie. Le VII^e siècle correspond à une période d'éphémère autonomie, période brillante marquée par les

épiscopats de Genest Prix et Bonnet à Clermont, qui se termine avec les campagnes militaires de Pépin. Ch. Settipani reconstitue grâce à la prosopographie les familles de l'Auvergne du V^e au VII^e siècle – ce qui permet par exemple de démontrer que presque tous les évêques de Clermont sont apparentés et que des liens familiaux qui s'entrecroisent à plusieurs reprises concernent toutes les grandes familles aristocratiques comme le montre la diffusion de l'onomastique. Fr. Prévot présente l'empereur Avit, noble arverne, dont le récit de Grégoire de Tours est le seul à mentionner l'inhumation à Brioude. Grégoire le montre par ailleurs avide de gloire et luxurieux. Ce portrait très négatif s'explique par le ralliement de la famille d'Avit aux Wisigoths. D'après l'œuvre d'Hydace contemporaine des événements, Avit quitte Rome pour lutter contre les Vandales, il est déposé par une révolte militaire, dirigée par Majorien et Ricimer, et vaincu à Plaisance. Devenu évêque de plaisance il meurt à Brioude. Pourquoi ? D'après Jean d'Antioche, il se réfugie dans un sanctuaire à Plaisance où les assiégeants le laissent mourir de faim. On peut penser qu'Avit a essayé de reprendre le pouvoir, est mort à Plaisance et a été inhumé à Brioude. Cet exemple d'inhumation près d'un saint est précoce mais Avit connaît l'exemple romain. L. N. Wood étudie les relations entre Brioude et Vienne à travers les cultes de Julien et Ferréol dans les écrits de Sidoine Apollinaire, Avit de Vienne et Grégoire de Tours. Quand ce dernier visite la tombe de Ferréol à Vienne, il pense qu'il est son protégé en tant qu'*alumnus* de Julien, ami de Ferréol. Un diacre lui raconte l'histoire de la translation de trois tombes par l'évêque Mamert de Vienne qui reconnaît celle de Ferréol car il y a deux têtes à l'intérieur. C'est un membre de l'assistance qui soulève ce point : cela montre que tout le monde n'est pas au courant mais qu'il existe une tradition, reflet de l'influence des familles de l'aristocratie locale. Sidoine parle de l'église Saint-Ferréol de Grigny, desservie par des moines dont l'un d'entre eux devient abbé d'Agaune.

H. Noizet distingue la basilique martyriale (à relique) de l'*ecclesia* où l'on dit la messe. À l'époque carolingienne, certaines basiliques deviennent des chapitres, d'autres des abbayes. À Brioude, le pèlerinage organisé par l'évêque joue un rôle très important. Les clercs sont dirigés par un abbé mais il n'est jamais question de monastère. Il existe une paroisse qui a apparemment le même desservant, ce qui ne signifie pas forcément qu'il s'agit du même bâtiment. Ch. Sapin pose le problème de l'accessibilité variable aux tombeaux des grands sanctuaires de Gaule et du contrôle du clergé. P. Chevalier reprend l'étude archéologique de la crypte de Saint-Julien : est-ce le reste de la *cellula* construite par « la dame espagnole » ? L'abside fermée par un arc triomphal (dont on voit les traces d'arrachement) se prolongeait par une nef. Le fond de l'abside était peint : on devine encore la partie inférieure d'un drapé. F. Gauthier présente la nécropole où l'on trouve des sarcophages trapézoïdaux ainsi que des cercueils. La trouvaille la plus importante est celle d'un baptistère composé d'anneaux maçonnés circulaires, ce qui indique peut-être deux étapes d'utilisation. Au sud, une zone d'inhumation privilégiée a fourni des plaquettes de marbre à épitaphes permettant de dater cette phase des environs de 587. L. Webster analyse le coffret d'Auzon (ou *Franks Casket*), boîte en os de baleine sculptée dans le Northumberland au VIII^e siècle et qui a sans doute fait partie du trésor de la basilique¹. Véritable rébus, il est organisé autour d'un ensemble de scènes parallèles et antithétiques : les mages viennent s'incliner devant la Vierge sur la scène centrale, à côté Weland se venge d'un mauvais roi, Titus détruit le Temple, Romulus et Remus sont nourris par la louve, une scène complexe représente la défense d'un lieu fortifié et, enfin, un roi semble visiter l'au-delà. Le thème central semble donc être la légitimité du pouvoir royal, à l'origine chrétienne, et il est possible que le coffret ait contenu un miroir au prince.

Anne WAGNER

1. Voir à ce sujet la thèse de M. VIET-MARTIN, *Une approche chrétienne du Coffret d'Auzon* (résumé dans *Revue Mabillon*, n.s., t. 15 [t. 76], 2004, p. 261-264).

**SPIRITALITÀ E POTERE IN GREGORIO MAGNO :
LA *REGULA PASTORALIS***

Brescia, 1-2 ottobre 2004

Costituiranno senz'altro una tappa di rilievo nell'ampio panorama storiografico fiorito sulla figura e le opere di Gregorio Magno le giornate di studio tenutesi in Brescia il 1° e il 2 ottobre 2004. Ideato in occasione delle celebrazioni gregoriane da Mariarosa Cortesi e promosso e organizzato in collaborazione con Giancarlo Andenna, il convegno, patrocinato da prestigiosi enti culturali, ha visto l'avvicendarsi di docenti dalla comprovata esperienza e dall'alto profilo scientifico. In particolare si è voluto porre l'accento sul valore e sul significato di una precisa opera del pontefice, la *Regula pastoralis*, sottoposta ad un esame capillare, non solo nei suoi risvolti spirituali.

In apertura Cl. Leonardi ha ricordato come la *Regula* sia da considerarsi il trattato capolavoro di Gregorio, dedicato interamente alla predicazione, per sua stessa natura antitetica agli ideali monastici. Interlocutore primario è il sacerdote, e più in generale l'intero *ordo predictorum*, nonché la Chiesa stessa, nel momento in cui si dedica alla cura e al governo delle anime. L'*actio* è da intendersi come il compimento di una vita contemplativa. In Gregorio è forte l'aspetto profetico, che si traduce nella vera conoscenza storica, cioè nella piena comprensione e attuazione del disegno di Dio, che comprende passato e futuro. Feroce e profetica fu dunque la critica rivolta al clero del suo tempo, privo di vocazione, che non fu consapevole del progetto divino e ignorò la dottrina cristiana. La morte mistica, necessaria per accogliere Dio, e l'arte della predicazione, sono le due tematiche principali presenti nella produzione di Gregorio Magno. L'insegnamento del *predicator*, che si rivolge a diverse categorie sociali e psicologiche è reso in realtà possibile solo grazie ad un iniziale dono divino, che permette la comprensione degli stati d'animo umani. Centrale nella *Regula pastoralis* è lo Spirito divino, che prende posto in quello umano, e guida dello stesso Gregorio, il quale con la sua opera si rivela un profondo conoscitore d'anime. Il pontefice è in grado dunque, con la sua mistica rivolta alla predicazione, di far compiere all'uomo azioni degne e opere buone. La spiritualità del predicatore, che si abbandona misticamente a Dio, è da esempio all'uomo peccatore, portato sulla retta via e che può santificarsi nell'amore di Dio.

È toccata a B. Judic l'analisi della *Regula* intesa come una riflessione sul potere e il connesso servizio, ovvero sul servizio che è tenuto a compiere colui che esercita il potere e come capo della Chiesa svolge la cura d'anime. Gregorio infatti scrive in un preciso contesto e ambisce ad una grande restaurazione della Chiesa, che coinvolga l'intero clero, da sottoporsi a riforma. Egli si pone il problema di chi deve accedere al potere, da gestirsi solo da coloro che dimostrano una salda spiritualità interiore. Ci si deve inoltre interrogare sulla natura stessa del potere e sui suoi compiti, ovvero sulla predicazione come funzione primaria. Il pastore che è posto a capo del popolo di Dio esercita una sorta di preminenza e deve dimostrare non solo una integrità fisica, ma soprattutto morale. Tali caratteristiche appaiono fondamentali per accedere alla funzione pastorale e attuarne l'esercizio. Spunti per la composizione della *Regula* sono tratti dal Levitico e più in generale dalle parabole evangeliche. La finalità è quella di attuare una precisa analisi del potere ecclesiastico, anche temporale, e del cattivo uso di quest'ultimo, quando non è più inteso come *servitium* ma come possibile dominio. Il potere spirituale incentrato sul *servitium* è insindibile nella *Regula* dall'esigenza della predicazione e dell'annuncio della parola, che sono il cuore della pastorale stessa, posta da Gregorio a fondamento di un nuovo ordine sacerdotale.

G. Picasso ha privilegiato uno specifico campo d'indagine, relativo alle opere di Gregorio Magno, ovvero il valore e la qualità dell'esercizio del potere episcopale da parte di figure provenienti dal mondo monastico. La *cura animarum* dei monaci non

era infatti di per sé una delle finalità del pontefice. Il preciso quadro storiografico tracciato dal relatore ha permesso di individuare l'influsso esercitato dalla produzione gregoriana nelle collezioni canoniche costitutesi fra X e XIII secolo. Il significativo utilizzo degli scritti di Gregorio Magno e l'inserimento delle Lettere o dei Dialoghi in sillogi, influirono significativamente sull'evoluzione delle istituzioni ecclesiastiche stesse. Indubbiamente minore, sebbene non assente, fu al contrario l'impiego della *Regula pastoralis*, di cui sono individuabili poche citazioni canonistiche. Gregorio Magno è da considerarsi in ogni caso l'autorità patristica più utilizzata. Il suo vero ingresso nella letteratura canonistica si ebbe a partire dal *Decretum* di Burcardo, che si ispirò in particolare ai *Moralia*, e trovò piena affermazione solo al tempo di Graziano. La persistenza dell'insegnamento di Gregorio Magno nelle collezioni canoniche anche di età post-gregoriana testimonia la sua accentuazione patristica, volta a rendere pastorale la figura stessa del vescovo, all'interno di una costruzione giuridica.

Complessa e articolata è apparsa la rilettura della *Regula pastoralis* affrontata da G. Cracco. Gli scritti di Gregorio Magno, come ha puntualizzato il relatore, sono da intendersi come opere aperte e interdipendenti, da valutarsi come i capitoli di un'unica grande opera. La mole cospicua di testi esegetici, messi per iscritto da collaboratori del pontefice, va analizzata per comprendere a fondo il pensiero gregoriano. Anche la *Regula* va dunque collocata nell'*itinerarium* di Gregorio Magno. Incerta è la dedica dell'opera, indirizzata a un collega Giovanni, per la tradizione da identificarsi con Giovanni di Ravenna, mentre il relatore, sulla scorta di recenti studi e di attente osservazioni, ha proposto la candidatura di un omonimo vescovo di Costantinopoli. Nella *Regula* è preminente infatti un'apertura verso il mondo orientale e mediterraneo, in quanto ideata nel momento in cui Gregorio ridefiniva il suo ruolo di pastore e si appoggiava alla tradizione romana. Solo quest'ultima e l'appoggio imperiale potevano garantire l'esercizio della sua funzione di capo della Chiesa. Riprendendo temi presenti nei *Moralia*, Gregorio traccia una guida per i vescovi che si appoggiano all'imperatore di Costantinopoli e che saranno in grado di rifondare una nuova Chiesa, dotata di veri e esemplari *magistri*.

Gregorio Magno affiancò alla predicazione assidua la costante meditazione sui compiti del pastore d'anime, in quanto egli stesso fu *servo dei servi di Dio*, come ha ricordato G. Cremascoli. Nell'articolata relazione si è insistito sull'importanza attribuita dal pontefice alla *cura animarum*, il cui compito, di estrema responsabilità, presupponeva una precisa condizione spirituale. Inevitabile fu dunque la condanna di ogni improvvisazione di fronte al ministero sacro, assunto spesso senza preparazione e senza considerare la direzione delle anime come la suprema delle arti, *ars artium*, citazione quest'ultima ripresa verosimilmente da una Omelia di Gregorio Nazianzeno. Dopo aver valutato la dipendenza nel pensiero e nel lessico da tale passo della *Regula*, tramite la versione di Rufino di Aquileia, Cremascoli ha illustrato le modalità con cui il pontefice desiderava fosse esercitata tale *ars* da parte dei vescovi e dai *rectores*. Analizzati i criteri e i paradigmi di valori proposti da Gregorio Magno per l'esercizio del ministero pastorale, si è posto l'accento sulle difficoltà dello stesso pastore d'anime. La superiorità e il distacco che si richiede al sacerdote sono necessari proprio per la soprannaturale natura del suo compito, che richiede una condotta esemplare. Il sacerdote è dunque personificazione dei valori etici che annuncia e insegna sia ai singoli e alla collettività con modalità diverse, in rapporto alle particolari storie personali di ognuno e alle loro difficili e contraddittorie condizioni psicologiche.

G. Orlando ha focalizzato la sua attenzione sull'importante codice tardo-antico noto come di Troyes, contenente la *Regula pastoralis*. La revisione condotta sotto la sorveglianza dell'autore stesso del testo e la stratificazione delle modifiche testuali coeve tra loro sono solo alcuni degli aspetti di eccezionale interesse del codice. Il relatore ne ha infatti mostrato abilmente il valore sotto il profilo linguistico, così da penetrare nella cultura romana di fine VI - inizi VII secolo e valutare l'evoluzione del latino. Scandagliando la veste ortografica e morfologica dell'unico manoscritto e tenuto conto delle correzioni di grafia effettuate dai copisti, sono emerse le numerose

oscillazioni della lingua a livello fonetico e gli scambi sintattici. Solo un'indagine più sistematica basata sul raffronto di epigrafi e testi coevi potrà confermare tale distacco dalle grafie usuali nell'antichità e la resistenza dimostrata a livello quantitativo dal codice Troyes, soggetto al lavoro dei correttori.

S. Gavinelli ha sapientemente tratteggiato la massiccia diffusione delle opere gregoriane e della *Regula*, la cui fortuna dominò incontrastata dall'alto Medioevo fino all'epoca della riforma gregoriana. La tradizione manoscritta della *Regula* è stata ricercata all'interno delle direttive culturali presenti negli importanti e esemplari capitoli Cattedrali di Ivrea e Verona. La *Regula* eporediese spicca infatti in quanto principale testimone della miniatura merovingica proposta da Luxeuil. La fine analisi è stata volta a ricercare un preciso progetto di promozione di un *corpus librario* organico, incentrato sulle opere del pontefice, attuato già agli inizi dell'VIII secolo, come nel caso veronese. Solo con l'epoca carolingia fu pianificata la capillare diffusione della *Regula pastoralis*, necessario sussidio per la predicazione e l'educazione morale dei ceti dirigenti. Fondamentale fu l'istituzionalizzazione stessa della *Regula*, utilizzata nella legislazione ecclesiastica fra le citazioni patristiche e nelle sillogi canonici. Da ultimo la relatrice ha preso in esame le superstiti testimonianze gregoriane emerse da una accurata indagine dell'ampio e disperso patrimonio bresciano, in particolare dalle locali fondazioni canonicali, fra cui quella di San Faustino. Nell'inventario librario di quest'ultima, datato 964, figurano infatti la *Regula*, i *Moralia in Iob* e alcuni volumi con le Omelie del pontefice. In parallelo è apparsa ineludibile e significativa ai fini di dimostrare il peso del magistero gregoriano l'analisi degli omeliari in territorio bresciano, necessari per l'individuazione del processo evolutivo della minuscola e dei modelli grafico-decorativi.

Anche F. Crivello ha ricordato la considerazione data dal pontefice all'immagine e ai cicli pittorici, fruibili dal popolo. All'intervento stesso di Gregorio Magno sono da far risalire le testimonianze di immagini lungo le pareti di Sant'Andrea al Celio e riferimenti alle opere d'arte sono una costante dei suoi scritti. Risultano di fatto centrali per la storia dell'arte due opere « romane », la citata *Regula pastoralis* di Troyes e l'Evangeliero noto come di Sant'Agostino, quest'ultimo probabilmente inviato con la missione del santo in Inghilterra. Dei due codici sono state presentate sia la ricca e complessa ornamentazione sia i mutamenti registrati dalle miniature dal punto di vista stilistico. Nell'Evangeliero è ancora trattata la figura umana, che ricomparirà solo fra VII e VIII secolo in area britannica, ove nascerà un nuovo e originale linguaggio artistico. Tale opera infatti influenzò l'arte insulare, che nel pieno della maturità seppe condensare sia la tradizione che gli apporti provenienti dal mediterraneo. Anche in Gallia l'ornamentazione dipese da modelli tardo-antichi, poi sviluppati dalla miniatura merovingica. Diversi furono però gli esiti rispetto alla corrente umanistica originatasi in Inghilterra a partire dai manoscritti inviati con Sant'Agostino. Inoltre i centri di diffusione della produzione artistica si spostarono verso nord, con a capo Luxeuil per l'edizione di lusso delle opere gregoriane. Il ruolo del grande pontefice fu dunque decisivo anche in tale settore artistico, in quanto favorì il raccordo fra la tarda antichità e una nuova epoca, il Medioevo.

La seconda giornata di studi è stata inaugurata dalla relazione di M. Cortesi, che ha riconfermato l'importanza scientifica del Convegno, di ampio respiro, anche se legato all'analisi di un'unica opera del pontefice. Nell'esaurito contributo si è preso atto delle difficoltà della tematica, poiché la *Regula pastoralis*, che divenne un classico dei manuali di letteratura ecclesiastica, non fu per lungo tempo al centro degli interessi degli umanisti. Una riscoperta si ebbe solo fra XIV e XV secolo, con il ritorno alla *lectio* patristica. L'apporto delle singole figure di umanisti e più in generale un ritorno all'antico e agli scritti dei Padri della Chiesa, nonché una ridefinizione del rapporto storico fra mondo greco-romano e Cristianesimo, contribuirono alla creazione di una nuova e originale cultura, svincolata dalla tarda scolastica, portatrice di valori e di una più attuale proposta educativa. Lo studio dei Padri e dunque di Gregorio fu attuato in parallelo agli autori classici per valorizzare il progetto di *renovatio* spirituale e di unità della Cristianità che fu alla base del Concilio di Firenze. Grazie a tali premesse, Cortesi

ha potuto elaborare il percorso delle opere di Gregorio Magno, rintracciando i manoscritti e gli incunaboli che ne recano traccia, la cui schedatura, ancora *in fieri*, è possibile grazie al lavoro di ricerca promosso dalla Certosa del Galluzzo. Si è inoltre reso necessario approfondire la presenza della *Regula pastoralis* e delle opere gregoriane nelle biblioteche superstiti o ricostruite di umanisti. Il confronto è proseguito confrontando la distribuzione delle testimonianze manoscritte, consistenti fra XIII e XIV secolo, e a cui vanno aggiunti i volgarizzamenti di inizi XV secolo, nonché le successive edizioni a stampa. Ne è emerso che pur risultando le riflessioni gregoriane utilissime per le considerazioni dialettiche degli umanisti, che ne coglievano gli aspetti più moralizzanti per il raggiungimento della maturità interiore dell'individuo, non è facile stabilire l'effettiva lettura e l'utilizzo della *Regula*, la quale presenta chiari intenti pastorali.

La ricerca delle fonti gregoriane nella letteratura greca cristiana e degli schemi sottesi alla *Regula* provenienti dall'area bizantina è stata affrontata da B. Flusin, il quale si è soffermato sulle opere dedicate alla figura sacerdotale e al suo magistero. Nella produzione orientale ruotante attorno a Bisanzio si assistette ad una evoluzione che privilegiò il ruolo svolto dalla guida delle comunità monastiche. Fra i più noti scritti raffrontabili per spessore con la *Regula* vanno ricordati l'*Oratio II* di Gregorio di Nazianzo, che fu esplicito modello per il pontefice, e il *De sacerdotio* di Giovanni Crisostomo. Fulcro di entrambe le opere è la rappresentazione del sacerdote e dunque del vescovo perfetto, guida responsabile del suo popolo, secondo un modello poi ripreso da tutta l'agiografia episcopale del VI secolo. Nel contempo fiorì una particolare tipologia di letteratura monastica, definibile come « protobizantina », incentrata sulle caratteristiche proprie del superiore di una comunità monastica, che aveva compiti di guida spirituale e non era necessariamente investito dell'autorità per il governo dei monaci. I trattati insistono infatti principalmente sul ruolo di padre spirituale e propongono una fisionomia del pastore rafforzata e autonoma. Questi è in grado di guidare il proprio gregge poiché conosce a fondo la natura dei monaci a lui sottomessi. L'Oriente greco rimase dunque influenzato dalle opere del Nazianzieno, a cui si ispirò Gregorio Magno per la sua *Regula*, che sebbene tradotta, non vi ebbe grande diffusione.

Ampio e approfondito è apparso il quadro agiografico trattato da C. Pasini, che si è soffermato sugli sviluppi della diffusione nel mondo greco dei *Dialoghi* gregoriani, tradotti per iniziativa di papa Zaccaria. Il testo penetrò facilmente in Oriente e contribuì a far apprezzare Gregorio Magno come autore di *Vitae patrum*, in origine ricalcate su modelli stilistici greci. La produzione agiografica contribuì all'inserimento del pontefice fra i Padri, degni di autorità, tanto che i *Dialoghi* suscitarono l'ammirazione di Fozio all'epoca dello Scisma. Circolarono indubbiamente notizie leggendarie, ma è ipotizzabile la presenza di un'ampia *Vita* in greco, che con le traduzioni anche in slavo dei *Dialoghi*, presentarono Gregorio come una guida spirituale, un « uomo di Dio », da inserirsi fra i Padri per la sua condotta umile e caritatevole, facendone disperdere i connotati storici e terreni.

Da ultimo A. Rigo ha proposto un inedito percorso di indagine, delineando il felice riscontro incontrato dalla produzione gregoriana in ambito orientale. Già il ricordato Fozio, nel trattato sulla processione dello Spirito menzionava Gregorio, ma sono i *Dialoghi* a divenire una presenza familiare nella letteratura bizantina. Di questi è in particolare la *Vita di san Benedetto* che ottenne successo e venne recepita grazie alla traduzione greca, la quale fu alla base della relativa tradizione innografica. Dopo aver analizzato nel dettaglio gli influssi della *Vita* del santo nei singoli autori, in gran parte dipendenti dal modello gregoriano, il relatore ha accennato alla tradizione agiografica e alla diffusione per estratti nella produzione ascetico-monastica, che rielaborò l'immagine di Benedetto estrapolando passi dai *Dialoghi*. Ne derivarono ulteriori florilegi a partire dal XIII secolo, che contribuirono anch'essi al successo del II° libro dei *Dialoghi*. Grazie a tali percorsi Benedetto fu conosciuto nel mondo Bizantino e anche la *Regola* venne letta, tanto che Atanasio l'athonita nel suo *Regolamento* poté riprenderne due paragrafi.

Un convegno dunque, che ripercorrendo la vita e le opere di Gregorio Magno ha saputo cogliere le relazioni intessute da Oriente e Occidente, ancora fortemente connotati da una dimensione mediterranea, come non ha mancato di sottolineare nelle conclusioni Giancarlo Andenna.

Elisabetta FILIPPINI

LE CARMEL : QUATRE SIÈCLES A PONTOISE (1605-2005)

Colloque international, Pontoise, 19-20 novembre 2004

Les festivités liées au quatrième centenaire de l'introduction du Carmel déchaussé en France ont donné lieu à un colloque scientifique à Pontoise, dans le lieu même où fut établi le second couvent accueillant des religieuses espagnoles. Il fallait bien de l'audace aux anciens Ligueurs du cercle de Madame Acarie pour oser patronner l'installation d'une réforme espagnole sous le règne d'Henri IV, mais le succès de la traduction française des œuvres majeures de sainte Thérèse d'Avila par Jean de Quintanadoine, plus connu sous le nom de Brétigny, leur permettait d'espérer. Le P. St.-M. Morgain a rappelé ce climat très particulier.

La grande figure de ce colloque est bien sûr Madame Acarie, entrée elle-même en 1613 comme converse au couvent d'Amiens, sous le nom de Marie de l'Incarnation, qui rejoignit Pontoise en 1616, y mourut en 1618 en odeur de sainteté et fut béatifiée en 1791. Il est vrai qu'il ne manque qu'un miracle pour que son procès de canonisation soit mené à bien.

Mais à côté de cette femme étonnante, qui fut certes une mystique (D. Dinet), une sainte (soeur Anne-Thérèse de Jésus Sécura, Ch. Renoux, A. Burckhardt) et une femme énergique de grande compétence spirituelle (B. Diefendorf), d'autres grandes figures ont été évoquées. Il faut rappeler l'importance de la première prieure, espagnole, Anne de Saint-Barthélemy (père J. Urkiza), de Jeanne de Jésus Séguier, entrée à Pontoise en 1610 et qui meurt prieure en 1675 (B. Hours). Il y a aussi les hommes qui comptent dans cette fondation et l'histoire postérieure du couvent, outre Quintanadoine, peut-être, et Bérulle : Michel de Marillac (D. A. Bailey), puis, au moment de la restauration, Louis de la Trinité et, au xx^e siècle, l'amiral Thierry d'Argenlieu (P. Bonnichon). Pendant la Révolution, les carmélites ont souffert, mais il ne semble pas que les autorités locales aient fait de zèle, au contraire (J.-D. Mellot). Si le couvent est largement ruiné par sa transformation en prison et en filature (J. Dupâquier), si la communauté a dû demander l'autorisation de continuer en 1901 (A. Guise), elle n'a cessé d'accueillir des saints présents et futurs (B. Yon), de Jean Eudes et Pierre Lambert de La Motte au P. Jacques de Jésus (« Au revoir les enfants »), à Mgr Roncalli (Jean XXIII) et au P. Marie-Eugène de l'Enfant Jésus (Notre-Dame de Vie).

Pontoise fut aussi un centre artistique important, tant pour la musique avec Yvonne Bisiaux (soeur Marie-Angélique) qui y meurt en 1919 (Y. Ferraton) que pour la peinture et les objets qui sont exposés jusqu'au mois de février au musée Tavet-Delacour (S. Pitiot, C. Olivereau, Cl. Roy). Il faut espérer que les actes de ce colloque d'excellente tenue et d'une grande homogénéité scientifique, dont les conclusions ont été données par Dominique Dinet, seront rapidement publiés. L'intérêt des figures qui sont passées à Pontoise, la remarquable insertion historique du couvent lui-même dans la ville, celle des religieuses qui sont toujours dans leur couvent d'origine, tout cela favorise une histoire renouvelée du Carmel. L'aventure spirituelle du Carmel est en effet inséparable des courants culturels et sociaux qui ont porté le catholicisme du Bassin parisien depuis quatre siècles.

Nicole LEMAITRE

L'EUROPE AVIGNONNAISE, XIII^e-XV^e SIÈCLES

Colloque international, Avignon, 27-28 avril 2005

Du 27 au 28 avril 2005 Avignon a abrité le colloque international « L'Europe avignonnaise XIII^e-XV^e siècles », organisé conjointement par le département de Vaucluse et l'université d'Avignon et des pays de Vaucluse, pour perpétuer la tradition des rencontres scientifiques relatives à la période médiévale, qui ont déjà engendré de nombreuses publications sur l'histoire de la papauté au XIV^e siècle (ainsi que sur les aspects les plus essentiels de son existence). Les nouvelles tendances du développement de la science historique demandent de nouvelles recherches à propos du « phénomène avignonnais » avec des limites chronologiques et géographiques plus larges : ainsi le concept original de l'« Europe avignonnaise » s'est imposé. Car le transfert de la cour pontificale à Avignon, au XIV^e siècle, ne s'explique pas seulement par le désir de la papauté de trouver plus de sécurité et de stabilité hors de Rome. C'est aussi le résultat d'un changement géostratégique fondamental, du déplacement du centre économique et politique de l'Europe médiévale. Cette présence des pontifes a transformé la petite ville qu'était Avignon en une véritable capitale, dont l'influence s'est propagée sur toute l'Europe jusqu'aux limites les plus lointaines de la chrétienté. Le système administratif de la papauté – centralisé et efficace – qui s'est formé pendant son séjour avignonnais a servi de modèle, de référence, pour les « états modernes » naissants, avec au premier chef, les royaumes de France, d'Angleterre et de la péninsule ibérique.

Afin que « les présentes journées d'études deviennent le point de départ d'une collaboration renforcée et davantage structurée entre les nombreux chercheurs français et européens qui s'intéressent au grand siècle d'Avignon et les collectivités territoriales du département de Vaucluse », l'équipe de la table ronde, présidée par André Vauchez, membre de l'Institut, a donc organisé ce colloque nouveau et original, tout d'abord par sa forme. Chaque thème principal était présenté par un rapporteur, suivi par un répondant, dont l'intervention était censée compléter, développer ou contredire les thèses clés du discours précédent. Chaque ensemble de communications s'achevait par des débats, favorisant ainsi l'étude scrupuleuse et approfondie du sujet. Des chercheurs de différents pays (Italie, Espagne, États-Unis, Angleterre, France, Russie) ont répondu à l'appel des organisateurs du colloque et se sont rassemblés à Avignon pour présenter l'état actuel des recherches, esquisser des perspectives, débattre les sujets les plus urgents.

La première session a été ouverte par des communications introducives présentant les sujets clés de la table ronde : l'Europe et Avignon, son centre présumé ; la papauté avignonnaise et la chrétienté aux XIII^e-XV^e siècles. J. Chiffolleau (École des hautes études en sciences sociales, Paris-Lyon) a introduit le colloque en mettant en lumière l'« Europe avignonnaise » – en pleine crise démographique et sociale –, dans laquelle des états territoriaux naissants ont graduellement remplacé la vieille Europe de la chrétienté (précisant qu'Avignon n'était qu'un centre virtuel de cette entité). P. Payan (université d'Avignon) a présenté un exposé sur « L'historiographie de la Papauté avignonnaise », esquissant ainsi l'état des recherches déjà accomplies et proposant de quitter les « limites avignonnaises » pour élargir l'espace chronologique et géographique des recherches, ainsi que leur base méthodologique. G. Butaud (université de Nice) a consacré son intervention (« L'emprise du pouvoir – Ville, comtat et enclaves, Languedoc, Provence et Dauphiné ») à l'histoire territoriale très compliquée de la ville d'Avignon et du Comtat Venaissin, vrai puzzle d'enclaves relevant de nombreux chefs. Les pontifes avignonnais et leurs relations assez contradictoires avec des pouvoirs charismatiques européens ont été analysés par le président du colloque, A. Vauchez (« La papauté avignonnaise et les pouvoirs charismatiques »). Mgr Duval-Arnould, conservateur honoraire à la Bibliothèque vaticane (« D'Avignon à la chrétienté. La souveraineté pontificale »), a présenté la notion de la *souveraineté pontificale* et son

évolution tout au long du XIV^e siècle, affirmant que la chrétienté comme telle a cessé son existence après la promulgation de la Bulle d'Or qui a proclamé le divorce entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cette partie introductive a été achevée par les répondants, V. Theis (université de Marne-la-Vallée) et J. Théry (université de Montpellier), finalisant l'image d'Avignon au XIV^e siècle : une sorte de laboratoire, dans lequel les pontifes – qui se comportaient plus comme des souverains temporels qu'en chefs spirituels – ont créé et testé des moyens d'influencer et dominer leurs sujets, pour ensuite les mettre en pratique dans toute l'Europe avignonnaise, toute la chrétienté.

Une place à part a été réservée à la fiscalité et à l'administration pontificales, considérées comme les aspects les mieux étudiés de ce phénomène qu'a été la « papauté avignonnaise ». P. Zutschi (université de Cambridge) dans « La Chancellerie pontificale et ses nouvelles pratiques, XII^e-XV^e siècle » a ainsi exposé les éléments principaux de l'évolution de la chancellerie papale – le plus grand et le plus complexe des services de la curie romaine – entre le XII^e et le XV^e siècle. A. Jamme (CNRS) (« Les réseaux humains de la Curie. Cardinaux, officiers dans l'aristocratie européenne ») a dressé un panorama de l'énorme organisme de la cour pontificale et de son développement quantitatif et qualitatif grâce à la sécurité de sa résidence à Avignon. Le processus du ravitaillement de cette cour a été disséqué par St. Weiss (Institut historique allemand, Paris), « La ville. Approvisionnement et alimentation », qui a démontré les liens étroits existant entre les démarches économiques et politiques de la papauté avignonnaise. B. Laurioux (université de Paris I) a enrichi cet exposé en précisant les différences entre la grande et la petite cuisines, l'approvisionnement de la cour pontificale et de la ville même. Quant à Ph. Généquand (université de Genève), « Le développement de la fiscalité, XIII^e-XV^e siècles », il a proposé l'analyse de l'appareil fiscal pontifical durant la période avignonnaise, c'est-à-dire à l'apogée de son évolution. Tout en esquissant ainsi une image assez détaillée des activités économiques de la papauté avignonnaise, les orateurs n'en ont pas moins été unanimes à insister sur des nombreuses lacunes dans ce domaine qui ont encore besoin d'être comblées.

Avignon comme centre d'art très important et influent était au cœur de la session suivante. Les thèses clés de cette discussion ont été proposées par G. Lobrichon (université d'Avignon) : « Esthétique de l'Europe avignonnaise : architecture, arts plastiques, mise en scène liturgique », y compris la description de la culture soi-disant avignonnaise, son originalité et, en même temps, son universalité, sa diffusion en Europe, etc. E. Castelnuovo (École normale supérieure de Pise) a souligné le croisement des cultures si typique de l'évolution culturelle dans la période dite avignonnaise. Cette idée d'un dialogue continu entre les cultures, ainsi qu'à l'intérieur de chaque discipline artistique, a été continuée et développée par E. Anheim (École française de Rome), qui a analysé les rapports entre le pouvoir et le beau à travers des problèmes de la liturgie et de la musique. Grâce à cette situation exceptionnelle de nouvelle capitale de la papauté, l'Avignon des XIV^e-XV^e siècles s'est trouvée insérée dans un monde d'échanges qui comprenait toute l'Europe, et la ville est graduellement devenue l'exportatrice des formes culturelles. Mais toutes ces formes de transferts culturels – « verticaux » ainsi qu' « horizontaux » – dans l'Europe avignonnaise sont encore loin d'être bien étudiées, comme l'a montré l'intervention de Ch. Martella (Archives départementales de Vaucluse).

L'un des sujets principaux de cette table ronde – abordé peu ou prou par la plupart des participants – était le besoin plus qu'évident de créer un centre d'études médiévales sur le sol avignonnais. P. Payan dans son exposé historiographique a souligné le fait que même aujourd'hui Avignon a encore du mal à trouver sa place dans l'histoire de la civilisation occidentale ; O. Guyotjeannin (École nationale des chartes, Paris) a parlé de la jeunesse de la diplomatie pontificale, qui est loin d'avoir livré tous ses secrets ; P. Bertrand (Institut de recherche et d'histoire des textes, Orléans) a consacré son intervention aux sources économiques, dont l'étude approfondie est indispensable pour reconstituer la structure et le fonctionnement de l'économie médiévale (et

pourtant qui restent peu ou même mal étudiées) ; D. Carru (Archéologie du département de Vaucluse) a admis que l'archéologie médiévale à Avignon commence seulement à se développer (précisant que même le Palais des Papes cache encore plusieurs secrets aux archéologues). Pendant la présentation de la deuxième édition du cédérom *Ut per litteras apostolicas...II*, J. Mathieu (CNRS) a confirmé à son tour le besoin d'un centre d'études médiévales, la base de données des lettres des papes d'Avignon étant loin d'être achevée, et la continuation de ce travail s'avérant indispensable pour l'évolution des recherches sur cette période de l'histoire pontificale.

Tous ces développements furent repris pendant les débats concluant le colloque et consacrés à ce problème. Malgré la conjoncture actuelle peu favorable à la création de nouvelles branches de recherches, sans parler de nouveaux centres, tous les participants de cette rencontre scientifique ont reconnu la nécessité et la pertinence d'un tel centre. Marilyne Nicoud (École française de Rome) a souligné l'intérêt que l'École française de Rome porte à la poursuite des recherches dans ce domaine qu'elle soutient depuis si longtemps (précisant que ces recherches ne pourront qu'être plus fructueuses si elles se font en collaboration avec d'autres centres), alors que Michel Tamisier (président de la Commission des affaires culturelles du département de Vaucluse) a assuré de la bonne volonté de la Région d'accueillir le futur centre de recherches et de lui accorder tout le soutien logistique nécessaire. Enfin Éric Palazzo (université de Poitiers), grâce à son expérience en tant que directeur d'un centre d'études médiévales à Poitiers, a formulé les trois conditions qui lui semblent indispensables pour la création et la survie d'un tel organisme. Premièrement, ce centre doit instaurer une politique scientifique originale (fondée sur la pluridisciplinarité, l'interdisciplinarité, etc.), créant ainsi une base solide et stable pour de futures recherches. Deuxièmement, il est indispensable d'avoir des liens étroits avec des structures régionales (car un tel organisme ne peut et ne doit pas être détaché de la culture locale ni éloigné de ces sources abondantes qui ont prédéterminé sa création). Et comme l'un des buts principaux de cette structure est de s'adresser aux enseignants – chercheurs de haut niveau –, il est aussi obligatoire d'établir des liens avec d'autres instituts et organismes (CNRS, EFR, Ministère des affaires culturelles par exemple) pour favoriser des échanges intellectuels et obtenir le soutien de la communauté universitaire. Ainsi, c'est essentiellement le partenariat à tous les niveaux (local, national, international) qui peut assurer l'efficacité, la longévité et l'évolution d'un centre d'études médiévales, dont la nécessité a été proclamée et la création souhaitée à l'unanimité par tous les participants du colloque.

Katia ZABAVINA

Annonce de colloque

Saint-Seurin de Bordeaux : lieu, mémoire et pouvoir, des origines chrétiennes jusqu'à la fin du Moyen Age

Le site de l'actuelle église de Saint-Seurin de Bordeaux a d'abord abrité, dès le IV^e siècle, une très vaste nécropole ainsi que quelques bâtiments à la fonction mal définie. À une date et dans des circonstances mal connues, une basilique dédiée à saint Seurin, évêque contemporain de saint Amand, s'est installée sur place. Grégoire de Tours mentionne déjà la présence d'une communauté attachée à cet édifice. En revanche, on ne croit plus aujourd'hui que le site ait été celui de la première cathédrale de Bordeaux (les restes d'un édifice du IV^e siècle viennent d'ailleurs d'être retrouvés à une trentaine de mètres de l'actuelle cathédrale lors de la construction du tramway). Les premiers documents concernant Saint-Seurin remontent au règne de Louis le Pieux. Au cours du Moyen Age, la renommée du lieu est grande. Son saint titulaire est alors confondu avec saint Séverin de Cologne, ce qui nous donne un dossier

hagiographique aussi nourri que complexe. L'église abrite le cor de Roland et le cimetière, qui prolonge la nécropole paléochrétienne, jouit d'une réputation comparable à celui des Alyscamps d'Arles (voir la *Chanson de Roland*, la *Chronique du Pseudo-Turpin* ou le *Guide du Pèlerin*). La communauté canoniale desservant l'église, communauté dont rien ne permet de dire qu'elle aurait d'abord été monastique, construit et rentabilise ces traditions. A partir du XII^e siècle, elle s'oppose régulièrement à la cathédrale pour la gestion des espaces funéraires.

Un colloque consacré à Saint-Seurin se tiendra à Bordeaux au cours de l'automne 2006. Il s'agira, en quatre demi-journées de faire le point sur ce que l'on peut savoir aujourd'hui de ce lieu emblématique du christianisme aquitain. Une place importante sera réservée aux origines chrétiennes de la ville avec, en particulier, l'exposé des derniers résultats concernant la nécropole et la crypte de l'église. Les questions de mémoire et d'identité structureront les demi-journées suivantes, avec une présentation des cultes, des images et du cartulaire. On s'intéressera pour finir à Saint-Seurin comme lieu de pouvoir et centre seigneurial.

Le colloque (dates prévues : 19-21 octobre 2006) sera organisé conjointement par l'UMR Ausonius (Institut de recherches sur l'Antiquité et le Moyen Âge), le Service régional de l'archéologie de la région Aquitaine et la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.

Pour tout renseignement, s'adresser à Dany Barraud (dany.baraud@culture.gouv.fr), Isabelle Cartron (i.cartron@numericable.fr) ou Patrick Henriet (p.henriet@wanadoo.fr).

THÈSES

Alexis GRÉLOIS. « *Homme et femme Il les créa* » : l'ordre cistercien et ses religieuses des origines au milieu du XIV^e siècle. Thèse de doctorat soutenue à l'université Paris IV-Sorbonne, le 13 décembre 2003, dir. Jacques VERGER.

La bibliographie consacrée aux moniales cisterciennes est certes bien plus importante que pour d'autres ordres ou congrégations religieux. Pour autant, l'historiographie s'est enfermée depuis plus d'un siècle dans un débat interminable pour savoir si l'ordre avait ou non accepté d'admettre en son sein des femmes au cours du XII^e siècle et s'il avait accueilli de gré ou de force les centaines de communautés féminines qui se joignirent à lui au cours du siècle suivant.

Il s'agit donc d'étudier l'intégration des femmes dans une association religieuse fondée par et pour des moines, en tenant compte de la polysémie du mot « ordre ». D'une manière plus générale, il faut chercher à savoir quels modèles (institutionnels, spirituels, économiques) l'ordre proposait aux femmes et essayer d'appréhender comment celles-ci les ont reçus. En outre, plutôt que de considérer moines et moniales comme des groupes radicalement distincts, l'analyse part de la mixité des groupes qui se convertirent à la réforme cistercienne, issus d'une humanité faite d'hommes et de femmes.

Une lecture régressive de la bibliographie – qui est présentée dans un premier chapitre – montre que ce débat remonte en fait au début du XVII^e siècle et découle de deux interprétations divergentes du chapitre 15 de l'*Histoire occidentale* écrite par Jacques de Vitry vers 1220, qui rapporte que l'ordre n'accueillit pas en son sein de moniales à ses débuts et que leur nombre se démultiplia à partir du moment où les chanoines de Prémontré se décidèrent à ne plus accepter de sœurs dans leurs abbayes. Pour Manrique (*Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium a condito Cistercio..., 3 t.*, Lyon, 1642-1649), il ne faisait guère de doute que les premières cisterciennes étaient apparues dès les années 1120, voire peu auparavant, étant donné que les actes de la pratique espagnols et les documents hagiographiques qu'il publia mentionnaient. A l'inverse, pour Aubert Le Mire, doyen d'Anvers et historien des

béguines et des Pays-Bas méridionaux, régions où les moniales blanches n'étaient apparues qu'en 1182, le chapitre de Jacques de Vitry était la preuve que l'ordre aurait longtemps refusé d'incorporer des femmes, laissant ainsi le champ libre aux béguines (*Chronicon Cisterciensis ordinis...*, Cologne, 1614).

Les idées de Le Mire devaient être reprises, à la fin du XIX^e siècle, par le pasteur Franz Winter (*Die Cistercienser des Nordöstlichen Deutschlands*, 3 t., Gotha, 1868-1871) qui, constatant l'absence de décision des chapitres généraux au sujet des moniales avant 1213, en conclut que ce n'aurait été qu'à cette date que les abbés se seraient résignés à les admettre, forcés par les pressions conjuguées des laïcs et de la papauté. Popularisée chez les universitaires par Herbert Grundmann (*Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935), la thèse de F. Winter fut très souvent citée par les auteurs cisterciens ou trappistes (surtout dans le contexte du concile Vatican II où les congrégations s'interrogeaient sur la place à accorder à leurs moniales), ainsi que par certaines féministes.

Cette thèse est cependant vivement critiquée depuis une vingtaine d'années : selon Brigitte Degler-Spengler, la procédure d'incorporation ne relevait que de la compétence des abbés et non du chapitre général au XII^e siècle (« Die Zisterzienserinnen in der Schweiz », dans *Helvetia sacra*, III/3/2, Berne, 1982, p. 510-527) ; de manière plus radicale encore, Constance Berman a très récemment soutenu que l'ordre n'aurait tout simplement pas existé avant la seconde moitié du XII^e siècle, où il se serait formé par coalescence d'établissements indépendants, masculins et féminins (*The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in the Twelfth Century*, Philadelphie, 2000).

En conséquence, le deuxième chapitre revient donc sur la formation de l'ordre cistercien, défini d'abord comme un ensemble de principes monastiques : réévaluation du travail manuel, faire-valoir direct, liturgie réformée, éloignement du monde et des femmes. *L'ordo Cisterciensis* s'est diffusé tant par adoption spontanée de ces préceptes que par soumission au monastère de Cîteaux mais le passage de l'un à l'autre fut généralement rapide, sauf dans le cas des disciples de l'ermite Géraud de Salles, compagnon de Robert d'Arbrissel, qui s'étaient tournés vers le modèle cistercien dès la fin des années 1110, après avoir refusé de se soumettre à l'abbesse de Fontevraud. En effet, l'institution cistercienne mise en place par Étienne Harding était en fait un système organisant une hiérarchie d'abbés ; les institutions fondamentales de l'ordre, chapitre annuel des abbés et visites régulières dans le cadre de filiations de monastères, étaient déjà en place au milieu des années 1120, mais ce ne fut que grâce aux réputations croissantes de Hugues de Mâcon, abbé de Pontigny, et surtout Bernard de Clairvaux, que cette organisation cessa d'être monarchique pour devenir véritablement collégiale. Défini à la fois comme une association d'abbés et comme le coutumier des moines de Cîteaux, *l'ordo Cisterciensis* était-il pour autant fermé aux femmes ?

Le chapitre suivant rappelle cependant que les conversions s'effectuaient alors essentiellement dans le cadre du lignage ou de la *familia*. Non seulement les nouveaux moines n'envisageaient pas de laisser leurs parentes dans le monde, mais celles-ci partageaient souvent leurs idéaux. En outre, le charisme de saint Bernard ou d'Étienne d'Obazine attirait également les femmes vers les cloîtres, la plus célèbre convertie de l'abbé de Clairvaux étant la duchesse de Lorraine, Adélaïde. De ce fait, les premières générations de cisterciens durent trouver des solutions pour permettre d'installer de manière décente leurs disciples.

Ces solutions furent extrêmement diversifiées, allant de la réception de converses par les abbayes d'hommes à la fondation de monastères nouveaux, en passant par les monastères doubles qui demeurèrent toutefois une exception dans l'ordre. Pour fonder de nouveaux établissements, les cisterciens s'entendirent parfois avec d'autres institutions religieuses, notamment avec l'abbaye de Molesme dont était issu Cîteaux. Dans d'autres cas, les cisterciens agirent directement pour fonder ou prendre le contrôle de monastères, notamment dans le Languedoc. Par ailleurs, les affiliations d'anciens ermitages mixtes firent entrer dans l'ordre de nombreux parthénons, que ce

fût en Normandie avec Savigny, en Limousin avec Obazine, ou dans le Massif central sous la direction de Bonneveaux.

Il existait donc une très grande variété de statuts proposés aux femmes par les moines blancs. Est-ce à dire qu'il n'exista pas un modèle de monachisme féminin spécifiquement cistercien ? Le quatrième chapitre démontre toutefois que les trois figures dominantes de l'ordre, Étienne Harding, abbé de Cîteaux, Hugues de Mâcon, abbé de Pontigny, et saint Bernard favorisèrent la séparation géographique et économique entre les deux sexes, ce qui les conduisit à valoriser l'abbatia féminin, contrairement à leurs contemporains de Cluny ou de Prémontré. Ce modèle se rapprochait donc fortement de celui qui avait été adopté par les moines blancs eux-mêmes. Toutefois, alors que les moniales de Montreuil-en-Thiérache s'efforçaient, durant les années 1140, d'imiter en tout les moines de Clairvaux et travaillaient elles-mêmes la terre, Bernard et les siens préféraient les voir rester à l'intérieur de la clôture, quitte à les autoriser à posséder des dîmes, des églises ou d'autres rentes.

En outre, Bernard ne dédaigna pas d'exercer une autorité de fait ou de droit à l'égard de plusieurs communautés de femmes, notamment Jully – et ce, bien qu'il s'agît d'un prieuré dépendant officiellement de Molesme – ou Montreuil-en-Thiérache. Peut-on alors parler de cisterciennes ? L'épiscopat dès 1139 puis la papauté à partir de 1163 reconnaissent à de nombreuses communautés féminines l'adoption des coutumes cisterciennes, tandis que Montreuil fut qualifié de membre de l'ordre vers 1169 par Odon de Soissons, abbé d'Ourscamp. Il ne fait donc aucun doute que certains cisterciens regardaient leurs consœurs comme des membres à part entière de leur ordre, mais celui-ci n'avait pas encore défini de politique globale à l'égard des moniales.

Très rares avant la fin des années 1180, les sources deviennent à la fois plus nombreuses et plus loquaces à partir de cette période. Ce changement dans la documentation traduit vraisemblablement l'implication croissante des institutions cisterciennes (abbés puis chapitre général et enfin définitoire) dans la vie des religieuses.

Ces transformations s'expliquent notamment par la croissance exceptionnelle du nombre de monastères de cisterciennes, en particulier dans des régions où elles n'étaient pas présentes auparavant, en Rhénanie et dans le diocèse de Liège, où leur nombre finit par être sept fois supérieur à celui des abbayes cisterciennes d'hommes. Plusieurs phénomènes permettent d'expliquer ce succès sans précédent, à commencer par la croissance démographique. Si la thèse des « femmes excédentaires » reste difficile à prouver, il est en revanche certain que les cisterciennes furent liées aux mouvements religieux et sociaux de leur temps : elles eurent souvent pour fondateurs des lignages très engagés dans la croisade, elles s'installèrent de préférence près des villes, ce qui leur permit de bénéficier de la générosité de la bourgeoisie et, au moins jusque vers 1250, elles purent apparaître comme le pendant féminin des ordres mendians avec lesquels elles entretenaient des liens étroits. En revanche, après le milieu du XIII^e siècle, la concurrence des dominicaines et des clarisses ainsi que l'échec des croisades mirent fin à ce que Simone Roisin avait appelé « l'efflorescence cistercienne ».

Devant l'afflux de vocations, l'ordre mit progressivement en place une législation et des procédures adaptées. Alors que l'entrée dans l'ordre d'un monastère ne nécessitait encore au début du XIII^e siècle qu'un accord entre l'évêque diocésain et un abbé, le chapitre général commença vers 1206 à confirmer ces décisions, puis, vers 1211, à les prononcer lui-même. Par la suite, il clarifia les relations entre les moniales et leurs abbés pères, de manière à renforcer les prérogatives de celles-ci. Ce faisant, il heurta de plein fouet les habitudes des abbesses, qui avaient constitué depuis longtemps leurs propres réseaux de filiations. Il dut aussi affronter certains membres de l'épiscopat qui ne souhaitaient pas abandonner leur droit de visite aux moines blancs.

Se pose enfin la question de savoir si ces formes de contrôle étaient néfastes, comme le pensent plusieurs historiennes féministes, comme C. Berman. En fait, il pouvait

l'être quand l'abbé père venait d'un monastère voisin, en raison des inévitables conflits d'intérêts. Pour contourner cette difficulté, un grand nombre de parthénon furent placés sous la paternité directe de Clairvaux et de Cîteaux, qui déléguaien des visiteurs. Dans ce contexte, le contrôle se faisait sur des critères objectifs, afin que des déséquilibres économiques n'amènent pas les moniales à franchir la clôture pour mendier. Un lien entre endettement et désordre peut être établi dans certains cas.

La thèse de la non-intégration des moniales dans l'ordre cistercien au XII^e siècle repose donc sur un certain nombre d'*a priori* contestables, au nombre desquels la confusion entre l'ordre cistercien dans son ensemble et son chapitre général ainsi que l'usage de concepts anachroniques. Néanmoins, il est désormais avéré que les procédures d'incorporation avaient commencé plus tôt qu'on ne le pensait, dès le tournant des XII^e et XIII^e siècles, nouvelle étape dans l'institutionnalisation d'un ordre religieux.

Kaspar Elm a affirmé que la conscience d'appartenir à un ordre diminuait à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle. Certes, les critères identitaires qui avaient permis aux ordres de se constituer en se distinguant des autres formes de vie religieuse avaient tendance à disparaître rapidement. Mais les institutions qui avaient été mises en place demeuraient bien vivantes. Dépositaires de surcroît de la mémoire des origines, elles pourraient se mettre au service des réformes, sitôt passé la crise du XIV^e et du début du XV^e siècle.

A. G.

Daniel-Odon HUREL. *De l'âge de l'érudition au Siècle des Lumières : le parcours des Bénédictins de Saint-Maur*. Dossier d'habilitation à diriger des recherches en histoire moderne, soutenu à l'université Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand, le 18 septembre 2004, dir. Bernard DOMPNIER.

Trois volumes dont un proposant une synthèse composent ce dossier. Les travaux retenus sont présentés selon un plan réunissant les axes de notre démarche : l'héritage historiographique, l'épistolarité mauriste, le triptyque qui définit Saint-Maur (communautés, individus, production intellectuelle) dans sa relation à la société. Partant de l'érudition, la correspondance s'est imposée comme la source privilégiée de notre connaissance de l'érudition bénédictine et le moyen d'atteindre une histoire culturelle de l'ensemble congréganiste. L'institutionnalisation de l'échange épistolaire dans la réforme mauriste trouvait sa source dans la Règle bénédictine. La confrontation de ce cadre normatif à des milliers de lettres trahissait des adaptations aux transformations culturelles et révélait des tensions entre le « centralisé » et le « local », entre le collectif monastique et l'individu moine.

Dans le droit fil des travaux récents, la thématique « monachisme et vie religieuse » s'imposait à travers la vie des communautés, la participation à la vie de l'Église et la contribution à l'érudition. Chaque approche monographique (Bonne-Nouvelle d'Orléans, Sorèze, Valmont, Nîmes, La Sauve-Majeure) nous permit d'analyser la place du monastère dans l'ensemble congréganiste, les spécificités d'une insertion locale et de montrer l'évolution des carrières de prieurs et d'enseignants. La place de Saint-Maur dans l'Église justifiait quelques sondages. Tout d'abord, les lettres provenant des bénédictines du Calvaire et de celles du Saint-Sacrement offraient l'occasion de se pencher sur la pratique épistolaire en milieu monastique féminin et sur les liens entre bénédictines et mauristes. Ces relations conduisaient à la question de « la pastorale de proximité », peu présente voire absente de l'historiographie traditionnelle. L'analyse de certaines sources apparemment éloignées de cette problématique nous mena sur la piste de la participation ponctuelle des bénédictins aux missions de l'intérieur dans les années 1670 et 1685. Restait la question janséniste, certes moins neuve. Cependant, l'examen des lettres du fonds d'Utrecht permettait d'envisager la question d'une façon complémentaire : comment considérer les appellants tardifs que

nous livraient bien des lettres à Soanen ou à Colbert ? N'y avait-il pas à s'interroger sur la question des générations ? La lecture des lettres individuelles ou collectives montrait la place essentielle du temps de formation des jeunes religieux des années 1710 et les liens maintenus avec leurs anciens professeurs, parfois exclus des charges dans les années 1725-1730. Elles montraient l'interaction entre les modalités d'une prise de parole individuelle à la fois interne et destinée aux réseaux extérieurs. Enfin, à lire les jansénistes, la défense de l'augustinisme et des Pères rejoignait la défense d'un monachisme « authentique », redécouvert par la première génération des réformateurs bénédictins.

C'est dans le cadre d'une histoire culturelle que la contribution des mauristes à l'érudition trouvait sa place. Le *Voyage littéraire* de Martène et les échanges savants offraient des points de départ précieux et le triptyque de la République des lettres (la correspondance, les voyages et les livres) pouvait être analysé. Au fur et à mesure des investigations, s'imposaient les liens essentiels entre les travaux érudits et leur justification monastique, théologique et spirituelle puis, plus encore, sociale et culturelle, dans le sens de l'affirmation d'une utilité à l'Église et à l'État. Nous fûmes donc conduit à rappeler l'apport des mauristes dans le domaine patristique et la place de l'histoire dans la congrégation non sans aborder les questions de relectures de certaines traditions monastiques (celle de saint Bernard, au cœur des débats entre Mabillon et Rancé). La chronologie des éditions des Pères et des travaux historiques renforçait l'idée d'une redéfinition d'une identité bénédictine française voire européenne. La mise en perspective de l'œuvre d'érudition des mauristes dans la société d'Ancien Régime conduisait enfin à se poser la question de l'adaptation des bénédictins aux nouvelles formes de sociabilité savante (journaux et académies provinciales).

Les mauristes furent des grands utilisateurs de livres. Le cas orléanais illustrait l'importance des bibliothèques à la fois comme lieu de conservation et de transmission d'une mémoire spirituelle et théologique pluriséculaire et comme lieu vivant témoignant des évolutions culturelles. Que signifiait alors l'étude d'un catalogue sinon le témoignage complexe d'un dynamisme local mêlant nécessités et contingences monastiques traditionnelles et exigences sociales ? Le rappel des directives en matière de gestion des bibliothèques permettait de mieux saisir les modalités de lecture, le bibliothécaire du XVIII^e siècle devenant un véritable professionnel du livre. Parmi les usagers des bibliothèques, quelques moines érudits apparaissaient, au XVII^e comme au Siècle des lumières, parmi lesquels Montfaucon, Mabillon mais aussi Toussaint Du Plessis ou Antoine Rivet, principal animateur de l'*Histoire littéraire de la France*.

Une vision d'ensemble destinée à faire apparaître toute la complexité d'une évolution entre réforme catholique et Lumières était nécessaire. C'est l'objet du premier volume. Le choix a été d'aborder quelques thèmes spécifiques en s'appuyant sur des sources très différentes, normatives, spirituelles, liturgiques, procédurales et littéraires. Les trois chapitres (réforme et identité monastiques, érudition et spiritualité, pastorale) sont précédés d'un préliminaire qui résume l'histoire de l'enfermement historiographique dans lequel Saint-Maur fut conduit, en grande partie à cause de l'image que la congrégation s'est très rapidement donnée d'elle-même, au cours du XVIII^e siècle. Ce préambule renvoie nécessairement à la définition de la réforme monastique au XVII^e siècle, à partir de l'analyse des relectures de la règle et de la tradition bénédictine que les religieux ont entreprises dans les années 1620 mais aussi vers 1680, 1760 et 1780. Ces réflexions furent menées dans des contextes politiques et religieux différents, impliquant des orientations et des choix divers. Le cas des liens entre « anciens » et « réformés » est à ce titre emblématique : nombre d'anciens ont appelé de leurs vœux une réforme et beaucoup furent tiraillés entre le modèle proposé centralisé et ce qu'ils considéraient comme les composants d'une tradition faite d'insertion dans un tissu social et culturel pluriséculaire local. Les tensions et conflits momentanés témoignent aussi de la nécessité d'une synthèse incarnée à la fois dans la rédaction des concordats entre anciens et mauristes et dans la complémentarité qui s'installa progressivement dans les faits entre les deux communautés à travers, côté

mauriste, la prise en compte de la réalité locale et, côté anciens, le souhait de manifester leur attachement à leur monastère et à ses traditions. Ainsi, dans l'histoire de la réforme mauriste, apparaît une chronologie particulière : l'engagement réformateur est d'abord une question d'individus qui, dans les années 1610-1625, veulent reprendre en mains la Règle bénédictine et la rendre aux religieux ; vient ensuite l'institutionnalisation de la réforme en un engagement collectif très encadré tant sur le plan matériel que spirituel, produisant du normatif, ici dans les années 1630-1650, années qui sont aussi celles des premiers débats autour de la place de l'individu dans l'organisation collective, de la représentativité de chaque religieux au chapitre général, des débats qui resurgissent au cœur du Siècle des lumières.

D'autres interactions entre monachisme et société interviennent, particulièrement dans les débats des années 1760 et 1780 : érudition et histoire nationale, choix ou non de l'enseignement, monachisme et nouvelles formes de sociabilité, adaptation aux transformations de la vie religieuse. Les progrès de l'érudition sont intégrés à ces querelles internes, jusqu'à faire apparaître Saint-Maur comme une nouveauté par rapport à la réaffirmation de certains éléments structurels du monachisme bénédictin : élection du supérieur par les communautés et stabilité. Ainsi, que l'on soit en 1640 ou en 1780, la même question est posée au monachisme : comment établir un rapport au monde cohérent ? Comment rendre compte des transformations culturelles dans ce rapport au monde vu par les uns, en particulier dans les années 1760-1780, comme immuable ? Le « doute monastique » des années 1780, qui se manifeste parfois dans la nostalgie d'un âge d'or mais aussi dans des plans de réorganisation globale de la vie monastique en France voire même dans sa destruction, révèle un malaise qui ne doit pas passer pour une remise en cause de toute vitalité spirituelle, comme en témoignent la rédaction du nouveau bréviaire (1784-1787) et la littérature pieuse et apologétique de certains bénédictins.

Ces relectures sont liées au développement de l'érudition bénédictine et à ses enjeux en matière spirituelle. Au-delà du retour théologique et critique aux Pères de l'Église, il faut en saisir les conséquences sur la spiritualité bénédictine des XVII^e et XVIII^e siècles et sur la vie des religieux eux-mêmes pour lesquels l'effort initial de dom Tarrisse et de dom d'Achery fut réalisé. La spiritualité n'est pas un bloc fermé à toutes influences. La multiplication des méthodes de méditations spécifiques montre toute l'importance accordée à la conversation intérieure avec Dieu, une conversation qui permet d'envisager d'éventuelles tensions entre piété individuelle et dimension communautaire du monachisme. Si les premiers réformateurs insistent d'abord sur la lecture de la Règle en lien avec celle de l'Écriture sainte, l'évolution se poursuit avec les années 1640-1650 durant lesquelles on dresse des listes de livres et on lance des publications de collections patristiques avant que les années 1680 offrent parfois des lectures prédigérées mettant à la disposition de tous les religieux la littérature patristique, proposant ainsi une lecture moins érudite et plus tournée vers la seule piété, donc moins « dangereuse ». Soutien de l'oraison mentale, l'étude rencontre aussi l'oraison vocale à travers la liturgie sous la forme de la rédaction de cérémoniaux et d'offices propres locaux mais aussi dans l'élaboration d'un nouveau bréviaire à la fin du XVIII^e siècle, travail dont on a sous-estimé l'importance en terme de réappropriation des Saintes Écritures et de la tradition. La liturgie permet donc de mesurer les transformations de la spiritualité religieuse : les parallèles entre moments de la messe ou heures canoniales et vie et passion du Christ, dont héritent les bénédictins du début du XVII^e siècle, laissent place sans les exclure peut-être à un souci de rationaliser le sens de la liturgie des heures à partir des années 1740.

Ainsi, identité et inscription dans l'histoire nourrissent un fragile équilibre monastique dont les protagonistes, individus et collectif, doivent analyser les changements vécus par la société tout entière et se positionner par rapport à ceux-ci. Certes, ces positionnements successifs ne se font pas sans heurts. L'histoire du monachisme à l'époque moderne témoigne de cette réactivité permanente.

Fabrice WENDLING. *Hugues de Miramar, ‘Liber de miseria hominis’ : édition princeps, avec introduction, traduction et commentaire.* Thèse de doctorat en études latines, soutenue à l'université Paul Valéry-Montpellier III, le 8 décembre 2004, dir. Jean MEYERS.

La thèse présentée ici consiste dans l'édition *princeps*, avec introduction, traduction et commentaire, du *Liber de miseria hominis* de Hugues de Miramar, chartreux à Montrieux dans le Var au milieu du XIII^e siècle : heureusement, deux passages du *De miseria* (d'une longueur totale d'une quinzaine de pages), autobiographiques, avaient été publiés et commentés par R. Boyer, aux *Analecta Cartusiana* (n° 42), ce qui permettait d'entrer dans l'« aventure » particulière d'une édition *princeps* avec un minimum de repères.

Les deux tomes du travail (731 pages) comprennent trois grandes parties : l'introduction (p. 13-163), l'édition du texte avec la traduction en regard (p. 164-364) et une série d'annexes (p. 565-731).

L'introduction, tout d'abord, avait plusieurs objets. Après un état des recherches sur Hugues de Miramar, nous avons d'abord situé, brièvement, l'homme et l'œuvre, apportant à ces chapitres les précisions que nous donnaient les découvertes effectuées dans l'établissement du texte.

Ensuite, nous avons présenté les questions posées par les particularités de la tradition manuscrite du *De miseria*. Ces développements constituent un long chapitre de notre introduction, car le *Liber* est connu par deux versions distinctes d'inégales dimensions, véhiculées chacune par un unique manuscrit : une courte, transmise par un manuscrit (appelé *C*), datant de la fin du XIV^e ou du début du XV^e siècle et copié dans le cadre d'un programme littéraire plus vaste récemment analysé par D. Nebbiai-Dalla Guarda, où elle occupe les fol. 1 à 89v ; et une longue, portée par un manuscrit probablement autographe (nommé *M*), où le texte tient les fol. 60v à 187v, avec deux colonnes par page. Ces deux versions sont suffisamment proches l'une de l'autre, dans le détail comme dans la structure d'ensemble, pour qu'on puisse affirmer qu'il s'agit bien de la même œuvre ; en même temps, leurs différences, comme il est progressivement apparu, ne tiennent pas seulement à un travail de réduction ou d'amplification, mais manifestent un profond remaniement d'une version à l'autre. Le rapport de longueur est d'environ un à deux. Trois questions majeures jaillissaient de la confrontation des deux manuscrits et des deux recensions : Hugues de Miramar était-il l'unique auteur des deux versions ? Laquelle des deux avait-elle été écrite la première ? Comment rendre compte, notamment pour une meilleure intelligence du travail de gestation littéraire de l'œuvre, d'une particularité codicologique du manuscrit autographe particulièrement intéressante, celle qui faisait apparaître, derrière l'unité visible de main, une curieuse diversité de graphies, avec des passages en petit module – les plus nombreux –, d'autres en moyen module – plus rares –, d'autres enfin – plus rares encore – en gros module, ces derniers étant les seuls à être reproduits à l'identique, aux variantes près, dans le manuscrit *C* ? Notre hypothèse de travail, née de la lecture des manuscrits et de la comparaison de certains passages, a rapidement été que la réécriture allait très probablement de la version longue à la version courte, plus achevée sur le plan littéraire. En tous les cas, une double analyse, celle des critères externes et celle des critères internes, a guidé notre réflexion. La première étape n'était pas la plus féconde : Hugues n'a laissé aucun indice, et la question n'a jamais été abordée, car les rares études consacrées au *Liber*, qui portent toutes sur la version courte sans pour autant méconnaître l'existence de la version longue, ont toujours attribué à Hugues de Miramar les deux recensions. Le seul élément externe consistait dans le témoignage de Peiresc, qui a emprunté à Montrieux le manuscrit *M* au début du XVII^e siècle : comme il était manifeste que la version courte ne pouvait avoir été écrite que par quelqu'un qui connaissait intimement la version longue, le plus vraisemblable était que les deux versions avaient été composées à Montrieux. L'analyse codicologique et littéraire des critères internes a été de loin la plus nourrie : sans pouvoir transcrire, dans le cadre de la thèse, la totalité du

manuscrit *M*, malheureusement très peu lisible en copie, nous avons tenté d'en lire et présenter des passages suffisamment longs pour permettre une comparaison rigoureuse des deux versions. Tant l'étude statistique du lexique et de la syntaxe que la confrontation de passages qui témoignaient clairement d'un travail original de réécriture nous ont finalement conduit à deux fermes conclusions : la version courte, remaniement de la version longue, est bien seconde dans le temps ; Hugues est l'auteur unique de cette double recension. Il a destiné l'une, écrite par obéissance fraternelle, à un frère chartreux qui lui avait fait la demande instante d'une instruction, et l'autre, qui répond à un projet plus intime, aux chrétiens dans le monde : cette différence de projets explique la richesse du remaniement.

Les chapitres suivants de l'introduction ont été consacrés à l'étude littéraire et doctrinale de la version courte du *Liber* : nous avons notamment porté notre attention sur la spiritualité de l'auteur, sur la forme du *Liber* et l'originalité de son architecture, et sur la dimension autobiographique de l'œuvre. La personification de la mort, le pessimisme anthropologique et la description précise de l'au-delà, d'abord, tournent l'œuvre vers la sensibilité de la fin du Moyen Âge, annonçant par moments les *Danses macabres* et l'humanisme religieux de Pétrarque. La structure en miroir de l'œuvre, ensuite, en fait à la fois un traité sur la misère de l'homme, le *contemptus mundi* et la gloire du ciel, et le récit autobiographique, à fonction protéptique, d'un homme qui, devant la considération de la misère de la condition humaine, décide de mépriser le monde et d'orienter toute sa vie en chartreuse vers la « patrie céleste ». La part autobiographique de l'œuvre, enfin, contient des aspects richement originaux, dans la mesure où le *propositum* cartusien oblige Hugues à la masquer, et où la mort au monde qui conduit en chartreuse lui permet de conférer à l'évocation de son itinéraire de conversion à l'idéal monastique une linéarité et une unité que n'ont pas les autobiographies d'un Gilbert de Nogent ou d'un Pierre Abélard. Notre attention s'est également portée, en complément de l'analyse littéraire, à l'étude du style et des sources du *Liber* : l'écriture du *De miseria* témoigne d'une riche 'innutrition' biblique, patristique et monastique, et emprunte également aux sources antiques, notamment Horace et Ovide, une partie de son agrément. En tout état de cause, l'œuvre est apparue plus moderne, à certains égards, qu'une première approche ne pouvait le laisser supposer : elle contient des éléments qui en font comme le témoin de cette mutation de la sensibilité religieuse que l'on observe au XIII^e siècle, avec notamment la transformation des rapports entre l'homme et l'au-delà, l'émergence d'une vraie subjectivité littéraire et la présence obsédante de la mort.

Enfin, la dernière partie de l'introduction consiste en une présentation de notre édition : nous justifions notamment notre choix de n'éditer ici que la version courte du *Liber* – qui forme une œuvre en elle-même et qui était la seule à pouvoir faire l'objet d'un tel travail, dans le cadre d'une thèse nouveau régime – et exposons les principes qui ont guidé notre édition. En appendice, nous évoquons pour finir un problème philologique et littéraire particulier que nous avons dû aborder, celui du poème qui clôt le dernier livre du *Liber* : il n'est pas de Hugues et pose des questions aujourd'hui encore débattues, notamment d'attribution et de date.

Dans la deuxième grande partie, l'édition et la traduction du texte, nous avons dû faire face à trois particularités : celle de mener une édition *princeps*, celle de le faire à partir d'un unique manuscrit, celle enfin d'être en présence d'une version remaniée. La première spécificité conférait une responsabilité particulière : le travail de R. Boyer avait cependant orienté positivement notre tâche. La deuxième, qui supprimait certaines tâches inhérentes aux éditions héritières d'une riche tradition manuscrite, entraînait des exigences propres à cette situation, qu'il a fallu respecter et mettre en œuvre : nous avons naturellement fait le choix d'un appareil positif. La difficulté principale tenait ici à la solitude devant le manuscrit : nous n'avions pas de variantes pour les conjectures, pas d'autres appuis que la cohérence du texte, le renvoi éventuel à un texte connu par ailleurs et les exigences internes de la langue. La troisième particularité, enfin, concernait surtout les passages de *M* en gros module reproduits dans *C*, et tenait à la concurrence de deux approches, la « critique généalogique », qui

s'efforce de remonter aux plus anciens témoins, et la « critique génétique », qui tente de retracer l'histoire de l'œuvre. Or ces approches se contredisent dans les faits : en critique généalogique, la bonne leçon est la plus ancienne dans le temps, car un texte se dégrade de copie en copie, tandis qu'en critique génétique la meilleure version d'une œuvre est la plus récente, car un auteur tend à améliorer son texte. Dès lors, devant une leçon de *C* différente de *M*, il était malaisé de discerner *a priori* si la variante de *C* était due à un remaniement de l'auteur (auquel cas cette leçon était la meilleure) ou à un accident de la transmission (auquel cas la leçon antérieure est la meilleure), ou encore, parfois, à un accident double d'un remaniement (ce qui rendait le choix délicat). Dans les faits, nous avons toujours choisi la leçon de *C*, sauf erreur manifeste, car c'est ce texte que nous éditions.

Enfin, nous livrons un volume d'annexes, qui comprend notamment une transcription de la description de la version longue par Peiresc, les notes de commentaire, une édition allégée du livre II de la version longue du *Liber*, une bibliographie et des index.

F. W.

Florence CHAVE-MAHIR. *Une parole au service de l'unité. L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIV^e siècle)*. Thèse soutenue à l'université Lumière-Lyon 2, le 17 décembre 2004, dir. Nicole BÉRIOU.

Du X^e au XIV^e siècle, dans l'Occident chrétien, la pratique de l'exorcisme des possédés semble connaître une éclipse, entre les grands exorcismes baptismaux du haut Moyen Âge et les rituels accomplis au moment des épidémies de sorcellerie aux XV^e et XVI^e siècles. L'exorcisme, c'est-à-dire l'ordre qui est donné au démon de quitter le corps qu'il infeste, est surtout évoqué dans les récits hagiographiques qui reprennent, sous des formes différentes, le miracle de l'exorcisme tel qu'il a été accompli par le Christ.

Durant cette période, les documents liturgiques dans lesquels ont pourrait s'attendre à trouver des exorcismes sont laconiques : après le pontifical romano-germanique du X^e siècle qui réunit de nombreux formulaires plus anciens, rares sont les livres qui présentent des rituels d'exorcisme nouveaux, en dehors de ceux produits dans l'aire germanique. C'est à se demander si l'exorcisme des possédés n'a pas disparu d'une partie de la liturgie d'Occident. Les quelques sources existantes permettent néanmoins d'établir que l'exorcisme est une étape par laquelle a lieu la réintégration d'un individu dont l'être a été altéré par la présence du diable. En effet, un grand nombre des formules provient de la liturgie baptismale : au moment de l'entrée dans la vie chrétienne, la liturgie du baptême contient les paroles fondatrices de la lutte contre le diable qui sont aussi très proches des malédictions, autres grandes paroles imprécatoires. Les adjurations, qui prennent une forme opérative, rappellent l'action du Christ dans le monde et contre le diable et parviennent, sans trop nommer le démon, à redonner au possédé son identité de *servus Dei*, de réceptacle de Dieu. La dimension médicinale de ces formulaires, déjà présente dans le baptême, crée à la fois une complémentarité et une rivalité entre médecine et religion chrétienne, ils peuvent d'ailleurs être rapprochés de ceux de l'onction des malades.

Ces formules liturgiques ne sont efficaces que si elles sont prononcées par un individu à l'autorité reconnue à la fois par l'institution ecclésiale et par la communauté des fidèles, c'est-à-dire un clerc ou un saint. Le parcours dans le *cursus honorum* des clercs, tel qu'il s'est constitué entre le III^e et le XII^e siècles, fait apparaître que le prêtre et l'évêque, comme tous les clercs, sont investis de ce pouvoir glorieusement incarné dans l'hagiographie par les saints. Les exorcismes des vies de saints ne sont que des exemples, des modèles qui s'inspirent des Évangiles. Ils reflètent certainement les pratiques liturgiques mais, surtout, ils nourrissent un imaginaire de l'exclusion et de la réintégration, qui rejoint de grandes représentations mentales comme le

paradis et l'enfer, le purgatoire ou le diable. Ces exorcistes prestigieux peuvent parfois être des femmes car des saintes sont appelées aussi à accomplir des miracles. Parmi les rares exemples de femmes exorcistes, la figure d'Hildegarde de Bingen se démarque car elle accomplit un exorcisme abondamment informé et qu'elle a aussi écrit un *ordo liturgique* pour l'occasion. C'est autour de l'abbesse du Rupertsberg, et plus généralement dans l'aire germanique, que sont apparus les formulaires d'exorcisme nouveaux. Cette particularité peut s'expliquer par la fertilité de la région dans la production de livres liturgiques, la place importante accordée aux bénédicitions dans ces ouvrages et peut-être aussi l'existence d'une déviance précoce, identifiée dès le XII^e siècle par le clergé réformateur de la région de Cologne. Le moment cathare à Cologne, dans les années 1160-1180, coïncide précisément avec la tradition du grand exorcisme d'Hildegarde de Bingen qui outrepasse, par le nombre des témoignages, tous les autres dossiers. En établissant que la possédée exorcisée par Hildegarde de Bingen est probablement celle qui dénonce des hérétiques dans la vie d'Eckbert de Schönau, apparaît un lien très fort, dans la région, entre l'exorcisme et la lutte contre l'hérésie. Enfin, c'est là qu'est conçu, deux siècles plus tard, l'un des premiers, si ce n'est le premier rituel d'exorcisme.

Le possédé n'est certainement pas une figure très présente dans la vie quotidienne aux X^e et XIV^e siècles, mais un individu qui a de graves troubles du comportement est souvent identifié comme tel. Les représentations que les sources donnent de la possession – hagiographie, iconographie, textes de la prédication, discours polémique et théologique – présentent le possédé comme un contre-modèle du chrétien et de l'humanité. Cette inhumanité-animalité en fait un repoussoir propice à tous les excès de la stigmatisation, comme le montre le discours anti-hérétique qui s'inscrit, aux X^e et XIV^e siècles, dans une longue tradition polémique. C'est au cours de cette période, au XIII^e siècle, que la possession devient plus spécifiquement féminine, la figure de la femme possédée préparant la construction, deux siècles plus tard, de celle de la femme, non plus victime du diable mais partenaire consentante, qui construit autour d'elle une contre-société : la sorcière.

Face à la possession, la parole d'exorcisme, telle que la présente la liturgie, réconcilie l'âme et le corps, redonne une unité à un être démembré. Ce microcosme qu'est le corps est réintégré, partie par partie, membre après membre, au macrocosme de la chrétienté. La réconciliation de l'individu et sa reconnaissance comme *servus Dei* peuvent avoir des répercussions sur l'ensemble de la communauté des fidèles à laquelle il appartient et contribuer à son unité, de même que la réconciliation de groupes déviants contribue à sauvegarder l'unité de l'Église. Nombreux sont les récits d'exorcisme des vies de saints des XI^e et XII^e siècles qui l'ont démontré : par la désignation d'une tierce personne, le diable, et par l'exorcisme qui le met en fuite, des crises parfois anciennes sont soudain résolues. De même, la cohésion d'une communauté religieuse peut en sortir renforcée. La communauté de saint Dominique, au XIII^e siècle, comme ce fut, dans une moindre mesure, le cas des prémontrés au XII^e siècle, est traversée par les démons qui sont là pour éprouver la foi des frères. La figure du diable qui apparaît dans les récits émanant de cet ordre est celle d'une entité parfaitement adaptée aux aspirations des frères : il est intellectuel, prédicateur captivant, sachant, cela va de soi, tenter les dominicains dans les domaines où ils excellent. Ce n'est certes pas le diable qui fait l'unité d'un ordre tel que celui de saint Dominique mais il convient de réévaluer sa place dans sa construction puis dans l'engagement des frères dominicains dans l'Inquisition.

L'exorcisme est un moment spectaculaire, parfaitement mis en scène, qui joue un rôle de catalyseur pour la résolution des conflits, particulièrement dans les vies d'Hildegarde de Bingen, des saints Norbert de Xanten et Bernard de Clairvaux. Le théâtre de l'exorcisme, présenté dans l'hagiographie, est en effet le temps de l'affrontement entre deux paroles, celle du saint qui adjure le diable de quitter le réceptacle qu'il occupe, contre celle du diable. La parole diabolique n'a pas grand-chose à voir avec le monde effrayant et indicible que suggèrent par exemple les discours polémiques anti-hérétiques. Au contraire, l'interrogatoire fait avouer le diable qui proclame

la vérité de l’Église, c’est-à-dire des principaux dogmes concernant le paradis, l’enfer et les sacrements. Cette parole pré-écrite, pour un démoniaque qui joue le rôle de celui qui dit la vérité, plusieurs éléments de style la rendent crédible, et donc diabolique. Ambiguïtés, volte-face, blasphèmes, insultes rappellent en effet aux fidèles que c’est le diable, et bien lui, qui profère toutes ces vérités, ce qui dans la bouche du maître du mensonge et de la prestidigitation est le signe de sa soumission. L’exorcisme est à la fois un ordre et une prière à Dieu que la parole du diable redouble : de manière vivante et pédagogique, mais aussi ludique, le démon rappelle les éléments de la foi. Par un système d’écrans – ces textes sont conçus par l’Église et elle seule –, les exorcismes des récits narratifs sont de faux affrontements, le combat n’est que façade et sert au spectacle et, accessoirement, à valoriser l’action du saint. Alors, surgi à l’improviste, le possédé est un parfait contre-modèle, une sorte de repère finalement, si bien contrôlé par l’Église qu’il en devient capable de révéler la vérité, de prendre la parole pour dénoncer les hérétiques et d’être, pour un temps, l’utile auxiliaire de l’Église dans son immense entreprise de cohésion.

L’examen d’un ensemble de sources liturgiques, hagiographiques, iconographiques, théologiques, ainsi que des discours polémiques anti-hérétiques et des textes de la prédication, fait donc apparaître un déplacement de l’exorcisme. D’abord associé à la liturgie du baptême, il se rapproche d’autres pratiques qui lui sont apparemment étrangères : la confession, la prédication et l’Inquisition. Au cours de la période, en effet, l’exorcisme imprime sa marque aux pratiques religieuses qui stigmatisent le mal et le diable, et qui font du simple pécheur et des hérétiques, des individus quasiment possédés par le démon. Leur réintégration dans une communauté ecclésiale unie implique l’expulsion du démon identifié en eux. Plus qu’une pratique liturgique, l’exorcisme est alors une métaphore, une sorte de modèle présent de manière diffuse dans plusieurs moments de la vie religieuse. Alors, si le processus de l’exorcisme est présent dans toutes ces actions, il est bien au centre de l’immense entreprise de contrôle de la société mené à la fois par l’Église et l’État aux XIII^e et XIV^e siècles.

Fl. Ch.-M.

Xavier MASSON. *Une voix dominicaine dans la cité. Le comportement exemplaire du chrétien dans l’Italie du Trecento d’après les sermons de Nicoluccio di Ascoli.* Thèse d’histoire et archéologie des mondes médiévaux, soutenue à l’université de Paris X-Nanterre, le 20 mai 2005, dir. Colette BEAUNE.

Le recueil de sermons de Nicoluccio di Ascoli est rédigé dans les années 1340 en Italie centrale. Il constitue un exemple de la prédication dominicaine qui connaît un certain succès notamment à travers ce type de recueil de sermons-modèles. Le recueil a fait l’objet de nombreuses copies dont les plus anciennes datent des années 1370 ; le manuscrit de référence employé ici est un exemplaire parisien qui date de la fin du XIV^e siècle (Paris, BNF, ms lat. 16983). L’auteur a sans doute fait ses études à Bologne et occupa la fonction de prieur aux couvents d’Ascoli et de Faenza. Il est familier de la technique de prédication mise au point au XIII^e siècle, qui consiste à bâtir tout le discours à partir d’un extrait de la lecture dominicale.

L’étude se propose de considérer le discours homilétique dans sa valeur mythologique. En effet, le prédicateur cherche à rendre le réel intelligible en interprétant les signes qu’il convient de saisir et de lire correctement. Cette entreprise de figuration du réel débouche sur un discours normatif dans lequel une triple logique est à l’œuvre. Le discours homilétique permet tout d’abord de donner une identité à chacun des acteurs de l’acte de communication. Il s’appuie ensuite sur une culture largement déployée au fil des sermons. Enfin, il construit un discours moral. L’étude des sermons permet ainsi de caractériser l’œuvre comme profondément ancrée dans le contexte politique et culturel italien en même temps qu’intimement liée au regard dominicain sur le monde.

La première partie de l'étude s'intéresse à la dimension identitaire des sermons. Nicoluccio di Ascoli peint une société idéale, la « société de prédication ». Celle-ci repose sur les deux acteurs présents dans l'acte de communication qu'est le sermon. Le premier est celui qui parle, le second est celui qui reçoit le message.

L'auteur des sermons est un locuteur complexe. Une étude linguistique prenant en compte les instances énonciatives du discours homilétique a permis de constater que Nicoluccio di Ascoli s'adresse à deux publics différents : le public réel des frères dominicains pour qui le recueil est conçu, mais aussi le public fictif de l'ensemble de la communauté de chrétiens à qui ces sermons sont censés être adressés. Le plus souvent, il prend la figure d'un prédicateur pensé comme la « bouche du Seigneur ». Ce prédicateur s'exprime aussi à travers un « nous » qui a pour effet de souder les deux acteurs de l'acte de communication dans une même prière. Mais Nicoluccio di Ascoli n'est pas seulement un prédicateur dans le recueil ; il apparaît aussi comme un compilateur qui s'adresse à ses collègues ; les incises où émergent le « tu » ou le « je » montrent clairement que le prédicateur est actif dans l'exercice rhétorique qu'il présente. Dans ce contexte, il s'affirme plus nettement comme un auteur au sens moderne du terme.

Le prédicateur-compilateur s'adresse au public fictif des cités italiennes. Il dessine les contours de la cité idéale, celle qui doit exister dans la « société de prédication ». Le prédicateur prend tout d'abord soin d'évoquer les éléments fondateurs de la cité, basée sur le respect des lois humaine et divine. Il décrit ensuite la communauté politique comme un corps dont les membres sont à la fois dans une situation fondamentalement inégalitaire et solidaire. Chacun de ces membres doit suivre un comportement vertueux : les quatre vertus cardinales – auxquelles le prédicateur ajoute la prospérité – président au bon fonctionnement des institutions de la collectivité. La figure du tyran apparaît comme le contre-modèle absolu de cette cité idéale. Ce tableau politique constitue comme une réponse à la situation de l'Italie au milieu du *Trecento*. La société présente dans les sermons fait surtout apparaître le monde des marchands, des juges, des guerriers ; le *popolo* ne bénéficie pas d'un traitement aussi développé. Mais parallèlement, cette société est dominée par un souverain qui par bien des aspects rappelle le roi de Naples, Robert d'Anjou, et qui intervient essentiellement en tant que pacificateur.

Les sermons ont donc permis de préciser l'identité de chacun des participants à l'acte de communication : le prédicateur, mais aussi les différents auditeurs possibles (frères dominicains, laïcs proches de l'ordre, membres des cités italiennes).

Nicoluccio di Ascoli fait appel à trois domaines de la culture savante de son temps pour transmettre son message : la culture biblique, la culture touchant à l'Antiquité et celle enseignée dans les *studia mendiant*.

La culture biblique de Nicoluccio di Ascoli est complète et respectueuse de la lettre des Écritures. Le prédicateur se sert des nombreux versets qu'il a en mémoire pour structurer le réseau des citations bibliques qui quadrille constamment les sermons. Il montre à cette occasion une parfaite maîtrise du sermon scolaire enseigné dans les écoles. Sa lecture de la Bible privilégie une interprétation morale des textes au détriment d'exégèses à caractère plus poétique ou historique. S'il recourt directement au texte, il ne néglige pas pour autant l'aide apportée par les théologiens et les commentateurs. L'emploi de la Bible révèle une fidélité à la méthode mise au point par les dominicains au XIII^e siècle, qui privilégièrent la lecture littérale. Nicoluccio di Ascoli, tout en faisant preuve d'une autonomie réelle, se place ici clairement dans le sillage de l'exégèse pratiquée par Thomas d'Aquin. Au milieu du XIV^e siècle, le succès de la pensée du Docteur Subtil paraît assuré au sein de l'ordre.

Le monde de la Bible reçoit un complément par l'évocation constante du monde antique. Nicoluccio di Ascoli utilise abondamment plusieurs auteurs anciens dont les sentences ont une portée morale évidente ; il met également en scène de nombreux personnages de l'Antiquité romaine ; enfin, il recourt aux « fables » d'Ovide ainsi qu'à des textes mythologiques pour montrer à son public la diversité du monde des dieux et des héros païens. L'utilisation de l'Antiquité témoigne d'un goût prononcé pour

cette période considérée comme révolue. Mais Nicoluccio di Ascoli reste de mentalité conventionnelle : l'histoire romaine ne lui sert pas de support pour contester l'organisation médiévale du savoir. Il existe donc en Italie un courant intellectuel passionné d'Antiquité mais en même temps profondément ancré dans la culture scolaire. Nicoluccio di Ascoli dévoile ici une spécificité italienne (qui accorde une place très importante à la culture antique) bien plus qu'une participation à quelque courant préhumaniste.

En effet, les sermons montrent que le prédicateur a assimilé de vastes pans de la culture savante médiévale enseignée dans les *studia* et les universités. Il emploie ainsi les connaissances issues des sciences naturelles. Le monde animal est notamment particulièrement développé car il possède une réelle aptitude à la moralisation. Le prédicateur met ainsi en scène un véritable bestiaire, où les animaux sauvages sont plus nombreux que les animaux domestiques. Le lion occupe une place éminente, mais Nicoluccio di Ascoli parle aussi des éléphants, des rhinocéros, des abeilles ou encore des cerfs. L'univers végétal est essentiellement évoqué autour de la figure de l'arbre, qui permet de riches développements moraux. Les cieux font également l'objet de considérations développées. L'astronomie possède un statut pleinement accepté dans les universités italiennes, à Bologne en particulier. La médecine enfin forme pour le prédicateur une discipline très intéressante parce que facile à transposer sur le plan moral. Il utilise notamment à de nombreuses reprises les enseignements d'Avicenne.

L'objectif des sermons reste néanmoins de délivrer un enseignement religieux, légitimé par la définition de l'identité de chacun et exprimé dans une culture commune. Cet enseignement a pour but de donner une destinée à l'auditoire. Il donne de Dieu une image complexe. La figure trinitaire est respectée, mais le Christ est nettement privilégié. La figure du Père ne revêt pas de caractère autoritaire ; l'Esprit Saint apparaît de manière plus ponctuelle. La Vierge est en retrait. Le Dieu de Nicoluccio di Ascoli est bienveillant et triomphant. Nicoluccio di Ascoli fait preuve d'un optimisme fondé sur la raison. Il se montre en cela fidèle à la spiritualité dominicaine.

Les valeurs morales défendues par l'ordre dominicain apparaissent à travers la dénonciation des vices suivant le septénaire grégorien, comme l'orgueil, la luxure et l'avarice, et la promotion de certaines vertus, comme le renoncement, la sagesse ou surtout la *caritas*, qui forme la base sur laquelle peut se construire toute la société. Dans ce vaste tableau moral, la femme ne fait pas l'objet d'une vindicte particulière. La manière dont il parle de la luxure en témoigne : elle émane autant des hommes que des femmes.

Un bon comportement est donc apte à assurer le paradis au fidèle. Le salut est en effet constamment évoqué dans les sermons. Nicoluccio di Ascoli oppose le paradis et l'enfer. Les lieux s'opposent dans leur topographie ; les habitants qui y vivent ne sont évidemment pas les mêmes ; leur psychologie est également diamétralement opposée (béatitude/souffrance) ; enfin, le prédicateur fixe la chronologie du jugement dernier. Mais l'évocation du jugement dernier ou de l'au-delà n'est pas pour lui l'occasion d'effrayer l'auditoire. Bien au contraire, il priviliege les développements qui permettent d'entretenir une espérance.

Le recueil de Nicoluccio di Ascoli établit donc une identité à son public qui se définit notamment par un héritage culturel complexe et qui est fixée dans une destinée chrétienne. Le prédicateur construit ainsi le mythe d'une société de prédication autour de quatre pôles. Le mythe contient une forte part d'autojustification. Il développe parallèlement une lecture de la société dominée par des oppositions simples. Ce jeu d'oppositions permet au prédicateur de proposer des règles de comportement. Ce faisant, Nicoluccio di Ascoli recherche un consensus social qui prend un relief particulier dans le contexte italien de la première moitié du *Trecento*.

Xavier LOPINNET. *Le De examinatione doctrinarum de Jean Gerson (1363-1429) et la réception universitaire des auteurs mystiques à la fin du Moyen Âge*. Thèse de doctorat soutenue à l'université de Strasbourg II-Marc Bloch – Faculté de théologie catholique, le 15 juin 2005, dir. François BOESPLUG.

Jean Gerson (1363-1429), chancelier de l'université de Paris, fut un des théologiens les plus importants et les plus considérés de son temps. Il eut une influence immense, surtout dans le monde germanique. Celui à qui la postérité donna le titre de *doctor christianissimus* (« docteur très chrétien ») fut un homme soucieux d'orthodoxie. Dans une période troublée (Guerre de Cent ans, Grand Schisme d'Occident), les prophètes et visionnaires étaient nombreux. Gerson rédigea trois traités de discernement : le *De distinctione verarum visionum a falsis* (« De la distinction des vraies et fausses visions », 1402), le *De probatione spirituum* (« De la façon d'éprouver les esprits », 1415) et le *De examinatione doctrinarum* (« De l'examen des doctrines », 1423/1424). Ce dernier traité est l'objet d'étude de cette thèse. A partir de ce texte est posée la question de la réception par le monde universitaire des auteurs mystiques à la fin du Moyen Âge.

L'opuscule détermine tout d'abord, en six « considérations », quels sont les examinateurs autorisés dans l'Église : le concile, le pape, les évêques, le docteur en théologie, l'homme instruit et, enfin, celui qui a reçu le don de discernement des esprits. Il établit ensuite l'« art d'examiner », également en six considérations : il s'agit de vérifier la conformité à l'écriture de la doctrine en question, de voir quel en est l'auteur et quels en sont les « récepteurs », de clarifier le but poursuivi dans sa publication : recherche d'honneurs, appât du gain, désir de séduire.

Les destinataires de l'opuscule sont les religieux chartreux et célestins. Le texte, tel que nous le connaissons, est inachevé : seule la première des quatre parties annoncées est traitée. Un supplément lui a été ajouté après 1424, que Gerson conclut par un éloge de Bonaventure qui sut allier doctrine sûre et dévotion.

La thèse se présente sous la forme de deux tomes de respectivement 127 et 284 p. : le premier est constitué de l'introduction, du *status quaestionis* des études sur Gerson en général et sur le *De examinatione doctrinarum* en particulier, de l'histoire du texte, de l'édition critique du texte latin à partir de huit manuscrits, de sa traduction, en vis-à-vis du texte latin, et d'annexes ; le second comprend le commentaire, la conclusion, des annexes, une bibliographie et des index.

L'édition critique montre que le texte du *De examinatione doctrinarum* a connu plusieurs étapes de rédaction, jusqu'à un dernier remaniement. Les meilleurs manuscrits proviennent du milieu cartusien germanique. Quant à l'inachèvement de l'opuscule, il est bien dû à la volonté de son auteur. Une note inédite de Jean Gerson le Célestin, frère et secrétaire du chancelier, explique les raisons profondes de ce silence : Gerson a préféré taire des parties parce qu'il craignait qu'elles fussent mal comprises par ses lecteurs.

Le commentaire de l'opuscule suit le texte dans son déroulement, considération par considération. Dans la première partie (*De examinatoibus*, « Sur les examinateurs »), véritable traité ecclésiologique portant sur la question des doctrines dans l'Église, Gerson développe des thèses qui seront qualifiées plus tard de « conciliaristes ». Il y défend aussi avec force la place et la fonction des docteurs en théologie dans l'Église.

La seconde partie (*De arte examinationis*, « Sur l'art d'examiner ») met en œuvre une critériologie dont le maître mot est la prudence : prudence devant toute innovation de langage théologique, comme celles de Raymond Lulle, prudence – qui tourne à la méfiance – devant l'abondante diffusion d'écrits féminins de son époque, prudence devant les motivations réelles qui sont à l'origine de la publication des doctrines. L'attitude de Gerson s'explique surtout par le fait qu'il connaît le goût de ses destinataires, chartreux et célestins, pour cette nouvelle littérature. Le danger, à ses yeux, vient autant des auteurs que des lecteurs. Nous avons montré que les bibliothèques des chartreux et des célestins sont alors, de fait, les premières en France à détenir

des manuscrits d'Angèle de Foligno, Brigitte de Suède, Catherine de Sienne. Dans le monde brabançon et germanique, les bibliothèques de la *Devotio moderna* et des chartreuses recèlent, elles aussi, de tels textes, tout en possédant parallèlement les traités de Gerson, auteur de référence en matière d'orthodoxie doctrinale. Ces lecteurs des mystiques formèrent à travers l'Europe un réseau de relations qui permit la diffusion de cette littérature.

Suivant l'eclésiologie de Paul et reprenant à Gerson une partie de son analyse, nous proposons en conclusion de comprendre la littérature mystique et spirituelle comme étant rattachée au charisme de la prophétie. Ainsi, pour faire œuvre d'« édification », elle doit être « interprétée » par les théologiens.

X. L.

Emmanuelle DANIELLOU. *Les enseignantes en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles.*

Religion, éducation et société. Thèse soutenue à l'université de Strasbourg II-Marc Bloch, le 22 juin 2005, dir. Dominique DINET.

Sous l'Ancien Régime, la Bretagne appartient à la moitié sud de la France dont le niveau d'alphabétisation reste faible et tout particulièrement pour les femmes. Constituée de neuf diocèses, cette province présente un fort potentiel démographique. A une époque où la question de l'éducation de la jeunesse devient une réelle préoccupation et s'inscrit même au cœur de la Réforme catholique, les effets sur l'alphabétisation de la population semblent bien médiocres. Qu'en était-il vraiment du réseau scolaire breton destiné aux filles ? L'étude des enseignantes en Bretagne au cours des XVII^e et XVIII^e siècles révèle avec certitude l'existence d'un réseau scolaire non négligeable même s'il est très largement dominé par des établissements tenus par des religieuses. Notre étude a porté notamment sur 160 établissements scolaires religieux répartis dans les neuf diocèses bretons et correspondant à 8 000 religieuses auxquelles nous avons pu ajouter 600 enseignantes laïques.

Sous l'Ancien Régime, le système scolaire breton est loin de permettre une réelle alphabétisation : il se concentre bien plus sur une éducation religieuse, principe acquis dans le cadre de l'enseignement qu'il convient de dispenser aux filles. A la veille de la Révolution, le réseau scolaire breton est encore loin de couvrir uniformément la province, mais là où des établissements scolaires sont implantés, ceux-ci sont considérés comme indispensables. Il ressort de ce réseau une extrême diversité : en grande majorité religieuse, l'enseignante peut exercer également sa fonction en étant restée dans le monde et sans avoir prononcé de vœux. D'autres choisissent un statut intermédiaire et vivent en société sans entrer en religion tout en suivant un modèle de vie dévote.

La proportion des religieuses bretonnes investies dans l'œuvre scolaire est très élevée : ursulines, bénédictines, augustines, visitandines, calvairiennes, carmélites ou encore filles de la Croix. Dès le XVII^e siècle apparaissent de nouvelles congrégations comme les filles de la Charité de saint Vincent de Paul ou encore les filles de saint Thomas de Villeneuve : au même titre que l'assistance aux pauvres ou le soin des malades, elles associent l'éducation de la jeunesse à leur apostolat sous couvert de charité, notion fondamentale au cœur de la vie dévote de l'époque. Nouveauté de ces congrégations nouvelles, les sœurs ne sont plus soumises au cloître. Dans les toutes premières années du XVIII^e siècle, apparaissent encore de nouvelles congrégations telles que les filles de la Sagesse en Vendée, les filles du Saint Esprit dans le diocèse de Saint-Brieuc ou encore les filles de saint Paul dans le diocèse de Tréguier. Le Siècle des lumières s'annonce dès lors comme celui de l'essor de ces nouvelles congrégations. Suivant la progression de la Réforme catholique, ces petites communautés s'adaptent aux exigences du milieu rural, plus fonctionnelles et en cohérence avec leur apostolat. Tous ces établissements se caractérisent par un enracinement local très marqué et connaissent en réalité un rayonnement essentiellement diocésain.

Cette grande diversité au niveau du modèle de l'enseignante conduit implicitement à une grande variété de types d'école. Chaque pension ou école propose sa formule et a son fonctionnement propre. Les propositions sont telles qu'elles concernent tous les milieux sociaux. Le milieu urbain est sans surprise largement favorisé face aux campagnes laissées le plus souvent aux initiatives locales. Toutefois, les nouvelles congrégations nées dès la fin du XVII^e siècle s'attachent davantage à proposer une école gratuite ou non dans les paroisses de campagne ; de même, elles prennent souvent en charge des fondations antérieures, leur assurant une stabilité parfois difficile à concilier avec des maîtresses laïques. La forte activité missionnaire dans les paroisses bretonnes encourage également la multiplication des écoles tenues par des religieuses ou des femmes laïques : dans ce contexte, l'éducation de la jeunesse s'intègre pleinement dans l'idéal missionnaire de la formation religieuse des fidèles, permettant de pérenniser les effets d'une mission.

Dans ce cadre, les enseignements dispensés se veulent adaptés aux jeunes filles accueillies : l'apprentissage d'un métier pour les unes, les rudiments tels que la lecture et l'écriture pour les autres. Au-delà de ces enseignements élémentaires, les jeunes filles en pension chez les religieuses peuvent espérer compléter leurs connaissances suivant le niveau de formation des religieuses. Un seul point commun se dégage de tous ces établissements scolaires, à savoir le catéchisme et donc une formation religieuse principale.

Tout au long de la période, l'Église est restée la plus impliquée dans l'œuvre de l'éducation de la jeunesse : à ce propos, l'épiscopat joue un rôle moteur dans la multiplication des établissements scolaires. L'émergence progressive des enseignantes laïques ne contrarie nullement cette situation puisqu'elles demeurent, au moins théoriquement, sous l'autorisation et le contrôle de l'évêque. L'évolution très nette en faveur des congrégations religieuses non cloîtrées permettant des fondations dans les paroisses rurales témoigne d'une ouverture évidente et favorise une éducation pour le plus grand nombre. Les efforts restent néanmoins limités et le problème se situe bien plus au niveau des mentalités : si le principe de donner une éducation aux filles devient de plus en plus acquis, celui d'y accorder du temps est encore loin de faire l'unanimité. En effet, la plupart des scolarités sont bien trop courtes, ne dépassant pas six mois ou un an, pour espérer obtenir de sérieux résultats en cohérence avec le réseau scolaire existant. La pension est aussi un moyen de discernement pour la vie future de ces jeunes filles, ce dont les religieuses ont bien conscience : le pensionnat au sein de la communauté constitue un potentiel de vocations qui ne demandent peut-être qu'à s'épanouir.

Pour ces enseignantes, la fonction éducative dépasse plus largement le cadre de l'instruction des petites filles : en effet, il est très courant d'y trouver associés le soin des malades, l'assistance aux pauvres, l'organisation de retraites spirituelles, mais aussi des lieux de conversion au catholicisme et de redressement pour les pénitentes. La fonction enseignante n'a donc rien de restrictif sous l'Ancien Régime mais s'intègre dans un cadre de formation plus large.

La formation des enseignantes n'a pour autant rien de très élaboré : les rudiments suffisent, adjoints d'une touche de pédagogie requise. A ce sujet, les religieuses bénéficient d'une organisation plus structurée que les enseignantes laïques laissées à leur propre sort. Certaines n'enseignent que la lecture. Nous avons pu repérer quelques séminaires de maîtresses mais ce type d'établissement reste très minoritaire : dans la plupart des cas, la formation se fait d'abord par l'expérience. Les enseignantes les plus cultivées sous l'Ancien Régime en Bretagne se trouvent ainsi plus facilement dans les rangs des communautés religieuses. Par ailleurs, le matériel utilisé dans les classes tenues par ces enseignantes apparaît partout des plus sommaires : les livres n'existent même pas en nombre suffisant dans la plupart des cas.

La frontière linguistique qui sépare la province entre Haute et Basse-Bretagne constitue une difficulté supplémentaire à la diffusion de l'enseignement des filles. Néanmoins perçue comme un obstacle à la cohésion dans les communautés religieuses, la question de la langue se pose évidemment au niveau de l'éducation de la

jeunesse. Dans la moitié ouest de la province, le breton est le langage courant : si les connaissances passent par l'apprentissage du français, l'enseignement est pourtant dispensé en breton, afin de s'adapter à la population. En milieu urbain, le breton et le français cohabitent plus facilement. Enfin le cas de la Haute-Bretagne se distingue puisque le français prédomine et le problème de la langue ne se pose pas dans des villes telles que Rennes ou Nantes.

Le milieu d'origine des enseignantes diffère résolument qu'il s'agisse de femmes restées dans le monde ou engagées dans la vie religieuse. En effet, de façon presque unanime, les enseignantes laïques se situent au bas de l'échelle sociale et sont même parfois obligées de compléter leurs ressources par une autre profession. Du côté des religieuses, les enseignantes sont essentiellement issues de la bourgeoisie. Avec les nouvelles congrégations qui se développent au cours du XVIII^e siècle, la tendance est à la démocratisation : le monde des religieuses enseignantes s'ouvre progressivement aux milieux plus modestes et ruraux. A ce propos, le nord de la Bretagne, caractérisé par une forte densité de la noblesse, garde néanmoins sa singularité.

Par ailleurs, les enseignantes d'Ancien Régime sont confrontées à des réalités qui ne facilitent pas l'exercice de leur fonction. Le peu de temps accordé à l'éducation des jeunes filles trouble la portée des enseignements : il n'existe pas plus de rentrée officielle que de notion d'année scolaire. Il est dès lors difficile de concevoir une certaine continuité dans les cours dispensés. La scolarité des filles, liée à la préparation de la première communion, se calque sur l'année liturgique et se concentre autour de Pâques. Par ailleurs, ces jeunes filles constituent une intrusion du monde qu'il convient de maîtriser au mieux pour toutes ces femmes entrées en religion. Le problème se pose davantage dans les communautés contemplatives telles que les carmélites (de la Réforme de Touraine) qui doivent ici adapter sérieusement leur fonctionnement à la présence des pensionnaires. Au fil des décennies, on observe une prépondérance croissante de la fonction enseignante dans le quotidien des communautés : l'augmentation des effectifs des pensionnaires implique des ressources mais aussi des dépenses supplémentaires.

Il se dessine donc un lien très fort entre l'éducation de la jeunesse et la formation religieuse et à plus forte raison entre l'éducation et la vie religieuse. En effet, favorisée par un contexte urbain et économique dynamique, la scolarisation des filles reste avant tout une question religieuse. Le rythme quotidien proposé par les enseignantes est entièrement cadré par les actes de dévotion, les offices de la communauté ou de la paroisse pour les écolières, voire même par les retraites spirituelles annuelles organisées spécialement pour les petites pensionnaires. Le clergé local ou diocésain se positionne comme un véritable soutien pour ces enseignantes. Le maintien dans le temps de ces établissements scolaires n'en est pas moins précaire, particulièrement pour les écoles laïques. En revanche, les fermetures d'établissements scolaires tenus par des religieuses sont restées très limitées en Bretagne.

La crise majeure rencontrée par les enseignantes bretonnes fut sans conteste l'étape révolutionnaire. Ces années douloureuses ont abouti à la fermeture systématique de tous les établissements scolaires tenus par des religieuses dès l'automne 1792 : c'est l'essentiel du réseau scolaire breton qui s'effondre alors, après une lente édification de près de deux siècles. Même les enseignantes laïques abandonnent leur fonction tandis que le nouveau système voulu par les révolutionnaires peine à se mettre en place. La Révolution ne constitue cependant qu'un intermède puisque les fondations reprennent avec encore plus de vigueur au XIX^e siècle, avant la législation scolaire sous Jules Ferry, qui fit de l'œuvre scolaire une affaire relevant de l'Etat.

Ainsi la fonction enseignante de la grande majorité des religieuses bretonnes resserre les liens des communautés avec la société qu'elles ont théoriquement quittée ; leur implication au service du monde ne se cantonne pas à l'investissement spirituel. S'il n'existe pas d'unité de l'enseignement sous l'Ancien Régime, les initiatives locales proposent néanmoins des modèles d'éducation pour les filles par des femmes sinon compétentes, du moins dévouées. Les enseignantes bretonnes sont pleinement intégrées dans l'œuvre de la Réforme catholique au travers de leur dessein

éducatif. La prise en charge de l'éducation des filles dans ce processus est essentielle et mérite une attention particulière. Certes, l'alphabétisation mais aussi la densité du réseau scolaire laïque restent encore modestes, tout particulièrement en Basse-Bretagne, mais le modèle religieux y détient le monopole encore plus nettement qu'en Haute-Bretagne. Sujet peu exploré jusqu'ici, les enseignantes sous l'Ancien Régime constituent un champ d'investigation qu'il est intéressant de poursuivre, concernant non seulement la naissance d'une véritable éducation destinée aux filles mais aussi une étude de la société des plus pertinentes.

E. D.

Claude VANASSE. *Les saintes cruautés. La mortification corporelle dans le catholicisme français moderne (XVI^e-XVII^e siècles)*. Thèse de doctorat soutenue à l'université de Montréal, le 23 juin 2005, dirs. Bernard DOMPNIER (université Blaise-Pascal – Clermont-Ferrand II) et Dominique DESLANDRES (université de Montréal).

Depuis les premiers siècles de l'histoire chrétienne, tous les saints se sont livrés à des austérités corporelles d'une sévérité parfois inouïe. Jefiner, veiller, dormir par terre ou sur une planche, se flageller, porter la haire ou le cilice font partie des comportements qu'ils adoptent pour lutter contre les manifestations importunes de leur corps, comportements que les fidèles, en quête de perfection, reproduisent. Des auteurs tels Louis Cognet et Michel Hulin ont suggéré une recrudescence de l'ascèse physique en Europe à la fin du Moyen Age et au début de l'époque moderne, recrudescence qui connaît un sommet avec la piété « baroque » de la Réforme catholique et décline ensuite avec le mouvement général d'affaiblissement de la foi au XVIII^e siècle. La France prend au XVI^e siècle la tête de la Réforme catholique et connaît une période de grande effervescence religieuse.

Notre thèse propose une enquête sur le discours et la pratique de la mortification corporelle en France au moment de son apogée, soit dans la seconde moitié du XVI^e siècle et pendant tout le XVII^e siècle. Ce phénomène, que tous les historiens de la religion ont rencontré au cours de leurs travaux, n'a jamais donné lieu à une étude méthodique. Les historiens de la sainteté l'ont peut-être exploré davantage, mais leurs résultats sont généralement orientés par des sources hagiographiques qui valorisent systématiquement les mortifications du corps.

Pour ouvrir notre enquête, nous avons choisi d'examiner les controverses religieuses entre catholiques et protestants. En effet, la naissance du protestantisme à l'époque moderne fait de la mortification corporelle un sujet d'actualité en remettant en cause le rôle de l'ascèse dans la rédemption personnelle, une quête qui préoccupe beaucoup les esprits de l'époque. Nous avons donc examiné, dans la littérature de controverse religieuse qui oppose en France les catholiques aux protestants, les débats sur le rôle des mortifications dans la rédemption chrétienne. Nous avons cherché à déterminer les enjeux des controverses, les méthodes argumentatives utilisées et les points d'entente et de dissension entre ces confessions religieuses. Malgré un certain nombre de croyances communes, il semble qu'au fil des débats, les positions de chacun se soient affermies et que les doctrines respectives se soient précisées et figées.

Nous nous sommes ensuite consacrée à l'étude de la mortification dans la littérature de spiritualité proprement catholique. A la fin du XVI^e siècle et surtout au siècle suivant, les catholiques, de plus en plus convaincus que la mortification « extérieure » est absolument nécessaire à la rédemption personnelle, diffusent largement à l'ensemble des fidèles un discours du salut et de la perfection chrétienne basé sur l'ascèse et le renoncement au monde, autrefois réservé aux seuls moines. De nombreux traités de spiritualité, de direction spirituelle et d'oraison, imprégnés de volontarisme, précisent les voies du salut et de la perfection chrétienne, parmi lesquelles l'ascèse occupe un rang important. Nous avons tenté de mettre en lumière les nombreuses raisons

invoquées par les auteurs spirituels pour justifier le recours aux pénitences corporelles et la typologie des moyens de mortification possibles qu'ils ont définis. La flagellation, qui fait l'objet de polémiques parmi les catholiques français, a retenu particulièrement notre attention.

Nous nous sommes penchée sur la place réservée à l'ascèse physique dans la vie et la spiritualité des confréries laïques de pénitents. En fait, l'étude des pénitents constitue l'une des seules approches possibles de la mortification chez les laïcs car les sources manquent cruellement pour mener une enquête plus complète de ces pratiques. Elle permet de comprendre la généralisation d'un discours et d'un idéal à de nombreuses catégories de fidèles.

Nous avons clos notre recherche par l'étude de la mortification dans certains ordres religieux qui nous ont paru incarner différentes tendances du catholicisme tridentin vis-à-vis de l'ascèse. Nous avons arrêté notre choix sur les jésuites, fer de lance de la Réforme catholique, sur les carmes et les carmélites déchaussés, dont la réputation d'austérité n'est pas à faire et, par opposition, sur les visitandines, qui font rayonner la spiritualité de saint François de Sales. Cela nous a permis de repérer un large éventail de discours, d'attitudes et de pratiques en rapport avec la mortification. Nous nous sommes attardée à la mise en œuvre effective des austérités corporelles dans ces communautés religieuses afin de comparer la pratique du plus grand nombre à la théorie véhiculée par le discours théologique et les textes normatifs de chacun des ordres. Pour ce faire, nous avons analysé des centaines de biographies spirituelles et de notices nécrologiques de religieux et de religieuses.

Nos recherches nous ont permis de démontrer que le catholicisme français moderne, tout en valorisant la mortification du corps, ne la conçoit pas sans celle de l'esprit. Nous avons constaté une tendance générale à l'intériorisation de l'ascèse et une insistance croissante sur ses aspects psychologiques. Nous avons mis en lumière l'attachement des auteurs catholiques pour la spiritualité ascétique mise en place au cours des premiers siècles du christianisme. Ce modèle continue à dominer la spiritualité moderne, même si elle a intégré en plus les apports de la spiritualité médiévale. En outre, l'analyse de la littérature spirituelle démontre que le discours sur la mortification transcende les différentes écoles de spiritualité traditionnellement définies par les historiens et donne peut-être son ton à une époque.

Nous avons finalement souligné les tensions visibles entre un discours modérateur, prônant la nécessité de la discrétion et de la direction spirituelle dans la mise en œuvre des mortifications corporelles, et un modèle de la sainteté qui accorde une valeur particulière aux actions héroïques des saints. En définitive, cette thèse nous a permis d'éclairer, en les replaçant dans leur contexte, les tenants et les aboutissants de pratiques qui, au regard des lecteurs contemporains, paraissent à la fois étranges et fascinantes.

Cl. V.