

xiv^e siècle, qui dans son *Myreur des histors* évoque à plusieurs reprises les reliques : ainsi saint Martial « enportat avec ly de propre sancg sains Estiene et de pluseurs aultres reliques » qu'il donna à la cathédrale de Toulouse.

Anne WAGNER

Thèses

PELOUX (Fernand). *Les premiers évêques du Languedoc. Construction et déconstruction d'une mémoire hagiographique au Moyen Âge.* Thèse de doctorat d'histoire soutenue à l'université Toulouse-Jean Jaurès le 10 décembre 2016, dirs. Hélène DÉBAX et Monique GOULLET.

Cette thèse a pour but d'étudier dans la longue durée du millénaire médiéval les relations entre production hagiographique et construction d'une mémoire des débuts du christianisme dans une quinzaine de diocèses du Sud de la France. La mémoire hagiographique des saints évêques supposés avoir vécu jusque vers 600 ans est explorée depuis la promotion de leur culte jusqu'au xiv^e siècle, dernière grande phase de la production hagiographique méridionale, représentée notamment par les écrits du dominicain Bernard Gui. Le parti pris méthodologique a été de recourir à une documentation renouvelée par l'analyse de la transmission des textes dans les légendiers puis les bréviaires, et par l'établissement de nouvelles éditions de textes, préalable indispensable qui sert de fondement à un essai organisé de manière chronologique.

Il ressort que dans l'Antiquité tardive, dans un Midi ouvert aux premières légendes apostoliques gauloises, la mise par écrit des traditions qui fondent les églises locales a pour but de fixer une mémoire pour servir un présent incertain, dans lequel les cadres ecclésiastiques et politiques sont mouvants. Un premier chapitre est consacré aux mentions de ces saints dans des sources bien datées et réputées bien connues (Prudence, Sidoine Apollinaire, Césaire d'Arles Grégoire de Tours, Venance Fortunat, le martyrologue hiéronymien) : déjà se dessinent deux grands types de saints évêques, avec en tête les anciens saints, dont l'histoire, fixée pour la première fois par écrit aux v^e et vi^e siècles, est déjà incertaine : tel est le cas de Saturnin à Toulouse, de Paul à Narbonne, de Privat à Mende et plus encore d'Amans à Rodez, dont les auteurs ne savent presque rien. Surtout, des discours contradictoires apparaissent, qui montrent combien la mémoire des diocèses méridionaux n'était pas fixée dans un discours unique. Saturnin et Paul se retrouvent inscrits dans une tradition apostolique, probablement sous la plume de Césaire d'Arles, dans un contexte polémique où il s'agit de rappeler à la cité de Vaison son orthodoxie, peut-être au moment du concile de 529. Dans cette perspective, Césaire, comme Grégoire de Tours sont les représentants d'une tradition inaugurée par les papes dès le v^e siècle, celle d'une histoire romaine de l'évangélisation de l'Occident.

Dans un deuxième chapitre, on se concentre sur les premiers récits hagiographiques anonymes, tous transmis dans les plus anciens légendiers dès le viii^e siècle. Les origines des diocèses méridionaux sont difficiles à percevoir, en dépit d'une historiographie qui a cherché, notamment à Toulouse, à fixer avec certitude une date à la Passion de Saturnin. En fait, la Passion de Saturnin pourrait être postérieure au début du v^e siècle, tandis que la *Vie* de Paul de Narbonne pourrait dater du vi^e siècle : une nouvelle édition a permis d'établir qu'elle n'était pas citée par la première Passion de saint Denis, et que c'est une version interpolée de la *Vie* de Paul, qui a été éditée par les Bollandistes à partir d'un manuscrit s'apparentant à la compilation du clerc narbonnais du xiv^e siècle Guillaume Hulard. Quant à la *Passion* de Privat de Mende, elle réécrit le récit du martyr par Grégoire de Tours pour légitimer le transfert du siège épiscopal de Javols à Mende après la fin du vi^e siècle.

Un troisième chapitre s'intéresse aux productions qui ont pour cadre les transformations politiques dans une zone de frontière entre Francs et Wisigoths dans la première moitié du vi^e siècle. Le cas le plus emblématique est celui de Rodez, où la *Vie* et les *Miracles* de saint Amans sont écrits probablement sous l'épiscopat de Dalmas, dont une *Vie* indique qu'il a assuré la transition politique de sa cité des Wisigoths aux Francs et a assuré la continuité de l'institution épiscopale dans l'exercice de la justice et dans l'organisation du culte. Cette production est contemporaine de la *Vie* ou des *Miracles* d'Hilaire de Gévaudan dans le diocèse voisin de Javols. À une époque indéterminée, après la conquête franque, au moment où les liens entre l'Austrasie et les diocèses du Sud du Massif Central sont les plus intenses, les reliques des saints Privat et Hilaire sont amenées du Gévaudan au cœur des terres franques, accompagnées des récits hagiographiques locaux. Celui d'Hilaire, composé peu après sa mort, probablement dans les milieux ascétiques méridionaux alors influencés par Lérins, est alors remanié.

Le Moyen Âge central est marqué par plusieurs phases d'approfondissement de la mémoire hagiographique, durant lesquelles la figure des saints est utilisée par des clercs en quête de légitimité. L'investissement sur le passé chrétien accompagne de nouvelles constructions politiques et ecclésiales, comme le montre le chapitre 4, consacré aux récits relatifs à des évêques des v^e et vi^e siècles dont la mise en forme date du Moyen Âge central. Les *Vies* des saints d'Uzès ont pour but d'articuler la mémoire autour de tous les lieux où le passé de la cité est visible, afin de donner à voir que l'espace est pleinement chrétien, dans une sorte de christianisation à rebours du paysage monumental. Parallèlement, il s'agit de se définir face à la figure de l'Autre, le juif ou le musulman, mais aussi face à ses voisins et créer ainsi une identité diocésaine. À Toulouse, seule la ville compte : il n'est pas question de lieux en dehors de celle-ci. La ville connaît des tensions au sein de son Église, notamment entre les évêques et les chanoines de Saint-Sernin. Dans ce contexte, la figure d'Exupère, organisateur du culte de Saturnin au v^e siècle comme en témoigne le programme iconographique du cloître de la cathédrale, est, d'un point de vue de l'écriture hagiographique, assez modeste puisqu'il s'agit surtout de réutiliser l'autorité patristique de Jérôme, en y associant désormais celle d'Ambroise.

Le chapitre 5 poursuit l'analyse en montrant l'ancre des saints évêques dans l'histoire sainte des cités durant le Moyen Âge central, par le biais d'une production qui cherche à faire des saints méridionaux des acteurs de l'histoire évangélique des origines, mais aussi à les rattacher aux figures franques que sont Clovis, Dagobert et Charlemagne, le tout dans un contexte de Paix de Dieu puis de réforme ecclésiastique, durant lequel l'actualité des saints est sans cesse rappelée dans le présent. La production apostolique, autour des figures de Saturnin et de Paul, est liée à des enjeux primatiaux, en particulier hispaniques et invite à relativiser la nouveauté de la promotion de Martial à Limoges par Adhémar de Chabannes. Quant à la geste royale, elle recompose le passé à partir des liens intenses qui ont uni le Midi languedocien et la royaute franque dans le haut Moyen Âge. En même temps, ce recours à des figures du passé s'explique par la force des *Miracles* des saints anciens qui pénètrent en profondeur dans le monde féodal, dans lequel ils constituent un point de repère pour ancrer le pouvoir épiscopal. Le cas du diocèse de Mende est de ce point de vue exceptionnel, puisqu'après la rédaction par l'évêque lui-même d'un copieux dossier hagiographique, le saint apparaît sur les monnaies, les sceaux, les bannières et les cris de ralliement épiscopal. En Languedoc, toutefois, contrairement à ce qui a pu être observé ailleurs, les puissances laïques ne semblent que peu avoir utilisé la figure des saints. Il y a peut-être là une des causes possibles de l'échec de l'établissement de principautés territorialisées dans cet espace.

Enfin, un dernier chapitre traite des mémoires dans les villes épiscopales à la fin du Moyen Âge (xiii^e-xiv^e siècles), et notamment dans les villes doubles, c'est-à-dire les villes où l'évêque n'est pas en possession des reliques de ses prédécesseurs, conservés dans un établissement suburbain (Rodez, Toulouse, Béziers, Albi, Narbonne). Cette

topographie du sacré a conduit à des tensions, à des conflits propices à l'invention de nouvelles figures comme à Albi avec saint Clair au XIII^e siècle, ou comme à Toulouse et Rodez où la légende de saint Martial, réécrite par Bernard Gui pour légitimer la présence des papes à Avignon est utilisée alors que se développe une mémoire municipale des saints évêques. Il apparaît indéniable que le XIV^e siècle est le siècle par excellence de l'approfondissement de la mémoire hagiographique, dans des formes jusqu'alors inédites, au sein de cités où les clercs ne sont plus les seuls à prendre en charge la mémoire hagiographique plus que jamais présente dans l'espace public, notamment par la pratique des processions. Cette mémoire se transmet sous de nouvelles formes, notamment dans des sources juridiques ou bien dans des œuvres plus personnelles, comme celle de Guillaume Hulard à Narbonne, qui vient redorer la cité de Narbonne que la réforme ecclésiastique de 1317 avait déclassée.

Si la réception de ces légendes est loin d'être aussi populaire que ce qu'on a longtemps cru, il demeure que la relation entre mémoire culturelle et hagiographie se cristallise sur des lieux, marqués par la présence du saint à travers ses reliques, dont la localisation dans l'espace urbain permet souvent d'expliquer la genèse et les usages de la mémoire chrétienne. Ce rapport à l'espace sacré constraint et structure toute la production hagiographique médiévale qui s'apparente à une déclinaison locale de l'Histoire sainte.

F. P.

BLANCHARD (Claudine). *Aux sources de la pensée de dom Guéranger (1805-1875) : liturgiste, restaurateur du monachisme bénédictin.* Thèse de doctorat en histoire des religions soutenue à l'EPHE le 15 décembre 2016, dir. Daniel-Odon HUREL.

La thèse étudie les sources de la pensée de dom Guéranger, le célèbre abbé de Solesmes, sa formation initiale et ses motivations quand il restaure le monachisme bénédictin en France au début du XIX^e siècle. Il s'agit d'une étude de la jeunesse de Prosper Guéranger, de 1822 à 1838. Membre actif du cercle mennaisien avec ses amis Montalembert et Lacordaire, Guéranger propose un projet original : restaurer le monachisme bénédictin en France pour permettre à l'Église d'échapper à la tutelle de l'État et de se régénérer spirituellement. La première partie montre comment la préoccupation de Guéranger pour l'Église a grandi et s'est affirmée à travers ses relations, ses lectures et sa formation, l'influence de l'abbé de Lamennais, l'étude des Pères de l'Église et la découverte de la liturgie romaine dans les années 1820. La deuxième partie analyse ses premiers écrits en lien avec l'actualité politique de 1830. Cette courte période – les années 1830 et 1831 – est centrale, car elle est incomparablement riche en événements, aussi bien pour Guéranger lui-même que pour l'Église et la France. C'est en effet à la fin de cette période, troublée politiquement mais féconde intellectuellement pour Guéranger, que le jeune prêtre manceau trouve la direction décisive à donner à son existence : il se fera bénédictin. Une troisième partie relate l'aventure de la restauration bénédictine proprement dite et essaie de décrire la vie à Solesmes dans ces premières années qui préparent la reconnaissance officielle, l'érection de l'abbaye en 1837.

Le premier défi à relever pour Guéranger à partir de 1830, c'est de penser à frais nouveaux le rapport Église-État. C'est la grande question qui traverse l'Europe : comment l'Église doit-elle vivre son rapport à un État qui n'est plus chrétien ? Ce courant a des ramifications en Europe et spécialement en Angleterre avec le mouvement d'Oxford : Newman et Guéranger puisent aux mêmes sources dans les mêmes années pour relever des défis similaires ; ils explorent les sources de l'Antiquité chrétienne, les écrits des Pères de l'Église, à la recherche de l'identité fondamentale de celle-ci. Dans un style étonnamment semblable aux tractariens d'Oxford, Guéranger prend la plume pour secouer l'Église gallicane qui se laisse asservir par

l'État. Pour autant, il participe à l'essor de la science historique, et dialogue avec Guizot, ministre et historien, qui lui confie la continuation de la *Gallia christiana*, participant ainsi à la sauvegarde de la mémoire et des monuments français. La restauration monastique à Solesmes, après le sauvetage des ruines du prieuré dont Victor Hugo s'était porté acquéreur, participe de ce même mouvement. La question de la rupture de la Révolution et de son interprétation historique est aussi celle de Guéranger, contemporain de Jules Michelet, Augustin Thierry, Thiers et Mignet. Il s'en démarque bien sûr par sa méthode et surtout par le but poursuivi qui est clairement apologétique, mais il est néanmoins remarquable qu'il ait l'ambition, à 25 ans, de réécrire l'histoire de l'Église et qu'il s'adresse pour sa direction intellectuelle à Félicité de Lamennais.

Guéranger se rend vite compte qu'écrire ne suffit pas. Il veut mettre en œuvre ses idées dans une réalisation concrète. La résistance aux prétentions de l'État doit se faire plus précise. Le projet de vie monastique qui germe vers la fin de l'année 1831 comporte deux faces : la liturgie et l'étude. Elles sont pour Guéranger, dans son expérience personnelle, les deux sources de la Tradition. La liturgie est le premier volet, c'est la résistance spirituelle. Le deuxième volet du projet, c'est l'étude, la résistance intellectuelle. Le projet de Solesmes apparaît d'abord à tous comme une « université » qui doit mettre en œuvre ce programme philosophique, historique et théologique, sans oublier le développement de la sensibilité artistique comme un préalable à l'expérience spirituelle. Très vite, la liturgie apparaît dans les Constitutions et passe au premier rang. Ainsi, Guéranger va plus loin que Lamennais et le dépasse d'une certaine manière : Solesmes n'est pas la Chênaie, c'est un véritable monastère habité, non par des intellectuels, mais par des moines dont la première tâche est de célébrer la liturgie. Les recherches liturgiques de Guéranger ne sont pas d'ordre disciplinaire mais bien théologique et surtout spirituel. Or, présenter la liturgie comme un lieu théologique à cette époque relève de la provocation : en effet, la Révolution, en héritière des Lumières, a cherché à éliminer la vie monastique, qu'elle a trouvée inutile et contraire à son esprit de liberté. Quand Guéranger restaure la louange gratuite de Dieu à Solesmes, il affirme le primat de la grâce de Dieu sur toute activité humaine.

Guéranger restaure, mais il fait aussi du neuf car, tout en reprenant dans un premier temps les Constitutions des mauristes, ses prédécesseurs, il s'en distingue immédiatement en mettant la liturgie au-dessus même de la prière personnelle des moines : ce faisant, il prend le contre-pied de l'individualisme moderne, afin de restaurer l'Église comme corps. Si le projet monastique de Guéranger s'apparente par certains aspects aux utopies d'inspiration romantique qui fleurissent à la même époque, c'est surtout le centralisme romain revendiqué et la dimension eschatologique de la vie monastique – manifestée dans la liturgie – qui le caractérisent. La vie monastique telle que la restaure Prosper Guéranger dans les années 1830 ne correspond pas exactement à ce qui s'était fait avant lui. En allant aux sources de la grande Tradition chrétienne, il en tire quelque chose de nouveau : il « invente », au sens premier du terme, une forme de vie pour l'époque qui est la sienne, participant ainsi à sa mesure à la réforme de l'Église de son temps.

C. B.

GRIVEAU-GENEST (Viviane). *L'esthétique du faire croire. Étude littéraire des sermons français et latins de Jean Gerson.* Thèse de doctorat d'histoire soutenue à l'université Paris-Ouest/Nanterre-La Défense le 5 juillet 2017, dirs. Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD et Jean-Yves TILLIETTE.

L'activité de prédication a été au centre de la carrière de Jean Gerson (1363-1429) pendant une trentaine d'années et nous a livré un corpus d'environ quatre-vingts

textes, rendus accessibles par l'édition qu'en a réalisée Palémon Glorieux¹. Or, en dépit du fait que la figure du chancelier de l'Université de Paris ait souvent retenu l'attention des travaux historiques, cet abondant ensemble homilétique reste trop peu connu. Son implication dans le Grand Schisme d'Occident, son engagement contre l'assassinat du duc d'Orléans, ses positions pastorales, son intérêt pour la théologie mystique, sa participation au groupe de lettrés liés au collège de Navarre, ou encore son engagement en faveur des femmes ont davantage marqué les chercheurs au point que l'on a pu parler d'un « siècle Gerson² ».

Cette légende dorée gersonienne doit pourtant être réévaluée au vu du succès en demi-teinte de telles actions et prises de positions. Les travaux de Daniel Hobbins l'ont montré, ce sont les textes et une diffusion soigneusement orchestrée qui ont façonné cette figure d'un Gerson intellectuel à la fois précurseur et engagé. À ce titre, il participe du mouvement qui voit un essor rapide d'une conscience auctoriale chez les lettrés du règne de Charles VI. Mais en quoi Gerson s'illustrerait-il en tant qu'auteur ? Tel est l'objet que cette thèse se propose d'explorer. Appuyée sur les solides travaux littéraires qu'Isabelle Fabre a notamment initiés sur les traités spirituels³, une telle approche permet également de reprendre à nouveaux frais les questions du pré-humanisme, ou du mysticisme.

Le corpus de textes homilétiques français et latins du chancelier de l'Université de Paris s'est imposé pour cette étude par son volume et sa nature oratoire. « Médias de masse⁴ » depuis le Moyen Âge central, les sermons se mettent en effet avec Jean Gerson au diapason de l'éloquence théologico-politique qui marque la France des XIV^e et XV^e siècles, et s'inscrivent en même temps dans le vaste mouvement de retour de l'art oratoire, notamment sous l'influence de l'humanisme italien. Partant d'un angle rhétorique, notre recherche s'applique donc à explorer l'hypothèse d'un art d'écrire gersonien qui remanie le cadre scolaire du sermon dans une perspective esthétique et ce afin de « faire croire⁵ ». La première partie tente de réévaluer le statut de Gerson en reprenant sans *a priori* les données du contexte ; la seconde s'attache à fournir des éléments d'interprétation de l'esthétique que mettent en œuvre les textes. Les annexes qui suivent comportent un tableau chronologique des sermons de Gerson, huit notices de manuscrits examinés dans le cadre du travail de recherche et un index des noms de personnes.

La lecture des textes nécessite une juste compréhension du statut de celui qui les écrit et du contexte, à la fois cadre et horizon de l'écriture. Or l'historiographie aborde la période à laquelle a vécu Gerson comme une transition entre Moyen Âge et Renaissance. De ce fait, il est tantôt présenté comme le représentant d'une scolastique exsangue, dernier avatar d'une période à bout de souffle, tantôt comme un précurseur dans une France déjà travaillée en sous-main par les élans de l'humanisme. Notre étude propose donc tout d'abord une réévaluation des apports de la bibliographie pour montrer que la lecture des sermons de Gerson doit prendre le parti de la complexité. Au lieu d'une transition qui remplacerait un paradigme intellectuel (la scolastique) par un autre (l'humanisme), les textes de Gerson donnent plutôt à voir

1. JEAN GERSON. *Oeuvres complètes*, t. 5 (« L'Oeuvre oratoire ») et t. 7. 2 (« L'Oeuvre française. Sermons et discours »), Paris, Desclée et Cie, 1963 et 1968.

2. L'expression sert de titre à un chapitre dans l'ouvrage d'Étienne DELARUELLE, Paul OURLIAC et Edmond-René LABANDE, *L'Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, t. 14/2, Tournai, Bloud et Gay, 1962, p. 837-869.

3. Isabelle FABRE, *La Doctrine du chant du cœur de Jean Gerson*, Genève, Droz, 2005.

4. Nicole BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut des études augustiniennes, 1998.

5. Nous empruntons l'expression au volume collectif *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1981 (« Collection de l'École française de Rome », n° 51).

un projet qui concilie, dans les usages linguistiques, les références culturelles ainsi que les schémas mentaux, l'ancien et le moderne, notamment en fonction du type de public visé. Ceci permet d'enrichir la vision traditionnelle du milieu pré-humaniste parisien en mettant en lumière, à côté des pratiques plus exclusivement inspirées par l'humanisme italien d'un Jean de Montreuil ou d'un Nicolas de Clamanges, une approche littéraire moins exclusive, et où Cicéron s'accorde à une muse théologienne. Le chapitre deux adopte une approche plus sociologique, prenant en compte les dynamiques qui structurent le champ intellectuel à la charnière des XIV^e et XV^e siècles. Gerson intègre dans ses sermons des apports issus de nouvelles disciplines intellectuelles et son écriture témoigne d'une conscience aigüe des enjeux linguistiques du moment, tant en français qu'en latin. Dans le même temps, il prêche dans les lieux clés de son époque, au plan culturel, et participe des quelques cénacles sociologiques où se concentre le pouvoir politique et intellectuel. Le chapitre trois réévalue alors la figure de Gerson à la lumière des critères qui caractérisent les lettrés et auteurs de la période. L'utilisation des sermons à des fins polémiques, l'exploitation de dispositifs allégoriques dialogués et l'encadrement de la copie rapprochent clairement le chancelier d'auteurs contemporains perçus comme « littéraires ».

Une fois Gerson posé comme un auteur à ces différents niveaux, nous proposons dans un second temps une lecture du caractère esthétique des textes fondée sur trois aspects constitutifs du genre du sermon : la pédagogie, la performance et la conversion. Certes, la pédagogie homilétique reprend des dispositifs canoniques du genre, bien connus des prédicateurs : questions rhétoriques, rimes mnémotechniques ou images intellectuelles. Le souci didactique excède toutefois largement ces ressources pour faire de la transmission du savoir un enjeu tout à la fois pastoral et stylistique. On retrouve ainsi dans les sermons le réformateur de l'université qui se déifie de la spéculation intellectuelle et le *théosophe* de la *Josephina*. Plus que le savoir, c'est la sagesse, la *sapience*, qui importe et qui structure l'écriture. Dans le registre de la performance, ensuite, il est manifeste que l'éloquence homilétique devient un véritable spectacle. C'est tout d'abord le *je*, le prédicateur, que les sermons mettent en scène à la manière d'un orateur humaniste, *vir bonus dicendi*. Sa voix n'est d'ailleurs pas seule à résonner : au sein d'un dispositif aux allures de scène théâtrale, elle s'inscrit dans une esthétique faite de jeux polyphoniques. Le plaisir de la performance n'a toutefois de sens qu'en ce qu'il prépare la conversion. En transformant le sermon en spectacle de mots, Gerson ouvre aussi à cette autre sorte d'expérience, cette fois spirituelle. Les textes donnent en effet au destinataire d'éprouver l'ébranlement de l'âme qu'ils sont censés provoquer selon une logique subtile. Mais ils dessinent en même temps la voie à suivre tant dans les images, les actions ou les émotions : en ce sens, les textes configurent l'âme en jouant de l'identification.

Les résultats de la recherche menée à la faveur de cette thèse peuvent contribuer à enrichir à la fois les études gersonniennes et l'histoire littéraire de la période. En tant qu'auteur lié à l'institution ecclésiale, Gerson construit une posture répondant à l'émergence d'une littérature plus consciemment laïque et visant le divertissement. Mue par le souci de l'édification spirituelle du récepteur, son écriture met donc en œuvre une esthétique du *faire croire*. Du point de vue de l'histoire littéraire, il importe de considérer que le genre du sermon participe d'une littérarisation plus large du champ lettré de la fin du Moyen Âge, et que la réflexion sur le pré-humanisme doit inclure l'observation des pratiques dans leur diversité. Au plan de la longue durée enfin, nous espérons offrir dans ce travail quelques jalons pour penser l'essor d'une éloquence de la chaire proprement littéraire au sein d'un ensemble plus vaste que l'on pourra nommer « belles lettres spirituelles ».

V. G.-G.