



HAL
open science

Mélanges Michel Péronnet. Tome I

Joël Fouilleron, Henri Michel

► **To cite this version:**

Joël Fouilleron, Henri Michel (Dir.). Mélanges Michel Péronnet. Tome I: Clergé, identité et fidélité catholiques. Presses universitaires de la Méditerranée, 646 p., 2007, 978-2-84269-783-9. hal-03153063

HAL Id: hal-03153063

<https://hal.science/hal-03153063>

Submitted on 26 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MÉLANGES | 1
MICHEL PÉRONNET

Ces volumes n'auraient pu voir le jour sans l'appui initial du professeur François-Xavier Emmanuelli et sans le concours technique, empressé et intelligent, de Jérôme Thomas. Qu'ils en soient chaleureusement remerciés.

J. F. et H. M.

Couverture des trois volumes
réalisée d'après la maquette de Joël Foulleron

Volume publié avec le concours de l'Université de Montpellier III

MÉLANGES

À LA MÉMOIRE DE MICHEL PÉRONNET

SOUS LA DIRECTION DE
JOËL FOULLERON ET HENRI MICHEL

1

CLERGÉ, IDENTITÉ ET
FIDÉLITÉ CATHOLIQUES

CENTRE D'HISTOIRE MODERNE ET CONTEMPORAINE
DE L'EUROPE MÉDITERRANÉENNE ET DE SES PÉRIPHÉRIES

MONTPELLIER

2006

QUELQUES DATES

1931, 28 mars	Naissance à Saint-Ouen (Seine-Saint-Denis).
1942-1949	Études secondaires au lycée Janson-de-Sailly, Paris.
1949-1952	Lettres supérieures et première supérieure au lycée Condorcet, Paris.
1952-1956	Études supérieures d'histoire à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.
1956	Reçu à l'agrégation d'histoire.
1956-1964	Professeur d'histoire et de géographie au lycée de Saumur (1956) et au lycée Lamartine, Paris (1960).
1964-1969	Attaché de recherche (1964), chargé de recherche (1968) au C.N.R.S.
1969-1970	Assistant (1969), maître-assistant d'histoire moderne (1969) à l'Université de Paris I.
1971-1998	Chargé d'enseignement (1971), maître de conférence, (1976), professeur d'histoire moderne (1979) à l'Université de Montpellier III.
1977	Responsable du Centre d'histoire des Réformes et du protestantisme.
1987, 13 juin	Président du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon).
1996, avril	Vice-président de la Commission d'histoire de la Révolution française, dont il était membre du bureau depuis le 25 janvier 1985.
1998, 24 décembre	Décès à Montpellier.

J. F.

Préface

Bernard PLONGERON

*(Directeur de recherche émérite au C.N.R.S.,
Professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris)*

Si la fidélité à un membre disparu de la communauté des historiens se mesure à la cathédrale d'hommages sous forme de contributions scientifiques, qui lui sont rendus, on peut assurer que notre ami Michel Péronnet reste bien présent dans l'*avum* qui passe et criblé impitoyablement les auteurs capables d'affronter la postérité. Ces trois volumes d'une ampleur inaccoutumée sur la durée (xvi^e-xxi^e siècles), sur l'espace de l'Europe latine, sur la mise en perspective d'une histoire religieuse, culturelle, sociale et même économique, ne reflètent pas simplement les centres d'intérêt ou les lignes de recherche de celles et de ceux, pour la plupart maîtres reconnus dans leur spécialité : académiciens, universitaires, chercheurs qui ont tenu à faire état de leurs relations privilégiées avec Michel, au long de sa féconde carrière. En serait-il étonné ? On peut parier que non. J'entends son rire sonore dès qu'on lui demandait d'ouvrir son carnet d'adresses de la « sainte Alliance » comme il aimait à dire, c'est-à-dire le florilège assez ahurissant des « familles » d'esprits, véritable kaléidoscope des sensibilités, voire des représentants d'idéologies plus ou moins affichées et parfois contradictoires dont il respectait scrupuleusement les démarches et les travaux. Après tout, n'avait-il pas eu, en Sorbonne, comme maîtres ou collègues, Roland Mousnier, Marcel Reinhard, Alphonse Dupront, Albert Soboul ? Autrement dit, un apprentissage sur le tas de la tolérance.

Étant admis ensemble au C.N.R.S., en octobre 1964, nous avons vite sympathisé autour d'un xviii^e siècle que nous estimions fort malmené

par une historiographie encore marquée par des stéréotypes tenaces : « la douceur de vivre », « l'irréligion » prise pour le concept d'« incrédulité », reproche adressé par les élites cléricales aux jansénistes et aux masses, comme Michel Péronnet le démontrera en plusieurs articles dont son décryptage le plus significatif : « Les avertissements du clergé de France sur les dangers de l'incrédulité (1770) », dans un colloque italien en 1988¹. Il était un des premiers à souligner, en France, la « rupture » du discours religieux officiel au tournant des années 1770, une de ses réflexions pertinentes nourrie par sa thèse d'État. On sait peu l'abnégation intellectuelle qu'il avait fallu à l'impétrant, obligé de changer de directeur deux fois. Alphonse Dupront avait trouvé une rédaction déjà très avancée dans l'héritage de Marcel Reinhard prématurément retraité, puis décédé.

Le titre publié, *Les évêques de l'ancienne France*², ne donne qu'une idée approximative de cette magistrale étude qui reste une référence jusqu'à aujourd'hui. Elle fait partie de ce renouveau qui, dans les années 1975-1990, va caractériser ce que les étrangers nomment eux-mêmes, l'école française d'histoire religieuse qui fera tant de disciples. Il n'est plus de saison de parler d'histoire « totale » à juste titre, mais qui fut très à la mode dans les années 1980. Et pourtant... Rares étaient encore les thèses d'histoire moderne qui osaient faire entrer l'histoire économique dans le champ du religieux, objet de la méfiance des universitaires d'État, relégué au mieux dans l'« histoire des idées », au pire dans la théologie. Quant à la prosopographie, elle faisait ses premiers pas sous couvert de l'histoire sérielle naturalisée par les économistes (avec cartes, courbes et graphiques, instruments obligatoires pour toute thèse universitaire !). Les spécialistes n'eurent aucune peine à percevoir l'abîme qui existait entre cette thèse et les vénérables volumes (bien vieilliss) de *L'ancien clergé de France*³ de l'abbé Sicard. Déjà un peu indifférent aux « tendances » porteuses d'une carrière universitaire, Michel Péronnet, tout « laïc » qu'il fût, et en connaissance de cause, prétendait, de surcroît, aborder l'histoire religieuse par l'approche particulièrement dédaignée de l'étude des institutions, à un moment où il n'était plus question que d'« histoire des mentalités ».

1. Michel Péronnet, « Les avertissements du clergé de France sur les dangers de l'incrédulité (1770) », dans *Robespierre and Co*, Bologna, 1990, t. I, p. 123-148.

2. Michel Péronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, Lille, Atelier de reproduction des thèses — Paris, Honoré Champion, 1977, 2 vol., 1486 p.

3. Augustin Sicard, *L'ancien clergé de France*, Paris, Victor Lecoffe, 1893-1894, 2 vol., II-523 et 513 p.

Il était difficile de critiquer une documentation impressionnante, puisée au Cabinet des titres et aux Archives nationales pour l'essentiel. Par là, Michel Péronnet s'était longuement familiarisé avec les milieux de la haute noblesse d'Ancien Régime, en démêlant patiemment les imbrications généalogiques. Celles-ci débouchaient naturellement sur le premier ordre du royaume, le clergé, à sa tête les évêques, constituant en 1789 « un épiscopat de cousins ». Façon pour l'auteur de décrire un processus qui, depuis Louis XIV, s'aristocratisait de plus en plus. De telle sorte que, dans son ordre immuable, l'épiscopat avait fait évoluer son rôle politique à l'intérieur des forces représentatives du royaume de France. Fonctionnaires royaux relativement à l'écart des affaires, en tant que corps, à la fin du XVII^e siècle, les évêques formaient un puissant lobby à la fin de l'Ancien Régime (qu'on se souvienne, par exemple, de sa censure sur la parution de l'*Encyclopédie*) ; ils tenaient la dragée haute à une monarchie financièrement aux abois, par leur contribution financière, le « don gratuit »... de moins en moins « gratuit » au regard des exigences imposées par des prélats précisément inquiets de l'« incrédulité » montante. On ne peut, ici, que rappeler le triangle à géométrie variable, dessiné entre le roi, les évêques et les parlements, dans la rivalité des autorités.

Tout cela, Michel Péronnet le décrivait et l'analysait à partir d'une méthodologie solide. Le premier livre de la thèse s'applique « à la définition des contours du groupe fonctionnel constitué par les évêques de l'ancienne France ». Depuis Henri IV, sa force réside dans une cohérence fondée sur le « volontariat, la cooptation et le choix royal » avec la mise en application du concordat de 1516. Ses valeurs, héritées de la noblesse dont les évêques sont issus « correspondent à celles que l'on doit attendre d'un évêque : sens de l'honneur, des responsabilités, habitude du commandement, habitude d'une vie de relation, habitude d'une vie fastueuse, le faste étant envisagé comme élément de prestige ». L'analyse de recrutement tend à montrer « que le recrutement épiscopal devient indépendant du souverain ; le corps se constitue de plus en plus d'après le principe de cooptation ».

Une généralité qui appelle nuances et nombreuses exceptions à l'examen de deux coupes (objet des deuxième et troisième livres de la thèse) : de 1516 aux environs de 1710-1730, le corps épiscopal se transforme « en une entité collective, indépendante, vivant d'elle-même, par elle-même et quelquefois pour elle-même. Dans ces conditions, la notion de chef d'une église particulière tend à s'obscurcir au profit de celle de membre d'un corps national ». On comprend mieux l'identité gallicane qui, à mi-temps, va s'imposer avec la déclaration des Quatre Articles de 1682. Peut-être

serait-on aujourd'hui plus circonspect sur la « crise » morale et religieuse que l'auteur fait remonter jusqu'en 1740. Ce qui demeure incontestable, c'est qu'au tournant des années 1770, début de la seconde coupe socio-religieuse, jusqu'en 1789, la thèse insiste sur les efforts intenses d'une pastorale. « Dans leur diocèse, [car ils résident désormais pour la très grande majorité], les évêques de la génération de 1789 poursuivent l'œuvre de pénétration de la réforme tridentine, entamée par leurs prédécesseurs depuis environ un siècle : ce sont des héritiers ». L'observation est parfaitement juste : des travaux ultérieurs ont mis en lumière la remontée depuis le Midi, de l'exemple imprimé dans la réforme française par Charles Borromée, archevêque de Milan, dès la fin du *xvi*^e siècle¹.

Au total, cette thèse enrichissait l'historiographie d'une vision neuve et dynamique sur cet épiscopat d'Ancien Régime tant décrié, accablé sous le poids de clichés littéraires et historiens qu'on se transmettait paresseusement de génération en génération d'auteurs.

Dernier apport de l'ouvrage — il n'est pas mince, puisqu'il est au cœur de l'action publique du corps épiscopal. Il s'agit des assemblées générales du clergé, à périodicité régulière depuis 1614. Remarquons au passage que la collection de leurs procès-verbaux forme, dans l'édition complète, douze in-folios à environ 800 pages, à double colonne, sans compter les « pièces justificatives »... avec des entrées assez compliquées ; encore se borne-t-on à la masse des documents imprimés ! On comprend que l'étude d'ensemble, principalement les assemblées du *xviii*^e siècle, attende toujours de courageux chercheurs. Michel Péronnet nous donne des informations pionnières qu'il ne cessera de dispenser au long de ses articles et communications, dès 1961, et surtout entre 1987 et 1996. C'est lui qui mit à jour la dernière et très exceptionnelle « assemblée du clergé de France tenue en 1788 » dans les *Annales historiques de la Révolution française* de 1988².

Il était donc d'évidente logique de consacrer le premier volume de ces *Mélanges* à la thématique majeure de l'œuvre de Michel Péronnet : *Clergé*,

1. Bernard Plongeron, « Charles Borromée », exemple et modèle : son influence en France (*xvi*^e-*xix*^e siècles), dans *San Carlo e il suo tempo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1986, t. I, p. 493-525. Marc Venard, « The influence of Carlo Borromeo on the Church of France », dans *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, Washington, Folger books, 1988, p. 208-227 ; « L'influence de Charles Borromée sur l'Église de France », dans Marc Venard, *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du *xvi*^e siècle*, Paris, Les Éd. du Cerf, p. 161-183.

2. Michel Péronnet, « L'assemblée du clergé de France tenue en 1788 » dans les *Annales historiques de la Révolution française* (= *A.H.R.F.*), 60^e a., n^o 273, juillet-septembre 1988, p. 227-246.

identité et fidélité catholiques. Une belle galerie de prélats qui font cortège au plus aigu de leurs historiens.

En 1971, Michel était élu à l'Université de Montpellier III, successivement chargé d'enseignement, maître de conférences (1976) et enfin professeur d'histoire moderne (1979). Lui! le Parisien pur sucre se décentralisait — non sans quelques appréhensions qu'il me confiait alors — pour ce Midi! Un mariage de convenance qui deviendrait vite un mariage d'amour jusqu'à cette triste veille de Noël de 1998. Dorénavant, il n'y aura pas plus « provincial » que lui. Nous sommes quelques-uns à nous souvenir de ses célèbres fulminations publiques contre les « Parisiens » dans tel ou tel comité national où il allait être appelé en raison de sa notoriété grandissante.

Les responsabilités régionales, que sa capacité de travail lui permettait d'endosser, y sont aussi pour beaucoup. Il présidait, entre autres, le Centre d'histoire des Réformes et du protestantisme d'une part, et de l'autre, la Commission d'histoire régionale de la Révolution française.

Le premier était hérité de Jean Boisset, le fidèle collaborateur d'Émile-G. Léonard dont il avait conduit à terme, d'après les notes du maître, la monumentale *Histoire générale du protestantisme*¹. L'historien du catholicisme saurait-il s'aventurer avec une certaine compétence dans ce monde, pour lui peu connu, de la Réforme? Avec la loyauté scientifique qui le caractérisait, le professeur Péronnet apprit à dialoguer avec ses collègues de la Faculté de théologie protestante de Montpellier. Au lieu d'un pur opportunisme universitaire, il sut s'y faire des amis fidèles, entrer dans leurs préoccupations, y compris théologiques. Grâce à son charisme d'organisateur, il insuffla une vie nouvelle aux colloques du Centre d'histoire des Réformes et du protestantisme et transforma le VI^e colloque en « premier colloque Jean Boisset » par respect pour la mémoire du fondateur. Désormais, les colloques Jean Boisset eurent lieu, chaque année, à l'automne, attirant un panel de communicants qui n'évitaient pas les discussions les moins œcuméniques. Ainsi, du thème de la controverse religieuse (XVI^e-XIX^e siècles), en 1980, qui fit date². Les actes régulièrement publiés par l'imprimerie de recherche de l'Université de Montpellier III, amènent à payer une dette de reconnaissance envers Marie-Madeleine Fragonard, collaboratrice indispensable de Michel dans l'organisation de ces réunions et des publications.

1. Émile-G. Léonard et Jean Boisset, *Histoire générale du protestantisme*, t. III, *Déclin et renouveau (XV^{III}^e-XX^e siècle)*, Paris, PUF, 1964, IV-787 p.

2. Michel Péronnet (éd.), *La controverse religieuse, XVI^e-XIX^e siècles*, Montpellier, Univ. Montpellier III, [1980], 2 vol., 186 et 191 p.

Le partenariat avec la faculté de théologie protestante devint si naturel que certaines sessions eurent lieu dans les locaux alternativement de l'université et de la faculté.

Sans attendre les articles convenus à l'occasion du quatrième centenaire de l'édit de Nantes (1598) et son espèce de « réplique », l'édit de tolérance de 1787, Michel Péronnet, en différentes études, insistait sur cette idée juste : la logique de l'édit de Nantes avait conduit la France, entre 1598 et 1685, à une politique de concorde plus qu'à une véritable fondation de la tolérance, dont le terme est contestable et terriblement ambigu. De ce fait, l'historien de l'ancienne France n'était nullement gêné par l'*ordo* du sacre royal prévoyant le serment religieux selon lequel le souverain s'engageait à chasser les hérétiques du royaume (*exterminare*). L'édit de 1787 prouvait combien la formule était devenue archaïque au XVIII^e siècle. La communication du président du centre, en 1994, sur « Symboles, confessions de foi, histoire¹ », révélait combien la pensée de l'auteur avait mûri à la fréquentation de Luther (1983), Zwingli (1997), Guillaume Farel (1982 ; 1986) ou la grande figure du Désert, le pasteur Antoine Court (1995). La Réformation avait mise à l'épreuve les conceptions un peu rigides de l'historien du sacré catholique. Ce n'est pas un hasard s'il avait une prédilection pour Montaigne qui avait retenu son attention en trois communications à Bordeaux en 1981, en 1988 et en 1992². Passé au prisme des hommes de concorde, le sacré lui offrait des nuances inaperçues jusqu'à employer le concept de « profanisation », en 1995, promis certainement à une belle fortune historique.

Sans doute aurait-il fait sien le faisceau de ses réflexions des dernières années le triptyque du volume II, *Théologie, pratiques et société*, lui qui s'interrogea si souvent sur les écarts, sinon les contradictions entre les discours des Églises chrétiennes-théologiques et/ou disciplinaires ? — normatifs pour le salut des fidèles, libérés ou corsetés par leurs croyances ? Dans ce questionnement inlassable, on appréciera la part belle faite au phénomène protestant que Michel avait appris, dans son Midi d'adoption, à ne plus considérer

1. Michel Péronnet, « Symboles, confession de foi, histoire », dans *Catéchismes et confession de foi*, Michel Péronnet (éd.), Montpellier, Éd. Sauramps, 1995, p. 549-567.

2. Voir la bibliographie de Michel Péronnet (« Michel Péronnet à livres ouverts. Jalons bibliographiques ») dans le tome I des *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, p. **-***. Michel Péronnet, « Montaigne et l'évaluation de la situation économique de son temps », dans *Les écrivains et la politique dans le Sud-Ouest*, Talence, Presses univ. de Bordeaux, 1982, p. 47-57 ; « Montaigne et l'histoire immédiate », dans *Montaigne et l'histoire*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 115-126 ; « Montaigne et l'Europe ? », dans *Montaigne et l'Europe*, Mont-de-Marsan, Éd. interuniversitaires, 1992, p. 61-71.

comme « minoritaire », ou plus exactement à évaluer les drames religieux de l'être protestant dans la France de la Contre-Réforme catholique.

De même, convenait-il de réserver le volume III à *La Révolution française*. L'émotion provoquée par le décès du président de la Commission d'histoire régionale du Languedoc-Roussillon a décidé le comité de rédaction des *Annales historiques de la Révolution française* à saluer sa mémoire et ses activités dans ce domaine de la recherche, sous forme d'un hommage publié, en 1999, sous la plume de Geneviève Gavignaud-Fontaine¹. Comme le souligne cet auteur, c'est peut-être à propos de la Révolution française que Michel Péronnet développa le plus ses talents de fédérateur. Pour rendre crédible son Midi, il s'était assuré le concours des universités de Perpignan et de Toulouse. Historien de la fin de l'Ancien Régime, il ne pouvait pas laisser en friche l'après. L'après Ancien Régime : transition ou rupture avec la Révolution ? Un débat qui demeure très vif, entre spécialistes, surtout après les retombées du bicentenaire. Toujours méfiant à l'égard des modes, il préconisait une utile méthodologie dans « Réflexion sur la manière de penser la rupture : 1789 » dans un colloque franco-polonais tenu en 1987. Il mettait en garde des collègues, moins avertis que lui du poids des institutions d'Ancien Régime contre l'idée un peu simple d'une nouveauté absolue incarnée par le symbolique 14 juillet 1789. Là encore, des travaux ultérieurs, y compris dans le champ religieux, allaient montrer combien la fameuse dialectique ruptures/continuités devait être observée avec beaucoup de soin².

Comme tant d'autres, il participa à la grand'messe internationale du bicentenaire, sous les auspices de Michel Vovelle qui le tenait en grande estime. Il apportait sa contribution dans un domaine qui ne pouvait surprendre que ceux qui ignoraient sa passion pour la littérature. Il avait choisi comme sujet « la notion de progrès dans *Le tableau de la littérature* de Marie-Joseph Chénier ». Parce que « Chénier est de son temps et quoi qu'il s'en défende, son tableau est un des épisodes de la lutte qui oppose les Français sur le sens de la révolution, les responsabilités à invoquer, dans son déclenchement, l'attitude éthique que suscitent les violences et finalement sur le bilan négatif, positif ou neutre de cette période ». Chénier emprunte beaucoup à « l'ancien » pour construire, au seuil de l'Empire, sa notion de progrès. La pointe est pourtant ailleurs et dégage une autre idée clef de

1. Geneviève Gavignaud-Fontaine, « Hommage à Michel Péronnet (1931-1998) », *A.H.R.F.*, n° 317, juillet-septembre 1999, p. 567-568.

2. Michel Péronnet, « Liberté de cultes et Révolution française (1789-1799) », *Conscience et liberté*, 38, 1989, p. 69-77.

l'œuvre de Michel Péronnet. Le *Tableau* de Chénier « est élevé à l'éminente dignité du document historique, fondement de l'écriture de l'Histoire en notre temps¹ ». Influencé par l'œuvre de son collègue Ch.-O. Carbonell sur l'historiographie², Michel rêvait de rédiger un ouvrage sur l'écriture de l'histoire ; on retrouve des matériaux dans quelques-uns de ses articles.

Mais nous étions quelques-uns à sourire, lors de ses interventions, de son écartèlement intellectuel entre sa profession de foi « jacobine » et son Midi fédéraliste. Un parcours autobiographique qu'il retraçait avec humour dans sa communication au colloque de Saint-Denis, en 1993 : « De Saint-Ouen, [son lieu de naissance], à Montpellier : le mouvement fédéraliste³. » Ce n'était pas faute d'arpenter les espaces révolutionnaires du Midi depuis « les Provinces-Unies du Midi : les enjeux de l'historiographie⁴ » jusqu'à son essai sur les *Jacobins du Midi*⁵. Il excellait à dérouter son lecteur qui l'eût été davantage en considérant que l'auteur était tout autant habité par l'interface : Révolution et Contre-Révolution. Et, « la Contre-Révolution avant la Révolution », grand thème abordé par le colloque de Rennes (1985) sur les « résistances à la Révolution », première convocation internationale aux travaux du prochain bicentenaire. Sur son terrain d'élection, Michel Péronnet proposait — avec quelque audace ! — « les censures doctrinales de la Sorbonne au XVIII^e siècle : base doctrinale pour le clergé de France ». Avec une érudition qui mêlait sa connaissance de la littérature à sa réflexion historique, il faisait un tir groupé de quatorze ouvrages mémorables (de l'*Histoire naturelle* de Buffon aux *Principes de morale* de l'abbé Mably) qui avaient encouru des censures de la Faculté de théologie de Paris (dite improprement Sorbonne) après 1750. Ces censures religieusement observées par le clergé de France, avaient pour but de désigner clairement « l'ennemi » à savoir « l'impiété et l'incrédulité ». L'auteur se contentait de conclure prudemment : dans quelle mesure cette offensive

1. Michel Péronnet, « La notion de progrès dans *Le tableau de la littérature* de Marie-Joseph Chénier », dans *L'image de la Révolution française*, Oxford-Paris-New York, Pergamon Press, 1990, t. III, p. 1892-1898.

2. Charles-Olivier Carbonell, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Toulouse, Privat, 1978, 605 p. ; *L'historiographie*, Paris, PUF, 1981, 127 p. (« Que sais-je ? », 1996).

3. Michel Péronnet, « De Saint-Ouen à Montpellier : le mouvement fédéraliste », dans *L'an I et l'apprentissage de la démocratie*, Saint-Denis, Éd. P.S.D., 1995, p. 119-134.

4. Michel Péronnet, « La république des Provinces-Unies du Midi : les enjeux de l'historiographie », dans *La vie religieuse dans la France méridionale à l'époque moderne*, Montpellier, Univ. Montpellier III/Centre d'histoire moderne, 1992, p. 5-26.

5. Michel Péronnet (éd.), *Les Jacobins du Midi*, Montpellier, Univ. Montpellier III, 1990, IX-290 p.

idéologique, qui était capable de se répercuter « jusqu'à la nef de l'église paroissiale », pouvait-elle appartenir aux « résistances à la Révolution¹ » ? Interrogation faussement benoîte, parce qu'en réalité, porte ouverte sur le gigantesque « combat philosophique » qui occuperait les Français jusqu'au cœur du XIX^e siècle.

Il en était ainsi de sa pédagogie qui empruntait volontiers les voies de la maïeutique. Ses étudiants et ses thésards diraient mieux que personne ce que dissimulait en profondeur une certaine théâtralité orale qui appartenait à sa volonté de convaincre, à scander une démonstration parfois véhémement lorsque le sujet devenait un peu ardu pour l'auditoire. Bien entendu il était difficile de rendre compte de cet aspect de l'enseignement de Michel Péronnet dans ces *Mélanges*. Et pourtant nous en avons des traces écrites dans deux de ses ouvrages qui connaissent toujours un réel succès. D'une part, ses *50 mots clés de la Révolution française*²; de l'autre, un manuel imposant, *Le XVIII^e siècle. Des Lumières à la Sainte Alliance* qui venait avant *Le XVI^e siècle*, tous deux publiés chez Hachette Université³. Ces trois volumes ont bénéficié très vite de traductions étrangères, y compris au Japon pour les *50 mots clés de la Révolution française*, sorte de memento qui ne perd pas son utilité au milieu d'une littérature inflationniste d'après 1989.

C'est peut-être *Le XVIII^e siècle. Des Lumières à la Sainte Alliance* qui retient l'attention. Avant tout parce qu'il rompt avec la sacro-sainte périodisation académique : Ancien Régime, Révolution, Empire, Restauration, au reste de plus en plus contestée dans la distribution classique des enseignements entre « histoire moderne » et « histoire contemporaine ». Au risque de déstabiliser les candidats aux concours (CAPES et agrégation) pour qui, de toute évidence, l'auteur pratiquait le vol de l'aigle entre 1740 et 1820, « chronologie originale » soulignait le doyen Godechot dans son élogieux compte rendu de la *Revue historique*⁴. Qu'on m'autorise, ici, à avouer une satisfaction personnelle. Dans ma thèse d'État, *Théologie et politique au siècle des Lumières*⁵, mon jury de Sorbonne n'avait pas manqué de s'interroger et de me ques-

1. Michel Péronnet, « Les censures doctrinales de la Sorbonne au XVIII^e siècle : base doctrinale pour le clergé de France », dans *Les résistances à la Révolution*, Paris, Economica, 1987, p. 27-36.

2. Michel Péronnet, *Les 50 mots clés de la Révolution française*, Toulouse, Privat, 1983, 296 p.

3. Michel Péronnet, *Le XVI^e siècle*, Paris, Hachette, 1981, 303 p. ; *Le XVIII^e siècle. Des Lumières à la Sainte Alliance 1740-1820*, Paris, Hachette, 1973, 302 p.

4. Jacques Godechot, « La période révolutionnaire et impériale. Publications des années 1972 à 1978 », *Revue historique*, 104²a., t. CCLXIII, 1, janvier-mars 1980, p. 127-128.

5. Bernard Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières, 1770-1820*, Genève, Droz, 1973, 405 p. (« Travaux d'histoire éthico-politique »).

tionner sur ma périodisation assez iconoclaste pour l'époque : 1770-1820. Même mon président, le très « révolutionnaire » Albert Soboul, avait fini par se ranger à mon argumentation étayée sur la nécessité de ne pas dissocier l'histoire de trois générations imbriquées dans l'avant et l'après de la Révolution. On avait par la suite glosé sur cette séquence encore inédite. Michel n'était pas le dernier ! Et voici qu'il la reprenait dans son manuel avec toutefois, en amont, un décalage de trente ans : 1740, pour lui, vrai début de la « crise 7 ». Il y aura, entre nous, toujours, une guerre de Trente ans ! ... Il est vrai qu'il prenait des critères d'un autre ordre : l'histoire économique (1740) et l'histoire des relations internationales (traités d'Utrecht et de Rastatt). Laissons là ces querelles de spécialistes.

L'important était ailleurs. Le lectorat des candidats pour lequel était écrit ce manuel continuerait d'avoir tort de sauter les neuf premières pages des « Préliminaires », forgées au long d'une solide expérience pédagogique. Elle s'articule sur trois aphorismes qui fondent en une nécessaire cohérence le métier d'historien : « savoir pour comprendre ; comprendre pour expliquer ; expliquer pour transmettre ». Et, aujourd'hui comme hier, à lire les rapports de plus en plus critiques des jurys de concours, ce n'est pas un truisme que de commencer par « acquérir le savoir historique » à l'aide d'une bibliographie maîtrisée. Les « approches bibliographiques » développées dans les pages suivantes n'hésitent pas à sélectionner les grandes références qui n'appartiennent pas forcément aux dernières productions en vogue. La deuxième étape s'avère la plus cruciale : « organiser le savoir historique », par quoi est finalement jugé un candidat toujours menacé par l'avalanche de ses lectures trop souvent anarchiques. Michel Péronnet privilégiait, avec la note de lecture, le commentaire de document, épreuve des concours. Il en faisait une démonstration — qui s'en étonnerait ? — à partir d'un commentaire complètement rédigé de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (26 août 1789), document fondateur d'une France qui affirme sa vocation à l'universel, en quatre pages à double colonne, truffées de conseils pratiques.

À cette synthèse, qui ne fera pas nécessairement l'unanimité à l'énoncé du théorème historiographique selon lequel « la période historique 1740-1820 présente, à l'analyse, une homogénéité suffisante pour être retenue comme base d'étude », on sera particulièrement reconnaissant au terme d'exposés fort clairs, rehaussés de notes biographiques marginales — parfois rares ou difficiles à retrouver dans des dictionnaires, de la volonté continuelle de définir les termes employés, ce qui n'est pas le souci le mieux partagé par les enseignants. D'où cette conclusion de l'ouvrage, en

deux pages, qui ramasse les trois cent cinquante pages du « monde en 1820 » en « cinq concepts » : un exploit qui témoigne d'une fameuse maîtrise de presque quarante années de recherche d'enseignement.

La moisson des contributions à l'hommage rendu à Michel Péronnet comporte, semble-t-il, deux espèces de blés intellectuels. Les épis mûrs de maîtres de notoriété internationale qui viennent confirmer l'« œuvre » de notre ami disparu. Les plus de cent cinquante articles et la dizaine d'ouvrages auxquels nous n'avons pu que faire des allusions incomplètes soulignent la place éminente qu'il occupait dans la communauté scientifique, avec eux et au milieu d'eux. Mais on distinguera des épis encore un peu verts, dus à une génération prometteuse pour l'historiographie de demain. Elle nourrit sa recherche de chantiers ouverts par Michel Péronnet, elle s'investit dans les associations auxquelles il a donné élan et essor. En un mot, elle réalise le vœu le plus ardent de Michel : *transmettre*.

Michel Péronnet à livres ouverts

Jalons bibliographiques

Joël FOULLERON
(*Université de Montpellier III*)

Mode d'emploi

Tâche ingrate, vouée, comme tout travail de catalogage, à l'imperfection et à l'inachèvement, la bibliographie de Michel Péronnet, malgré son ampleur finale, ne prétend être ni exhaustive, ni définitive.

Elle comprend deux sections (les travaux personnels de l'historien et les études universitaires préparées sous sa direction) qui, toutes deux, suivent un classement par date de publication, ou de soutenance, en commençant par les années les plus anciennes. Pour les œuvres personnelles de l'auteur, à l'intérieur de chaque millésime, sont retenues, dans un ordre constant, les subdivisions suivantes :

- les livres, rédigés ou dirigés, composés en caractères gras pour être mis en évidence (dans l'ordre alphabétique des titres) ;
- les articles, communications et contributions (dans l'ordre alphabétique des titres) ;
- les comptes rendus, précédés des lettres C.R. (dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs de livres recensés).

Les travaux universitaires, quant à eux, connaissent une règle unique : à l'intérieur de chaque année de soutenance, le classement par ordre alphabétique des noms des candidats aux différents diplômes.

1 Travaux personnels

1962

« Les assemblées du clergé sous le règne de Louis XVI », *Annales historiques de la Révolution française* (= *A.H.R.F.*), 34^e a., n° 167, janvier-mars 1962, p. 8-35.

1966

« Notes sur les *Correspondances secrètes* éditée par Lescure et les *Lettres de M. de Kageneck* éditées par Léouzon Le Duc¹ », *A.H.R.F.*, 38^e a., n° 186, octobre-décembre 1966, p. 616-618.

C. R. Georges Snyders, *La pédagogie en France aux XVII^e et XVIII^e siècles* (1965)², *Revue d'histoire de l'Église de France* (= *R.H.E.F.*), t. LII, n° 149, 1966, p. 176-178.

1967

***La France au temps de Louis XVI*, Paris, Julliard, 1967, 425 p. (coll. « Il y a toujours un reporter³ »).**

« D'Antraigues en 1787 », *A.H.R.F.*, 39^e a., n° 187, janvier-mars 1967, p. 88-104.

C. R. Jean Meyer, *La noblesse bretonne au XVIII^e siècle* (1966)⁴, *R.H.E.F.*, t. LIII, n° 151, juillet-décembre 1967, p. 341-344.

1968

« L'élection de Dreux en 1696⁵ », *Bulletin des Sociétés archéologiques d'Eure-et-Loir*, 112^e a., n° 29, 2^e trimestre 1968 (*Chroniques*, 3), p. 44-47.

1. *Correspondance secrète inédite sur Louis XVI, Marie-Antoinette, la cour et la ville de 1777 à 1792*, Adolphe-Mathurin Lescure (éd.), Paris, Henri Plon, 1866, 2 vol. *Lettres de M. [Jacques-Bruno] de Kageneck, brigadier des gardes du corps, au baron [Clas] Altrömer, conseiller de commerce et directeur de la Compagnie des Indes à Gothenbourg, sur la période du règne de Louis XVI de 1779 à 1784. Affaires politiques, la cour et la ville, mœurs du temps*, Louis-Antoine Léouzon Le Duc (éd.), Paris, G. Charpentier, 1884, XIII-528 p.

2. Georges Snyders, *La pédagogie en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1965, 459 p. (« Bibliothèque scientifique internationale ») [Thèse d'État, Lettres, Paris, 1963].

3. Autre éd. : Genève, Édito-service, [1970], 429 p. (coll. « Les grandes heures de l'histoire »). Iconographie réunie par Roger-Jean Segalat. Distribué par le Cercle du bibliophile (Genève, Évreux, Bruxelles).

4. Jean Meyer, *La noblesse bretonne au XVIII^e siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, 2 vol., CVI-1292 p. (« Biblioth. gén. de l'École pratique des hautes études ») [Thèse d'État, Lettres, Rennes, 1966].

5. Jacques Meurgey de Tupigny (éd.), *Armorial de la généralité de Paris...*, Mâcon, 1965-1967, 4 vol., XLVIII-631 et 235 p.

« Généalogie et histoire : approches méthodiques », *Revue historique*, 92^e a., t. CCXXXIV, 1 (fasc. 485), janvier-mars 1968, p. 111-122.

C. R. Henri Daniel, *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort [...] (1967)*¹, *R.H.E.F.*, t. LIV, n° 152, janvier-juin 1968, p. 165-166.

1969

« Pour un renouveau des études biographiques : approches méthodiques », dans *XCI^e congrès nat. des sociétés savantes. Section d'histoire moderne et contemporaine* (Rennes, 1966), t. II, Paris, Bibl. nat., 1969, p. 7-18.

C. R. Jean Montier, *Martial de Loménie, dernier abbé de Jumièges, et son oncle Loménie de Brienne, ministre de Louis XVI (1967)*², *R.H.E.F.*, t. LV, n° 154, janvier-juin 1969, p. 137.

1970

« Charles de La Font de Savine, évêque de Viviers (1778-1793)³ : fou ou novateur ? À propos d'un ouvrage de Jean Messié⁴ », *R.H.E.F.*, t. LVI, n° 157, juillet-décembre 1970, p. 348-352.

« Police et religion à la fin du XVIII^e siècle⁵ », *A.H.R.F.*, 42^e a., n° 200, avril-juin 1970, p. 375-397.

C. R. André Billy, *Un singulier bénédictin : l'abbé Prévost, auteur de Manon Lescaut (1969)*⁶, *R.H.E.F.*, t. LVI, n° 157, juillet-décembre 1970, p. 439.

1. Henri Daniel, *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort, ce qu'il fut, ce qu'il fit*, Paris, Tequi, 1967, 519 p.

2. Jean Montier, *Martial de Loménie, dernier abbé de Jumièges, et son oncle Loménie de Brienne, ministre de Louis XVI*, Fécamp, L. Durand et fils, 1967, 50 p. [Discours de réception à l'Acad. des sciences, belles lettres et arts de Rouen].

3. Charles de La Font de Savine (Embrun, 1742-Embrun, 1814), évêque de Viviers (1778).

4. Jean Messié, *Autour de Charles de La Font de Savine, évêque de Viviers, 1778-1793*, Largentière, Impr. Humbert et fils, 1959, 51 p. [t. à p. de la *Revue du Vivarais*, n° 3, 1959, p. 77-102 et n° 4, 1959, p. 118-140].

5. Edme de La Poix de Fréminville, *Dictionnaire ou traité de la police générale des villes, paroisses et seigneuries de la campagne, dans lequel on trouvera tout ce qui est nécessaire de savoir et de pratiquer en cette partie*, Paris, Gisse, 1758, XVI-588 p. Nouv. éd. revue et corrigée par l'auteur : Paris, Chez les associés au privilège de l'auteur, 1771, XVI-783 p.

6. André Billy, *Un singulier bénédictin : l'abbé Prévost, auteur de Manon Lescaut*, Paris, Flammarion, 1969, 317 p. (« Grandes biographies »).

1973

[Le XVIII^e siècle.] *Des Lumières à la Sainte-Alliance, 1740-1820*, Paris, Hachette, 1973, 304 p. + cahier de 16 p. de 23 cartes, index (p. 296-302), coll. « Initiation à l'histoire ¹ ».

« Le monde du travail à Pézenas sous l'Ancien Régime », *Études sur Pézenas et sa région*, IV, 4, 1973, p. 23-29.

1975

« Fumel², Lodève, et la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus », *Études sur Pézenas et sa région*, VI, 3, 1975, p. 21-37.

1976

Les évêques de l'ancienne France, [thèse de doctorat d'État, Univ. Paris IV, 29 mai 1976]. Lille, Atelier de reproduction des thèses — Paris, Libr. Honoré Champion, 1977, 2 vol., 1486 p.

« Les espaces religieux dans Pézenas à la fin du XVIII^e siècle (Aspects méconnus de la série Q) », dans *Pézenas. Ville et campagne, XIII^e-XX^e siècles* (XLVIII^e congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Pézenas, 10-11 mai 1975), Montpellier, F.H.L.M.R., 1976, p. 259-282.

1977

Pierre Serres³, *Abrégé de l'histoire du calvinisme de la ville de Montpellier, publié pour la première fois avec des extraits inédits de l'Histoire de la ville de Montpellier*, Marcel Barral et Michel Péronnet (éd.), Montpellier, Éd. de l'Entente bibliophile, 1977, 135 p. (« Public. de l'Entente bibliophile », 7).

« Quelques réflexions pour clore un colloque », dans *Réforme et humanisme* (IV^e colloque du Centre d'histoire de la Réforme et du protestantisme,

1. Réimpressions : 1986, 1989, 1998 (*Le XVIII^e siècle (1740-1820). Des Lumières à la Sainte-Alliance*, Paris, Hachette Supérieur, 1998, 368 p., coll. « HU Histoire Université », série « Histoire de l'humanité »), 2000. Trad. espagnole : *Del siglo de las Luces a la Santa Alianza, 1740-1820*, Elena Hernández Sandoica (revisión científica), Madrid, Akal, 1991, 330 p., 26 ill. Trad. italienne : *Il XVIII. secolo (1740-1820). Dai Lumi alla Santa Alleanza*, a cura di Sergio Zaninelli (Università cattolica del Sacro Cuore, Milano), Milano, LED, à paraître.

2. Jean-Félix-Henri de Fumel (Toulouse, 1715-Lodève, 1790), évêque de Lodève (1750). Voir *Dictionnaire de biographie française*, t. XIV, 1979, col. 1440-1441.

3. Pierre Serres (1649-1725). Voir Émile Bonnet, « Les œuvres de l'historien montpelliérain Pierre Serres », *Mémoires de la Société archéologique de Montpellier*, 2^e s., t. II, 1902, p. 401-430.

Montpellier, octobre 1975, Jean Boisset dir.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1977, p. 283-295.

1978

Les Églises et leurs institutions au XVI^e siècle, précédé de Hommage solennel à la mémoire du professeur Jean Boisset rendu à l'Université le 10 février 1978 (Centre d'histoire des Réformes et du protestantisme = C.H.R.P., V, Montpellier, 27-30 septembre 1977), Michel Péronnet (éd.)¹, Montpellier, Univ. Montpellier III, [1978], XXV-234 p.

« L'épiscopat français d'Ancien régime : approche pour l'étude d'un groupe dirigeant », dans *Les couches dirigeantes de la société* (Paris, juin 1976), *Bulletin. Association des historiens modernistes des universités*, nos 1-2, 1978, p. 5-16.

« Jean Boisset, chercheur² », dans *Les Églises et leurs institutions au XVII^e siècle...*, Michel Péronnet (éd.), Montpellier, [1978], p. V-XII.

« Jean Boisset (1908-1978)³ », *Bull. de la Société d'histoire du protestantisme français* (= *B.S.H.P.F.*), t. CXXIV, 2, avril-juin 1978, p. 349-353.

1979

« Entre costière et étang, Vauvert à l'époque moderne⁴ », *Études sur Pézenas et l'Hérault*, X, 3, 1979, p. 37-40.

« Les évêques de l'ancienne France (1516-1790)⁵ », *A.H.R.F.*, 51^e a., n^o 238, octobre-décembre 1979, p. 650-653.

1980

La controverse religieuse, XVI^e-XIX^e siècles (C.H.R.P., VI = Colloque Jean Boisset, 1, Montpellier, 25-28 septembre 1979), Michel Péronnet (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, [1980], 2 vol., 187 et 193 p.

« Confession catholique du sieur de Sancy et déclaration des causes, tant d'État que de religion, qui l'ont mu à se remettre au giron de l'Église

1. « Jean Boisset, chercheur », par Michel Péronnet, p. V-XII.

2. Bibliographie de Jean Boisset, p. XI-XII.

3. Jean Boisset, professeur d'histoire du christianisme à l'Université de Montpellier (1964), fondateur, avec Louis Dermigny, du Centre d'histoire de la Réforme et du protestantisme (1969). Bibliographie de Jean Boisset, p. 352-353.

4. C. R. de la thèse de 3^e cycle de Jean-Jacques Vidal, *Vauvert et les Vauverdois, XVII^e-XVIII^e siècle* (Univ. Montpellier III, 9 juin 1978).

5. Exposé de soutenance de la thèse de doctorat d'État de Michel Péronnet, Univ. Paris IV, 29 mai 1976.

romaine » [Agrippa d'Aubigné] (Rencontres Agrippa d'Aubigné, Montpellier, 23-24 février 1979), *Bull. de l'Assoc. d'études sur la Renaissance, l'humanisme et la Réforme*, 5^e a., n^o 5, 1980, p. 24-33.

« Marie-Joseph Galard de Terraube, évêque du Puy (1735-1804)¹ », dans *Velay, Auvergne et Languedoc*. (LII^e congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et Roussillon et du XXXIX^e congrès de la Fédération des soc. acad. et savantes du Centre, Le Puy, 19-20 mai 1979), Le Puy-en-Velay, Éd. de la Soc. acad., 1980, p. 123-136.

1981

Le xv^e siècle : des grandes découvertes à la Contre-Réforme (1492-1620) (Paris, Hachette, 1981, 304 p. + cahier de 16 p. de 24 cartes, index (p. 299-303), coll. « Initiation à l'histoire² ».

« Arts et métiers en Languedoc : des institutions et des hommes » (*Les métiers en Languedoc à l'époque moderne*, Centre d'histoire moderne, Univ. Montpellier III, 2, 26 avril 1980), *Études sur Pézenas et l'Hérault*, XII, 4, 1981, p. 3-9.

« Les frères des Écoles chrétiennes (1680-1790) : essai de cartographie », dans *Les frères des Écoles chrétiennes et leur rôle dans l'éducation populaire* (Montpellier, 4 février 1981), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1981, p. 9-19, 5 cartes.

1982

« D'Antraigues et le *Mémoire sur les États Généraux* (novembre 1788)³ », dans *Assemblee di Stati e istituzioni rappresentative nella storia del pensiero politico moderno, secoli XV-XX* (Commission internationale pour l'histoire des assemblées d'États, Perugia, 16-18 septembre 1982), Rimini, Maggioli editore, 1984, t. I, p. 405-420 (« Annali della Facoltà di scienze politiche. Università di Perugia » 19, 1982-1983, « Materiali di storia », 7).

1. Marie-Joseph Galard de Terraube (Terraube, 1736-Ratisbonne, 1804), évêque du Puy (1774). Voir *Dictionnaire de biographie française*, t. XV, 1982, col. 139-140.

2. Réimpressions : 1988, 1992 (*Le xv^e siècle, 1492-1620. Des grandes découvertes à la Contre-Réforme*, Paris, Hachette Supérieur, 1992, 336 p., coll. « HU Histoire Université », série « Histoire de l'humanité »), 1993, 1994, 1995, 1996, 2003. Trad. espagnole : *El siglo XVI. De los grandes descubrimientos a la Contrarreforma*, Yago Barja de Quiroga (trad.), Madrid, Akal, 1990 (« Iniciación a la historia », 5). Trad. italienne [éd. fr. de 1992] : *Il XVI. secolo (1492-1620). L'Europa dal Rinascimento e delle Riforma*, a cura di Elena Brambilla (Università degli Studi, Milano), Milano, LED, 1995, 408 p., 16 cartine, (« I Manuali »).

3. Emmanuel Louis-Henri Alexandre de Launois, comte d'Antraigues, *Mémoire sur les États généraux, leurs droits et la manière de les convoquer*, s.l., s.n., 1788, 278 p.

« Montaigne et l'évaluation de la situation économique de son temps », dans *Les écrivains et la politique dans le Sud-Ouest autour des années 1580* (IV^e centenaire de l'accession de Montaigne à la mairie de Bordeaux, 1581-1981 Bordeaux, 6-7 novembre 1981), Talence, Presses univ. de Bordeaux, 1982, p. 47-57, 3 graph. et p. 59-62 (« Éléments du débat¹ »).

« Pouvoir et épiscopat dans le Languedoc moderne » (*Les pouvoirs en Languedoc à l'époque moderne*, Centre d'hist. moderne, Univ. Montpellier III, 3, 1981), *Études sur l'Hérault*, XIII, 4-5, 1982, p. 3-6.

1983

La controverse interne du protestantisme, XVI^e-XX^e siècles (C.H.R.P., VII = Colloque Jean Boisset, 2, Montpellier, 22-25 septembre 1981), Michel Péronnet (éd.)², Montpellier, Univ. Montpellier III, 1983, [16]-351 p.

Les 50 mots clefs de La Révolution française. Préface de Jacques Godechot (p. 7-9), Toulouse, Privat, 1983, 296 p. (coll. « Les cinquante mots clefs³ »).

« La crise de 1750 : fiscalité et privilège » (*Impôt et refus de l'impôt dans la France méridionale à l'époque moderne*, Centre d'hist. moderne, Univ. Montpellier III, 4, 1982, Arlette Jouanna éd.), *Études sur l'Hérault*, XIV, 4, 1983, p. 29-34.

« Les espaces religieux (Aspects méconnus de la série Q : les espaces religieux du diocèse de Montpellier) » (*L'espace et le sacré*, Rennes, 3-4 juin 1981), *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. XC, 2, 1989, p. 185-195.

« L'évêché de Saint-Papoul sous l'Ancien Régime », dans *LIV^e congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon et XXXVII^e congrès de la Fédération Languedoc-Pyrénées-Gascogne* (Castelnaudary, 13-14 juin 1981), Montpellier, F.H.L.M.R., 1983, p. 231-238.

1. Robert Aulotte, Janine Garrisson, Daniel Martin, Géraldine Nakam, Michel Péronnet (p. 59-60, 60, 62), André Thierry.

2. « Avertissement » par Michel Péronnet, p. 15 n.ch. Compte rendu des débats [par Michel Péronnet] : p. 11-12, 29-30 (intervention de Michel Péronnet = M. P., 29), 45-46, 54-55 (M. P., 54), 65-66, 80-81, 106-107, 150-151, 164-165, 175, 183, 212-213, 228-230, 251-252, 288-289, 301-302, 321. Compte rendu de la table ronde [par Michel Péronnet] : p. 347-348 (M. P., 348).

3. Autre tirage : 1988. Nouv. éd. Christian Amalvi, Toulouse, Privat, 2005, 319 p. (« Avant-propos » par Christian Amalvi, p. 3-5 ; « Bibliographie générale de la Révolution », refondue et actualisée par Christian Amalvi, p. 293-311). Trad. espagnole : *Vocabulario básico de la Revolución francesa*, Pablo Bordonava (trad.), Barcelona, Edit. Crítica, 1985, 302 p. (« Estudios y ensayos », 140). Trad. portugaise : *Revolução francesa em 50 palavras-chaves*, São Paulo, 1988, 294 p.

« Le pamphlet au XVI^e siècle, réactions d'un historien », dans *Le pamphlet en France au XVI^e siècle* (Centre V.-L. Saulnier, Paris, 9 mars 1983), Paris, École normale supérieure de jeunes filles, p. 117-121 (« Cahiers V.-L. Saulnier », 1).

« Pouvoir monarchique et épiscopat : le roi et les évêques députés-nés des états de Languedoc à l'époque moderne » (Commission internationale pour l'histoire des assemblées d'états, Dijon, 1981), *Parliaments, Estates and Representation*, vol. III, 4, December 1983, p. 115-121.

1984

Le XVII^e siècle : de la Contre-Réforme aux Lumières [1620-1740], Michel Péronnet¹ et alii², Paris, Hachette, 1984, 319 p., 29 cartes (p. 301-316), index (p. 317-319), coll. « Initiation à l'histoire³ ».

« L'année Luther (1983) », *Bulletin de l'Assoc. d'études sur la Renaissance, l'humanisme et la Réforme*, 9^e a., n^o 18, 1984, p. 84-92.

« Discours ecclésial, discours monarchique, discours médical sur la maladie : le XVIII^e siècle » (*Malades, maladies et médecins en France méridionale à l'époque moderne*, Centre d'hist. moderne, Univ. Montpellier III, 5, 1983, Arlette Jouanna éd.), *Études sur l'Hérault*, XV, 5-6, 1984, p. 59-62.

« L'image sociale de l'épiscopat dans l'œuvre de Brantôme », dans *L'imaginaire du changement en France au XVI^e siècle*, Claude-Gilbert Dubois (éd.), Talence, Presses univ. de Bordeaux, 1984, p. 191-207 + errata.

1. Michel Péronnet est l'auteur des chapitres I (« Le tournant, 1600-1620 », p. 14-20), II (« Les relations entre les États européens, 1600-1660 », p. 21-35), IX (« Le système culturel d'une Europe en guerre, 1600-1660 », p. 111-127), X (« Le monde pendant le long XVII^e siècle, 1620-1740 », p. 128-141), XI (« Le nombre des hommes, 1600-1740 », p. 142-153), XII (« Les forces économiques, 1620-1740 », p. 154-167), XIV (« Les forces religieuses en Europe, 1618-1740 », p. 179-195), XXI (« Le système culturel d'une Europe française », p. 284-300).

2. Yves-Marie Bercé, Alain Molinier, Mireille Laget, Henri Michel.

3. Réimpressions : 1989, 1992 (*Le XVII^e siècle (1620-1740). De la Contre-Réforme aux Lumières*, Paris, Hachette Supérieur, 1992, 352 p., coll. « HU Histoire Université », série « Histoire de l'humanité »), 1993, 1996 (édition revue, corrigée et augmentée par l'auteur en 1995), 1998, 2000. Éd. revues et corrigées par Yves-Marie Bercé et Henri Michel : 2002, 2005. Trad. espagnole : *El siglo XVII. De la Contrarreforma a las Luces*, Isabel Bonet (trad.), Elena Hernández Sandoica (revisión científica), Madrid, Akal, 1991, 340 p., 29 ill. (« Iniciación a la historia », 6). Trad. italienne [éd. fr. de 1992] : *Il XVII. secolo (1620-1740). L'Europa dalla Controriforma ai Lumi*, edizione italiana a cura di Carlo Capra (Università degli Studi, Milano), Milano, LED, 1995, 382 p., 16 cartine (« I Manuali »).

« Notes sur Pierre-Augustin Godard de Belbeuf, évêque d'Avranches¹ », *Revue de l'Avranchin*, 102^e a., t. LXI, n° 318, 1984, p. 3-17.

« Le Sud, mythes, images, réalités », *Études sur l'Hérault*, XV, 4, 1984, p. 44-47.

1985

***Luther en son temps, 1483-1546* (C.H.R.P., VIII = Colloque Jean Boisset, 3, Montpellier, 22-23 avril 1983), Michel Péronnet (éd.)², Montpellier, Univ. Montpellier III/Editas, 1985, 147 p.**

***Tricentenaire de la révocation de l'édit de Nantes. La révocation et l'extérieur du royaume, 1685* (C.H.R.P., IX = Colloque Jean Boisset, 4, Montpellier, 17-20 septembre 1985), Michel Péronnet (éd.)³, Montpellier, Univ. Montpellier III/Editas, 1985, 405 p.**

« Les Assemblées du clergé de France et la révocation des édits de religion (1560-1685) », *B.S.H.P.F.*, t. CXXXI, 4, octobre-décembre 1985, p. 453-479.

« Les Assemblées du clergé et les protestants », *Dix-huitième siècle*, 17 (*Le protestantisme français en France*), 1985, p. 141-150.

« Études révolutionnaires languedociennes. Introduction⁴ », *Bulletin d'histoire de la Révolution française*, 1984-1985 [1987], p. 45.

« Guillaume Farel : auteur et acteur des ruptures dans l'espace suisse francophone » dans *Les Réformes : enracinement socio-culturel* (XXV^e colloque inter-

1. Pierre-Augustin Godard de Belbeuf (Rouen, 1730-Hampstead, 1808), évêque d'Avranches (1774). Voir *Dictionnaire de biographie française*, t. V, 1952, col. 1034-1035.

2. « Avant-propos » par Georges Delteil et Michel Péronnet, p. 3. Compte rendu des débats, p. 16-18, 34-36, 48-50, 60-61, 69-71, 97.

3. « Avertissement » par Michel Péronnet, p. 14. Compte rendu des débats : p. 57-59 (M. P., 57 et 58), 114, 138, 154-155 (M. P. [2], 155), 191-192 (M. P., 191), 218, 270-271 (M. P., 271), 285-286 (M. P., 286), 302, 322 (M. P., 322), 330-332 (M. P., 330 ; [2], 331 ; 331-332), 346-349 (M. P., 346-347, 347, 348), 365 (M. P., 365), 382-385 (M. P., 382. Compte rendu de la table ronde : p. 387-396 (M. P., 387-389 ; [2], 391 ; [2], 393 ; [2] 394 ; 395 ; 396). Le nombre d'interventions de Michel Péronnet par page, au delà de l'unité, est indiqué entre crochets.

« Montpellier millénaire. Accueil de descendants huguenots émigrés. "Du bon usage des commémorations" », p. 397-401.

4. Introduction à Didier Porcier (« La noblesse languedocienne en 1789 : définition d'un groupe social. Esquisse numérique », p. 47-55) ; Jean-Marie Carbasse (« Un des premiers cas de résistance populaire à la Révolution : l'émeute du 25 janvier 1791 à Millau », p. 57-72) ; Gérard Cholvy (« La crise révolutionnaire et le clergé de l'Hérault », p. 73-84) ; Anne-Marie Dupont (« Le "tribunal révolutionnaire" du Gard, octobre 1793-thermidor an II », p. 85-99) ; Marianne Caron-Leulliez (« La révolution culturelle : concept et réalité », p. 101-114).

national d'études humanistes, Tours, 1^{er}-13 juillet 1982), Bernard Chevalier et Robert Sauzet (éd.), Paris, Éd. de la Maisnie, 1985, p. 337-346 + 1 carte.

« L'idée fédérale en France à la fin du XVIII^e siècle », dans *CX^e congrès national des sociétés savantes. Section d'histoire moderne et contemporaine* (Montpellier, 1985), Paris, Éd. du CTHS, 1985, t. II, *Histoire du Languedoc*, p. 131-143.

« Prêtres érudits et histoire diocésaine. Autour de la commémoration du centenaire de la Révolution française (1880-1900) » (*Des bénédictins érudits aux prêtres régionalistes*, Soc. d'hist. ecclésiastique de la France, Montpellier, juin 1983), *R.H.E.F.*, t. LXXI, n^o 186, janvier-juin 1985, p. 85-95.

« Protestants du Midi », *Études sur l'Hérault*, [XVI], n. s., 1, 4, 1985, p. 41-47 et 47-48 [Didier Poton, « Les protestants du Bas-Languedoc. Bibliographie de recherche (1970-1985) »].

« Quelques réflexions sur les critères d'analyse d'un groupe social : la noblesse, dans une durée séculaire », dans *L'anoblissement en France, XVI^e-XVIII^e siècles. Théories et réalités* (Centre de recherche sur les origines de l'Europe moderne, Univ. Bordeaux III, 27 novembre 1982) Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, [1985], p. 123-158.

« Réflexions sur "une série de questions relatives aux patois et aux mœurs des habitants de la campagne" proposée par l'abbé Grégoire le 13 août 1790 » (*La question linguistique au Sud au moment de la Révolution française*, Montpellier, 8 novembre 1984), *Lengas*, 17, 1985, t. I, p. 79-96.

« Sud, Midi : du discours anthropologique des Lumières au discours politique de la Révolution » (*Images du Sud*, Centre d'histoire moderne, Univ. Montpellier III, 6, Montpellier, 10 mars 1984), *Études sur l'Hérault*, [XVI], n. s., 1, 4, 1985, p. 1-6.

« La théorie de l'ordre public exposée par les assemblées du clergé : le trône et l'autel (seconde moitié du XVIII^e siècle) », dans *Mouvements populaires et conscience sociale XVI^e-XIX^e siècles* (Paris, 24-26 mai 1984), Jean Nicolas (éd.), Paris, Maloine, 1985, p. 625-634.

1986

« Bourgeois, bourgeoisie : les définitions du *Dictionnaire de l'Académie* (1762-1802)¹ », *Il pensiero politico*, XIX, 1, gennaio-aprile 1986, p. 103-112.

« Un exemple d'opposition légale : les Assemblées du clergé de France au XVIII^e siècle », *Parliaments, Estates and Representation*, (Commission internationale pour l'histoire des assemblées d'états, Brighton, 1983), vol. VI, 1, June 1986, p. 33-42.

1. *Dictionnaire de l'Académie française...*, 4^e éd. [revue par Charles Duclos], À Paris, Chez la veuve Bernard Brunet, 1762, 2 vol., VI-984 et 967 p. *Dictionnaire de l'Académie française...*, 5^e éd. [par Jean Charles Thibault de Laveaux], À Paris, Chez Montadier et Le Clère, an X-1802, 2 vol., VII-857 et 856 p.

« La Révolution française, entre Saint-Just et Thermidor » (Toulouse), dans *La pauvreté dans le monde rural*, Pierre Maclouf (dir.), Paris, Assoc. des ruralistes français/L'Harmattan, 1986, p. 261-268 (« Bibl. des ruralistes », 5).

C.R. Jean-Claude Gégot, « Une révolution “tranquille”, 1789-1799 ? », dans *Histoire de Montpellier* (1984)¹, *A.H.R.F.*, [58^e a.], n° 265, juillet-août 1986, p. 348-351.

1987

« L'assemblée du clergé de France de 1685 », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 67^e a., 2, avril-juin 1987, p. 137-153.

« Bourgeois et bourgeoisie d'après les textes contemporains », dans *Bourgeoisies de province et Révolution* (Vizille, octobre 1984), Grenoble, Presses univ. de Grenoble, 1987, p. 13-26.

« Les censures doctrinales de la Sorbonne au XVIII^e siècle : base doctrinale pour le clergé de France », dans *Résistances à la Révolution* (Rennes, 17-21 septembre 1985), Roger Dupuy et François Lebrun (dir.), Paris, Economica, 1987, p. 27-36.

« Le Congrès national des sociétés savantes de Lyon² », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*³, n° 1, juin 1987, p. 40-43.

« Le crime de fédéralisme », dans *Autour des mentalités et des pratiques politiques sous la Révolution française* (CXII^e congrès nat. des sociétés savantes. Section d'histoire moderne et contemporaine, Lyon, 21-25 avril 1987, t. III), Paris, Éd. du CTHS, 1987, p. 37-45.

« D'Antraigues et l'assemblée de la noblesse de Villeneuve-de-Berg », dans *Communautés d'oc et Révolution française* (LVIII^e congrès de la Fédération

1. Gérard Cholvy (dir.), *Histoire de Montpellier*, Toulouse, Privat, 1984, p. 225-258 (« Univers de la France et des pays francophones »).

2. C.R. CXII^e congrès national des soc. savantes. Section d'histoire moderne et contemporaine, *Autour des mentalités et des pratiques politiques sous la Révolution française*, Lyon, 21-25 avril 1987.

3. Autres numéros du *Bulletin* publiés de 1986 à 1996 [Michel Péronnet (éd.)] : n° 0, novembre 1986, 14 p.; n° 1, juin 1987, 43 p.; n° 2, janvier 1988, 28 + 2 p. (« Notes brèves »); n° 3, avril 1988, 47 p.; n° 4, janvier 1989, 39 p.; n° 5, mai 1989, 43 p.; n° 6, décembre 1989, 44 p. (« Avant-propos » par M. P., [p. III]); n° 7, mai 1990, 52 p.; n° 8, décembre 1990, 34 p.; n° 9, mai 1991, 14 p.; n° 10, décembre 1991, 45 p. ([Présentation par M. P. de l'article de Frédéric Rousseau publié p. 8-18], p. 7); n° 11, mai 1992, 42 p. (« Présentation » par M. P. p. 5); n° 12, décembre 1992, 86 p.; n° 13, juin 1993, 59 p. ([Présentation par M. P. du mémoire de D.É.A. de Frédérique Tesse publié p. 1-59], [p. I]); n° 14, décembre 1993, 49 p. (« Éditorial » par M. P., p. 3-4; [Présentation par M. P. de l'article de Michel Naudin publié p. 10-47], p. 9); n° 15, juin 1994, 57 p. (« Éditorial » par M. P., p. 3); n° 16, janvier 1995, 43 p. (« Éditorial » par M. P., p. 3); n° 17, juin 1996, 117 p. (« Éditorial » par M. P., [p. III]).

historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Vogüé et Aubenas, 6-8 juin 1986), *Revue du Vivarais*, 1987, numéro spécial, t. II, p. 27-42.

« Les établissements des jésuites dans le royaume de France à l'époque moderne », dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Clermont-Ferrand, avril 1985) Guy et Geneviève Demerson, Bernard Dompnier, Annie Regond (éd.), Clermont-Ferrand, Univ. Clermont-Ferrand II, 1987, p. 461-480, 8 cartes, 1 graph. (« Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Univ. de Clermont-Ferrand II », n. s., fasc. XXV).

« Naissance et affirmation d'une institution : les assemblées du clergé au XVI^e siècle », dans *Pouvoir et institutions en Europe au XVI^e siècle* (XXVII^e colloque international d'études humanistes, Tours, 1984), André Stegmann (éd.), Paris, J. Vrin, 1987, p. 249-261 (« De Pétrarque à Descartes », LI).

« Naissance révolutionnaire d'un Midi de toutes les couleurs » (*Midi rouge et Midi blanc*, Avignon, 10-11 octobre 1986), *Provence historique*, t. XXXVI, fasc. 148, avril-juin 1987, p. 147-157.

« Le Midi pendant la Révolution : les *Tables du Moniteur* », dans *L'invention du Midi. Représentations du sud pendant la période révolutionnaire* (Obradors occitans, Montpellier, 22-24 novembre 1985), *Amiras*, 14-16, février 1987, p. 69-82.

« Le *Tableau historique de la Révolution française depuis 1789*, par Marie-Joseph Chénier », dans *Robespierre and Co*, I (Letteratura francese della Rivoluzione. Secondo seminario internazionale, Centro Sorelle Clarke dell'Università di Bologna, Bagni di Lucca, 5-8 novembre 1986), Daniela Galligani (éd.), Bologna, CLUEB, 1987, p. 227-249 (« Bussola », 1).

1988

Chaptal (Commission d'histoire régionale de la Révolution française. Languedoc-Roussillon, table ronde, Univ. Montpellier I, Faculté de médecine, 28-29 mai 1986.), Michel Péronnet (éd.)¹. Préface de Michel Vovelle (p. I-V), Toulouse, Privat, 1988, XII-336 p. (« Biblioth. hist. Privat »).

Naissance et affirmation de l'idée de tolérance, XVI^e et XVIII^e siècle. Bicentenaire de l'édit des non catholiques, novembre 1987 (C.H.R.P., X = Colloque Jean Boisset, 5, Montpellier, septembre 1987), Michel Péronnet (éd.)², Montpellier, Univ. Montpellier III/Editas, 1988, II-417 p.

1. « Avant-propos », « Chaptal : des dates, des lieux, des œuvres » et « Ouvertures » par Michel Péronnet p. VII-IX, 275-325, 327-334.

2. « Avant-propos » par Michel Péronnet, p. I-II.

*La Révolution dans le département de l'Allier*¹, Michel Péronnet (= M. P.)² et Jean-Charles Varennes, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 136 p. (« La Révolution française dans les départements ³ »).

La Révolution dans l'Aisne, M. P. et Robert Attal (avec la collaboration de Jean Bobin), Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 158 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans les Bouches-du-Rhône, M. P. et Lucien Gaillard, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 136 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département de la Côte-d'Or, M. P. et Serge Lochot, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 136 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans les Hautes-Pyrénées, M. P. et Jean Castex, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 127 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département de l'Isère, M. P. et Daniel Hertero, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 136 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département du Jura, M. P. et Annie Gay, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 143 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Loire, M. P., Colette Canty et Jean Berthéas, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 136 p. (« La Révolution française dans les départements »).

1. Dans douze volumes de la collection « La Révolution française dans les départements » (l'Ain, l'Allier, l'Aude, les Basses-Pyrénées, la Côte d'Or, le Gers, l'Isère, le Jura, les Landes, le Lot, la Marne, les Pyrénées-Orientales), la couverture porte le titre : *La Révolution dans l'[ou la, le, les]...* [suit le nom du département] et la page de titre, le titre : *La Révolution dans le département de l'[ou de la, des, du]...* [suit le nom du département]. Dans quatre volumes de la collection (la Haute-Loire, la Loire-Inférieure, la Saône-et-Loire, la Seine-et-Marne) la couverture porte le titre : *La Révolution en...* [suit le nom du département] et la page de titre, le titre : *La Révolution dans la...* [suit le nom du département].

2. Chaque volume de la collection « La Révolution française dans les départements », publiée par les éditions Horvath en 1988 et 1989, comporte une première partie, « La Révolution française : 1789-1799 » par Michel Péronnet, identique pour tous les titres. Seule change la deuxième partie : « La Révolution française dans le département de... ».

3. La collection « La Révolution française dans les départements » (répertoriée par ordre alphabétique des noms de départements) comprend trente-neuf titres (douze publiés en 1988 ; vingt-sept en 1989), dont trois volumes échappent, en tout ou partie, au cadre départemental (Alsace, Drôme et Valentinois, Flandres-Artois).

La Révolution dans le département de la Marne, M. P. et Daniel Pellus, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 160 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans l'Orne, M. P. et Gérard Bourdin, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 136 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le Puy-de-Dôme, M. P. et Francis Pornon, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 135 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Sarthe, M. P. et René Plessix, Le Coteau, Éd. Horvath, 1988, 124 p. (« La Révolution française dans les départements »).

« L'assemblée du clergé de France tenue en 1788 », *A.H.R.F.*, 60^e a., n° 273, juillet-septembre 1988, p. 228-246.

« Les cahiers de doléances du clergé de Rouergue », dans *Libertés locales et vie municipales en Rouergue, Languedoc et Roussillon* (LIX^e congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Millau, 19-20 juin 1987), Montpellier, F.H.L.M.R., 1988, p. 191-203.

« Chaptal : des dates, des lieux, des œuvres », dans *Chaptal*, Michel Péronnet (dir.), Toulouse, 1988, p. 275-325.

[Chaptal]. « Ouvertures », dans *Chaptal*, Michel Péronnet (dir.), Toulouse, 1988, p. 327-334.

« Les droits, privilèges et franchises du Languedoc et des Languedociens », dans *Les droits de l'homme et la conquête des libertés. Des Lumières aux révolutions de 1848* (Grenoble-Vizille, 1^{er}-3 octobre 1986), Gérard Chianéa (éd.), Grenoble, Presses Univ. de Grenoble, 1988, p. 30-36.

« Les évêques français et le livre au XVI^e siècle : auteurs, éditeurs, censeurs », dans *Le livre dans l'Europe de la Renaissance* (XXVIII^e colloque international d'études humanistes, Tours, 1985), Pierre Aquilon et Henri-Jean Martin (dir.) avec la collab. de François Depuigrenet Desroussilles, Paris, Promodis/Éd. du Cercle de la librairie, 1988, p. 159-169.

« Images de Guillaume Farel pendant la dispute de Lausanne (octobre 1536) », dans *La dispute de Lausanne, 1536. La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin* (Lausanne, 1986), Lausanne, Biblioth. hist. vaudoise, 1988, p. 133-169.

« Images du Languedoc à l'époque moderne (première moitié du XVIII^e siècle¹) », *L'information historique*, 50^e a., 1, janvier-mars 1988, p. 33-37.

1. C. R. Nicolas de Lamoignon de Basville, *L'intendance de Languedoc à la fin du XVII^e siècle*.

« La justice criminelle en Languedoc au temps de Latude », dans *Latude et son temps* (Montagnac, 17 octobre 1987), Montagnac, Les Amis de Montagnac, 1988, p. 151-159.

« Libertés, privilèges et franchises du Languedoc », dans *Région, Nation, Europe : Unité et diversité des processus sociaux et culturels de la Révolution française* (Besançon, 25-27 novembre 1987), Marita Gilli (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 485-500 (« Annales littéraires de l'Univ. de Besançon », CCCLXXXV).

« Loménie de Brienne archevêque de Toulouse, principal ministre du roi et l'édit des non catholiques de novembre 1787 » (L'édit de 1787, Paris, 9-10 octobre 1987, André Encrevé et Claude Lauriol éd.), *B.S.H.P.F.*, t. CXXXIV, 2, avril-juin 1988, p. 261-280.

« Nos seigneurs du clergé de France en 1789 », *Dix-huitième siècle*, 20 (« L'année 1789 »), 1988, p. 119-131.

« Obligation catholique et monarchie française durant la période moderne », dans *Les Rabaut. Du Désert à la Révolution* (Soc. d'hist. du protestantisme de Nîmes et du Gard, de Montpellier et de l'Hérault, Nîmes, 23 mai 1987), Montpellier, Presses du Languedoc, 1988, p. 41-67.

« Les procès-verbaux imprimés des États de Languedoc : leur importance dans la formation d'une pensée politique provinciale, 1776-1789 » (Commission internationale pour l'histoire des assemblées d'états, Firenze, 1986), *Parliaments, Estates and Representation*, vol. VIII, 2, December 1988, p. 157-166.

« Réflexion sur la manière de penser la rupture : 1789 », dans *Continuités et ruptures dans l'histoire et la littérature* (Uniwersytet Warszawski/Univ. Montpellier III, Montpellier, 9-14 février 1987), Paris, H. Champion-Genève, Slatkine, 1988, p. 116-125.

« Révolution, ancien régime, nouveau régime, contre-révolution, restauration : cinq concepts pour penser la Révolution française », dans *Robespierre and Co*, II (Letteratura francese della Rivoluzione. Terzo seminario internazionale, Centro Sorelle Clarke dell'Università di Bologna, Bagni di Lucca, 5-7 novembre 1987), Michèle Lorgnet (éd.), Bologna, CLUEB, 1988, t. I, p. 135-159 (« Bussola », 5).

« Révolution, ancien régime, nouveau régime, contre-révolution, restauration : des concepts pour penser la Révolution française », *Il pensiero politico*, XXI, 3, 1988, p. 381-389.

Mémoire pour l'instruction du duc de Bourgogne, Françoise Moreil (éd.), Paris, Éd. du CTHS, 1985, 328 p.; Emmanuel Le Roy Ladurie et Orest Ranum (éd.), *Pierre Prion scribe. Mémoires d'un écrivain de campagne au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1985, 174 p. (« Archives », 97).

C. R. *Atlas de la Révolution française*, 1 et 2 (1987)¹, *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française Languedoc-Roussillon*, n° 3, avril 1988, p. 42.

1989

Mémoires sur le Languedoc, suivis du Traité sur le commerce en Languedoc de l'intendant Ballainvilliers² (1788), Michel Péronnet (éd.), Montpellier, Éd. de l'Entente bibliophile, 1989, XXVI-389-XXVII-XXXIX p. (« Publications de l'Entente bibliophile », 15).

La Révolution dans les Alpes-Maritimes, Michel Péronnet (= M. P.) et Paul Gonnet, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 127 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département de l'Ain, M. P. et Henri Plagne, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 136 p. (« La Révolution française dans les départements »).

M. P. et Roland Oberlé, *La Révolution en Alsace*, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 190 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution en Ardèche, M. P. et Michel Riou, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 136 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département de l'Aude, M. P. et Georges Fournier, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 144 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département des Basses-Pyrénées, M. P. et Jean-Paul Jourdan, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 147 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution en Dordogne, M. P. et Gérard Fayolle, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 126 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le Doubs, M. P. et Jean-Louis Clade, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 135 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Drôme et le Valentinois, M. P. et André Blanc, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 148 p. (« La Révolution française dans les départements »).

1. *Atlas de la Révolution française*, I, *Routes et communications*, Guy Arbellot et Bernard Lepetit (éd.) et II, *L'enseignement, 1760-1815*, Dominique Julia (éd.), Paris, Éd. de l'É.H.É.S.S., 1987, 91 et 105 p.

2. Simon-Charles-Sébastien Bernard, baron de Ballainvilliers (1760-1835), intendant de Languedoc. Voir *Dictionnaire de biographie française*, t. IV, 1948, col. 1451-1453.

La Révolution dans l'Eure, M. P. et Julien Papp, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 158 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution en Flandres-Artois, M. P. et Gérard Hayart, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 143 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le Gard, M. P. et Anne-Marie Duport, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 128 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département du Gers, M. P. et Maurice Bordes, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 128 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Gironde, M. P. et Michel Figeac, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 136 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Haute-Garonne, M. P. et Jean Castex, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 128 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Haute-Loire, M. P. et Jean Peyrard, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 136 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans l'Hérault, M. P. et Jean Sagnes (Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 152 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département des Landes, M. P. et Maurice Goubelle, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 142 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Loire-Inférieure, M. P. et Yannick Guin, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 150 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département du Lot, M. P. et Daniel Ligou, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 135 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département de la Mayenne, M. P. et René Plessix, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 128 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Nièvre, M. P. et Maurice Valtat, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 150 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans l'Oise, M. P. et Robert Lemaire, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 160 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le département des Pyrénées-Orientales, M. P. et Alice Marcet, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 128 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Saône-et-Loire, M. P. et Daniel Ligou, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 142 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans la Seine-et-Marne, M. P. et André Laurent, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 160 p. (« La Révolution française dans les départements »).

La Révolution dans le Var, M. P. et Michel Margueritte, Le Coteau, Éd. Horvath, 1989, 144 p. (« La Révolution française dans les départements »).

« À la mi-bicentenaire », *Historiens et géographes*, n° 324, août-septembre 1989 (« Le bicentenaire. 1789-1989 »), p. 67.

« L'art de punir », dans *La révolution de la justice : des lois du roi au droit moderne*, Philippe Boucher (dir.), Paris, Jean-Pierre de Monza, 1989, p. 75-102.

« Cahiers de doléances et frontière en Roussillon » (LX^e congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Perpignan, 1988), *Études roussillonnaises*, t. IX, n° spécial, 1989, p. 103-109.

« Les camps de Jalès. Révolution et Contre-Révolution sous le règne de Louis XVI (1789-92) », dans *Les pratiques politiques en province à l'époque de la Révolution française*, (Montpellier, 18-20 septembre 1987), Raymond Huard (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, Cente d'hist. contemp. du Languedoc médit. et du Roussillon, 1989, p. 323-341 et 388-391.

« Des documents avant toute chose¹... », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 5, mai 1989, p. 39-41.

« Images de... l'image de la Révolution française² », *Historiens et géographes*, n° 324, août-septembre 1989, (« Le bicentenaire. 1789-1989 »), p. 111-118.

1. Documents sur la Révolution à Montpellier (*Dix ans de révolution à Montpellier, 1789-1799*, Montpellier, [Mairie], 1989, 61 p.), dans l'Hérault (*Hérault 89*, Montpellier, Comité départemental pour la commémoration du bicentenaire de la Révolution française, 1989, 2 vol., 586 p.), la Lozère (*La Révolution en Lozère*, Gisèle Boyer éd., Mende, Arch. dép. de la Lozère, 1989, 127 doc.), l'Aude, l'Ardèche (*Mémoire d'Ardèche temps présent* et *Revue de la Société des enfants et amis de Villeneuve-de-Berg*), l'Isère.

2. C. R. du colloque mondial pour le bicentenaire de la Révolution française, *L'image de la Révolution française* (Paris-Sorbonne, 6-12 juillet 1989).

« Implantation de l'armée royale en 1789 » (cartes¹), « Ordres de marche envoyés aux unités du 5 au 7 juillet 1789 », dans *Atlas de la Révolution française*, 3, *L'armée et la guerre*, Jean-Paul Bertaud et Daniel Reichel (éd.), Jacques Bertrand (conception graphique), Paris, Éd. de l'ÉHÉSS, 1989, p. 12, 71.

« Introduction », *La naissance de l'Hérault*, [Montpellier], Axone, 1989, p. 11-13.

« Introduction à la Révolution française », dans *Université populaire du Sud-Rouergue, Annales*, 5, 1988-1989, p. 91-110.

« Liberté de culte et Révolution française (1709-1799) », *Conscience et liberté*, n° 38, 2^e sem. 1989, p. 69-77.

« Les *Loix municipales et économiques de Languedoc*, par Albisson (1780-1787)² : jalons pour une définition de la constitution du Languedoc », dans *Municipalités et Révolution dans l'Hérault*, Geneviève Gavignaud, Jean Nougaret, Jean-Claude Richard (éd.), *Études sur l'Hérault*, [XX], n. s., 5, Supplément, 1989 p. 13-24.

« Les mouvements de troupes », *Le Monde de la Révolution française*, n° 7, juillet 1989, p. 8.

« Nation et Contre-Révolution », dans *L'idée de nation et l'idée de citoyenneté en France et dans les pays de langue allemande sous la Révolution* (Belfort, 27-28 octobre 1988), Belfort, IREP 90 [Institut de recherches et d'éducation permanente du Territoire de Belfort], 1989, p. 361-366.

« Octobre 1789. La Révolution prise au mot », *Le Monde de la Révolution française*, n° 10, octobre 1989, p. 11.

« Primidi le 7 germinal an 197 de la République française une et indivisible (21 mars 1989 aucun style) », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 5, mai 1989, p. 2-5.

« Protestantisme et Révolution : quelques réflexions », *Études théologiques et religieuses*, 64^e a., 2, avril-juin 1989, p. 175-189.

« Qui gouverne qui ? Gouvernements, généralités et diocèses », *Le Monde de la Révolution française*, n° 4, avril 1989, p. 7.

« Qui gouverne qui ? Le roi de France et ses conseils », *Le Monde de la Révolution française*, n° 9, septembre 1989, p. 10.

« Qui gouverne qui ? Les forces armées », *Le Monde de la Révolution française*, n° 11, novembre 1989, p. 11.

1. D'après « Le stationnement des troupes du roi en 1789 », *Mémoire pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, fasc. 49, 1992, p. 27-44.

2. J. A. [Jean Albisson], *Loix municipales et économiques de Languedoc...*, À Montpellier, Chez Rigaud et Pons [Jean-Pierre Rigaud seul pour les tomes II à VII], 1780-1787, 7 vol.

« Qui gouverne qui ? Ordres, corps et bailliages », *Le Monde de la Révolution française*, n° 3, mars 1989, p. 8.

« Qui gouverne qui ? Paris », *Le Monde de la Révolution française*, n° 10, octobre 1989, p. 11.

« Qui gouverne qui ? Tribunaux, juges et procédures », *Le Monde de la Révolution française*, n° 2, février 1989, p. 6.

« Qui gouverne qui ? Versailles et la cour », *Le Monde de la Révolution française*, n° 5, mai 1989, p. 8.

« Qui gouverne qui ? Who's who de la famille royale », *Le Monde de la Révolution française*, n° 6, juin 1989, p. 12.

« Revolució i contrarevolució a França sota la Monarquia constitucional », [« Révolution et Contre-Révolution sous la monarchie constitutionnelle ¹ »], *L'Avenç*, [9^e a.], n° 122, gener 1989 (« La Revolució Francesa, dos-cents anys després »), p. 22-25.

« Les révolutions avant la Révolution », dans *La Révolution française et les processus de socialisation de l'homme moderne* (Rouen, 13-15 octobre 1988), Claude Mazauric (éd.), Paris, Éd. Messidor, 1989, p. 215-222.

« Rozważania o pojęciu "Ancien Régime'u" w początkach rewolucji » [« Réflexions sur la notion "d'Ancien Régime" au début de la Révolution ² »], *Historyka*, vol. XIX, 1989, p. 19-32.

« "Si No, No" : Histoire d'un complot historiographique », dans *Montpellier, la couronne d'Aragon et les pays de langue d'oc (1204-1349)* (XII^e congrès d'histoire de la couronne d'Aragon, Montpellier, 26-29 septembre 1985), t. III, *Historiographie*, Montpellier, Soc. archéol., 1989, p. 119-131 (« Mémoires de la Soc. archéol. de Montpellier », 2^e s., 17).

« Le théâtre en Languedoc pendant la Révolution française »³, *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 5, mai 1989, p. 37-38.

C. R. *Guide des sources régionales pour l'histoire de la Révolution française* [...] (1987)⁴, *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 5, mai 1989, p. 42-43.

1. Trad. du français par Ferran Mela i Ortí.

2. Trad. du français par Monika Senkowska-Gluck ; résumé en français, p. 31-32.

3. À propos de la « Liste des œuvres révolutionnaires représentées à Montpellier » (*Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 4, janvier 1989, p. 13-17).

4. Régis Bertrand et alii, *Guide des sources régionales pour l'histoire de la Révolution française (Alpes-de-Haute-Provence, Hautes-Alpes, Alpes-Maritimes, Bouches-du-Rhône, Var, Vaucluse)*. Préface de Philippe Joutard, Aix-en-Provence, Pub. Univ. de Provence, 1987, 317 p.

1990

Les Jacobins du Midi¹. Préface de Michel Vovelle (p. V-IX). (Montpellier, 25-27 septembre 1989), Michel Péronnet (éd.)², Montpellier, Editas, 1990, IX-291 p.

Protestantisme et Révolution. Message de Jean-Noël Jeanneney (C.H.R.P., XI = Colloque Jean Boisset, 6, Montpellier, 4-8 septembre 1989), Michel Péronnet (éd.)³, Montpellier, Éd. Sauramps, 1990, 194 p.

« À propos de praxème⁴... », dans *Per Robert Lafont. Estudis oferts a Robert Lafont per sos col·legas e amics*, Montpellier, Centre d'estudis occitans, 1990, p. 241-254.

« L'abbé Barruel, "inventeur du jacobinisme" », dans *Idee e parole nel giacobinismo italiano* (Firenze 29-1^{er} juillet 1989), Eluggero Pii (éd.), Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1990, p. 153-179 (« Politica e storia. Saggi e testi », 20).

« L'Avertissement du clergé de France sur les dangers de l'incrédulité (1770)⁵ », dans *Robespierre and Co*, III (Letteratura francese della Rivoluzione. Quatro seminario internazionale, Centro Sorelle Clarke dell'Università di Bologna, Bagni di Lucca, 7-9 novembre 1988, Nadia Minerva (éd.), Bologna, Ediz. Analisi, 1990, t. I, p. 123-148.

« Un chimiste en politique : J.-A. Chaptal à Montpellier, 1788-1794 », dans *Scientifiques et sociétés pendant la Révolution et l'Empire* (CXIV^e congrès nat. des sociétés savantes. Section d'histoire des sciences et des techniques, Paris, 1989), Paris, Éd. du CTHS, 1990, p. 145-160.

« Le débat sur les États provinciaux : l'exemple du Languedoc », dans *Aux origines provinciales de la Révolution* (Vizille, 1988), Robert Chagny (éd.), Grenoble, Presses Univ. de Grenoble, 1990, p. 361-372.

« L'enseignement de la théologie moderne dans l'université de Montpellier », dans *Écoles et universités de la France méridionale. Des hommes, des institutions*,

1. Le troisième volet des colloques *Le jacobinisme* (Barcelone, 4-6 mai 1989 ; Florence, 29-30 juin 1989, Montpellier, 25-27 septembre) : *El jacobinisme. Reacció i revolució a Catalunya i a Espanya, 1789-1837*, Barcelona, Fundació Caixa de Catalunya, s.d. [1990], 498 p. ; *Idee e parole nel giacobinismo italiano*, Eluggero Pii (éd.), Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1990, XVI-240 p.

2. « Présentation », « Compte rendu des débats » (M. P., p. 257-259) et « Quelques remarques terminales... », par Michel Péronnet, p. I-III, 257-264 et 265-273.

3. « Avant-propos » et « Postface » par Michel Péronnet, p. 1-2 et 187-191.

4. Le praxème d'Ancien Régime.

5. *Avertissement du Clergé de France, assemblé à Paris par permission du Roi, aux fidèles du Royaume sur les dangers de l'incrédulité*, À Paris, De l'impr. De Guillaume Desprez, 1770, 76 p. in-4^o [réédigé par Jean-Georges Lefranc de Pompignan, évêque du Puy]. Autres éd. : Angers, Caen, Lille, Mâcon, Montauban, Poitiers, Toulouse, 1770.

des enseignements (Centre d'hist. moderne, 7, Montpellier, 15-16 mars 1985), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1990, p. 115-133.

« Un exemple d'opposition légale : l'action de la Cour des comptes, aides et finances de Montpellier en 1788 » (Commission internationale pour l'histoire des assemblées d'états, XXXVI, Berne, 1987), *Parliaments, Estates and Representation*, vol. X, 1, 1990, p. 59-71.

« Une exposition aux Matelles », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 8, décembre 1990, p. 17-18.

« Un grand chimiste : Jean-Antoine Chaptal », dans *La médecine à Montpellier du XII^e au XX^e siècle*, Louis Dulieu (dir.), Paris, Éd. Hervas, 1990, p. 186-188.

« Jacques Godechot¹ », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 7, mai 1990, p. 1-4.

« Les Jacobins et les provinces », dans *La Révolution vécue par la province. Mentalités et expressions populaires en Occitanie* (Puylaurens, 15-16 avril 1989), Béziers, C.I.D.O., 1990, p. 71-82.

« Jean-Arnaud de Castellane : évêque-comte de Gévaudan² », dans *Entre acceptation et refus* (Mende, 4 août 1989), Benjamin Bardy, Jean-Paul Chabrol, Hélène Duthu (éd.), Mende, Conseil gén. Lozère, 1990, p. 75-90.

« Mgr Le Tonnelier de Breteuil, évêque de Montauban³ », dans *Révolution et Contre-Révolution dans la France du sud-ouest* (Montauban, 1^{er} décembre 1989), Montauban, Comité du bicentenaire de la Révolution dans le Montalbanais, 1990, p. 111-117.

« La notion de progrès dans le *Tableau de la littérature* de Marie-Joseph Chénier⁴ », dans *L'image de la Révolution française* (Congrès mondial pour le bicentenaire de la Révolution, Paris-Sorbonne, 6-12 juillet 1989), Oxford-Paris-New York, Pergamon Press, 1990, t. III, p. 1892-1898.

« Préface », Jean-Denis Bergasse, *D'un rêve de réformation à une considération européenne. MM. les députés Bergasse (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Cessenon, Chez l'auteur, 1990, p. VII-XII.

1. Jacques Godechot (Lunéville, 1907-Toulouse, 1989). Voir *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones. De Grégoire de Tours à Georges Duby*, Christian Amalvi (dir.), Paris, La Boutique de l'histoire, 2004, p. 132-133 (Charles-Olivier Carbonell).

2. Jean-Arnaud de Castellane (Pont-Saint-Esprit, 1733-Versailles, 1792), évêque de Mende (1767). Voir *Dictionnaire de biographie française*, t. VII, 1956, col. 1367.

3. Anne-François-Victor Le Tonnelier de Breteuil (Paris, 1724-Rouen, 1794), évêque de Montauban (1762). Voir *Dictionnaire de biographie française*, t. VII, 1956, col. 236 et *Dictionnaire des constituants*, Edna Hindie Lemay (dir.), Paris, Universitas, 1991, t. II, p. 592.

4. Marie-Joseph Chénier, *Tableau historique de l'état et des progrès de la littérature française depuis 1789*, Paris, Maradan, 1816, XXIX-392 p. Autres éd. : 1817, 1818, 1821, 1834, 1835.

« Quelques autres P.A.É. (Projets d'action éducative¹) », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 8, décembre 1990, p. 8-11.

« Quelques chansons²... », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 8, décembre 1990, p. 3-7.

« Quelques remarques terminales... », dans *Les Jacobins du Midi*, Michel Péronnet (éd.), Montpellier, 1990, p. 265-273.

« La question foncière avant et pendant la Révolution », dans *Le Larzac et la Révolution française. Évolution du patrimoine foncier et des communautés rurales* (Millau, 20-21 octobre 1989), Saint-Jean-du-Bruel, Ateliers du Teyrac, 1990, p. 15-22 [« Bibliographie sélective »].

« Réflexions vagabondes à la fin d'un colloque », dans *L'an I de la liberté en Languedoc et en Roussillon* (Béziers, 8-9 décembre 1989), *Bulletin de la Société archéologique, scientifique et littéraire de Béziers*, n° spécial, 1990, p. 111-115.

« Les regroupements de départements après 1790 », dans *L'espace et le temps reconstruits. La Révolution française, une révolution des mentalités et des cultures ?* (Marseille, 22-24 février 1989), Aix-en-Provence, Publ. Univ. Provence, 1990, p. 13-22.

« Religion, Révolution, Contre-Révolution dans le Midi », dans *Religion, Révolution, Contre-Révolution dans le Midi, 1789-1799* (Soc. d'histoire moderne et contemporaine du Gard, Nîmes, 27-28 janvier 1989), Anne-Marie Duport (éd.), Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1990, p. 13-23.

« Remarques inquiètes ... à propos de l'éditorial du président Peyrot [...] »³, *Lettre de la régionale du Languedoc-Roussillon de l'A.P.H.G.*, n° 15, 1990, p. 26-30.

1991

« Célébrer le bi-centenaire de la fuite du roi », suivi de : « Après la fuite du roi : une prise de position en faveur de la République », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 9, mai 1991, p. 3-5 et 5-6.

1. C. R. de deux P.A.É. des collèges de Quissac et de Saint-Hippolyte-du-Fort (*Aspects de la communauté urbaine de Saint-Hippolyte, 1760-1769* et *La Révolution en pays de Vidourle*) et d'un P.A.É. du lycée et collège de Sète (voir le passé).

2. C.R. d'un P.A.É. du collège de Puylaurens (*Les feuillettes de Guillaume Lavabre*) et de *Chansons d'un gentilhomme languedocien* [Patrice de Milhé] pendant la Révolution, Jean-Denis Bergasse (éd.), Béziers, Soc. de musicologie du Languedoc, 1990, 51 p.

3. Jean Peyrot, « Programmes du secondaire : la nouvelle donne », *Historiens et géographes*, n° 327, mars-avril 1990, p. 19-23.

« Guerre et paix de la *Respublica cristiana* à l'Europe des princes chrétiens », dans *Le cheminement de l'idée européenne dans les idéologies de la paix et de la guerre* (Besançon, 29-31 mai 1990), Marita Gilli (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 9-18 (« Annales de l'Université de Besançon », CCCCXLI).

« Jalons historiques pour une problématique de la pauvreté : la Révolution française », dans *Pauvres et pauvreté dans la France méridionale à l'époque moderne* (Centre d'histoire moderne, 9, Montpellier, 6-7 mars 1987), Anne Blanchard, Henri Michel, Élie Pélaquier (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1991, p. 73-86.

« Montaigne et l'histoire immédiate », dans *Montaigne et l'histoire* (Bordeaux, 29 septembre-1^{er} octobre 1988), Claude-Gilbert Dubois (éd.), Paris, Klincksieck, 1991, p. 115-126.

« Naissance du Midi », dans *Révolution et Contre-Révolution dans la France du Midi* (Toulouse, 1988), Jean Sentou (éd.), Toulouse, Presses univ. du Mirail, 1991, p. 9-27.

« Naissance du Midi pendant la Révolution », *Historyka*, XXI, 1991, p. 15-31.

« La Révolution dans le Trégor. Les bleus, les blancs et les autres¹ », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 9, mai 1991, p. 9.

C. R. Edna Hindie Lemay, *Dictionnaire des constituants* (1991)², *Historiens et géographes*, n° 334, novembre-décembre 1991, p. 407-408.

C. R. Daniel Ligou, *Franc-maçonnerie et Révolution française* (1989)³, *Historiens et géographes*, n° 333, septembre-octobre 1991, p. 359.

C. R. Nicole Pellegrin, *Les vêtements de la liberté* (1989)⁴, *Historiens et géographes*, n° 333, septembre-octobre 1991, p. 363.

C. R. Chantal Thomas, *La reine scélérate : Marie-Antoinette dans les pamphlets* (1989)⁵, *Historiens et géographes*, n° 330, janvier-février 1991, p. 403.

1. C. R. Hervé Le Goff (éd.), *La Révolution dans le Trégor*, [Bégard], Trégor 89, 1989, 478 p.

2. Edna Hindie Lemay (dir.), *Dictionnaire des constituants*, Paris, Universitas, 1991, 2 vol., LVII-1024 p.

3. Daniel Ligou, *Franc-maçonnerie et Révolution française : 1789-1799*, Paris, Chiron-Detrad, 1989, 295 p. (« Coll. Janus »).

4. Nicole Pellegrin, *Les vêtements de la liberté : abécédaire des pratiques vestimentaires en France de 1780 à 1800*. Postface de Daniel Roche, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989, 207 p. (« Femmes et Révolution »).

5. Chantal Thomas, *La reine scélérate : Marie-Antoinette dans les pamphlets*, Paris, Éd. du Seuil, 1989, 241 p.

1992

« À propos d'histoires récentes : de la mère, du père, de la famille, des systèmes familiaux », dans *Famille et familles dans la France méridionale à l'époque moderne* (Centre d'histoire moderne, 13, Montpellier, 22-23 mars 1991), Anne Blanchard, Henri Michel, Élie Pélaquier (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1992, p. 205-226¹.

« Aspects de la notion de guerre au début de l'époque moderne », dans *L'homme de guerre au XVI^e siècle* (VII^e colloque de *Réforme, humanisme et Renaissance*, Cannes, 1989), Gabriel-André Pérouse, André Thierry, André Tournon (éd.), Saint-Étienne, Univ. de Saint-Étienne, 1992, p. 219-227.

« Les assemblées du clergé de France (1560-1625) : fixations des frontières d'un espace institutionnel », dans *Les frontières religieuses en Europe du XVI^e siècle au XVII^e siècle* (XXXI^e colloque international d'études humanistes, Tours, 1988), Robert Sauzet (éd.), Paris, J. Vrin, 1992, p. 249-258 (« De Pétrarque à Descartes », LV).

« *Chant guerrier de l'armée de Luckner* et Contre-Révolution : Montpellier en 1792 », dans *Révolution française, 1789-1989* (CXIV^e congrès nat. des sociétés savantes. Section d'histoire moderne et contemporaine, Paris, 3-9 avril 1989), Paris, Éd. du CTHS, 1992, p. 475-486.

« Chaptal et le vocabulaire politique à Montpellier (1785-1795) », dans *Linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa, XVII-XIX secolo* (Lecce, 11-13 octobre 1990), Eluggero Pii (éd.), Firenze, Leo S. Olschki, 1992, p. 213-231.

« La charte de 1815 : l'irréversible en politique », dans *La vie politique en Lozère, 1815-1939*, (Mende, 22-23 août 1991), Jean-Paul Chabrol et Hélène Duthu (éd.), Mende, Conseil gén. Lozère, 1992, p. 149-156.

« L'invention de l'Ancien Régime en France », *History of European Ideas*, vol. XIV, 1, January 1992, p. 49-58.

« Les Jacobins de Montpellier² », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n^o 11, mai 1992, p. 25-26.

« Montaigne et l'Europe ? », dans *Montaigne et l'Europe* (Bordeaux, 21-23 mai 1992), Claude-Gilbert Dubois (éd.), Mont-de-Marsan, Éd. interuniversitaires, 1992, p. 61-71.

« Les nominations épiscopales sous Henri III », dans *Henri III et son temps* (XXXII^e congrès international d'études humanistes, Tours, octobre 1989), Robert Sauzet (éd.), Paris, J. Vrin, 1992, p. 249-258 (« De Pétrarque à Descartes », LVI).

1. Autre titre : « Quinze ans après : le point sur la famille (1975-1990) ».

2. À propos de l'article de José Blanc publié p. 25-40. Voir aussi « Présentation » par Michel Péronnet, p. 5.

« 1^{er} vendémiaire 200. Cherchez le bicentenaire ? », *Bulletin du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 11, mai 1992, p. 3-4.

« La république des Provinces-Unies du Midi : les enjeux de l'historiographie ¹ », dans *La vie religieuse dans la France méridionale à l'époque moderne* (Centre d'histoire moderne, 12, Montpellier, 30-31 mars 1990), Anne Blanchard, Henri Michel et Élie Pélaquier (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1992, p. 5-26.

« Le stationnement des troupes du roi en 1789 » (Auxonne, 13-24 septembre 1988), *Mémoires pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, fasc. 49 (*Histoire militaire de la Révolution française*), 1992, p. 27-44.

« La terre et les pouvoirs dans les départements méridionaux de 1789 à 1848 : approches de l'irréversible en histoire », dans *La terre et les pouvoirs en Languedoc et en Roussillon du Moyen Âge à nos jours* (LXIII^e congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Montpellier, 24-25 mai 1991), Montpellier, F.H.L.M.R., 1992, p. 195-210.

« La théologie à Montpellier durant l'époque moderne », dans *Septième centenaire des Universités de l'académie de Montpellier, 1289-1989* (Montpellier, 23-24 octobre 1989), Montpellier, Univ. Montpellier I, 1992, p. 158-162.

C. R. L.-M. Clénet, *La Contre-Révolution* (1992)², *Historiens et géographes*, n° 336, mai-juin 1992, p. 453-455.

1993

« **Tout pouvoir vient de Dieu...** » (*St Paul. Rm XIII 2*) (C.H.R.P., XII = Colloque Jean Boisset, 7, Montpellier, 14-17 octobre 1991), Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet (éd.)³, Montpellier, Éd. Sauramps, 1993, 371 p.

« L'armée dans le midi de la France : 1789-1792 », dans *Société, politique, culture en Méditerranée occidentale, XV^e-XVIII^e siècles. Mélanges en l'honneur du*

1. À propos de l'utilisation du concept de Province-Unis du Midi par Janine Garrisson, en particulier dans *Protestants du Midi, 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980, p. 159-224 (« Le Midi et son histoire ») [Thèse d'État, Lettres, Univ. Toulouse II, 1977].

2. Louis-Marie Clénet, *La Contre-Révolution (Languedoc-Roussillon)*, Paris, PUF, 1992, 128 p. (« Que sais-je ? », 2633).

3. « Avant-propos » par Michel Péronnet, p. 9-10 et « Conclusion ou encore post-propos terminé par un avant-propos » par Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet, p. 351-354. Compte rendu des débats : p. 27-28 (intervention de Michel Péronnet, 27), 65-66, 83, 104-105, 131 (M. P., 131), 162-163, 181, 195 (M. P. [2], 195), 217, 242-243 (M. P., 243), 262 (M. P., 262), 285 (M. P., 285), 305, 314 (M. P., 314), 335-336 (M. P. [2], 336), 349-350 (M. P., 349-350).

professeur Anne Blanchard, Montpellier, Univ. Montpellier III, Centre d'hist. moderne, 1993, p. 126-146.

« Châtiments divins et catastrophes naturelles », dans *Météorologie et catastrophes naturelles dans la France méridionale à l'époque moderne* (Centre d'histoire moderne, 14, Montpellier, 20-21 mars 1992), Anne Blanchard, Henri Michel et Élie Pélaquier (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1993, p. 259-281.

« Le club de Montpellier appelle la République (juin-juillet 1791) », dans *La République en Languedoc et en Roussillon, 1792-1958* (Soc. d'hist. moderne et contemporaine du Gard, Nîmes, 4-5 septembre 1992), Nîmes, S.H.M.C. Gard, 1993, p. 249-274.

« La conscience républicaine en France (1789-1880) », *Historiens et géographes*, 84^e a, n^o 339, 1993, p. 347-352.

« France-Espagne : réflexions sur des politiques extérieures (1702-1708) », dans *L'Espagne et la France à l'époque de la Révolution française 1793-1807* (Perpignan, 1^{er}-3 octobre 1992), Jean Sagnes (dir.), Perpignan, Presses univ. de Perpignan, 1993, p. 249-274.

« *Nulla potestas nisi a natione* », dans *Tout pouvoir vient de Dieu*, Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet (éd.), Montpellier, 1993, p. 315-335 et 335-336 (« Débat¹ »).

« Tu seras évêque, mon fils », dans *Populations et migrations de Lozériens, de l'Ancien Régime à nos jours* (Mende, 20-21 août 1992), Jean-Paul Chabrol et Hélène Duthu (éd.), Mende, Conseil gén. Lozère, 1993, p. 15-22.

1994

« La broche, l'épée et le goupillon : des interdits alimentaires ordonnés par Dieu, l'Église et le roi », dans *De l'herbe à la table. La viande dans la France méridionale à l'époque moderne*, (Centre d'histoire moderne, 15, Montpellier, 12-13 mars 1993), Anne Blanchard, Henri Michel et Élie Pélaquier (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1994, p. 251-283.

« De l'or, splendeur immortelle », dans *Or, monnaie, échange dans la culture de la Renaissance* (IX^e colloque de Renaissance, humanisme, Réforme, Lyon, septembre 1991), André Tournon et Gabriel-André Pérouse (éd.), Saint-Étienne, Public. de l'Univ. de Saint-Étienne, 1994, p. 45-58.

« Les départements du midi », dans *Le département. Hier, aujourd'hui, demain. De la province à la région. De la centralisation à la décentralisation* (Vizille et Grenoble, 24-26 septembre 1991), Gérard Chianéa, Robert Chagny, Jean-

1. Charles Delormeau, André Gounelle, A. Loverini, Jean-Pierre Massaut, Michel Péronnet, Pierre-Louis Vaillancourt.

William Dereymez (éd.), Grenoble, Presses univ. de Grenoble, 1994, p. 107-121.

« Les espaces religieux du diocèse d'Agde », dans *Espaces religieux et communautés méridionales* (LXIV^e congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Villeneuve-lez-Avignon, 15-17 mai 1992), Montpellier, F.H.L.M.R., 1994, p. 209-213.

« La Pologne dans le *Nouveau théâtre du monde*, 1655¹ », dans *Pologne-France, la vision de l'autre* (Uniwersytet Warszawski/Univ. Montpellier III, Montpellier, 22-24 juin 1992), Marthe Molinari et Dominique Triaire (éd.), Paris, H. Champion, 1994, p. 113-135.

« Les traces des huguenots émigrés aux États-Unis », dans *Les Français des États-Unis, d'hier à aujourd'hui* (CIRCAN [Centre d'information et de recherche sur les cultures d'Amérique du Nord]), Montpellier, 1989), Ronald Creagh (éd.) avec le concours de John P. Clark, Montpellier, Éd. Espaces 34/Univ. Montpellier III, 1994, p. 117-123 (« Espace international »).

C. R. Roger Bourderon (dir.), *Saint-Denis ou le jugement dernier des rois* (1993)², *Historiens et géographes*, n° 345, octobre 1994, p. 471-472.

1995

Catéchismes et confessions de foi (C.H.R.P., XIII = Colloque Jean Boisset, 8, Montpellier, 11-14 octobre 1993), Marie-Madeleine Fragnard et Michel Péronnet (éd.)³, Montpellier, Univ. Montpellier III, 1995, 575 p.

« “Les assemblées constituées des gens des trois états du pays de Languedoc” : réflexions sur une histoire intermédiaire », dans *Les assemblées d'états dans la France méridionale à l'époque moderne*, Anne Blanchard, Henri Michel, Élie Pélaquier (éd.), (Centre d'histoire moderne, 16, Montpellier, 18-19 mars 1994) Montpellier, Univ. Montpellier III, 1995, p. 107-128.

1. *Nouveau theatre du monde, contenant des estats, empires, royaumes et principautez, representez par l'ordre et veritable description des pays, mœurs des peuples, forces, richesses, gouvernemens, religions, princes, magistrats et souverains qui ont gouverné et gouvernent aujourd'buy chaque estat...*, par le sieur D.T.V.Y., [Pierre d'Avity], À Paris, Chez la vefve Guillaume Loyson, M.DC.LV, [8]-1414-[1-1 bl.]-59 p.

2. Roger Bourderon (dir.), *Saint-Denis ou le jugement dernier des rois*, Saint-Denis, Éd. P.S.D. Saint-Denis, 1993, 465 p.

3. Compte rendu des débats : p. 27-30 (M. P., 27), 61-63, 93-97 (M. P., 93; 93-94; 94; [2], 95; 96), 145-147 (M. P., 145-146), 206-207, 284-286, 311-312, 399-401 (M. P., 400), 453-454, 497-499 (M. P. [2], 497; [2], 498), 545-548 (M. P., 545; [2], 547).

« Ballainvilliers à la découverte du Languedoc », dans *Venance Dougados et son temps. André Chénier. Fabre d'Églantine*. (Carcassonne, 5-7 mai 1994), Sylvie Caucanas et Rémy Cazals (éd.), Carcassonne, « Les Audois », 1995, p. 25-36.

« Catéchismes, confessions de foi et histoire. Propos de fin de colloque », dans *Catéchismes et confessions de foi*, Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet (éd.), Montpellier, 1995, p. 549-567.

« Les clarisses de Perpignan à l'époque moderne », dans *Sainte Claire en Languedoc-Roussillon* (Béziers, 5 mars 1994. **Perpignan, 7 octobre 1994**. Montpellier, 4 février 1995), Nantes, Assoc. Claire aujourd'hui, 1995, p. 291-299.

« De la profanisation », dans *Foi, fidélité, amitié en Europe à la période moderne. Mélanges offerts à Robert Sauzet*, Tours, Public. de l'Univ. de Tours, 1995, t. II, p. 421-428¹.

« De Saint-Ouen à Montpellier : le mouvement fédéraliste », dans *L'an I et l'apprentissage de la démocratie* (Saint-Ouen, 21-24 juin 1993), Roger Bourderon (dir.), Saint-Denis, Éd. P.S.D., 1995, p. 118-134.

« *La monarchie de 1830*² », dans *Pratiques et cultures politiques dans la France contemporaine. Hommage à Raymond Huard*, Montpellier, Univ. Montpellier III, Centre d'histoire contemp. du Languedoc médit. et du Roussillon, 1995, p. 59-71.

« Préface », Raoul Balso et Claude Méjanel, *Portraits des évêques biterrois des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Béziers, s. n., 1995, p. I-II.

« Symboles, confessions de foi et histoire. Propos de fin de colloque », dans *Catéchismes et confessions de foi*, Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet (éd.), Montpellier, 1995, p. 549-567.

C. R. Rainer Riemenschneider (éd.), *Images d'une révolution* (1994)³, *Historiens et géographes*, n° 350, octobre 1995, p. 500.

C. R. *La vente des biens nationaux dans la Drôme* (1994)⁴, *Historiens et géographes*, n° 350, octobre 1995, p. 500.

1. Liste des articles de Michel Péronnet consacrés à la notion de profanisation, p. 428.

2. *La monarchie de 1830* d'Adolphe Thiers, À Paris, Chez Alexandre Mesnier, 1831, IV-160 p.

3. Rainer Riemenschneider (éd.), *Images d'une révolution : la Révolution française dans les manuels scolaires d'histoire du monde*. Préface de Michel Vovelle, Frankfurt am Main, Georg Eckert Institut für internationale Schulbuchforschung-Paris, L'Harmattan, 1994, XII-723 p.

4. « *Que le bonheur habite dans les chaumières* » : *La vente des biens nationaux dans la Drôme*. Préface de Jean Nicolas, Valence, Histoire et archives drômoises, Arch. dép. Drôme, 1994, 458 p.

1996

Art. « Bureaux diocésains », « Camisards », « Désert », « Diocèses », « Épiscopat », « Europe », « Évêques », « Obligation religieuse de droit public », « Révolutions des Temps modernes », dans *Dictionnaire de l'Ancien Régime. Royaume de France, XVI^e-XVIII^e siècle*, Lucien Bély (dir.), Paris, PUF, 1996, p. 188, 199, 399-400, 410-413, 495-496, 522-523, 524-525, 915, 1101-1102.

« La crosse, le sceptre, l'épée : réflexions sur les évêques de France (début XVI^e-milieu du XVII^e) », dans *Sociétés et idéologies des Temps modernes. Hommage à Arlette Jouanna*, Joël Fouilleron, Guy Le Thiec, Henri Michel (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1996, t. I, p. 229-246.

« De la monarchie », *Parliaments, Estates and Representation*, vol. XVI, November 1996, p. 141-150.

« La période trentenaire. Réflexions pour constituer un dossier d'histoire économique », dans *Terres et hommes du Sud-Est sous l'Ancien Régime. Mélanges offerts à Bernard Bonnin*, René Favier (éd.), Grenoble, Presses univ. de Grenoble, 1996, p. 221-230 (« La pierre et l'écrit »).

« Protestantisme et Révolution : quelques réflexions¹ » (*Le protestantisme dans les pays de l'Adour, 1787-1905*, Orthez, 22-23 septembre 1995, Suzanne Tucoo-Chala éd.), *B.S.H.P.F.*, t. CXLII, 4, octobre-décembre 1996, p. 519-531.

1997

Protestantisme et politique (C.H.R.P., XIV = Colloque Jean Boisset, 9, Montpellier, 2-5 octobre 1995), Michel Péronnet² et Emmanuelle Rebardy-Julia (éd.)³, Montpellier, Univ. Montpellier III, 1997, 361 p.

« Avant-propos », *Claude Peyrot, poète social des Lumières, 1709-1795* (Colloque du bicentenaire, Millau, 1995), Jacques Frayssenge (éd.), Millau, Éd. du Beffroi, 1997, p. 9-12.

« Départements méridionaux, départements de l'ouest : deux systèmes de repérage pendant la Révolution », dans *Regards sur les sociétés modernes (XVI^e-XVIII^e siècle). Mélanges offerts à Claude Petitfrère*, Tours, Univ. de Tours, 1997, p. 279-288.

1. Suivi de « Travaux sur "Religion et politique" par Michel Péronnet », p. 530-531.

2. [Avant-propos] par Michel Péronnet, 2^e de couv.

3. Débats restitués par Emmanuelle Rebardy-Julia : p. 34-35 (M. P., p. 34 ; 34-35 ; 35), 63 (M. P. [4], 63), 75-76 (M. P., 75 ; 75-76 ; 76), 93-95 (M. P. [3], 93 ; 94 ; 95), 120 (M. P. [2], 120), 138-139, 149 (M. P., 149), 162 (M. P., 162), 185-186 (M. P., 185-186), 203 (M. P., 203), 250, 267 (M. P., 267), 282-283 (M. P., 282-283), 293, 312-313 (M. P., 312), 349-351 (M. P. [3], 349 ; [2], 350), 353-355 (M. P., 353 ; [2], 355).

« Le praxème de “Contre-Révolution” », dans *Sociétés, mentalités, cultures. France (XV^e-XX^e siècles). Mélanges Michel Vovelle. Volume aixois*, Aix-en-Provence, Public. Univ. Provence, 1997, p. 359-366.

« Réflexions sur l'irréversible en histoire ou la preuve par 15-30-48 », *Parliaments, Estates and Representation*, vol. XVII, 1997, p. 151-168.

« Zwingli (Hildrych), 1484-1531 », dans *Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offerts à Jacques Chomarat*, Colette Nativel (éd.), Genève, Droz, 1997, p. 811-815.

1998

« Barruel avant Barruel » dans *Pour la Révolution française. Hommage à Claude Mazauric*, Christine Le Bozec et Éric Wauters (éd.), Rouen, Public. Univ. Rouen, 1998, p. 45-50.

« Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon) », *Bulletin d'histoire de la Révolution française*, n. s., 1, 1997-1998 [1999], p. 82-86.

« Du pays à l'homme : Cévennes, cévenol », dans *États, nation, identité culturelle régionale, des origines à 1659. Languedoc-Roussillon-Catalogne* (Montpellier, 20-22 mars 1997), Christian Camps et Carlos Heusch (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1998, p. 365-379.

« Édit de Nantes et Montpellier. Pièces à l'appui », Arlette Jouanna et Michel Péronnet (éd.), *Bull. historique de la ville de Montpellier*, n° 22, mai 1998, p. 9-107¹.

« Montpellier et l'édit de Nantes, 1598-1632 », *Bulletin de l'Association d'études vaudoises et historiques du Luberon*, n° 50, mars 1998, p. 5-11.

« Que risquait Antoine Court ? » dans *Entre Désert et Europe, le pasteur Antoine Court, 1695-1760* (Nîmes, 3-4 novembre 1995), Hubert Bost et Claude Lauriol (éd.), Paris, H. Champion, 1998, p. 51-61 (« Vie des huguenots », 3).

« Terre, paysans, Révolution française, 1789-1804 », dans *La terre et les paysans en France et en Grande-Bretagne de 1600 à 1800*, Hélène Fréchet (éd.), Paris, Éd. du Temps, 1998, p. 321-347.

1. Deux contributions personnelles de Michel Péronnet : « Application de l'édit de Nantes à Montpellier » (p. 13-16) et « Montpellier à la fin du XVIII^e siècle » [Espaces militaires, politiques, administratifs, judiciaires, publics, économiques, religieux catholiques, religieux protestants : plan de « Montpellier à la fin du XVIII^e » par M. P. et Albert Arion], p. 104-107.

C. R. Fayçal El Ghoul, *La police parisienne dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, 1760-1785* (1995)¹, *Historiens et géographes*, n° 360, janvier-février 1998, p. 408-409.

1999

« Considérations générales sur le thème de la guerre et de la paix », dans *Guerre et paix en Rouergue, XI^e-XIX^e siècle* (Millau, 3-4 octobre 1997), Jacques Frayssenge, Pierre Lançon, Christine Boussuge (éd.), Rodez, Soc. des lettres, sciences et arts de l'Aveyron, 1999, p. 15-19.

[Interventions²], (*L'édit de Nantes : sa genèse, son application en Languedoc*, Mairie, Montpellier, 15 mai 1998, Arlette Jouanna et Michel Péronnet dir.), *Bulletin historique de la ville de Montpellier*, n° 23, octobre 1999, 162 p.

2000

« Censure de la faculté de théologie de Paris contre un livre : l'*Histoire philosophique et politique* », dans *Raynal. De la polémique à l'histoire* (Rodez, 23-26 mars 1996), Gilles Bancarel et Gianluigi Goggi (éd.), Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 273-285 (« Studies on Voltaire and the eighteenth century », 2000/12).

« Du baptême à la naissance », dans *Naissance, enfant et éducation, dans la France méridionale du XVI^e au XX^e siècle* (Centre d'histoire moderne, 17, Montpellier, 15-16 mars 1995), Roland Andréani, Henri Michel, Élie Pélaquier (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 2000, p. 99-120.

« Préface », Jean-Claude Gaussent, *Mémoires de Paul Rabaut, ministre de la religion réformée en Languedoc*, Paris, H. Champion, 2000, p. 7-8 (« Vie des huguenots », 12).

2002

« *Anima sana per corpus dolens* », dans *Corpus dolens. Les représentations du corps souffrant du Moyen Âge au XVI^e siècle* (SIER [Séminaire interdisciplinaire d'études sur la Renaissance], Montpellier, 17-20 mars 1994), Luc Borot et

1. Fayçal El Ghoul, *La police parisienne dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, 1760-1785*. Préface de Daniel Roche, Tunis, Univ. de Tunis, 1995, 2 vol., 881 p. (« Publ. de la Faculté des sciences humaines », série 4, « Histoire », XXVII-XXVIII) [thèse d'État, Univ. Rennes, 1993].

2. Interventions de Michel Péronnet dans la discussion des communications d'Arlette Jouanna (« Les "conjurations de paix" pendant les guerres de religion », p. 39, 40-41 ; de Françoise Moreil (« De l'édit de Nantes au mi-partiment du collège de Nîmes »), p. 80 [2] ; d'Hubert Bost (« Jean Gigord, 1564-1616, et l'académie de théologie protestante de Montpellier »), p. 104, 105-106 ; de Philippe Chareyre (« Le consistoire de Nîmes et l'édit de Nantes »), p. 131-134, 134.

Marie-Madeleine Fragonard (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 2002, p. 251-265¹.

2 Direction de travaux universitaires

2.1 Mémoires de maîtrise

1972

Michel Bonnet, *Les subdélégués de l'intendance en Languedoc oriental au XVIII^e siècle* (Louis Dermigny, co-directeur).

Alain Chante, *L'industrie du coton en Bas-Languedoc. L'indiennage à Montpellier au XVIII^e siècle* (Louis Dermigny, co-directeur).

Annie Decornet, *Étienne Dussol, négociant [1701-1754]* (Louis Dermigny, co-directeur).

Éric Faes, *Un monastère sous l'Ancien Régime : les ursulines d'Aramon, 1648-1792* (Louis Dermigny, co-directeur).

Marie Sarrazin, *La société et la ville de Limoux au XVIII^e siècle* (Louis Dermigny, co-directeur).

Dominique Serena, *Les relations Languedoc-Marseille : la famille Estienne et Daniel Laurens (1735-1760)* (Louis Dermigny, co-directeur).

Nicolas Vignes, *Étude sociale sur Pézenas en 1775* (Louis Dermigny, co-directeur).

1973

Joël Amador, *Un chapitre languedocien au XVIII^e siècle : le chapitre cathédral de Lodève.*

Chantal Baumel, *Évolution démographique de la paroisse Saint-Denis de Montpellier au XVIII^e siècle.*

Claude Bonnafous, *Une paroisse montpelliéraine : Sainte-Anne (1680-1789). Étude démographique générale et esquisse de démographie sociale.*

Marie-Christine Fabre, *Campagnes d'Agde (1720-1795)* [Étude d'un com-
poix de 1720].

Danielle Garrigue, *Estagel au XVIII^e siècle. Étude de démographie historique (1739-1805) dans le cadre de l'histoire démographique du Roussillon au XVIII^e siècle.*

Geneviève Gleyzes, *Étude sociale d'une paroisse de Montpellier. Saint-Denis à la fin du XVIII^e siècle.*

1. Deux livres annoncés à paraître : en 1990 (*La Révolution française dans le Midi de la France*, Paris, Perrin) ; en 1998 (*Un âge de raison, 1770-1820*, Toulouse, Privat, « Bibliothèque de l'histoire »)

Michel Lebeau-Bailbé, *Saint-Laurent-de-la-Salenque au XVIII^e siècle. Contribution à l'étude de la société rurale roussillonnaise.*

Évelyne Martre, *Contribution à l'étude démographique de la paroisse Saint-Jean de Perpignan entre 1659 et 1799.*

Chantal Reboul, *L'hôpital général de Montpellier. Les institutions et les hommes au XVIII^e siècle.*

Annie-Claude Rey, ép. Dufour, *Une société urbaine : Sainte-Anne à Montpellier (1690-1785).*

Josiane Sagnier-Mendoza, *Situation et évolution des marchands-fabricants de la soie à Nîmes (1702-1780). Étude économique et sociale.*

Élisabeth Sanchez, *Évolution des mentalités religieuses en Roussillon aux XVII^e et XVIII^e siècles.*

1974

Sylvain Albano, *Saint-Laurent d'Aigouze au XVIII^e siècle. Étude démographique, économique et sociale.*

Gisèle Bonnaud, ép. Mourgues, *Étude sociale d'un sixain de Montpellier. Sainte-Croix en 1785.*

Jean Buffier, *Village en Gévaudan sous l'Ancien Régime, Malbouzon (1685-1820). Étude démographique et sociale.*

Joël Devèze, *Essai d'étude religieuse sur le diocèse de Montpellier au dernier siècle de l'Ancien Régime à partir des registres de visites pastorales.*

Anne-Marie Gross, *Esquisse d'une étude sur le pauvre dans la généralité de Montpellier (1724-1790).*

Alain Laurens, *Villefort dans le diocèse d'Uzès (1700-1789). Étude démographique et socio-économique.*

Jacqueline Llorca, *Essai d'étude de la seigneurie en Languedoc au XVIII^e siècle.*

Hélène Martin, *La vie sociale à Lodève à la fin du XVIII^e siècle (1774-1789) d'après les contrats de mariage.*

Danièle Mouyon, *Alès au XVIII^e siècle. Recherches démographiques et sociales.*

Didier Porcer, *Mèze au XVIII^e siècle. Étude de démographie historique (1700-1789)¹.*

Jacqueline Rieusset, ép. Gellion, *Fiscalité et société à Montpellier. Le sixain Saint-Paul (1738-1785).*

Marie-Renée Santucci, *Mendiants et vagabonds à la fin de l'Ancien Régime : une étude des dépôts de mendicité.*

1. Voir Didier Porcer, « Mèze à la veille de la Révolution », *Bull. du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 7, mai 1990, p. 23-31.

Claude-Pierre Vincensini, *Une société urbaine : la paroisse Saint-Jean à Perpignan au XVIII^e siècle.*

1975

Jacques Frayssenge, *Catholiques et protestants : Millau sous l'Ancien Régime (1668-1789). Démographie et société.*

1976

Dominique Biloghi, *La Société royale de Montpellier au XVIII^e siècle.*

Françoise Higonenc, *Le clergé paroissial dans le diocèse de Montpellier à la fin du XVIII^e siècle.*

Ghislaine Hostalery, *Les paroisses de Saint-Félix, Saint-Jacques et Saint-Nazaire de Béziers (1740-1789). Étude de démographie générale et essai d'étude de démographie sociale.*

Jacques Fontaine, *Un chapitre cathédral en pays de Languedoc : Saint-Nazaire de Béziers (1671-1790).*

Martine Trucchiero, *Les paroisses Sainte-Magdelaine et Saint-Aphrodise de Béziers (1740-1789). Étude de démographie générale et essai d'étude de démographie sociale.*

1977

Sadik Al Hilo, *L'industrie de la soie en Bas-Languedoc au XVIII^e siècle.*

Jeanne Barnèdes, *Le clergé paroissial d'Elne à la fin du XVIII^e siècle.*

Sylvestre Clap, *L'économie du mont Ventoux comtadin au XVIII^e siècle.*

Françoise Molins, *Le monastère royal Sainte-Claire de la Passion de Perpignan (1550-1792).*

Jacques Polgaire, *Bilans et faillites : les entreprises montpelliéraines au XVIII^e siècle.*

1978

Bruno Collin, *L'atelier monétaire de Montpellier sous Louis XIV.*

Jean-Marc Coquio, *Les métiers du bois à Montpellier sous l'Ancien Régime.*

Frédéric Izard, *Le clergé paroissial gévaudanais à la fin du XVIII^e siècle.*

Albin Pons, *Contribution à l'étude de l'espace public à Montpellier de 1622 à 1789. Bâtiments publics et promenades.*

1979

Marie-Christine Lavabre, *Les espaces religieux à Montpellier d'après les documents de la série Q.*

Josef Smets, *L'histoire d'une famille paysanne à travers les siècles : les Bouvié.*

Françoise Vandemeulebrouck, *Malades et médecins dans le diocèse de Béziers à la fin de l'Ancien Régime.*

1981

Philippe Chambon, *Les Églises réformées du colloque de Sauve (1559-1598)*.
 Monique Forné, *Le clergé pendant la Révolution dans le diocèse de Montpellier (1788-1801)*.

1985

Gérard Audouard, *Réforme et Contre-Réforme catholique dans le diocèse de Béziers. Les visites pastorales de Clément de Bonsi (1633, 1635, 1636)*.
 Karine Laurent, *Commentaires sur De l'industrie française de J.-A. Chaptal*.
 Jérôme Pesqué, *Le mécénat romain du maréchal d'Estrées*.

1986

Jean-Marc Caucau, *Le « discours » épiscopal de Monseigneur de Malide, évêque du diocèse de Montpellier (1775-1791)*.

1987

Florence Clap, *Images de la Révolution, de l'Empire et de la Restauration en Vaucluse à travers cent cinquante ans de littérature (1785-1939)*.
 Michèle Huguet, *Les abjurations à Alès de 1677 à 1712*.

1988

Isabelle Akriche, *Le dernier évêque d'Uzès, Mgr Béthisy de Mézières*¹.
 Magali Astier, *Les espaces religieux du diocèse de Nîmes à la fin du XVIII^e siècle*.
 Muriel Hirsch, *Les religieuses à Saint-Rémy-de-Provence au XVII^e et au XVIII^e siècle*.
 Françoise Py, *Mgr de Gouy, évêque d'Elne-Perpignan, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle*.

1989

Thierry Dombrowsky, *Mgr Arthur-Richard Dillon, archevêque de Narbonne, président des états du Languedoc*.
 Guillaume Lacquement, *La fête révolutionnaire à Montpellier, 1789-1799*².
 Emmanuelle Rebardy, *Vision et bilan du siècle dans le Génie du christianisme (Fr[ançois] de Chateaubriand, 1802)*³.

1. Isabelle Akriche, *Le dernier évêque d'Uzès*, Nîmes, Christian Lacour, 1992, 95 p. (« Le colporteur »).

2. Résumé, précédé d'un « avant-propos » de Michel Péronnet, dans *Bull. du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 6, décembre 1989, p. 2-24.

3. Résumé (« Le Génie du christianisme (Chateaubriand, 1802). Une “machine de guerre” contre l’“esprit du siècle” ? »), précédé d'un « avant-propos » de Michel Péronnet, dans *Bull. du Comité régional d'histoire de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 6, décembre 1989, p. 24 bis-43.

1990

Stéphane Berthe, *Les représentants en mission auprès de l'armée en Pyrénées-Orientales (1793-1795)*.

Philippe Bramardi, *La Terreur à Béziers (printemps 1793-printemps 1795)*.

Jean-Pierre Capelle, *La fête révolutionnaire à Béziers (1789-1799)*.

Jean-Albert Gaillarde, *La cure de Saint-Pierre des Forests et Pleine-Vie et gestion d'une cure de Cerdagne française à travers l'instruction de Joseph-François Auberger*.

Émile Kern, *Les milices bourgeoises du Roussillon (1715-1748)*.

Jean Peytavi Deixona, *Structures familiales et transmission du patrimoine dans les comtés catalans à l'époque moderne. Analyse des contrats de mariage et des testaments de la famille Mauran, d'Ille (XVI^e-XVIII^e siècles)*.

François Pugnière, *Les premiers évêques d'Alais (1694-1744)*.

Chantal Reboul, *La confrérie des pénitents blancs de Montpellier à la fin du XVIII^e siècle (1771-1792)*¹.

1991

Denis Baziries, *Les traites sous l'Ancien Régime : la foraine et ses conséquences sur l'économie du Roussillon (1680-1790)*.

Kareen Bouissière, *Les délibérations consulaires de Béziers de 1785 à 1790*.

Nicolas Branchard, *Le Comité de surveillance du département de l'Hérault (avril 1793-frimaire an II)*.

Thierry Chailan, *Les camps de Jalès*.

1992

Jocelyn Banabera, *Sommières, une ville en Languedoc (1668-1691), d'après les registres de la paroisse Saint-Pons et du consistoire*.

Brigitte Faverjon, *La communauté protestante d'Alès à la veille de la Révolution : étude d'après les réhabilitations et déclarations de mariages*.

Pierre-André Fournier, *Le premier bataillon des volontaires de l'Hérault (1791-1793)*.

Emmanuel Loubet, *Le discours de Dominique Pouderos, premier évêque constitutionnel de l'Hérault*.

Florence Rousset, *Monseigneur de Piencourt, évêque de Mende (1677-1707)*.

Claire Soulier, *La communauté protestante du Vigan et la révocation de l'édit de Nantes (1677-1718)*.

1. Chantal Reboul, « Essai pour une histoire sociale de la confrérie des pénitents blancs de Montpellier au XVIII^e siècle, 1780-1792 », *Études héraultaises*, [XXII-XXIII], n. s., 7-8, 1991-1992, p. 125-132.

1993

Philippe Boix, *Les représentants en mission dans les départements durant la Convention. L'exemple d'une mission : Joseph-A. Boisset dans l'Hérault.*

Anne-Claire Faure, *Les délibérations de l'administration municipale d'Alais de pluviôse an V à nivôse an VI.*

Frédéric Martos, *Les Lettres persanes de Montesquieu : aspects historiques.*

Nathalie Roubeau, *Les abjurations protestantes à Castres et dans le Haut Castrais (monts de La Caune) au XVII^e et [au] XVIII^e siècle.*

Pierre Simonet, *L'image de Boeïng d'après Science et vie.*

Rémy Valat, *Le deuxième bataillon de volontaires de la Lozère (1792-1800).*

1994

Gil Acaix, *L'obligation catholique dans le nord-ouest du diocèse d'Uzès (1724-1762).*

Maryline Bayle, *La noblesse de la ville de Millau en Rouergue (1689-1810).*

Philippe Cot, *Étude démographique et sociale du Pont-de-Camarès en Rouergue. Communautés protestantes et catholiques (1632-1792).*

Isabelle Desmason, *Castelnau, Le Crès et Salaison ou la vie administrative d'une communauté de 1746 à 1820.*

Virginie Fyad, *Les événements parisiens perçus par le club de Montpellier (1790-1795).*

Sylvain Martinez, *Les six cents plus imposés de l'Hérault sous le Premier Empire (cent cinquante noms).*

Samantha Maurette-Mondet, *L'état religieux du diocèse de Nîmes au XVIII^e siècle d'après les visites pastorales.*

Cécile Meynadier, *Une communauté protestante à la veille de la révocation de l'édit de Nantes : Anduze (1680-1685).*

Jérôme Pesqué, *La fortune de la Jérusalem délivrée du Tasse à l'opéra : les « Renaud et Armenide ».*

Sabine Tassin, *Le référendum constitutionnel de 1793 en Languedoc.*

1995

Éva Nommay, *Les six cents plus imposés de Lozère sous le Premier Empire.*

Pierre Pagé, *Les émigrés de la ville de Montpellier de la Révolution à la Restauration (1791-1833).*

Grégory Raynal, *Millau sous la Convention, 1792-1795, à travers l'activité de la municipalité.*

Mungo Smith, *Olivier Cromwell vu par les historiens anglais et plus particulièrement par ses biographes.*

Gaëlle Ubada, *Discours historique sur le Languedoc à travers l'ouvrage de Dom Devic et Dom Vaissette : l'Histoire générale de Languedoc.*

1996

Raphaël Benoit-Cattin, *Les Lettres philosophiques, « politiques, critiques, poétiques, hérétiques et diaboliques »... Voltaire, 15 août 1733.*

Michaël Koriche, *La diffusion des connaissances scientifiques à Montpellier au XVIII^e siècle.*

Florence Malachane, *Le pouvoir municipal sétois dans le contexte révolutionnaire (1788-1791).*

Nadia Margoum, *La reconnaissance civile des protestants dans les diocèses d'Agde, de Béziers et de Saint-Pons.*

Agnès Mathieu-Daudé, *Une réforme par le rire. La vie religieuse à travers les Cinq livres de Rabelais.*

Ingrid Romieu, *Les protestants millavois en 1788 d'après le registre de ratification des mariages.*

1997

Maryline Arifond, *Le district de Porrentruy : procureur général syndic, agent national.*

Mathilde Berjon, *Histoire des Tsiganes en Languedoc-Roussillon (XV^e-XVIII^e siècles).*

Iseult Chabaud, *Sète sous le Directoire à travers le registre des délibérations municipales (novembre 1795-septembre 1800).*

Sophie Detranchant, *La reconnaissance civile des protestants dans le diocèse de Montpellier.*

Lucien Grillet, *L'administration militaire de l'armée du Solemn League and Covenant entre 1644 et 1647 à travers l'étude des Papers Relating to the Army of the Solemn League and Covenant, publiés par C. S. Terry pour la Scottish History Society.*

Nadia Hours, *La propriété dans la commune de Rieutoirt-de-Randon (Lozère) à partir du cadastre de 1827 (et sources complémentaires).*

Nathalie Portet, *L'image des îles françaises de 1492 à 1950 par rapport aux titres de livres disponibles à la bibliothèque municipale de Montpellier.*

1998

Éric Dars, *Le ministère de l'Intérieur dirigé par Jean-Antoine Chaptal d'après le Bulletin des lois.*

Jean-François Deloustal, *La sous-préfecture de Marvejols de l'an VIII à l'an XIII : mise en place et travail courant.*

1999

Serge Ramos, *Portrait d'une grande famille de la noblesse française : les Montmorency au travers de ses trois derniers grands représentants (1493-1632)*.

2.2 Mémoires de D.É.A.

1977

Jeanine Flaugère

1978

Hélène Alaux-Saint Cernin, *Le Martyrologe de Crespin*.

Jacques Frayssenge, *La Réforme à Millau. Des origines à 1690, société et religion*.

1979

Philippe Chareyre, *Éducation et reconquête : le séminaire de Nîmes sous l'Ancien Régime*.

Bruno Collin, *Recherches sur les ateliers monétaires*.

1980

Jean-Marc Coquio, *Les métiers du bois en Languedoc à l'époque moderne*.

Alain Laurens, *Vivre et survivre sous l'Ancien Régime. La population de Villefort (XVII^e-XVIII^e siècle), diocèse d'Uzès*.

1981

Patricia Martre, ép. Ramon-Baldié, *Les mouvements maçonniques en Roussillon au XVIII^e siècle*.

Josef Smets, *La maison en Languedoc et en Allemagne rhénane*.

1982

Alyse Alet, ép. Rézaire, *Les jésuites : la mission de la Guyane française 1651-1768 d'après les relations avec le secrétariat d'État à la Marine et la Compagnie de Jésus*.

1983

Roland Castanet, *Les sermons politiques des protestants français*.

Nicole Mastras, ép. Cros, *Free Hunckers, Free Macons (1688-1730)*.

Albin Pons, *La Révolution et la conservation des œuvres d'art*.

1984

Élisabeth Diziain, ép. Forlacroix
 Jacques Fontaine, *Approche comparative des chapitres cathédraux de Bas-Languedoc à partir du cas de Saint-Nazaire de Béziers (XVII^e-XVIII^e siècles)*.

Didier Gatumel
 Jacques Lutz
 Annick Pair, ép. Brulhet
 Rajendrach Venkiah

1986

Alkali Cissé
 Jean-Claude Gausse, *Les protestants de l'Église réformée de Sète au XIX^e siècle*.

1989

Magali Astier
 Raymond Donck
 Muriel Hirsch

1990

Thierry Dombrowky, *Monseigneur Arthur-Richard Dillon, archevêque de Narbonne, président des États du Languedoc*.

Isabelle Gestone, *Le grand séminaire d'Avignon au XVIII^e siècle. Les représentations données par les jésuites à Avignon* [bibliographie de recherche] (Joël Fouillon, co-directeur).

1991

Christophe Bellaube, *La municipalité de Narbonne de 1785 à 1789. Dénombrement et classification des actes administratifs et politiques*.

Thierry Hernando, *Le parlement de Toulouse et les protestants*.
 Yvan Prat, *Premiers pas vers l'étude des pasteurs réformés en Cévennes au XVII^e siècle, ceux d'Anduze, 1598-1685*.

1992

Stéphanie Astier
 Kareen Bouissière, *La vie municipale à Béziers à la fin du XVIII^e siècle*.
 Nathalie Nouvel
 Henriette Pascal
 Yé Yuan

1993

Nicolas Branchard, *Le personnel du Comité de surveillance générale de l'Hérault (avril 1793-frimaire an II)*.

Madeleine Chevalier, ép. Guyot, *Introduction à l'inventaire de la série M des Archives départementales de l'Hérault*.

Emmanuelle Rebardy, *La philosophie des Lumières*.

Éric Teyssier, *La vente des biens nationaux : le cas ardéchois*.

1994

Nathalie Alzas, *Recherches sur l'effort de guerre pendant la Révolution [française] : l'exemple d'une réquisition dans l'Hérault en l'an IV. La réquisition de fourrages du 7 vendémiaire an IV : sa mise en œuvre, ses limites*.

Robert Calvet, *La vision des Japonais par le missionnaire jésuite Luis Frois, à travers le Traité où l'on trouve de manière très succincte et abrégée quelques contradictions et différences de mœurs entre les Européens et les habitants de cette province du Japon (1585). Analyse des thèmes et de la forme choisis*.

Jean-Pierre Capelle, *La fête révolutionnaire à Sète*.

Kwang-Ho Lee, *La Révolution française et les historiens coréens*.

1995

Virginie Fyad, *La création et les débuts de la préfecture de l'Hérault, an VIII-an XII (1800-1804)*.

Marie-Hélène Gros, *Artisans, métiers et paysage urbain à Pézenas à l'époque moderne*¹.

Fabienne Maillol, ép. Gégot, *Lieux de culte catholiques du diocèse de Béziers à l'époque moderne (fin XVI^e siècle-fin XVII^e siècle)*.

Lieux de culte de la ville de Gignac (diocèse de Béziers) à l'époque moderne (1560-1789).

Samantha Maurette Mondet, *Qu'est-ce qu'un château ? (les critères de définition)*.

Nathalie Roubeau, ép. Bascoul, *Les protestants du colloque de l'Albigéois, diocèse civil de Castres, aux XVII^e et XVIII^e siècles, à travers leurs actes d'abjuration, de réhabilitation de mariage et de déclaration de B.M.S.*

1996

Patrice Alessandri, *Des artisans de la terre : les potiers du Roussillon, (XIV^e-XIX^e siècle) Potiers et poteries du XIV^e au XVII^e siècle*.

Michaël Koriche

Sylvain Martinez, *Passé, présent, futur des six cents plus imposés du département de l'Hérault du Premier Empire (Étude d'un échantillon portant sur trente familles)*.

1. Marie-Hélène Gros, « Les corps de métiers et l'organisation des activités économiques dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle : panorama languedocien et situation piscénoise », *Études héraultaises*, XXVI-XXVII, 1995-1996, p. 115-124.

1997

Jérôme Pesqué, *Le mécénat romain du maréchal d'Estrées (1636-1640)*.

Raphaël Benoit-Cattin, *Entre vertu et savoir. Les cent premiers numéros du Spectator* [(1711-1712) de Steele et Addison].

Nadia Margoum, *La reconnaissance civile des protestants dans les diocèses d'Agde, Béziers, Lodève et Saint-Pons*.

Les protestants du Languedoc à la fin du XVIII^e siècle [bibliographie de recherche ¹].

Agnès Mathieu-Daudé, *John Cosin, évêque de Durham, 1600-1672*.

Les évêques de Durham, 1494-1836 [bibliographie de recherche].

1998

Lucien Grillet, *Cadres géographiques, géostratégiques et logistique de l'intervention écossaise en Angleterre*.

Les covenanters entre 1660 et 1681 à travers une série d'ouvrages et d'articles [bibliographie de recherche].

2.3 Thèses**1978**

Jean-Jacques Vidal, *Vauvert et les Vauverdois, XVII^e-XVIII^e siècle* (thèse 3^e cycle, histoire ²).

1981

Bruno Collin, *L'atelier monétaire de Montpellier et la circulation monétaire en Languedoc de Louis XIII à la Révolution, 1610-1793* (thèse 3^e cycle, histoire ³).

1. Nadia Margoum, « Bibliographie de recherche sur les protestants du Midi » [1985-1995], précédé d'une introduction par Michel Péronnet (p. 53), *Études héraultaises*, XXVIII-XXIX, 1997-1998, p. 53-66.

2. Date de soutenance : 9 juin 1978. Jury : Emmanuel Le Roy Ladurie (Collège de France), président; Michel Péronnet (Univ. Montpellier III), rapporteur; Philippe Joutard (Univ. Aix-Marseille I); Jean Le Coz (Univ. Montpellier III).

3. Date de soutenance : 13 mars 1981. Jury : Bartolomé Bennassar (Univ. Toulouse II), président; Anne Blanchard (Univ. Montpellier III); Mireille Laget (Univ. Montpellier III); Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

Bruno Collin, *L'atelier monétaire de Montpellier et la circulation monétaire en Languedoc de Louis XIII à la Révolution, 1610-1793*. Lettre préface d'Emmanuel Le Roy Ladurie (p. 1-3), Nîmes, Impr. Barnier, 1986, 504 p.

1987

Philippe Chareyre, *Le consistoire de Nîmes, 1561-1685* (thèse d'État¹).

Didier Poton de Xaintraille, *De l'édit [de Nantes] à sa révocation, Saint-Jean-de-Gardonnenque, 1598-1686*².

1991

Hubert Bost, *Pierre Bayle et la question religieuse dans les Nouvelles de la République des lettres, 1684-1687*³.

1992

Jean-Claude Gaussent, *Les protestants et l'Église réformée de Sète, de la création de la ville à la guerre d'Algérie, 1666-1958*⁴.

1993

Jean-Michel Faidit, *Les « amateurs de sciences » d'une province et le ciel autour du XVIII^e siècle. Astronomie et astronomes en Languedoc. Approche d'histoire des sciences*⁵.

1. Date de soutenance : 29 juin 1987. Jury : Janine Garrisson (Univ. Toulouse II); Arlette Jouanna (Univ. Montpellier III); Robert Sauzet (Univ. Montpellier III); Marguerite Soulié (Univ. Montpellier III, émérite); Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

Philippe Chareyre, *Le consistoire de Nîmes, 1561-1685*, Lille, A.N.R.T., 1988, 5 microfiches.

2. Date de soutenance : 11 juin 1988. Jury : François Lebrun (Univ. Rennes II), président; Arlette Jouanna (Univ. Montpellier III); Robert Sauzet (Univ. Montpellier III); Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

Didier Poton, *De l'édit à sa révocation, Saint-Jean-de-Gardonnenque, 1598-1686*, Lille, A.N.R.T., 1989, 3 microfiches.

3. Date de soutenance : 6 avril 1991. Jury : Arlette Jouanna (Univ. Montpellier III); Pierre Retat (Univ. Lyon II); André Gounelle (Institut de théol. protestante, Montpellier); Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

Hubert Bost, *Un intellectuel avant la lettre, le journaliste Pierre Bayle, 1647-1706. L'actualité religieuse dans les Nouvelles de la République des lettres, 1684-1687*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1994, 584 p. (« Études de l'institut Pierre Bayle », 23).

4. Date de soutenance : 28 mars 1992. Jury : Arlette Jouanna (Univ. Montpellier III); Gérard Cholvy (Univ. Montpellier III); André Encrevé (Univ. Caen); Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

Jean-Claude Gaussent, *Les protestants et l'Église réformée de Sète, de la création de la ville à la guerre d'Algérie, 1666-1958*, Lille, A.N.R.T., 1992, 3 microfiches. Jean-Claude Gaussent, *Les protestants et l'Église réformée de Sète*, Nîmes, C. Lacour, 1993, 287 p. (« Le colporteur »).

5. Date de soutenance : 27 février 1993. Jury : Arlette Jouanna (Univ. Montpellier III), président; Jean Dhombres (ÉHÉSS); Michel Hoskin (Churchill College, Cambridge); Michel Taillefer (Univ. Toulouse II); Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

Jean-Michel Faidit, *Les « amateurs de sciences » d'une province et le ciel autour du XVIII^e siècle. Astronomie et astronomes en Languedoc. Approche d'histoire des sciences*, Lille, A.N.R.T., 1993, 2 microfiches.

1994

Josef Smets, *De la coutume à la loi. Le pays de Gueldres de 1713 à 1848* (thèse d'État¹).

Gilbert Terrades, *Un journal de 1789 à 1791 : les Actes des apôtres. Agressivité et violence pendant la Révolution monarchique*².

1995

Emmanuelle Rebardy, *La Révolution contraire. Chateaubriand et le Génie du christianisme, 1802. Genèse d'une pensée réactionnaire*³.

1996

Thierry Dombrowsky, *Un prélat de l'ancienne France, Monseigneur Arthur-Richard Dillon*⁴.

Élisabeth Dizaiain, ép. Forlacroix, *L'Église réformée de La Rochelle face à la Révocation*⁵.

1. Date de soutenance : 5 février 1994. Jury : Arlette Jouanna (Univ. Montpellier III), président ; Michel Péronnet (Univ. Montpellier III), rapporteur ; Louis Bergeron (ÉHÉSS) ; Roger Dufraisse (ÉHÉSS) ; José Gentil da Silva (Univ. Nice) ; Jürgen Voss (Univ. Mannheim).

Josef Smets, *De la coutume à la loi. Le pays de Gueldres de 1713 à 1848*, Lille, A.N.R.T., 1994, 5 microfiches. Exposé de soutenance dans *Bull. du Comité régional de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 16, janvier 1995, p. 19-24.

2. Date de soutenance : 17 décembre 1994. Jury : Daniel Ligou (Univ. Dijon), président ; Michel Vovelle (Univ. Paris I), rapporteur ; Michel Miaille (Univ. Montpellier I) ; Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

Gilbert Terrades, *Un journal de 1789 à 1791 : les Actes des apôtres. Agressivité et violence pendant la Révolution monarchique*, Lille, A.N.R.T., 1994, 3 microfiches. Exposé de soutenance dans *Bull. du Comité régional de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 16, janvier 1995, p. 25-34.

3. Date de soutenance : 2 décembre 1995. Jury : Michel Péronnet (Univ. Montpellier III), président. Hubert Bost (Institut de théol. protestante, Montpellier), rapporteur ; Lluís Roura (Univ. autonome Barcelone) ; Béatrice Didier (É.N.S., Ulm-Sèvres) ; Bernard Plongeron (C.N.R.S.).

4. Date de soutenance : 8 juin 1996. Jury : Arlette Jouanna (Univ. Montpellier III), président ; Monique Cubells (Univ. Aix-Marseille I), rapporteur ; Gilbert Larguier (Univ. Perpignan) ; Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

5. Date de soutenance : 14 décembre 1996. Jury : Arlette Jouanna (Univ. Montpellier III), président ; Hubert Bost (Institut de théol. protestante, Montpellier), rapporteur ; Suzanne Tucoo-Chala (Univ. Pau) ; Philippe Chareyre (Univ. Pau) ; Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

Élisabeth Forlacroix, *L'Église réformée de La Rochelle face à la Révocation*, Villeneuve-d'Ascq, Presses univ. du Septentrion, 2001, 3 vol. (« Thèse à la carte »).

1998¹

Jean-Luc Granier, *Béziers face à l'autorité départementale de Montpellier au temps du Directoire. Un épisode de la vie administrative et politique de la Révolution à la Restauration*².

2.4 H.D.R.

1990

Bruno Collin, *Approches d'histoire monétaire et financière de la France à l'époque moderne*³.

Remerciements

Je dois beaucoup à la bibliographie partielle, limitée aux publications de Michel Péronnet sur le XVIII^e siècle et la Révolution française (*Bulletin du Comité régional de la Révolution française (Languedoc-Roussillon)*, n° 7, mai 1990, p. 38-44) ; à l'hommage rendu par Jean-Pierre Donnadieu (*Michel Péronnet. Articles, communications, ouvrages, éditions*, Montpellier, Univ. Montpellier III, [1999], 20 p.) ; à l'aide apportée par Pierre Clerc, Jacques Fontaine, Thomas Fouilleron, Jacques Frayssenge, Jean-Claude Gausset, Alain Laurens, Guy Le Thiec, Henri Michel, Jérôme Pesqué, Jérôme Thomas.

1. Depuis 1998, quatre thèses à l'origine dirigées par Michel Péronnet ont été soutenues : Robert Calvet (*Kawano Kenji, le Japon et la Révolution française à la veille du bicentenaire*, Univ. La Rochelle, Guy Martinière dir., 2000) ; Samantha Maurette-Mondet, (*La « peur » d'avril 1792 dans le département du Gard. Rumeurs et brûlements de châteaux*, Univ. Montpellier III, Geneviève Gavignaud-Fontaine dir., 2002) ; François Pugnière (*Clergé et encadrement clérical en Cévennes de la Révocation à la Révolution : le diocèse d'Alès, 1687-1791*, Univ. Montpellier III, Henri Michel dir., 2002) ; Nathalie Alzas (*L'effort de guerre dans le département de l'Hérault pendant la Révolution française*, Univ. Aix-Marseille II, Christine Peyrard dir., 2003).

2. Date de soutenance : 26 juin 1998. Jury : Georges Fournier (Univ. Toulouse II) ; Michel Miaille (Univ. Montpellier I) ; Jean Sagnes (Univ. Perpignan) ; Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

Jean-Luc Granier, *Béziers face à l'autorité départementale de Montpellier au temps du Directoire. Un épisode de la vie administrative et politique de la Révolution à la Restauration*, Villeneuve-d'Ascq, Presses univ. du Septentrion, s. d. [2001], 560 p. + errata [2 p. n. ch]. (« Thèse à la carte »).

3. Date de soutenance : 6 octobre 1990. Jury : Emmanuel Le Roy Ladurie (Collège de France) ; Romuald Szramkiewicz (Univ. Paris I) ; Anne-Marie Cocula (Univ. Bordeaux III) ; Arlette Jouanna (Univ. Montpellier III) ; Michel Péronnet (Univ. Montpellier III).

LES ÉVÊQUES

Les relations des derniers Valois et des évêques au temps des Réformes : Henri III et Paul de Foix

Jacqueline BOUCHER
(Université de Lyon II)

Fils de Jean de Foix, comte de Carmaing, parent du roi de Navarre, Paul de Foix (1528-1584), lettré et juriste, avait enseigné le droit à l'université de Toulouse. Conseiller-clerc au parlement de Paris, il fut invité à opiner lors de la mercuriale du 10 juin 1559, destinée à entretenir et à appliquer les édits royaux contre les hérétiques. L'édit de Compiègne (juillet 1557) qui réservait aux tribunaux laïques le jugement des protestants, s'il y avait scandale public, prévoyait pour tous la peine de mort. Paul de Foix proposa de distinguer les luthériens, qui croyaient à la présence réelle et n'étaient en désaccord avec les catholiques que sur la forme du sacrement, des sacramentaires qui la niaient et étaient donc beaucoup plus coupables. C'était proposer de nuancer la politique royale et même celle du Saint-Siège. Arrêté, il fut condamné par des commissaires, le 8 janvier 1560, à se rétracter devant les chambres réunies et l'accès du parlement lui fut interdit pendant un an.

Cet épisode devait peser sur la carrière de Paul de Foix, qui avait reçu les ordres mineurs et se destinait à l'Église. Hautement apprécié par Catherine de Médicis, il s'affirma comme homme d'État. Ses proches croyaient à son orthodoxie. Ambassadeur de Charles IX en Angleterre, il laissa des catholiques assister chez lui à la messe et brava les reproches de la reine Élisabeth. Revenu de Londres en 1566, il fut admis au conseil privé et accomplit en 1567-1570 une ambassade à Venise. Selon un de ses familiers,

il recevait les sacrements à Pâques et à Noël. Ses fréquentations, il est vrai, n'étaient pas celles des ultra-catholiques. Il eut des relations suivies avec Cujas, A. du Ferrier, H. de Mesmes, Pibrac, P. Daniel¹. Cela pouvait contribuer à le rendre suspect à Rome. François de Noailles fut l'un des huit évêques français cités à Rome par l'Inquisition le 13 avril 1563 alors qu'on ne lui reprochait que d'avoir toujours fréquenté les Châtillon. Protégé par la reine mère, il ne fut pas condamné². Paul de Foix risquait, en raison de l'affaire de 1559, d'être plus sévèrement traité. Il restait proche du roi. Son nom figura sur la liste des soixante-dix-neuf membres du Conseil privé, dressée à Lyon le 17 septembre 1574, à l'arrivée de Henri III de retour de Pologne³. Pendant les premiers états généraux de Blois, un député, P. de Blanchefort, nota son nom dans son journal comme l'un des cent trente-quatre membres du Conseil du roi, à la date du 24 décembre 1576⁴. Une carrière ecclésiastique lui était-elle possible ?

Les derniers Valois cherchèrent à pourvoir les évêchés et archevêchés d'hommes cultivés sachant comprendre les nécessités de la politique. La Réforme catholique s'amplifiait et ils craignaient les boutefeux qui refusaient la dualité religieuse et les édits de paix (forme purement civile et temporaire de tolérance) et qui risquaient à tout moment de ranimer la guerre civile. Fort de l'appui royal, Paul de Foix chercha, dès la fin du règne de Charles IX, à obtenir l'un des grands sièges épiscopaux. Il échoua en 1573 dans l'affaire de Narbonne. Le cardinal de Ferrare, Hippolyte d'Este, étant décédé en 1572 en cour de Rome, cet archevêché était à la nomination du pape. Grégoire XIII était très favorable à la candidature de Simon Vigor, théologien et fogueux prédicateur parisien, qui aurait été mieux à sa place à l'évêché de Saintes, où il aurait pu mieux employer son zèle à la conversion des protestants de La Rochelle. Catherine de Médicis lui préférait Paul de Foix, faisant valoir qu'à l'archevêché de Narbonne, ville frontière avec l'Espagne, il fallait une forte personnalité, connaissant les affaires du monde et de l'État. Le pape regarda le candidat de la reine mère comme suspect d'hérésie et Simon Vigor eut sa préférence⁵.

1. Noël Didier, « Paul de Foix et Grégoire XIII », *Annales de l'Université de Grenoble, section lettres-droit*, t. XVII, 1941, p. 93 et suiv.

2. Antoine Degert, « Procès de huit évêques suspects de calvinisme », *Revue des questions historiques*, juillet 1904, p. 61-108.

3. Bibl. nat. Fr., ms. fr. 18152, fol. 7-8.

4. Bibl. nat. Fr., ms. fr. 16250, fol. 162-165.

5. *Correspondance du nonce en France, Antonio Maria Salviati, 1572-1578*, Pierre Hurtubise (éd.), Rome, Université pontificale grégorienne-Paris, E. de Boccard, 1975, t. I, p. 376-383, 621-622 et 645-646, (14 et 19 janvier, 30 août et 3 octobre 1573).

Renseigné sur les dispositions du Saint-Siège, Paul de Foix brigua la même année l'archevêché de Lyon. Il savait que le titulaire, Antoine d'Albon, proche de sa fin, avait résigné ce grand bénéfice à son neveu, Pierre d'Espinac, doyen du chapitre cathédral. L'ambassadeur de Charles IX à Rome, Féral, tenta de s'opposer à la résignation, mais le consistoire du 15 septembre 1573 l'accepta. Le pape ne voyait en Paul de Foix qu'un politique. Espinac fut appuyé par les jésuites et le cardinal de Pellevé, qui vécut à Rome de 1572 à 1593, d'esprit ligueur avant la lettre. Paul de Foix en appela au Conseil du roi de France. Envoyé à Rome comme fondé de pouvoir du roi de Pologne, il se plaignit le 22 janvier 1574 d'avoir été reçu par le pape comme un accusé. Il chercha vainement à faire de son cas une affaire d'État. À Lyon à la fin de septembre 1574, le Conseil privé, avec l'assentiment de Henri III, se prononça en faveur d'Espinac¹. Il n'y avait aucune raison de mécontenter les Albon qui avaient servi la monarchie fidèlement et qui avaient grande influence en Lyonnais.

S'attendant à ce dénouement, Paul de Foix avait déjà cherché à bénéficier d'une résignation. De Rome le 3 mai 1574, le nonce Salviati fut informé que son secrétaire venait d'arriver, portant le consentement du roi et celui du cardinal d'Armagnac à la résignation de l'archevêché de Toulouse, que ce dernier était prêt à céder, tout en gardant les revenus sa vie durant, ainsi que le droit de collation des bénéfices de cet archidiocèse². L'affaire devait beaucoup traîner, le pape étant peu désireux d'accepter cette résignation. Jusqu'en 1577, le cardinal d'Armagnac devait rester titulaire de l'archevêché de Toulouse. Co-légat à Avignon depuis 1565, il reçut l'archevêché d'Avignon en 1576 et se démit de celui de Toulouse l'année suivante en faveur de Paul de Foix de manière formelle³. Restait pour ce dernier à obtenir les bulles d'investiture.

Toujours employé par le roi dans des missions délicates, Paul de Foix contribua en 1578 à faire restituer au Saint-Siège la petite ville de Ménerbes, située dans le Comtat, qui avait été prise par les protestants⁴. Il accompagna en 1578-1579 la reine mère dans son grand voyage dans le sud-ouest

1. Abbé Pierre Richard, *La papauté et la Ligue française. Pierre d'Espinac, archevêque de Lyon (1573-1599)*, Paris, A. Picard et fils, 1901, p. 59-64 (thèse, Univ. Lyon, 1901).

2. *Correspondance du nonce [...] Anselmo Salviati...*, Rome, 1975 t. I, p. 837.

3. *Gallia christiana...*, t. XIII, Parisiis, Ex Typographia Regia, 1785, col. 56-58; Louis Moreti, *Le Grand dictionnaire historique...*, Paris, Chez les libraires associés, t. v, 1759, p. 210-211.

4. *Correspondance du nonce en France Anselmo Sandino Louis, 1578-1581*, Ivan Cloulas (éd.) Rome, Presses de l'Univ. grégorienne-Paris, E. de Boccard, 1970, p. 72 et 160. 17 mai 1578.

et le sud-est de la France destiné à faire appliquer l'édit de Poitiers. En 1579, il la quitta à Lyon pour se rendre en Italie pour se justifier des accusations qui pesaient toujours sur lui et obtenir les bulles de l'archevêché de Toulouse. Le nonce en France a relaté la satisfaction de la reine mère et du roi quand ils apprirent que le pape avait accepté sa purgation canonique assortie de trois témoignages¹. Leur désenchantement fut grand quand ils surent que Grégoire XIII n'entendait pas pour autant investir leur protégé de l'archevêché de Toulouse. Le cardinal de Côme écrivit, le 11 juillet 1580, que le pape avait fait preuve d'une grande indulgence vis-à-vis de Paul de Foix mais que, libéré du soupçon d'hérésie, une tache le marquait encore. En outre le refus des bulles s'expliquait par sa parenté avec le roi de Navarre et la volonté du pape de ne pas l'imposer aux habitants de Toulouse contre leur volonté². Les arguments étaient inquiétants. Toute la parenté du roi de Navarre, y compris les Bourbons catholiques qui avaient, comme lui, des droits au trône de France, ne serait-elle pas un jour objet de rejet du Saint-Siège ? Des habitants de Toulouse ne s'étaient-ils pas déjà adressés au pape en méprisant l'autorité royale dans l'affaire de l'archevêché ?

Autour de Henri III, on comprit que le cas de Paul de Foix devenait un problème d'État. À chaque audience accordée au nonce, la reine mère et le roi parlaient de cette affaire. Le 8 décembre 1580, le dernier Valois écrivit au pape pour exprimer sa colère. En refusant la résignation du cardinal d'Armagnac, il avait infligé à ce dernier un grand affront et porté atteinte au droit royal de nomination. Louant les qualités de Paul de Foix, il insista sur « la confiance et la fidélité que nous avons éprouvée en tant de grandes affaires ausquelz nous l'avons employé ». Des ennemis le poursuivaient de leur malveillance³. Cette accusation faisait évidemment allusion au cardinal de Pellevé, archevêque de Sens, fixé à Rome et aux ministres du roi d'Espagne. Quant au cardinal d'Armagnac, âgé mais pugnace et ayant la réputation d'être un excellent catholique, s'il avait consenti à cette résignation, c'était parce qu'il ne doutait pas de l'orthodoxie de Paul de Foix. Il était depuis 1565 co-légat à Avignon où il avait fait preuve d'autorité⁴. Le Saint-Siège ne pouvait donc pas se méfier de lui.

1. *Correspondance du nonce [...] Anselmo Salviati...*, Rome, 1975, t. I, p. 544 et 552 (22 novembre et 4 décembre 1579), 634 et 656 (9 avril et 5 mai 1580).

2. *Correspondance du nonce [...] Anselmo Salviati...*, Rome, 1975, t. I, p. 706-707.

3. Augustin Theiner, *Annales ecclesiastici...*, Romæ, Ex typographia Tiberina, 1856, 3 vol., t. III, p. 687.

4. Sur ce personnage, *Lettres inédites du cardinal d'Armagnac*, Philippe Tamizey de Larroque (éd.), Paris, A. Clandin, 1874, 134 p.

Fin manœuvrier, Henri III ne se borna pas à des protestations, mais il lança un nouvel élément dans l'affaire. Son ambassadeur à Rome, Louis de Chasteignier, sieur d'Abain, allait revenir en France. Le 21 avril 1581, le roi écrivit de Blois au pape qu'il avait nommé Paul de Foix, qui était toujours à Rome, comme ambassadeur et qu'il le priait de le recevoir en cette qualité¹. Dès lors Foix fut chargé de régler diverses affaires dans la Ville éternelle. De 1581 à 1584, il reçut plusieurs fois des instructions royales qui reflétaient la politique antiespagnole du dernier Valois². En choisissant un tel représentant auprès du pape, le roi mettait ce dernier dans l'embarras : comment persister à lui refuser l'archevêché de Toulouse ? En outre Henri III avait sur place un excellent agent, dévoué et fidèle, fermé aux manœuvres des ligueurs et des hispanophiles. Les lettres de Paul de Foix montrent son dévouement et son humanité, comme celle du 21 janvier 1582 : il tenta de redonner espoir au roi d'avoir un jour une descendance, lui rappelant que ses parents étaient restés dix ans sans en avoir ; la célébration autorisée par le pape d'un jubilé lui vaudrait peut-être cette grâce de Dieu³.

Henri III ne céda pas sur l'affaire de Toulouse et écrivit au cardinal d'Este, son cousin, protecteur des affaires de France à Rome le 15 août et le 27 novembre 1581 pour qu'il travaillât à faire mettre Paul de Foix en possession de cet archevêché. Le 27 novembre, il critiqua le comportement de Grégoire XIII « voullant l'avis de mes sujets de Toullouse, chose qui me seroyt en trop grande indignyte ». Cela lui tenait grandement à cœur « pour l'interest que se me seroyt ». Le 15 août, il avait même demandé au pape, dans une missive particulière, de ne pas différer davantage et de ne pas céder « aux artifices daucuns » qui n'avaient pas de volonté de servir le Saint-Siège. L'affaire s'aggrava du fait que des communications semblent avoir été établies entre des Toulousains et Rome, au moins indirectement. Le 27 février 1582, Henri III se plaignit au cardinal d'Este de la dernière réponse du pape à ses instances : il n'investirait Paul de Foix de l'archevêché que si les habitants de Toulouse lui écrivaient en sa faveur. Cela allait à l'encontre « de lauctorité que Dieu m'a donnée ». Le roi développait sa pensée : Foix étant sur place, le Souverain Pontife pouvait juger de ses

1. A. Theiner, *Annales...*, Romæ, 1856, t. III, p. 708.

2. Ces instructions de Henri III se trouvent pour la période du 8 avril 1580 au 31 décembre 1582, dans le tome V des *Lettres de Henri III, roi de France*, Jacqueline Boucher (éd.), Paris, Champion, 2000, XIX-342 p.

3. *Les Lettres de messire Paul de Foix archevêque de Tolose et ambassadeur pour le roy auprès du pape Grégoire XIII, écrites au roy henry III*, [publiées par Suger de Mauléon, sieur de Granier]. Paris, Ch. Chappelain, 1628, p. 275-280.

mérites et il ne devait pas nier son droit de nomination. Quels motifs avait-il à agir ainsi ? Pensait-il que Paul de Foix ne pourrait s'entendre avec les Toulousains ou voulait-il récompenser ces derniers « de leur devotion, ferveur et bon zelle à la religion catholique » ? Si quelque chose avait été écrit contre Paul de Foix, on avait pris le nom de la ville. Henri III ajoutait qu'il avait dit au nonce, lors de sa dernière audience, que si son candidat n'obtenait pas les bulles demandées, il n'en désignerait pas un autre et laisserait le siège vacant. Il punirait aussi ceux qui lui auraient fait opposition : « il s'agit de la conservation de mon auctorité et reputation et du respect qui m'est deub par mes subjectz¹. » Plus le temps passait, plus le roi tendait à incriminer les capitouls de Toulouse. Il l'écrivit clairement à Paul de Foix le 26 juin 1582 : demander leur approbation à son investiture, c'était aller à l'encontre de son autorité et il les punirait².

Toulouse était à cette date un bastion catholique, battu par le flot des affrontements civils qui ravageaient la vaste province du Languedoc. Les huit capitouls, élus pour un an avec l'approbation du parlement étaient pour la plupart des bourgeois de la ville, des avocats, des docteurs (ces deux qualités étant souvent réunies), plus rarement des écuyers³. Ils s'exprimaient avec détermination et en mai 1589 ils s'adressèrent même directement au Saint-Siège pour expliquer qu'ils s'étaient ligués avec une dizaine d'autres villes catholiques de la province rejetant ainsi l'autorité du roi⁴. C'était cela que Henri III avait redouté quelques années plus tôt. En 1581, il avait même reçu les articles d'une association, faite au nom des trois états de Toulouse, du diocèse et de la sénéchaussée contre les religionnaires : prières pour obtenir l'extirpation de l'hérésie, mesures militaires pour la défense commune et la garde du plat pays⁵. Écrivant au roi de Navarre le 19 avril 1582, Henri III lui signalait que des bandes, commettant des exactions près de Toulouse, se réclamaient de lui et que des magistrats n'osaient plus sortir de cette ville pour aller remplir des missions. Cependant il reconnaissait que les habitants de cette ville se conduisaient parfois avec véhémence et qu'il faisait tout pour les modérer⁶. Tous ces faits

1. Ces lettres au cardinal d'Este sont publiées dans le tome V des *Lettres de Henri III*, des copies dans Bibl. de l'Institut, ms. Champion 5072 et 5073.

2. *Lettres de Henri III*, t. V, 2000, copie dans la Bibl. de l'Institut, ms. Champion 5073.

3. Claude Devic O.S.B. et Joseph Vaissète O.S.B., *Histoire générale de Languedoc...*, t. XII, Toulouse, Édouard Privat, 1889, col. 892-893, 917, 944-945, 1008 (listes des capitouls élus en 1568-1572).

4. Devic et Vaissète, t. XII, Toulouse, 1889, col. 1456-1457 (31 mai 1589).

5. Devic et Vaissète, t. XII, Toulouse, 1889, col. 1332-1335 (1581).

6. Devic et Vaissète, t. XII, Toulouse, 1889, col. 1353-1356 (19 avril 1582).

montrent quels motifs avait le roi de tenir à l'investiture de Paul de Foix à cet archevêché. Sa nomination en évitait une autre, qui aurait peut-être enflammé la province. Il prouvait qu'en s'en tenant à ce choix il tentait de modérer les Toulousains.

Grégoire XIII finit par céder. Fut-il peu à peu conscient des mérites de Paul de Foix ? L'opinion du nonce en France Castelli l'inclina-t-elle à faire des concessions ? Ce dernier affirma, à plusieurs reprises, que Henri III était profondément catholique et écrivit même, le 5 juillet 1582, qu'il désirait la réforme de l'Église¹. Son opinion avait du poids, car c'était lui-même un ami de Charles Borromée, archevêque de Milan et champion de la Réforme catholique. Le 5 novembre 1582, les bulles tant désirées furent envoyées à Paul de Foix². Le 19 novembre suivant, Castelli fit part du contentement du roi et surtout de la reine mère³. Henri III sentait probablement que, bien qu'ayant dû céder, Grégoire XIII avait soutenu contre lui les ultra-catholiques. Quelques mois plus tard, Paul de Foix ayant eu un grave accident de santé, le roi le complimenta de son rétablissement et surtout que le pape lui eût donné pendant cette maladie des marques d'attention⁴. Sa méfiance n'était probablement pas dissipée.

Un an plus tard, l'archevêque de Toulouse, qui n'avait pas quitté Rome, fut frappé d'un même accident qui mit sa vie en danger. Averti, le roi pressa Saint-Goard (Jean de Vivonne) de se rendre au plus tôt à Rome pour y exercer la fonction d'ambassadeur que Paul de Foix ne pouvait plus remplir⁵. Celui-ci répondit le 12 juin que, revenu d'Espagne appauvri, il ne pouvait plus servir sa majesté « sy ce n'est par le moyen de ses royales liberalitez⁶ ». À la même époque arriva la nouvelle que Paul de Foix était décédé à Rome le 29 mai. Ainsi l'archevêché de Toulouse était-il de nouveau vacant et à la nomination du pape. Henri III en écrivit immédiatement au secrétaire d'État Villeroy, qui était aussi son confident : il fallait conserver au cardinal d'Armagnac le brevet qu'il avait, car le roi ne voulait pas perdre, avec Paul de Foix, la nomination à cet archevêché. Nul n'y entrerait que celui qu'il voulait. « Je ne le souffriray » répétait-il. Son choix c'était le jeune cardinal de Joyeuse qui avait reçu en 1582

1. *Correspondance du nonce en France Giovanni Battista Castelli*, Robert Toupin S. J. (éd.), Rome, Presses de l'Univ. grégorienne-Paris, E. de Boccard, 1967, p. 345-349.

2. *Gallia christiana...*, Parisiis, t. XII, col. 58-89.

3. *Correspondance du nonce* [...] *Castelli*, Rome, 1967, p. 438-456.

4. Bibl. nat. Fr., ms fr. 16044, fol. 298-299 (mai 1583).

5. Bibl. nat. Fr., ms fr. 16045, fol. 2 (23 mai 1584).

6. Lettre publ. par le comte de Barthélémy, dans *Archives hist. de la Saintonge et de l'Aunis*, t. VIII, 1888, p. 350-353.

l'archevêché de Narbonne. Il fallait se montrer très déterminé dans cette affaire¹. Le ton passionné de cette lettre s'explique par le contexte politique. Le duc d'Anjou et d'Alençon, dernier fils de Catherine de Médicis, venait de mourir. Le roi de Navarre était devenu premier héritier au trône et son cousin Condé, protestant plus déterminé que lui, second héritier. On pouvait s'attendre à voir s'affronter de nouveau les catholiques ultras d'une part, les protestants et politiques de l'autre. Plus que jamais les postes clés devaient être donnés à des fidèles du roi. Les Joyeuse, que le roi avait élevés en la personne du jeune duc, marié de surcroît à la demi-sœur de la reine Louise, étaient des catholiques irréprouchables et combatifs. Il n'y eut donc pas à batailler avec le Saint-Siège pour installer François de Joyeuse sur le siège archiépiscopal de Toulouse. En 1587, à la mort du cardinal d'Este, il fut même envoyé dans la Ville éternelle pour lui succéder comme protecteur dans les affaires de France. Henri III comptait sur sa fidélité et ne fut pas déçu. Il ne rallia la Ligue qu'après l'assassinat du roi, ne pouvant en conscience reconnaître un souverain protestant. Dès qu'il fut persuadé que la conversion du Béarnais était définitive, il se rapprocha de lui et incita les membres de sa famille à l'imiter².

L'affaire de l'archevêché de Toulouse à la fin du XVI^e siècle illustre le différend qui existait, sous Charles IX et Henri III, entre le Saint-Siège et le roi de France. Alors que la Réforme catholique prenait de l'élan, Rome n'avait pas abandonné la lutte contre les hérétiques, lesquels se montraient également combatifs. Depuis l'édit de janvier 1562, la monarchie en France pratiquait par nécessité une politique de coexistence de deux cultes, très restrictive d'ailleurs vis-à-vis des huguenots, mais que le Saint-Siège n'acceptait pas. En s'adressant aux notables de Toulouse pour le choix d'un archevêque, Grégoire XIII chercha à tourner la volonté d'un roi pourtant très favorable à la Réforme catholique mais désireux aussi de maintenir la paix civile et de conserver à l'État quelque autorité. Au travers du cas personnel de Paul de Foix s'annonçait le soutien donné par Rome à la Ligue et à son combat.

1. Bibl. nat. Fr., ms. nouv. acq. fr. 1245, fol. 125 (juin 1584).

2. Pierre de Vaissière, *Messieurs de Joyeuse (1560-1615). Portraits et documents inédits*, Paris, A. Michel, 1926, p. 278-288, 306-307 et 314-315.

Deux destins d'évêques :
ébaucher des réformes, subir la Réformation
Christophe d'Utenhein à Bâle,
Guillaume de Honstein à Strasbourg

Francis RAPP

(Université de Strasbourg II, Académie des inscriptions et belles-lettres)

Jamais l'Église latine n'avait considéré que ses institutions étaient parfaites et qu'il ne fallait ni les compléter, ni en améliorer le fonctionnement. Elle a souvent, avec une énergie farouche à certaines époques, ouvert des chantiers importants et nombreux en vue de perfectionner ses structures et d'accroître la valeur des hommes qui en assuraient la marche. Mais ce souci, que l'interminable crise du Grand schisme avait attisé, nourrit à la fin du Moyen Âge une idée-force qui, pendant plus d'un siècle, inspira la passion de la réforme à d'innombrables clercs de tout rang et de toute robe. Les conciles de Constance et de Bâle s'étaient évertués à réformer la tête de l'organisme ecclésial. La restauration du pouvoir pontifical prouva qu'ils avaient vu trop grand. Ce qu'ils avaient cru pouvoir bâtir s'écroula. Restaient à réformer les membres puisque la réforme du chef avait échoué. Les abus, en effet, pullulaient sur tout le corps de l'Église, à la base comme au sommet. Les religieux conscients de leur responsabilité reconnurent sans doute les premiers que leur conduite n'était vraiment pas exemplaire et que leur interprétation des conseils évangéliques était trop souvent d'une souplesse excessive. Dans tous les ordres, des mouvements de retour à la rigueur des origines se développèrent et des congrégations de stricte observance réussirent à ramener de gros contingents de moines, de

moniales, de frères et de sœurs au respect de leur règle et de leurs constitutions, à la lettre et sans en affaiblir l'esprit. Certes de tels succès étaient considérables mais ils n'étaient obtenus que dans une fraction limitée du clergé, celle qui devait représenter une élite et dont la vocation propre était de s'approcher le plus possible de la perfection. Le gros de la troupe cléricale, les séculiers, constituaient une masse énorme dont les effectifs tendaient à s'accroître. Les diocèses qui comprenaient plusieurs milliers de prêtres séculiers n'étaient pas rares et certains évêques conféraient plus de cent ordinations sacerdotales chaque année. Changer la conduite de tout ce monde n'était pas une tâche simple. Il revenait à l'évêque de l'accomplir dans la portion de chrétienté dont la direction lui avait été confiée. S'il n'avait été que le pasteur de son troupeau, il lui eût été déjà très difficile d'accomplir sa mission, mais généralement il avait d'autres préoccupations et d'autres fonctions. Le siècle absorbait une partie de son attention même lorsqu'il n'était pas mondain. En France et en Angleterre, bon nombre d'évêques étaient des serviteurs du prince ; ceux du Saint-Empire étaient pour la plupart princes eux-mêmes. Les terres et les sujets dont ils étaient les seigneurs leur imposaient au moins autant de travail et de tracas qu'ils n'en tiraient de gloire et des revenus. Ils étaient forcément engagés dans le jeu de la politique. Leur autorité se heurtait aux ambitions des corporations et des communautés, en particulier dans les villes. Les États ecclésiastiques comme les autres se dotaient d'institutions complexes et recouraient pour les faire marcher aux services d'un personnel compétent, mais coûteux. Des problèmes financiers risquaient d'entraîner vers la banqueroute les principautés et les évêchés n'échappaient pas à ce péril. Aussi les prélats étaient-ils tentés de n'abandonner que des miettes de temps à leur charge pastorale.

Cette situation faisait l'objet de critiques sévères dans les milieux sensibles à l'urgence de la réforme. Or, dans la vallée supérieure du Rhin, entre Bâle et Mayence, pendant la deuxième moitié du xv^e siècle, s'étaient constitués des foyers d'un humanisme qui plaçait la vie religieuse au centre de ses préoccupations ; les défauts d'un clergé, dont la formation laissait à désirer et dont le zèle manquait d'ardeur, les scandalisaient profondément. La présence d'un grand nombre d'imprimeries actives avait incité des savants passionnés de pédagogie plus encore que de réflexions philosophiques ou philologiques à se fixer dans les villes de l'Oberrhein. Trois personnalités de ce courant de pensée jouirent d'une réputation dépassant largement la haute vallée rhénane, le prédicateur de Strasbourg, Geiler de Kaysersberg et ses deux amis, Sébastien Brant, l'auteur du best seller de

l'époque, *La Nef des fous*, et Jacques Wimpheling qui devait être qualifié de « précepteur de la Germanie » avant que ce titre ne fût décerné à Mélanchton. La passion commune de ces trois hommes était la réforme de l'Église et, plus que celle des religieux, que les mouvements de stricte observance s'efforçaient de relever, celle des séculiers leur tenait à cœur. Ils attendaient avec impatience qu'un évêque de forte trempe et de sainte vie consacraît le plus clair de ses énergies à ce travail de Romain. Or, à Strasbourg, à l'évêque scandaleux qui avait ruiné son diocèse, Guillaume de Diest (14?-14?) avaient succédé deux membres de la maison de Bavière, Robert (?-1478) et Albert (1478-1506), qui, sans être vraiment rangés, ne défrayaient pas la chronique, mais qui n'avaient fait qu'effleurer la charge au lieu de l'empoigner; ils ne croyaient pas qu'il fût possible de changer (vraiment) les choses et la politique les intéressait plus que la religion. À Bâle, la situation était moins préoccupante. Sur les six prélats qui avaient occupé le siège épiscopal entre 1418 et 1502, deux au moins avaient pris la peine d'édicter des statuts synodaux; il n'y en avait pas eu dont la conduite eut été franchement désordonnée. Cela suffisait pour maintenir le *statu quo*, mais ne créait pas les conditions d'un redressement salvateur. De plus, les relations de l'évêque et des autorités de la ville ne cessaient de se dégrader et il fallait tout à la fois de l'adresse et de l'autorité pour enrayer cette détérioration. Enfin, la situation financière de l'évêché de Bâle était à la fin du xv^e siècle pire que celle de l'évêché de Strasbourg, qu'Albert de Bavière avait assainie. Caspar zu Rhein avait été si mauvais gestionnaire qu'en 1499 son chapitre l'avait contraint à remettre l'administration du diocèse au chanoine-custode. Les affaires temporelles, on le voit, ne pouvaient pas être laissées de côté.

À l'aube du xvi^e siècle, le découragement commençait à corroder les convictions de quelques-uns. Geiler, par exemple, envisageait de se retirer avec deux ou trois de ses meilleurs amis dans un ermitage en Forêt-Noire. L'action lui semblait complètement inefficace et quiconque se risquait à l'entreprendre, au lieu de nettoyer les écuries d'Augias, s'y salissait les mains. Avant que le pessimisme s'installât tout de bon, à quatre ans de distance en 1502 et 1506, le siège de Bâle et celui de Strasbourg furent occupés par des hommes qui répondaient à l'attente de ceux qui depuis des décennies proclamaient l'urgence de la réforme. Christophe d'Utenheim, à qui l'administration du diocèse de Bâle avait été remise en 1499, fut d'abord nommé coadjuteur de Caspar zu Rhein, le 24 septembre 1502, puis, après la démission de ce dernier, lui succéda, le 1^{er} décembre de la même année. Sa famille appartenait à la petite noblesse de Basse-Alsace,

d'un côté, de l'autre au patriciat de Strasbourg. Elle avait les moyens d'assurer à Christophe un bel avenir dans les ordres. En 1452, âgé de six ou sept ans à peine, il était « domiciliaire » au chapitre de Bâle ; il en devint chanoine titulaire en 1475, puis custode en 1486 ; entre-temps, à Strasbourg, il avait obtenu la prévôté du chapitre de Saint-Thomas, le collège le plus prestigieux de la ville. Il fit des études solides que couronna le doctorat en décret (1475). Au savoir, le savoir-faire s'ajouta progressivement au fil des années. Christophe passait pour un administrateur éprouvé puisque le chapitre de Bâle le désigna pour gérer les affaires du diocèse à la place de Caspar zu Rhein. Sa réputation de sérieux était si bien établie qu'à plusieurs reprises il avait pris part aux travaux de diverses commissions chargées de réformer des monastères de bénédictins et de chanoines et qu'en 1495 l'abbé de Cluny lui confia la réforme du couvent de Saint-Alban à Bâle et fit de lui son vicaire général au spirituel comme au temporel pour toutes les maisons clunisiennes *in partibus Alemannia*. Geiler avait pour lui plus que de l'estime, de l'amitié. Il le fit nommer, avec trois autres clercs, visiteur canonique du diocèse, en 1491 ; l'entreprise tourna court parce que l'évêque de Strasbourg l'avait approuvée du bout des lèvres et l'arrêta dès qu'elle buta sur l'opposition du chapitre cathédral. Christophe avait envisagé de se retirer avec Wimpheling et Geiler en Forêt-Noire lorsqu'il était déjà vicaire général à Bâle depuis un an ; c'est dire qu'il avait des affinités profondes avec eux. Sa piété ne faisait aucun doute ; il récitait les heures, célébrait l'office et la messe régulièrement et n'y renonça pas lorsqu'il était cassé par l'âge et qu'il fallait le soutenir quand il montait à l'autel. La lecture et la méditation des textes sacrés semblaient l'absorber complètement. Il était assez cultivé pour comprendre que la science, en s'approfondissant, loin de nuire à l'édification spirituelle que devait assurer la fréquence de l'Écriture, était faite pour la renforcer. Aussi l'humanisme tel que l'inspirait Érasme et le pratiquait l'équipe de savants réunie par le « prince des lettres » et les imprimeurs bâlois, Froben en tête, ne pouvait pas déplaire à Christophe d'Utenheim. Conrad Pellikan, un jeune cordelier, qui devait à sa remarquable connaissance de l'hébreu d'avoir été nommé en 1502, à vingt-quatre ans, lecteur au couvent de Bâle rapporte dans ses souvenirs que l'évêque s'entretenait quotidiennement avec lui. Loin de se crispier sur les legs du passé, ce juriste de formation admettait que certains de ses éléments fussent mis en question et ne considérait pas que la renaissance des lettres dût nuire forcément au renouveau de la vie religieuse. Ses mœurs ne donnaient aucune prise à la critique mais, s'il était sévère pour lui-même, il était d'un commerce agréable et savait se montrer

affable avec tout le monde. Bien qu'il fût toujours vêtu modestement, dans les réunions de prélats et de princes, il se distinguait par son allure autant que par sa stature. Est-ce à dire qu'il était, à tous égards, l'homme qu'il fallait pour réformer un diocèse ? Nous aurons l'occasion de découvrir ses faiblesses lorsque les difficultés et les drames les mettront en évidence. Au moment où le chapitre de Bâle le choisit pour succéder à Caspar zu Rhein, les qualités que chacun lui reconnaissait permettaient de fonder sur lui des grandes espérances.

Quatre ans après l'élection de Christophe d'Utenheim, un prélat qui, lui aussi, répondait aux attentes des promoteurs d'une réforme énergique, était appelé par les chanoines de Strasbourg à prendre la direction de l'évêché, le 9 octobre 1506. Le 20 août, Albert de Bavière était mort dans son château de Saverne. Le défunt avait restauré les finances et l'administration qu'il avait trouvées dans un état préoccupant, mais Geiler, qui lui reprochait de ne pas avoir été d'abord évêque, lui fit une oraison funèbre dont les silences étaient éloquents : il s'interrompt brusquement après avoir tracé le portrait du pasteur idéal et descendit de la chaire sans avoir dit un mot des mérites du disparu. Le même Geiler prononça le discours de circonstance avant le début de la procédure électorale. Il souligna la gravité de l'acte qui, disait-il, allait décider du sort de quelque cent mille âmes. Pour assurer leur salut, ce n'est pas un fin politique doublé d'un habile gestionnaire qu'il faut, mais un pontife consciencieux et de mœurs pures : « Ne lâchez pas une bête féroce sur les brebis, vos doigts dégoutteraient de leur sang ». L'issue du scrutin était incertaine. Pendant six semaines, deux candidats, le chanoine-chambrier Frédéric de Bavière et Guillaume de Honstein, le neveu de l'écolâtre, Henri de Henneberg, avaient battu le rappel de leurs amis et, à la fin de cette campagne, les deux partis se faisaient équilibre. Ce fut Honstein qui l'emporta. Son succès rendit confiance à Geiler, sur qui le choix du chapitre fit l'effet revigorant d'une sorte de « divine surprise ». Il estimait, en effet, que le nouvel élu disposait des qualités nécessaires à l'exercice d'une mission avant tout pastorale. Guillaume de Honstein appartenait à la haute aristocratie. Son père était le comte Ernest IV de Honstein en Thuringe et sa mère était la nièce de l'un des personnages les plus importants du Saint-Empire, Berthold de Henneberg, archevêque de Mayence, prince électeur et promoteur ardent de la réforme des institutions impériales. Que Guillaume fit une superbe carrière dans l'Église n'avait rien de surprenant. À sept ans, en 1482, il était déjà chanoine « domiciliaire » junior de Cologne, de Mayence et probablement de Strasbourg. À ces bénéfices qui comptaient parmi les plus convoités de l'Église germanique,

s'en ajoutèrent d'autres à Mayence, d'une part, et dans son pays natal à Nordhausen et Jechaburg, d'autre part. Comme Christophe d'Utenheim, Guillaume acquit une solide formation universitaire. Il en acquit les bases à la faculté des arts d'Erfurt, puis se rendit à Pavie pour y suivre les cours de la faculté de droit : il n'y passa qu'un an et compléta ses connaissances juridiques à Fribourg, en 1493. De ses séjours à l'*alma mater*, il ne rapporta pas de grades. De naissance illustre, il pensait que maîtrise et doctorat étaient des substituts de noblesse utiles aux gens de basse extraction. Ce que nous savons de son naturel consciencieux nous incline à penser que sa fréquentation des universités fut sérieuse et qu'il devint un bon juriste. À la théorie, Guillaume joignit la pratique. Il s'initia de 1496 à 1504 aux réalités du gouvernement sous la conduite de son grand oncle, Berthold de Henneberg, un mentor excellent qui chargea le jeune homme de missions diplomatiques. Peut-être fut-il également, dès cette époque, introduit dans les bureaux de l'administration ecclésiastique. En tout cas, le successeur de Henneberg à Mayence, Jacques de Benstein fit de Guillaume son vicaire général en 1504, fonction qu'il détenait encore lors de son élection à Strasbourg. À la cour de Berthold de Henneberg, Guillaume fit la connaissance de nombreux artistes et littérateurs que l'électeur invitait. À l'instar de l'oncle, le neveu jouait volontiers les mécènes. Il appréciait la musique en amateur éclairé. Avait-il adopté les points de vue des humanistes ? Il ne nous en a pas laissé la preuve, mais rien ne nous incite à penser qu'il s'en méfiait. Il eut à tout le moins de la sympathie pour la forme d'humanisme qu'illustrait Wimpheling puisqu'il fit conférer le titre de provicaire général de l'archidiocèse de Mayence à Dietrich Gresemund, qui était un disciple du *praeceptor Germaniae*. Un prélat savant pourvu d'un esprit distingué ne fait pas nécessairement un bon évêque. Pour remplir ce rôle, il faut qu'il ait une conduite exemplaire. Guillaume de Honstein était depuis plus d'un siècle le premier occupant du siège de Strasbourg dont la réputation était intacte à cet égard. On ne lui connaissait aucune aventure. Enfin, ce pasteur puisait dans la prière la force d'accomplir sa mission et n'hésitait pas à montrer à ses ouailles qu'il était pieux. Quand, le jour de la Fête-Dieu, en 1508, il porta lui-même l'ostensoir à travers les rues de la capitale, les Strasbourgeois crurent rêver. Jamais, ils n'avaient vu cela. Ils furent tout aussi surpris quand ils apprirent que Guillaume ne se déchargeait pas sur un auxiliaire du soin de conférer les ordinations. En somme, l'élu répondait assez exactement à la définition que Geiler avait donnée du pontife dans l'allocution prononcée devant le chapitre le 9 octobre 1506.

Le pessimisme qui s'était insinué dans l'esprit du prédicateur, tout à la

fin du xv^e siècle, n'avait-il pas été démenti par les choix opérés, à Bâle d'abord, puis à Strasbourg par les chanoines. Deux évêchés allaient être dirigés par des hommes dont la valeur morale était considérable, qui, l'un et l'autre, étaient résolus à se dépenser pour le bien de leur Église et qui, l'un et l'autre, disposaient du savoir et de l'expérience qu'exigeait leur ministère. Christophe et Guillaume se ressemblaient, mais ils n'étaient évidemment pas identiques. Observons d'abord la différence d'âge. Lorsqu'il prit la direction de son diocèse en 1502, Christophe d'Utenheim avait plus de soixante ans. En 1506, Guillaume de Honstein en avait à peine plus de trente. Alors que le premier avait atteint le seuil de la vieillesse, le second était en pleine maturité. D'autre part, du grand seigneur qu'il était de naissance, Guillaume n'abandonna jamais tout à fait le genre de vie. Il dépensa beaucoup d'argent pour l'aménagement et l'embellissement de sa résidence. En dépit des recommandations que lui prodigua Geiler, il ne renonça pas entièrement à la chasse. Le prédicateur ne devait pas approuver non plus que le palais épiscopal de Saverne devînt une école de pages. Les familles de rang élevé estimaient que nulle part ailleurs leurs enfants ne feraient mieux leur apprentissage de gentilhomme et l'évêque était obligé de refuser des pensionnaires tant les parents étaient nombreux à vouloir les lui confier. Christophe, au contraire, passait pour pingre et refusait de porter des vêtements de soie. Son entourage pensait que c'était plus par avarice que par austérité. La simplicité de Christophe semblait excessive, pour ne pas dire déplacée. Au contraire, Guillaume, s'il ne détonnait pas dans le cercle hautement aristocratique de son chapitre cathédral, il ne mettait pas à l'aise les gens d'origine plus modeste. Mais c'étaient là des inconvénients mineurs.

Les deux évêques avaient en commun la vertu qui, dans certaines circonstances, peut tourner en défaut grave. Ils étaient l'un et l'autre prudents. Christophe d'Utenheim réfléchissait si profondément aux conséquences de ses actes qu'il avait beaucoup de mal à prendre une décision. Les affaires finissaient par traîner en longueur et le prélat donna parfois l'impression à ses collaborateurs comme à ses administrés qu'il abandonnait les dossiers sur lesquels il avait trop longtemps hésité. Comme il n'arrivait pas à discerner rapidement ce qu'il convenait de faire, il n'avait pas la force d'imposer le parti qu'il entrevoyait seulement. Guillaume de Honstein était un temporisateur, parce qu'il n'aimait pas brusquer, ni trancher dans le vif, mais aussi parce que, tout compte fait, il lui semblait judicieux d'écarter précautionneusement les obstacles au lieu de les renverser d'un coup. Le propos qu'il tint un jour à ses conseillers le dépeint tout entier : « Si vous voulez

arracher la queue d'un cheval, ne la prenez pas à pleines mains ; enlevez les crins un à un ». Cette façon de procéder avait peut-être des avantages, mais elle exigeait beaucoup de temps. Ce temps que le destin accorderait si chichement aux deux prélats ! Guillaume, comme Christophe, avait toutes les qualités qui conviennent au bon prêtre, à l'administrateur sérieux, mais c'était à la réforme qu'ils avaient le devoir de s'attacher, la réforme d'une société nombreuse, alourdie par les habitudes de ses membres, par la masse de ses statuts juridiques, de ses traditions corporatives, protégée par tous les mécanismes d'instances judiciaires bien huilées. Réformer, cela ne pouvait se faire qu'à condition de s'attaquer énergiquement à cette carapace afin de la rompre. Un travail qui demandait de la décision, de l'autorité, c'est-à-dire les dons que précisément ni Guillaume de Honstein, ni Christophe d'Utenheim ne possédaient. Ils étaient d'honnêtes gestionnaires alors que seuls des chefs capables de commander et de faire exécuter leurs ordres auraient pu, peut-être, venir à bout d'une tâche exceptionnellement ardue.

Christophe d'Utenheim découvrit très vite les limites que la résistance active et la force d'inertie des clercs fixaient à son action et sans doute repensa-t-il plus d'une fois aux avertissements que Geiler lui avait adressés. « De nos jours, avait dit en substance le prédicateur, un évêque ne peut plus rien faire d'utile ; sa situation est telle qu'il risque fort de se nuire plus à lui-même qu'il ne peut servir son prochain ». Il est vrai que Wimpheling avait été franchement enthousiasmé par l'élection de son ami. Avant même qu'il eût été sacré, Christophe reçut de l'humaniste un écrit composé tout exprès et dans lequel des succès brillants étaient promis à l'évêque élu. Puisqu'ils étaient d'accord pour penser que la réforme était urgente et qu'elle était possible, leur collaboration allait de soi. Christophe invita donc Wimpheling à Bâle quelques mois après avoir reçu l'ordination épiscopale. Ensemble, ils préparèrent la réunion du synode qui devait se tenir en octobre 1503 et la rédaction des statuts qui devaient être promulgués à l'issue de cette assemblée. Sans doute Christophe prit-il aussi le conseil de l'humaniste avant de mettre noir sur blanc le texte de l'allocution d'ouverture, une allocution que Christophe n'eut pas le courage de prononcer lui-même et dont il confia la lecture à l'évêque auxiliaire. Il y soulignait la lourdeur des responsabilités qui pesaient sur les épaules des clercs. S'ils scandalisent leurs ouailles, ils encourent légitimement la condamnation que le Christ promet à quiconque blesse et choque les enfants, car l'inconduite des prêtres sert de prétexte aux fidèles ; l'incontinence de ceux-là provoque le dévergondage de ceux-ci ; que les curés se montrent vaniteux

et les laïcs se croiront en droit de se gonfler d'orgueil. « N'oubliez jamais, écrit Christophe, que vos revenus et vos privilèges ne sont légitimes que dans la mesure où vous êtes au service du peuple chrétien. Prenez garde à la colère qui gronde et qui, un jour, pourrait vous valoir des poursuites — Dieu veuille qu'elles n'aboutissent à la destruction du clergé ». Les assistants furent-ils touchés par la sincérité, l'affectueuse simplicité du prélat ? L'édition des statuts et du discours d'ouverture l'affirme.

Le fer fut battu tant qu'il était chaud. Dès le 23 octobre, les statuts synodaux furent imprimés et les archiprêtres reçurent mission d'en distribuer les quelque cinq cents exemplaires aux clercs des doyennés afin que nul ne pût prétendre ignorer le loi. Tout dans ce document n'était pas nouveau, mais bon nombre de développements qu'il comporte répondent trop bien aux préoccupations communes de l'évêque et de son collaborateur pour qu'ils ne soient pas de leur cru. L'ordre dans lequel ont été rangés les trente-trois chapitres des statuts n'est pas évident ; ils donnent l'impression d'avoir été jetés pêle-mêle, comme si les rédacteurs les avaient mis noir sur blanc chaque fois qu'il leur en venait l'idée. Quelques soucis majeurs sautent aux yeux, dès la première lecture du tout. D'abord la dignité de l'état clérical, qui impose à tout le moins une certaine tenue. Les vêtements, les chaussures, les coiffures qu'il faut rejeter sont décrits minutieusement, de même que sont énumérées les occupations interdites ; en particulier la fréquentation des auberges et des marchés, ainsi que les danses à l'occasion des noces. Il ne faut pas qu'ils gèrent les biens des laïcs ou qu'ils se mêlent de procès, sauf en cours d'Église. S'ils jouent aux cartes ou bien aux dés, qu'ils ne le fassent point en présence des laïcs. Que partout, mais surtout à l'église, ils prennent garde de rester graves et ne soient point frivoles ou bavards. *Last but not least*, qu'ils ne placent pas l'attachement coupable à une « créature légère » au-dessus « de l'amour à leur Créateur qui les a aimés jusqu'à se faire crucifier pour leur salut », qu'ils ne tombent pas dans le défaut si périlleux du concubinage. L'évêque a parfaitement le droit de sévir contre les concubinaires, de les déclarer suspendus et de les excommunier. Les fils nés de ces unions illégitimes ne peuvent pas sans dispense entrer dans les ordres. De nombreuses dispositions réglementent l'exercice du ministère et rappellent aux curés qu'ils sont tenus d'assurer le culte dans les paroisses dont ils sont titulaires et qu'il leur est interdit d'en posséder deux. Les prêtres auxquels ils demandent de l'aide doivent d'abord avoir été examinés par le vicaire général, en particulier lorsqu'ils ont été ordonnés en dehors du diocèse. Aux paroissiens, il convient de dire qu'ils sont tenus d'assister aux offices dominicaux dans leur église paroiss-

siale, qu'ils doivent y faire leurs pâques. Leur dévotion ne doit pas être désordonnée ; qu'ils s'abstiennent de commander de nouvelles processions, de considérer n'importe quel lieu comme digne de devenir un pèlerinage, qu'ils ne fassent pas construire n'importe où des oratoires. Qu'ils accomplissent régulièrement ce qui est prescrit et ne bavardent pas au cimetière pendant le prône. Des sermons et de leur contenu, les statuts ne disent que peu de choses ; ils recommandent avant tout d'éviter tout ce qui peut allumer la discorde ou l'entretenir et dresser les réguliers contre les séculiers. Il est significatif que la liste des douze ouvrages qu'il est recommandé d'acquérir ne comprenne aucun recueil de prédication ; seul le *Manuel des curés* que venait de faire paraître le professeur de l'université de Bâle, Suringar, consacre de longs développements à l'art de prêcher. Quatre sommes de confesseurs attestent l'importance que revêt le sacrement de pénitence aux yeux de l'évêque. L'*Opus tripartitum* de Gerson, le maître à penser des humanistes de la génération de Wimpheling, figure en bonne place dans ce sommaire d'une bibliothèque curiale. On y trouve également le fameux *Compendium theologicæ veritatis*. Les curés y trouveront un précieux résumé de la doctrine. L'évêque admet qu'ils s'en servent pour en communiquer la teneur à leurs ouailles, mais il n'insiste pas sur cette partie de leur tâche. Il s'attache en revanche assez longuement à tout ce qui peut faciliter le fonctionnement de l'appareil institutionnel, en particulier le doyenné qui sert de relais à son gouvernement. Tout ce qui risque de gêner la marche de ces mécanismes fait l'objet de fermes mises en garde. L'action des fabriciens est limitée ; la constitution des confréries est réglementée ; les quêteurs sont soumis au contrôle des autorités diocésaines. La résignation des bénéfices qui donne lieu bien trop souvent à des marchandages inconvenants ne peut se faire qu'entre les mains de l'ordinaire. Enfin, des dispositions précises concernent l'exécution des ordres et les peines frappant les contrevenants, les excommunications et l'interdit. L'impression que laisse la lecture attentive des statuts est assez différente de celle que crée l'allocution d'ouverture. Celle-ci fait appel aux sentiments alors que les trente-trois chapitres promulgués à l'issue du synode sont aussi froids que minutieux. Le pasteur a cédé la place au docteur en droit canonique. L'évêque ne va pas de paroisse en paroisse recommander chaleureusement à ses coopérateurs de changer de vie et d'adopter la conduite exemplaire qui sied au prêtre, un genre de vie dont les dispositions statutaires ne font que jalonner les contours. Non, Christophe d'Utenheim fait distribuer les quelque quatre cents ou cinq cents exemplaires qu'il a commandés. Le règlement est entre les mains des clercs, qu'ils l'appliquent.

Sans doute, l'évêque avait-il voulu parer au plus pressé lorsqu'il publia les statuts. Qu'il était indispensable de compléter cette première mesure et tout particulièrement de donner aux curés l'ouvrage qui faciliterait la présentation de la doctrine et leur enlèverait tout prétexte pour ne pas s'acquitter de cette tâche, Christophe d'Utenheim le savait bien. En 1505, il chargea Pellikan de composer un exposé sommaire des données essentielles de la foi, suivi d'un commentaire du Notre Père et du décalogue. Le cordelier livra quelques temps après le résultat de ses lectures et de ses réflexions. L'évêque se déclara satisfait et promit d'en imposer l'usage à son clergé dès que se réunirait à nouveau le synode.

Les mois passèrent et rien ne fut fait. À Pellikan, qui s'en inquiétait, Christophe expliqua que la réforme était bloquée. Personne dans le diocèse n'en voulait. Les Alsaciens du Sundgau se placent sous la protection des nobles pour se soustraire aux sanctions. Les Suisses, d'un naturel impatient, sont réfractaires à toute discipline, dit-il. Enfin et surtout, les chanoines sont exempts et ne tiennent pas compte de ce que décide l'évêque. Or si le haut clergé ne donne pas l'exemple, comment faire obéir les sans-grades ? Après trois ans d'efforts, Christophe d'Utenheim était donc désabusé. Peut-être se disait-il que Geiler avait raison. Certes, il ne renonça pas complètement à rappeler ses clercs à l'ordre : des sommations furent adressées aux concubinaires ; ceux-ci payaient les amendes prescrites et croyaient sans doute avoir acheté le droit de garder leur compagne. Quant à l'évêque, les affaires temporelles l'occupaient largement ; les relations avec la ville de Bâle étaient tendues et le redressement des finances épiscopales restait fragile.

Christophe d'Utenheim avait pratiquement terminé son expérience malheureuse, lorsque Guillaume de Honstein commença la sienne. L'idéal de Gerson que les humanistes rhénans, Geiler et Wimpheling les premiers, recommandaient de prendre pour modèle exigeait d'un prélat qu'il entraînant les prêtres sur la bonne voie par la force de son exemple. Cette vertu, pensaient-ils, était contagieuse. Encore fallait-il qu'un contact s'établisse entre l'évêque et le curé perdu dans sa paroisse de campagne. Christophe était trop timide pour créer ce contact. Guillaume, lui, était trop éloigné des petits par sa naissance, son éducation et ses relations ; il frayait avec les grands. Comme l'avait fait son confrère de Bâle, il transposa les vues des humanistes du mode charismatique dans le mode administratif.

Il ne connaissait pas son diocèse ; la visite canonique lui aurait fourni l'occasion d'en découvrir les misères et les richesses. Aux rencontres de personne à personne, il préféra l'étude des dossiers. Des questionnaires

furent préparés soigneusement et distribués aux archiprêtres. L'enquête portait sur la conduite des clercs, le ministère paroissial et la célébration des offices, mais également sur le comportement des fidèles, la pratique religieuse et la vie morale. Le dépouillement des réponses fournit des informations à partir desquelles Guillaume et son état-major fixèrent les lignes maîtresses des nouveaux statuts diocésains.

Ils furent publiés le 9 mars 1509. Ils présentent avec ceux que Christophe avait promulgués un peu moins de six ans plus tôt plus d'une similitude. La qualité du corps clérical en est l'une des deux préoccupations majeures. Une série de dispositions traitait de la correction morale. Y étaient condamnés le concubinage, les divertissements inconvenants, les fantaisies vestimentaires et le port d'armes. Des revenus suffisants devaient assurer à tous les prêtres une existence décente. Tout ce qui pouvait soustraire un clerc à l'autorité de l'évêque était proscrit ; il n'avait pas le droit de se placer sous la protection et de ce fait dans la dépendance d'un pouvoir séculier. L'un des points sur lesquels Guillaume insistait le plus était la qualification des clercs assurant le ministère. Tous les candidats à des fonctions comportant la *cura animarum* étaient tenus de se soumettre au contrôle exercé par le vicaire général qui pouvait leur refuser leur satisfecit. L'instruction du peuple chrétien ne devait pas être négligée ; les données essentielles de la foi, d'abord, les règles fondamentales de la morale constituaient l'armature de cet enseignement. Comme à Bâle, l'évêque et son entourage craignent les déviations de la croyance, les pèlerinages que rien de sérieux ne justifie, le pullulement des confréries et les processions en série. Cette dévotion désordonnée n'empêchait pas des chrétiens de bouder le confessionnal et la sainte table à Pâques. Il fallait leur rappeler l'importance vitale du devoir pascal. De nombreuses prescriptions entouraient le mariage ; les bans, les temps prohibés, les empêchements, la confession préalable étaient évoqués tour à tour. Enfin, comme à Bâle, une place non négligeable était faite aux diverses formes de censures, qu'il était demandé de ne pas prendre à la légère.

Alors que le clergé de Bâle s'était contenté de ne pas appliquer les statuts, celui de Strasbourg voulut les faire annuler. Deux collégiales, Saint-Pierre-le-Jeune et Saint-Pierre-le-Vieux, avaient repéré des points d'apparence anodine — l'interdiction de célébrer sur des autels portatifs ou l'obligation de faire approuver des provisions apostoliques par le chancelier de l'évêque — qui seraient susceptibles d'être condamnés par le Saint-Siège. Les chanoines firent appel à Rome et, le 1^{er} novembre 1509, Guillaume de Honstein reçut l'injonction d'abroger sous quinzaine la totalité des statuts

et de le faire savoir à tout le diocèse. Humilié par ce désaveu, Guillaume délaissa le chantier qu'il avait ouvert peu de temps auparavant. Il lui arriva, l'une ou l'autre fois, de se mêler de réformes, lorsque dans un monastère des moines ou des moniales se conduisaient si mal qu'il n'était pas possible de fermer les yeux. Encore les interventions épiscopales étaient-elles si prudentes qu'elles étaient d'une piètre efficacité.

Il est vrai que tous les ans le texte des statuts quelquefois légèrement remaniés — en particulier pour tenir compte des décisions romaines — était distribué de telle sorte que chaque presbytère en reçut un exemplaire. L'évêque espérait-il faire respecter ses ordres à force de les répéter? Probablement pas, mais il se fondait sur la connaissance de la loi pour en punir les infractions. Les comptes du vicaire général prouvent que le produit des peines et des dispenses augmenta sensiblement. L'argent rentrait à cause des statuts et les statuts étaient faits pour faire rentrer de l'argent. Il ne s'agissait pas de réforme, mais d'habile politique financière.

En 1517, plus de quinze après qu'elle eût été mise en chantier à Bâle, plus de dix ans à Strasbourg, la réforme traînait, comme embourbée. Ses effets étaient si limités et si fragiles qu'elle donnait l'impression d'être inopérante. Sa lenteur irritait les esprits impatients d'assister enfin au redressement d'une Église dont les autorités elles-même reconnaissaient les défauts. Des évêques dont le sérieux était incontestable et le désir d'œuvrer pour le bien, sincère, n'arrivaient à rien. Ce constat désolant incitait-il des hommes qui croyaient la réforme indispensable à souhaiter qu'elle fût menée différemment? Ce que nous savons de Jacques Sturm, le disciple préféré de Wimpheling, donne à penser qu'à force d'observer l'inefficacité de mesures prudentes, cet humaniste n'en attendait plus grand-chose et se disait que seuls des bouleversements impitoyables ramèneraient la santé dans un organisme décidément mal en point. Lorsqu'en 1524, son maître lui reprocha son adhésion aux thèses luthériennes, il répondit : « Si je suis hérétique, c'est vous qui m'avez rendu tel ». Que la réforme était urgente et qu'hélas elle ne se faisait pas du tout ou mal, qui donc l'avait répété sur tous les tons? Wimpheling, bien sûr, et lorsque, enfin, une réforme, audacieuse, certes, et peu soucieuse de ménagements, mais forte et dynamique, se manifestait, il aurait fallu la contrer? Les réformes échouaient, la révolution était donc inévitable.

Dans les deux villes de Bâle et de Strasbourg, la Réformation prit très rapidement l'allure d'un mouvement révolutionnaire. Le message venu de Wittenberg reçut un accueil enthousiaste dans les milieux intellectuels, à Bâle surtout. Le prince des humanistes ne fronça les sourcils qu'après

1521 ; ses admirateurs, ses élèves et ses amis eurent le temps de se jeter à corps perdu dans la défense et l'illustration des doctrines nouvelles avant d'encourir la désapprobation d'Érasme. Les imprimeurs qui vivaient en symbiose avec les humanistes prirent la même attitude qu'eux. Dès 1518 Froben publia le premier des œuvres complètes de Luther. Capiton, le doyen de la faculté de théologie, les avaient commentées pour ses étudiants, avant d'en préparer l'édition. Pellikan devait peu de temps après le rejoindre à l'université et partager ses convictions « évangeliques ». Les deux chaires de théologie se trouvèrent donc occupées par des tenants de la doctrine nouvelle. Or, nous l'avons noté, Pellikan était le confident de l'évêque. Celui-ci n'avait pas d'emblée rejeté les idées luthériennes. C'était lui qui avait fait de Capiton en 1515 le prédicateur attitré de la cathédrale et qui l'avait remplacé trois ans plus tard par Ecolampade, l'homme qui devait être le véritable réformateur de Bâle. L'évêque auxiliaire, un augustin, Tilman Limperger, emboîta le pas à son illustre confrère de Wittenberg. L'état-major du diocèse n'était donc pas opposé systématiquement à la Réformation. La résistance prit corps au sein du chapitre cathédral qui, naguère, avait tout fait pour gêner l'application des réformes. Les chanoines obtinrent, en 1525 seulement, que Limperger, qui avait succédé depuis peu à Ecolampade dans la chaire de la cathédrale, fut démis de sa fonction et qu'un adversaire des évangeliques prit sa place. À ce moment-là, Christophe d'Utenheim avait rallié le camp des « Romains » ; il s'était détaché de Luther en 1522, mais depuis 1519, il n'était plus en charge des affaires. Il les avait cédées à son coadjuteur, Nicolas de Diesbach, dont la carrière avait commencé dans les bureaux de la Curie romaine et qui avait pratiqué le cumul des bénéfices très largement. Quand au printemps 1527, Christophe démissionna, quelques jours avant de mourir, l'« évangelisme » n'était plus depuis quelques années l'affaire des intellectuels, qui d'ailleurs n'étaient plus unanimes. Érasme critiquait âprement Luther ; Boniface Amerbach et Beatus Rhenanus étaient déçus, déconcertés. C'était dans les masses que désormais les racines du protestantisme avaient poussé profondément. Ce furent les masses qui, tout à la fin de 1528, imposèrent aux autorités, réticentes parce que le tour révolutionnaire des événements les inquiétait, les mesures décisives, en particulier l'interdiction de célébrer la messe. En 1539, la victoire du protestantisme était complète. Bâle était une ville réformée. Ceux qui désapprouvaient cette transformation n'avaient plus qu'à partir, le chapitre à Neuenburg, l'évêque à Porrentruy, Érasme à Fribourg.

À Strasbourg, le rythme des succès remportés par la Réformation fut différent, mais le flot des changements ne fut pas moins puissant. La ville

n'avait pas d'université ; ses imprimeurs ne valaient sans doute pas ceux de Bâle, mais l'humanisme y comptait assez de partisans pour qu'il s'en trouvât de favorables aux idées nouvelles. Celles-ci furent exposées par des promoteurs de talent. Après le curé de la cathédrale, Mathieu Zell, Martin Bucer, qui avait jeté le froc blanc des dominicains aux orties d'abord, puis Capiton, qui avait quitté Bâle et rejoint Strasbourg en passant par Mayence, Hédion, enfin, qui avait obtenu la chaire illustre de Geiler à la cathédrale, surent trouver des arguments et le ton qu'il fallait pour gagner les Strasbourgeois aux thèses « évangéliques ». Jusqu'en 1523, le Magistrat fit preuve de circonspection. Lorsque la diète de Nuremberg eût annulé les décisions prises par celle de Worms contre Luther, il sortit de sa réserve. Il saisit l'occasion de mettre en œuvre les projets qui avaient été mûris quelques années plus tôt, mais que Brant avait recommandé de laisser dormir dans des cartons. Avant la fin de 1524, il parvint à s'assurer la nomination des curés, désormais salariés de la ville, à contraindre tous les clercs à devenir des bourgeois soumis aux autorités municipales, à faire de l'assistance un service public ; les couvents se vidant de leurs occupants, leurs biens passaient sous le contrôle du Magistrat. En très peu de temps, une *Staatskirche*, une Église d'État, avait été créée. Au besoin, pour mieux canaliser l'extrémisme, le pouvoir le précéda. Les images furent enlevées sur ordre des édiles pour qu'elles ne fussent pas brisées par des iconoclastes déchaînés. La révolte des paysans, loin de provoquer un réflexe conservateur, confirma les gouvernants dans leur volonté d'innover en matière religieuse. Ils avaient constaté que leurs administrés ne s'étaient pas portés au secours de leurs amis et parents de la campagne précisément parce qu'ils bénéficiaient déjà de la Réformation à laquelle aspiraient les rustauds. Le personnel politique agit d'abord par calcul, puis par conviction. Ils avaient accueilli des protestants fervents, Mathis Pfarrer, Nicolas Kniebs et surtout Jacques Sturm, naguère attiré par les ordres et qui, au grand dam de Wimpheling, son mentor, avait embrassé la cause des « évangéliques ». Le parti catholique n'avait offert qu'une faible résistance. Le cordelier Murner, un polémiste à la plume acérée, avait été contraint de quitter Strasbourg en 1524. Les chanoines, de très grands seigneurs qui ne s'intéressaient guère aux affaires des bourgeois, n'étaient pas tous tant s'en fallait hostiles aux idées nouvelles. Restait l'évêque. Les innovations doctrinales de Luther ne lui avaient sans doute jamais plu. Sa formation de juriste lui interdisait d'approuver quiconque creusait brutalement des brèches dans l'édifice des lois et des coutumes. Son tempérament le détournait de ce qui était brutal, excessif même. Or, comme la plupart des hommes qui avaient la charge

de gouverner, la guerre des paysans et sa répression l'avaient choqué. Ces malheurs étaient à ses yeux la conséquence prévisible des bouleversements qui avaient affecté la vie de l'Église. Les réformes étaient nécessaires ; il ne le niait pas, mais il ne pouvait que rejeter la révolution. Dans la mesure où ses fonctions dans les institutions supérieures de l'Empire, les conseils et les diètes, lui en laissaient le temps, il s'efforça de résister à la Réformation ; il convoqua devant l'official les prêtres qui s'étaient mariés, en 1524. Le Magistrat les prit sous sa protection et la citation resta sans effet. La même année, Guillaume de Honstein fit paraître une nouvelle mouture de l'ordonnance qu'il avait dû retirer naguère sur ordre de Rome. Avec la ville de Strasbourg, il n'envisagea de discuter, en 1527, que sur la base d'un programme très proche de la *Formula reformationis* adoptée par les États catholiques trois ans plus tôt. La discussion n'eut probablement pas lieu. Les positions de l'évêque et celles du Magistrat étaient déjà trop éloignées les unes des autres. En somme, Guillaume de Honstein n'eut pas plus que Christophe d'Utenheim les forces nécessaires pour empêcher le succès d'un mouvement qu'ils n'approuvaient ni l'un ni l'autre.

Ils avaient été l'un et l'autre désarçonnés par des adversaires autrement armés qu'eux et qui les entraînaient sur un terrain qui n'était pas le leur. L'objectif de nos évêques, c'était la réparation de structures et de mécanismes qui ne fonctionnaient pas bien. Ils s'occupaient des « abus », de la discipline, pas de la foi, dont les institutions devaient assurer la transmission. Les Réformateurs étaient théologiens, ce qui leur tenait à cœur, c'était précisément la foi qui, selon eux, avait été déformée. Rendre à la foi sa pureté devait intervenir d'abord. Nécessairement les faiblesses morales que les tribulations de la croyance avaient engendrées ou du moins aggravées disparaîtraient tôt ou tard. Les prélats ne pouvaient pas entrer dans ce champ clos. Ils n'étaient pas préparés à ce genre de combat. D'emblée, ils étaient condamnés à l'impuissance. Ils ne l'auraient surmontée qu'à condition de quitter hardiment toutes leurs habitudes de pensée, mais il aurait fallu pour cela qu'ils fussent des hommes d'une intelligence et d'une trempe hors du commun, ce qu'ils n'étaient sûrement pas. Les hommes exceptionnels, le destin les avait fait surgir dans l'autre camp. Est-ce à dire que leur existence n'avait pas eu de sens et que leurs efforts étaient restés stériles ? Non pas. Ils avaient assuré dans le diocèse la continuité de la réforme ; les bastions que la résistance de Guillaume et de Christophe avait maintenus dans l'obédience romaine devaient être consolidés, après la tempête, par les promoteurs du catholicisme tridentin.

Orientation bibliographique

- Basler Chroniken*, Leipzig, 1915, t. VII, p. 152 et suiv.
- BERNER Hans, « *Die gute Correspondenz* ». *Die Politik der Stadt Basel gegenüber dem Fürstbistum Basel in den Jahren 1525-1585*, Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1989, IX-250 p.
- BAUER G., *Das Bistum Basel von den Anfängen bis zur Neuordnung 1828*, Freiburger Diözesanarchiv, 1968, p. 1-101.
- BORNERT René, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVII^e siècle (1523-1598)*, thèse d'État, Univ. Strasbourg II, 1976 (éd. abrégée, Leiden, E. J. Brill, 1981, XVIII-654 p.)
- BRADY Thomas Allan, *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg (1520-1555)*, Leiden, E. J. Brill, 1978, XXI-458 p.
- BRUCKNER A., *Helvetia sacra*, Berne, 1972, t. I, p. 199-202.
- CHRISMAN Miriam Usher, *Strasbourg and the Reform. A study in the Process of Change*, New Haven, Yale University Press, 1967, XII-351 p.
- GUGGISBERG Hans R. (éd.), « *Ecclesia semper reformanda* ». *Vorträge zum Basler Reformationsjubiläum (1529-1979)*, Basel, F. Reinhardt, 1980, 168 p.
- Art. « Kürschner (Conradus Pellicanus) », dans *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, fasc. 22, Strasbourg, Fédér. des soc. d'histoire et d'archéologie d'Alsace, 1994, p. 2133 et suiv.
- KUBICK P., « Die Wahlkapitulation des Basler Bischofs Christoph von Utenheim », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1918, p. 58-64.
- LIENHARD Marc, « La Réforme à Strasbourg », dans *Histoire de Strasbourg des origines à nos jours*, Georges Livet, Francis Rapp (dir.) t. II, *Strasbourg des grandes invasions au XVII^e siècle*, Strasbourg, Éd. des « Dernières nouvelles de Strasbourg », 1981, p. 365-542.
- MEYER F., « Staat und Kirche am Vorabend der Reformation, Basler Stadtbuch », *Jahrbuch für Kultur und Geschichte*, 1965, p. 52-79.
- RAPP Francis, « *Réformes et Réformation à Strasbourg* ». *Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)*, Paris, Ophrys, 1974, p. 179-185, 371-395 ; « L'évêque de Strasbourg Guillaume de Honstein et la Réformation : les instructions remises aux représentants de la curie diocésaine en vue d'une rencontre avec une délégation strasbourgeoise (avril 1527) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 54^e a., 1, janvier-mars 1974, p. 79-86.
- RIGGENBACH Bernhard (éd.), *Das Chronikon des Konrad Pellikan...*, Basel, Bahnmaier's Verl., 1877, p. 36 et suiv. et p. 88.
- ROTH Paul, *Durchbruch und Festsetzung der Reformation in Basel. Eine Darstellung der Politik der Stadt Basel im Jahre 1529 auf Grund der öffentlichen Akten*, Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1942, 111 p.
- STAFFORD William, *Domesticating the Clergy, the Inception of the Reformation in Strasbourg, 1522-1524*, Missoula, Scholars Press, 1976, VIII-296 p. (thèse, Yale, 1974).
- SURCHAT Pierre-Louis, *Christoph von Utenheim, Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reichs (1448-1648)*, Berlin, 1996, p. 719.

L'Antiquité chrétienne au concile de Trente

Alain TALLON
(Université de Paris IV)

Il peut paraître peu sérieux de commencer un article en affirmant que son sujet est totalement anachronique : le terme même d'Antiquité chrétienne n'existe pas au XVI^e siècle, et en tout cas n'est jamais utilisé au concile de Trente. On parle des traditions antiques, des Pères antiques, mais l'Antiquité chrétienne au singulier n'apparaît pas. Bien sûr, ce que nous appelons l'Antiquité chrétienne est omniprésent dans les débats tridentins, mais les Pères conciliaires n'avaient certainement pas la même idée que nous de ces premiers temps du christianisme, et sans doute pas non plus exactement la même que celle qu'auront, une ou deux générations plus tard, ceux qui auront lu les Centuriateurs ou Baronius.

La première précaution méthodologique à prendre est donc de mieux définir ce qu'est l'Antiquité chrétienne pour un évêque ou un théologien tridentin et dans quelle mesure en parler a un sens au XVI^e siècle. Cette démarche permet d'éviter toute analyse simplement théologique du concile de Trente, et de poser des jalons pour une histoire plus proprement culturelle de cet événement capital pour le catholicisme moderne. Je ne disséquerais donc pas les délibérations et les décrets du concile, cherchant à prouver que telle affirmation sur la justification vient directement de Tertullien ou d'Augustin, que le débat sur les images reprend des polémiques vieilles d'un millénaire, etc. Toutes ces études ont déjà été faites par plus compétent que moi¹. Mon but sera plus modeste : qu'est ce qu'un théologien

1. L'approche bibliographique thématique la plus complète sur le concile se trouve dans Gervais Dumeige S. J. (éd.), *Histoire des conciles œcuméniques*, t. X, *Latran V et Trente*,

du XVI^e siècle voit, comprend, utilise dans les origines du christianisme ? Quels sont ses présupposés implicites et explicites ? Quels sont les moyens culturels à sa disposition et quels sont ceux qu'il préfère utiliser ?

Ce type de démarche amène évidemment à élargir le débat à la question de l'humanisme à Trente, et plus encore, à pénétrer au cœur du paradoxe catholique du XVI^e siècle : prouver que l'Église a le droit de développer la Révélation, tout en montrant que ce développement ne trahit en rien les origines. Pour ces fixistes, voire ces réactionnaires que sont les chrétiens du XVI^e siècle, cela n'a rien d'évident et revient à dire : nous avons le droit d'ajouter telles ou telles précisions, mais en fait nous n'avons rien ajouté. L'horreur de la nouveauté est commune aux frères ennemis des Réformes religieuses. Pour prendre un exemple parmi tant d'autres, l'évêque de Nîmes, Bernard Del Bene, se prononce dans le débat sur les mariages clandestins d'août 1563 contre toute innovation : « Les nouveautés sont en effet toujours dangereuses et suspectes¹. » Mais le même Bernard Del Bene, un an auparavant, affirmait dans le débat sur la communion sous les deux espèces que l'Église pouvait « changer le rite de ce sacrement » par le droit qu'elle a de développer « ce qui ne se trouve pas dans l'Évangile² ».

La polémique protestante s'engouffre dans cette brèche intellectuelle, et les plus avertis des théologiens catholiques sont mal à l'aise devant les accusations des dissidents. Comment justifier une évolution historique dans une pensée qui se refuse à intégrer l'histoire comme élément théologique, la fameuse « histoire du salut » chère à Vatican II ? Le Père Duval, un des meilleurs spécialistes des débats tridentins, soulignait cette difficulté dans son recueil d'articles sur les sacrements au concile de Trente : « Les gens du XVI^e siècle ne sont que médiocrement équipés pour y faire face [au problème de tradition sacramentaire soulevé par Luther] » alors que peu lisent les textes anciens avec un souci de leur contexte. Il existe quelques exceptions, dont celle particulièrement importante concernant le cardinal Marcello Cervini, bibliothécaire de la Bibliothèque vaticane et légat lors de la première période tridentine, qui a une conception de la tradition comme développement. Mais cette intuition reste chez lui encore confuse et sur-

t. XI, *Trente*, Paris, Éd. de l'Orante, 1975-1981. Pour une présentation synthétique des problématiques les plus récentes sur l'événement conciliaire, je me permets de renvoyer à Alain Tallon, *Le concile de Trente*, Paris, Éd. du Cerf, 2000, 135 p.

1. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, Friburgi Brigoviae, 1901 (= *CT*), t. IX, p. 726.

2. *CT*, VIII, p. 645.

tout il ne parvient à la transmettre qu'à une poignée de collaborateurs. Pour l'immense majorité des Pères, « les traditions apostoliques sont comme des choses qui se sont transmises de main en main depuis les apôtres jusqu'à nous¹ ». L'Antiquité chrétienne comme chose, objet, certainement pas comme histoire. Ce qui ne l'empêche pas d'être toujours étonnamment vivante. Certains Pères n'hésitent pas à réclamer une nouvelle condamnation des hérétiques anciens, dont les hérétiques modernes ne sont que la réincarnation. Ainsi Antoine Filhol, archevêque d'Aix, demande-t-il, lors du débat sur la justification de l'automne 1546, une mention explicite de Mani, « homme non moins impie que ridicule », qui veut que l'homme ait deux natures, bonne et mauvaise, qui font naturellement le bien et le mal. On ne peut donc rien imputer à la volonté de l'homme. « En ceci Luther n'est pas très éloigné de Mani² ». Peu importe que le manichéisme ne soit plus une menace pour l'Église depuis longtemps : au-delà de la polémique, les Pères ont le sentiment d'une permanence du contenu des hérésies, pendant normal de la permanence du dogme orthodoxe. Objet proche et vivant, l'Antiquité chrétienne échappe au temps par sa plénitude : tout y a été dit, les dogmes les plus excellents comme les hérésies les plus noires. La première et peut-être seule tâche des Pères conciliaires est de la répéter.

Si l'on pouvait demander à un Père tridentin ce qu'est pour lui l'Antiquité chrétienne, une fois passée la surprise devant un tel terme, il répondrait certainement qu'il s'agit de la meilleure période de l'Église, celle des martyrs, des grands docteurs, des ascètes et des saints. Le terme antique a déjà par soi cette connotation positive. S'il existe un accord entre catholiques et protestants sur quelque chose, c'est bien sur l'idée que la vraie Église est celle des premiers siècles. Exemple parmi d'autres, les instructions d'avril 1562 données à l'ambassadeur français à la troisième période du concile, Louis de Saint-Gelais, seigneur de Lansac, insistent sur la nécessité d'une vraie réforme des mœurs ecclésiastiques. Elles ajoutent : « Or pour parvenir à ladite réformation, sembleroit nécessaire en premier lieu, de reprendre les commencemens de l'Église, afin de ramener l'Etat Ecclésiastique le plus près que l'on pourra de la pureté de son commencement³. » Toute la polémique religieuse du XVI^e siècle peut être ramenée à ce but : prouver que sa propre Église est restée pure et sans changement par rapport à celle

1. André Duval O. P., *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, p. 253.

2. *CT*, V, p. 442.

3. Pierre Dupuy (éd.), *Instructions et lettres des rois tres chrestiens et de leurs ambassadeurs et autres actes concernant le concile de Trente*, 4^e éd., Paris, Sébastien Cramoisy, 1654, p. 173.

de l'Antiquité chrétienne, et que ce sont au contraire les adversaires qui se sont éloignés de cette pureté originelle. Même Luther, qui avait voulu placer le débat sur le seul terrain des Écritures, s'approprie les Pères de l'Église. Par leur formation humaniste, Mélanchthon ou Calvin utilisent volontiers la patristique dans leurs écrits¹.

Mais quelle est-elle, cette Église idéale (on n'ose dire mythique) ? Le commencement ne pose pas grand problème : dès que s'arrêtent les livres canoniques du Nouveau Testament, tout le monde est d'accord pour admettre qu'on entre dans une période historique, c'est-à-dire que les écrits de cette période ne peuvent plus être considérés comme un fragment brut et intouchable de la Révélation. La fin de cette période pose plus de problème : d'Érasme à Bèze, de Carranza à Baronius, elle varie considérablement. Quand on lit les interventions des Pères et des théologiens tridentins, on se rend compte que la même citation d'un concile wisigothique ou de Bède le Vénérable n'a pas le même statut : ici, elle fait l'objet d'une véritable exégèse, là elle est mise en vrac avec d'innombrables autres *authoritates*, qui pour la plupart sont assez récentes. En travaillant sur les Français à Trente, j'avais pu me rendre compte que pour un gallican moyen du XVI^e siècle, la grande rupture dans l'histoire de l'Église se situe aux X^e-XI^e siècles, avec la réforme grégorienne et le schisme orthodoxe. De là datent, comme le pense par exemple Arnaud du Ferrier, autre ambassadeur à la troisième période du concile, la dégénérescence de l'Église, les empiètements du pouvoir pontifical, la corruption et l'abêtissement des clercs. Mais un évêque espagnol pensera plutôt à la catastrophe de 711, tandis qu'un théologien humaniste italien ira au plus tard jusqu'à Cassiodore, dernier représentant d'une latinité civilisée dans un monde barbare.

L'autre réponse que l'on pourrait donner serait : l'Antiquité chrétienne, c'est la Tradition. Mais là encore, les Pères tridentins utilisent peu ce mot, et préfèrent parler des traditions au pluriel. Le décret sur le canon des Écritures, voté lors de la quatrième session le 8 avril 1546, parle de ces traditions, enseignées par oral par le Christ ou acceptées par les apôtres sous l'inspiration de l'Esprit saint, qui ont été transmises *quasi per manus* jusqu'à notre époque. C'est donc l'Antiquité chrétienne qui la première

1. Voir par exemple Luchsius Smits O.F.M. cap., *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, Assen, Van Gorcum et Cie, 1957-1958, 2 vol., 337 et 295 p. ou l'intervention de Mario Turchetti, « Jean Daillé et son *Traité de l'employ des saints Pères* (1632). Aperçu sur les changements des critères d'appréciations des Pères de l'Église entre le XVI^e et le XVII^e siècle », au colloque sur *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Emmanuel Bury et Bernard Meunier (éd.), Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 69-87.

a reçu et transmis ces traditions au statut ambigu, mais qui s'approche de celui de la Révélation. Cependant, le débat qui a précédé le décret est révélateur de la conception floue que les Pères peuvent avoir de ces traditions. La plupart suivent le cardinal de Jaén, Pedro Pacheco, quand il désapprouve le 26 février 1546 l'idée de faire une liste de ces traditions¹. Faire une liste, c'est clore et donc refuser à l'Église le droit d'ajouter ou de développer. Faire une liste, c'est risquer aussi d'oublier des traditions, lancer un débat dangereux sur la différence entre les traditions et les coutumes. Le flou historique et théologique convient mieux et permet d'éviter des polémiques inutiles.

Dans ma tentative de définir, au moins chronologiquement, ce que pouvait être l'Antiquité chrétienne pour les Pères tridentins, malgré tout ce flou, je plaiderai pour la « longue antiquité chrétienne » gallicane, car malgré toutes les différences, on voit bien que la décision d'un concile mérovingien a plus de poids dans la discussion théologique qu'une décrétale d'Innocent III ou un canon d'un concile du XIII^e siècle. Les votes des Pères et des théologiens cherchent toujours la référence la plus ancienne, non sans parfois la tordre dans un sens précis ou la citer complètement de travers. Dans ce culte de l'ancien, le haut Moyen Âge a un statut particulier, pas toujours aussi prestigieux que le IV^e siècle, mais plus important que les recueils canoniques ou les traités scolastiques des XII^e-XIII^e siècles. On le voit par exemple dans le débat sur les images : Nicée II ou les livres carolins, édités en 1549 par le gallican Jean Du Tillet², sont les références permanentes, avec la même autorité que saint Augustin.

Une longue Antiquité chrétienne donc, mais qui n'existe pas en dehors des écrits des Pères ou des canons des conciles. L'histoire proprement dite de l'Église de ces temps là n'est que très rarement évoquée, et toujours dans ses épisodes les plus banals. Par exemple, l'évêque de Nevers Jacques Spifame, dans un vote sur les abus de sacrements en général le 21 octobre 1547 à Bologne, insiste pour que la condamnation de toute exigence de cadeau lors de l'administration d'un sacrement ne paraisse pas condamner la donation de Constantin, conséquence de la réception d'un sacrement³. Des hommes capables de citer, parfois de mémoire, des passages très peu connus d'Augustin ou de Jérôme, s'emmêlent dans la chronologie, et ne trouvent comme *exempla* que la donation de Constantin ou le conflit entre

1. *CT*, V, p. 18.

2. Jean Du Tillet (éd.), *Opus inlustrissimi Caroli Magni Regis Francorum, contra synodum quae, in partibus Graeciae, pro adorandis imaginibus stolidè sive arroganter gesta est...*, [Parisiis], [s. n.], 1549.

3. *CT*, VI¹, p. 543.

Ambroise et Théodose. L'évêque de Viviers Jacques-Marie Sala, cherchant en 1562 à quel moment et pourquoi l'Église a cessé de pratiquer la communion sous les deux espèces, nous dit que ce fut pour deux raisons : la lutte contre l'hérésie nestorienne et la conversion de l'Allemagne et de la Pologne, régions où le vin manque¹. Que ces deux événements se soient produits à plusieurs siècles de distance ne semble pas le gêner outre mesure. Ce fait n'est pas si étonnant : nous avons affaire à des théologiens ou des juristes de formation, qui s'ils connaissent Eusèbe de Césarée ou Zonaras, ne les considèrent pas comme de vraies autorités théologiques. Tout au plus peuvent-ils orner d'exemples moraux un discours théologique qui se piquerait d'éloquence, ou un sermon. La vraie Antiquité se trouve dans les Pères et les conciles. On cherche plus des autorités que des preuves dans le débat théologique. Quelques rares exceptions, comme Cervini, annoncent Baronius avec leur souci de démontrer plus scientifiquement l'existence de telle ou telle croyance dès les origines du christianisme. Ils ne sont guère suivis : si le mot « Antiquité chrétienne » a un sens pour les Pères tridentins, ce sens est théologique et canonique ; il n'est certainement pas historique.

Les Pères, les conciles : mais quelle est la connaissance exacte que peuvent avoir les évêques tridentins de la patristique et des conciles anciens ? La plupart, à l'exception des évêques d'origine mendiante, ont une formation de juristes et non de théologiens. Ils citent plus volontiers les canons des conciles, qu'ils connaissent par des compilations médiévales ou par l'édition de Cologne de 1536, reprise de celle de Paris de 1524, que les traités des Pères. Ce fait permet aux polémistes protestants de les accuser d'ignorance. Mal armés pour défendre des positions originales quand le débat se fait plus exclusivement théologique, les pères se font préparer des listes d'autorités par les théologiens qui les accompagnent. Alphonse Dupront remarquait déjà qu'à Trente « les docteurs sont les tuteurs des Pères² ». Ces docteurs, souvent mendiants, ont reçu une formation universitaire, que beaucoup ont complétée par des études humanistes. Leur connaissance des Pères de l'Église obéit à toutes les exigences nouvelles, sans pour autant faire d'eux des philologues. La méthode critique humaniste reste toujours subordonnée à sa fin théologique³.

1. *CT*, VIII, p. 837.

2. Alphonse Dupront, « Le concile de Trente », dans *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1960, p. 222.

3. Sur cet « humanisme scolastique » à Trente, je me permets de renvoyer à l'exemple français développé dans Alain Tallon, *La France et le concile de Trente, 1518-1563*, Rome, École française de Rome-Paris, De Boccard, 1997, p. 743 et suiv. (« Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », CCXCV).

Si les théologiens et les Pères tridentins s'adonnent volontiers à l'étude des auteurs de l'Antiquité chrétienne pendant leur séjour à Trente, c'est aussi pour une raison très simple : on meurt d'ennui à Trente, et il faut bien s'occuper. Je ne rappellerai que pour mémoire la durée des périodes du concile : plus d'un an à Trente, un an et demi à Bologne, un an puis deux ans à Trente. Il faut ajouter à cela les périodes interminables d'attente pour les prélats obéissants, qui sont à Trente depuis plusieurs mois quand les sessions commencent enfin. Pendant ces sessions, les pauses imposées par le pape, les princes, ou simplement l'inertie de l'assemblée laissent tout le temps aux prélats de se cultiver et d'approfondir leur science théologique et canonique. Trente ou Bologne deviennent donc des foyers érudits, où Italiens, Espagnols, Français, Portugais et Allemands échangent leurs connaissances et leurs manuscrits. Lors de la première période tridentine, l'ambassadeur de Charles Quint, Don Diego Hurtado de Mendoza, réunit autour de lui les Pères et les théologiens avides de profiter des richesses de sa très belle bibliothèque, constituée en partie de manuscrits grecs très rares « empruntés » à la Biblioteca Marciana de Venise, son précédent poste. Don Diego n'hésite pas à faire profiter le concile de toutes ses acquisitions. Le secrétaire du concile, Angelo Massarelli, note ainsi dans son journal que l'ambassadeur l'a invité à déjeuner le 31 mai 1545, en compagnie du théologien français Gentian Hervet, pour leur montrer les éditions de Pères grecs qu'il vient de faire venir de Venise¹. Cette bibliothèque, une des plus riches de son temps, permet aux participants au concile de se livrer à de nombreux travaux érudits. Bartolomé Carranza rédige ainsi à Trente sa *Summa conciliorum*, avec l'aide d'autres théologiens qui traduisent en latin les manuscrits grecs des conciles anciens. Gentian Hervet traduit en latin un dialogue de Zacharie le Scholastique sur la non-éternité du monde, dont il dédiera l'édition à Mendoza². Une petite académie de patristique, principalement grecque, se constitue ainsi autour de l'Espagnol.

Mais il n'est pas toujours évident de trouver un ambassadeur aussi cultivé, et prêt à emporter sa bibliothèque au concile et à la mettre à la disposition des théologiens. Certains prélats arrivent parfois avec leurs livres et leurs manuscrits, mais ils sont peu nombreux et ont plus souvent l'ambition de terminer un traité théologique que de généreusement prêter leurs richesses aux Pères et théologiens moins bien pourvus. L'une des grandes difficultés que rencontra le concile dans ses travaux, rarement soulignée, fut bien la faiblesse de la documentation disponible sur place. Certes,

1. *CT*, I, p. 197.

2. *Zachariae Scholastici Dialogus Ammonius, quod mundus non sit coaeternus, a Gentiano Herveto Aurelio latine versus*, Venetiis, Apud N. de Bascarinis, 1546, 32 fol.

nous sommes dans le cadre d'une civilisation de la mémoire. Beaucoup connaissent par cœur les *authoritates* nécessaires. Mais la mémoire trouve quand même ses limites : on en a pour preuve le nombre extrêmement important de citations fausses dans les votes théologiques, patiemment repérées par les savants éditeurs de *Concilium Tridentinum* : mauvais chapitre, mauvais livre, mauvais auteur, y compris pour les citations les plus connues, du genre « *Felix culpa* ». Le concile doit impérativement trouver des sources d'informations fiables, sinon il risque de prêter le flanc à tous les sarcasmes de ses adversaires. La connaissance exacte des Pères de l'Église n'est pas simplement une exigence d'érudit, elle est une nécessité pour la controverse.

Marcello Cervini, bien conscient de cette nécessité, fait venir de toute l'Europe livres et manuscrits, s'appuyant sur le réseau des nonces, mais constituant aussi une véritable équipe de théologiens-copistes qui sillonnent l'Italie, voire l'Europe. Pour approvisionner le concile, on copie des manuscrits de Pères grecs à Corfou¹, on achète des livres à Paris², etc. La source la plus importante reste la Bibliothèque vaticane, où Cervini a laissé son principal collaborateur, Guglielmo Sirleto. Celui-ci envoie à Trente les textes patristiques qui lui paraissent utiles pour alimenter les discussions conciliaires. D'ordinaire, les légats se contentent des copies de textes anciens, rarement intégrales. Ils préfèrent de loin les listes thématiques d'*authoritates*, plus faciles à utiliser dans les débats. Ils demandent aussi à Sirleto de faire pour eux les vérifications de citations douteuses. Seripando, qui est le correspondant de Sirleto lors de la troisième période conciliaire lui demande ainsi de vérifier qu'un passage cité par saint Thomas d'Aquin comme étant de saint Cyrille d'Alexandrie se trouve bien dans les œuvres de ce Père. La recherche n'aboutit d'ailleurs pas³.

Ces quelques exemples montrent l'importance des recherches érudites de Sirleto à Rome. Une lettre de ce dernier à Cervini, du 27 juillet 1547, permettra d'en voir tous les aspects. Sirleto répond à Cervini qui lui avait demandé du matériel sur les indulgences :

À Saint-Jean de Latran, nous n'avons vu aucune bulle antique, et pas non plus à San Pancrazio. À San Sebastiano il y en a beaucoup, et nous avons transcrit celle-ci, que j'envoie avec la présente lettre à Votre Seigneurie Révérendissime⁴, où sont concédées des indulgences au temps du pape

1. Pio Paschini, « Un cardinal editore, Marcello Cervini », dans *Miscellanea di scritti di bibliografia ed erudizione in memoria di Luigi Ferrari*, Florence, 1952, p. 400.

2. Alain Tallon, *La France et le concile de Trente...*, Rome, 1997, p. 737, n. 24.

3. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6189, fol. 137.

4. Cette transcription ne figure pas dans le manuscrit.

Sixte II martyr, qui, je crois, a vécu plus de trois cents ans avant le pape saint Grégoire. Dans la même bulle on fait mention d'indulgences concédées au temps du pape Corneille, pape onze ou douze ans avant Sixte II. C'est à ce Corneille que sont écrites de nombreuses lettres de saint Cyprien. Il est vrai que cette bulle est écrite sur une des quatre plaques qui recouvrent la chapelle de San Sebastiano. Et les lettres, on le voit, sont anciennes, gravées dans la pierre. Je voulais faire copier ce qui était écrit de l'autre côté, mais c'était le soir et le lieu est obscur. On n'a pu déchiffrer les lettres, surtout qu'en raison de leur antiquité, beaucoup de lettres sont effacées. Je pense y revenir et y rester toute la journée pour voir ce qu'on pourra recopier, et j'irai de même à San Lorenzo, quand j'en aurai fini ici. Votre Seigneurie Révérendissime me pardonnera si je ne me montre pas aussi diligent dans cette tâche que je le devrais, et que le service de Dieu l'exige. Il est bien écrit dans le prophète Jérémie « Malheur à celui qui accomplit les tâches du Seigneur avec négligence ». J'aurais certes voulu le faire dès que Votre Seigneurie Révérendissime m'a écrit. Mais les chaleurs sont là, et elles sont si fortes qu'on peut à peine sortir de sa maison. J'ai le crâne si fragile que je supporte à grand peine le soleil de l'hiver.

Sirleto conclut sa lettre en cherchant à se débarrasser du travail : il indique un livre de Gabriele de Vienna sur les indulgences dont il a entendu parler. L'auteur a fait toutes les recherches dans les églises les plus anciennes de Rome. Sirleto a recherché le livre dans toutes les bibliothèques de Rome, mais ne l'a pas trouvé. Il suggère que Cervini pourrait le faire chercher à Bologne¹. Cette lettre est bien caractéristique du travail de Sirleto : on y voit sa répugnance à aller sur le terrain, à quitter sa bibliothèque et ses manuscrits pour chercher d'autres types de documents ; on y constate une certaine imprécision chronologique, qui prouve un faible

1. Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 6177, fol. 325-325 v. : « *In san Giovanni laterano non havemo veduta bolla niuna antiche sopra la materia d'indulgentie, ne anche in san prancratio. In san sabastiano ve sonno molte, de le quali havemo transcritta questa, la quale insiemi con la presente mando a v.S.Rma, dove son concesse indulgentie dal tempo di papa Sisto II martyre, il quale credo sia stato innanci di san Gregorio papa piu di trecento anni. Nella medesima bolla se fa mentione d'indulgentie concesse da papa Cornelio, il quale fu innanci di Sisto XI ò XIII anni, al quale Cornelio vi son molte epistole di san Cypriano. È ben vero che questa bolla è scritta in la capella di san sabastiano in una di quelle quattro tavole, le quale copreno de la parte di sopra detta cappella. Et se vede che le lettere sonno antiche scritte à pinnello. Io volevo far scrivere quel ch'è scritto da l'altri lati, ma per essere stata sera et il luogho oscuro non se sonno potute leggere le lettere, massime essendo antiche molte lettere disturbate. Penso andar et stare tutto un di et veder quel che se potra scrivere, et similmente andaro a san Lorenzo, quando saro espedito di qui. V.S.Rma me perdoni se in questa opera non me mostro tanto diligente quanto doveria, et quanto il servitio de idio richiede, massime essendo scritto in Hieremia profeta maledictus qui facit opera Domini negligenter. Perché quant' all' animo haveria voluto farlo (fol. 325 v.) dal primo di che V.S.Rma m'ha scritto. Ma li caldi son stati et son tanto grandi che à pena s'è potuto uscire da casa et io ho il capo tanto debile che con gran fatiga posso tolerare il sole dell'invernata* ».

souci de rigueur historique ; enfin on y remarque le recours aux ouvrages de seconde main. Sirleto n'est pas un Baronius, et s'il cherche à répondre aux demandes des légats, il reste un théologien et un philologue avant tout.

Le travail de Sirleto, pour peu satisfaisant qu'il soit au regard de la méthode critique historique — méthode critique de toute façon encore dans les limbes au temps du concile —, permit cependant aux thèses romaines d'avoir une incontestable supériorité théorique au concile et le cardinal Seripando put à juste titre lui écrire lors de la troisième période tridentine qu'il était plus utile aux légats à Rome que cinquante prélats supplémentaires à Trente¹. Un manuscrit de la Bibliothèque vaticane conservant les *auctoritates* envoyées par Sirleto pendant la troisième période tridentine (Vat. lat. 6179) en témoigne et on y trouve tous les arguments patristiques pour résister à l'offensive épiscopaliste espagnole ou conciliariste française.

L'importance de ce quasi-monopole de la documentation patristique s'explique facilement pour qui lit les votes des Pères et des théologiens. La façon de procéder est presque toujours la même : l'exposé est scandé par une accumulation de citations mises bout à bout, pas toujours regroupées de façon cohérente. La technique de démonstration n'est pas syllogistique et pas encore historique. Pour prendre un exemple, j'analyserai de façon formelle le vote du théologien franciscain Richard du Mans sur les origines des canons pénitentiels, vote rédigé à Bologne en juillet 1547, sans doute à la demande de Cervini². L'avis se décompose en deux questions, suivies de deux réponses relativement courtes. Ces réponses sont glosés ensuite par des preuves, principalement patristiques, apportées partie par partie. Les citations sont rarement commentées. Ce vote qui devrait avoir un but historique, établir les origines d'une pratique sacramentelle, est singulièrement anhistorique. La seule exception est le rappel d'une coutume locale, d'ailleurs empruntée à Jean Eck. Richard du Mans rappelle qu'à Albertstadt en Saxe, on choisit le jour des Cendres un homme qui a commis un grand péché, on le baptise Adam et on l'expulse de l'église. Richard du Mans y voit une survivance de l'ancienne pratique pénitentielle. Mais cet effort presque d'une archéologie liturgique reste perdu dans la masse de preuves patristiques, et la méthode est toujours accumulative et jamais démonstrative. Cette technique, encore très influencée par les vieilles compilations médiévales, n'est plus adaptée au siècle de Luther et de Calvin. Trente a

1. Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 6189, fol. 119, lettre de Seripando à Sirleto, Trente, 27 août 1562.

2. *CT*, VI², p. 62.

sans doute été l'endroit où les théologiens catholiques ont pris conscience de la nécessité de changer leurs armes de controverse.

Mais ce procédé accumulatif, s'il est devenu anachronique, a au moins le mérite de constituer tout un stock d'*auctoritates* sur les sujets les plus variés. Les citations des Pères qui serviront à tous les controversistes des XVI^e et XVII^e siècles ont été souvent trouvées et toujours utilisées à Trente. Elles sont cependant diverses suivant la culture des prélats ou des théologiens. Les Français se divisent ainsi en trois groupes : le prélat marqué par sa culture juridique, qui utilisera plus volontiers les canons des conciles ; le théologien scolastique orienté avant tout vers les Pères latins : le théologien humaniste plus éclectique qui évite l'accumulation des citations, mais choisit avec soin les auteurs les plus rares, notamment grecs¹. On ne peut cependant étendre ces catégories à l'ensemble des pères et théologiens conciliaires. Les évêques espagnols ne sont pas comme leurs homologues français presque exclusivement des juristes et on compte parmi eux de nombreux prélats à la solide formation théologique, principalement en raison du grand nombre d'évêques d'origine mendiante et spécialement dominicaine dans les délégations ibériques. Avec le temps, les caractéristiques de cette culture épiscopale changent. À la première période tridentine et à Bologne, nous avons affaire à des hommes qui ont accédé à l'épiscopat en raison des services rendus à la cour des rois ou à la Curie, dans les beaux temps de Léon X et de Clément VII. Avec Paul III et ses successeurs, les prélats théologiens se font plus nombreux, les premiers efforts de la Réforme catholique se font sentir, la culture des élites change aussi, se faisant moins juridique et plus littéraire. À la troisième période du concile, les prélats juristes sont toujours majoritaires, mais cette majorité n'est plus écrasante. Leur connaissance de l'Antiquité chrétienne cesse donc d'être aussi exclusivement celle des canons des conciles.

La vision humaniste de l'Antiquité chrétienne a donc fini par s'imposer au concile, sans que cela ait semblé véritablement un révolution. En effet, l'humanisme qu'adoptent les pères tridentins n'est pas fondé sur l'histoire et continue de voir les premiers temps de l'Église avant tout comme une suite de témoignages écrits, qu'il s'agit avant tout de restituer par la critique philologique, mais pas d'interpréter par une méthode historique. Antiquité chrétienne comme objet et non comme histoire : si cette approche reste dominante au concile, c'est aussi à Trente que l'Église catholique se rend compte des limites de cette attitude, qui n'est plus adaptée aux besoins du

1. Pour une analyse plus détaillée, voir Alain Tallon, *La France et le concile de Trente...*, Rome, 1997, p. 748 et suiv.

temps. Certes les Pères et théologiens tridentins ont constitué un corpus impressionnant de citations patristiques, dans lequel se serviront tous les controversistes à venir. Mais cette façon de traiter les Pères de l'Église comme un réservoir de citation débouche vite sur une impasse, tandis que les protestants multiplient les éditions d'œuvres complètes, éditions que doivent utiliser les Pères tridentins. Les prélats les plus intransigeants écrivent même au pape pour l'avertir du danger : à force de lire Augustin, Jérôme ou Chrysostome dans les éditions de Bâle, Wittenberg ou Genève, des prélats et des théologiens orthodoxes risquent de repartir du concile luthériens ! Sans aller jusque là, l'absence de réelle réflexion sur l'ensemble de l'œuvre d'un Père de l'Église, l'incapacité à situer une citation dans son contexte handicapent la réflexion théologique. L'Église paye cher par la suite le flou de sa réflexion sur la grâce, flou dû à une connaissance partielle de saint Augustin.

C'est de Trente que partent les premières initiatives pour pallier ce défaut. Certes, l'effort d'édition ne prend une grande ampleur qu'après le concile, notamment grâce à la venue de Paul Manuce à Rome, mais c'est pendant les débats conciliaires que s'est effectuée la prise de conscience. De même, la nécessité d'une approche historique et non plus simplement théologique de l'Antiquité chrétienne devient patente quand les Pères et théologiens tridentins prouvent leur incapacité de répondre aux Centuriateurs de Magdebourg. L'œuvre de Baronius naît de ce constat.

Le concile de Trente provoque donc une nouvelle vision de l'Antiquité chrétienne, et constitue en lui-même une transition, non une rupture. Objet théologique, l'Antiquité chrétienne devient peu à peu histoire sainte, sans rien perdre de son statut de réceptacle privilégié de la Tradition, cette autre forme de la révélation. Les travaux tridentins ont prouvé que l'adoption de méthodes historiques ou philologiques, loin de porter atteinte au contenu de cette Tradition, pouvait la renforcer. Le concile a permis à l'Église catholique, sans pour autant adopter la vision protestante de l'Antiquité chrétienne, de changer ses moyens culturels, le fond restant intact. L'Antiquité chrétienne ne devient pas un lieu de mémoire, comme dans le cas de la culture protestante. Développer une mémoire, c'est en effet admettre que quelque chose a disparu, ne peut plus revivre qu'en souvenir, même si ce souvenir est constitutif d'une identité. C'est le cas pour la Réforme protestante, qui veut faire renaître cet âge d'or perdu des premiers temps de l'Église. Un tel constat de disparition, puis de renaissance était évidemment inadmissible pour l'Église catholique. Elle conserve à Trente et après Trente sa vision fixiste d'une Antiquité intégralement conservée et

toujours vivante dans l'Église. Cette divergence permet peut-être d'opposer deux cultures historiques différentes suivant les deux confessions, celle de la mémoire et celle de la tradition.

Les évêques hongrois à l'époque de la Contre-Réforme

Jean BÉRENGER

(*Université de Paris IV*)

La « Hongrie historique », qui couvrait en 1526 une superficie de 350 000 km² et s'étendait de l'Adriatique à la frontière russe et de la Pologne à Belgrade, était un pays officiellement catholique, qui avait cessé de l'être au bénéfice de la Confession d'Augsbourg et des Églises réformées. Toutefois, durant tout le XVI^e siècle, jusqu'à la paix de Vienne de 1606, les églises protestantes n'avaient aucun statut légal et paradoxalement le pluralisme confessionnel coïncide avec les débuts de la Contre-Réforme en Hongrie. Autre trait original de l'histoire hongroise : jusque dans les années 1680, la Grande Plaine était occupée par les Turcs, la capitale historique, Buda, étant le siège d'un *pachalik* ottoman. De 1541 à 1688, la « Hongrie royale » n'était qu'une mince bande de territoire comprenant la Croatie, la Transdanubie, (l'actuel Burgenland autrichien) et la Haute-Hongrie (l'actuelle Slovaquie). L'occupation ottomane créait des conditions de vie très particulières. Même si les Hongrois demeurés dans la Grande Plaine ne se convertirent jamais à l'islam, la présence des occupants turcs rendait nécessaire une zone de confins militaires destinés à prévenir les incursions ottomanes. Quant à la Transylvanie, elle fut, de 1568 à 1689, une principauté autonome, vassale de la Porte, mais gouvernée par un prince hongrois calviniste. Enfin la noblesse hongroise, en majorité protestante, était très jalouse de ses privilèges constitutionnels, résumés dans

l'*Opus Tripartitum* du juriste István Werböczi¹. La nation hongroise s'est, au XVII^e siècle, identifiée à la nation nobiliaire, les « états et ordres » (*status & ordines*), au nombre de quatre : prélats, aristocrates, nobles et villes royales. Pour les évêques, qui avaient la préséance, il y avait néanmoins contradiction entre leur place dans la hiérarchie sociale et leur pouvoir économique, voire politique. C'est pourtant le rôle de ce groupe social restreint, élite parmi l'élite (dix-neuf évêques catholiques pour une population totale d'environ deux millions huit cent mille habitants au XVII^e siècle), que nous nous proposons d'analyser.

Au Moyen Âge, le clergé catholique était, conformément à la tradition d'un pays chrétien, le premier ordre dans la hiérarchie sociale et politique, mais son influence avait beaucoup diminué après 1526, puisque 80 % de la population étaient, au début du XVII^e siècle, convertis à la Réforme protestante, alors que les Turcs occupaient 60 % du territoire national. Le haut clergé avait souffert, au cours du XVI^e siècle, de la Réforme protestante. Dans la Hongrie royale, les grands seigneurs se sont appropriés une partie des revenus ecclésiastiques et dans la Hongrie turque, les évêques ont été totalement dépossédés. Vers 1580, la majeure partie des « régnicoles » appartenait soit à la Confession d'Augsbourg ou luthéranisme (Allemands, Slovaques et quelques Hongrois), soit à la confession helvétique ou calvinisme, (seigneurs et paysans hongrois). La question majeure qui se posait était de savoir si la Contre-Réforme avait quelque chance de succès, mais ni les évêques formés à Rome au *Collegium germanicum hungaricum*² ni les jésuites ne doutaient de la victoire finale, de sorte que l'histoire de l'épiscopat hongrois au XVII^e siècle est celle d'un long combat qui s'est achevé sur un succès mitigé.

D'autre part, Soliman le Magnifique a vaincu l'armée féodale hongroise à Mohács en 1526 et conquis progressivement la Grande Plaine. Il a installé un pacha à Buda en 1541 et considéré la Hongrie comme un protectorat ottoman. Dans cette partie centrale du royaume, il a distribué les domaines du clergé comme ceux des nobles laïcs à des « timariotes », c'est-à-dire des cavaliers de l'armée régulière ou *sipahis*. Seigneurs laïques et ecclésiastiques se réfugièrent dans la Hongrie royale, tandis que paysans et habitants des bourgades restaient sur place. En ce qui concerne le clergé catholique, l'administration ottomane, qui se comportait de manière tout

1. István Werböczi, *Decretum latino-hungaricum sive Tripartitum Opus juris consuetudinarii inclity Regni Hungariae* (appelé communément *Opus Tripartitum*), 1^{re} éd., Vienne, 1517.

2. István Bitskey, *Il collegio germano-ungarico di Roma. Contributo alla storia della cultura ungherese in età barocca*, Roma, Viella, 1996, XIII-238 p.

à fait neutre, tolérait la présence des ordres mendiants (franciscains et capucins) mais préférait, pour encadrer ses sujets chrétiens, des pasteurs calvinistes, qui n'étaient pas soumis à l'autorité du Saint-Siège, puissance alliée des Habsbourg et par conséquent ennemie de l'Empire ottoman¹.

L'ordre des prélats comprenait les évêques, les chanoines des chapitres cathédraux, les membres de certaines collégiales (comme celle de Presbourg), ainsi que quelques abbés. Les archevêques et évêques catholiques étaient nommés par le roi (l'empereur n'est que roi en Hongrie), et le pape ne pouvait que confirmer la proposition royale². Cette prérogative considérable des rois de Hongrie était fondée sur le droit de patronat accordé à saint Étienne, qui était le premier et l'unique fondateur des églises de Hongrie ; elle avait été confirmée au xv^e siècle, de sorte que les Habsbourg pouvaient aisément contrôler le clergé hongrois et s'en faire une clientèle, dans un pays où la haute noblesse n'était pas particulièrement docile. Ce privilège régalien, un des rares dont ait joui la maison d'Autriche dans ce pays au tempérament rebelle, n'était pas pourtant particulièrement agréable au nonce apostolique à Vienne³.

Si l'épiscopat représentait une force politique réelle, toute dévouée aux Habsbourg, il se trouvait dans une situation économique très précaire, car la plupart des évêques, dépourvus de revenus propres, vivaient de pensions royales. Sur les quinze sièges que comptait l'ensemble de la Hongrie d'avant 1526, neuf étaient occupés par les Turcs ; seuls leur échappaient les évêchés de Nyitra, Zagreb, Veszprém, Győr et celui de Transylvanie — mais ce dernier était entre les mains des protestants. La ville d'Esztergom, siège primatial depuis le xiii^e siècle, était aux mains des Ottomans ; bien qu'une partie des biens situés dans les comitats de Presbourg et de Győr ait échappé aux Turcs, l'archevêque et les membres du chapitre vivaient comme des réfugiés non loin de Presbourg dans la petite ville slovaque de Trnava (hongrois : Nagyszombat), où ils demeurèrent jusqu'au xix^e siècle, ce qui explique que la cathédrale ait été reconstruite en style néo-classique, et non point en style baroque. Beaucoup plus précaire était la situation des titulaires des autres sièges — comme l'archevêque de Kalocsa, l'évêque de

1. Endre Zsindely, « Bullinger, Calvin et la Réforme en Hongrie », dans *Le rayonnement de Calvin en Hongrie du xvii^e siècle à nos jours*, Genève, C.P.H.G., 1986, p. 56.

2. « *Quod Papa in collationibus beneficiorum Ecclesiarum in hoc Regno nullam jurisdictionem retinuit præter confirmationis auctoritatem* » István Werböczy, *Opus Tripartitum*, I, 11, Kolozsár, 1698, p. 15-18.

3. « Nuntiaturberichte aus Deutschland », Arthur Levinson (éd.), *Archiv für österreichische Geschichte*, t. CIII, Wien, 1916, p. 711.

Pècs ou celui de Knin, en Croatie. L'empereur Léopold I^{er} nomma en 1666 évêque de Knin un de ses hommes de confiance, le franciscain Don Cristobal Rojas y Spinola, futur cardinal. L'évêché rapportait si peu qu'il dut lui donner, l'année suivante, un bénéfice substantiel, la paroisse de Hartberg en Styrie, dont le souverain avait le patronat¹. Le dernier évêque chassé par les Turcs fut celui d'Oradea (hongrois : Nagyvárad), dont le siège fut occupé par l'armée ottomane en 1662. Les évêques s'apparentaient donc à des évêques titulaires *in partibus Infidelium*, qui menaient un train de vie fort modeste, soit à la cour impériale, soit en Haute-Hongrie. Leurs revenus, qui dépendaient de la munificence impériale, consistaient soit en modestes bénéfices, soit en pensions sur le Trésor impérial, irrégulièrement versées. C'est pourquoi l'épiscopat était le meilleur soutien de la politique des Habsbourg en Hongrie et le moteur de la Contre-Réforme : seuls la reconquête de la Grande Plaine et l'écrasement des protestants pourraient leur rendre leur richesse et leur puissance temporelle. Cette situation précaire explique en partie l'attitude de l'épiscopat hongrois, partisan fervent de la Contre-Réforme et de la reconquête sur les Turcs. Pour cette croisade antihérétique et antimusulmane, l'épiscopat hongrois ne marchandait pas son appui à la maison d'Autriche. Il était prêt en particulier à proclamer l'hérédité de la couronne de saint Étienne en faveur de la maison d'Autriche et à appuyer toute campagne de recatholicisation, même brutale. Ce n'est pas par hasard si un évêque chassé de son diocèse, György Bársony, qui vivait, après 1662, des seuls revenus de prévôt de la collégiale de Presbourg, formula dans son ouvrage *Veritas toti mundo declarata*, publié en 1672², une théorie radicale de la Contre-Réforme : les Églises issues de la Réforme n'avaient pas leur place en Hongrie, parce qu'elles n'y avaient aucune existence légale, en dépit de paix de religion concédées par les Habsbourg ; il fallait seulement ramener tous les Hongrois, de gré ou de force, dans le giron de l'Église romaine. Ce comportement ne doit pas tromper sur les origines d'un clergé qui socialement appartenait à la noblesse : les évêques se recrutaient dans les familles de magnats, par exemple les primats Forgách, Pázmány, Lippay, Szelepcsényi, Kollonich ou l'évêque d'Eger, Tamás Pálffy.

1. Samuel J. Miller & John P. Spielman Jr, *Cristobal Rojas y Spinola cameralist and irenicist, 1626-1695*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1962, 108 p. Outre ses intérêts pour le mercantilisme et l'économie politique, Don Cristobal Rojas s'est engagé à fond dans la tentative de rapprochement des Églises chrétiennes et fut à ce titre un interlocuteur privilégié du philosophe Leibniz.

2. György Bársony, *Veritas toti mundo declarata : Sacram Cæsaream Regiamque Majestatem non obligari ad tolerandam in Ungaria Lutheranos et Calvinistas*. Nous utilisons la réédition de Sopron, 1681, 220 p.

Ferenc Forgách¹, qui appartenait à l'une des plus grandes familles de l'aristocratie hongroise, fut nommé en 1607 sur le siège d'Esztergom, vacant depuis plusieurs années. Il se consacra, avec un grand zèle, à la réorganisation du clergé. Forgách lui-même était allé à Rome au *Collegium germanicum hungaricum* et il fut l'un des représentants les plus aguerris de la Contre-Réforme militante, que ce soit à la cour ou dans le conseil royal, il poussait le roi à combattre la noblesse protestante. Il considérait comme nulle la paix de Vienne, conclue à la suite de la révolte de Bocskai, et demanda au roi d'abroger les privilèges concédés aux protestants. Il utilisa tous les moyens possibles pour faire triompher la cause de la Contre-Réforme et les cinq élèves envoyés à Rome faisaient partie d'un plan précis, même si trois d'entre eux se montrèrent indisciplinés. Pourtant la paix signée à Zsitva Torok à la fin de l'année 1606 créait les conditions d'un renouveau de l'Église catholique : la Hongrie allait connaître pour plus d'un demi-siècle (exactement de 1606 à 1660) une paix relative avec l'Empire ottoman ; toute grande guerre était exclue, même si les razzias turques troublaient le repos des régions de la frontière².

Faustus Verancsics, évêque de Csanád, polygraphe, lexicographe, historien et physicien, nous fournit une bonne description de la situation confessionnelle au début du XVII^e siècle. Nommé évêque en 1598, il vint à Rome en 1606 et fit, à la demande du pape Paul V, un rapport sur la Hongrie³. Dans la première partie (*Dello stato ecclesiastico*), il décrivait la situation politique, sociale et confessionnelle du pays, dans la seconde, il cherchait les moyens d'y porter remède (*Il modo di restaurare la religione in Ungheria*). Verancsics soulignait la nécessité de trouver des prêtres d'un haut niveau et pensait qu'il faudrait en permanence douze élèves hongrois à Rome au *Collegium germanicum hungaricum*, conformément au quota qui avait été établi par Grégoire XIII, alors que, de 1600 à 1608, on n'avait envoyé à Rome que treize séminaristes, alors qu'on aurait pu en envoyer quatre-vingt-seize, soit en moyenne chaque année un seul au lieu des douze prévus. Et la majorité des séminaristes hongrois s'en retournait avant d'avoir accompli le cycle prévu.

1. Poncrac Sörös, *Forgach Ferenc Esztergomi biboros* [François Forgách, cardinal d'Esztergom], Budapest, 1901.

2. Jean Bérenger, *Les « gravamina ». Remontrances des diètes de Hongrie de 1655 à 1681. Recherches sur les fondements du droit d'État au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1973, 333 p. (« Publications de la Sorbonne », série « Documents », 23). Cf. « Introduction », p. 11.

3. Archivio Vaticano, Roma, Fondo Borghese II/v et III/7c ; rapport analysé par István Bitskey, *Il collegio germano-ungarico...*, Roma, 1996, p. 53-54.

Le cardinal Pázmány (autre aristocrate élevé au siège d'Esztergom) a fait ses études à Rome au noviciat des jésuites de 1593 à 1597, où il termina sa théologie avant d'aller enseigner à Graz, dans l'université fondée en 1582 par le père de Ferdinand II, la philosophie et la théologie. Rentré en Hongrie en 1607, il devint conseiller de l'archevêque Forgách. À la mort de ce dernier, en 1616, Pázmány, après avoir quitté formellement la Compagnie de Jésus, fut à son tour promu archevêque d'Esztergom avec pour tâche de reconstruire l'Église catholique hongroise. Les études romaines et les expériences italiennes eurent un rôle essentiel dans sa volonté de développer les contacts avec le *Collegium germanicum hungaricum*. Il fut le plus grand promoteur des études humanistes dans la Hongrie du XVII^e siècle. Sa production littéraire lui a valu le titre de « père de la prose de langue hongroise ». En 1622, Pázmány profita d'une session de la diète, à Sopron, pour réunir le synode des évêques hongrois, parmi lesquels on trouve les évêques de Nagyvárad, Nyitra, Zagreb et l'archevêque de Kalocsa. Ils rédigèrent un memorandum pour le pape Grégoire XV sur la situation de l'Église en Hongrie ; dans la première partie, ils décrivaient les misères de la guerre ; dans la seconde, ils proposaient des remèdes, en particulier l'envoi d'un plus grand nombre d'élèves à Rome. En 1624, Pázmány fonda à Vienne un séminaire, le *Pazmaneum*, placé sous la direction d'un jésuite, pour donner une formation préparatoire aux séminaristes hongrois de Vienne, de Graz ou d'Olmütz, avant de les envoyer à Rome ; le premier qui fut désigné fut le jésuite Guillaume Lamormain, le célèbre confesseur de Ferdinand II¹. À partir de 1634, les heureux élus s'engagèrent à servir trois ans le diocèse d'Esztergom. Parmi eux, il faut citer cinq futurs évêques : István Bosnyák, György Lippay, Benedek Kisdi, György Szelepcsényi et György Jakusich.

István Bosnyák fut évêque de Pécs, puis de Veszprém et de Nyitra et il occupa le poste de chancelier de la cour.

Né en 1600, György Lippay a fait une belle carrière ; d'abord évêque de Veszprém, il devint en 1635 chancelier de Hongrie et conseiller d'État deux ans plus tard, avant d'être nommé par Ferdinand III en 1642, à l'âge de quarante-deux ans, primat de Hongrie, poste qu'il devait occuper jusqu'à sa mort en 1666². C'est un magnat par ses origines, — deux de ses parents, János et György, siégeaient à la diète de 1662 comme ils ont siégé

1. Andreas Posch, « Guillaume Lamormain, 1570-1648 », Alphonse Sprunck (trad.), dans *Biographie nationale du pays de Luxembourg, depuis ses origines jusqu'à nos jours*, fasc. VI, Luxembourg, 1954, p. 265-297.

2. Henry Frederick Schwarz, *The Imperial Privy Council in the Seventeenth Century*, Cambridge, Harvard University Press-London, H. Milford, Oxford University Press, 1943, p. 288.

à celles de 1655 et 1659¹ —, tandis qu'un autre de ses parents, Gáspár Lippay fut président de la Chambre hongroise², de 1646 à 1652. Élève du cardinal Pázmány, qui l'envoya à Rome au *Collegium germanicum hungaricum*, il fut favorable aux Habsbourg jusqu'à la conclusion de la malheureuse paix de Vasvár où l'empereur vainqueur des Ottomans leur céda pourtant deux places indispensables à la sécurité de la Hongrie et de la Transylvanie : Oradea et Nové Zámky (hongrois : Érsekújvár). Furieux de voir bafouer les intérêts de son pays, il prit immédiatement contact avec les principaux chefs de la noblesse hongroise³. Il s'engagea ensuite dans la conjuration dirigée par le palatin Wesselényi, bien que les deux hommes aient eu peu de sympathie l'un pour l'autre. Grémonville, résident français à Vienne⁴, prononça en ces termes l'éloge funèbre du prélat en 1666 : « ce bon vieillard ne respirait que vengeance contre les mauvais traitements qu'il prétendait avoir reçu de cette cour. Il avait créance et considération parmi les plus grands seigneurs du Royaume⁵ ». En fait sa volte-face n'était qu'apparente. Il tenait autant à la croisade contre l'islam qu'à la croisade contre l'hérésie et ne pouvait admettre que le gouvernement eût sacrifié les intérêts de la Hongrie à la politique dynastique de la maison d'Autriche ; il réagissait donc comme l'immense majorité de la noblesse hongroise.

En outre, Lippay est un des prélats qui jetèrent les bases de la culture baroque en Hongrie ; il fonda de nombreuses écoles ; il organisa le collège des jésuites à Trencsén et fut à l'origine de la création de la faculté de droit à l'université de Nagyszombat. Il a publié de nombreux ouvrages en latin et entretenu une vaste correspondance, mais dans le domaine de la littérature hongroise il reste loin derrière le cardinal Pázmány.

1. *Acta dietalia*, 1655, 1659, 1662. Arch. mun. Kőszice, 2636-I Ed.

2. Hofkammerarchiv, Wien, *Familien Akten*. Gyözö Ember, *Az újkori magyar közigazgatás története, 1526-1711* [Histoire administrative de la Hongrie moderne], Budapest, 1946, p. 141.

3. « Le bruit court toutefois icy [à Vienne] que l'Archevêque de Presbourg (sic) a escrit aux comtes de Serin, Bathiany et Nadasti que l'on ne devait pas faire un grand fondement sur cet armistice, mais plutôt se préparer à résister aux ennemis ». « Lettre anonyme », Vienne, 12 octobre 1664, Arch. Aff. étr., Paris, Correspondance politique (= C.P.), Autriche, vol. 19, Supplément, fol. 317.

4. Jacques Bretel, chevalier de Grémonville, fut ministre de France à la cour impériale de 1664 à 1673. Chevalier de Malte, il appartenait à une famille parlementaire rouennaise ; son frère fut ambassadeur à Venise ; il fut d'abord capitaine au régiment de Champagne avant d'aller combattre les Turcs au service de Venise.

5. Grémonville au roi, Vienne, 7 janvier 1666, Arch. Aff. étr., Paris, C.P., Autriche, vol. 24, fol. 10. Jean Bérenger, « Francia magyar kapcsolatok a Wesselényi nador összes-küvése idején, 1664-1668 » [Les relations franco-hongroises au temps de la conjuration de Wesselényi], *Történelmi Szemle*, X, 1967, p. 275- 279.

Benedek Kisdi, à son retour de Rome, devint membre du cercle étroit des collaborateurs du cardinal Pázmány, dont il fut le chapelain. Il servit ensuite la cause de la reconquête catholique comme évêque d'Eger. Il installa le siège épiscopal à Košice, en Slovaquie orientale. Le collège des jésuites fut transformé en académie, au développement de laquelle il veilla tout particulièrement ; il lui légua 30 000 florins dans son testament. Il était considéré comme un excellent prédicateur, mais nous n'avons aucune trace de ses sermons. Il fit publier un recueil de cantiques, les *Cantus catholici*, à Levoča en 1651¹.

György Szelepcsényi, au terme de ses études romaines, devint chanoine d'Esztergom, puis évêque de Veszprém. En 1659 il était administrateur du diocèse de Nyitra, archevêque de Kalocsa et chancelier de Hongrie. En janvier 1666, après la mort de Lippay, il fut promu primat de Hongrie², poste qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1685. De 1670 à 1685, il fit fonction de palatin en tant que président du Conseil de lieutenance en contravention avec la loi 3 de 1608. Il vécut donc l'une des périodes les plus dramatiques de l'histoire hongroise, la conjuration des magnats et l'insurrection de Thököly et mourut après la constitution de la Sainte Ligue, avant la reconquête de la Grande Plaine. Comme archichancelier et président du Conseil de lieutenance, il eut un rôle politique important dans ces temps troublés, mais il fut à la différence de son prédécesseur, György Lippay, un soutien inconditionnel des Habsbourg. C'est pourquoi la lieutenance générale du royaume lui fut confiée de 1670 à 1681, jusqu'à ce que la diète de Sopron rétablisse la constitution et élise un palatin. Ainsi pendant que la constitution du pays était suspendue, trois évêques occupèrent des positions essentielles dans le gouvernement hongrois : Thamás Pálffy, chancelier, György Szelepcsényi, primat et lieutenant général du royaume, enfin Lipót Kollonich, président de la Chambre hongroise. Ils en ont profité pour appliquer, avec l'aide des jésuites, une politique radicale de Contre-Réforme, dont le but était la conversion massive des Hongrois au catholicisme. Dans ce cas précis, les évêques en incarnant la politique de la maison d'Autriche, ne pouvaient être confondus avec le groupe social des magnats, auquel ils appartenaient. György Szelepcsényi présida le tribunal d'exception (*Judicium delegatum*) de Presbourg, qui, en 1674, envoya aux galères plusieurs centaines de pasteurs de Haute-Hongrie, « non comme hérétiques, mais comme rebelles ». S'il envoya trente-quatre élèves à Rome, il se préoccupa de créer des séminaires en Hongrie ; il créa en particulier à

1. I. Bitskey, *Il collegio germano-ungarico...*, Roma, 1996, p. 67.

2. Archivio di Stato, Venezia, Senato, *Dispacci da Germania*, filza 128, fol. 112, Vienne, 24 janvier 1666.

Nagyszombat, sur le modèle romain, le *Seminarium Marianum*. Profitant de l'occupation des villes de la Hongrie royale par les Impériaux, il y facilita l'implantation de divers ordres religieux. Il écrivit une série d'ouvrages en latin et fit paraître en 1675 une réédition augmentée des *Cantus catholici* de 1651¹. Il mourut *ab intestat* le 12 janvier 1685, de sorte que la Chambre hongroise, au nom du roi, fit l'inventaire de sa succession². Les actifs s'élevaient tout de même à la somme de 94 000 florins comprenant les revenus du domaine de Banovicza (7 000 fl.) du château de Bohocki (3 000 fl.), des seigneureries de Beczenicz et Ghymes (4 000 fl.) et surtout des produits en nature provenant des dîmes et des domaines du primat, soit 20 000 fl. de vin et 60 000 fl. de grains de toutes sortes³.

Thamás Pálffy fut nommé chancelier de Hongrie par Léopold I^{er} en 1669, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1679⁴. Il appartenait lui aussi à une famille de magnats, dévouée aux Habsbourg, qui fournit à l'empereur de nombreux généraux⁵. Lui aussi comptait un de ses parents parmi les magnats présents à la diète de 1662. Ce dernier, Miklós Pálffy ab Erdöd, mourut préfet du comitat de Presbourg et gardien de la couronne de Hongrie, laissant une fortune considérable, qui comprenait une maison à Vienne, 40 000 florins rhénans en argent liquide et les domaines de Vöröskö, Bazin, Szent György en Hongrie, Krumpach, Kirchsclag, en Basse-Autriche⁶. Quant à l'évêque d'Eger, il était promis à une belle carrière, puisqu'il fut chancelier de Hongrie de 1669 à 1679.

Quant au cardinal Lipót Kollonich (1643-1707), successeur de György Zelepcsényi comme primat de Hongrie, il est tout à fait représentatif de ce milieu des évêques hongrois du xvii^e siècle, plus attachés aux Habsbourg qu'à la nation⁷. Descendant d'une famille de soldats originaire de Croatie, implantée en Autriche et en Hongrie, fidèle aux Habsbourg, Lipót

1. I. Bitskey, *Il collegio germano-ungarico...*, Roma, 1996, p. 67-68.

2. *An die Hungarische Kammer*, Vienne, 25 janvier 1685, Hofkammerarchiv, Wien, *Gedenkbücher*, 433, Ungarn.

3. *Ratifikationsdekret an Herrn Bischoffen zu Raab*, Wiener Neustadt, 22 mai 1685, Hofkammerarchiv, Wien, *Gedenkbücher*, 433, Ungarn.

4. G. Ember, *Az újkor magyar közigazgatás története*, Budapest, 1946, p. 113. J. Bérenger, *Les « gravamina »...*, Paris, 1973, p. 25.

5. Gottlieb Eucharius Rinck, *Leopold des Großen, Röm. Kaisers wunderwürdiges Leben und Thaten*, Leipzig, 1708, t. I, p. 184.

6. Testament du 4 mars 1680, Haus-, Hof- und Statsarchiv, Wien, Österreichisches Landmarschallamt, *Testamente*, Karton 27.

7. Joseph Maurer, *Cardinal Leopold Graf Kollonitsch, Primas von Ungarn...*, Innsbrück, F. Rauch, 1887, xv-573 p. Jean Bérenger, Jean-Maurice Bizière & Bernard Vincent, *Dictionnaire des biographies*, 4, *Le monde moderne (vers 1480-1815)*, Paris, A. Colin, 1995, art. « Léopold Kollonich », p. 133-134.

Kollonich, fils d'un luthérien converti, était le filleul du cardinal Pázmány et, comme son parrain, consacra toute son existence au triomphe de la Contre-Réforme en Hongrie. Élevé à la cour de Vienne, il était destiné à l'ordre de Malte, où il se distingua dans la lutte contre les Turcs en Crète et sur les « galères de la Religion » (1655). Devenu commandeur de l'ordre de Malte, il fut nommé par Léopold I^{er} évêque de Nyitra en Haute-Hongrie, de sorte qu'il fit des études de théologie à l'université de Vienne avant d'être consacré en 1668. Il commença bientôt une carrière d'homme d'État combinée avec une carrière de prince de l'Église, où il déploya tout son zèle pour la religion et pour la maison d'Autriche. Très hostile aux Hongrois, parce qu'ils étaient protestants et rebelles, il ne voyait de solution que dans l'usage de la force et la suppression des privilèges de la noblesse. À partir de 1670, il mit toutes ses forces au service de cette politique qu'appuyait une partie du Conseil de l'empereur, en particulier Montecuccoli et le chancelier Hoher. Évêque de Wiener Neustadt en 1670, Kollonich, nommé président de la Chambre hongroise en 1672, occupa ce poste jusqu'en 1681. Nommé cardinal en 1688, puis archevêque de Kalocsa en 1690, il présida la commission des *neo-acquistica*, chargée de réorganiser l'administration de la Grande Plaine après sa reconquête par les Impériaux¹. Dans son rapport de 1688², il préconisait le rétablissement de l'Église catholique dans tous ses privilèges passés et la mainmise sur l'Église grecque orthodoxe, qui deviendrait l'Église grecque catholique ou Église uniate.

Les travaux de la commission aboutirent à la rédaction d'un plan de réorganisation souvent cité, mais demeuré inédit. Pour les questions religieuses, Kollonich fit appel au primat Szechényi et au palatin Eszterházy, afin de respecter, dans la mesure du possible, les traditions du pays. L'opération, rondement menée, à raison de trois réunions par semaine aboutit à un rapport de neuf cents pages, qui fut présenté à l'empereur le 15 novembre 1689. C'était une critique de l'*Opus Tripartitum* de Werböczy, qui, depuis 1517, était le fondement idéologique des privilèges de la noblesse hongroise, tant vis-à-vis de la couronne que vis-à-vis des paysans. Il était consacré, pour l'essentiel, à l'économie, la démographie, la fiscalité et la

1. Jean Bérenger, « Le siège de Bude (1686) & ses conséquences », dans *Des étoiles et des croix. Mélanges Pédroncini*, Jean-Claude Allain (éd.), Paris, Economica, 1995, p. 151-161.

2. Hofkammerarchiv, Wien, Handschrift n° 382, *Denkschrift samt Relation vom Kardinal Graf Kollonich wegen des Königreichs Ungarn Cameral und Militär-auch Politisch und kirchlichen Angelegenheiten von 1688*. La bibliothèque nationale autrichienne en possède des copies, qui ont été utilisées par Maurer, ainsi que l'Académie hongroise des sciences.

réforme des institutions, mais les suggestions de la commission ne furent guère appliquées, sauf en ce qui concerne l'établissements de colons allemands, roumains ou serbes dans les régions libérées.

En ce qui concerne les affaires religieuses, Kollonich se montra beaucoup plus modéré que naguère : s'il demandait le rétablissement de l'Église catholique dans tous ses privilèges passés, et s'il réclamait la mainmise sur l'Église grecque orthodoxe, qui deviendra l'Église grecque catholique ou Église uniate, il admettait, à la différence du primat Forgách au début du siècle ou de l'évêque Bársony, le pluralisme confessionnel, qui avait été reconnu, malgré son intervention, par la diète de 1681. En considérant que l'existence des Églises dissidentes étaient un mal nécessaire, il se montrait beaucoup plus libéral que lui-même dix ans auparavant.

Comme dans les rapports du début du siècle, il analysait la situation déplorable dans laquelle se trouvait l'Église catholique. Kollonich estimait qu'il ne restait presque plus rien de la foi catholique dans le peuple hongrois puisque, dans nombre de paroisses, la sainte Trinité n'était même plus invoquée, mais seulement un saint local. Comme remède, il préconisait le rétablissement de synodes diocésains pour instruire les prêtres et des visites pastorales pour instruire les fidèles. À son avis, la cause de tous les maux était l'ignorance du clergé et des fidèles parce que, depuis de nombreuses années, les évêques n'avaient pas appliqué les préceptes tridentins et négligé leurs devoirs. En effet, ceux-ci, sous les prétextes les plus fallacieux, n'avaient tenu aucun synode, et n'avaient effectué aucune visite pastorale dans leurs diocèses. Or les synodes leur permettraient d'instruire les curés. Le décret du 12 mars 1676, transmis par la chancellerie de la cour à la Chambre hongroise prévoyait pourtant que le primat devrait, chaque trimestre, tenir dans son palais un synode en présence d'un ou deux députés de chaque évêché, qui rapporterait sur les affaires. Kollonich a demandé qu'on mette enfin à exécution cette résolution. Une première commission de visitation, constituée en 1688, de trois prêtres et d'un évêque, a constaté des erreurs et des désordres effrayants et y a immédiatement porté remède en instruisant des milliers de fidèles.

La source du mal n'était pas seulement la négligence des évêques mais aussi l'expropriation des évêchés par la Réforme, les troubles et les guerres. La mauvaise gestion des administrateurs a privé les évêques de leurs revenus. Alors que maint évêque n'avait pas de quoi vivre comme un simple particulier, il lui fallait entretenir les chanoines de son chapitre. C'est pourquoi la commission demanda que, dans tout le royaume, les évêchés fussent pourvus de fondations suffisantes. Or la dîme, destinée à Dieu

et à l'Église, est devenue une rente féodale, perçue par le fondateur de l'église ou « patron » et non par le curé. Et Kollonich demanda à l'empereur Léopold I^{er}, roi de Hongrie, d'assurer aux évêques une pension annuelle de 1 200 florins (soit environ 1 200 écus monnaie de France) pour leur entretien, en attendant un règlement définitif ; la moitié de la somme serait fournie par les fermiers des dîmes (*arendatores*) En outre, il faudrait aménager une résidence convenable pour chaque évêque¹.

Kollonich, après avoir été associé à la gestion des finances de la monarchie comme président de la Chambre des comptes de Vienne en 1693², se consacra entièrement aux affaires hongroises, lorsqu'il devint archevêque d'Esztergom et primat de Hongrie, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort. Ses projets de réforme fiscale de 1696, raisonnables mais contraires aux mentalités de la noblesse hongroise, ont largement contribué à déclencher la révolte de 1701 et la guerre d'indépendance de Ferenc II Rákóczi³.

On voit donc que les évêques hongrois ont avant tout un rôle politique, même si leur pouvoir était surévalué avant la reconquête de la Grande Plaine. Il s'explique à la fois par la faveur des Habsbourg et par les traditions de la Hongrie médiévale, puisque les structures de l'État hongrois demeuraient, à l'âge baroque, passablement archaïques.

Depuis la dynastie des Árpád, le primat était archichancelier du royaume, tâche dans laquelle il était secondé par un évêque, qui dirigeait les services de la chancellerie. Les Habsbourg respectèrent la tradition en nommant, sans exception aucune, un évêque chancelier de Hongrie de 1526 à 1711⁴. Cela avait d'ailleurs une justification pratique : puisque la chancellerie rédigeait ses actes et sa correspondance uniquement en latin, langue officielle du royaume, le chancelier et ses subordonnés étaient obligés de maîtriser parfaitement cette langue, ce qui était beaucoup plus facile pour des prélats instruits que pour de nobles guerriers⁵. Mais comme les services de la chancellerie de la cour (allemand : *ungarische Hofkanzlei* ; hongrois : *magyar udvari kancellária*⁶) accompagnaient le roi à Prague ou à Vienne, résidences

1. Jean Bérenger, « Le cardinal Kollonich et la Contre-Réforme en Hongrie », *XVII^e siècle*, n° 199 (« La reconquête catholique »), 1998, p. 297-313.

2. Jean Bérenger, *Finances et absolutisme autrichien dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Public. de la Sorbonne/Impr. Nat., 1975, p. 378-380.

3. Jean Bérenger, « Les causes économiques de l'insurrection de François II Rákóczi », dans *Nouvelles études hongroises*, Budapest, Corvina, 1976, p. 209-215.

4. G. Ember, *Az újkori magyar közigazgatás története...*, Budapest, 1946, p. 113.

5. G. Ember, *Az újkori magyar közigazgatás története*, Budapest, 1946, p. 113.

6. Pour tous les problèmes d'institutions, nous renvoyons à Jean Bérenger, *Lexique historique de l'Europe danubienne, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, A. Colin, 1979, 256 p.

habituelles des Habsbourg, la tâche essentielle du chancelier de Hongrie était d'assurer la liaison entre le roi et le gouvernement central hongrois, installé à Presbourg depuis 1536.

Ce système, en apparence compliqué, s'explique par le fait que les Hongrois acceptaient, à la rigueur, de recevoir des ordres du roi Habsbourg qu'ils avaient élu, non de ses conseillers allemands, qu'il considéraient comme des étrangers. Et pour préserver les susceptibilités nationales, les actes de la chancellerie étaient rédigés exclusivement en latin. Prenons un exemple concret du rôle du chancelier : les villes royales libres (qui constituaient le quatrième ordre de royaume) devaient acquitter des taxes à l'occasion de chaque session de la diète. En 1660, la Chambre hongroise adressa un rapport à la Chambre des comptes de Vienne (allemand : *Hofkammer*, mot à mot « Chambre de la cour ») pour que celle-ci fit le nécessaire, mais celle-ci ne se risqua pas à donner des ordres directement aux villes royales hongroises. Elle se contenta de transmettre des vœux au chancelier György Szelepcsényi, pour que celui-ci ordonnât aux villes de payer les taxes dues à l'occasion de la diète de 1659¹ Ce circuit avait l'avantage de respecter l'autonomie du royaume à l'intérieur de la monarchie autrichienne et de ménager les susceptibilités de la noblesse hongroise : un ordre donné directement par la Chambre des comptes de Vienne eût été considéré comme une ingérence étrangère dans l'administration de la Hongrie, voire comme un acte illégal, car les officiers du royaume de Hongrie n'obéissaient qu'aux documents signés par le roi, contresignés par le chancelier et expédiés par un secrétaire de chancellerie².

Le roi, généralement absent de Hongrie, devait gouverner avec l'aide des *barones*, les grands officiers de la couronne qui, conformément à la loi de 1536, s'étaient installés à Presbourg en attendant la libération du pays. Ces magnats tenaient leur pouvoir de la diète qui les avait élus. Outre le chancelier, le conseil comprenait le palatin, véritable vice-roi, chef de l'armée et du gouvernement, le grand juge, le trésorier, le grand camérier, les gardiens de la Couronne, le ban de Croatie et les généraux de la Frontière.

1. *Camera aulica petit ordinare ut taxa Diatalis Civitatibus imposita persolvatur*, Vienne, 12 janvier 1660. Archives d'État (hongrois : *Országos Levéltár*), Budapest, A 10, Magyar Királi Kancellária, fasc. 1, fol. 945. La minute de la lettre se trouve consignée à Vienne : *Ernennungs Decret an Hungar, Hofkanzler Herrn Georgium Szelepcheny* (Hofkammer archiv, *Gedenkbücher*, Registratur Ungarn, 1660).

2. Voir par exemple les actes de convocation des ordres à la diète, aux Archives d'État et aux Archives de la ville de Košice, en Haute-Hongrie (aujourd'hui Slovaquie).

Les barons constituaient, avec les autres magnats¹, la Chambre haute de la diète. Un trait original de la vie politique hongroise était en effet, depuis 1608, la division de la diète en deux chambres ou tables (*tabulæ*). D'une part, la Chambre haute, présidée par le palatin, où siègent les barons, titulaires des grands offices de la Couronne (*dicasteria*), les archevêques et les évêques, ainsi que les magnats. D'autre part, la Chambre basse, présidée par le procureur général, où siégeaient les députés de la noblesse (chaque comitat envoyait deux députés), les députés des chapitres et des villes libres, dont la liste avait été fixée par la loi 3 de 1514. Quant aux prédicateurs protestants, ils n'ont pas leur place dans le système traditionnel des ordres, et ne peuvent avoir un rôle politique qu'en mobilisant l'opinion (gentilshommes et paysans) contre les Habsbourg.

Les évêques avaient donc un rôle important dans les négociations qui se déroulaient à la diète en soutenant généralement la politique confessionnelle des Habsbourg. En 1662, la Chambre haute comptait quatre-vingt-quatorze magnats, dont cinq grands officiers de la couronne², et neuf évêques : les archevêques d'Esztergom et de Kalocsa, les évêques d'Eger, Nagyvárad, Zagreb, Vác, Csanád, Győr et Nógrád³. L'ordre des prélats était étroitement lié socialement à l'ordre des magnats, car la plupart des évêques appartenaient à des familles aristocratiques, par exemple le cardinal Pázmány, l'archevêque Lippay, le cardinal Lipót Kollonich ou l'évêque d'Eger Thamás Pálffy. Un parent de György Lippay, chancelier avant d'être primat de Hongrie, présidait la Chambre hongroise, et deux autres de ses parents siégeaient à la Chambre haute. Le primat Thamás Pálffy, appartenant lui aussi à une famille de magnats, fut nommé chancelier de Hongrie par l'empereur Léopold I^{er} en 1669⁴. Mais politiquement, il y avait des divergences dans la mesure où la Chambre haute comprenait des magnats catholiques et des magnats demeurés fidèles à la Réforme.

1. Les magnats étaient les nobles qui étaient invités personnellement à la diète par une lettre de la chancellerie, dès qu'ils avaient atteint leur majorité. Telle était la définition juridique de l'aristocratie dans la Hongrie ancienne, où la noblesse était divisée en deux ordres distincts.

2. Le palatin Ferenc Wesselényi ; le grand juge (*judex Curia*), Ferenc Nádásdy ; le ban de Croatie, Miklós Zrínyi ; le maréchal de la Cour István Csáky ; le général de la Frontière, gouverneur d'Érsekújvár, Ádám Forgách.

3. *Liste der Herrn von diesem Landtag in eigener Person beigewohnet*, 1662, Bibl. univ. Budapest, Manuscrits, *Collectio Hevensiana*, t. XXXIII, fol. 233-235. Également *Catalogus Dietae, Acta dietalia*, 1662, Arch. mun. Košice 2636-1 Ed.

4. J. Béranger, *Les «gravamina»...*, Paris, p. 25.

Enfin le roi devait se faire représenter à Presbourg, de façon à ce que ses décisions fussent respectées. Le droit public hongrois avait prévu le cas dès 1490, lorsque la noblesse, lassée d'un roi autoritaire comme Mátyás Corvin, élut un Jagellon, déjà roi de Bohême, qui résidait à Prague. C'était le palatin (hongrois : *nádor*), un magnat élu par la diète, parmi quatre candidats présentés par le roi¹, qui disposait à peu près de toutes les prérogatives d'un vice-roi. Cependant l'origine même du pouvoir de palatin le rendait, à juste titre, suspect aux autorités de Vienne, car l'office avait pour but de limiter le pouvoir royal et de défendre les intérêts de la noblesse. C'est pourquoi les Habsbourg cherchèrent, tout au long du XVI^e siècle, à prolonger les vacances de l'office, faute de pouvoir l'abolir formellement, auquel ils substituèrent un conseil de lieutenance dirigé par le primat, a priori plus favorable aux intérêts de la maison d'Autriche et à la défense du catholicisme. C'est ainsi que la lieutenance fut confiée de 1562 à 1608 à différents prélats, à savoir : Miklós Oláh, archevêque d'Esztergom, de 1562 à 1568 ; Pál Bornemisza, évêque de Transylvanie, de 1568 à 1572 ; Antal Verancsics, archevêque d'Esztergom, de 1572 à 1573 ; István Radéczy, évêque d'Eger, de 1573 à 1585 ; György Draskovich, archevêque de Kalocsa, de 1585 à 1587 ; István Fejerkövy, archevêque d'Esztergom, de 1587 à 1597 ; Janos Kutassy, archevêque d'Esztergom, de 1597 à 1602 ; Martón Pethö, archevêque de Kalocsa, de 1602 à 1605 et enfin Ferenc Forgách, évêque de Nyitra, de 1606 à 1608². La diète de 1608 mit fin pour un temps à cette pratique, évidemment suspecte aux yeux de la noblesse protestante, mais la suspension de la constitution à la suite de la conjuration des magnats, en 1670, permit au primat György Szelepcsényi, partisan d'une répression brutale, d'occuper ce poste jusqu'en 1681, date à laquelle la diète élut palatin Pál Eszterházy, un magnat catholique modéré.

Si, dans la même perspective, Léopold I^{er} confia la présidence de la Chambre hongroise à Kollonich, la diète de 1681 obtint son éloignement du gouvernement, sous prétexte que jamais un évêque n'avait été président de la Chambre des comptes et que l'emploi revenait, de droit, à un magnat³.

1. Art. 3, 1608 : « *De electione Palatini et Personalis Presentiæ : [...] ut Sua Regia Majestas, duas ex Statu Catholico Romano, et totidem Evangelicæ Confessionis personas, eis quam primum nominet ac proponat, ex quibus, quemcumque ad gerendum tale officium magis idoneum fore judicaverint, invocato Nomine divino, eligere non intermittent* ». Voir également G. Ember, *Az újkori magyar közigazgatás története...*, Budapest, 1946, p. 518.

2. Liste donnée par G. Ember, *Az újkori magyar közigazgatás története...*, Budapest, 1946, p. 102.

3. « *Ubi et ipse Præses ejusdem non secularis, sed Ecclesiasticus, [...] essent* », art. 7 des doléances de 1681 concernant la Chambre de Presbourg, administrée en contravention avec les

L'assemblée n'eut pas de mal à montrer que ce gestionnaire modèle des finances publiques était en réalité fort brouillon. Protestants et catholiques modérés désapprouvaient ses méthodes expéditives et, s'il fut remercié comme président de la Chambre de Presbourg, c'était surtout pour le zèle habsbourgeois et papiste qu'il avait manifesté entre 1672 et 1681 et les conversions forcées qu'il obtint.

On voit donc que les évêques ont une place dans le gouvernement de Presbourg et dans le gouvernement central de la monarchie, à Vienne, au moins en ce qui concerne le règlement des affaires hongroises. Si les divergences d'interprétation de la constitution coutumière dominèrent les relations austro-hongroises après l'élection de Ferdinand I^{er} en 1527, le conflit religieux, particulièrement grave au XVII^e siècle, empoisonna les relations entre les Habsbourg et la nation hongroise. Depuis la paix de Vienne de 1606 où les confessions luthériennes et réformées avaient obtenu un statut légal les mettant sur un pied d'égalité avec la religion catholique, cette dernière a recouvré une partie des positions perdues au siècle précédent, en particulier grâce à l'action des jésuites et du cardinal Pázmány. Les progrès de la Contre-Réforme furent indéniables au cours de la première moitié du XVII^e siècle ; une partie des élites avait été regagnée au catholicisme grâce à l'action discrète, mais ferme, des évêques. Vers 1660, le roi pouvait donc s'appuyer à nouveau sur un parti catholique puissant, en particulier à la chambre haute, car de nombreux magnats, sous l'influence du cardinal Pázmány et des jésuites, s'étaient convertis au catholicisme. Le but avoué de la maison d'Autriche était alors de ramener toute la nation hongroise à la religion de ses pères, afin de rétablir l'unité religieuse de la monarchie autrichienne. On espérait à Vienne s'assurer ainsi la fidélité des Hongrois, car on croyait que les protestants étaient plus des rebelles que des hérétiques, alors que les catholiques étaient, pensait-on, des sujets fidèles de la maison d'Autriche. En conséquence, les protestants n'en étaient que plus attachés à leurs privilèges confessionnels et combattaient les Habsbourg par tous les moyens légaux, afin de conserver les acquits de la paix de Vienne de 1606.

Une troisième source de conflit entre les Habsbourg et leurs sujets hongrois était l'attitude qu'il convenait d'adopter à l'égard de l'Empire ottoman. Devait-on se contenter du *statu quo* péniblement acquis à la paix de Zsitva Torok, ou devait-on profiter d'une décadence supposée de l'Empire ottoman pour entreprendre la reconquête de la Grande Plaine ? La question

conditions 1 et 5 du diplôme royal de 1609 et les décrets 21 de 1609, 18 de 1618, 31 de 1625, 146 de 1647 et 11 de 1655. Jean Béranger, *Les « gravamina »...*, Paris, 1973, p. 303.

a fait l'objet d'un vaste débat après la conclusion de la paix de Münster. L'empereur, débarrassé du conflit en Allemagne n'aurait-il pas dû se retourner contre « l'ennemi héréditaire du nom chrétien », le Turc ? On savait que celui-ci se débattait dans de graves difficultés (crise économique, révolte des janissaires, révolution de palais à Constantinople) qui accrédiétaient déjà la thèse de l'homme malade, à laquelle souscrivaient la plupart des gouvernements sur la foi de renseignements et d'analyses superficiels. Même si la Sublime Porte respectait les trêves régulièrement renouvelées depuis la paix de Zsitva-Torok, elle autorisait les raids en profondeur à l'intérieur de la Hongrie royale, afin d'élargir la zone tributaire et l'insécurité permanente, et provoquait le mécontentement des Hongrois¹. Devant les hésitations de la cour de Vienne, il s'est constitué un parti national hongrois, qui a fait taire les oppositions confessionnelles, mais a isolé politiquement l'épiscopat. Le parti national, dirigé par le ban de Croatie, Miklós Zrinyi, englobait les grands officiers du royaume c'est-à-dire par le gouvernement légal de Presbourg, qui, à partir de l'automne 1664, a comploté contre le roi et les autorités de Vienne. Le parti catholique, péniblement reconstitué au cours de la première moitié du XVII^e siècle, s'effrita avec la conjuration des magnats, provoquée par la « trahison » de Léopold I^{er}. L'ensemble de la nation hongroise lui reprochait en effet d'avoir signé avec la Sublime Porte une trêve de vingt ans à Vasvár, le 10 août 1664, alors que l'armée chrétienne, composée de contingents français, allemands et autrichiens, avait battu, dix jours plus tôt, l'armée du grand vizir Achmet Köprülü à Szentgotthárd, en Slavonie. Les principaux chefs de la conjuration étaient le palatin lui-même, le comte Ferenc Wesselényi, élu lors de la session de la diète de 1655 ; le grand juge, le comte Ferenc Nádasdy ; le ban de Croatie, le comte Péter Zrinyi ; le général de la Frontière Ferenc Frangepani ; le comte Ferenc Rákóczi, fils d'un prince de Transylvanie. Le fait le plus grave était peut-être que le primat lui-même, György Lippay, se fût rallié à la conjuration, et qu'il eût manifesté un grand zèle pour la cause nationale. Or l'épiscopat hongrois qui était le soutien le plus sûr de la maison d'Autriche et de sa politique dans la Hongrie royale fut désormais divisé. Des évêques, comme Kollonich, se désolidarisèrent du reste de la nation pour soutenir les Habsbourg d'une manière inconditionnelle dans l'intérêt du catholicisme et de la Contre-Réforme. Leur argumentation s'appuyait sur une autre interprétation de l'idée nationale : la Hongrie était, depuis saint

1. Doléances de la diète de 1655 et de 1659. J. Bérenger, *Les « gravamina »...*, Paris, 1973, p. 103-161 et 168-222.

Étienne, un royaume chrétien et un « roi apostolique » ne pouvait souffrir l'hérésie.

Si la tâche accomplie par l'épiscopat hongrois au XVII^e siècle fut considérable dans le domaine culturel, politique et confessionnel, les ambitions de l'épiscopat furent pourtant limitées, dans la mesure où il dut, à contre-cœur, accepter le compromis élaboré à Sopron en 1681 au lieu d'« extirper l'hérésie » de Hongrie, comme ce fut le cas en Autriche ou en Bohême après la bataille de la Montagne Blanche. De la même manière, jamais l'épiscopat hongrois ne put faire passer tous les Grecs orthodoxes de Transylvanie sous l'autorité du Saint-Siège et l'Église uniate fut, là aussi, un compromis plus ou moins satisfaisant.

Mais pour Kollonich comme pour son maître Léopold I^{er}, c'était l'échec du grand dessein amorcé par l'empereur Ferdinand II : réaliser l'unité de la monarchie autrichienne en abrogeant la diversité confessionnelle et en ramenant tous les sujets des Habsbourg à la « seule religion assurant le salut ».

Les évêques hongrois n'en ont pas moins mené un combat difficile et leur victoire tardive reposa essentiellement sur la reconquête de la Grande Plaine à la fin du XVII^e siècle. Si en gros les dispositions votées par la diète de 1681 ont été respectées et si la Hongrie est demeurée un pays multi-confessionnel, les évêques ont pu au XVIII^e siècle consolider la politique de Contre-Réforme, tant dans le domaine confessionnel que dans le domaine culturel, en imposant à l'ensemble du pays une sensibilité baroque.

Richelieu et les *Libertés de l'Église gallicane* ou le ressentiment du clergé de France

Françoise HILDESHEIMER
(Archives nationales, Université de Paris I)

Comme les cardinaux Briçonnet et d'Amboise, Duprat et Tournon, de Lorraine, sous Louis treizième le cardinal de Richelieu des conseils duquel l'Église et la France auroient tousjours une très honorable mémoire¹.

La défense de la mémoire du cardinal

Le 23 août 1656, l'assemblée générale du clergé fit supprimer de la *Gallia christiana* l'éloge de l'abbé de Saint-Cyran que le Père Denis de Sainte-Marthe y avait inséré pour, soi-disant, ne pas faire tort à la mémoire de Richelieu (mais aussi, il est vrai, dans le contexte de la querelle janséniste et à l'instigation des jésuites tout aussi maltraités dans le *Petrus Aurelius*) et ordonna de porter en marge que, si cet éloge se trouvait dans d'autres exemplaires déjà distribués, il y aurait été mis sans sa connaissance et son approbation². Quatre ans plus tard, elle se trouvait confrontée à nouveau à la défense de la mémoire du cardinal :

1. « Abrégé historique des Conseils privés de nos rois », Bibl. nat. Fr., ms. fr. 16217 (copie du XVIII^e siècle provenant de Saint-Germain-des-Prés).

2. Arch. nat., G8 654*, fol. 155.

Du lundi cinquième jour de juillet [1660] à deux heures de relevée, Monseigneur l'archevêque de Rouen président, Monseigneur l'évêque d'Auxerre a dit que M^r l'abbé de Richelieu estoit à la porte qui suplioit très humblement la Compagnie de vouloir lui donner audience sur quelque advis qu'il avoit eu que dans un livre imprimé de nouveau, il y avoit quelque chose où la mémoire de feu M^{gr} le cardinal de Richelieu pouvoit estre blessée¹.

Ainsi débutait une affaire dont l'importance jugée mineure ne justifiera pas la reprise dans la version imprimée des procès-verbaux des assemblées du clergé, mais qui mérite d'être exhumée par ce qu'elle révèle de l'écho durable qu'ont eu dans le clergé les positions du cardinal dans le domaine des relations de l'Église et de l'État. Son intérêt réside également dans ce qu'elle peut permettre d'apporter quelques précisions sur les positions gallicanes de Richelieu et sur ses rapports avec les frères Dupuy et leur entourage.

Narrons-en rapidement le déroulement. L'abbé en question est Emmanuel-Joseph de Richelieu, l'un des fils de François de Vignerot, général des galères, le frère de la duchesse d'Aiguillon, donc un petit-neveu du cardinal. « On luy avoit mis dans la teste que ce seroyt la plus belle chose du monde qu'il fist un peu de rumeur² ». La contestation porte sur un passage de l'ouvrage de Louis Doni d'Attichy, évêque d'Autun, intitulé *Flores historiae sacri collegii S.R.E. cardinalium*. À propos de Georges d'Amboise et de son parc de Gaillon, un parallèle y était esquissé avec Richelieu et sa propriété de Rueil appelée « *haceldama, hoc est ager sanguinis*³ *Abel justus qui injure clamat ad Deum de terra* ». Tel est l'objet du litige tenu pour négligeable dans la version imprimée, qui donne lieu à de subtiles tractations relatées en termes édulcorés dans le procès-verbal manuscrit officiel, mais dont nous avons conservé une version parallèle, reflet plus fidèle de la réalité⁴. C'est l'archevêque de Rouen, le très politique François II Harlay de Champvallon, qui se charge, avec le beau-frère de l'auteur, le comte de Maure, précisément de passage fortuit à Pontoise où siège l'assemblée du clergé, de négocier l'accommodement pour éviter rumeur et scandale, étant entendu que ladite assemblée n'a point normalement à connaître de telles affaires qui ne relèvent en rien de la discipline ni de religion. On transige d'abord sur la procédure : l'abbé ne sera pas reçu par l'assemblée, mais sa plainte

1. Arch. nat., G8 656A*, fol. 49 v., Procès-verbal manuscrit de l'assemblée générale du clergé de 1660.

2. Bibl. nat. Fr., ms. fr. 3886, fol. 39.

3. Mt 27, 8 et Act. 1, 19.

4. Bibl. nat. Fr., ms. fr. 3886, fol. 37-47.

y est évoquée en termes « doux et honnêtes », tandis que l'évêque d'Autun accepte le retrait des lignes incriminées¹. Après dîner, les deux parties se rendent mutuellement visite et se complimentent. L'affaire semble close à moindre bruit et, le 6 juillet à huit heures du matin, l'abbé est admis à remercier l'assemblée de son heureuse médiation et y entend des paroles louangeuses pour son grand-oncle.

Mais, deux jours plus tard, prenant connaissance du procès-verbal pourtant rédigé avec un maximum de modération, l'abbé prend derechef feu et flamme, découvre le caractère blessant pour son oncle de la réponse de Louis d'Attichy et accuse le médiateur de duplicité et de trahison. Or, il apparaît de la relations parallèle que nous avons conservée que la réponse faite de vive voix par l'évêque d'Autun était bien loin d'avoir la modération inscrite au texte officiel : après un plaidoyer pour la liberté de l'historien² vient un règlement de compte bien asséné et passionné dont le texte semble être la transcription fort exacte :

[...] un cardinal de qui la mémoire luy doit estre en abomination, et lequel, non content d'avoir persécuté à toute outrance des officiers de la couronne qui lui tenoient lieu de pères, a supposé des gens décriez pour escrire contre eux, par où il a voulu avoir leur honneur et leur vie. [...] Qu'il ne faut point dire que le cardinal ayt rendu des services signalez au clergé par lequel il en doive estre considéré, mais qu'au contraire jamais personne ne l'a plus sensiblement ny plus outrageusement offensé, mesme en la personne de ses prélatz qu'il a ignominieusement chassés de l'assemblée de Mantes et a fait faire le procès à d'autres, et à un nommément pour avoir presté son carosse à la reyne Mère de son Roy.

1. Texte de l'édition de 1660 : « *Dynastæ sibi ob oculos imitandum proponerent, nostro præsertim hoc infelici sæculo; optandumque maxime fuit in Cardinale Richelio, qui tantopere Ambrosiano nostro conferri ambivit, ut nihil ab assentatoribus suis gratis audiret; quem tamen in nemore suo ac vivario Ruello perficiendo norunt omnes terrea jugera plurima ab incolis loci, vili pretio, ac vi et auctoritate rapuisse potius quam sponte vendita coëmisse.* » Cette édition de 1660 se termine avec la vie de Bérulle. Or le P. Jacques Lelong, *Bibliothèque historique de la France...*, (nouv. éd., Charles-Marie Fevret de Fontette éd., Paris, De l'impr. de Jean-Thomas Hérisant, 1768-1778), n° 32511 signale qu'au deuxième volume de l'ouvrage figure une vie de Richelieu qui « contient plusieurs choses dites avec assez de hardiesse contre ce cardinal » dont nous n'avons point trouvé de trace dans les exemplaires que nous avons eu en mains; le t. II s'achevant par la vie de Georges d'Amboise, c'est sans doute au passage litigieux concernant Richelieu que fait allusion le P. Lelong.

2. « [...] qu'on n'écrît pas des histoires pour plaire à tout le monde, puisque les loix au contraire de cette profession sont de n'espargner personne et de dire le bien comme le mal, ainsy qu'on faist des Roys mesmes et des papes après leur mort, autrement on n'escriroit que des panégryriques et jamais des histoires. »

De plus, le prélat menace, si on exige de lui davantage, de faire réimprimer son ouvrage à l'étranger ou, mieux, de faire prendre sa défense par le roi et le parlement qui n'hésiteront pas, selon lui, à voler au secours « d'un évêque qui a écrit par occasion pour la défense de son propre sang et de la grand-mère du Roy qui estant la mère, belle-mère et tante de tous les roys et grands princes de son temps et qu'on peut appeler Cybelle, la mère des dieux, à qui toute sa maison avoit voué ses services, d'autant plus qu'elle avoyt l'honneur de luy estre alliée, quoy que les roys non plus que les dieux n'ayent point de parents mortels. »

L'affaire qui menace de tourner au scandale remonte alors jusqu'à Mazarin qui se prononce pour l'étouffer en imposant silence aux parties, notamment à l'évêque d'Autun qui a encore « force matériaux tous prêts ». Le cardinal successeur ne se montre à cette occasion, si l'on en croit le procès-verbal de l'assemblée du clergé, que fort peu zélé pour la défense de la mémoire de son prédécesseur, estimant que l'intervention de l'abbé de Richelieu a eu pour conséquence de lui faire dire des vérités « qui ne pouvoient estre que fascheuses et injurieuses à la mémoire de son oncle » et que, par ailleurs, on ne saurait empêcher l'évêque d'Autun d'avoir raison « quand il feroit voir qu'il n'a rien dit de vray et que sur de bons mémoires et qu'il a défendu son sang et la mémoire de la mère du roy, et tous les juges favoriseroient cette cause contre une personne dont la mémoire est odieuse, et qu'il y a trente auteurs dans leurs livres, prédicateurs dans leurs sermons et advocats dans le bareau qui ont dit pis [...] ». On reviendra sur cette prise de position *a priori* surprenante de la part d'un successeur désigné et introduit au pouvoir par Richelieu qui en aurait récolté cette ingratitude critique.

En dépit des belles et louangeuses paroles (« ce grand cardinal de Richelieu dont le mérite et la gloire seront immortelles ») proférées devant l'abbé par les représentants du clergé, la mémoire du cardinal en cette année 1660 n'est donc pas une valeur sur laquelle il y a unanimité. Cette année-là, elle est précisément sur la sellette et Doni d'Attichy, l'attaquant, est en rivalité et opposition avec Antoine Aubery, le défenseur. Auteur comme lui de biographies de cardinaux (Richelieu et Mazarin, cardinaux-ministres, mais aussi Du Perron et Joyeuse) et d'une *Histoire générale des cardinaux*¹, qui le place sur le même terrain littéraire, ce dernier publie, à l'instigation de la duchesse d'Aiguillon, fidèle gardienne des papiers et de la mémoire de son oncle, la première biographie fort louangeuse du cardinal augmentée

1. Antoine Aubery, *Histoire générale des cardinaux*, À Paris, Chez Jean Jost, 1642-1649, 5 vol. Dédicée à M^{gr} l'Éminentissime Cardinal duc de Richelieu

de nombreux documents originaux¹. Tandis que les ressentiments d'Attichy se donnent libre cours avec une certaine complaisance du pouvoir, s'appuyant sur trois points forts : la défense de la mémoire de Marie de Médicis — thème récurrent qui avait tracassé jusqu'à la conscience de Richelieu² et pour lequel Attichy était familialement bien placé — et du sang royal, le contentieux de l'assemblée du clergé de Mantes en 1641, dont Montchal nous a livré le récit passionné³, l'aspiration à une légation ou à un patriarcat des Gaules avec la visée d'assujettir l'Église de France, mais aussi la dénonciation de ces « gens décriez » dont Richelieu aurait utilisé la plume. Pour les identifier, l'évêque d'Autun va nous servir de guide. D'une famille marchande florentine, Louis Doni d'Attichy était fils du surintendant des finances de Marie de Médicis, Octavien, mort en 1614⁴ et neveu des Marillac. Ce proche du parti dévot (son œuvre littéraire comporte aussi un *De vita et rebus gestis Petri Berulli*⁵...) avait fait ses études à La Flèche et au collège de Navarre ; minime, il avait été évêque de Riez de 1629 à 1652 avant d'être transféré à Autun⁶. Il meurt en 1668 ayant conservé toute sa vie vis-à-vis de Richelieu et de sa mémoire tous les ressentiments qui avaient pu prendre naissance au soir de la Journée des dupes et se fortifier à l'occasion de la disgrâce du chancelier et du procès du maréchal de Marillac⁷. Un lourd et durable contentieux...

1. Antoine Aubery, *Histoire du cardinal duc de Richelieu*, À Paris, Chez Antoine Bertier, 1660, et *Mémoires pour l'histoire du cardinal duc de Richelieu*, recueillis par le sieur Aubery..., À Paris, Chez Antoine Bertier, 1660, 2 vols.

2. Françoise Hildesheimer, « Pardonner ou châtier ? Richelieu ou l'impossible clémence », *Cahiers de l'Institut d'anthropologie juridique*, n° 3, 1999, p. 425-463.

3. Charles de Montchal, *Mémoires*, Rotterdam, Gaspard Fritsch, 1718, 2 vol.

4. Jean-François Dubost, *La France italienne. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Aubier, 1997, VI-524 p.

5. Louis Doni d'Attichy, *De vita et rebus gestis Petri Berulli Cardinalis...*, Parisiis, Apud Sebast. Cramoisy, 1649.

6. Joseph Bergin, *The Making of the French Episcopate, 1589-1661*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 610-611.

7. On conserve la copie d'une lettre qu'évêque de Riez retiré sur ordre du roi dans son diocèse pour l'empêcher de solliciter pour les deux frères Marillac, il écrit, le 12 mars 1632 à Richelieu ; il s'agit d'un vibrant plaidoyer pour « nos oncles qui nous tiennent lieu de pères [...]. J'espère tant de votre générosité que vous ne voudrez pas permettre que nous les voyons souffrir plus longtemps. Je vous en conjure au nom de Dieu, Monseigneur, et par votre propre gloire qui vous oblige à exercer plutôt votre douceur et débonnairté en nous aydant que votre puissance et autorité en nous accablant. » Bibl. nat. Fr., ms. fr. 3922, fol. 3. Cf. F. Hildesheimer, « Pardonner... », *Cahiers de l'Institut d'anthropologie juridique*, 1999.

Autour des *Libertés de l'Église gallicane*

Le 25 octobre de la même année 1660, Doni d'Attichy s'exprimant longuement devant l'assemblée du clergé sur le thème de la juridiction ecclésiastique, y présentait douze moyens pour « faire fleurir l'Église de France¹ ». Il y dénonçait « les livres pernicious des Libertez de l'Église gallicane déjà censurés par l'Assemblée » et proposait

qu'il seroit bien à propos d'employer et bien payer quelque homme savant et versé dans la doctrine des Pères et des saints canons, comme seroit quelque docteur de Sorbonne ou autre, et les obliger de répondre au livre des Libertez de l'Église gallicane, prenant garde que ceux qui seroient ainsi choisis par le Clergé ne se contentassent pas d'ébaucher simplement la matière ou faire quelques effays qui passassent d'une assemblée à une autre et dont on ne visse jamais la fin et la perfection, mais qu'ils y travaillassent à bon escient. Comme aussi il faudroit prier et convier Monseigneur l'évesque de Montpellier de donner ce qu'il a préparé sur ce sujet, qui ne peut qu'estre excellent partant d'une si bonne plume, et que le Clergé le fist imprimer à ses dépens².

Il s'agit naturellement du *Traité des droits et libertés de l'Église gallicane* de Pierre Dupuy, suivi des *Preuves des libertés de l'Église gallicane*, l'un des grands scandales des années 1640 : une collection de traités antérieurs collationnés par Dupuy et eux-mêmes pourvus lors de leur publication de privilèges, complétée par un volume de « preuves » composé de documents tirés des archives ; les volumes imprimés sans privilège (Rouen, 1638) connurent un grand succès et furent épuisés en trois mois, mais un arrêt du Conseil privé du 20 décembre 1638³ en interdit l'impression, la vente et la diffusion sous peine d'une amende de 10 000 livres applicable aux hôpitaux, tandis qu'il fut censuré le 9 février 1639 lors d'une assemblée particulière de prélats à laquelle avait participé Doni d'Attichy traitant d'une publication « dans laquelle ils [les prélats] ne disconviennent pas qu'il y ait à la vérité quelques droits légitimes de nos rois et quelques vrais privilèges de l'Église gallicane

1. Pierre Blet S. J., *Le clergé du Grand siècle en ses assemblées, 1615-1715*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 241-243 (« Histoire religieuse de la France »).

2. Arch. nat., G8 657B*, p. 394.

3. Arrêt non motivé dont la minute écrite d'une seule main sans ratures ni corrections et ne porte pas la signature du rapporteur qui est de règle et qui figure sur les autres arrêts du même jour rapportés par le même Verthamont. Arch. nat., V6 135 (20 décembre, n° 51). Revêtu de lettres patentes du même jour et complété d'un formulaire de procès-verbal de signification en blanc, il fut imprimé (exemplaire notamment dans Bibl. nat. Fr., ms. fr. 15503, fol. 202-203).

fidèlement rapportés dans ces livres, mais ils se plaignent de ce que l'auteur y mêle une infinité d'entreprises sur les droits de l'Église qu'il ne craint point d'avancer sous le titre spécieux de libertés de l'Église gallicane¹ ». L'ouvrage, qui sera encore l'objet d'une censure de la faculté de théologie² et d'une mise à l'Index le 26 octobre 1640, n'en continue pas moins de circuler en toute liberté au grand dépit de Rome. Le nonce Scotti écrit, le 13 janvier 1640 : « *benche suppresso dall'assembla de vescovi, si legge da chi vuole, non havendo il cardinale di Richelieu voluto che si prohibisca giudicialmente*³. »

L'association de Richelieu à l'affaire est généralement affirmée sans que sa position apparaisse comme étant d'une parfaite clarté. On dit que l'ouvrage a été publié soit malgré lui ou à son insu, soit sur son ordre désireux qu'il était de mortifier les prélats⁴ et les historiens ont adopté la version de Montchal⁵ qui situe la publication des *Libertés* dans le contexte de son ambition contrariée de faire créer à son profit un patriarcat des Gaules et d'assurer sa domination sur l'Église de France et qui correspond à l'image machiavélique ordinairement donnée du cardinal : il aurait fait écrire par ses créatures, puis aurait condamné leur production pour ne pas déplaire au clergé, tout en la laissant en circulation... Il est vrai que l'affaire est ambiguë dans la mesure où la sanction — au demeurant non motivée — du Conseil privé (par un arrêt pris selon la tradition dont le Père Lelong se fait l'écho « à la sollicitation du cardinal de la Rochefoucauld et de Bolognetti, nonce du pape, et par complaisance pour le Cardinal de Richelieu⁶ »,

1. Arch. nat., G8 649* et Antoine Duranthon, *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France depuis 1560 jusqu'à présent*, Paris, G. Desprez, 1767, t. III, pièce justificative n° 1 de l'Assemblée de 1641 (texte français et latin de la censure).

2. Bibl. nat. Fr., ms. fr. 15503, fol. 204-277.

3. *Correspondance du nonce en France Ranuccio Scotti*, Pierre Blet S. J. (éd.), Rome, Presses de l'Univ. grégorienne, 1965, n° 189 (*Acta nuntiaturæ gallicæ*, 5).

4. Gabriel Demante, « Histoire de la publication des livres de Pierre Du Puy sur les libertés de l'Église gallicane », *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. V, 1843-1844, p. 585-606.

5. « Le Cardinal cependant ne se lassant pas de mal faire, fit publier deux volumes qui avoient pour titre *Les Libertés de l'Église gallicane*, mais pour but sa destruction, puisque c'étoient des recueils de toutes les entreprises que la puissance séculière a jamais faites contre l'Église même en tems de schismes ou dans ces contentions qui portent les parties de part et d'autre à faire tout ce qu'elles peuvent et ce qu'elles ne peuvent pas » (Montchal, *Mémoires*, Rotterdam, 1718, t. I, p. 45). Une version à laquelle donnent autorité les tables des procès-verbaux des assemblées du clergé qui y font renvoi (Arch. nat., G8 707H*) et qui a inspiré l'historiographie classique affirmant que Richelieu a inspiré son dessein à Dupuy (notamment Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVII^e siècle*, Paris, 1920, M. Giard, p. 78-81 ou René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943, p. 93).

6. J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France...*, Paris, 1768-1778, n° 6990.

dont on notera que le rapporteur était Verthamont, un ami de Dupuy, qui a curieusement omis d'y apposer sa signature¹⁾ précédait la réclamation épiscopale et qu'il est fort invraisemblable que le cardinal-ministre n'y ait point été associé. Il est vrai aussi qu'il ne s'agissait que d'une interdiction de vente sous prétexte de défaut de privilège et non d'une condamnation, et que Henri Arnauld fait mention du mécontentement cardinalice à propos de la condamnation épiscopale, un mécontentement modéré qui ne vise expressément que le fait qu'elle ne lui ait pas été soumise avant d'être divulguée²⁾. Il est vrai enfin que Rome via le nonce, le clergé de France pourvoyeur de subsides et le gallicanisme politique sont les trois termes que le cardinal avait à ménager avec toute sa prudence politique. Ajoutons que faire de Richelieu l'instigateur des *Libertés* revient à réunir sous une même bannière celui qui, en 1615, s'était fait, à la clôture des états généraux, le porte-parole d'un clergé fort anti-gallican et un auteur qui méditait sa compilation gallicane depuis ces mêmes états généraux...

En tout cas, pour les représentants du clergé, la cause est entendue à charge de Richelieu et ils n'abandonnent pas l'affaire, tandis que les *Libertés*, en dépit de leur mise à l'index en 1641, poursuivent leur carrière éditoriale avec la bienveillance du très gallican procureur général du parlement de Paris, Mathieu Molé, ami d'enfance de Dupuy³⁾. En 1656, on apprend que l'évêque de Lodève, François Bosquet⁴⁾, chargé il y a trois ans par l'assemblée du clergé de réfuter l'ouvrage dont on annonçait une nouvelle édition, y renonce en prétextant qu'il s'agit d'une matière délicate et apte à lui apporter des inimitiés, qu'il n'a par ailleurs reçu aucun rapport des

1. Cf. n. 3, p. 128.

2. Jean Tournyol du Clos, *Richelieu et le clergé de France. La recherche des amortissements d'après les Mémoires de Montchal (1639-1640)*, Paris, M. Giard et E. Brière, 1912, p. 197.

3. Procureur général du parlement de Paris, Molé avait la garde du Trésor des chartes des rois de France dont Dupuy et Godefroy avaient eu à assurer la mise en ordre. En 1640, à l'occasion de la condamnation par le parlement de l'*Optatus Gallus de cavendo schismate*, ouvrage qui accusait Richelieu de schisme et s'appuyait sur les *Libertés*, il fait rendre un arrêt déclarant la censure épiscopale nulle et abusive. En 1651, sa seconde édition « revue et augmentée de plusieurs observations nouvelles » paraît chez Cramoisy avec privilège (in-fol., 2 vol. ; reprise du seul traité de Pithou et considérable augmentation des preuves). En outre, Pierre Dupuy étant mort en 1651, son frère Jacques fit imprimer le *Commentaire sur le Traité des libertez de l'Église gallicane de maistre Pierre Pithou...*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1652.

4. Paul Henry, *François Bosquet [...] Étude sur une administration civile et ecclésiastique au XVII^e siècle*, Paris, E. Thorin-Montpellier, Firmin, 1889, XVI-788 p. J. Bergin, *The Making of the French Episcopate...*, New Haven, 1996, p. 580. Conseiller d'État, plusieurs fois intendant et commissaire du roi, procureur général à Rouen pendant la mission de Séguier en Normandie en 1640, Bosquet devient prêtre en 1647, et évêque de Lodève en 1648.

églises locales relativement aux abus de la juridiction séculière, alléguant enfin le manque de temps ¹. À cette occasion, c'est déjà Attichy qui enfonce le clou :

Et ce mauvais usage et doctrine s'est encore enraciné par les livres pernicious des Libertez de l'Église gallicane, contenant de si estranges dogmes, que l'on peut dire que ceux que saint Thomas de Cantorbie a combattu par sa vie et mort glorieuse sont plus tolérables et moins dangereux. Et toutefois l'aveuglement de nostre Nation est tel, que nous avons eu ces jours passez un grand magistrat, qui, quoy qu'il se piquast de piété et de conscience, n'eust pas honte de dire qu'après l'Évangile il n'avoit guère paru de meilleur livre au monde que celui-là, et que d'autre part il a esté censuré, proscrit et anathématisé par plus de trente archevesques ou évesques assemblez, dont il avoit l'honneur d'estre l'un, et qu'il se souvenoit fort bien que Monseigneur le cardinal de la Rochefoucauld présida à cette assemblée, auquel, comme quelqu'un des évesques représenta qu'il falloit rendre ce respect à Monseigneur le cardinal de Richelieu que de luy aller porter cette censure pour la signer et la bailler à l'Agent qui estoit pour lors, il dit qu'il feroit l'Agent pour cette fois, et la mit sous son pourpoint et dit qu'elle ne bougeroit de là. Qu'aussi cette censure fut faite avec grande raison, parce que les maximes que contiennent ces livres empestez, qui sont aujourd'huy le Bréviaire du Palais et du Barreau, qui est tout imbu de cette mauvaise doctrine, sont vrayement hérétiques, établissant pour toute religion le bon plaisir du prince, dont ils font un pape, voire un Dieu visible et, quoy qu'il soit l'image de Dieu invisible, ils errent toutefois en ce point qu'ils confondent la copie avec l'original et le pouvoir temporel avec le spirituel.

Qu'ils pêchent encore non seulement contre Dieu et l'Église, son espouse, qu'ils dépouillent de son autorité, mais encore contre le Roy à qui ils font une grande injure, luy ostant, autant qu'il est en eux, la qualité de très chrétien et de fils aîné de l'Église, pour en faire, comme les derniers roys d'Angleterre, un chef de l'Église, voire en attribuant la fonction et l'exercice à chaque officier du roi, qui se sont autrefois meslés de lever les censures, et voyant qu'ils passoient pour ridicules en prenant des surplis et des étoles qui estoient des ornemens empruntez et marquoient leur usurpation, ils ont renvoyés à des esvêques voisins ou d'autres, et parce qu'il s'en trouve guère d'assez lâches et ignorans pour se rendre exécuteurs des jugemens laïques, ils ont fait ces renvoys à de simples chanoines ou curez, dont ils ont fait des primats leur donnant un pouvoir qu'ils n'ont pas, quoy qu'il soit dit *nemo dat quod non habet*².

1. Arch. nat., G8 653*, fol. 54-55. Le P. Lelong (*Bibliothèque historique de la France...*, 1768-1778, n° 7023) signale un plan de son ouvrage conservé dans la bibliothèque de Colbert de Croissy, son successeur sur le siège épiscopal de Montpellier.

2. Arch. nat., G8 653*, fol. 387-388.

Bref, pour l'orateur, comme sans doute pour l'ensemble du clergé, il n'y a guère de doute sur la collusion de Richelieu et des Dupuy, ces « héritiers de la "papauté gallicane" du président J.-A. de Thou¹ » unis dans le même durable ressentiment.

Richelieu et Pierre Dupuy

Officier royal qui cumulera les charges de conseiller du roi et de garde de sa bibliothèque, Dupuy est au service de la royauté et met en œuvre ses capacités de juriste et de chercheur de documents constituant des précédents pour soutenir l'État dans sa quête d'autonomie vis-à-vis du Saint-Siège et étayer la politique de fermeté de Richelieu, même si, pour lui, la délégation de pouvoir à des ministres et/ou favoris est fortement suspecte de dérive vers la tyrannie, une tyrannie que le ministre exercerait à l'égard de Louis XIII². Une démarche qui rejoint la méthode de Richelieu qui consiste à faire appel à des « experts » :

Si les roys sont obligés de respecter la thiare des souverains pontifes, ils le sont aussy de conserver la puissance de leur couronne.

Cette vérité est reconnue de tous les théologiens, mais il n'y a pas de difficulté de bien distinguer l'estendue et la subordination de ces deux puissances.

En telle matière, il ne faut croire ny les gens du palais qui mesurent d'ordinaire celle du Roy par la forme de sa couronne, qui, estant ronde, n'a point de fin, ny ceux qui, par l'excez d'un zèle indiscret, se rendent ouvertement partisans de Rome.

1. Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980, p. 524 (« toutes études médiévales et modernes »). Voir Claude Sutto, « Tradition et innovation, réalisme et utopie : l'idée gallicane en France à la fin du XVI^e siècle », *Renaissance and Reformation*, vol. VIII, n° 4, 1984, p. 278-297.

2. Dupuy tenait fermement qu'un Français ne devait avoir d'autre maître que le roi, une position qui, à vrai dire, n'était guère différente de celle de Richelieu en dépit des accusations de tyrannie dont ce dernier fut l'objet (cf. Françoise Hildesheimer, *Relectures de Richelieu*, Paris, Publisud, 2000, 273 p.). Ajoutons que Dupuy et François de Thou étaient cousins, ce qui ne facilita pas les relations Dupuy-Richelieu. Sur les frères Dupuy, Jérôme Delatour, « *Les frères Dupuy (1582-1656)* », dans *École nationale des chartes. Positions de thèses soutenues par les élèves de la promotion 1996...*, Paris, École des chartes, 1996, p. 93-100, une thèse dont la publication souhaitée renouvellerait la connaissance de son sujet et notamment de la question des *Libertés* qui y font l'objet d'un chapitre que je remercie J. Delatour de m'avoir communiqué. Du même auteur, « Pierre Dupuy pamphlétaire », communication aux journées d'étude du barreau de Toulouse et de la Société internationale d'histoire de la profession d'avocat (22-23 octobre 1998).

La raison veut qu'on entende les uns et les autres pour résoudre ensuite la difficulté par des personnes si doctes qu'elles ne puissent se tromper par ignorance, et si sincères que ny les intérêts de l'Etat ny ceux de Rome ne les puissent emporter contre la raison.

Je puis dire avec vérité avoir toujours trouvé et les docteurs de la faculté de Paris et les plus sçavans religieux de tous les ordres si raisonnables en ce sujet que je ne leur ay jamais veu aucune foiblesse qui les ayt empesché de pouvoir deffendre les justes droits de ce royaume. Aussi n'ay-je jamais remarqué en eux aucun excez d'affection pour leur pays natal, qui les peut porter à vouloir, contre les vrais sentimens de la religion, diminuer ceux de l'Église pour augmenter les autres.

En telles occasions, l'opinion de nos pères doit estre d'un grand poids. Les historiens et les plus célèbres auteurs dépouillez de passion qui ont escrit en chaque siècle doivent estre consultez soigneusement en ces rencontres ausquelles rien ne vous peut estre si contraire que la foiblesse ou l'ignorance¹.

C'est en ces termes d'autonomie relative que le *Testament politique* de Richelieu entendait régler la question du rapport entre les deux puissances². On en retiendra ici, outre les termes modérés, le recours à des experts — théologiens et juristes — et la mention de ces « personnes si doctes » qui, compte tenu de ce que nous venons de voir, nous ramène vers le monde des Dupuy et les services qu'il pouvait être amené à rendre à Richelieu directement ou indirectement. Il existait bien des points de contact entre les deux mondes : ainsi le maître des requêtes François de Verthamont, rapporteur de l'arrêt interdisant les *Libertés* était un familier du cabinet Dupuy et Attichy³ et, pour répliquer aux accusations d'être un fauteur de schisme contenues dans l'*Optatus Gallus de cavendo schismate* de Charles Hersent, Richelieu a commandé en 1641 à Pierre de Marca, le futur prélat alors président au parlement de Pau et conseiller d'État et, surtout pour

1. *Testament politique de Richelieu*, Françoise Hildesheimer (éd.), Paris, Soc. de l'Histoire de France, 1995, p. 135-136.

2. Victor Martin, *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris, A. Picard, 1929, II-337 p., chap. VII, « Le rôle de Richelieu » ; malheureusement cet ouvrage, essentiellement fondé sur les *Mémoires* de Richelieu et qui donne de ses positions une vue bien équilibrée, n'envisage pas la question des *Libertés*. Sur ce thème, voir aussi Joseph Lecler S.J., « Qu'est-ce que les *Libertés de l'Église gallicane* ? », *Recherches de science religieuse*, t. XXIII, 1933, p. 385-410, 542-562 ; t. XXIV, 1934, p. 47-85.

3. Il s'entremettra en 1652, avec son frère jésuite résidant à Rome, pour l'obtention de ses bulles pour l'évêché d'Autun (Bibl. nat. Fr., ms. fr. 3922, fol. 31-33).

notre propos, proche de Dupuy¹ un ouvrage intitulé *De concordia sacerdotii et imperii, sive de libertatibus Ecclesiae gallicanae*². Les critiques y verront non seulement l'homme de Richelieu, mais aussi un censeur trop indulgent de Dupuy.

Tous ces personnages intermédiaires entre Dupuy et le pouvoir qui autorise ou condamne (qu'il s'agisse des *Libertés* ou de De Thou) convergent d'ailleurs très normalement davantage vers Séguier, le chancelier, chef de la justice et unique signataire de l'arrêt de 1638, que vers Richelieu personnellement (même s'il est vrai que Séguier tenait lui-même sa fortune politique de Richelieu) : Marca, Verthamont, Bosquet ont fait carrière sous le patronage de Séguier et se côtoient dans ces années 1639-1640 au sein du Conseil sous la présidence d'un chancelier qui a lui-même fait appel aux services de Pierre Dupuy pour copier de nombreux manuscrits³, tandis que Dupuy faisait figure pour ses proches de solliciteur et d'intercesseur auprès du chancelier. L'affaire en prend des couleurs plus administratives et judiciaires que politiques.

Plus directement que Richelieu ait lui aussi employé pour certains dossiers les services de Dupuy est chose bien connue⁴; en revanche, dans le cas précis des *Libertés*, il semble certain qu'il n'y ait pas eu entente préalable et que l'ouvrage, depuis longtemps médité par Pierre Dupuy, ait été publié à l'insu de Richelieu qui ne s'opposa pas à sa condamnation de forme. Car que le fond n'en ait pas été condamné pouvait lui permettre d'user, dans la mesure des besoins d'une politique toute en nuances, de l'arsenal qu'elles constituaient...

1. Il était entré en contact avec lui pour la documentation de son *Histoire de Béarn* et c'est Dupuy qui avait négocié en 1639 son entrée au Conseil à la demande de Séguier. Leur amitié se brisa en 1642 car Marca fut l'un des quatorze commissaires du procès Cinq-Mars et de Thou, et Dupuy l'accusera de s'être, par sa docilité, assuré l'évêché de Couserans auquel il avait, en fait, été nommé antérieurement. Voir Abbé Victor Dubarat, « Notice biographique sur Pierre de Marca », dans Pierre de Marca, *Histoire de Béarn*, t. I, Pau, Veuve Ribaut, 1894. François Gaquère, *Pierre de Marca (1594-1662), sa vie, ses œuvres, son gallicanisme*, Paris, P. Lethielleux, 1932, XV-336 p. J. Bergin, *The Making of the French Episcopate...*, New Haven, 1996, p. 663-664.

2. J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France...*, Paris, 1768-1778, n° 7092, présenté comme une défense des *Libertés* écrite sur ordre de Richelieu qui avait été forcé de les abandonner en apparence.

3. Roland Mousnier, *Lettres et mémoires adressés au chancelier Séguier, 1633-1649*, Paris, PUF, 1964, 2 vol., 1282 p.

4. Madeleine Laurain-Portemer a par exemple bien montré comment Richelieu avait utilisé Pierre Dupuy pour rassembler une documentation destinée à alimenter son dossier relatif à une éventuelle régence (*Études mazarines*, t. II, *Une tête à gouverner quatre empires*, Paris, Jean Portemer, 1997, p. 274).

On doit à Pierre Dupuy une « Apologie pour la publication des traitez des preuves de des libertez l'Église gallicane » qui est une réponse directe d'un « bon Français » à la censure de 1639¹. Ce texte n'apporte aucune confirmation de l'existence de relations entre les *Libertés* et la politique cardinalice, au contraire. Si l'argumentation déployée correspond de fait à la volonté d'obéissance et d'affirmation de l'autorité royale du cardinal, nulle allusion explicite n'y est faite à sa politique. On y trouve tout juste une déploration de la faiblesse du magistrat et de « ceux qui gouvernent la France si absolument » face aux prétentions ecclésiastiques sous le lâche prétexte de ne point donner matière à de nouveaux excès, ainsi qu'une allusion à la reprise de ses droits inaliénables par le roi, « son successeur ou lui-mesme mieux conseillé² ». Divergence ou manifestation de déception, en tout cas il y a là une critique ouverte du principal ministre.

Il faut surtout voir que l'affaire doit être replacée dans le contexte plus large de la politique de Richelieu nécessitant à la fois l'affirmation de la doctrine gallicane comme fondement de l'action de l'État, mais aussi un concours financier accru du premier ordre du royaume pour contribuer aux nécessités urgentes du même État, le tout sans s'aliéner Rome. Le soutien d'une position de principe se nuance des concessions formelles imposées par une mainmise financière accrue sur le clergé³ qui ne peut manquer de relier ces empiètements sur ses privilèges aux prétentions gallicanes de principe dont est abondamment crédité Richelieu (on rappelle les prétentions au patriarcat et les desseins schismatiques que l'on lui a généreusement attribuées). L'assemblée du clergé de Mantes en 1641 constituera le point culminant de cette tension et vaudra à Richelieu ce ressentiment durable de la part du clergé (à commencer par le précédemment cité Montchal), tandis que Dupuy ne pourrait effectivement que s'estimer « lâché » par un cardinal qui se livre au périlleux exercice de la prudence politique⁴, laquelle

1. Bibl. nat. Fr., ms. fr. 10533, copie provenant de Saint-Germain-des-Prés (J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France...*, Paris, 1768-1778, n° 6992) ; imprimée à la fin de l'édition des *Libertés* de 1731 ; version latine dans coll. Dupuy, 749, fol. 62). Avec une attaque *ad hominem* à l'intention de son rédacteur : « [...] il ne se pouvoit rien faire de moins judicieux, de plus mal digéré et ordonné soit pour les pensées, soit pour le stile du tout barbare et vitieux. Cet auteur impertinent a fait voir qu'il y a une grande différence entre un médiocre prédicateur tel que l'on dit qu'il est et un homme sage, sçavant et de bon jugement ; il a montré qu'il est ignorant et effronté tout ensemble » (fol. 4).

2. Bibl. nat. Fr., ms. fr. 1053, fol. 14 v. (c'est nous qui soulignons).

3. J. Tournyol du Clos, *Richelieu et le clergé de France...*, Paris, 1912.

4. Un exercice qu'il avait pratiqué en matière financière et en dépit des nécessités l'année précédente en s'opposant à un possible projet du surintendant des Finances, Bullion,

suppose, comme l'exprimait à lui seul le titre de l'ouvrage précité de Marca, de trouver un équilibre dans les relations avec la puissance romaine.

En dépit de cette circonstancielle prudence politique, on peut penser que deux logiques s'affrontent sur le long terme. L'une de corps, hostile aux entreprises de mainmise politique et financière sur l'Église de France de Richelieu, alimente les souvenirs du clergé dont Doni d'Attichy se fait le chantre et qui pourfend les positions gallicanes¹. En face, on trouve bien une communauté de projet Dupuy-Richelieu, fondée, selon ce dernier, sur la science et la raison et qui, face à un clergé crispé sur la défense des privilèges et immunités ecclésiastiques, mais sans hostilité de principe envers ce clergé dont Richelieu est membre et dans lequel Dupuy a de nombreuses attaches, coopèrent, l'un avec plus de souplesse par l'action politique, l'autre sans concessions par l'exercice d'une « magistrature érudite », l'érudition et le rassemblement des « preuves », à la mutation qui, durant la première moitié du XVII^e siècle a vu l'État se dégager de l'emprise de l'Église pour gagner son autonomie politique.

De Georges d'Amboise à Richelieu

On rencontre également, grâce à Attichy, une association entre Richelieu et Georges d'Amboise qui va bien au-delà du parallèle malveillant et prétexte à contestation de l'ouvrage de l'évêque d'Autun, et est riche d'enseignements sur la vision que Richelieu pouvait avoir des conditions de l'exercice de son pouvoir. Richelieu a en effet porté un intérêt certain au personnage du cardinal d'Amboise, ministre de Louis XII et légat permanent en France, dont en 1631 il avait fait rédiger par Jean Sirmond une apologie, *La vie du cardinal d'Amboise* [ministre d'État sous Louis XII], *ensuite de laquelle sont traictez quelques poincts sur les affaires presentes*, par le Sieur des Montagnes². Selon le Père Lelong : « Le but de l'auteur, en donnant la vie de ce cardinal qui a eu toute l'estime et l'autorité de Louis XII, a été de montrer qu'il n'est pas étrange que le cardinal de Richelieu, si supérieur en tout au premier, ait mérité la même faveur de son maître ». Il donne

d'imposer une taille sur le clergé (Orest Ranum, *Les créatures de Richelieu. Secrétaires d'État et surintendants des finances, 1635-1642*, Paris, A. Pédone, 1966, p. 196-197).

1. Dans les années ultérieures l'évolution sera rapide vers un gallicanisme débouchant sur la Déclaration des Quatre articles de 1682. Cf. notamment Aimé-Georges Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, Éd. du Cerf, 1953, 793 p. (« Unam Sanctam », 24).

2. Le Sieur des Montagnes [Jean Sirmond], *La vie du Cardinal d'Amboise, en suite de laquelle sont traictez quelques poincts sur les affaires presentes*, À Paris, Chez Estienne Richer, 163. Pierre Rocolet, 1634. Réédition en 1651 à Tournon, J. de La Clostre.

ensuite un court détail des troubles d'alors et de la sortie de Monsieur, dont les suites n'ont pas été assez prévues par ses conseils¹... Plus largement, l'ouvrage prend place dans l'historiographie historique ; il répond à la fois à un projet immédiat mais s'insère dans un programme d'ensemble auquel souscrivait également Antoine Aubery en s'intéressant, comme on l'a déjà noté, à Richelieu et Mazarin, à l'histoire des cardinaux-ministres dont Amboise constitue la référence de base. Le contexte polémique centré sur la célébration de la politique de Richelieu y est fort vivace, car, en 1634, paraissait une *Histoire de l'administration du cardinal d'Amboise, grand Ministre d'Etat en France, où se lisent les effets de la prudence et de la sagesse politique, ensemble les félicités de la France sous un bon gouvernement*, par Michel Baudier, historiographe de France, histoire « beaucoup plus estimée que la précédente » selon Lelong² qui visait à répondre à la présentation de Sirmond jugée pamphlétaire au bénéfice de Richelieu et au détriment de son prédécesseur et, à travers l'exemple historique, à délivrer les leçons d'une science du gouvernement mettant en lumière le rôle du principal ministre³. Doni d'Attichy retrouve le thème et la polémique au moment où Mazarin, de naturel plus apte à la négociation qu'à la polémique et moins soucieux que son prédécesseur de répondre point par point aux critiques, se refuse à en être directement partie prenante, alors qu'il a toujours assumé l'héritage politique de Richelieu⁴. C'est ainsi, outre la traduction peut-être tendancieuse du procès-verbal du clergé, que pourrait s'expliquer la réaction de Mazarin qui prêche l'apaisement avant tout face aux trublions que sont Attichy et l'abbé de Richelieu.

La célébration positive ou négative de la mémoire de Richelieu, ne prend pas fin avec l'épisode ecclésiastique de 1660⁵. Après que Louis XIV ait renoncé aux services d'un principal ministre, elle continue à user du mode du parallèle ministériel et cardinalice et de ce genre historiographique de l'histoire ministérielle. Ainsi en 1704, c'est un *Parallèle du Cardinal Ximénès, premier ministre d'Espagne et du Cardinal de Richelieu premier ministre de la France*,

1. J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France...*, Paris, 1768-1778, n° 32458.

2. J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France...*, Paris, 1768-1778, n° 32459.

3. Steve Uomini, *Cultures historiques dans la France du XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 227-247. Ajoutons que, de manière indirecte, Pierre Dupuy peut être associé au genre littéraire et au débat qu'il implique avec son *Histoire des plus illustres favoris anciens et modernes...*, Leyde, Jean Elsevier, 1659 qui, il est vrai, ne concerne ni le cardinal d'Amboise ni Richelieu.

4. M. Laurain-Portemer, *Études mazarines*, t. II, Paris, 1997.

5. Sur ce thème, en attendant la poursuite des recherches annoncées, voir Giuliano Ferretti, « Élités et peuples à Paris, 1642-1650. La naissance de l'historiographie sur Richelieu », dans *Nouvelles de la République des lettres*, 1997, 1, p. 103-130.

par René Richard, chanoine de Sainte-Opportune à Paris¹. « On assure que ce qui a déplu dans ce *Parallèle* est que l'auteur y représente le Cardinal de Richelieu comme un vrai scélérat² ». En 1724-1726, on retrouve le cardinal d'Amboise avec une *Vie* due à Louis Le Gendre, sous-chantre et chanoine de Paris, dont le tome II comporte un parallèle avec les cardinaux Ximénès, Volsey, Richelieu et Mazarin³...

Georges d'Amboise constitue sans doute un des modèles avec lequel Richelieu s'identifiait le plus facilement, lui qui se concevait comme conseiller ecclésiastique de « par la grâce de Dieu » et bénéficiant de la garantie des institutions qu'il servait, en l'espèce le roi et son Église pour lui parfaitement intégrés et non opposables. De même que les fidèles sont indissociablement des sujets, Richelieu œuvrant pour l'avènement du règne de Dieu était tout à la fois cardinal de l'Église romaine et principal ministre au service de l'État, en somme le ministre et de Dieu et du roi très-chrétien confondus en une même foi ; un équilibre qui correspond à la vision des relations entre les deux puissances décrite dans le passage cité du *Testament politique* qui exprime la perception de deux absolutismes, l'un spirituel, l'autre politique aptes à coexister à condition que le premier n'entende pas dominer le second en s'attaquant aux libertés de l'Église gallicane. C'est sans doute dans ce sens que Richelieu a entendu mettre à son service le gallicanisme parlementaire juridique sans vouloir, en le poussant à l'extrême, priver le roi très-chrétien, en un siècle de ferveur auquel il participe pleinement, de la caution de la sacralité romaine ainsi bornée dans ses prétentions politiques⁴.

1. René Richard, *Parallèle du cardinal Ximénès, premier ministre d'Espagne et du cardinal de Richelieu, premier ministre de France...*, Trévoux-Paris, J. Boudot, 1704. J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France...*, Paris, 1768-1778, n° 32520.

2. Jacques Bernard, *Nouvelles de la République des lettres*, septembre 1705.

3. Louis le Gendre, *Vie du cardinal d'Amboise, premier ministre de Louis XII. Avec un parallèle des cardinaux célèbres qui ont gouverné des États...*, À Rouen, Chez Robert Machuel, 1724, 2 vol. J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France...*, Paris, 1768-1778, n° 32460.

4. C'est sans doute sur ces bases qu'il conviendrait de réapprécier la sécularisation de la politique attribuée à Richelieu (cf. notamment Joseph Lecler S.J., « Les principes de Richelieu sur la sécularisation de la politique française », *Cahiers d'histoire*, t. IV, 1, 1959, p. 41-52).

Le cardinal Grimaldi : un Frondeur attardé en Provence

Monique CUBELLS

(Université d'Aix-Marseille I)

La Fronde provençale, si elle connut son apogée de 1649 à 1652, donna lieu encore à des mouvements, souvent spectaculaires, à la fin des années 1650. Les plus connus sont ceux de Marseille, qui valurent à la ville le changement de son régime municipal, l'envoi d'une chambre de justice pour le procès des coupables, et l'entrée de Louis XIV comme dans une ville conquise. Mais il y eut aussi des « émotions » à Aix et à Draguignan. L'un des facteurs (non pas le seul, mais certainement le principal) de cette agitation prolongée fut la tension très forte entre le gouvernement royal et l'administration provinciale : l'assemblée des communautés de Provence¹, qui devait consentir l'impôt, et les procureurs du pays, également consuls d'Aix, qui en constituaient l'exécutif permanent et le fer de lance. Le roi, à partir de 1656, renforça ses exigences fiscales. En même temps, poussé par les nécessités de la guerre avec les Espagnols, il fit déferler sur la Provence de nombreux régiments, que la province devait entretenir, auteurs de plus de diverses exactions. Dans cette période difficile, émerge en bonne place la figure du cardinal Jérôme Grimaldi, archevêque d'Aix.

1. La Provence est pays d'états. Mais les états de Provence ne sont plus réunis depuis 1639. Ils ont été remplacés par l'assemblée des communautés (en fait trente-sept communautés seulement y sont représentées), que le gouvernement espérait plus docile, en grande partie à tort. L'administration provinciale gère elle-même la répartition et la perception des impôts directs.

Né à Gênes en 1597, le cardinal appartenait à la vieille famille génoise des Grimaldi. Son père, Jean-Jacques Grimaldi, était sénateur de la République. Après des études à Pavie, Bologne et Rome, il entra dans les ordres, et exerça d'importantes fonctions dans les États pontificaux. D'abord référendaire de l'une et l'autre signature sous Grégoire XV en 1621, il fut ensuite sous Urbain VIII vice-légat de Romagne en 1625, puis gouverneur de Rome en 1628. Le pape l'envoya en 1632 auprès de l'empereur Ferdinand II, en qualité de nonce extraordinaire. Il devint gouverneur de Pérouse en 1634, et vice-légat du duché d'Urbin en 1636. En 1641, Urbain VIII le désigna comme nonce en France, après l'avoir fait archevêque *in partibus* de Séleucie. En 1643, Louis XIII demanda pour lui le chapeau de cardinal, ce qui lui fut accordé, sous le titre de Saint-Eusèbe, qu'il quittera plus tard pour celui de La Trinité-du-Mont.

Jérôme Grimaldi était un serviteur de la famille Barberini, celle d'Urbain VIII. Tout comme Mazarin. De retour à Rome en 1644, il soutint le candidat de la France au trône de Saint-Pierre, vacant par la mort du pape Barberini. Non seulement le candidat pro-français ne fut pas élu, mais le nouveau pontife, Innocent X, un Pamphili, persécuta la famille de son prédécesseur. Grimaldi en protégea les membres, jusqu'à faire sortir de Rome certains d'entre eux dans son propre carrosse. Ce n'était pas seulement par fidélité personnelle : il répondait à une demande du gouvernement français. Ce qui lui valut l'hostilité définitive d'Innocent X. De son côté, Mazarin, lié au cardinal par leurs communes relations romaines, et l'appréciant pour son action résolument favorable à la France, l'employa au service de sa diplomatie, notamment à Naples en 1648. Le 20 septembre de cette même année, le jeune Louis XIV écrivait au prélat, lui annonçant qu'il l'avait nommé à l'archevêché d'Aix, pour récompenser « ... le mérite que vous vous estes acquis par tant de services que vous avez rendus utiles et avantageux à cette Couronne, avec des tesmoignages de zèle et d'affection qui sont si considérables que j'ay sujet de les recognoistre et de désirer les occasions de vous gratifier ; celle qui s'est présentée de la vacance de l'archevesché d'Aix m'a fait jetter les yeux sur vous pour remplir cette prélature¹ ».

L'entente entre le cardinal-ministre et le cardinal-archevêque paraissait totale. Aix était aux mains d'un prélat romain, francophile et mazariniste. Mais les choses ne se passèrent pas comme on pouvait l'attendre. Pour

1. Arch. dép. Bouches-du-Rhône, G 154, Louis XIV à Jérôme Grimaldi, Rueil, 20 septembre 1648. Louis XIV a alors dix ans, il est bien évident qu'il n'a pas écrit la lettre lui-même.

des raisons mal élucidées, Jérôme Grimaldi ne soutint pas Mazarin pendant la Fronde. D'une part, il ne semble pas avoir servi ses adversaires, mais s'être au moins abstenu de prendre parti, peut-être même un peu plus. Le 6 juin 1651, Mazarin écrivait à Lionne : « Je vous prie de dire à la Reyne qu'elle fasse froid à M. le cardinal Grimaldi, et que Sa Majesté ne lui accorde aucune grace ; car il en est indigne, n'y ayant jamais eu une ingratitude semblable à la sienne, ny une si mauvaise conduite. Il a déclaré dans mon malheur qu'il n'estoit pas de mes amis et condamnoit toutes mes actions en un temps et en un lieu où l'autorité du Roy sembloit tout à fait esteinte¹. » D'autre part, le siège aixois attendit longtemps la prise de fonctions de son archevêque. Le pape Innocent X refusa de donner ses bulles au nouveau promu. Il affirmait qu'il avait le droit de nomination à Aix, les circonstances de la succession étant particulières : le prédécesseur de Grimaldi, Michel Mazarin (le frère de Jules), était en effet mort à Rome. À quoi le roi de France répondait qu'il y séjournait en qualité d'ambassadeur extraordinaire (ce qui n'était d'ailleurs pas vrai), donc comme en territoire français. Innocent X, qui défendait le droit canonique en même temps que ses propres inimitiés, tint bon jusqu'à son décès. C'est seulement en 1655, à l'avènement d'Alexandre VII, que Jérôme Grimaldi reçut ses bulles. Il fit son entrée à Aix le 26 novembre 1655.

Le nouvel archevêque fut bien accueilli par ses ouailles. Des conflits de préséances et de juridiction l'opposèrent au parlement dès 1656. Mais il fut soutenu par le Conseil du roi, et personne ne s'étonna de ces frictions, qui s'inscrivaient dans une longue tradition. Cependant, à partir de 1657, le cardinal commence à susciter des préoccupations sérieuses chez les deux principaux représentants du pouvoir royal dans la province : le duc de Mercœur, neveu par alliance de Mazarin, gouverneur de Provence, et le premier président du parlement, Henri de Maynier d'Oppède, « créature » de Mazarin (c'est lui qui se désigne lui-même ainsi) et son plus fidèle agent. Leur correspondance avec les ministres et notamment avec le premier d'entre eux, est très éclairante. Manifestement, Grimaldi devient leur bête noire. Ils lui reprochent d'abord d'agir dans les assemblées des communautés pour encourager leur résistance à l'impôt, leurs préventions à l'égard des troupes du roi en séjour ou de passage dans la province, et leur mauvaise volonté pour leur donner la subsistance. Le cardinal avait des raisons précises de se mêler de ces questions temporelles, il était en

1. *Lettres du cardinal de Mazarin pendant son ministère*, Adolphe Chéruel et Georges d'Avenel (éd.), Paris, 1872-1906, Impr. Nat., t. IV, p. 246-247 (« Coll. de doc. inéd. sur l'histoire de France »).

effet président-né des états de Provence. Ceux-ci n'étant plus réunis, l'assemblée des communautés en tenait lieu. Le prélat n'y assistait pas, mais il se tenait au courant, et se faisait représenter lors des sessions par son grand vicaire, Joseph Cordeil, docteur en théologie, qui prenait le premier la parole dans les débats et se trouvait en mesure d'influencer les députés. Le 26 septembre 1657, lors de l'assemblée d'Aubagne, le premier président d'Oppède, qui y était commissaire, écrit à Mazarin que le grand-vicaire « observe fort bien cest ordre [de Grimaldi], car il opiniastre avec challeur et emportement à ne rien donner », et le 7 octobre, il réitère ses plaintes : « [...] V. Ém. [Votre Éminence] agréera qu'en luy respondant... en ce qui regarde Mr le cardinal Grimaldy, je luy dise avec le respect que je vous dois que cetse Éminence a grand tort de sa fasson d'agir aux affaires qui regardent le service, son grand vicaire ayant mesme icy fait des choses tout à fait surprenantes sur ceste mathière¹. » De même, l'archevêque est accusé de dresser les procureurs du pays contre les ordres du roi. En sa qualité de président des états, il participait aux réunions que ceux-ci tenaient entre les sessions des communautés. M^{gr} Grimaldi s'y est montré fort assidu, conformément aux devoirs de sa charge. Et lorsqu'il était là, cas le plus fréquent, on s'assemblait à l'archevêché. Les conditions étaient donc favorables à un rôle actif du prélat.

Jusque-là, on ne pouvait dénier à l'archevêque d'Aix le droit de s'occuper des affaires de la province. C'était de ses attributions. Mais le duc de Mercœur et le premier président d'Oppède se plaignent à Paris d'une bien plus vaste entreprise. Le cardinal aurait été à la tête d'un véritable parti, rassemblé autour de lui, dont il était l'animateur. Avec lui, les principaux participants de cette « cabale » se trouvaient être le marquis de Gordes, comte de Carcès, lieutenant général de Provence, et en cette qualité le second peu apprécié du gouverneur, mais aussi le président au parlement de Régusse, l'ancien conseiller à la même cour Glandevès de Rousset, les procureurs du pays et plusieurs magistrats. Tous tenaient entre eux des conférences secrètes, où l'on complotait de résister aux injonctions royales, sous le drapeau de la défense des privilèges, statuts et coutumes de la province. Il est intéressant de voir le duc de Mercœur imputer à ces personnages de « soustenir le party populaire et de liberté », au début de 1658, et parler encore en septembre 1659 de « party des tribuns² ». Les accusations des représentants du roi ne sont pas sans fondement. Il est

1. Archives des Affaires étrangères (= Arch. Aff. étr.) Mémoires et documents, France [= M.D., France] 1721, fol. 222 et 233 v., 26 septembre et 7 octobre 1657.

2. Arch. Aff. étr., M.D., France 1721, fol. 350; et M.D., France 1725, fol. 73 v.

exact que les protagonistes de cette véritable opposition se réunissaient entre eux, souvent à l'archevêché, en tout cas avec l'appui du cardinal. Beaucoup de témoignages le confirment. Mais ces menées n'étaient pas si secrètes, puisque nombre de gens les connaissaient. Il est par contre difficile d'affirmer, comme le dit Henri d'Oppède, que le prélat profitait de ses visites pastorales pour dresser les communautés contre le gouverneur, ou de déterminer quelle part de responsabilité il a pu avoir dans la diffusion de cantiques de Noël séditieux en décembre 1657.

Il y eut pire que des campagnes d'influence organisées. Le cardinal Grimaldi se trouva mêlé à de véritables soulèvements survenus dans certaines villes, surtout à Aix. Pour Marseille et Draguignan, il était seulement en correspondance avec les séditieux, notamment avec Niozelles à Marseille, par les soins de la sœur de ce dernier, Madame de Cabris. Mais à Aix, il fut amené à intervenir directement. Le 25 février 1658, l'arrestation de Glan-devès provoqua une « émotion »; le cardinal alla plaider sa cause auprès du gouverneur. Le 14 février 1659, jour de la Saint-Valentin, une violente émeute éclata dans la capitale provençale. La foule se porta au palais de justice pour réclamer qu'on lui livre le premier président d'Oppède, particulièrement détesté. Le parlement fit prier Grimaldi de venir chercher son chef, pour le soustraire à ses assaillants. L'archevêque vint en effet, fit entrer le magistrat dans son carrosse et l'emmena à l'archevêché. On pouvait penser que c'était dans l'intention de le protéger, et c'est bien ce qui arriva. Mais ensuite le premier président se trouva véritablement prisonnier dans le palais archiépiscopal, assiégé encore le 15 février, gardé par la milice aixoise, ne recevant de visites que soigneusement filtrées. L'affaire fut réglée par le duc de Mercœur, qui fit venir des troupes, à la confusion des adversaires d'Oppède. Mais cette fois, Monseigneur se trouvait compromis dans une action attentatoire à l'autorité du roi et à la dignité de sa justice. Il se défendit en mettant en avant son rôle pacificateur, mais la partie devenait difficile à jouer. D'ailleurs, par la suite, il protégea des personnes inculpées, ne laissant aucun doute sur l'orientation de ses sympathies.

Dès lors, le gouverneur et le premier président n'auront de cesse d'obtenir l'éloignement du prélat. Leurs lettres à Mazarin reviennent constamment à la charge : c'est une véritable obsession. Le duc de Mercœur, le 5 août 1658 : « [...] et certainement tant que le cardinal Grimaldi sera en ce païs, VÉ [Votre Éminence] doit se le tenir pour dit quil nen perdra

aucune occasion [...]»¹. » Henri de Maynier d'Oppède, le 18 mars 1659 : « Et pour mettre ce dernier repos, sans quoy il ny aura jamais seureté, il est de toute necessité de finir laffaire de M. le cardinal Grimaldi [...]»². »

On l'a vu, depuis les événements de la Fronde, Mazarin en voulait à Grimaldi. Il est d'ailleurs significatif que le roi n'ait pas tenu vis-à-vis de l'archevêque une promesse incluse dans la lettre du 20 septembre 1648 citée plus haut, où il lui annonçait sa nomination à Aix. Dans cette missive, le jeune souverain assurait à son correspondant la perspective du premier diocèse vacant dans le royaume, si le pape faisait des difficultés pour l'accepter. C'est bien ce qui se produisit. Mais le cardinal dut attendre la mort d'Urbain VIII pour entrer en fonctions. Et il ne semble pas que le gouvernement français ait fait grand-chose pour lui éviter cette attente.

Pourtant, Mazarin se montre d'abord très circonspect devant les accusations du gouverneur et du premier président. Le 26 septembre 1657, il écrit à Mercœur : « Mais vous m'obligerez fort de faciliter toutes les choses qui pourront établir une bonne correspondance avec M. le cardinal Grimaldi, parce qu'outre sa dignité et l'amitié que j'ay avec luy, c'est le service du Roy³. » Cette prudence continue en 1658. Mieux même : en 1659, alors que le premier président s'est trouvé retenu à l'archevêché pendant plusieurs jours, le ministre l'incite à « bien vivre » avec le prélat⁴. Henri d'Oppède accède à cette demande, mais à contrecœur : il poursuivra ses respects à l'archevêque, tout en soulignant que « l'air de Rome luy seroit fort salutaire⁵ ».

En fait, on s'inquiétait en haut lieu, et les conseils d'observer une bonne intelligence étaient largement le résultat de la tactique souple adoptée par le premier ministre dans les affaires de Provence à ce moment-là. À partir de 1658, la correspondance échangée avec la province révèle les soucis de Mazarin. Il ne doute guère des agissements de Grimaldi, même s'il ne fait pas confiance aveuglément à ses informateurs. Et il demande des preuves, afin de fonder une éventuelle intervention sur des bases sûres. L'archevêque d'Aix a des amis à la cour, notamment Brienne. Et l'on ne peut agir qu'avec tous les atouts en main. Le 8 septembre 1658, Mazarin fait savoir au président d'Oppède qu'il serait bon d'avoir des lettres interceptées, pour

1. Arch. Aff. étr., M.D., France 1723, fol. 106 v., 5 août 1658.

2. Arch. Aff. étr., M.D., France 1723, fol. 420 v., 18 mars 1659.

3. Arch. Aff. étr., M.D., France, fol. 311, Metz, 26 septembre 1657.

4. Arch. Aff. étr., M.D., France, 1724, fol. 30 v., 20 février 1659.

5. Arch. Aff. étr., M.D., France, 1723, fol. 388, 4 mars 1659.

mettre à jour les relations du cardinal Jérôme Grimaldi avec Marseille¹. Il faudrait aussi obtenir les témoignages nécessaires. Le tout dans le plus grand secret. Le gouverneur et le premier président affirment leur zèle pour confondre le prélat, et déclarent agir avec la discrétion nécessaire.

En septembre 1658, le gouvernement invite Grimaldi à se rendre en cour, sous prétexte de conférer avec lui des affaires de la province. Mazarin en prévient le duc de Mercœur, en lui recommandant de ne pas ébruiter les raisons véritables de ce voyage, dans une lettre du 13 du mois². Comme ce n'était pas un ordre exprès, l'intéressé se dispense d'y obéir. En 1659, les intentions du ministère se précisent avec lenteur. L'idée de l'éloignement du cardinal fait son chemin, soutenue avec insistance par les représentants du roi en Provence. On prend des gants avec lui. On envisage de le faire partir pour Rome comme chargé de mission : il s'en irait ainsi avec honneur. D'après une lettre de Lionne à lui adressée le 4 décembre 1659, l'archevêque se serait engagé à faire ce déplacement³. Mais en fait, il se fait tirer l'oreille. À l'été, il n'est toujours pas parti. Le premier ministre écrit au duc de Mercœur, le 30 septembre 1659, qu'il a cette fois l'ordre formel de quitter son diocèse⁴. Monseigneur n'entend pas davantage. Finalement, le roi lui ordonne, le 5 décembre 1659, de se retirer dans son abbaye de Saint-Florent-les-Saumur, s'il refuse d'aller à Rome conformément à sa promesse. Toutefois, la mansuétude royale est grande : il pourra s'arrêter en chemin, hors de la Provence, jusqu'à la belle saison⁵. Le 17 décembre, Grimaldi quitte Aix, et va s'installer à la chartreuse de Villeneuve-les-Avignon, sur la rive languedocienne du Rhône, mais à portée de la Provence, au grand dam de ses adversaires. Finalement, après avoir vu le roi à Avignon, il se résigne à l'exil romain. Il part au printemps, après avoir réglé les affaires de son diocèse, et ne reviendra, autorisé par Louis XIV, qu'après la mort de Mazarin. Pour un long exercice : il mourra le 4 novembre 1685, toujours titulaire du siège d'Aix.

Quels étaient les motifs du cardinal Grimaldi de se montrer aussi peu docile à l'égard du pouvoir royal ? La brouille avec Mazarin a certainement contribué à cette attitude. Des contemporains attestent sa gravité. Le cardinal de Retz, parlant du rôle de l'archevêque d'Aix lors du conclave de

1. Arch. Aff. étr., M.D., France, 1722, fol. 207, 8 septembre 1658.

2. Arch. Aff. étr., M.D., France, 1722, fol. 215 v., 13 septembre 1658.

3. Arch. Aff. étr., M.D., 1725, fol. 171, 4 décembre 1659. Il aurait pris cet engagement en rencontrant le roi et Mazarin à Lyon, en janvier 1659.

4. Arch. Aff. étr., M.D., 1724, fol. 222 v., 30 septembre 1659.

5. Arch. Aff. étr., M.D., 1725, fol. 172, Louis XIV à Jérôme Grimaldi, 5 décembre 1659.

1655, écrit dans ses *Mémoires* : « Grimaldi, qui haïssait Mazarin autant qu'il en était haï, n'agissait presque en rien¹. » L'historien provençal de la fin du XVII^e siècle, Pierre-Joseph de Haitze, souligne aussi cette hostilité dans son *Histoire de la ville d'Aix*². De plus, Jérôme Grimaldi se méfiait, non sans quelque raison, des capacités politiques du duc de Mercœur, qui avait épousé la nièce de Mazarin. Ce dernier n'avait pas non plus d'illusions sur son neveu, mais il le soutenait.

Pendant, cette explication n'est pas suffisante. Le cardinal Grimaldi était président-né des états, comme le voulait la tradition, et il portait de ce fait le titre de premier procureur du pays. Cette fonction le mettait au cœur des affaires de la province. On sait qu'il se montra fort assidu à assister aux assemblées particulières de la procure du pays, et qu'il s'intéressa de près aux réunions de l'assemblée des communautés. Les dirigeants de l'administration provinciale, s'adressant au gouverneur au nom des intérêts locaux, disaient agir par le « deub [le dû] de leur charge ». L'archevêque d'Aix agissait lui aussi par le dû de sa charge. Elle impliquait la défense des privilèges de la province et des sujets provençaux du roi. Le prélat s'est soigneusement acquitté de ses obligations en la matière. Il a régulièrement écrit à Mazarin et aux ministres pour leur représenter la misère du peuple, et stigmatiser les excès commis par les gens de guerre. À Brienne, le 27 mars 1657, il décrivait les suites de la présence prolongée de nombreuses troupes dans la région, évoquant les « marques funestes de leur séjour par la désolation qu'elles y ont faites, soit par les violences qu'elles y ont exercées ou par les rançons qu'elles ont extorquées dans tous les lieux où elles ont passé [...] »³. À une époque où les particularismes étaient très forts, ce haut ecclésiastique italien s'est véritablement naturalisé provençal.

On ne peut davantage écarter l'influence de la foi chrétienne. Les difficultés de la Provence n'étaient pas seulement un mythe de contribuables peu désireux de payer. Elles étaient bien réelles. Malgré tout leur zèle pour le service du roi, le gouverneur et le premier président le reconnaissent, et il leur arrive plus d'une fois de plaider pour le soulagement du pays. Or, M^{gr} Grimaldi s'est montré, pendant son long ministère de trente ans à Aix, un archevêque fort actif, agent de la Réforme catholique, fondateur dès 1656 du séminaire aixois, réformateur de couvents, surveillant attentif

1. Jean-François-Paul de Gondî, cardinal de Retz, *Mémoires*, Paris, Gallimard, 1950, p. 834 (« Bibl. de la Pléiade », 53).

2. Pierre-Joseph de Haitze, *Histoire de la ville d'Aix, capitale de la Provence*, Aix-en-Provence, A. Makaire, 1880-1892, 6 vol.

3. Bibl. nat. Fr., ms. fr. 20660, fol. 231.

de ses curés, auteur de nombreuses actions charitables. Il résida toujours effectivement dans sa métropole. Son modèle avoué était saint Charles Borromée. On ne peut s'étonner tout à fait que le prélat ait pris la défense de ses ouailles.

Jérôme Grimaldi peut-il être qualifié de janséniste ? Ce qui pourrait expliquer son esprit d'indépendance ? Des indices permettent de déceler chez lui une sensibilité augustinienne. En 1643, il défendit auprès du pape le livre d'Arnauld : *La fréquente communion*, et par la suite, il prit soin d'en mettre plusieurs exemplaires dans la bibliothèque du séminaire. Il faisait souvent retraite chez les oratoriens à Notre-Dame-des-Anges, près de Marseille. Et les jésuites ne l'aimaient pas. Il n'avait pas voulu leur confier le séminaire, le faisant dépendre directement de lui. Cependant, il signa le formulaire condamnant les cinq propositions de Jansénius, et se montra toujours parfaitement fidèle au Saint-Siège. Et dans la lettre à Brienne du 27 mars 1657, il se réjouissait des bonnes dispositions de la cour de France vis-à-vis de Rome, espérant que ceux qui « sont divisés d'opinion dans l'Église » feront leur soumission.

Enfin, il faut bien parler du caractère de Monseigneur, qui ne le disposait pas à la conciliation. Le cardinal de Retz le présente ainsi : « Grimaldi joignait à la réputation de vigueur qu'il a toujours eue, un air de supériorité aux manières serviles des autres cardinaux de sa faction, et il élevait par là au — dessus d'eux sa réputation¹. » En Provence, d'après P.-J. de Haitze, il mérita le surnom de Tête de fer.

C'est sans doute au carrefour de ces traits individuels et de ces caractères collectifs qu'il faut trouver la racine des engagements de Jérôme Grimaldi, frondeur attardé et d'ailleurs peu typique. Ses diocésains lui furent reconnaissants. À sa mort, en Provence, on n'était pas loin de le considérer comme un saint.

1. Cardinal de Retz, *Mémoires*, Paris, 1950, p. 833.

Évêque d'ancienne France et sources littéraires : Jean-Baptiste de Grignan, archevêque d'Arles, vu par Madame de Sévigné

Régis BERTRAND
(Université d'Aix-Marseille I)

« Qu'ils sont vilains ces prélats ! »

Madame de Sévigné, 2 mai 1689

« Les sources littéraires sont difficiles à solliciter : elles résultent d'une élaboration complète de la réalité et risquent de reposer sur les images que créent les grands auteurs ». Michel Péronnet se justifiait naguère ainsi d'avoir peu utilisé dans sa thèse ce type de document. Je voudrais illustrer ici ce constat par l'examen des mentions que M^{me} de Sévigné fait dans ses *Lettres* d'un des beaux-frères de sa fille, Jean-Baptiste d'Adhémar de Monteil de Grignan. Ce frère du lieutenant-général, né en mai 1639, fut nommé archiprêtre et chanoine de Saint-Trophime d'Arles en 1663 ; il devint ensuite archevêque *in partibus* de Claudiopolis et coadjuteur de son oncle François de Grignan, archevêque d'Arles, qui était aveugle depuis 1661¹. Jean-Baptiste devra attendre près de vingt-trois ans sa succession sur le siège d'Arles qu'il n'occupera que huit ans. « Le Coadjuteur » appa-

1. Voir Régis Bertrand, « François et Jean-Baptiste d'Adhémar de Monteil de Grignan archevêques d'Arles (1643-1689-1697) », dans *Madame de Sévigné (1626-1696). Provence, spectacles, « lanternes »*. Colloque international du tricentenaire de la mort de Madame de Sévigné (Grignan, 29-1^{er} juin 1996), Roger Duchêne (éd.), Grignan, Assoc. d'action culturelle des châteaux départementales de la Drôme, 1998, p. 83-91.

raît précocement dans les *Lettres*, le 19 novembre 1670, lorsque M^{me} de Sévigné annonce la naissance de sa première petite-fille, Marie-Blanche, dont elle est marraine ; il représente alors à la cérémonie du baptême son oncle qui est parrain¹. Il est cité dans l'une des dernières qu'il a écrit la marquise². Il bénéficie au total de trois cent soixante-quinze références dans l'index de l'édition de la *Correspondance* procurée par Roger Duchêne³. Même si la marquise se borne parfois à demander quelques nouvelles de sa santé ou à prier qu'on le salue de sa part, cet ensemble assez exceptionnel de mentions a, comme Michel Péronnet le pensait, imposé une certaine image du prélat aux rares auteurs qui lui ont porté quelque intérêt. Georges Goyau, en une notice de dictionnaire apparemment assez peu maîtrisée⁴, décrit ainsi un évêque habile à haranguer épisodiquement le roi ou à présider l'Assemblée des communautés, bon prédicateur, mais jugé par ses biographes occasionnels « un peu trop indifférent à ses obligations d'homme d'Église » sur la foi d'une phrase de la marquise apparemment mal comprise, donnant une impression d'absentéisme (il est souvent mentionné dans les *Lettres* à Paris ou à Grignan), pris de la maladie de la pierre au sens premier et surtout figuré. Je voudrais montrer que la source épistolaire peut s'avérer précieuse lorsqu'elle procure des informations à caractère privé, voire confidentiel, que ne sauraient fournir les archives mais que la charge de subjectivité qu'induisent des rapports interpersonnels et des intérêts familiaux en fait surtout « une élaboration complète de la réalité », aux aspects parfois très réducteurs.

Parmi ces détails très anecdotiques que fournissent les lettres, ceux qui concernent l'état de santé du prélat peuvent être utiles au biographe, au même titre que les voyages qu'elles signalent également, ne fût-ce que pour expliquer des éclipses de la signature épiscopale dans les registres de l'administration diocésaine ou le rythme des visites pastorales. Le coadjuteur souffre ainsi, de juillet à septembre 1671, de la goutte à la main et au pied⁵ ; une visite pastorale qu'il a commencée le 31 mars 1671 semble interrom-

1. Marie de Rabutin-Chantal, marquise de Sévigné, *Correspondance*, Roger Duchêne (éd.), Paris, Gallimard, 1995, t. I, p. 133 (à M. de Grignan, 11 nov. [1670]) (« Bibliothèque de la Pléiade », 124).

2. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 1126 (à Coulanges, 15 octobre [1695]).

3. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, 1754.

4. Georges Goyau, art. « Jean-Baptiste d'Adhémar de Monteil de Grignan », dans *Dictionnaire de biographie française*, t. I, 1933, col. 607-608.

5. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. I, p. 292 (à M^{me} de Grignan, 12 juillet [1671]), 298 (à M^{me} de Grignan, 19 juillet [1671]), 302 (à M^{me} de Grignan, 22 juillet [1671]).

pue le 11 mai et n'être reprise qu'en janvier 1672. En décembre 1679, il est « malade depuis douze jours de la fièvre continue¹ » ; en octobre 1684, « le Coadjuteur est guéri » de quelque maladie². M^{me} de Sévigné nous apprend ensuite qu'il souffre de la maladie de la pierre : « Le Coadjuteur a eu la colique. Il a fait encore deux pierres » écrit-elle le 1^{er} juin 1689, en ajoutant qu'il avait déjà eu une crise semblable l'année précédente. L'archevêque a connu apparemment une atteinte sérieuse à sa santé en juin 1695, car dans une de ses dernières lettres, la marquise suggère à son cousin Coulanges :

Si vous écriviez un petit mot à M. l'archevêque d'Arles sur sa résurrection, d'un style d'*alleluia*, il me semble que vous lui feriez plaisir. Il est fort sensible à la joie d'être revenu de si loin ; il ne s'était jamais trouvé à telle fête³.

Jean-Baptiste de Grignan va mourir trois ans plus tard et il n'est pas inutile de connaître son état de santé. Encore faut-il rappeler que nous ne possédons pas toutes les lettres de la marquise et que les plus précieuses sont liées à des temps de séparation d'avec sa fille qui ne correspondent pas forcément à des événements de la vie du prélat.

M^{me} de Sévigné nous apprend également quelques rumeurs : le coadjuteur espère vainement le siège d'Albi en 1676⁴, puis celui de Marseille en 1680 au départ de M^{gr} Toussaint de Forbin-Janson pour Beauvais. Le bruit semble également courir peu avant la mort du cardinal Grimaldi en 1685 qu'il pourrait lui succéder à Aix⁵. Nous savons aussi par madame de Sévigné que le coadjuteur eut la maladresse d'intriguer pour tenter d'obtenir le cordon bleu que le roi avait accordé en 1661 à son oncle. « Soyez persuadée, écrit-elle, qu'on aura trouvé le neveu d'un bon appétit, et l'oncle ou gouverné ou ne sachant plus les choses de ce monde⁶ ».

L'attrait principal des lettres est évidemment le portrait d'un prélat qu'elles tracent à petites touches et de façon contrastée. Les éloges de

1. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. I, p. 772 (de M^{me} de Grignan, 9 décembre [1679]).

2. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 148 (à M^{me} de Grignan, 4 octobre [1684]).

3. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 1107 (à Philippe-Emmanuel de Coulanges, 19 juin [1695]).

4. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. II, p. 375 (à M^{me} de Grignan, 21 août [1676]).

5. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 220 (à M^{me} de Grignan, 22 juillet [1685]).

6. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 480 (à M^{me} de Grignan, 21 janvier [1689]).

M^{me} de Sévigné sont nets lorsque le coadjuteur harangue le roi au nom de l'assemblée du clergé de France en 1675. M^{me} de Sévigné fournit alors des indications qui ne font pour la plupart que recouper ou préciser celles fournies par les mémoires du temps. En revanche, l'on sait grâce à elle que Jean-Baptiste de Grignan dut ajouter à la hâte dans sa harangue au roi une allusion à la guerre en cours et à la mort de Turenne et qu'il « passa cet endroit, qui avait été fait et rappliqué après coup avec une grâce et une habileté non pareilles ; c'est ce qui a le plus touché tous les courtisans. [...] Le roi a fort loué cette action [...] Les ministres et tout le monde ont trouvé un agrément et un air de noblesse dans son discours qui donna une véritable admiration¹ ».

Les limites de l'apport de la marquise, lié à ses séjours parisiens et à ses relations avec le coadjuteur, deviennent ensuite nettes : le coadjuteur prêcha devant la cour le jour de la Toussaint 1678, puis pendant tout l'aveut de la même année, sans que les *Lettres* fournissent quelques précisions. La marquise était au contraire à Paris lorsque Jean-Baptiste de Grignan présida avec l'archevêque de Paris l'assemblée du clergé de 1680, dont il prononça la harangue de clôture, mais le peu qu'elle en dit n'est guère utile à l'historien. Elle ne mentionne pas ses harangues au roi lors de l'assemblée de 1685 et de l'assemblée extraordinaire de 1693. La *Correspondance* ne traduit donc qu'imparfaitement les qualités oratoires du coadjuteur que signale son épitaphe : « *eximius verbi divini præco, disertissimus cleri Gallicum apud regem orator* ».

L'intérêt majeur des *Lettres* réside évidemment dans les données à caractère intime qu'elles révèlent, qui viennent confirmer ce que le biographe attentif ne peut guère qu'entrevoir ou supposer. M^{me} de Sévigné a ainsi prononcé peu après la mort de l'oncle ce jugement sans appel au sujet de l'attitude du neveu :

Pour Monsieur le Coadjuteur, je vous avoue, ma bonne, que je suis impitoyable à ses longues et cruelles froideurs, pour ne pas dire inhumanités. Je lui souhaite d'aussi longs remords et une compagnie de dragons longtemps logés dans son cœur, soutenue des remords et des repentirs qu'il mérite. Quoi ? il aura percé, vingt ans durant, le cœur de ce bon et illustre prélat. Il lui aura fait souffrir toutes les peines que l'ingratitude fait souffrir, au lieu d'être sa consolation et son coadjuteur, non seulement dans les fonctions de sa dignité, mais encore dans les derniers temps de sa vie, pour lui aider à vivre et à mourir. Il aura fui sa présence ; il aura été partout, hormis

1. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. II, p. 60 (à M^{me} de Grignan, 19 août [1675]).

auprès de lui. L'aversion et l'incompatibilité lui auront servi de prétexte pour ne point faire son devoir. Et il ne serait pas un peu battu des Furies présentement? Ma chère bonne, cela ne serait pas juste et je serais au désespoir qu'il ne sentît point cette peine. Toute ma crainte, c'est qu'elle ne soit pas assez longue¹.

Le caractère du coadjuteur semblerait avoir été parfois ombrageux et M^{me} de Sévigné, qui s'est précédemment plainte de son « aigreur² », en trace au moment où il devient enfin archevêque d'Arles un portrait psychologique sans aménité :

Il est vrai, ma chère bonne, qu'il assemble des trésors de colère pour former des reproches lorsqu'on y pense le moins et qui servent à repousser une improbation en temps et lieu. Vous dites cela fort plaisamment et mieux qu'une autre, car vous avez souvent essuyé de ces injustes bourrasques ; il n'y a guère de personne plus gourmandée par son humeur que ce jeune archevêque³.

Mais la subjectivité de la source épistolaire semble ici d'autant plus manifeste que l'attitude de la marquise est complexe et qu'elle est devenue vite critique, voire hostile, à l'égard de celui qu'elle désigne initialement par « Seigneur Corbeau⁴ », à cause de son teint sombre et qu'elle décidera, lorsqu'il sera enfin titulaire du siège de saint Trophime, d'appeler « Monsieur d'Arles », en expliquant : « J'ai trouvé ce nom, pour ne dire ni M. le Coadjuteur, ni M. l'Archevêque ; il y a bien de l'invention dans cette découverte⁵. » L'on pourrait même relever sous sa plume de menues contradictions ou des variations simultanées si l'on ne prenait garde aux destinataires des lettres, qui ne sont pas toujours sa fille. Il est même permis de se demander si quelques phrases sévères à l'égard du prélat n'auraient pas été écrites alors que le lieutenant-général n'était pas auprès de M^{me} de Grignan et pouvait donc ignorer l'arrivée de la lettre. Il est net que Jean-Baptiste de Grignan paraît avoir manifesté des sentiments très mitigés

1. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 560 (à M^{me} de Grignan, 28 mars [1689]).

2. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 447 (à M^{me} de Grignan, 27 décembre [1688]).

3. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 675 (à M^{me} de Grignan, 24 août [1689]).

4. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. I, p. 154 (à M^{me} de Grignan, 9 février [1671]). Voir t. I, p. 169, 225, 293, 298, 306, 400.

5. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 571 (à M^{me} de Grignan, 6 avril [1689]).

à l'égard de la belle-mère de son frère, s'il faut en croire du moins cette dernière : « Monsieur d'Arles fait réponse à mon fils, très plaisamment. Il dit que je le fuis, que je le hais, que je suis une enragée mégère, une diablesse, et puis que je suis sa bonne, sa bien bonne. Et je ne ferais pas de cet homme-là tout ce que je voudrais ? Je vous réponds que si¹. »

Cette dernière phrase pourrait être significative. En fait, le coadjuteur semble ne point jouer le rôle que la marquise lui avait assigné dans la petite nébuleuse familiale et qu'elle définissait ainsi dans une lettre à sa fille : « Je vous recommande toujours bien, ma bonne, d'entretenir l'amitié qui est entre vous. Je le trouve fort touché de votre mérite, prenant grand intérêt à toutes vos affaires, en un mot, d'une application et d'une solidité qui vous sera d'un grand secours². »

Non seulement le coadjuteur commettait la faute de ne pas écrire assidûment à la marquise, ni même régulièrement, mais il se révèle moins dévoué à la carrière et aux intérêts de son frère, le lieutenant-général, que M^{me} de Sévigné ne l'avait posé en principe. C'est à la lumière de cette conception du rôle d'un cadet entré dans l'Église qu'il convient d'analyser de façon critique plusieurs aspects du portrait du coadjuteur procuré par la marquise.

L'affaire de la présidence de l'assemblée générale des communautés de Provence, que le coadjuteur a assurée de 1680 à 1685 mais qu'il abandonne ensuite au nouvel archevêque d'Aix, en est un exemple significatif qui mérite que l'on s'y arrête un peu longuement. Lorsque la marquise fait grief de cette « abdication » à Jean-Baptiste de Grignan (« Et depuis quand un Grignan compte-t-il pour rien d'être utile à sa maison³ ? »), elle semble aveuglée par le souci des intérêts de son gendre et ne tient aucun compte de la situation exacte. L'assemblée générale des communautés, qui depuis 1639 était réunie à la place des états de Provence, avait pour président-né l'archevêque d'Aix. Mais le cardinal Grimaldi avait décliné à titre personnel cette présidence qui était dès lors assurée par l'un des deux procureurs-joints du clergé que l'assemblée élisait et qui conservaient leurs fonctions aussi longtemps qu'ils ne quittaient pas la Provence ou que leur santé le leur permettait. Lors de l'assemblée de 1680, le coadju-

1. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 596 (à M^{me} de Grignan, 11 mai [1689]).

2. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. I, p. 225 (à M^{me} de Grignan, 17 avril [1671]).

3. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 735 (à M^{me} de Grignan, 26 octobre [1689]). Voir t. III, p. 740.

teur fut élu à l'unanimité procureur-joint, en remplacement de l'évêque de Marseille, Toussaint de Forbin-Janson, transféré à Beauvais. Le cardinal Grimaldi, qui persistait dans son refus de siéger, étant représenté par son vicaire général, Jean-Baptiste de Grignan se trouvait en droit de présider l'assemblée, ce qu'il continua de faire après la mort de Grimaldi en 1685 car Charles Le Goux de La Berchère ne fit que passer sur le siège aixois ; mais son successeur, Daniel de Cosnac, très soucieux de sa dignité, exigea la présidence qui lui revenait de droit en 1689. Jean-Baptiste de Grignan qui venait d'être sacré archevêque d'Arles, pouvait dès lors difficilement prétendre conserver la présidence. Mais il avait été élu procureur-joint en tant que coadjuteur ; conserver cette seule place eût été pour lui s'y trouver subordonné sans aucun profit à l'autre archevêque provençal, alors que la primauté du siège d'Arles sur ses voisins avait été revendiquée par ses prédécesseurs. En demandant au roi la permission « de quitter les assemblées des communautés pour pouvoir vaquer plus librement au ministère qu'[il] doi[t] remplir dans le diocèse d'Arles¹ », Jean-Baptiste de Grignan semble s'être au contraire honorablement tiré d'une situation inusitée et délicate.

Un autre grief de M^{me} de Sévigné est que Jean-Baptiste de Grignan ne met pas au service de son frère et de sa famille les revenus de son archevêché et de ses abbayes pour rétablir une fortune chancelante ; il a la « rage » de « bâtir et de débâter » à Grignan, ce qui le conduit à « renverser le château de ses pères et le rendre inhabitable² », soit à reconstruire, avec son frère l'évêque de Carcassonne, l'aile qui y est dite « des prélats ». Il est ainsi devenu « l'amant forcené de la princesse Truelle³ » ; M^{me} de Sévigné le chantonne et écrit à sa fille : « Vous en dites plus en deux mots que moi en cent : coadjuteur à 20 ans, maçon à 50⁴. » Tel souci d'embellir le château familial pourrait traduire la volonté de ces membres de la « noblesse de race » de tenir leur rang dans le paysage provençal par un édifice hors du commun alors même qu'une noblesse récente tendait aussi à s'affirmer par ses châteaux. M^{me} de Sévigné ne dit rien en revanche de la passion de Jean-Baptiste de Grignan pour « la truelle » au profit de son archevêché, qui sera un des rares traits que les historiens d'Arles retiendront d'un

1. Lettre de Jean-Baptiste Grignan à Louvois, 16 novembre 1689, dans M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 770, n. 3.

2. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. I, p. 503 (à M^{me} de Grignan, 14 février [1689]). Voir t. III, p. 608 : à M^{me} de Grignan 1^{er} juin [1689]).

3. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 848 (à M^{me} de Grignan, 26 février [1690]). Voir t. III, p. 591.

4. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. III, p. 883, (à M^{me} de Grignan, 24 mai [1690]).

règne personnel assez court; son épitaphe le loue d'avoir été « *hujusce templi ac palatii archiepiscopalis restaurator magnificus* ». Il a en effet réalisé des « modernisations » dans la cathédrale Saint-Trophime : élargissement des fenêtres de la nef et du transept, construction de tribunes au fond de chaque bras du transept. Il a également reconstruit le palais archiépiscopal. « Il avait une grande passion pour les bâtiments, écrit le bourgeois arlésien Pic, ce qui l'obligea de faire celui-ci avec beaucoup de magnificence, et pour cet effet, il y employa la totalité de ses revenus, pour le voir promptement achevé ».

« Monsieur d'Arles » n'est jamais sous la plume de la marquise un ministre de Dieu mais un homme de pouvoir et d'argent — et encore fait-il mauvais usage des deux. La *Correspondance* ne nous apprend quasiment rien de la part prise par le coadjuteur dans l'administration diocésaine. La seule allusion qu'en fasse M^{me} de Sévigné concerne un événement de l'épiscopat de François de Grignan, la grande mission prêchée à Arles en 1676 par une trentaine de prédicateurs pendant neuf semaines. « Je suis fort touchée de la dévotion d'Arles, écrit-elle à cette occasion à madame de Grignan, mais je ne puis croire que celle du coadjuteur le porte jamais à de telles extrémités. Nous vous prions de nous mander la suite de ce zèle si extraordinaire ¹. » Le coadjuteur semble en effet avoir pris une part directe à cette action pastorale intensive. L'abbé Jacques-Marie Trichaud a cru pouvoir affirmer au siècle dernier que « tout ce qui avait été accompli depuis vingt-trois ans (entre 1676 et 1689) dans la métropole d'Arles appartenait en grande partie à l'initiative de Jean-Baptiste de Grignan ² ». L'on retiendra du moins que c'est ce dernier qui accomplit, en 1671-1672 puis 1675-1688, des visites pastorales aux procès-verbaux très détaillés et qu'il amorcera une nouvelle tournée en décembre 1692 et janvier 1693, peut-être interrompue par ses problèmes de santé.

À la lecture de ces inventaires méticuleux, il est permis de juger M^{me} de Sévigné parfois injuste à l'égard de Jean-Baptiste de Grignan; elle écrit ainsi le 3 février 1672 à M^{me} de Grignan :

Je vous conjure d'écrire au Coadjuteur qu'il songe à faire réponse sur l'affaire dont lui écrit Monsieur d'Agen; j'en suis tourmentée. Cela est mal d'être paresseux avec un évêque de réputation. Je remets tous les jours

1. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. II, p. 239 (à M^{me} de Grignan, 16 février [1676]).

2. Jacques-Marie Trichaud, *Histoire de la sainte Église d'Arles*, t. III, Paris, E. Giraud, 1858.

à écrire à ce Coadjuteur; son irrégularité me débauche. Je l'admire et je l'imite¹.

Or, le registre des procès-verbaux de visites du coadjuteur enseigne qu'il est depuis le 24 janvier 1672 en tournée pastorale dans la terre d'Argence, la portion du diocèse située outre-Rhône; ce même jour, il a examiné les églises, chapelles et cimetières des villages de Comps et Meynes. M^{me} de Grignan a dû l'indiquer à sa mère, qui lui répond avec un semblant d'ironie le 16 mars : « Vous me le représentez dans les occupations de saint Ambroise². » Elle se plaint encore le 22 décembre 1675 : « [...] jusqu'où peut aller la paresse du Coadjuteur; mon Dieu, qu'il est heureux et que j'envierais quelquefois son épouvantable tranquillité sur tous les devoirs de la vie! On se ruine, quand on veut s'en acquitter. Voilà toutes les nouvelles que je sais de lui³. » Le coadjuteur effectue, à partir du 9 décembre, une inspection approfondie de l'église métropolitaine et de son chapitre cathédral qui ne lui laisse guère le loisir de polir des phrases à destination de son exigeante correspondante.

Le caractère précieux de la correspondance de la marquise tient dans ses notations familières, sinon familiales, qui offrent ainsi d'un homme d'Église un point de vue radicalement différent de celui que procurent les actes de l'administration diocésaine. Ces lettres viennent opportunément rappeler qu'un évêque d'Ancien Régime n'est point tout entier dans la silhouette souvent sans relief qui se dégage de ses visites pastorales ou ordonnances synodales, qu'il peut trahir ses qualités et ses défauts en nombre de petits détails de la micro-histoire intra-familiale, qu'il a un rôle politique direct ou indirect, et qu'il peut contribuer de diverses façons à soutenir le prestige et les intérêts de sa maison.

La *Correspondance* est en effet surtout révélatrice de la façon dont un membre de la noblesse définit le parti que lui-même et les siens devraient pouvoir tirer d'un parent parvenu à l'épiscopat. En ce témoignage implicite réside sans doute sa valeur essentielle aux yeux de l'historien. Jean-Baptiste de Grignan ne se prête pas entièrement à ce bon usage de son pouvoir et ses revenus au profit du clan des Grignan, de même qu'il juge apparemment pesant le commerce épistolaire nourri que tente d'imposer l'insistante

1. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. I, p. 430 (à M^{me} de Grignan, 3 février [1690]).

2. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. I, p. 460 (à M^{me} de Grignan, 16 mars [1672]).

3. M^{me} de Sévigné, *Correspondance*, Paris, 1995, t. II, p. 195 (à M^{me} de Grignan, 22 décembre [1675]).

marquise et s'y dérobe presque aussitôt. Dès lors, l'intérêt documentaire des lettres de M^{me} de Sévigné accuse ses limites : il est évident que l'on ne saurait continuer à écrire sommairement la vie de l'archevêque d'Arles à partir des notations dépréciatives qu'elles renferment, et que leur usage a pour préalable une critique historique stricte.

Au croisement des notations de la marquise et des registres d'archives s'entrevoit un cadet de famille, orateur brillant et administrateur consciencieux, condamné à seconder pendant plus de deux décennies un grand vieillard fort respectable, mais à la longévité quelque peu consternante pour un neveu de santé déjà médiocre — ce qui pourrait d'ailleurs expliquer une certaine impatience à bâtir. La durée de cette situation peu gratifiante explique sans doute nombre de traits de l'attitude du coadjuteur qu'a relevés sans indulgence M^{me} de Sévigné et nous ne connaissons pas sans elle ces miettes révélatrices d'une réalité par définition complexe.

Les palais épiscopaux du Languedoc sous l'Ancien Régime (1658-1693¹)

Milka CRESTIN

L'édit de grâce d'Alès, qui, en 1629, mit un terme aux troubles religieux en Languedoc, donna tout son élan à l'entreprise de rénovation de l'Église exigée par la Réforme catholique. L'ampleur du mouvement protestant dans l'ancienne province avait gravement ébranlé la conscience religieuse et affaibli l'autorité catholique. La lente reprise en main du clergé, le déploiement des actions missionnaires mais aussi la politique systématique d'éradication du protestantisme ramenèrent cependant le Languedoc au catholicisme et développèrent un net sentiment de triomphalisme chez les évêques languedociens. Cela a déjà été montré, l'architecture religieuse devint alors un instrument de démonstration de la supériorité catholique². Cependant, si la souveraineté retrouvée de l'Église s'exprima clairement dans la reconstruction des édifices culturels, elle se traduisit également dans l'édification des nouvelles demeures des évêques, les palais épiscopaux. Les modifications, agrandissements et embellissements de la résidence épiscopale mobilisèrent de nombreux prélats des années 1630 à la fin du XVIII^e siècle, manifestant un souci toujours constant, de la part de

1. Résumé du mémoire de D.É.A. soutenu en octobre 1997, Univ. Montpellier III, Laure Pellicer (dir.).

2. Sur l'histoire de l'architecture religieuse de la Contre-Réforme à Montpellier, voir Jean Nougaret, « La Contre-Réforme à Montpellier : la traduction architecturale », *La vie religieuse dans la France méridionale à l'époque moderne*, Montpellier, Univ. Montpellier III, 1992, p. 79-134 ; Thierry Verdier, « Les États de Languedoc et l'architecture de la reconquête catholique au lendemain de la Révocation. L'œuvre de d'Aviler », dans *Hommage à Robert Saint-Jean*, Montpellier, Soc. archéol. de Montpellier, 1993, p. 303-316.

ces hauts dignitaires ecclésiastiques, de confort et d'agrément. Mais dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, particulièrement des années 1658 à 1693, un groupe d'évêques développa une véritable politique de grands travaux, commandant la reconstruction de leur palais. Ces entreprises donnèrent naissance à quelques édifices remarquables, qui contribuèrent à magnifier la figure de l'évêque et à le hisser sans contestation possible au sommet de la hiérarchie diocésaine.

Grandeur et dignité de la fonction épiscopale

Le concile de Trente avait rappelé le rôle irremplaçable et les immenses prérogatives de l'évêque¹. Placé à la tête de l'Église par l'Esprit Saint, successeur des apôtres, l'évêque était le chef d'une Église particulière : le diocèse. Le statut canonique de l'épiscopat, ses fonctions, ses droits et ses devoirs étaient fixés par le droit canon et étaient communs à tous les évêques de l'Église catholique, apostolique et romaine. En France cependant, le texte concordé en 1516 à Bologne réglait sur une base contractuelle les rapports entre la papauté, le roi et l'Église. Les candidats à l'épiscopat étaient choisis par le roi, puis présentés au pape, qui leur accordait par bulles l'investiture canonique. La procédure de nomination à l'épiscopat montre bien la combinaison des pouvoirs juridiques : le roi de France désignait le futur évêque, lui confiait un pouvoir temporel en lui accordant un évêché, lui imposait par serment de le servir fidèlement et le mettait en possession de son bénéfice. Le pape lui donnait un pouvoir spirituel sur une Église particulière, l'autorisait à se faire sacrer et lui demandait un serment d'obéissance et de fidélité à la religion catholique. La conjonction d'un statut canonique et d'un statut de droit public français donna au corps épiscopal de l'Église de France sa spécificité pendant toute l'époque moderne : « Cette alliance du trône et de l'autel reposait sur un échange de services : le clergé assurait l'ordre et la paix religieuse, le roi garantissait les privilèges du clergé pour lui permettre d'assurer son service². »

L'ensemble de ces prérogatives contribuait à donner un relief considérable à la figure de l'évêque, et à en imposer partout et dans tous les domaines la *dignité*. La grandeur épiscopale était aussi singulièrement renforcée par l'origine aristocratique de la plupart des prélats. Du concordat

1. Sur l'épiscopat français d'Ancien Régime, voir les travaux de Michel Péronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, Lille, A.R.T. — Paris, H. Champion, 1977, 2 vol., 1486 p.

2. Michel Péronnet, « Pouvoir et épiscopat dans le Languedoc moderne », *Études sur l'Hérault*, t. XIII, nos 4-5, 1982, p. 3-6.

de Bologne à 1789, en effet, ce furent les grandes familles nobles qui fournirent l'essentiel des candidats à l'épiscopat, favorisant évidemment le jeu des systèmes relationnels, de cour ou de parenté. De très grands noms, tels Charles-Joachim Colbert de Croissy, évêque de Montpellier en 1696, Louis Fouquet, évêque d'Agde en 1659, Jean-Jacques Séguier, à Nîmes de 1671 à 1687, ou encore Jean-Baptiste Michel Colbert de Saint-Pouange, archevêque de Toulouse de 1687 à 1710, témoignent assez bien de cette mainmise des grandes familles du royaume sur l'épiscopat languedocien dans la deuxième moitié du XVII^e siècle. La fonction épiscopale, enfin, n'excluait pas le cumul d'autres charges, administratives ou politiques : le célèbre cardinal Pierre de Bonsi, grand représentant de la noblesse florentine, fut chargé de nombreuses missions diplomatiques, comme ambassadeur extraordinaire du roi, à l'étranger. Promu en 1673 archevêque de Narbonne, il présida, à ce titre, les assemblées des états de Languedoc durant trente années¹.

Importance, autorité, dignité et grandeur nimbaient donc l'évêque en son diocèse. Aussi, lorsque le prestige de l'Église se trouva amoindri par les succès du protestantisme, l'épiscopat languedocien, largement soutenu par le pouvoir royal, s'employa par tous les moyens à restaurer l'autorité catholique. Aux initiatives réformatrices des premières décennies du XVII^e siècle, succéda, à partir de 1630, une phase beaucoup plus active, qui porta tous ses fruits dans la deuxième moitié du siècle. La réorganisation en profondeur de la vie diocésaine mobilisa la majorité des évêques du Languedoc, qui dotèrent le clergé d'un ensemble d'institutions propres à renforcer ses moyens d'action. Mais le protestantisme demeurait une force vive, et l'Église, comme la monarchie, supportait mal l'existence de l'hérésie huguenote. On sait combien, en Languedoc, l'alliance des deux pouvoirs fut efficace dans l'affaiblissement du protestantisme². Les demandes incessantes adressées au roi par les états de la province, présidés par le cardinal de Bonsi, pour réduire les droits de ceux de la Religion Prétendue Réformée, conduisirent, entre 1650 et 1680, à l'exclusion définitive des protestants de l'assemblée provinciale, des assiettes diocésaines, des consulats,

1. Les états de Languedoc étaient composés des représentants des trois ordres. L'archevêque de Narbonne présidait chaque session, assisté des archevêques de Toulouse et d'Albi. Les évêques des vingt autres diocèses religieux siégeaient dans l'ordre de l'ancienneté de leur nomination. Sur le rôle des états, consulter : *Les assemblées d'états dans la France méridionale à l'époque moderne*, Montpellier, Univ. Montpellier III, 1995, 299 p.

2. Sur ce point, consulter les pièces justificatives publiées par Paul Gachon, *Quelques préliminaires de la révocation de l'édit de Nantes en Languedoc (1661-1685)*, Toulouse, Privat, 1899, 203-CLIII p. (« Bibliothèque méridionale », 2^e s., 5).

des offices municipaux et de nombreuses corporations de métiers. Dans les années 1660, tous les moyens furent mis en œuvre, les moindres incidents mis à profit pour interdire le droit d'exercice du culte. À partir de 1680, la politique royale et les efforts du clergé pour obtenir la conversion des huguenots n'ayant pas donné de résultats décisifs, commença la répression militaire. On comprend dès lors qu'un sentiment de supériorité, voire de triomphalisme, ait habité nos évêques. La conjoncture religieuse amena logiquement à penser les monuments comme de véritables enjeux politiques, et, au moment où commencèrent les démolitions des temples protestants, à partir de 1661, s'élevèrent les hautes façades des palais épiscopaux.

L'exigence de confort

Bien évidemment, de nombreux paramètres sont à prendre en compte dans l'édification des nouveaux palais du Languedoc. L'ancienne province comptait vingt-deux diocèses religieux, puis vingt-trois après la création du diocèse d'Alès en 1694, dont trois archevêchés : Narbonne, Toulouse et Albi¹. Toutes les demeures épiscopales de la province ne furent pas reconstruites sous l'Ancien Régime : les évêchés de Comminges, Lavaur, Le Puy, Agde, Mende et Mirepoix conservèrent le palais hérité du Moyen Âge. L'insuffisance des revenus diocésains, l'éloignement géographique de plusieurs petits diocèses, ou encore l'engagement de certains prélats dans l'action de la Réforme, plus soucieux de leur apostolat que de reconstruction, sont autant d'explications possibles à ces exceptions. Dans certains cas, les prélats avaient depuis longtemps déserté l'évêché pour aller s'installer dans un château, devenu au cours des siècles la vraie résidence épiscopale : les évêques de Comminges s'étaient établis, depuis le xv^e siècle, au château de Saint-Gaudens, petite ville peu éloignée de la cité épiscopale ; au Puy, le palais fut également délaissé au profit du château de Monistrol, qui fut d'ailleurs restauré au xvii^e siècle ; dans le diocèse de Viviers, enfin, il fallut attendre le xviii^e siècle pour que le siège épiscopal soit ramené de Bourg-Saint-Andéol à Viviers même, transfert qui occasionna, d'ailleurs, la reconstruction, en 1732 du palais épiscopal. Quelques constructions échappent encore aux limites chronologiques de l'étude présentée : l'évêché de Rieux fut réédifié précocement vers 1630, et ne subit, dans la deuxième moitié

1. Pour l'origine des diocèses religieux en Languedoc, cf. Anne Blanchard et Élie Pélaquier, « Le Languedoc en 1789. Des diocèses civils aux départements. Essai de géographie historique », *Bulletin de la Société languedocienne de géographie*, 112^e a., t. XXIII, fasc. 1-2, janvier-juin 1989, p. 1-211.

du XVIII^e siècle, que l'adjonction d'un grand portail d'entrée. Les palais de Carcassonne et d'Alet ne furent reconstruits qu'au XVIII^e siècle, ainsi que le palais de l'évêque d'Alès, qui, récemment érigé en évêché, ne fut réalisé qu'en 1724, immédiatement après la construction de la nouvelle cathédrale.

En ce qui concerne les palais archiépiscopaux de Narbonne et d'Albi, les cas sont différents. Véritables forteresses médiévales, ces édifices, dont la masse imposante manifestait avec force la présence de l'Église, ne se prêtaient guère à de grandes modifications. Les archevêques qui les habitèrent y entreprirent cependant de nombreux réaménagements, destinés à transformer l'espace intérieur en de confortables et luxueux appartements. Louis de Vervins, archevêque de Narbonne de 1600 à 1628, fit édifier en 1627 un escalier monumental, à quatre volées droites et bordé de rampes à balustres, dans une tour semi-cylindrique de l'enceinte médiévale, pour distribuer les nouveaux appartements, en enfilade, qui furent aménagés au second étage. Au palais de la Berbie¹, Gaspard de Daillon de Lude, évêque d'Albi de 1635 à 1676, modifia complètement l'aménagement intérieur et doubla le corps de logis, vers la cour, d'une galerie d'arcades supportant une terrasse. Hyacinthe Serroni, premier archevêque d'Albi (1678-1687), convertit l'ancien chemin de ronde, sur les courtines, en promenoir, transforma l'ancienne tour de la barbacane en salon de repos et créa dans la basse-cour un jardin orné de parterres. Son successeur, Charles Le Goux de La Berchère (1687-1703) aménagea l'ancien logis seigneurial de l'aile nord et, pour jouir de la vue sur le Tarn et le jardin, fit percer de larges fenêtres donnant sur une terrasse. Les modernisations se poursuivirent sous les évêques de Léopold Charles de Choiseul (1759-1764) et du cardinal de Bernis (1764-1790), visant à toujours plus de commodité et d'agrément.

Cette recherche de modernisation, de confort, voire d'un certain faste fut un trait constant du rapport que les évêques entretenirent avec leurs demeures. Épris de luxe, les prélats s'offrirent d'ailleurs souvent une résidence secondaire, tels François Bosquet, évêque de Montpellier, qui acheta et restaura les châteaux de Gigean et du Terral, Jean de Plantavit de La Pause, évêque de Lodève, qui acquit le château de Prémérlet, Pierre de Bonsi, évêque de Béziers et futur archevêque de Narbonne, qui transforma l'abbaye de Valmagne en une fastueuse maison de campagne²,

1. Bruno Tollon, « Les aménagements du palais de la Berbie du XV^e au XVIII^e siècle », dans *Congrès archéologique de France*, CXLII^e session, 1982, p. 142-146.

2. Pierre de Gorsse, *L'abbaye cistercienne Sainte-Marie de Valmagne au diocèse d'Agde en Languedoc*, Toulouse, Impr. toulousaine Lion & fils, 1933, 85 p.

Jean-Baptiste-Michel Colbert, archevêque de Toulouse, qui reconstruisit le château de Balma, ou Charles-Joachim Colbert de Croissy, évêque de Montpellier, qui restaura le château de Lavérune¹. Mais à côté de ces initiatives, destinées à satisfaire l'exigence de confort de ces hauts dignitaires ecclésiastiques, un groupe de prélats manifesta la volonté de donner au palais épiscopal tout le prestige requis par la dignité de la fonction. C'est en effet une véritable série de palais neufs qui s'édifia à partir de 1658, inaugurant une période architecturale particulièrement fructueuse et fortement caractérisée par son contenu idéologique.

Le palais épiscopal : entre le château et l'hôtel

Montpellier ouvrit la série en 1658, suivi de Béziers en 1662, de Montauban en 1664, de Lodève en 1667, de Castres en 1669, de Saint-Pons en 1670, d'Uzès en 1671, de Nîmes en 1682, de Saint-Papoul en 1683, et de Toulouse en 1693. Bien entendu, l'état de délabrement de certaines demeures épiscopales, ou les dommages causés lors des affrontements religieux, avaient contraint quelques évêques à la location, et motivèrent souvent la commande d'une reconstruction. Mais bien souvent, ce fut un choix délibéré de l'évêque, et l'on vit même, comme à Montauban ou à Saint-Papoul, le nouveau palais s'ériger à l'entrée de la cité, loin de la cathédrale, à proximité de laquelle il est pourtant habituellement situé. À Montpellier, rapporte André Delort, « messire François de Bosquet, ayant fait réflexion sur la grande incommodité qu'il recevait d'aller d'assez loin à son église cathédrale, proposa à l'assemblée des états de lui vouloir accorder quelque somme d'argent pour l'aider à bâtir un palais épiscopal tout joignant cette église, ainsi qu'ils font partout ailleurs. Les messieurs qui composaient cette assemblée ayant bien considéré la justice de la demande, l'utilité et la nécessité de ce palais, tant pour l'honneur de la ville que pour plusieurs autres considérations délibérèrent qu'il fallait, à la tenue de l'assiette prochaine, faire imposer la somme de vingt mille livres sur tout le diocèse² ». Ce précieux témoignage montre bien que le palais épiscopal, loin de n'être qu'un bâtiment fonctionnel d'habitation, est porteur d'une image où se mêlent inextricablement rôle religieux et fonction politique, et participe, au même titre que les grands édifices urbains, au prestige de la

1. Thierry Verdier, *Cbâteaux et demeures du Languedoc-Roussillon*, Montpellier, Presses du Languedoc, 1997, 220 p.

2. André Delort, *Mémoires inédits d'André Delort sur la ville de Montpellier au XVII^e siècle (1621-1693)*, Montpellier, Jean Martel, 1876-1878, p. 174-175.

cité. Point de demeure médiocre, donc, mais l'exigence d'une monumentalité capable de proclamer la prééminence de l'évêque, et, par là même, d'imposer la religion du roi comme la « vraie foi ». C'est ce que traduit l'attitude de Jean-Jacques Séguier, évêque nommé à Nîmes en 1671, qui vendit les deux modestes maisons qu'avait acquises, pour remplacer l'évêché détruit, son prédécesseur Denis Cohon, et confia la réalisation des plans de son futur palais à Alexis Ponce de La Feuille, inspecteur pour le roi des ouvrages du canal du Midi.

Car pour conférer à ces nouvelles constructions tout le sens dont elles devaient être porteuses, quels meilleurs modèles que les réalisations élaborées dans le cercle royal ? En ces années 1660, le Languedoc s'efforçait de créer un langage architectural plus conforme à l'idéal moderne¹. Les grands chantiers royaux, qui, tel le percement du canal du Midi, dépêchèrent dans la province des ingénieurs et des architectes venus d'Île-de-France, concoururent à familiariser les maçons régionaux avec les goûts et les façons de l'entourage royal. À l'instar des architectes parisiens qui intervinrent dans le midi, tels Jules Hardouin-Mansart, Robert de Cotte ou Augustin-Charles d'Aviler, les maîtres-maçons imitèrent les plans et les distributions d'Île-de-France, et s'efforcèrent de donner aux formes locales une expression plus fidèle aux modèles royaux. Les recueils de modèles de Pierre Le Muet, *Manière de bien bâtir pour toutes sortes de personnes* (1623), de Louis Savot, *Architecture françoise des bastiments particuliers* (1624), ou d'Antoine Le Paultre, *Dessins pour plusieurs palais* (1652), permettaient aussi aux maîtres d'ouvrages éclairés d'avoir à leur disposition un large éventail d'ordonnances et de distributions. Pourtant, si tout concourait à la diffusion d'un idéal architectural unitaire, une multiplicité de solutions furent appliquées aux palais épiscopaux languedociens.

En 1658, Pierre de Bosquet confia la restauration de la demeure épiscopale à Jean Bonnassier, maître-maçon et architecte montpelliérain. Si un effort de modernisation de cet ancien monastère bénédictin s'y traduisit par des modifications intérieures, avec la création d'un escalier et par le remplacement des anciennes baies gothiques, le parti général restait fidèle à la tradition : la réfection à l'identique des mâchicoulis de la façade antérieure, vestiges des bâtiments monastiques érigés à la fin du XIV^e siècle

1. Sur l'histoire de l'architecture en Languedoc : Bernard Sournia et Jean-Louis Vayssettes, *Montpellier : la demeure classique*, Paris, Imprimerie Nationale Éd. et Inventaire général, 1994, 330 p. ; Corinne Potay, *L'architecture de l'âge classique à Nîmes, fin XVI^e siècle-fin XVIII^e siècle*, thèse, Univ. Lyon II, 1991.

sur les plans d'architectes pontificaux, rapproche ce palais-forteresse de l'ancien château des papes d'Avignon.

C'est un tout autre parti que choisit Pierre de Bonsi, futur archevêque de Narbonne, pour le palais épiscopal de Béziers. Il s'agissait là d'une véritable reconstruction, qui fut confiée à Guillaume Prudhomme et Massé Sébron, maîtres-maçons et architectes fixés à Montpellier, et réalisée entre 1662 et 1666. Nettement plus partisan de solutions avant-gardistes, l'évêque opta pour le plan d'un hôtel particulier « à la française », entre cour et jardin. Les encadrements rustiques des croisées à meneaux de pierre, qui s'apparentaient à tout un courant décoratif en honneur à Montpellier des années 1640 aux années 1660, lui conféraient une esthétique quelque peu surannée. Mais la modernité du parti, tout de symétrie et de rigueur dans les deux ailes jouxtant en retour d'équerre le corps de logis, et dans l'ordonnement régulier des façades, plaçait cette réalisation parmi les plus innovantes de la région¹.

Le palais de Montauban², que commanda Pierre de Bertier en 1664, reprend le parti de l'hôtel entre cour et jardin, mais à une tout autre échelle. Reconstitué sur l'emplacement d'un ancien château, à l'entrée de la ville, par Bernard Campmartin, architecte et maître des réparations royales en Languedoc, ce monument dominait de toute sa hauteur les rives du Tarn. Contrairement au palais de Béziers, qui relève de la typologie de la demeure urbaine, l'évêché de Montauban s'apparente plus au château qu'à l'hôtel particulier. Composé d'un corps de logis et de deux ailes latérales, formant une cour carrée fermée par un mur écran, flanqué aux quatre angles de hauts pavillons carrés, le bâtiment évoque très nettement les dispositions du château français telles qu'elles se fixèrent progressivement de Bury à Écouen. La citation aux modèles royaux est encore appuyée par le couverture en hauts combles des pavillons et par le doublement, par une tourelle en légère saillie, coiffée d'un petit toit pyramidal, des pavillons orientés vers le Tarn, sur le modèle des châteaux élevés au temps de Louis XIII par Salomon de Brosse ou François Mansart.

C'est également la référence à la typologie du château que privilégie le palais épiscopal de Lodève, mais de façon nettement moins ostentatoire et plus franchement méridionale. On retrouve, dans ce palais que fit édifier Roger de Harlay Césy à partir de 1667, les toitures à combles brisés,

1. Sur le palais de Béziers, consulter B. Sournia et J.-L. Vayssettes, *Montpellier : la demeure classique* Paris, 1994, p. 67-68.

2. Hélène Guicharnaud, *Montauban au XVII^e (1560-1685). Urbanisme et architecture*, Paris, Picard, 1991. 207 p.

couverts de tuiles vernissées en écailles, des pavillons carrés qui cantonnent un corps de logis rectangulaire. Mais l'extrême simplicité de ses façades, qui privilègent les horizontales, simplement animées par les travées de fenêtres rectangulaires, soulignées, à l'unique étage, de chambranles à crossettes, rapproche beaucoup plus cette réalisation des châteaux méridionaux, tel le château de Castries, édifié à partir de 1663, que des créations d'Île-de-France. Le parc qui se déroulait à l'arrière, orné de bassins circulaires, conférait une dignité supplémentaire à l'édifice.

Une sensibilité beaucoup plus classique s'exprime à Castres, où la filiation avec le modèle de l'hôtel à la française est nettement plus canonique. Un grand portail permet d'accéder à la cour d'honneur, formée par le corps principal et les deux ailes qui le flanquent en retour d'équerre. Une tradition généreuse attribuée à Jules Hardouin-Mansart la conception de ce palais, commencé en 1669, sous l'épiscopat de Michel de Tubœuf. L'élégance toute classique des élévations sur la cour, dont l'axe central est marqué par un avant-corps couronné d'un fronton triangulaire et calé par un appareil de refends, rapproche en effet cette création des types nationaux. Les hauts combles brisés couverts d'ardoises et les lucarnes du pavillon carré qui termine l'une des ailes achevaient de donner une coloration typiquement française au bâtiment. Mais pour répondre symétriquement à ce pavillon, une tour romane carrée, à laquelle fut ajouté un étage supplémentaire couronné d'une balustrade et d'une haute toiture pyramidale en ardoises, fut intégrée à la composition. L'ensemble prenait tout de même tout son sens par la présence, à l'arrière du palais, du jardin à la française, orné de parterres et d'un grand miroir d'eau circulaire, attribué sans preuves, comme on le sait, à Le Nôtre, et dont les plans furent dessinés entre 1676 et 1678.

Dans cette belle série, le palais de Saint-Pons fait bien pâle figure. La tradition rapporte que Pierre-Jean-François Percin de Montgaillard commanda les plans de son évêché à l'architecte « Mansard », mais que ces plans ne furent jamais réalisés. Composé d'un simple corps de bâtiment rectangulaire, élevé sur deux niveaux, et pourvu d'une porte principale à chambranle à crossettes et de deux portes mineures profilées, il présente une typologie d'une modénature minimale. Seule l'ordonnance des percements témoigne encore d'un projet dessiné dans son ensemble. Un détail que nous avons déjà rencontré l'apparente aux constructions de la période : adossé à l'ancienne fortification du village, il englobe une tour médiévale coiffée d'un toit pyramidal en ardoises. Il est encore trop tôt pour savoir si la sobriété excessive de ce palais correspond au parti de 1670.

Bien plus intéressante est la construction que commanda Jacques Adhémar de Monteil de Grignan, en 1671, pour l'évêché d'Uzès. Ce palais, qui se compose d'un vaste bâtiment rectangulaire, et présente quatre niveaux d'élévation, témoigne d'influences diverses qui lui confèrent une allure très différente des exemples vus jusqu'ici. Les bandeaux d'étage qui soulignent la façade, rythmée par le percement régulier des fenêtres à crossettes, la prédominance des pleins sur les vides et la toiture à faible pente placent ce monument dans un répertoire typiquement méditerranéen. Des références plus savantes y sont cependant présentes : le centre de la composition est marqué par deux chaînes à refends qui encadrent les trois travées médianes, la porte d'entrée est surmontée d'un balcon de ferronnerie soutenu par deux atlantes engainés, et les fenêtres de l'étage noble sont couronnées alternativement d'un fronton triangulaire et d'un fronton cintré. Ce dernier détail, toutefois, paraît plus directement inspiré des monuments antiques ou renaissants de la région : le temple de Diane, à Nîmes, présente une alternance de frontons cintrés et triangulaires, détail décoratif qu'avait d'ailleurs déjà emprunté, au XVI^e siècle, le château des Crussol, à Uzès. Cet art italianisant, ou antiquisant, qui mêle répertoire décoratif parisien et emprunts aux antiques de Nîmes est très présent dans la vallée du Rhône, notamment au château de Marsillargues¹. Un tel environnement n'a sans doute pas manqué d'inspirer le maître d'ouvrage, mais il faut aussi tenir compte du fait que Jacques Adhémar de Monteil de Grignan était originaire de Provence, et se rendait souvent au château de son neveu, le comte de Grignan. L'esprit des châteaux provençaux, fortement teinté d'italianismes, participa sans doute à la conception du palais épiscopal d'Uzès, de même que l'esthétique développée à Aix-en-Provence, qui voyait au même moment ses hôtels particuliers adopter le portail à atlantes².

Le palais de Saint-Papoul porte la date de 1683. C'est François de Barthélémy de Grammond de Lanta qui dota ce petit évêché, le moins riche des diocèses languedociens³, perdu dans les montagnes et fort éloigné des

1. Le décor renaissance de l'aile nord, daté du troisième quart du XVI^e siècle, fut d'ailleurs repris à l'identique lors de la construction, commandée par Jean-Louis de Louet de Nogaret, marquis de Calvisson, d'une autre aile lui faisant face, en 1679. Voir à ce sujet, Thierry Verdier, *Châteaux et demeures du Languedoc-Roussillon*, Montpellier, 1997, p. 150 ; B. Sournia et J.-L. Vayssettes, *Montpellier : la demeure classique*, Paris, 1994, p. 139.

2. Comme par exemple à l'hôtel Maurel de Pontevès ou à l'hôtel d'Agut. Jean-Jacques Gloton, *Renaissance et baroque à Aix-en-Provence. Recherches sur la culture architecturale dans le Midi de la France de la fin du XV^e siècle au début du XVIII^e siècle*. Rome, École française de Rome, 1973, Rome, 2 vol., XXIX-473 p. (« Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », 237).

3. En 1696, le diocèse de Saint-Papoul rapportait 16 000 livres, contre les 90 000 livres

grands centres urbains, d'un monument d'une envergure quelque peu surprenante. Sa position géographique, comme sa situation dégagée, à l'entrée du bourg, accentuent l'étonnement que suscite ce palais qui ne ressemble à aucun autre. Très endommagé aujourd'hui, il se compose d'un unique grand corps de bâtiment rectangulaire élevé sur deux niveaux posés sur un lourd soubassement, et est couronné d'un garde-corps ajouré qui soustrait au regard sa toiture à faible pente. Neuf travées de fenêtres rythment la façade, animée du léger ressaut des trois travées centrales et du léger retrait des deux travées extrêmes. Par ce traitement en ressauts successifs, il s'inscrit assez dans tout un courant palladien en honneur en France depuis les travaux de Perrault et Bruand à Paris. Les fenêtres, régulières, rectangulaires, sont à feuillure vive. On distingue encore, au centre du garde-corps sommital, ce qui dut être un couronnement pyramidé encadré de deux vases sur pied. Cette architecture dépouillée, soumise aux seuls effets de masse, confère à ce singulier palais une majesté sévère.

Viennent enfin les deux derniers palais de cette série, Nîmes et Toulouse, construits respectivement à partir de 1682 et de 1693. Tous deux consacrent le parti de l'hôtel à la française, avec leur sensibilité régionale propre, et sonnent le glas des expériences italiennes : en ces dernières décennies du siècle, sous l'égide d'hommes de culture française, proches de l'entourage royal, et d'architectes issus des cercles parisiens, les grands modèles français ont fini par s'imposer.

Le palais épiscopal de Nîmes fut réalisé par Jacques Cubisol, maçon nîmois, pour l'évêque Jean-Jacques Séguier, mais ce dernier confia les plans de son évêché à Ponce-Alexis de La Feuille, inspecteur pour le roi sur les ouvrages du canal des Deux-Mers¹. Avec son corps principal, double en profondeur, flanqué de deux ailes en retour d'équerre, sa cour fermée par un portail et son jardin, le projet introduisait pour la première fois à Nîmes le type accompli de l'hôtel entre cour et jardin. La modernité du parti n'excluait pas une ornementation décorative inspirée des formules nîmoises telles que l'utilisation des denticules, au larmier des baies, à la base du balcon et au fronton triangulaire qui ornaient la fenêtre à proclamation du premier étage, décoration qui n'ôtait rien à la clarté classique de l'édifice. C'est une réalisation de plus grande envergure encore que

que rapportait le siège de Narbonne ou les 32 000 livres de Montpellier. Ces chiffres proviennent des *Mémoires sur la province de Languedoc* de l'intendant Nicolas Lamoignon de Basville, Françoise Moreil (éd.), *L'intendance de Languedoc à la fin du XVII^e siècle*, Paris, CTHS, 1985, 328 p.

1. Pour le palais de Nîmes, voir Corinne Potay, thèse citée, Univ. Lyon II, 1991.

l'archevêque de Toulouse, Jean-Baptiste-Michel Colbert, confia en 1693 à l'architecte des états de Languedoc Charles-Augustin d'Aviler, Parisien d'origine et formé dans les cercles d'architecture royaux¹. Un grand portail couronné d'un fronton triangulaire et inscrit entre deux pilastres à bossages permettait d'entrer dans une première cour, déléguée à l'administration diocésaine. Toujours dans l'axe de l'entrée, on accédait par un second portail dans la cour d'honneur du palais, formée par un corps de logis et deux ailes parallèles. L'axe du corps central est signifié par un avant-corps composé de quatre pilastres supportant un fronton triangulaire. Les façades de briques, matériau traditionnellement utilisé dans les constructions toulousaines, s'ornaient de bandeaux et de tables en entraxe en pierre de taille, ce qui conférait à la composition, d'une sobriété classique, une élégance majestueuse.

En vingt-cinq ans, l'épiscopat languedocien modifia considérablement l'image du palais épiscopal. Désireux de transmettre le message d'une Église renouvelée et d'imposer le triomphe de la « vraie foi », les maîtres d'ouvrage n'ont pas lésiné sur l'envergure des projets. Qu'ils relèvent de la typologie de la demeure urbaine ou de celle du château, les programmes, plus ou moins ostentatoires, furent toujours d'une ampleur qui se voulait incomparable. Cette ambition fut d'ailleurs sanctionnée par le fréquent inachèvement des travaux à la mort de l'évêque commanditaire, ses successeurs s'attachant à parfaire, souvent jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, l'ouvrage commencé. Il faut donc comprendre cet édifice à la fois comme une demeure capable de satisfaire les exigences de grandeur personnelle de certains prélats, mais aussi comme une œuvre collective, chargée de magnifier l'institution épiscopale.

La multiplicité des solutions, hôtel particulier à la mode rustique à Béziers, château néo-seigneurial à Montauban, ou palais italien à Uzès, confère à chaque édifice un génie et un sens propres, qu'il faut interpréter à la lumière de l'histoire des diocèses et de la personnalité des prélats, mais qui les tient assez éloignés de l'idéal architectural unitaire qui se dessinait alors en Île-de-France. Peut-être faut-il se garder de voir là une incapacité des évêques languedociens à reproduire les grands modèles architecturaux de la capitale, et y déceler plutôt un choix tout à fait conscient de la part de ces hommes de culture d'imposer une architecture à la fois familière et novatrice.

1. Pour le palais de Toulouse, voir Thierry Verdier, *Augustin-Charles d'Aviler (1653-1701), architecte et théoricien*, thèse, Univ. Paris IV, 1992.

Les palais n'en constituent pas moins des jalons importants de l'évolution architecturale de la province, par l'introduction de dispositions et de motifs prisés dans la capitale, tels le parti de l'hôtel à la française ou les hauts combles. C'est cette capacité à adapter les grands éléments typiquement nationaux aux formes et aux usages régionaux qui contribua à en faire des monuments d'exception dans le paysage architectural languedocien. Le recours à quelques grands motifs de l'architecture royale apparentait le palais aux édifices du pouvoir, introduisait un écart immédiatement appréciable, et lui conférait une dignité qui le plaçait parmi les plus éminents monuments de la ville. C'est somme toute ce que recherchaient les prélats réformateurs du Languedoc, qui imaginèrent des palais capables de magnifier l'image de l'évêque, d'exalter la dignité de la fonction épiscopale et de faire éclater la gloire de l'Église aux yeux de tous.

Le catéchisme des enfants dans le diocèse de Montpellier au XVII^e et dans la première moitié du XVIII^e siècle

Xavier AZÉMA
(Montpellier)

En relisant l'intervention de Michel Péronnet dans les actes du XIII^e colloque du Centre d'histoire des Réformes et du protestantisme de Montpellier¹, j'ai jugé fort utile de mieux discerner comment s'était organisée dans le diocèse de Montpellier la catéchèse des enfants, au lendemain du concile de Trente. Michel Péronnet notait nettement combien le catéchisme exigeait un « enseignement graduel de la “vraie religion” ». Il constatait aussi qu'ayant « examiné d'assez près le catéchisme de Colbert, dit janséniste », il ne trouvait, sur quelques huit cent pages, qu'une page de changements : une élimination par Charency d'un paragraphe de Colbert sur la grâce et un rajout par Charency d'un paragraphe sur les droits du pape d'après une nuance marquant sa soumission plus grande aux décisions pontificales².

L'importance de M^{gr} Colbert, dans le domaine de la catéchèse est fort connu, mais qu'avaient fait ses prédécesseurs dans le courant tridentin ? Avait-on déjà pensé aux petits enfants ?

Dès 1566, Pierre Canisius avait fait précéder sa *Somme de Doctrine chrétienne* d'un petit catéchisme destiné aux enfants, le *minimus*, ouvrage bientôt suivi

1. Michel Péronnet, « Catéchismes, confessions de foi et histoire », dans *Catéchismes et confessions de foi*, Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1995, p. 549-567.

2. Michel Péronnet, « Catéchismes... », dans *Catéchismes et confessions de foi*, Montpellier, 1995, p. 563-564.

d'un *minor*, à la portée des jeunes, plus instruits que les petits enfants¹. Certes, la catéchisme romain du concile de Trente parut à beaucoup plus ecclésial, il n'en reste pas moins que le découpage de saint Pierre Canisius, avec son *minimus* et son *minor* garde son importance pour de nombreux catéchismes diocésains².

Pour les diocèses du Languedoc, le concile de Narbonne invita, dès 1609, les vicaires perpétuels et autres pasteurs paroissiaux « à rassembler chaque dimanche les pères de famille avec leurs enfants » pour un enseignement « suivant l'ordre du catéchisme » ; ainsi « la jeunesse légère de leur enfant sera tenue et disciplinée dans la sainteté des mœurs [...] ». Et, l'évêque de Montpellier, Pierre de Fenouillet avait signé ce chapitre des ordonnances et décrets du concile. Cependant, bien que son ministère pastoral ait été très actif, il ne semble point que Mgr de Fenouillet ait pu mettre en route une catéchèse paroissiale³.

En revanche, les chrétiens réformés de Montpellier avaient publié, dès 1616, un *Catéchisme en forme de dialogue pour l'instruction des petits enfants en la religion chrestienne*⁴. Les paroisses catholiques tardaient, à se mettre en route dans ce domaine ; le souci paroissial, ainsi qu'en témoignent les visites pastorales, était de restaurer les églises, trouver au pasteur paroissial un logement plus décent que les ruines de la maison curiale...

Lorsqu'en 1655, François de Bosquet succède quasiment à Pierre de Fenouillet⁵ il ne peut se consacrer que très partiellement aux paroisses rurales où les petites écoles, très rarement, s'ouvrent ici et là. Son neveu, Charles de Pradel, lui succède en 1676, et, avec lui, s'organise enfin la catéchèse des enfants ; il rédige, en premier, un règlement pour les petites écoles et, dès 1687, y joint le *Catéchisme du diocèse*⁶... L'année suivante, le 1^{er} janvier, commence par une importante visite pastorale, et les paroisses visitées dans les trois premiers mois de l'année ont quasiment toutes — à l'exception de deux — des écoles. L'évêque devant l'église « interroge les enfants qui vont à l'école, sur le catéchisme ; il donne des images à ceux et celles qui lui répondent bien [...] ». Au prêtre, curé de la paroisse, il est demandé « de visiter les écoles deux fois par semaine et de rendre

1. Xavier-Marie Le Bachelet S. J., art. « Canisius », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, 1905, vol. 1524-1525.

2. *Concilium provinciale Narbonnensis...*, Biterris, Apud J. Pech, 1612, p. 15.

3. Cf. Jean Segondy, *Pierre de Fenouillet, 1608-1652* (mémoire dactyl. inéd.).

4. À Montpellier, Par Jean Gilet. 1616, 80 p. (Bibl. mun. Montpellier, 53761).

5. Renaud d'Este est évêque de Montpellier de 1652 à 1655.

6. *Catéchisme du diocèse de Montpellier...*, À Montpellier, Chez Pierre et Daniel Peronnet, 1697, 431 p.

compte, chaque mois, au prélat, de la conduite du maître et s'il y a lieu de la maîtresse, du progrès des enfants ». Dès le mois de février, il est de plus demandé au prêtre-curé qu'il « s'assure que les maîtres et maîtresses d'école ne se servent que de notre catéchisme¹ ».

Charles de Pradel meurt le 17 septembre 1696. Dès le 17 novembre, la nomination de son successeur, Charles-Joachim Colbert de Croissy est approuvée par Rome. Et aussitôt, le nouvel évêque de Montpellier appelle auprès de lui François-Aimé Pouget, oratorien bien connu et apprécié de Colbert. Ensemble au cours de visites pastorales, ils élaborent le plan de leur nouveau catéchisme diocésain². Dès le 2 juin 1701, le mandement épiscopal annonçant la parution du grand catéchisme ne manque pas de revenir sur l'éducation de l'enfance : « on n'apprend originairement aux enfants que quelques vérités spéculatives ; on se contente de leur donner des termes dont ils chargent leur mémoire sans qu'on n'en fasse comprendre le sens. Les explications que donnent quelquefois les maîtres ne sont pas assez digérées ni assez exactes. Ainsi se passe l'enfance³. » À la suite des *Instructions générales*⁴, le « règlement pour les catéchistes du diocèse de Montpellier » s'adresse « aux prieurs, vicaires, catéchistes, maîtres, maîtresses d'école de notre diocèse ». Il annonce « les deux catéchismes ci-après imprimés ». La différence est aussitôt marquée entre les différentes églises paroissiales où se fait le catéchisme tous les dimanches et fêtes et les écoles pour lesquelles « on suivra le règlement qui est dressé par l'autorité de feu M^{gr} de Pradel notre prédécesseur [...] ».

Il y aura dans les villes ou les gros bourgs, des catéchismes séparés pour les garçons et pour les filles, car il n'est pas bienséant « que les enfants de différents sexes soient dans la même classe mais dans les paroisses où il n'y a point assez d'enfants pour faire quatre catéchismes, on séparera, s'il est possible le groupe des garçons de celui des filles ». Par ailleurs, il faut que les maîtres et maîtresses d'école conduisent les enfants de l'école à l'église pour y faire le catéchisme. Il semble bien précisé que sous Colbert, le rôle des curés et vicaires est plus fort que celui des maîtres, d'autant que

1. Arch. dép. Hérault, G 1155.

2. Cf. Jean Segondy, « Joachim Colbert de Croissy, évêque de Montpellier, avant la bulle *Unigenitus* », dans *Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, XXXIII^e, XXXIV^e et XXXV^e congrès (Bagnols, Narbonne, Lodeve, 1959, 1960, 1963)*, Montpellier, F.H.L.M.R., s. d., p. 29-30.

3. « Mandement de Monseigneur l'évêque de Montpellier », dans *Instructions générales en forme de catéchisme...*, À Lyon, Chez Claude Plaignard, 1739, p. VI.

4. Ajouté à la p. 675 de l'édition ci-dessus.

le directeur général des écoles et du catéchisme assisté de deux préfets de catéchisme est chargé de veiller au bon ordre des choses.

Un examen général est prévu en fin d'année ; cependant, les enfants moins bons ou plus petits ne sont pas oubliés, s'il y a pour eux difficulté pour passer d'une classe à l'autre. Il faut penser bien fort que c'est « Dieu seul qui fait atteindre l'accroissement » et les différents enseignants doivent « prier avec ferveur pour obtenir sa miséricorde, sans oublier qu'il faut pratiquer ce qu'on a enseigné aux autres pour être grand dans le Royaume¹ ».

À la mort de Colbert, son successeur, M^{gr} de Charency, crut devoir, avec les quelques modifications signalées par Michel Péronnet, rééditer à son nom les *Instructions générales* de son prédécesseur². Et les deux catéchismes destinés aux enfants demeurent, eux, sans modification à quelques mots près dans les chapitres sur la grâce et la pénitence.

Étant donné que le catéchisme de Charency va perdurer pour le diocèse de Montpellier jusqu'à l'Empire, on peut vraiment estimer que l'œuvre de la Réforme tridentine, de Charles de Pradel à Berger de Charency, a bien mené les enfants sur la route tracée par le Christ.

1. *Instructions générales...*, Lyon, 1739, p. 678-679.

2. *Instructions générales en forme de catéchisme...* Nouv. éd., revue, corrigée et argumentée par ordre de M^{gr} Georges-Lazare Berger de Charency, À Toulouse, Chez Jean-François Crosat 1748, XVIII-672 p.

Le jansénisme dans la bibliothèque de Charles-Joachim Colbert de Croissy, évêque de Montpellier

Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD
(C.N.R.S., ÉHÉSS)

Étudier le jansénisme dans la bibliothèque de Charles-Joachim Colbert pourrait paraître superflu. L'évêque de Montpellier n'est-il pas une des grandes figures du **parti** au début du XVIII^e siècle? Sa bibliothèque ne peut être que le reflet de ses combats... Notre propos ne sera donc pas de prouver, à partir d'une analyse de livres, le « jansénisme » de Colbert, mais de chercher si le « jansénisme » connu par les actes et les écrits de l'évêque de Montpellier se retrouve dans sa bibliothèque. Nous mènerons cette étude en deux temps. Le premier consistera en un double rappel : rappel de la position de Colbert dans les luttes du début du XVIII^e siècle ; rappel des caractéristiques de sa bibliothèque. Le second sera consacré à l'importance que prend le jansénisme dans les luttes doctrinales dont les livres de Colbert sont les témoins.

La vie et les livres de Charles-Joachim Colbert marqués par la polémique¹

Le 1^{er} novembre 1696, « après avoir été assuré par M. le cardinal de Noailles de sa bonne doctrine et qu'il n'était pas janséniste », le roi nomme Charles-Joachim Colbert, alors âgé de vingt-neuf ans, à l'évêché de Montpellier². Effectivement, les premières préoccupations du nouvel évêque ne sont pas celles d'un polémiste. Il s'engage au contraire, immédiatement, dans son rôle de pasteur et se préoccupe de la visite générale de son diocèse dont il aura parcouru, dès 1697, la quasi-totalité des paroisses (92 sur 109³). Ce sont des visites extrêmement minutieuses, précédées par l'envoi de missionnaires capucins, dominicains, oratoriens, ou prêtres diocésains, qui préparent la paroisse pendant quinze jours ou trois semaines à la venue de l'évêque. Rien dans tout cela qui témoigne des dispositions jansénistes de Colbert⁴.

Toutefois, certains des missionnaires envoyés dans les paroisses seront des prêtres appelants⁵. En outre, dans ces années qui voient s'effriter « la paix de l'Église », quelques indices permettent de saisir chez Colbert une spiritualité proche de celle de l'Oratoire. Tout d'abord, il s'entoure, dès son arrivée, de deux oratoriens de ses amis, les pères François-Aimé et François Pouget à qui il confie son séminaire. François-Aimé Pouget accompagne Colbert dans ses tournées pastorales. C'est au cours de ces premières visites qu'ils tracent ensemble le plan du célèbre *Catéchisme de Montpellier*. Par ailleurs, dès cette période, certaines prises de position de l'évêque sont révélatrices. En 1699, il s'en prend dans ses conférences ecclésiastiques aux théologiens molinistes Suarez et Sanchez qui n'exigeaient pour le sacrement de pénitence que l'attrition sans amour. Au mois de décembre de

1. Le principal ouvrage sur Colbert reste la thèse de l'abbé Valentin Durand, *Le jansénisme au XVIII^e siècle et Joachim Colbert, évêque de Montpellier (1696-1738)*, Toulouse, Privat, 1907, XVI-372 p. (« Bibliothèque méridionale », 2^e s., t. XI), que nous suivons ici.

2. Lettre du marquis de Torcy, son frère, citée par V. Durand, *Le jansénisme au XVIII^e siècle...*, Toulouse, 1907, p. 2.

3. *Répertoire des visites pastorales de la France. Première série, Anciens diocèses (jusqu'en 1790)*, t. III, Paris, 1983, « Montpellier » Éd. du C.N.R.S., p. 225.

4. Jean Segondy, « Joachim Colbert de Croissy, évêque de Montpellier avant la bulle *Unigenitus* », dans *Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, XXXIII^e, XXXIV^e et XXXV^e congrès (Bagnols. Narbonne. Lodève, 1959, 1960, 1963)*, Montpellier, F.H.L.M.R., s. d., p. 27-43.

5. Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Recherches sur les prêtres jansénistes dans le diocèse de Montpellier*, D.É.S., Univ. Paris-Sorbonne, 1965-6, Alphonse Dupront (dir.) ; déposé à la Bibl. mun. de Montpellier.

la même année, dans un mandement publié à propos de la condamnation par Rome du livre de Fénelon, l'*Explication des maximes des saints*¹, il rappelle que « l'Église gallicane ayant souscrit dans les Assemblées provinciales à la condamnation de ce livre, les évêques ont donné leur signature par voie de jugement et non comme simple exécuteurs des sentences romaines ». Ainsi, jusqu'au début du XVIII^e siècle, Colbert se manifeste surtout comme gallican et ennemi des casuistes.

Le catéchisme écrit par Pouget, mais en plein accord avec lui, résume certainement sa pensée. Cet ouvrage, qui paraît en 1702, a un grand succès (trente éditions françaises jusqu'en 1710 et de nombreuses traductions). Il ne sera mis à l'index par le pape Clément XI que bien plus tard, en 1721. Cette condamnation tardive semble s'expliquer beaucoup plus par les querelles autour de la bulle *Unigenitus* que par son contenu². Le mal vient en effet de ce que le catéchisme a été écrit et patronné par des personnes — Pouget, Colbert, Noailles — qui n'acceptent pas cette bulle. Il reste néanmoins que l'ouvrage, qui donne une grande importance à la lecture de l'Écriture, rejoint par ce caractère les exigences des traductions de Port-Royal. C'est sans nul doute cela qui rend le catéchisme de Montpellier suspect dans des années où le *Nouveau Testament* de Quesnel déchaîne les passions. Il n'est pas impossible d'ailleurs que l'ouvrage de Quesnel, qui s'intitule exactement *Nouveau Testament en français avec des Réflexions morales sur chaque verset, pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée*, ait nourri le travail sur le catéchisme.

Ceci expliquerait pourquoi la condamnation du livre de Quesnel correspond à un engagement de Colbert de plus en plus étroit dans le *parti*. Quand les *Réflexions morales* sont condamnées une première fois par Rome dans un bref du 13 juillet 1708, puis par les évêques de Luçon, de La Rochelle et de Gap, en 1710 et 1711, lorsque le roi abolit le privilège qui avait été accordé pour leur nouvelle impression (11 novembre 1711), Colbert exhorte le cardinal de Noailles, dans une lettre du 26 novembre, de garder son estime « pour le plus excellent ouvrage qu'on puisse mettre entre les mains des ecclésiastiques et de tous les fidèles³ ». Quand tombe le verdict définitif, la bulle *Unigenitus* du 8 septembre 1713, que cette bulle est reçue par une assemblée de quarante évêques (1714), Colbert ne peut s'y soumettre. Il trouve les évêques trop complaisants à l'égard de Rome,

1. Le bref *Cum alias*, qui condamnait cet ouvrage, est publié le 12 mars 1699.

2. L.-A. Molien, « Pouget, François-Aimé », dans *Dictionnaire de théologie catholique* (= *D.T.C.*), t. XII², 1925, col. 2664-2668.

3. V. Durand, *Le jansénisme au XVIII^e siècle...*, Toulouse, 1907, p. 21.

alors qu'il faudrait différer d'accepter cette constitution « jusqu'à ce qu'il ait plu au pape de lui donner des explications qui la rendent catholique¹ ».

Il faut rappeler que la bulle *Unigenitus* condamne cent et une propositions tirées de l'ouvrage de Quesnel. Cet ouvrage, qui jouit d'un grand succès depuis plus de vingt ans, est le fruit d'un long travail, de plusieurs remaniements, dont la version définitive a paru en 1692². Dans la lignée des traductions de Port-Royal, il place la lecture de l'Écriture au centre de la réflexion morale de tout chrétien. Mais il ne se limite pas à édifier les fidèles par l'exemple du Christ. Il va bien au-delà. Pour Quesnel, dans la tradition de l'Oratoire dont il est membre, le Christ est le prêtre universel, le seul intermédiaire. Dans ce christocentrisme exclusif, tous ceux qui sont chargés de diffuser la parole de Dieu, évêques et simples prêtres, sont mis sur un pied d'égalité. Par là, Quesnel avance l'exigence d'une réforme intérieure de l'Église que le jansénisme du XVIII^e siècle développera dans toutes ses conséquences.

En même temps, il interprète les persécutions dont les jansénistes ont été l'objet sur le modèle de la passion du Christ. Les jansénistes sont présentés comme des saints, des martyrs, en butte aux artifices des méchants, aux ennemis de la vérité qui font passer leurs adversaires pour des ennemis de l'État. Du principe port-royaliste et paulinien que « tout est figure dans l'Ancien Testament et que tout est vérité dans le Nouveau », Quesnel tire un motif de consolation : l'existence des martyrs jansénistes constitue la meilleure preuve de l'accomplissement de l'Ancien Testament par le Nouveau³. Cette lecture des événements contemporains à partir des textes sacrés est à la base de l'interprétation figuriste de l'Écriture qui sera celle des appelants. Par là encore, les *Réflexions morales* de Quesnel portent en germe l'évolution que connaît le jansénisme au cours des décennies suivantes, évolution qui est aussi celle de l'évêque de Montpellier.

Il n'est pas de notre propos de résumer tous les actes par lesquels Colbert devient un des chefs du parti janséniste. Rappelons toutefois qu'après la mort de Louis XIV, il refuse tout compromis, en particulier celui qui consistait à élaborer, avec les autres évêques opposants, un corps de doc-

1. Lettre de Colbert à Noailles, 17 mai 1715, citée par V. Durand, *Le jansénisme au XVIII^e siècle...*, Toulouse, 1907, p. 29.

2. Jean Carreyre P.S.S., « Quesnel et le quesnellisme », dans *D.T.C.*, t. XIII², 1937 col. 1460-1535.

3. Voir Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, 717 p. (« Bibliothèque des histoires ») que nous suivons dans cette présentation.

trine à soumettre au pape, ainsi qu'un exposé des difficultés qu'ils concevaient sur l'acceptation de la bulle. Cette opposition irréductible à la bulle aboutit le 1^{er} mars 1717, lorsque Colbert, avec les évêques de Boulogne, Mirepoix, et Senez signe l'acte d'appel de la bulle *Unigenitus* au « jugement de l'Église universelle » rassemblée en concile œcuménique « qui est le tribunal souverain de la puissance spirituelle ». Cet acte d'appel, qui allait recevoir de nombreuses adhésions, est déposé à la Sorbonne le 5 mars 1717. Les quatre évêques renouvelleront leur appel le 10 septembre 1720. En 1722, quand le régent, voulant en finir avec l'opposition janséniste, impose à nouveau la signature du formulaire tombée en désuétude, la plupart des prélats appelants obtempèrent, sauf Colbert qui reçoit le formulaire aux termes de la paix de Clément IX. Il publie alors, en 1724, des *Remontrances au roi sur l'arrêt du Conseil du 11 mars 1723 au sujet du Formulaire*, ainsi qu'une *Lettre pastorale sur le Formulaire* dans laquelle il reprend les arguments d'Arnauld. Ces écrits lui valent de vives félicitations de la part de jansénistes de renom, dont Duguet et Petitpied, mais aussi de nombreuses mesures de rétorsion, dont la saisie de son temporel en octobre 1724.

À partir de cette date commence pour Colbert, comme pour l'ensemble des appelants, une période de revers, une lente défaite scandée par deux événements majeurs : le concile provincial d'Embrun qui, le 26 août 1727, condamne Soanen, l'évêque de Senez ; la déclaration royale du 24 mars 1730 qui fait de la bulle *Unigenitus* une loi de l'État et rend vacants les bénéfices ecclésiastiques dont les titulaires n'auraient pas signé purement et simplement le formulaire. Colbert, le premier appelant et réappelant de son diocèse, a beau défendre Soanen contre le « brigandage d'Embrun », les « amis de la vérité » sont plus que jamais persécutés et, à partir de 1730, ils sont mis en marge de la vie ecclésiastique. Depuis 1728, les *Nouvelles ecclésiastiques*, informent régulièrement les fidèles de l'état des persécutions.

Dans ce climat, les miracles qui se produisent sur la tombe du diacre appelant François de Pâris au cimetière Saint-Médard, viennent prouver aux yeux des appelants « que la cause de l'Appel est la cause de Dieu » comme le dit Charles-Robert Berthier, un important membre du parti chargé de la librairie clandestine, dans sa *Dissertation sur les miracles, et en particulier sur ceux qui ont été opérés au tombeau de M. de Pâris* (1731). C'est aussi le point de vue de Colbert. Dans son instruction pastorale de 1733 « au sujet des Miracles que Dieu fait en faveur des Appelants », il affirme que « Dieu parle maintenant contre la Bulle par les Miracles & les Prodiges, dont la voix pleine de magnificence attire l'attention des Peuples, console l'âme qui

était dans la détresse & jette l'effroi dans le camp ennemi [...] ¹ » Ces écrits sont, bien entendu, l'occasion de polémiques virulentes entre Colbert et les évêques constitutionnaires : Languet, Tencin, etc. Nous retiendrons de cette abondante matière l'importance que l'évêque de Montpellier donne à l'histoire dans ces querelles dogmatiques : « Dieu n'a-t-il pas parlé contre la bulle *Unigenitus* [...] plus d'un siècle avant sa naissance dans les Congrégations célèbres, où l'erreur principale que la Bulle autorise, fut reconnue en présence du Souverain Pontife, pour la Fille de Pélagé & l'héritière du Prince de l'orgueil. Contre les relâchements de la Morale et de la Discipline canonisés dans la Bulle, Dieu a parlé avant sa naissance par les Mandemens des Évêques qui ont censuré les maximes corrompues des Casuistes de nos jours ². » Ainsi, Dieu se déclare en faveur des jansénistes comme il l'avait fait autrefois, avec le miracle de la sainte Épine (mars 1656), en faveur de la sainte maison de Port-Royal calomniée et persécutée.

À la fin de sa vie, Colbert sera un partisan des convulsions, lesquelles succèdent aux miracles après la fermeture du cimetière Saint-Médard par Fleury (1732). Mais, dans « l'abîme des disputes » où sombre alors le parti, sa position est mesurée. C'est la position « mélangiste » de l'abbé d'Étemare qui, d'une part, admet que les convulsions ne sont pas infaillibles, car les convulsionnaires ne sont pas « maîtres de ce qu'ils disent », car ils mêlent « le faux avec le vrai », mais qui, d'autre part, continue à voir dans ces phénomènes des prodiges, des signes de Dieu qui doivent nous rendre attentifs ³.

Colbert dispose, pour mener à bien sa lutte pour la cause des appelants, d'une vaste bibliothèque susceptible de fournir, à ses conseillers comme à lui-même, tout l'arsenal idéologique nécessaire.

Nous ne reviendrons pas sur l'histoire bien connue de cette bibliothèque ⁴, sauf à en rappeler les caractéristiques essentielles et, tout d'abord, son importance. D'après dom Martène, cette bibliothèque renfermait « au moins treize mille volumes, tous bien choisis et bien conditionnez, et plu-

1. *Les œuvres de messire Charles Joachim Colbert, évesque de Montpellier*, t. II, Cologne, 1740, « Instruction [...] au sujet des Miracles que Dieu fait en faveur des Appelants », p. 5.

2. *Les œuvres de messire Charles Joachim Colbert...*, Cologne, t. II, 1740, p. 4.

3. C. Maire, *De la cause de Dieu...*, Paris, 1998, p. 337.

4. Guy Barral, « La bibliothèque de Charles-Joachim Colbert, évêque de Montpellier de 1696 à 1768 », *Bulletin historique de la ville de Montpellier*, 24, 2000, p. 51-64 ; Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « Les livres, témoins du dialogue entre jansénisme et protestantisme ? L'exemple de la bibliothèque de Charles-Joachim Colbert de Croissy », *Chroniques de Port-Royal*, n° 47 (Port-Royal et les protestants), 1998, p. 277-302.

sieurs manuscrits forts curieux¹ ». Mort le 8 avril 1738, Colbert avait légué tous ses biens aux pauvres de l'hôpital général. Ce sont donc les administrateurs de l'hôpital qui font imprimer en 1740 le catalogue de vente de sa bibliothèque². Ce catalogue compte, manuscrits mis à part, plus de huit mille titres, soit en effet plus de treize mille volumes. Dressé par des libraires, il présente les ouvrages par formats et par rubriques qui peuvent aisément se regrouper dans les cinq grandes catégories bibliographiques couramment utilisées au XVIII^e siècle : *Théologie*, *Droit*, *Sciences et arts*, *Belles-Lettres*, *Histoire*³. Dans ce fonds, les ouvrages de *Théologie* (40 % des titres) et d'*Histoire* (26 %) dominent largement⁴.

L'étude de cette collection en vue de l'analyse du jansénisme de Colbert n'est pas aisée, car elle n'a pas été totalement constituée par lui. En effet, à son arrivée à Montpellier, Colbert a acheté la collection de son prédécesseur, elle-même héritière des livres de deux autres prélats. Le catalogue imprimé en 1740 dresse donc la liste de ces livres anciens, enrichis de l'apport spécifique de Colbert : les nombreux ouvrages qu'il possédait en 1696 et ses acquisitions ultérieures. Mais rien ne permet de différencier les livres de Colbert de ceux de ses prédécesseurs, exception faite évidemment des ouvrages les plus récents, ceux qui furent édités pendant les années de son épiscopat, entre 1696 et 1738. Il est donc nécessaire de borner notre étude aux ouvrages parus au cours de cette période, bien qu'il soit certain qu'ils ne constituent pas la totalité des acquisitions de Colbert.

La composition de cette bibliothèque, limitée à mille deux cent soixante-deux titres, garde les grandes orientations de l'ensemble du fonds : importance de la *Théologie* et de l'*Histoire*, mais elle en accentue les proportions, laissant peu de place, de ce fait, aux autres disciplines⁵.

Cette suprématie de la *Théologie* et de l'*Histoire*, qui est celle de l'ensemble du fonds comme celle des livres récents, se retrouve dans les bibliothèques

1. Edmond Martène O.S.B. et Ursin Durand O.S.B., *Voyage littéraire de deux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur...*, Paris, Florentin-Delaulne, 1717, 1^{re} partie, p. 312.

2. *Catalogus librorum bibliothecae illustrissimae ac reverendissimae D. D. Caroli-Joachimi Colbert de Croissy episcopi Montispessulani*, s. l., 1740, 2 vol., 426 et 464 p.

3. Afin de différencier ces catégories, dites des libraires de Paris, de ce que l'on nomme communément théologie, droit, sciences et arts, etc., nous les écrivons comme ci-dessus, avec une majuscule et en italiques. Pour la méthodologie des études de bibliothèques ecclésiastiques, nous nous permettons de renvoyer à « Livres et culture du clergé à l'époque moderne », Marie-Hélène Froeschlé-Chopard (éd.), *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. LXXXVI, n° 210, janvier-juin 1997.

4. Voir fig. 1, page suivante.

5. Voir fig. 2, p. 185.

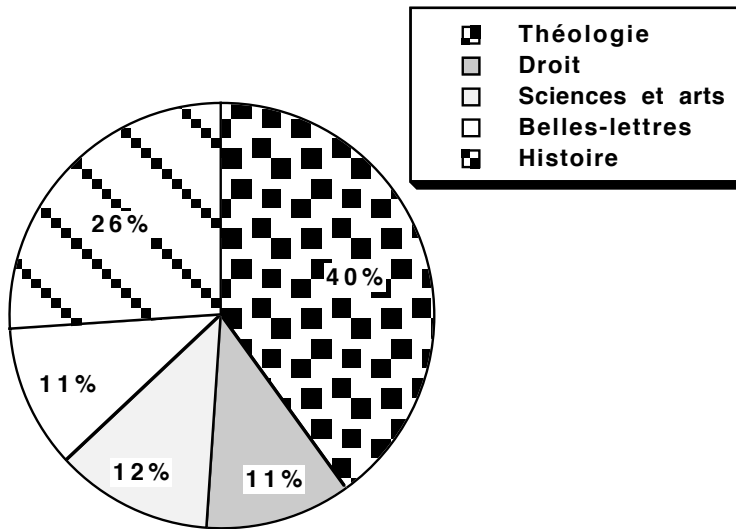


Figure 1. — Composition de la bibliothèque de Ch.-J. Colbert.
Totalité du catalogue.

d'autres prélats contemporains, tant celle de Jean-Baptiste Massillon dont le catalogue, portant sur mille cent vingt-six titres, est établi entre 1737 et 1742¹, que dans celle de Charles-Maurice Le Tellier évaluée à seize mille volumes, dont le catalogue est publié en 1693². La bibliothèque des livres récents de Colbert peut donc être envisagée comme un exemple de bibliothèque épiscopale, constituée en une quarantaine d'années, entre 1696 et 1738. On pourrait même la considérer encore plus précisément comme une collection du tout début du siècle, car 78 % de ces ouvrages ont été imprimés avant 1720. Ensuite, l'activité intellectuelle de l'évêque semble

1. Jean Ehrard et John Renwick, *Catalogue de la bibliothèque de Jean-Baptiste Massillon*, Clermont-Ferrand, Institut d'études du Massif Central, 1977, 126 p.; Massillon établit ce catalogue en 1737, mais il le complète ensuite jusqu'à sa mort, en 1742.

2. [Philippe Dubois-Goibaud], *Bibliotheca Telleriana, sive Catalogus librorum bibliothecae [...]* D. D. Caroli Mauriti Le Tellier, archiepiscopi ducis Remensis..., Parisiis, E Typ. regia, 1693, 447 p. Nous avons évalué la collection de Le Tellier à partir du nombre de pages de la *Bibliotheca Telleriana* consacrées aux ouvrages de chaque catégorie. Cette évaluation, quoique globale, reste proche de la réalité. Voir aussi Nicolas Petit, « La bibliothèque de l'abbaye Sainte-Geneviève », dans Claude Jolly (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises, t. II, Les bibliothèques sous l'Ancien Régime, 1530-1789*, Paris, Promodis, 1988, p. 22-25.

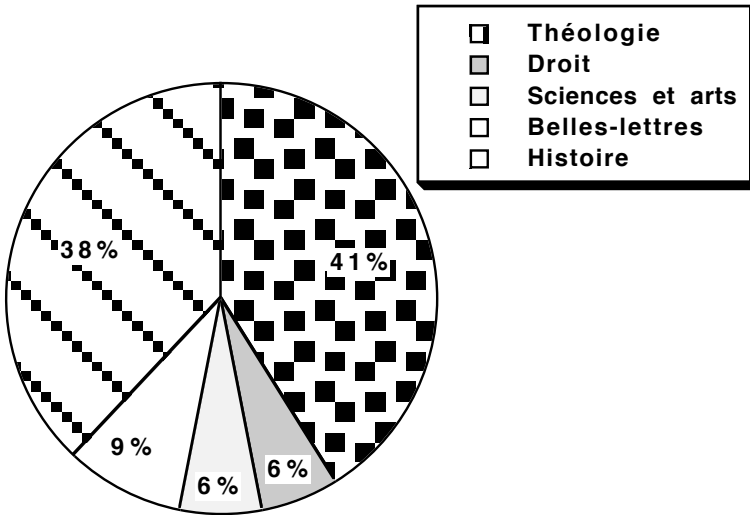


Figure 2. — Composition de la bibliothèque de Ch.-J. Colbert.
(Livres parus entre 1696 et 1738).

faiblir ou se concentrer sur des questionnements du début du siècle¹. Les sujets des ouvrages achetés au fil des ans reproduisent la composition de la bibliothèque : faiblesse à peu près constante du *Droit*, des *Sciences et arts* et des *Belles-Lettres* ; maintien d'un vif intérêt pour la *Théologie* et l'*Histoire* jusque vers 1730. Ce n'est que dans les toutes dernières années que l'*Histoire* est abandonnée au profit du livre religieux². Ainsi, dans sa composition générale comme dans son évolution, cette bibliothèque avoue toujours les mêmes préoccupations qui, de prime abord, semblent caractériser leur possesseur comme évêque plutôt que comme janséniste.

Toutefois, la manière dont les livres religieux ont été classés dans le catalogue montre que l'on a affaire à une bibliothèque peu commune. Les rubriques utilisées suivent pourtant un ordre classique : Écriture sainte, saints Pères, théologie, etc. Mais dans cette « théologie » trois matières sont traitées ensemble — la théologie dogmatique ou scolastique, la théologie morale, la théologie ascétique — tandis qu'est mise à part la théologie polémique. La place occupée par les premières matières (75 pages) est bien

1. Voir fig. 3, page suivante.

2. Voir fig. 4, page suivante.

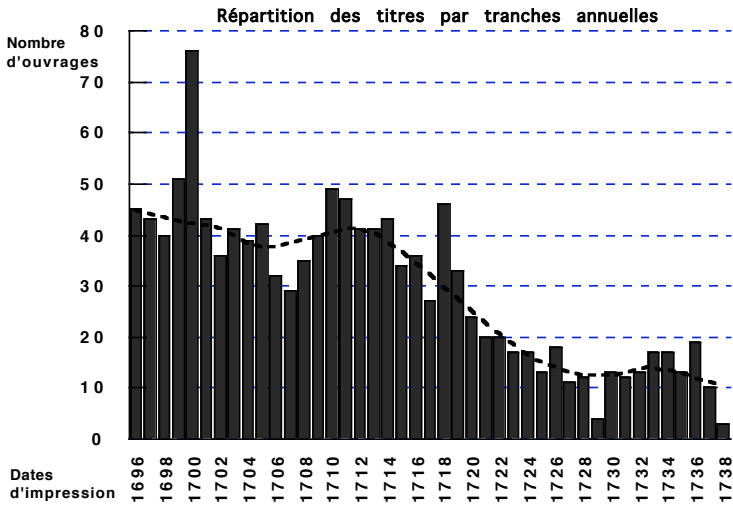


Figure 3. — Les ouvrages de la bibliothèque de Charles-Joachim Colbert publiés de 1696 à 1738.

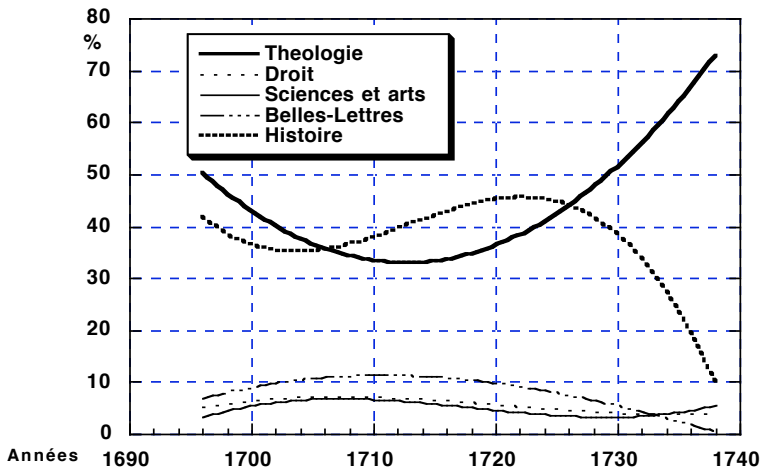


Figure 4. — Bibliothèque de Charles-Joachim Colbert. Imprimés publiés de 1696 à 1738. Répartition des titres par tranches annuelles et par grandes catégories bibliographiques.

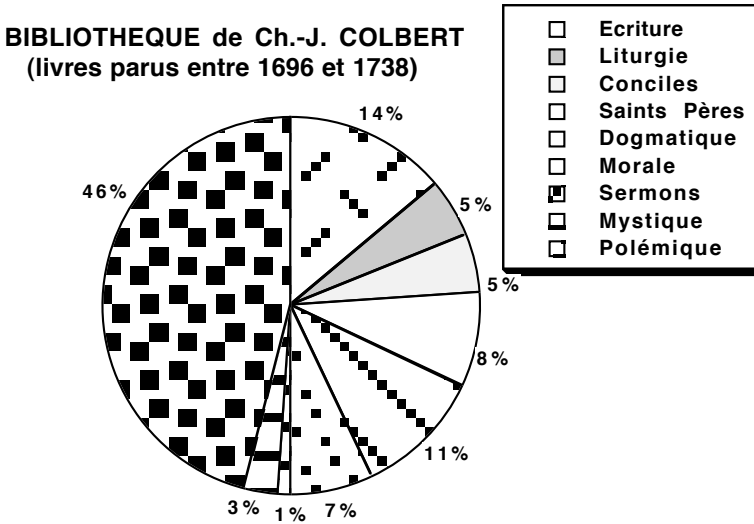


Figure 5. — Composition de la « Théologie ».

inférieure aux « controverses théologiques » qui, à elles seules s'étalent sur cent vingt-quatre pages. Outre l'importance qu'elle prend dans le catalogue, la théologie polémique est subdivisée en plusieurs chapitres qui en donnent les grands axes : grâce et libre arbitre ; théologie morale ; rites chinois ; quietisme ; bulle *Unigenitus* ; controverse proprement dite.

Cette répartition est la marque d'une bibliothèque de combat. Sans doute correspond-t-elle au classement voulu par l'évêque de Montpellier lui-même. On sait qu'il existait en 1703 un catalogue manuscrit de la collection dressé par le bibliothécaire de Colbert, que ce manuscrit existait toujours en 1738, lorsque le chanoine Antier est chargé l'établir le catalogue de vente¹. Il est probable que le document imprimé en 1740 pour cette vente n'est guère différent du manuscrit de 1703, enrichi toutefois des acquisitions ultérieures qui sont souvent regroupées en fin de chapitre. Au total, les livres de la collection de Colbert, publiés entre 1696 et 1738, se rangent, pour ce qui est de la *Théologie*, de la manière suivante : Écriture sainte (74 titres) ; liturgie (27 titres) ; conciles (26 titres) ; saints Pères (41 titres) ; théologie dogmatique ou scolastique (56 titres) ; morale

1. Guy Barral, « La bibliothèque de Charles-Joachim Colbert... », *Bull. hist. de la ville de Montpellier*, 2000, p. 57.

(36 titres) ; sermons (5 titres) ; ascétique et mystique (15 titres) ; polémique (237 titres). Comme le laissait prévoir les subdivisions du catalogue, la *Théologie* est largement dominée par la polémique¹.

Sans doute le jansénisme de Colbert se diffuse-t-il dans toutes les matières, dans toutes les catégories mais, pour l'étudier avec plus d'exactitude, il nous a paru nécessaire de nous limiter à cette polémique qui, en occupant la moitié des livres de *Théologie*, semble résumer toutes les luttes doctrinales de l'évêque.

Des ouvrages de polémique dominés par le jansénisme

Voici, par ordre décroissant, les ouvrages de polémique de la bibliothèque de Colbert :

Chapitres	Nombre de titres
Bulle <i>Unigenitus</i>	86
Grâce et libre arbitre	51
Controverse	46
Querelle des rites chinois	23
Théologie morale	20
Quiétisme	11

Le « jansénisme » y est patent. Les questions qui lui sont directement liées, bulle *Unigenitus* ou grâce, représentent 58 % de ces controverses. Voyons d'abord les ouvrages les plus nombreux, ceux qui concernent la bulle *Unigenitus*. Ils se répartissent en deux ensembles chronologiques : les années qui suivent immédiatement la bulle, puis les années postérieures à 1730². On retrouve dans cette répartition les deux décennies les plus marquantes dans la masse de la production polémique janséniste ou anti-janséniste de 1640 à 1785³. Mais dans le fonds de Colbert, avec cinquante-quatre titres en moins de dix ans, la préférence va aux années qui voient la réception de la bulle en France et l'appel de cette constitution à un concile général (5 mars 1717).

Trois ouvrages sont toutefois antérieurs à la bulle. Deux d'entre eux, favorables à Quesnel, ont pour objet l'attitude du cardinal de Noailles

1. Voir fig. 5, page précédente.

2. Voir fig. 6, page suivante.

3. C. Maire, *De la cause de Dieu...*, Paris, 1998, p. 136.

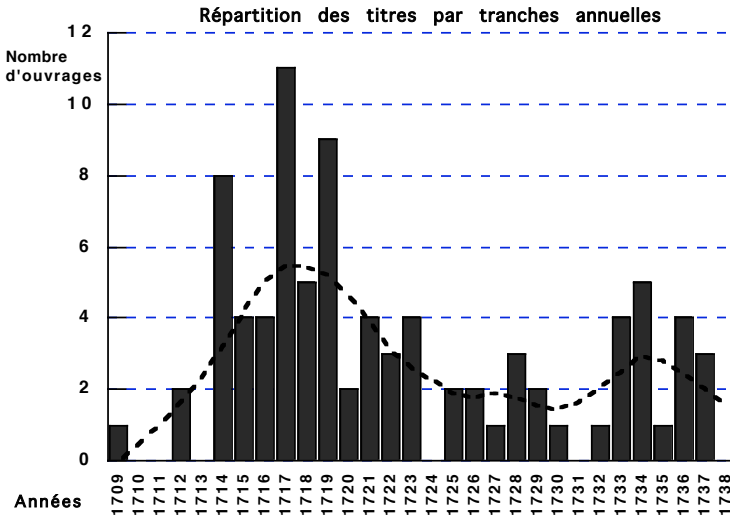


Figure 6. — Les ouvrages de la bibliothèque de Ch.-J. Colbert concernant la bulle *Unigenitus*.

qui avait recommandé la lecture des *Réflexions morales* lorsqu'il était évêque de Châlons. Dans le troisième, *Éclaircissemens sur quelques ouvrages de Théologie* (1712), le docteur Gallande montrait au contraire que les *Réflexions morales* reproduisaient les cinq propositions condamnées dans l'ouvrage de Jansénius.

En l'année 1714, Colbert acquiert l'essentiel de la production du groupe de théologiens qui organisent immédiatement le combat contre la bulle *Unigenitus*. Ces théologiens ont été les élèves du séminaire oratorien de Saint-Magloire et ont suivi depuis le début du siècle les conférences exégétiques de Duguet. Ils ont adopté sa conception nouvelle de l'histoire qui est une interprétation des Écritures, le « figurisme », dans laquelle l'histoire profane n'est qu'une indéfinie répétition symbolique des Écritures. Cette interprétation permet de comprendre « les affaires du temps » à la lumière des textes sacrés et, aussi, de se projeter dans l'avenir. Ainsi, comme les juifs dans l'Ancien Testament, les gentils sont tombés dans l'aveuglement, c'est pourquoi ils seront retranchés. Ils laisseront la place au peuple juif qui, par sa conversion, viendra revivifier le tronc indestructible de l'Église. Dans cette vision de l'histoire, la destruction de Port-Royal joue un rôle

décisif, car elle est la confirmation de l'aveuglement de plus en plus épais des gentils. Le progrès de cet aveuglement, que les théologiens de Saint-Magloire nomment le « mystère d'iniquité », annonce la conversion des juifs comme très prochaine. La promulgation de la bulle *Unigenitus* est pour eux un signe supplémentaire, décisif, de l'apostasie des gentils. Immédiatement, pour révoquer catégoriquement cette bulle, expression même de l'erreur, les théologiens de Saint-Magloire publient, en novembre 1714, *La Constitution Unigenitus en quatre colonnes* (les *Tetraples*), puis en six colonnes, les *Hexaples*¹, dans lesquels ils rassemblent des commentaires et passages des Pères pour justifier les cent une propositions condamnées. L'évêque de Montpellier se procure ces deux ouvrages : le *Jugement des SS Pères sur les propositions condamnées dans la Constitution* (1714), qui est la seconde édition des *Tetraples* ; Les *Hexaples* dont les six colonnes présentent : 1. le texte latin des cent une propositions ; 2. le texte français ; 3. les citations des saints Pères (recueillies par Nicolas Nivelles et Léonard Dihle) ; 4. les remarques sur les propositions condamnées (dues à Etemare) ; 5. la justification de Quesnel par lui-même ; 6. la doctrine des casuistes opposée à celle de Quesnel et des pères (rappelée par Louis Laniel). Cet ouvrage est à la base de la lutte sans compromis que mèneront ces théologiens contre la bulle.

Colbert se procure aussi immédiatement un certain nombre de commentaires sur cette bulle, publiés anonymement mais pour la plupart écrits par le même groupe de théologiens, dont voici deux exemples : *La constitution de notre S. P. le pape Clément XI du 8 septembre 1713 en latin & en français, avec des observations sur les propositions censurées* (due à Jacques Fouillou) ; la *Dissertation sur la Constitution du 8 septembre 1713, où l'on examine si une grande Église comme celle de France est obligée d'accepter purement et simplement toutes les constitutions dogmatiques des papes ou si elle a le droit de modifier ou même de rejeter entièrement celles de ces constitutions qu'elle n'approuverait pas...* (due à Boursier), etc.

Enfin, Colbert acquiert le *Témoignage de la vérité dans l'Église...* (1714), dans lequel le père Vivien de La Borde place, au-dessus de tout concile, l'unanimité de l'Église, au-dessus de tous ses représentants, la loi de Jésus-Christ. Mais La Borde affirme aussi que dans les temps d'oppression les masses abandonnent la vérité qui n'est plus défendue que par les opprimés. Alors,

1. *Les Tetraples*, s.l., 1713 ; *La Constitution en quatre colonnes avec le Jugement des SS Pères et quelques remarques*, Amsterdam, 1713 ; [Laurent-François Boursier, Le Fèvre L., Jacques Fouillou, Pasquier Quesnel, Jean-Baptiste d'Etemare, Gabiel-Nicolas Nivelles, Jean-Baptiste Boulenois, Léonard Dilhe, Louis Laniez], *Les Hexaples ou les six colonnes sur la Constitution Unigenitus*, Amsterdam, Gérard Kuiper, 1714.

« le petit nombre est, par lui-même, à moins d'un miracle, le signe naturel et visible de la Chaire¹ ». L'ouvrage a provoqué une indignation générale : l'arrêt du parlement se demande « qui pourra décider du caractère de ceux dont les lumières doivent faire prévaloir la voix²? » Les *Mémoires de Trévoux* (avril 1715) relèvent la ressemblance de ces affirmations avec celles de l'ecclésiologie réformée : « Le jugement est donc dévolu au peuple ; c'est dans lui qu'est l'autorité de la chaire et non dans les pasteurs ». L'ouvrage du pasteur réformé Jacques Basnage, intitulé *L'Unité, la Visibilité, l'Autorité de l'Église & la Vérité renversée par la Constitution Unigenitus & par la manière dont elle a été reçue* (1715), ne manque pas, en effet, de souscrire à cette doctrine³.

Au total, rien dans les publications de 1714 présentes dans cette bibliothèque qui soit favorable à la bulle *Unigenitus*. Cette année donne le ton de l'ensemble des ouvrages réunis par Colbert sur la constitution de Clément XI car, comme on pouvait s'en douter, la plupart lui sont hostiles : soixante-neuf sur quatre-vingt-six.

Il est impossible de citer tous les livres ou libelles acquis par Colbert concernant cette bulle. Notons toutefois l'importance des recueils de mandements tant d'évêques constitutionnaires que d'évêques appelants : mandements de Bissy ou de Belsunce favorables à la bulle ; mandements de Colbert ou de Noailles pour la publication de l'appel. Il s'y ajoute les réponses à ces mandements et les apologies de ceux qui ont résisté aux évêques constitutionnaires.

C'est l'année 1717, année de l'appel, qui compte le plus d'ouvrages. Mais il y a aussi des publications plus tardives, car la lutte acharnée contre la bulle *Unigenitus* se poursuit jusque dans les années 1730. On trouve alors dans la collection de Colbert les « Ouvrages de M. l'évêque de Soissons maintenant archevêque de Sens, en faveur de la Constitution Unigenitus depuis l'année 1718 jusqu'à l'année 1737 inclusivement⁴ », les *Anecdotes ou mémoires secrets sur la Constitution Unigenitus* (1730) de Bourgoing de Villefore⁵

1. Cité par Edmond Préclin, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris, Libr. J. Gamber, 1929, p. 44.

2. *Arrêt de la Cour du Parlement qui ordonne la suppression d'un libelle ayant pour titre : Du Témoignage de la vérité dans l'Église*, s.l., 1715, cité par C. Maire, *De la cause de Dieu...*, Paris, 1988, p. 211.

3. Colbert se procurera cet ouvrage dès sa publication ainsi que, du même auteur, *L'état présent de l'Église gallicane contenant divers cas de conscience sur ses divisions, avec un examen critique des erreurs et de la conduite de Clément XI*, Rome [Amsterdam], 1719.

4. *Catalogus...*, s.l., 1740, p. 221. Il s'agit de Jean-Joseph Languet de Villeneuve de Gergy.

5. En fait, 1730-1738, 2 vol. L'ouvrage est attribué à Etemare par C. Maire.

ou les *Nouvelles ecclésiastiques* dont la publication régulière commence en 1728¹.

Deux fils conducteurs rassemblent tous ces écrits. Le premier est la contestation de l'autorité dans l'Église qui prend selon le cas plusieurs visages : contestation de l'autorité du pape et revendication des droits de l'Église gallicane ; mais aussi contestation de l'autorité des évêques. Cette contestation s'est exercée dans quelques procès retentissants rendus célèbres par des mémoires, dont on a ici quelques exemples : *l'Histoire du différend entre M. l'archevêque de Rheims et six de ses prêtres au sujet de la Constitution Unigenitus* (1717) ; *l'Affaire du curé de Carvin-Epinoi avec un Mémoire où l'on examine s'il est permis à des curés ou autres de publier la Constitution* (1715).

Colbert acquiert également l'ouvrage fondamental de Le Gros *Du renversement des libertés gallicanes* (1716) qui, malgré ce titre, n'est pas uniquement un manifeste gallican. Pour Le Gros, la juridiction ecclésiastique appartient à l'Église seule, le pape et les évêques n'exercent cette juridiction que comme des ministres, des exécuteurs. Il est donc en plein accord avec la 90^e proposition de Quesnel : « C'est l'Église qui a l'autorité de l'excommunication, pour l'exercer par les premiers pasteurs, du consentement au moins présumé de tout le corps ». Ce terme de *pasteurs* qui englobe sous la même dénomination évêques et prêtres est tout à fait significatif du richisme de l'auteur qui écrit : « Les Curez étant les successeurs des soixante et douze disciples, que Jésus-Christ envoya par lui-même, reçoivent aussi de lui immédiatement leur juridiction². »

À côté de la contestation de l'autorité des premiers pasteurs, ce qui frappe le plus dans ces écrits polémiques, c'est la conviction que la Constitution romaine porte atteinte à des vérités fixées dans les Écritures. Ils prônent la résistance à l'autorité de l'Église, parce que la bulle sape les fondements de l'Évangile, détruit les promesses faites à l'Église, dissipe le dépôt de la tradition. Pour eux, la bulle *Unigenitus* révèle la guerre qui est menée dans le sein même de l'Église depuis le concile de Trente contre la cause de Dieu. Deux nouveaux « partis » sont les protagonistes de ce conflit : « les *jansénistes*, du nom d'un évêque qui a fait profession de suivre avec la dernière exactitude la doctrine de saint Augustin, et les *molinistes*, du nom d'un théologien qui fait hautement profession d'enseigner ce qui

1. C. Maire, *De la cause de Dieu...*, Paris, 1998, p. 224.

2. Nicolas Le Gros, *Du Renversement...*, t. I, p. 327. Cité par E. Préclin, *Les jansénistes du XVIII^e siècle...*, Paris, 1929 p. 63.

avait été inconnu à saint Augustin et à toute l'Antiquité¹. » Pour Etemare, comme pour Fourquevaux dans son *Catéchisme historique et dogmatique sur les contestations qui divisent maintenant l'Église...* (1729-1730), il existe une continuité historique entre les premières disputes sur la grâce, la destruction de Port-Royal et la condamnation du livre de Quesnel. Face à la Compagnie de Jésus qui incarne le « parti de l'erreur », les appelants constituent celui de la vérité qui est aussi celui du martyr. Ceux qui restent inébranlablement attachés à la vérité sont les captifs de la Babylone spirituelle que constitue le progrès du « mystère d'iniquité » dans l'Église même². Nombre d'ouvrages que possède Colbert publient les listes de ces « témoins de la vérité » : outre le célèbre recueil de Nivelles *Le Cri de la foi ou Recueil des différens témoignages rendus par plusieurs facultez, chapitres, curés [...] au sujet de la Constitution Unigenitus* (1719), on rencontre les *Preuves de la liberté de l'Église de France dans l'acceptation de la Bulle Unigenitus ou Recueil des ordres émanés de l'Autorité Séculière pour y faire recevoir cette Bulle* (1726) qui publient la nombreuse liste de ceux qui ont été punis par l'autorité séculière « pour leur désobéissance », comme le dit le dictionnaire de Patouillet³, ou l'*Histoire de la Constitution Unigenitus en ce qui regarde la Congrégation de S. Maur* (1736), qualifiée, dans le même dictionnaire, de « catalogue des bénédictins de S. Maur qui se sont scandaleusement soulevés contre le S. Siège⁴ ».

Les ouvrages les plus récents de cet ensemble ont trait aux miracles et aux convulsions : *Lettres d'un François à un catholique anglois au sujet des miracles de M. de Paris* (1734) ; l'*Abrégé de l'instruction pastorale de M. L'Archevêque de Sens au sujet des prétendus miracles du diacre de S. Médard* (1736). Toutefois, à cette époque tardive, dans des acquisitions moins nombreuses, un équilibre s'instaure entre les écrits favorables ou hostiles aux miracles, comme si un doute s'insinuait dans la constante fidélité au figurisme manifestée par

1. *Les Hexaples*, t. I, p. XXXVII. Cité par C. Maire, *De la cause de Dieu...*, Paris, 1998, p. 200.

2. *Réflexions sur l'histoire de la captivité de Babylone où l'on donne des ouvertures pour l'intelligence de plusieurs endroits importants des prophètes. Et où l'on propose des motifs de consolation et de confiance pour les grandes épreuves auxquelles Dieu permet quelquefois que son peuple se trouve exposé*, ouvrage donné comme anonyme par Léopold Willaert, S. J. *Bibliotheca janseniana belgica...*, Louvain, Museum Lessianum-Namur, Faculté de philosophie et lettre-Paris, J. Vrin, 1949-1951, t. II, n° 9764, n° 10068, puis attribué à Fourquevaux (édition de 1735, n° 10242) ; attribué à d'Etemare ou Fourquevaux par C. Maire, *De la cause de Dieu...*, Paris, 1998, p. 204 ; à Pierre Boyer par le catalogue de la Bibl. nat. Fr. ; Colbert possède la seconde édition (1732).

3. [Dominique de Colonia S. J. et Louis Patouillet S. J.], *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, Anvers, J.-B. Verdussen, 1752, t. III, p. 286.

4. [D. de Colonia et L. Patouillet], *Dictionnaire des livres jansénistes...*, Anvers, 1752, t. II, p. 198-200.

l'évêque de Montpellier¹. La bibliothèque de Colbert reflète les discussions internes au parti qui commencent en 1732, après la « flambée des miracles » et le début des convulsions². Colbert se procure des ouvrages écrits par des théologiens jansénistes hostiles aux convulsions : *Les Convulsions du tems attaquées dans leur principe et ruinées dans leur fondement par la consultation des 30 docteurs* (1737), due à Jacques Vincent d'Asfeld et Jacques Fouillou ; *La lettre à M. Nicole défendue par deux dissertations* (1734), dans laquelle Louis de Bonnaire réintroduit, contre Etemare, la primauté des Écritures sur la tradition, de l'Évangile comme règle de foi contre tous les phénomènes de possession ou d'enthousiasme dont relèvent miracles et convulsions (p. 340).

Toutefois, même si un doute, ou plutôt une interrogation, semble s'insinuer au déclin de sa vie à travers les acquisitions les plus récentes de sa bibliothèque, Colbert reste fidèle, par la majorité des ouvrages qu'il rassemble, à la conception qui s'exprime dans *Les Anecdotes ou mémoires secrets sur la Constitution Unigenitus*, à savoir que les « appelants sont les restes de toute l'Église », que la « persécution » dont sont victimes ceux qui incarnent « le cri de la foi » est aussi la persécution de la vérité. Dans ces persécutions, les appelants ont le sentiment, largement orchestré par les théologiens figuristes, d'être les héritiers des religieuses et des solitaires de Port-Royal, de rejouer cette histoire.

C'est pourquoi, dans les ouvrages rangés sous le titre *De gratia et libero arbitrio*, les « histoires » du jansénisme (dix-sept titres sur cinquante et un) sont si nombreuses. Elles commencent par l'ensemble de la production du père Hyacinthe Serry sur l'histoire des controverses *De Auxiliis*, sans négliger celle de son adversaire, Théodore Eleuthère, pseudonyme du Père Lièven de Meyer. Elles se poursuivent avec des histoires du jansénisme, soit hostiles comme l'*Histoire des cinq propositions de Jansénius* (1699) de Le Tellier-Dumas, soit favorables au parti, *Histoire générale du Jansénisme enrichie de portraits en taille douce* (1700) de Gerberon. Elles s'achèvent avec le *Supplément au nécrologe de Port-Royal* (1735).

1. L'évêque de Montpellier n'est-il pas, en effet, une « véritable consolation pour les amis de la vérité parce qu'il a pris position en faveur des miracles et du figurisme » *Nouvelles ecclésiastiques*, 1731, citées par C. Maire, *De la cause de Dieu...*, Paris, 1998, p. 382.

2. Voir la courbe des miracles publiée par C. Maire, *De la cause de Dieu...*, Paris, 1998, p. 256.

On ne sera pas étonné que la moitié de ces récits historiques concernent Port-Royal¹ : les *Relations de Port-Royal* par Mère Marie-Angélique Arnauld (1716) ; les *Gémissements* sur la destruction de Port-Royal par Etemare (1714), le *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs, ordre de Cîteaux, Institut du Saint-Sacrement* (1723), dont le titre complet est largement significatif d'une perception d'un passé idéal : *Nécrologe [...] qui contient les éloges historiques avec les épitaphes des fondateurs et bienfaiteurs de ce monastère, et des autres personnes de distinction qui l'ont obligé par leur service, honoré d'une affection particulière, illustré par la profession monastique, édifié par leur pénitence et leur piété, sanctifié par leur mort ou par leur sépulture*. Dans les quatre *Gémissements* publiés par Etemare de 1711 à 1714, on passe des lamentations désespérées sur la suppression de monastère à une lecture d'ensemble des maux de l'Église. Dieu a opposé à l'erreur du molinisme le grand ouvrage de Port-Royal. De communauté de saints exemplaires, le monastère devient l'instrument surnaturel du plan divin.

Cette prégnance du passé se fait sentir aussi dans les ouvrages plus théoriques où se trouvent des rééditions de Baïus et de Lemos et dans lesquels Arnauld, Nicole et Quesnel restent les références obligées.

Au total, parmi les ouvrages rangés sous l'étiquette de la grâce et du libre arbitre, aucun ne s'adresse aux réformés, tous abordent la question au sein du catholicisme et, sans ambiguïté, d'un point de vue favorable aux appelants, puisque quarante de ces publications sur cinquante et un sont le fait d'auteurs jansénistes. Certains écrits se font aussi l'écho des divergences parmi les « témoins de la vérité ». Colbert possède en effet, à côté du *Traité de la grâce générale* de Nicole (1715²), deux ouvrages qui en contestent les thèses : le recueil des *Écrits sur le système de la grâce générale, avec quelque dissertation touchant la liberté, la vue des vérités en Dieu, les péchés d'ignorance* (1715), dans lequel Fouillou, Quesnel et Petitpied avaient rassemblé un ensemble de traités d'Arnauld ; les *Réflexions sur le Traité de la grâce générale* (1716) de dom Hilarion Monnier. Il y a encore sur ce même sujet deux écrits du cardinal Célestin Sfondrati, dont le plus connu, intitulé *Nodus Prædestinationis* (Rome, 1696), soutient que la grâce efficace pour le salut dépend de la coopération de l'homme et de la prédestination de Dieu.

1. On pourrait ajouter aux ouvrages sur Port-Royal, un *Recueil de pièces concernant la Congrégation des filles de l'Enfance de N. S. J. C.*, Amsterdam, Pierre Brunel, 1718, dû à Antoine Arnauld et Pierre Porradé.

2. S.l., 1715, 2 vol., XVII-642 et 12-628 p.

Nous ne nous attarderons pas sur les ouvrages rangés dans la controverse proprement dite, car nous les nous avons traités ailleurs¹. Nous rappellerons simplement que ces écrits se partagent entre auteurs protestants (28), et controversistes catholiques (18), que les ouvrages les plus fréquents des réformés sont des ouvrages de dévotion ou des sermons consacrés à des commentaires de l'Écriture, que ceux des catholiques, plus axés sur la controverse, sont dominés par des écrits d'Arnauld.

Si, dans la controverse, domaine qui l'intéresse peu, le jansénisme de l'évêque de Montpellier se fait plus discret, il réapparaît avec vigueur dans les quelques ouvrages de polémique réunis à propos du quiétisme, de la morale ou des rites chinois qui montrent tous du doigt le même ennemi : la Compagnie de Jésus.

Les onze ouvrages qui touchent au quiétisme dévoilent, de la part de Colbert, un rejet total qui rejoint le peu d'attrait général dans cette bibliothèque pour le livre de spiritualité. Du côté de Fénelon, on ne peut citer que l'*Explication des maximes des saints* (1697). Tous les autres titres exposent le point de vue de son adversaire. Outre les ouvrages de Bossuet (cinq titres, dont les célèbres *Instructions sur les états d'oraison*, 1697), on rencontre les publications de Charles de La Grange, chanoine de Saint-Victor, de La Bruyère, de Massoulié, tous du côté de l'évêque de Meaux dans cette controverse². Il faudrait également ajouter à ces ouvrages critiques le *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique, sur le quiétisme et sur les démêlés de l'évêque de Meaux avec l'archevêque de Cambrai* (1700) dû à Jurieu.

Les vingt ouvrages de polémique touchant à la morale rassemblent essentiellement des écrits sur la pénitence ou la morale relâchée des jésuites. Il y a d'abord la réédition des *Provinciales* de 1699³, accompagnée de la *Réponse aux « Lettres provinciales » de L. de Montalte ou entretiens de Cléandre et d'Eudoxe* (1696) du père jésuite Gabriel Daniel et de l'*Apologie des provinciales... contre la dernière réponse des Pères jésuites intitulée : « Entretien de Cléandre et d'Eudoxe »* (1698) de Petitdidier. Il y a ensuite quelques ouvrages sur les événements de l'Église des Pays-Bas, en particulier les *Avis sincères aux Catholiques des Pro-*

1. Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « Les livres, témoins du dialogue entre jansénisme et protestantisme... », *Chroniques de Port-Royal*, 47, 1998, p. 277-302.

2. Voir à ce sujet, Jacques Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1972, 816 p.

3. *Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis aux RR.PP. Jésuites sur la morale et la politique de ces Pères, avec les notes de Guillaume Wendrock* [P. Nicole], traduites en français... [par Françoise-Marie de Joncoux avec la collaboration de Jean Louail], s.l., s.n., 1699, 3 vol.

vinces Unies sur le décret de l'inquisition de Rome dans lesquels Quesnel attaque violemment les jésuites. L'ensemble culmine, en 1731, par le *Parallèle de la doctrine des payens avec celle des jésuites* « second tome des lettres provinciales », du figuriste Pierre Boyer.

Quant aux ouvrages concernant la querelle des rites, ils viennent conforter les adversaires de la Compagnie de Jésus. Rappelons que les jésuites missionnaires de Chine avaient, pour la plupart, adopté la position conciliante face au confucianisme d'un de leurs premiers missionnaires, le Père Ricci, laquelle ne voyait rien de superstitieux ou d'idolâtre dans les cérémonies traditionnelles de la société chinoise destinées à honorer Confucius et les morts. Certes, les livres de Colbert se font l'écho des disputes passionnées qui opposent partisans et adversaires des rites. On y trouve, du côté des jésuites, le *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne pour condamner les Mémoires de la Chine* (1701) du Père Jacques-Philippe Lallemand ou les *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (1696) dans lesquels le Père Le Comte affirmait que les anciens Chinois avaient certainement été théistes, voire monothéistes, avant leur contamination par le culte des idoles. Mais à ces publications répondent celles des Messieurs des Missions étrangères ou celles du dominicain Noël Alexandre, *Apologie des dominicains missionnaires de la Chine* (1699), *Conformité des cérémonies religieuses chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine* (1700), *Lettres d'un docteur de l'ordre de Saint-Dominique sur les cérémonies de la Chine au R. P. Le Comte de la Compagnie de Jésus* (1700). Au total, les ouvrages hostiles à la position des jésuites sont majoritaires...

On peut dire, au terme de cette étude des livres de polémique de la bibliothèque de Colbert, que ces livres sont à l'image de leur possesseur, qu'ils en suivent étroitement l'évolution et les passions. Les choix de Colbert suivent partout le même fil conducteur : le rejet des casuistes et donc, de la morale relâchée attribuée aux jésuites, le retour à l'Écriture comme unique règle de vie. Il serait intéressant, dans cette perspective d'étudier avec précision les nombreux ouvrages (74) concernant l'Écriture sainte. Parmi ceux-ci, vingt-sept se rapportent directement au texte sacré, qu'il s'agisse de la Bible, du Nouveau Testament ou de tel livre particulier comme les Psaumes, la Genèse, ou la Sagesse de Salomon. Dans cette bibliothèque, le texte sacré équilibre presque le commentaire, ce qui est un indice certain de l'intérêt qu'on lui porte. En outre, autre indice de cet intérêt, l'évêque de Montpellier multiplie les versions de l'Écriture. Il semble que sa bibliothèque soit un reflet de toute la production dans laquelle se retrouvent côte à côte les jansénistes, les catholiques orthodoxes et les

protestants¹. Il acquiert également des versions controversées : le *Nouveau Testament* de Robert Simon (1701), ainsi que *Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ, avec des explications et réflexions qui regardent la vie intérieure* par Jeanne-Marie Bouvières de La Motte-Guyon (1713). En revanche, dans les commentaires, il donne la préférence aux interprétations figuristes, avec la multiplication des ouvrages de Jacques-Joseph Duguet (huit titres, dont les célèbres *Règles pour l'intelligence des saintes Écritures*, 1716), mais aussi ceux du diacre Pâris ou *les Observations générales sur Joël, avec l'explication du texte* de François Joubert (1733), etc. Une fois encore, le texte sacré et ses commentaires sont révélateurs des tendances d'une collection²...

1. On retrouve cette tendance chez les prêtres jansénistes. Voir Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « Entre frères ennemis, les prêtres jansénistes de Montpellier témoins de la vérité », dans *Foi, fidélité, amitié en Europe à la période moderne. Mélanges offerts à Robert Sauzet*, Tours, Public. de l'Univ. de Tours, 1995, t. I, p. 189-200.

2. Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « Bibles et commentaires de la Bible dans quelques bibliothèques ecclésiastiques du XVIII^e siècle », dans *Église, éducation, lumières. Histoires culturelles de la France (1500-1830) en l'honneur de Jean Quéniart*, Rennes, Presses univ. de Rennes, 1999, p. 33-43.

Carrière ecclésiastique et vicariat général au XVIII^e siècle à travers l'exemple du diocèse d'Alès

François PUGNIÈRE
(Université d'Avignon)

Si j'étais resté en Province, j'aurais vieilli grand vicaire de Viviers, brillant dans ce diocèse, inconnu au reste du monde.

Cardinal de Bernis, *Mémoires*.

Le grand vicaire ou vicaire général, la confusion étant licite au XVIII^e¹, apparaît comme un des rouages fondamentaux de l'administration diocésaine, même si cet « emploi » reste peu connu, très divers, peu étudié et peut-être même peu étudiable². Sans prétendre en rien éclairer largement l'ensemble des questions induites par l'étude de cette institution, il peut n'être pas inutile d'apporter une petite pierre à un édifice qui reste à construire, en essayant de vérifier ou d'infirmer les propos du cardinal de Bernis, tout en rapprochant ces données des conclusions de la thèse de Michel Péronnet, notamment celles ayant trait aux carrières pré-épiscopales.

Doit-on donc considérer cette charge, faute d'un terme plus porteur, comme une finalité ou, au contraire, comme un marchepied dans la pers-

1. Pierre-Toussaint Durand de Maillane. *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale...*, Paris, Jean-Baptiste Bauche, t. II, p. 834.

2. Voir essentiellement Michel Péronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, Lille, A.R.T., 1977, t. I, chap. II, « *En attendant la mitre...* », p. 77-148, qui analyse le grand vicariat à travers les carrières pré-épiscopales.

pective d'une carrière ecclésiastique? Ces quelques lignes veulent tenter d'y répondre, à partir de l'exemple d'un espace religieux dont on doit cependant souligner la spécificité.

Le diocèse d'Alès a été érigé en 1694¹ afin de mener à bien le retour des calvinistes à la foi catholique, s'insérant dans un vaste mouvement d'efforts coercitifs, mais aussi de continuité dans l'élan réformiste catholique², que ce soit à travers l'acharnement missionnaire ou à travers la correction et la normalisation tridentine d'un clergé séculier apparemment déficient, ou réputé tel. L'action de ces vicaires généraux s'inscrit donc dans cette particularité locale, le diocèse d'Alès rassemblant près de deux tiers de nouveaux catholiques suspectés d'être, et à juste titre, fort mal convertis. Cette tonalité singulière influe évidemment fortement dans le choix et la carrière de nos grands vicaires.

Pour les canonistes³ « [...] le Vicaire Général de l'Évêque est un prêtre qu'il établit pour exercer en son nom la Juridiction volontaire [...] », par opposition à la juridiction contentieuse qui est le fait de l'official diocésain, à qui elle est déléguée. Le choix de l'évêque obéit à des critères précis, répondant aux édits et ordonnances du royaume, notamment l'ordonnance de Blois de 1576 : « [...] il faut que le Grand-Vicaire de l'Évêque soit Prêtre & Gradué, qu'il soit né ou naturalisé dans le Royaume, & qu'il ne tienne aucune charge ni de Président ni de conseiller dans les Cours Supérieures ou Subalternes; de peur que ces fonctions ne le détournent de celles qui sont attachées à l'emploi que l'Évêque lui confie. Les Évêques ne peuvent donner de commission de Grand-Vicaire à celui qui tient à ferme les revenus de l'Évêché [...] » (ordonnance de Blois, art. 45).

Un prélat peut s'en adjoindre plusieurs, mais leurs compétences devaient varier de l'un à l'autre, car « [...] quoique les commissions des Grands-Vicaires portent qu'ils sont établis pour exercer au nom de l'Évêque la Juridiction volontaire, & que leurs pouvoirs paroissent généraux, il y a certaines affaires importantes qu'ils ne peuvent décider à moins qu'il y en ait une clause expresse dans leur commission. Telle est la collation

1. Voir Arch. dép. Gard G 129, *Gallia christiana*, t. VI, et surtout Claude Devic O.S.B. et Joseph Vaissète O.S.B., *Histoire générale de Languedoc...*, t. XIII, Toulouse, Édouard Privat, 1876, p. 644-652.

2. Robert Sauzet, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII^e siècle*, Louvain, Nauwelaerts, 1979, 527 p. (« Publications de la Sorbonne », n.s., « Recherches »).

3. Louis de Héricourt, *Les loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église gallicane*, Paris, Pierre-Jean Mariette, 1748. François de Boutaric, *Explication de l'ordonnance de Blois...*, Toulouse, G. Hinault, 1745.

des Bénéfices, dont les Grands-Vicaires ne peuvent disposer, que quand les lettres, qui leur ont été données par les Évêques, leur accordent ce pouvoir [...] », de plus « [...] l'Évêque peut dans la Commission limiter le pouvoir du Grand-Vicaire, & lui défendre de prendre connoissance de certaines affaires, qui sont d'ailleurs comprises dans les commissions générales [...] »¹. De façon générale, le grand vicaire ne peut exercer les pouvoirs liés au sacre épiscopal et peut être révoqué et destitué *ad mutum*, à condition que la révocation soit enregistrée au greffe des insinuations. Dès la fin du xvii^e, en gros à partir de l'édit de 1695 sur la juridiction ecclésiastique, le cadre législatif définissant les fonctions, obligations et institutions de ces derniers est donc fixé et immuable jusqu'à ce que la constitution civile du clergé fasse disparaître ces usages pluriséculaires.

Le croisement des différentes sources conservées a permis d'identifier pas moins de vingt-deux vicaires généraux pour la période 1694-1791, à quoi il faut rajouter deux noms² pour l'intervalle 1687-1694, où le diocèse d'Alès n'a qu'une existence *de facto* à défaut d'une reconnaissance canonique, et trois noms supplémentaires entre 1791 et 1802, où la curie épiscopale n'existe plus que de façon clandestine.

La carrière ecclésiastique de la plupart est aisée à reconstruire, mais leur formation précédant l'ordination et le lieu d'obtention des grades sont beaucoup plus difficiles à aborder, n'étant pas toujours précisés dans les lettres de vicariat³. De même en ce qui concerne la durée d'exercice, qui s'avère parfois impossible à déterminer, même si la mort, un nouvel évêque ou un changement d'état en représentent le terme ultime, n'ayant trouvé aucune trace de destitution enregistrée.

Il peut s'avérer enfin nécessaire, au-delà de la fonction, de s'intéresser à l'homme à travers une étude généalogique sommaire qui reste indispensable pour dégager les liens familiaux ou de clientèle et pour tenter de mieux cerner la spécificité de leur recrutement quant à ces caractéristiques socio-juridiques.

Il apparaît en premier lieu que la grande majorité de nos vicaires généraux est docteur en théologie (douze sur les dix-sept dont on connaît le

1. Durand de Maillane, *Dictionnaire du droit canonique...*, Paris, 1761, t. II, p. 834.

2. On parle alors de vicaire général substitué, puisque l'évêque en titre, mais pas *in sacris*, est désigné « vicaire général de Monseigneur l'évêque de Nîmes pour Alais et le territoire des Sévennes ». (Arch. dép. Gard, G 1533).

3. Informations collectées à partir des registres d'insinuations, Arch. dép. Gard, G 1533 à 1536, qui couvrent la période 1688-1772, les procès-verbaux des visites pastorales, les épaves de correspondance, les registres des assemblées du clergé qui couvrent les périodes 1694-1707, 1754-1777.

grade universitaire) et, parmi ceux-ci, six les ont obtenus au sein de l'université de Paris, deux de l'université de Toulouse. Les autres gradués ont une formation juridique, *in utroque jure*, en général une licence, grade minimal exigé par l'ordonnance de Blois.

Leur diocèse d'origine est plus aisé à déterminer : neuf sont originaires du diocèse, mais huit viennent des évêchés limitrophes. On compte également trois « Parisiens », deux Provençaux, deux Poitevins, et un prêtre du diocèse de Mirepoix.

Ces provenances éloignées s'expliquent souvent aisément : le premier évêque d'Alès est poitevin, son second vicaire général est Poitevin, il est *socius sorbonicus*, deux de ses vicaires généraux le sont ; François de Bausset-Roquefort, qui vient de servir en tant qu'administrateur du diocèse de Digne ramène avec lui l'abbé Giraud de Digne même.

La majeure partie de nos vicaires généraux est détentrice d'une prébende canoniale en la cathédrale d'Alès, soit dix-huit sur vingt-sept, et encore compte-t-on un chanoine honoraire parmi les non prébendés dans la cité épiscopale. La fonction de grand vicaire n'étant pas attachée à un bénéfice, le port de l'aumusse permettait de mener un honnête mais modeste train de vie, à quoi s'ajoutaient des bénéfices mineurs (chapellenies, prieurés simples à faibles revenus), et parfois de gros bénéfices, abbaye ou confortables prieurés simples bien rentés. L'abbé de Merez obtint ainsi l'abbaye de Sauve et son parent M. de Saint Maximin, celle de Franquevaux, qui venaient s'ajouter aux très modestes revenus de la prévôté du chapitre cathédral, première dignité capitulaire pourtant.

Le chapitre constituait donc un véritable vivier pour l'évêque qui n'avait de cesse de faire recevoir parmi les vénérables confrères son protégé ou un parent, profitant du brevet royal qui donnait, selon l'usage, le premier canonat vacant à la nomination du roi à l'évêque, lui-même chanoine en vertu de la bulle de 1694. M^{gr} de Beauteville permit à son neveu d'entrer au grand chœur un an après avoir été installé sur le siège d'Alès ; M. Giraud, occupa sa stalle l'année même de l'arrivée de M^{gr} de Bausset en 1784.

Reste le cas des vicaires généraux extérieurs au chapitre : qui étaient-ils ? On y distinguait, entre autres, un missionnaire royal docteur de Sorbonne, compagnon de mission du premier évêque et abbé commendataire de Cendras ; un chanoine de Nîmes et, plus singulièrement, un simple desservant de paroisse, archiprêtre, riche de ses seules vertus. Citons aussi le cas de Des Galois de La Tour et de Riccio, tous deux abbés commendataires, le premier fils d'un intendant de Provence, entrant toutefois comme François

de Boucaud dans la catégorie de ces évêcopables, mise en évidence par Michel Péronnet¹.

Leur temps d'exercice est malheureusement aujourd'hui parfois très difficile à évaluer, rendant toute moyenne incalculable. Guillaume-Ignace de Merez, chanoine de l'église cathédrale de Nîmes, puis prévôt du chapitre d'Alès et abbé de Sauve, accompagna deux évêques de 1695 à 1720. L'abbé Sconin de Saint-Maximin, son successeur à la prévôté, servit deux prélats, lui aussi, de 1735 à 1753. De son côté, l'abbé de Rochebouët resta en activité de 1712 à 1730 avant de devenir curé de Saint-Germain-le-Vieux à Paris. Quant à Pierre-Joseph des Ours de Mandajors, ancien lieutenant d'infanterie, devenu prêtre, puis chanoine, il resta vicaire général de 1729 à 1755, M^{gr} de Beauteville ne le renouvelant pas dans ses fonctions.

La plupart des vicariats généraux comme on le constate s'étendaient donc en général sur plusieurs évêcopats, sauf accidents, inimitiés ou volonté de rupture. Ainsi en 1776, M^{gr} Cortois de Balore ne fit appel qu'à des hommes neufs, ayant à régler la grave crise ouverte par la mort de M^{gr} de Buisson de Beauteville, qui s'était ouvertement déclaré « appelant » et admirateur de MM. Colbert de Croissy et Soanen dans son testament. Ces révélations *postmortem* avaient déclenché une véritable chasse aux sorcières de la part d'une partie du chapitre décidé à extirper l'erreur partout où il la supposait, en ces terres de « frontière religieuse » où Jansénus et Calvin étaient facilement confondus². Le choix par le nouvel arrivant d'un ex-jésuite, l'abbé Clemenceau, totalement extérieur au désordre, avait dès lors valeur de symbole.

On peut donc, sans trop de risque, affirmer que la durée d'activité des vicaires généraux était en général longue, s'étendant sur un ou plusieurs évêcopats, assurant ainsi la constitution de véritables carrières, comme l'abbé de Bernis le laissait entendre.

Les évêques d'Alès employèrent en général plusieurs grands vicaires : M^{gr} de Saulx en nomma jusqu'à cinq, M^{gr} d'Avéjean un seul puis deux à la fin de son évêcopat, M^{gr} de Beauteville six, et les deux derniers évêques deux, peut-être trois. Ce nombre, sauf dans le cas de M^{gr} d'Avéjean, correspondait en général à l'ampleur de l'activité pastorale déployée.

1. François de Boucaud, évêque d'Alet de 1723 à 1762.

2. Pierre Chaunu, « Jansénisme et frontière de catholicité (XVII^e et XVIII^e siècles). À propos du jansénisme lorrain », *Revue historique*, 86^e a., t. CCXXVII, 1, janvier-mars 1962, p. 115-138. R. Sauzet, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc...*, Louvain, 1979, p. 500 et suiv.

L'analyse des lettres de grand vicariat permet de constater que la grande majorité recevait simplement les pouvoirs ordinaires consacrés par les usages et les canonistes. Il y avait cependant des exceptions : certains se voyaient conférer des attributions élargies qui leur donnaient une autorité de premier plan, comme Guillaume-Ignace de Merez, autorisé à conférer les bénéfices vacants à la collation de l'évêque, à accorder les dispenses, à représenter l'évêque aux états et aux assemblées provinciales du clergé¹. Jacques-Louis de Rochebouët jouit lui aussi d'une confiance entière de la part des trois évêques qu'il servit, y compris de la part de François Chevalier de Saulx, archétype du prélat « moliniste », alors qu'il était connu pour ses liens avec Colbert de Croissy et les « défenseurs de la Vérité² ». Le cas extrême reste cependant celui de l'abbé de Ribes qui réunit la quasi-totalité des pouvoirs propres à la juridiction volontaire, hormis ceux liés en propre au sacre épiscopal, ayant de plus, en vertu d'un acte notarié, la tâche de gérer les bénéfices de la manse épiscopale en l'absence de Monseigneur, en train de conclure un gros procès à Toulouse³.

Ainsi, même si le droit canon ne reconnaissait pas de prééminence parmi les vicaires généraux, on constate néanmoins qu'elle existait de fait, d'autant plus qu'il était pour ainsi dire d'usage dans le diocèse d'Alès de confier la charge d'official à un grand vicaire en exercice, qui se voyait alors détenteur d'une part de la juridiction volontaire et gracieuse, et de la juridiction contentieuse, établissant forcément une prééminence de fait. On retrouve évidemment les noms des plus saillants au sein du clergé diocésain : aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir un abbé de Merez⁴, vicaire général et official, refuser l'épiscopat ou un abbé de Saint-Maximin, qualifié de « sujet dont on fait un évêque⁵ ».

Si l'on s'intéresse ensuite au-delà de la fonction, à l'origine sociale de ces hommes, on ne peut qu'être frappé par la relative homogénéité du recrutement. La majorité de nos vicaires appartenaient à la noblesse ou pouvaient du moins y être assimilés. (vingt sur vingt-sept, dont deux cas litigieux.)

1. Arch. dép. Gard, G 1533, deuxième cahier, fol. 6.

2. Voir *Nouvelles ecclésiastiques, 1740* : Nécrologie de Jacques-Louis de Rochebouët, curé de Saint-Germain-le-Vieux (voir p. 207, n. 1).

3. Arch. dép. Gard, 2 E 5 304. fol. 85, 5 avril 1763. Pouvoir à Étienne de Ribes « [...] pour en son nom percevoir et exiger les fruits de son évêché, faire les poursuites nécessaires, nommer aux bénéfices vacants de la mense épiscopale, comme à ceux dépendant du chapitre si l'évêque est en tour[...] ».

4. Étienne Goiffon, *Monographies paroissiales : paroisses de l'archiprêtré d'Alais*, nouv. éd., Nîmes, Lacour, 2003, 540 p.

5. Arch. dép. Hérault, C 514.

Les autres appartenait à la bonne notabilité, aux « principaux habitans », possédant en général quelques censives. Parmi les familles locales, souvent « anciennes catholiques » de fraîche date, persistait un fort attachement à des milieux que l'on pourrait qualifier de dévots, encore très attachés aux « œuvres ».

Avouons cependant que la frontière entre noblesse et, disons, « roture » n'était pas toujours d'une netteté évidente. En fait la noblesse « ancienne » était peu présente : M. de Merez, M. de Vendomois de Belflon, M. de La Fare-Alais, M. d'Oms..., mais elle était peu présente quantitativement dans l'ensemble du diocèse, où Basville en 1698 ne notait que deux familles « distinguées ».

De fait, on retrouve à vrai dire, avec quand même une sureprésentation évidente du second ordre, les caractéristiques du recrutement capitulaire local et du recrutement des chapitres cathédraux en général, en dehors des grands chapitres nobles¹.

On ne s'étonnera pas également, au sein de ce petit microcosme alésien, de constater l'existence de liens de parentés entre nos vicaires généraux, liens parfois complexes. Ainsi, M. de Merez, de Nîmes, avait marié son neveu à une fille Sconin, d'Uzès, dont un frère était l'abbé de Saint-Maximin déjà cité²; l'abbé Raffin, lui aussi d'Uzès, était de son côté apparenté par sa nièce aux Sconin. Il n'y avait rien de comparable cependant avec les parentés systématiques que l'on rencontrait au sein du chapitre et, du moins sous l'épiscopat de M^{gr} de Saulx et sous celui des deux derniers évêques, assista-t-on à une véritable politique de promotion des « étrangers » au vicariat général. À croire que ces prélats voulaient avant tout se libérer du carcan des liens de clientèle locaux.

Il apparaît dès lors significatif que³, lors des querelles qui secouèrent le chapitre entre 1709 et 1713, l'abbé de Rochebouët, totalement à l'écart des deux factions, devienne en 1712 grand vicaire. De même, la réaction anti-janséniste, ou contre les supposés tels, en 1776, amena des hommes neufs : d'abord le jeune abbé de La Fare-Alais, déjà vicaire général de Bayonne, l'abbé Restaurand de Lirac, de la ville du Saint-Esprit, puis l'abbé Clemenceau déjà cité⁴, ex-jésuite, du diocèse de Rennes.

1. Voir Philippe Loupès, *Chapitres et chanoines de Guyenne aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Éd. de l'ÉHÉSS, 1985, 590 p.

2. Voir p. 202 et 204.

3. Arch. dép. Gard, G 790 et 791.

4. Voir p. 203.

On retrouve en partie cette idée d'« homme neuf » sous l'épiscopat de M^{gr} de Beauteville, mais il s'agissait alors bien souvent de s'entourer d'individualités caractérisées par une véritable parenté spirituelle avec le prélat, tel l'abbé Lanot¹ et l'abbé Raffin.

La piété et le caractère édifiant des individus furent de toute façon un critère dominant : nos vicaires généraux étaient indubitablement des hommes à talents et de pieux ecclésiastiques.

On ne peut s'étonner de trouver parmi eux des missionnaires de renom. L'abbé de Merez fut l'un des plus célèbres, publiant en 1706 le fruit de ces méditations sur la conversion des nouveaux convertis, avant de s'engager dans la défense de la constitution *Unigenitus*².

Son parent, M. de Saint-Maximin s'associa à l'Œuvre des missions royales qui avait été fondée sous la direction de l'abbé Louis-Marie Suarès d'Aulan, évêque d'Aire par la suite, avec Meissonnier, curé de Pouzilhac au diocèse d'Uzès, Mahistre, prêtre du diocèse d'Alès, « le patriarche des missionnaires des Cévennes³ », puis par la suite le jeune Bridaine alors simple catéchiste⁴.

Cette lignée de vicaires généraux missionnaires finit cependant par s'estomper dans les années 1770, avec la généralisation sinon d'une tolérance de fait, du moins d'une acceptation forcée du fait protestant. L'engagement religieux militant de ces hommes resta en tout cas une constante tout au long du siècle, tranchant avec l'atonie générale du chapitre cathédral. Il

1. Le mystérieux abbé Lanot, prieur de Durfort, ouvertement janséniste, accusé même d'avoir revêtu un nom d'emprunt, devient supérieur du séminaire à la fin de l'épiscopat de Beauteville, où il n'hésitait pas, dit-on, à faire lire les *Nouvelles ecclésiastiques* aux élèves, au grand scandale de certains chanoines. On ne connaît malheureusement que peu de chose de lui. Il quitte le diocèse avant la mort de M^{gr} de Beauteville à qui il était très fortement lié.

2. *Les entretiens d'Arquée et de Néotère sur divers sujets qui regardent la religion par Monsieur de Merez, prevot de l'église cathédrale d'Alais, vicaire général...*, À Lyon, Chez Jean Certé, 1706, 2 vol. : « La Providence de Dieu et les ordres de mes prelatz m'ayant fait passer la meilleure partie de ma vie à instruire et à tacher de ramener à l'église catholique ceux qui étoient séparés par le malheur de leur naissance et de leurs préjugés, non seulement je leur ai parlé en public mais eu avec eux un grand nombre de conférence et de conversations particulières [...] présentement que j'ai quelques loisirs le cours de nos missions étant interrompu par les fanatiques dans le pais ou je suis, j'ai pensé à mettre par écrit des entretiens sur des sujets que j'ai si souvent traités ».

3. Arch. dép. Hérault, C 514.

4. Pierre Azais, *Bridaine et ses missions* , Nîmes, Impr. de Lafare frères, 1882 et Caron (Abbé) *Le modèle des prêtres ou vie de J. Bridayne, missionnaire* , À Paris, Chez la veuve Nyon, — À Londres, Chez A. Duleau et C^{ie}, an XIII-1803.

correspondait bien à la spécificité du diocèse, créé avec la seule volonté de parachever une conversion forcée et précipitée.

Pour répondre aux interrogations initiales, il semble bien, finalement, que pour beaucoup de nos vicaires généraux cette fonction ait été un point d'arrivée, un aboutissement de carrière, confirmant les propos du cardinal de Bernis.

Marc-Antoine Gaillère constitue à ce titre un bon exemple. Né à Anduze en 1708, fils de notaire, tonsuré en 1722, prêtre en 1732, docteur en théologie, il devint vicaire perpétuel d'Aigues-Mortes, cure à la collation du chapitre cathédral d'Alès, puis archiprêtre et vicaire perpétuel du Vigan, paroisse très importante. Il fut ensuite nommé supérieur du collège et séminaire d'Alès en 1755, avant d'obtenir une prébende canoniale en 1759, celle de sacristain, qui consistait en fait à assurer les fonctions de curé de l'unique paroisse d'Alès. Vicaire général la même année jusqu'en 1776, il ne fut pas renouvelé dans ses pouvoirs par M^{gr} Cortois de Balore car trop proche de M^{gr} de Beauteville et donc soupçonné, sans autres fondements, de sympathies jansénistes¹. On peut ainsi classer une quinzaine d'entre eux dans cette catégorie.

On compte donc peu de ces « épiscopables » mis en avant par Michel Péronnet. Le diocèse d'Alès était un petit diocèse, peu renté malgré quelques gros bénéfices ; les prébendes canoniales n'étaient pas mirobolantes, du moins dans la première moitié du siècle, les denrées réputées chères. Tout au plus, pourrait-on mettre en avant François de Boucaud, qui devint évêque d'Alet, mais aussi, l'abbé Sconin de Saint-Maximin, l'abbé Des Galois de La Tour, l'abbé de La Fare-Alais et, surtout, l'abbé d'Oms, qui disposaient de très solides appuis familiaux.

Restent enfin les inclassables, les cas d'espèce. Jacques-Louis de Rochebouët en fut assurément un. Fils d'un huguenot de Charenton, docteur de Sorbonne, il devint chanoine de l'église cathédrale d'Alès en 1711 par résignation d'un autre Parisien qui avait obtenu cette prébende par le biais d'un indult du parlement de Paris. Connu par son « zèle désintéressé pour la conversion des hérétiques, [...] pour son courage pendant la contagion [peste de 1722], [...] pour le rétablissement des études et de la régularité parmi les ecclésiastiques, [...] regardé par les curés comme leur père et leur ami² », il réussit effectivement pendant dix-huit ans à faire l'unanimité en sa faveur, ayant notamment assumé la reconstruction des églises

1. Il mourut en 1784, assumant jusqu'au bout ses fonctions de chanoine-curé.

2. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1744.

paroissiales brûlées entre 1702 et 1704¹, entreprise bien souvent après la paix d'Utrecht. Vicaire général et official, jouissant de l'absolue confiance des trois évêques qu'il servit, il obtint en 1728 la cure parisienne de Saint-Germain-le-Vieux, s'extrayant de la contrée pour rejoindre la capitale qui l'avait vu naître en 1685².

L'abbé de Bernis aurait donc pu finir vicaire général de Viviers, « brillant dans sa province » selon son expression. C'était probablement le lot commun de la majorité d'entre eux, dans les petits diocèses, souvent enclavés. La réalité reste cependant complexe, la part du destin restant incontournable : que serait devenu l'abbé de Belflon sans l'instruction pastorale incendiaire « contre les assertions des soi-disans jésuites », publiée si mal à propos par son oncle, M^{gr} de Beauteville ?

Comme l'a montré Michel Péronnet, à cette date, seules les familles disposant du réseau relationnel adéquat, pouvaient espérer voir le jeune vicaire général coiffer la mitre : il lui fallait trouver, le mentor, le protecteur indispensable.

Surtout le choix libre et absolu donné aux évêques de pouvoir choisir en théorie leurs grands vicaires permit l'accession à ces fonctions d'hommes à talents, issus cependant pour la plupart du monde des chanoines et de la noblesse.

Or, c'était à eux qu'incombait la gestion des affaires courantes du diocèse, surtout en Languedoc où le rôle des évêques aux états les contraignait à un absentéisme inévitable deux à trois mois dans l'année.

C'est en ce sens qu'une meilleure connaissance de ces hommes s'avérerait nécessaire, pour comprendre l'action de l'épiscopat à l'époque moderne, plus large en tout cas que celle amenée par le survol de la question dans ce modeste diocèse.

1. Cinquante-trois églises sur quatre-vingt-sept avaient été détruites, brûlées ou pillées par les camisards.

2. Fils de huguenot converti avant la révocation, janséniste notoire, impliqué fortement dans les « miracles » de Saint-Médard, il apparaît alors comme une des figures du jansénisme parisien, bien que « très ferme appelant de cœur sans avoir jamais appelé ». Il meurt en 1743, ce qui aurait fait dire à son archevêque, du moins d'après les *Nouvelles ecclésiastiques*, qu'était mort « le plus mauvais sujet qu'il ait connu, se demandant s'il était huguenot ou non comme n'en sachant rien ».

Épiscopat, régulation du prince et clientélisme : l'exemple de M^{gr} Rosset de Fleury, archevêque de Cambrai (1774-1781)

Gilles DEREGNAUCOURT
(Université d'Artois)

L'épiscopat des Pays-Bas catholiques, de part et d'autre de la frontière politique telle qu'elle se mit en place de la deuxième moitié du XVII^e siècle au début du XVIII^e siècle, est particulièrement mal connu. Cette lacune de l'historiographie de la Belgique et du Nord de la France est un paradoxe, tant les sources, les notices (souvent précieuses car elles sont d'une rédaction antérieure à la destruction de certains fonds) et les études ponctuelles sont nombreuses¹. L'épiscopat français, en revanche, a fait l'objet d'études décisives depuis la grande thèse de Michel Péronnet sur les évêques de l'ancienne France² : les ouvrages récents de Joseph Bergin³ ou de Fran-

1. Voir une base bibliographique dans Gilles Deregnaucourt, *Évêques, prêtres et paroisses dans les Pays-Bas catholiques du concile de Trente aux Lumières. Synthèse de travaux et perspectives en vue d'une habilitation à la direction de recherches*, 2 vol. dactyl., Université d'Artois, 1998 et dans Michel Cloet, Nicole Bostyn, Katrien de Vreese, *Repertorium van dekenale visitatieverslagen betreffende de Mechelse cerkprovincie (1559-1801)*, Leuven, Belgisch Centrum voor Landelijke Geschiedenis, 1989, 322 p. (instrument de travail fondamental pour l'étude de la province ecclésiastique de Malines). Pendant la rédaction de cet article, j'ai appris qu'un étudiant de Michel Cloet et Jan Roegiers, de l'Université catholique de Louvain, avait soutenu un mémoire intitulé *Et Zuidnederlands episcopaat (1559-1801)*. Je n'en connais ni la teneur, ni les problématiques.

2. Michel Péronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 1977, 2 vol., 1486 p.

3. Joseph Bergin, *The Making of French Episcopate, 1589-1661*, New Haven-London, Yale University Press, 1996, IX-761 p ; *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV*, New Haven, Yale University Press, 2004, 526 p.

çois Cadilhon¹, parmi bien d'autres exemples, expriment excellemment le bien-fondé des perspectives nouvelles qui avaient alors été ouvertes, en particulier l'étude des réseaux de protection et de recommandation dont bénéficiaient les évêques de l'Ancien Régime, de la manière dont le choix du souverain se portait sur un candidat, des réserves ou de l'empressement de la confirmation pontificale, mais aussi des propres réseaux d'amis, clients et obligés des prélats eux-mêmes. S'agissant des Pays-Bas où la situation se complique, pour certains des diocèses, des changements de souveraineté qui intervinrent dans la seconde moitié du XVII^e siècle, les travaux sont encore en chantier et ces quelques pages se contenteront de suggérer quelques-unes des recherches à venir.

Aperçu sommaire de la situation dans les Pays-Bas méridionaux

La bulle *Super universas* d'érection des nouveaux diocèses des Pays-Bas (12 mai 1559²) accorda au roi d'Espagne le droit de nommer leurs titulaires. Ce fut d'ailleurs l'une des nombreuses causes imbriquées de la fronde puis de la révolte des Pays-Bas à partir des années 1560. Ce droit ne lui fut pas reconnu à Cambrai où le pape portait son choix sur l'un des candidats présentés par le chapitre métropolitain. Les archiducs Albert et Isabelle furent opiniâtres à mettre fin à cette situation et, dès la mort de M^{gr} Jean Sarrazin, qui coïncida avec leur avènement en 1598, ils s'efforcèrent d'imposer leurs candidats au chapitre³. Il y eut une brève épreuve de force à laquelle les archiducs eurent l'habileté de se dérober en présentant des candidats agréables aux chanoines de la cathédrale (nomination de Guillaume de Berghes en 1598, de Jean Richardot en 1609 et de François Van der Burch en 1615). Juridiquement, Rome ne reconnaissait pas les prétentions des archiducs mais confirmait sans sourciller leurs préférences. La nomination aux autres évêchés des Pays-Bas espagnols ne donna lieu à aucune difficulté particulière même si Rome s'alarmait parfois, auprès de

1. François Cadilhon, *L'honneur perdu de Monseigneur Champion de Cicé. Dieu, gloire, pouvoir et société à la fin du XVIII^e siècle*, Talence, Fédération historique du Sud-Ouest, 1996, 286 p.

2. Michiel Dierickx S. J., *De oprichting der nieuwen bisdommen in de Nederlanden onder Filips II (1559-1633)*, Antwerpen-Utrecht, 1950, 347 p. ; éd. française, Bruxelles, 1967.

3. En même temps, les très catholiques archiducs s'efforcèrent d'imposer leur droit de régale. Ce fut le cas à Cambrai, Arras, Tournai, Ypres et Saint-Omer. Voir Alexandre Pasture, *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596-1633)*..., Louvain, Librairie universitaire, 1925, p. 155-166 et H. J. Elias, *Kerk en Staat in de Zuidelijke Nederlanden onder de regeering des aartsbisschops Albrecht en Isabella (1598-1621)*, Anvers, 1931, p. 150-165.

la nonciature de Bruxelles, des trop fréquents transferts de sièges. Ainsi, dans l'archevêché de Cambrai, les successeurs de Jean Sarrazin avaient-ils tous d'abord gouverné un autre évêché : Guillaume de Berghes (1601-1609) venait d'Anvers (1598-1601), Jean Richardot (1609-1614) fut transféré d'Arras (1603-1609), François Buisseret (1615) avait auparavant occupé le siège de Namur (1602-1615) et Frans Van der Burch (1616-1644) ne laissait que des regrets à Gand (1613-1615). La démonstration peut être poursuivie : le cardinal de Granvelle lui-même, nommé à Malines en 1561, venait d'Arras (1538-1561) ; Jacob Boonen fut transféré de Gand (1617-1621) à Malines (1621-1655) ; Antoon Triest passa de Bruges (1617-1622) à Gand (1622-1657) ; Karel Maes gouverna Ypres (1607-1610), puis Gand (1610-1612) ; Paul Boudot fut transféré de Saint-Omer (1619-1626) à Arras (1627-1635) ; Jacob Blazé fut successivement évêque de Namur (1596-1600) et de Saint-Omer (1600-1618). Aucune explication satisfaisante n'a été donnée de cette valse des transferts, même si elle s'observe dans une moindre mesure dans le royaume de France de la même époque¹.

Il est clair que le prince s'efforçait de promouvoir sa clientèle, mais il devait s'accommoder de la vigilance romaine : la congrégation consistoriale créée par Sixte-Quint en 1588 proposait au pape la confirmation des évêques qui avaient la préférence des souverains ; Grégoire XIV, en 1591, lui confia l'examen des procès d'information et lui donna des règles précises pour cette procédure ; enfin Urbain VIII, en 1627, dressa la liste des questions à poser aux témoins². Dans les Pays-Bas, l'enquête était en principe faite par le nonce, quelquefois par l'archevêque de la province ou l'évêque d'un diocèse voisin du diocèse à pourvoir. Les choix des archiducs, de 1598 à 1633, se trouvèrent systématiquement confirmés par les procès d'information et par la congrégation consistoriale³. Il reste que ces choix devaient compter avec l'étroitesse du corps épiscopal en fonction dont on était assuré de la totale soumission au sortir des troubles religieux du XVI^e siècle, du faible nombre des évêques compétents qui fussent de toute confiance, des clientélismes les plus divers, des prérogatives, des

1. M. Péronnet, *Les évêques...*, Lille, 1977.

2. Louis Jadin, « Procès d'information pour la nomination des évêques et abbés des Pays-Bas, de Liège et Franche-Comté d'après les Archives de la Congrégation consistoriale », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. VIII à XI, 1928-1931 ; voir aussi Jean Paquay, « Les préconisations des évêques des provinces belges au Consistoire », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. VIII, 1930, p. 5-37.

3. Seul le choix de Servais de Quinckere au siège de Bruges en 1630 fit l'objet de réserves. Voir A.-C. de Schrevel, dans *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, t. XVIII, col. 516-528.

autonomies et des archaïsmes cléricaux. La marge de manœuvre du souverain était donc particulièrement étriquée. Il faudrait davantage mener l'enquête.

Celle-ci ne vaudra que si elle est menée dans la longue durée. On sait que le renouvellement du corps épiscopal se faisait à un rythme très lent : cinq à six nominations par an, en France, entre 1682 et 1790, selon Michel Péronnet. Ce corps était particulièrement fermé, aussi bien dans les Pays-Bas catholiques dont on vient de voir le chassé-croisé des promotions à l'époque des archiducs, que dans la France voisine. Il se ferma de plus en plus, au point qu'il devint ensuite le monopole d'un nombre restreint de familles aristocratiques. À l'époque des archiducs, le personnel épiscopal se composait de trente-neuf prélats, parmi lesquels dix occupèrent successivement deux sièges. Une grosse minorité était issue de lignages véritablement aristocratiques¹ et dans leur immense majorité ils étaient d'extraction locale et issus des familles d'officiers qui servaient fidèlement la couronne d'Espagne et son Église depuis plusieurs générations, en particulier pour les diocèses flamands d'Anvers, Bruges, Gand, Malines et Ypres. Dans les diocèses de langue française, les archiducs furent moins sourcilleux quant à l'origine géographique des prélats qui étaient promus, et plusieurs évêchés reçurent des pasteurs « déracinés » de leur terroir d'origine, comme Guillaume de Berghes transféré d'Anvers à Cambrai en 1598 ; Hendrik-Frans Van der Burch qui passa de Gand à Cambrai en 1615 ; le Brugeois Jacob Blazé nommé à Namur en 1596, puis promu à Saint-Omer en 1601 ; Herman Ortenberg, de Nimègue, désigné au siège d'Arras en 1610, etc. ; certains prélats étaient aussi de Franche-Comté, comme Paul Boudot, évêque de Saint-Omer en 1619, puis d'Arras en 1626.

La conquête française, au xvii^e siècle, permit à la monarchie française de disposer, à des dates diverses, des sièges d'Arras, Tournai, Saint-Omer et Cambrai qui furent confiés à quelques prestigieuses personnalités. À Cambrai, par exemple, Louis XIV reçut du pape en 1682 un indult lui accordant le droit de nommer l'archevêque ; en compensation le souverain renonçait à son droit de régale ; dès lors le siège fut confié à des représentants des plus fameux lignages et l'élection par le chapitre cathédral ne fut plus, de façon officielle, qu'une fiction². Il en alla de même

1. Le cas de Liège fait ici exception.

2. Lors du rattachement de Cambrai et du Cambrésis au royaume en 1678, Louis XIV confirma Jacques-Théodore de Bryas sur le siège archiépiscopal. En 1695, il nomma Fénelon. Voir Gilles Deregnaucourt et Philippe Guignet (éd.), *Fénelon, évêque et pasteur en son temps, 1695-1715*, Cambrai 15-16 septembre 1996, Lille, Centre d'histoire de la région du Nord et

dans le diocèse de Saint-Omer, même si l'artifice de la présentation par le chapitre y fut mieux respecté¹. Dans les Pays-Bas habsbourgeois, les souverains de Madrid, puis de Vienne, s'adressèrent également, et de plus en plus en priorité, aux grandes familles de l'aristocratie qui faisaient partie de leur clientèle, même si le souci de promouvoir des personnalités locales demeurait prioritaire² : à Anvers, Ypres et Bruges, par exemple, le siège fut presque systématiquement occupé par des prélats issus de familles brabançonnes, bruxelloises ou flamandes, à quelques exceptions notables comme celle d'Hubert de Précipiano, né à Besançon en 1626, nommé à Bruges en 1683 et promu au siège primatial de Malines en 1690³. Mais cette remarque est de moindre portée s'agissant des sièges de Malines, Namur ou Tournai⁴ qui virent se succéder des représentants de quelques grands lignages de l'Empire, en particulier sous le règne de Marie-Thérèse, comme Jean-Henri de Franckenberg et de Schellendorf à Malines (1759-1801), Ferdinand-Maria de Lobkowitz à Namur (1772-1779), puis à Gand (1779-1795), tous les évêques de Tournai entre 1713 et 1793.

L'exemple de Henri-Marie Bernardin de Rosset de Fleury à Cambrai (1774-1781)

À de telles familles, à celles qui désiraient la consécration épiscopale pour l'un de leurs membres, celles qui étaient les plus à même d'effectuer pendant dix ans et plus le considérable et nécessaire investissement financier permettant l'accès à l'épiscopat, celles qui étaient les plus fameuses pour postuler aux plus prestigieuses bénéfices, il fallait donc un solide réseau de relations pour que l'accès à l'épiscopat fût assuré. Nous suivrons ici

de l'Europe du Nord-Ouest, 1996, 370 p. Sur l'épiscopat cambrésien du XVIII^e siècle, voir quelques indications dans Gilles Deregnaucourt, *De Fénelon à la Révolution. Le clergé paroissial de l'archevêché de Cambrai*, Lille, PUL, 1991, p. 43-51.

1. René Grevet, « Le diocèse de Saint-Omer aux XVII^e et XVIII^e siècles : des évêques réformateurs aux prélats administrateurs », dans Nicolette Delanne-Logié et Yves-Marie Hilaire (dir.), *La cathédrale de Saint-Omer, 800 ans de mémoire vive*, Paris, C.N.R.S. Éd., 2000, p. 181-190.

2. Voir P.-F. Lefebvre, « Le recrutement de l'épiscopat dans les Pays-Bas pendant le régime autrichien », *Bulletin de la Commission royale d'histoire*, t. CIII, 1938, p. 115-208.

3. Une recherche substantielle s'impose sur ce personnage. Voir, pour l'instant, P. Claesens, *Histoire des archevêques de Malines (1559-1881)*, 2 vol., Louvain, 1881 et Marcel A. Nauwelaerts, « Aartsbisshop de Precipiano († 1711) over volksonderwijs en catechismusondericht », *Bijdragen tot de geschiedenis*, t. LIV, 1971, p. 202-210.

4. M. Cloet, N. Bostyn, K. de Vreese, *Repertorium...*, 1989, *passim*.

l'exemple de M^{gr} Henri-Marie-Bernardin de Rosset de Fleury, archevêque de Tours en 1751, puis archevêque de Cambrai en 1774¹.

La famille de ce prélat était ancienne² : en 1669, Jean et Bernardin de Rosset de Fleury prouvaient leur filiation depuis 1400 et obtenaient la reconnaissance de leur ancienne noblesse. Il s'agissait d'une famille issue de Philippe de Rosset, premier du nom, seigneur et baron de Maupéon, dans le diocèse de Vabres, et unie à celle des Rocozels, de noble extraction également. Dans les deux cas, la noblesse était modeste, sans exercice de charge particulière dans l'appareil de l'État. Cette médiocrité provinciale fut rehaussée par le mariage, le 24 janvier 1680, de Bernardin de Rosset de Rocozels avec Marie de Fleury, fille de Jean, écuyer, conseiller d'État par lettres patentes de 1661 et receveur des tailles et des décimes ecclésiastiques en la généralité de Montpellier³. Les Fleury, originaires de Lodève, servaient le roi dans le Languedoc depuis plusieurs générations. Pierre, frère de Jean, était président des trésoriers généraux de France en la généralité de Montpellier. La famille avait donc, dès cette génération, étroitement uni sa destinée à celle de la monarchie par l'exercice des plus hauts offices de finances. Marie apportait en dot à son mariage la somme considérable de 46 000 livres : 10 000 livres d'apport patrimonial, 8 000 de l'oncle Pierre et 28 000 livres de son frère Gabriel, conseiller en la Cour des aides de Montpellier. Tandis que le second frère de Marie, prénommé Gabriel, devenait à son tour conseiller en la Cour des aides de Montpellier, un troisième frère, André-Hercule, né en 1653, embrassait la carrière ecclésiastique et la benjamine, Diane, entraît aux ursulines. Dès 1675, André-Hercule était aumônier de la reine (il avait alors vingt-deux ans) et celui qui devait devenir cardinal et principal ministre, « son éternité Fleury », accéda à l'évêché de Fréjus en 1698. Monsieur de Fréjus ouvrit toutes grandes les portes de la cour aux membres de sa famille : dès 1699, son neveu Jean-Hercule, fils de Bernardin de Rosset et de Marie de Fleury, né en 1683, obtint une charge de page du roi, premier gentilhomme de la cour, avant d'accéder au gouvernement de Lodève en 1723, puis de Sommières et d'Aigues-Mortes l'année suivante ; il sera fait duc et pair

1. Une partie des informations de ce paragraphe provient du travail d'A. Dive, *M^{gr} de Fleury à Cambrai (1774-1781) : un archevêque typique ou atypique*, mémoire de maîtrise, Alain Lotin et Gilles Deregnaucourt (dir.), Univ. Lille III, 1991, complété par divers dépouillements, en particulier dans les liasses des Arch. dép. du Nord et d'Indre-et-Loire.

2. Pour les éléments qui suivent, voir : Arch. dép. Nord, J 475, fonds Fleury.

3. Sur ce point, voir Claude Michaud, *L'Église et l'argent sous l'Ancien Régime. Les receveurs généraux du clergé de France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Fayard, 1991, 804 p.

en 1736. Un autre neveu, Henri, devenait chanoine à Lodève, abbé de Saint-Sernin de Toulouse et conseiller au parlement de cette ville, tandis que le troisième, Pons, marquis de Rocozels, accédait à la charge de lieutenant général, gouverneur du Roussillon. On assiste ici à la mise en place d'un réseau de relations propres au groupe aristocratique, tant au niveau provincial qu'au niveau de l'État et de la hiérarchie ecclésiastique.

De fait, la génération suivante s'imposa à tous les niveaux de l'appareil de l'État et de l'Église. Ce fut dans cette famille que naquit, le 26 août 1718, au château familial de Pérignan (bientôt de Fleury) près de Narbonne, Henri-Marie-Bernardin de Rosset de Ceilhes de Fleury, troisième fils de Jean-Hercule et de Marie Rey. Le réseau ecclésiastique est d'emblée décelable : son parrain fut l'oncle Henri, chanoine et archidiacre de l'église cathédrale de Lodève et abbé de Saint-Sernin de Toulouse ; l'extrait baptistère fut certifié par l'archevêque de Narbonne, François de Beauveau. La carrière cléricale du jeune Henri-Marie, tout comme celle de son frère Pierre-Augustin¹, fut précocement programmée : le 5 mars 1732, il fut fait clerc par M^{gr} de Vintimille, l'un des éléments essentiels du réseau de protection du futur archevêque de Tours et de Cambrai, obtint rapidement une prébende à Notre-Dame de Paris (1733) et cumula dans la foulée les bénéfices en commende de l'abbaye de Royaumont (1736) et de Rebaix (1738), en même temps qu'il fréquentait Saint-Sulpice et obtenait ses grades universitaires et la collation des ordres sacrés. Sa carrière exprime en fait toutes les manifestations d'un clientélisme efficace : celui de la famille en général, celui du réseau provincial, languedocien et provençal, celui du grand-oncle cardinal et ministre, principal dispensateur de la bonne fortune de ses neveux, celui, complémentaire, de M^{gr} de Vintimille dont Henri-Marie devint le vicaire général en 1742, à l'âge de vingt-quatre ans, ce qui était le tremplin indispensable vers l'épiscopat. Il faut rappeler ici que le cardinal de Fleury avait été titulaire de la Feuille des bénéfices et qu'à ce titre, il disposait de la promotion des évêques, infléchissant presque à son gré les décisions royales. Son successeur fut Boyer, évêque de Mirepoix, débiteur du cardinal puisqu'il avait été auparavant, grâce à sa protection, précepteur du Dauphin. Ce fut Boyer qui permit à Pierre-Augustin-Bernardin de Fleury de devenir premier aumônier de Marie Leczinska en 1743, puis évêque de Chartres le 19 juin 1746, à l'âge de vingt-neuf ans et demi, six

1. Leur frère aîné, André-Hercule, devint duc de Fleury et lieutenant général. Leurs trois frères cadets, chevaliers de Malte, firent des carrières militaires. Les deux sœurs benjamines, Marie-Diane et Gabrielle-Isabeau, épousèrent respectivement François de Narbonne-Pellet et le marquis de Castries, maréchal de France et ministre de Louis XV.

mois avant l'âge canonique. À peine nommé à Chartres, Pierre-Augustin s'empressa d'appeler son frère Henri-Marie à son vicariat général, puis il le sacra archevêque de Tours, le 20 juin 1751, dans l'église du village de Saint-Cyr près de Versailles, en présence de toute la cour. Nous nous trouvons donc bien, avec l'ascension de cette famille, au cœur d'une vaste clientèle nouée dans les provinces méridionales, consolidée ensuite par le cardinal de Fleury, puis fonctionnant et se perpétuant sous son ombre tutélaire, et dont les décideurs principaux au niveau de la cour étaient le cardinal lui-même, Vintimille, condisciple de Fleury, et archevêque de Paris après avoir gouverné les diocèses de Marseille (1684-1708) et d'Aix-en-Provence (1708-1729), Beaumont, le successeur de Vintimille en 1746 après avoir été évêque de Bayonne (1741-1745), puis archevêque de Vienne (1745-1746), Boyer, évêque de Mirepoix en 1730, précepteur du Dauphin et ministre de la Feuille, Mailly de Nesle, archevêque d'Aix en 1697, puis évêque de Beauvais en 1698, enfin archevêque de Reims de 1710 à 1721, et quelques autres, tous au cœur de l'appareil ecclésiastique d'État, tous unis par un combat commun contre le jansénisme et les « appelants ¹ ».

D'autres dimensions, plus occultes, du réseau dans lequel s'inscrivit la carrière des deux frères Fleury n'étaient sans doute pas absentes. Pierre-Augustin et Henri-Marie, on l'a dit en note², étaient apparentés à un Narbonne-Pellet, au marquis de Castries, futur maréchal de France et futur ministre de la Marine, au duc de Beauvillers, aux Montmorency-Laval³. La protection royale et celle de plusieurs personnalités influentes de la cour ne faisaient donc pas défaut : les comptes de l'aumônerie durant l'épiscopat de Fleury à Tours font apparaître le versement de 10 000 livres, le 12 février 1752, de la part de « M^{gr} le Dauphin, Madame la Dauphine et Mesdames de France », et diverses aumônes provenant du maréchal-duc de Richelieu, premier gentilhomme de la chambre du roi⁴. Le réseau des Fleury avait aussi des relais dans le lit du roi puis qu'on y trouve Louise-Julie de Mailly, petite nièce de l'archevêque de Reims, qui était une Vintimille, et qui fut supplantée (ou qui lui céda la place) par sa sœur Pauline de Nesle

1. L'ouvrage de Jean Carreyre P.S.S., *Le jansénisme durant la Régence*, Louvain, Bureaux de la Revue, 1929-1933, XIV-205 et 336 p. (« Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique ») demeure essentiel sur ces questions.

2. Voir note 1, page précédente

3. Un neveu des deux prélats, André-Hercule, épousa Claudine de Montmorency-Laval dans les années 1770, et leur nièce Marie-Madeleine épousa le duc de Beauvillers, pair de France en 1763.

4. Arch. dép. Indre-et-Loire, G 1125, « Journal des recettes et des dépenses des années 1751 et 1752 ».

de Vintimille du Luc, avant de revenir en faveur en 1741, puis d'être de nouveau évincée au profit de son autre sœur, Madame de La Tournelle, future duchesse de Châteauroux.

Henri-Marie-Bernardin de Fleury demeura vingt-trois ans au siège de Tours (1751-1774). Attitude délibérée ou ralentissement dans la progression d'une carrière? J'ai le sentiment que le réseau des Fleury perdit de son efficacité à partir des années 1760. Le temps de Choiseul était venu : de 1754 à 1757, il avait obtenu une solution pacifique à la question de la bulle *Unigenitus* ; ce ministre libéral, ami des philosophes et de la Pompadour, dirigea en fait la politique française de 1758 à 1770. Son attitude à l'égard de l'opposition philosophique, parlementaire et gallicane fut ambiguë à certains égards. Un Choiseul avait d'ailleurs été évêque gallican et plutôt janséniste de Tournai entre 1679 et 1689¹. Un autre Choiseul, Léopold-Charles de Choiseul-Stainville, fut titulaire de siège de Cambrai de 1764 à 1774, après avoir été évêque d'Évreux (1758), puis archevêque d'Albi (1759)² : Mgr de Choiseul y fut un prélat libéral et grand seigneur, surtout soucieux de faire affirmer le principe de la souveraineté royale sur Cambrai et le Cambrésis mais aussi de recouvrer les prérogatives politiques qui faisaient de l'archevêque le véritable maître de la province³. Dans les années 1760, la feuille des bénéfices fut tenue par Jarente, évêque d'Orléans, un autre proche de Choiseul. On lit dans les mémoires du ministre ce jugement sévère sur le clan de l'archevêque de Paris Mgr de Beaumont : « Les acolytes de l'archevêque de Paris étaient un archevêque d'Auch, Montillet, bon homme qui était sot de bonne foi, l'archevêque de Tours, Fleury, au-dessus du médiocre, son frère l'évêque de Chartres qui joignait à la sottise une colère opiniâtre et grossière (il se faisait donc entendre haut et fort). Ils étaient une quinzaine d'évêques de cette force qui, soufflés par les jésuites,

1. Il s'agit de Gilbert de Choiseul du Plessis-Praslain, évêque de Tournai de 1669 à 1689. Voir Fernand Desmons, *Études historiques, économiques et religieuses sur Tournai durant le règne de Louis XIV. L'épiscopat de Gilbert de Choiseul (1671-1689)*, Tournai, Casterman, 1907, XVIII-623 p. et René Warlomont, « Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai, Bossuet et la déclaration de l'assemblée générale du clergé de France (1682) », *Revue du Nord*, t. XLI, 3, juillet-septembre 1959, p. 265-275.

2. En 1764, le siège d'Albi fut confié au cardinal de Bernis, un proche de la Pompadour et de Choiseul. Bernis retrouva une ambassade, à Rome, en 1768.

3. Cette question a fait l'objet d'une abondante littérature. La mise au point la plus récente et la plus décisive est celle de Philippe Guignet, *Le pouvoir dans la ville au XVIII^e siècle. Pratiques politiques, notabilité et éthique sociale de part et d'autre de la frontière franco-belge*, Paris, Éd. de l'ÉHÉSS, 1990, p. 52-55 (« Civilisations et sociétés »).

se mettaient en avant pour attiser le feu de la discorde dans le royaume¹ ». Il fallut donc attendre 1774 pour assister à la promotion d'Henri-Marie-Bernardin de Fleury au prestigieux siège de Cambrai : à cette date, le clan Choiseul tombait en disgrâce, le cardinal de La Roche-Aymon s'emparait de la feuille des bénéfices² et Maurepas, poussé par le parti dévot et par Madame Adélaïde, fille de Louis XV, arrivait au pouvoir. M^{gr} de Fleury résida à Cambrai et y fut un prélat animé d'un zèle pastoral qui n'était plus guère de mise au siècle des lumières³.

Finalement, au-delà des péripéties qui viennent d'être évoquées, il importe d'observer que la brigade, les stratégies familiales, les intrigues auliques, les considérations tactiques et les injonctions politiques et religieuses s'entrecroisaient étroitement et présidaient au fonctionnement du système bénéficial relatif aux évêchés. Quelques familles disposaient d'un système de relations tel qu'elles pouvaient établir un monopole de fait sur un corps de plus en plus fermé, nonobstant la conjoncture politique qui pouvait favoriser tel réseau plutôt que tel autre. Pour autant, ce monopole de l'aristocratie sur l'épiscopat, de même que la fermeture de ce corps sur lui-même procéda, dans le long terme, d'une politique structurelle bien mise en lumière par les travaux de Norman Ravitch, Joseph Bergin et Michel Péronnet⁴. J'ai rappelé plus haut la lenteur du rythme de renouvellement de l'épiscopat. La marge de manœuvre effective du prince en cette matière s'en trouvait réduite d'autant qu'il fallait compter avec les différents *lobbies* qui s'efforçaient d'infléchir ses choix. En même temps, les familles candidates à cette forme de participation au pouvoir devaient être solidement assurées des diverses composantes de leurs réseaux de relations et admettre qu'il fallait quelquefois s'armer de patience. Pourtant, le pouvoir souverain s'efforça avec continuité d'introduire un maximum de régulation dans le recrutement d'un corps épiscopal qu'il voulait homogène : en France, passé l'intermède de la Régence pendant laquelle le

1. *Mémoires du duc de Choiseul. 1719-1785*, Fernand Calmettes (éd.), Paris, Plon, 1904, XIX-467 p.

2. Charles de La Roche-Aymon (1697-1777) avait été successivement évêque de Tarbes (1729), de Toulouse (1740), de Narbonne (1752), puis grand aumônier en 1760 et archevêque de Reims en 1762. On retrouve là les zones d'influence du clan Fleury et du parti dévot. Cardinal en 1771, il sacra Louis XVI et présida les assemblées du clergé.

3. A. Dive, *M^{gr} de Fleury à Cambrai...*, 1991.

4. Norman Ravitch, *Sword and Mitre. Government and Episcopate in France and England in the Age of Aristocracy*, The Hague, Mouton, 1966, 246 p. J. Bergin, *The Making of French Episcopate*, New Haven, 1996 ; *Crown, Church and Episcopate...*, New Haven, 2004. M. Péronnet, *Les évêques...*, Lille, 1977.

recrutement perdit en cohérence, le choix se faisait parmi les prêtres formés à Saint-Sulpice, gradués de la Sorbonne, rarement très jeunes, ayant fait en quelque sorte leurs « classes » comme vicaires généraux et issus des meilleures familles. C'est alors qu'interféraient les systèmes de relations propres à ce groupe, ce qui favorisa le glissement de l'épiscopat vers l'aristocratie puisque la régulation de la carrière s'accompagnait d'une régulation de la demande propice à une cooptation de fait et à une fermeture sociale. Il conviendrait de vérifier de telles analyses à l'échelle des Pays-Bas, en intégrant à l'enquête le comportement des souverains habsbourgeois.

Les évêques de l'ancienne France dans l'épiscopat concordataire

Jacques-Olivier BOUDON
(*Université de Rouen*)

*Les évêques de l'ancienne France*¹ ont constitué un noyau important de l'épiscopat reconstitué par Bonaparte, au lendemain de la signature du concordat de 1801, puis par les gouvernements de la Restauration à partir de 1817². Vingt-sept évêques nommés avant la mise en application de la Constitution civile du clergé ont ainsi retrouvé place dans l'épiscopat concordataire³ : dix-huit sous le Consulat et l'Empire, neuf sous la Restauration, soit 15,16 % des évêques nommés entre 1802 et 1830, (22,7 % de l'épiscopat napoléonien et 9,1 % de l'épiscopat bourbonien). Cette proportion est loin d'être négligeable, d'autant mieux que ces prélats occupent en général des sièges importants. Ces évêques, qui représentent environ un cinquième du corps épiscopal de 1789, ont ainsi assuré la transition d'un siècle à l'autre, par delà la rupture révolutionnaire qui, en la matière, ne s'affirme

1. Pour reprendre le titre de la thèse de Michel Péronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, Lille, A.R.T., 1977, 2 vol., 1486 p.

2. Voir Jacques-Olivier Boudon, *L'épiscopat français à l'époque concordataire (1802-1905)*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, 589 p.

3. Par rapport à Michel Péronnet qui avait pris en compte la génération de 1789, on inclut en plus les évêques nommés dans le courant de l'année 1789, à savoir M^{gr} d'Aviau du Bois de Sanzay à Vienne, M^{gr} de Bovet à Sisteron et M^{gr} de Coucy à La Rochelle, ainsi que trois évêques coadjuteurs, M^{gr} Fallot de Beaumont qui succède à son oncle, évêque de Vaison, en 1789, M^{gr} de Barral qui succède à son oncle évêque de Grenoble, en 1790 et M^{gr} de Pierre de Bernis qui devient archevêque en titre d'Albi, à la mort du cardinal de Bernis, en 1794.

pas profondément radicale. Il paraît cependant utile de s'interroger sur la spécificité de ce groupe au sein de l'épiscopat concordataire, afin de comprendre pourquoi ces évêques ont été rappelés et quelle fut leur action dans la reconstruction de l'Église.

La génération de 1789

Déjà au sommet de la hiérarchie de l'Église avant la Révolution, les vingt-sept évêques étudiés se caractérisent d'emblée par leur plus grande maturité par rapport au reste de l'épiscopat des premières années du XIX^e siècle. Ils entrent dans l'épiscopat concordataire à soixante-huit ans en moyenne, soit soixante-six ans pour les évêques nommés en 1802, soixante et onze, six ans pour ceux désignés au début de la Restauration. Ce groupe comprend notamment le doyen de l'épiscopat formé en 1802 avec M^{gr} de Belloy, né en 1709, évêque de Marseille sous l'Ancien Régime. Tous les évêques nommés en 1802 ont alors au moins cinquante ans, à l'exception de M^{gr} d'Osmond promu à Nancy à quarante-huit ans, mais six autres ont dépassé les soixante-dix ans. Cette moyenne d'âge, au moment de la nomination s'élève sous la Restauration, les deux plus jeunes, M^{gr} de La Fare et M^{gr} de Pierre de Bernis, ayant alors soixante-cinq ans, et le plus âgé, M^{gr} Du Chilleau, quatre-vingt-deux ans. Le recours à des prélats d'Ancien Régime n'a donc pas contribué à rajeunir l'épiscopat concordataire. Le recrutement dans l'épiscopat d'Ancien Régime a eu pour conséquence de maintenir à la tête de l'Église une même génération d'évêques ; vingt d'entre eux, qu'ils aient été nommés en 1802 ou en 1817, appartiennent à la génération née entre 1735 et 1753.

La cohésion de cette génération se manifeste dans le suivi d'un cursus quasiment identique, passant par le séminaire Saint-Sulpice et la faculté de théologie de Paris, puis par un poste de vicaire général auprès d'un évêque, qui prélude à l'entrée dans l'épiscopat¹. Les survivants de la génération de 1789 n'offrent pas de caractéristiques sociologiques propres par rapport à leurs collègues. Tous d'origine nobles et en général issus de famille de noblesse ancienne — on ne repère parmi eux que moins de cinq évêques de noblesse récente — ils ont, pour les deux tiers d'entre eux, suivi les cours du séminaire Saint-Sulpice à Paris et obtenu une licence en théologie devant la faculté de théologie parisienne, soit en qualité de membres de la

1. Voir M. Péronnet, *Les évêques...*, Lille, 1977 et Bernard de Brye, *Un évêque d'Ancien Régime à l'épreuve de la Révolution. Le cardinal A.-L.-H. de La Fare (1752-1829)*, Paris, Public. de la Sorbonne, 1985, 319 p.

Société de Sorbonne, soit comme membre de la Maison de Navarre. Cette imprégnation d'un enseignement sulpicien et gallican explique largement les orientations de l'Église de France dans les premières années du XIX^e siècle.

Le passage par un évêché est une étape importante, mais il fut souvent de courte durée, puisque seize membres de ce groupe avaient été promus à l'épiscopat dans la décennie 1780 ; ils ont donc gouverné leur diocèse pendant moins de neuf ans, passant plus de temps en émigration ou dans la retraite qu'ils n'en avaient passé à la tête de leur diocèse. Pour six d'entre eux, cette expérience fut éphémère. Trois sont nommés évêques par Louis XVI après l'ouverture des états généraux : Bovet est nommé à Sisteron le 14 juin 1789, Coucy est nommé à La Rochelle le 16 août et Aviau à Vienne le 13 septembre¹ ; trois autres étaient coadjuteurs et n'ont donc pas régné en titre sous l'Ancien Régime, même s'ils administraient déjà leur diocèse ; il s'agit de Fallot de Beaumont à Vaison, Barral à Grenoble et Pierre de Bernis à Albi. Cependant ce temps vécu à la tête d'un diocèse, aussi bref fût-il, a contribué à façonner un groupe déjà rompu aux exigences de l'administration diocésaine.

Incontestablement, la Révolution a représenté un choc et marqué une étape décisive dans leur itinéraire, quelles que soient les options choisies. Dix d'entre eux avaient été élus aux états généraux, soit plus du tiers (37 %), proportion identique à celle de l'ensemble de l'épiscopat d'Ancien Régime. Ce sont Boisgelin, Champion de Cicé, Clermont-Tonnerre, Des Monstiers de Mérinville, Fontanges, La Fare, Mercy, Noé, et Talleyrand-Périgord, ainsi que Pierre de Bernis, coadjuteur du cardinal de Bernis, archevêque d'Albi². On trouve parmi eux des figures de proue de cette assemblée, à l'image de M^{gr} de La Fare, premier évêque à se mettre en scène, puisqu'il prononça le sermon lors de la messe d'ouverture des états. Le rôle de M^{gr} Champion de Cicé est également essentiel dans les premiers temps de l'assemblée ; il est un des premiers évêques à se joindre au Tiers. À la fin du mois de juin 1789, il est à la tête d'un petit groupe d'évêques qui comprend notamment Boisgelin, Fontanges et La Fare, et qui se rallie aux monarchiens. L'influence de Champion de Cicé à la tête de ce groupe

1. M. Péronnet, *Les évêques...*, Lille, 1977, t. II, p. 1168-1169.

2. Soit dix évêques sur les quarante-cinq membres de l'Assemblée constituante. Sur les membres du clergé députés dans cette assemblée, cf. Edna Hindie Lemay, « Les révélations d'un dictionnaire : du nouveau sur la composition de l'Assemblée nationale constituante (1789-1791) », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 284, avril-juin 1991, p. 171 et Edna Hindie Lemay (dir.), *Dictionnaire des Constituants 1789-1791*, Paris, Universitas, 1991, 2 vol., 1023 p.

lui vaut d'être nommé garde des Sceaux dans le nouveau gouvernement Necker, le 17 juillet 1789¹. À ce titre il signe la Constitution civile du clergé.

Un second groupe se compose de députés intransigeants face au déroulement des événements révolutionnaires. Il comprend notamment Clermont-Tonnerre, Pierre de Bernis, Talleyrand-Périgord, mais aussi Noé². À l'exception de ce dernier, tous sont nommés évêques sous la Restauration. Leurs liens avec la famille royale étaient particulièrement étroits. Ainsi, dès les débuts de la Révolution, des options différentes apparaissent qui expliquent en partie les choix divergents faits au moment du Concordat.

Pourtant les évêques députés à l'Assemblée constituante se retrouvent pour condamner la Constitution civile du clergé ; ils adhèrent à l'*Exposition des principes*, texte rédigé par M^{gr} de Boisgelin, dans lequel était condamnée cette même Constitution civile et lancé un appel au pape³. Au-delà des députés, tous les évêques d'Ancien Régime reconduits dans l'épiscopat concordataire ont manifesté leur hostilité à la Constitution civile du clergé, ce qui signifie qu'ils ont refusé de prêter le serment prescrit par l'Assemblée nationale. Ce refus a entraîné *de facto* la perte du siège épiscopal occupé jusqu'alors. De toute manière, la réduction du nombre de diocèses, de cent trente-cinq à quatre-vingt-trois, avait déjà privé de leur siège onze des vingt-sept évêques considérés.

Presque tous les évêques concernés sont partis en émigration⁴. Seuls cinq restent en France, c'est-à-dire une proportion légèrement inférieure à l'ensemble de l'épiscopat (18,5 % contre 21,7 %) : M^{gr} de Belloy se réfugie au sein de sa famille dans l'Oise ; M^{gr} Moreau, demeure dans sa ville épis-

1. Voir Léon Lévy-Schneider, *L'application du Concordat par un prélat d'Ancien Régime, M^{gr} Champion de Cicé, archevêque d'Aix et d'Arles (1802-1810)*, Paris, F. Rieder, 1921, XVI-604 p.

2. Arch. nat., AF IV/1044, fiche Noé, observation de Cambacérès : « L'évêque de Lescar a été fort chaud dans les commencements ». Par la suite, en Angleterre, il se rapproche du groupe Champion, tandis que La Fare par exemple fait le chemin inverse.

3. Abbé Eugène Lavaquery, *Le cardinal de Boisgelin (1732-1804)*, Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1921, 2 vol., 410 et 411 p.

4. Voir Christian Dumoulin, « Les mouvements migratoires de l'épiscopat pendant la Révolution française (1789-1801) », dans *L'évêque dans l'histoire de l'Église*, Actes de la 7^e rencontre d'histoire religieuse de Fontevraud, 14-15 octobre 1983, Angers, Presses de l'Université, 1984, p. 139-149 ; Bernard de Brye, « La Révolution française et l'émigration de l'épiscopat gallican. Historiographie d'une absence », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XL, 4, octobre-décembre 1993, p. 604-628 et « Résidence des évêques en 1792 et en 1801 », dans Claude Langlois, Timothy Tackett et Michel Vovelle (dir.), *Atlas de la Révolution française*, t. IX, *La religion*, Paris, Éd. de l'ÉHÉSS, 1996, p. 37.

copale de Mâcon ; M^{gr} de Maillé de La Tour Landry, se cache à Paris, où il procède, sous le Directoire, à une série d'ordinations clandestines ; M^{gr} de Roquelaure se retire quant à lui dans la région d'Arras, avant de gagner Paris à l'époque du Directoire¹ ; M^{gr} Couet du Vivier de Lorry enfin s'installe à Paris, après avoir refusé le serment constitutionnel, mais il prête le serment « Liberté-Égalité² ». À l'exception de Belloy, les quatre autres ont connu la prison, voire comme M^{gr} Maillé, la déportation sur les pontons de Rochefort. Cette expérience de la geôle a marqué ces hommes et a sans doute contribué à redorer leur blason, en les débarrassant de l'image de prélat de cour ; elle leur a fait connaître le dénuement, expérience qu'ils partagent d'une certaine manière avec les évêques partis en émigration.

Les vingt-trois autres évêques ont en effet émigré, vers des destinations variées. Au début de la Révolution, la première destination est souvent un pays proche : six évêques se dirigent vers la Suisse, quatre gagnent l'Italie, quatre l'Espagne, trois l'Allemagne, trois autres les Pays-Bas autrichiens, deux l'Angleterre et un les Provinces-Unies. Mais ce choix initial est souvent une première étape au cours d'un plus long périple. Ainsi M^{gr} de La Fare, après un passage par la Belgique, gagne l'Allemagne, puis l'Autriche. M^{gr} de Clermont-Tonnerre passe de la Belgique aux Provinces-Unies, puis à l'Italie. Les évêques comme l'ensemble des émigrés sont poussés en avant par la progression des armées françaises. En 1801, sur les dix-neuf évêques encore en exil, trois se trouvent toujours en Espagne. Ce pays a servi de refuge jusqu'en 1802 aux deux derniers évêques d'Ancien Régime nommés en 1802, La Tour du Pin-Montauban et Fontanges, rentrés tardivement en France, mais aussi à M^{gr} de Coucy, évêque de La Rochelle, qui continue, après le Concordat à correspondre avec son diocèse, ce qui lui vaut d'être arrêté et emprisonné en Espagne, sur les ordres de Bonaparte. L'Angleterre a attiré de plus en plus d'ecclésiastiques de l'Ouest et du Nord-Ouest, voire du Sud-Ouest, son inviolabilité en faisant une seconde étape dans la route de l'émigration. En 1801, six évêques s'y retrouvent : Noé et Osmond qui ont gagné l'Angleterre par l'Espagne y ont rejoint Boisgelin, Champion de Cicé et Barral. Mais Londres héberge aussi Des Galois de La Tour. Sous l'Empire, Talleyrand-Périgord et Bovet passent également en Angleterre. Enfin on dénombre quatre évêques en Autriche, deux en

1. Charles de Clercq, *Cinq archevêques de Malines*, t. II, 1759-1815, Paris, Letouzey et Ané, 1974, p. 121-206.

2. Voir Henri Tribout de Morembert, « Un évêque de l'Ancien Régime : Michel-François de Couet du Vivier de Lorry », dans *Actes du LXXVI^e congrès national des sociétés savantes, Rennes, 1951, Section d'histoire moderne et contemporaine*, Paris, Impr. Nat., 1951, p. 210-217.

Italie, deux en Allemagne et un en Russie¹. Les départs se sont effectués pour la plupart dès 1791, après le refus de prêter le serment constitutionnel, Aviau, Des Monstiers et Mercy attendant cependant 1792 pour quitter le territoire français. La majorité des retours s'effectue de même au lendemain de la conclusion du concordat, soit entre l'été de 1801 et l'été de 1802. Seuls trois évêques étaient rentrés dès le Directoire (Aviau, Chabot et Fallot de Beaumont) ce qui a incontestablement favorisé leur intégration dans l'épiscopat concordataire. Bonaparte a en effet considéré comme un critère de sélection le fait d'être présent en France au moment des nominations. C'est naturellement le cas des évêques qui n'ont jamais émigré, comme de ceux rentrés à l'époque du Directoire. Parmi les évêques de la Restauration, trois sont rentrés en France au début du Consulat et ont vécu dans la retraite jusqu'à leur réintégration dans l'épiscopat concordataire ; ce sont Clermont-Tonnerre, Cortois de Pressigny et Pierre de Bernis. Les six autres demeurent en exil jusqu'en 1814, à savoir Bovet, Coucy, Du Chilleau, Des Galois de La Tour, La Fare et Talleyrand-Périgord. C'est le signe d'une attitude persistante de refus à l'égard du Concordat. Ce sont aussi les évêques qui ont refusé de donner leur démission au pape en 1801 et qui forment donc les cadres en exil de la Petite Église, organisée en France en réaction au Concordat. À part Mgr de Coucy, réfugié en Espagne, les autres finissent par se regrouper en Angleterre où ils gravitent dans l'entourage royal, à l'image de Mgr de Talleyrand-Périgord, devenu en 1808 grand aumônier de Louis XVIII². De fait, plus que la Révolution, c'est l'attitude au moment du Concordat qui scinde en deux l'épiscopat d'Ancien Régime.

Des parcours contrastés

Lorsque Bonaparte décide de recomposer l'épiscopat, il envisage d'amalgamer des évêques d'Ancien Régime, des évêques de l'Église constitutionnelle et des prêtres du « second ordre », selon une proportion qui s'établit comme suit : seize évêques d'Ancien Régime, douze évêques constitutionnels, trente-deux prêtres. Reste à savoir comment s'est effectué ce choix

1. À titre de comparaison, voir la carte établie par Bernard de Brye, dans Claude Langlois et alii (dir.), *Atlas de la Révolution française*, t. IX, Paris, 1996, p. 37.

2. Philip Mansell, *La Cour sous la Révolution, l'exil et la Restauration 1789-1830*, Paris, Talandier, 1989, p. 57. Sur les rapports entre les évêques d'Ancien Régime et la monarchie, voir Camille Latreille, « Les évêques émigrés et Louis XVIII », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. II, 2, 1911, p. 162-174 et 257-270 et Yann Fauchois, « Les évêques émigrés et le royalisme pendant la Révolution française », dans Roger Dupuy et François Lebrun (dir.), *Les résistances à la Révolution*, Paris, Imago, 1987, p. 386-393.

des évêques de l'ancienne France. Sur cent trente-cinq évêques que comptait la France en 1789, trois ont abandonné l'état ecclésiastique (Talleyrand, La Font de Savines et Jarente) et cinquante-deux sont morts. Les quatre-vingt survivants, au printemps de 1802, ont donc été confrontés à la demande du pape Pie VII, qui a exigé d'eux une démission de leur siège par le bref *Tam multa* du 15 août 1801. Fidèles aux traditions gallicanes et à leur refus de tout accommodement avec l'esprit révolutionnaire qu'incarne à leurs yeux Bonaparte, trente-trois évêques refusent de démissionner. Quarante-sept évêques acceptent en revanche d'adresser leur démission au pape¹. C'est au sein de ce groupe que Bonaparte doit donc choisir une partie de ses nouveaux évêques. Il peut s'appuyer pour ce faire sur des listes établies par l'administration des Cultes, encore balbutiante. L'abbé d'Astros, neveu de Portalis et maître d'œuvre des nominations, dresse ainsi une liste de vingt-cinq noms d'évêques d'Ancien Régime². L'abbé Bernier de son côté, pacificateur de la Vendée et négociateur du Concordat, fait parvenir au Premier consul, par l'intermédiaire de Talleyrand, une liste de trente et un noms, précisant à propos de la liste des anciens évêques : « La première offre les noms des anciens titulaires qui, sages et prudents, au milieu de la Révolution, se sont préservés de toutes exagérations, qui aiment leur troupeau, leur patrie et n'opposeront jamais à la bienfaisance du gouvernement la répugnance pour les lois et la résistance à ses volontés³. » C'est dire que d'emblée, la moitié, voire les deux tiers des évêques démissionnaires ou susceptibles de l'être sont jugés aptes à reprendre du service dans l'épiscopat concordataire ; en effet l'abbé d'Astros, comme Bernier, ont inclus dans leurs listes quelques noms d'évêques non démissionnaires, comme Talleyrand-Périgord, dont Bernier rappelle qu'il est « très estimé ». On est également surpris de trouver, sous la plume de l'abbé d'Astros, un éloge de Mgr de La Fare, qualifié de « très conciliant », ou de Mgr de Coucy, dont l'abbé d'Astros a enregistré, à tort, la démission, ce qui montre la précipitation dans laquelle ont été effectuées les nominations épiscopales et la difficulté pour se procurer des renseignements fiables sur des prélats encore disséminés à travers toute l'Europe.

C'est aussi pourquoi la présence en France a été jugée si importante. Elle est au moins un gage de modération. C'est parmi ce groupe que

1. Voir Simon Delacroix, *La réorganisation de l'Église de France après la Révolution 1801-1809*, t. I *Les nominations d'évêques et la liquidation du passé*, Paris, Éd. du Vitrail, 1962, p. 109-114.

2. Arch. nat., F19 1902.

3. Arch. nat., F19 1903, Rapport de M. Bernier au ministre des Relations extérieures sur les nominations aux évêchés, 4 germinal an IX.

Bonaparte choisit les premiers évêques. Sept des seize évêques d'Ancien Régime nommés en avril 1802 appartenaient à cette catégorie — ils ont tous adressé leur démission au pape au mois de septembre 1801, c'est-à-dire parmi les premiers — mais il faudrait y ajouter au moins deux noms d'évêques qui, désignés pour un évêché, ont décliné cette offre, M^{gr} de Neuville, ancien évêque de Dax, promu à Angoulême, et M^{gr} de Bausset, ancien évêque d'Alès.

Un autre groupe se dégage également, celui des évêques londoniens, réunis au sein de ce que l'on a coutume d'appeler le « tiers parti », ainsi désigné parce qu'à plusieurs reprises, ses membres ont opté, au cours de la Révolution, pour une ligne modérée, refusant à la fois le ralliement à l'Église constitutionnelle et l'intransigeantisme des évêques contre-révolutionnaires. Il a notamment pris position pour reconnaître le caractère licite du serment de « Liberté-Égalité », imposé par l'Assemblée législative en 1792, rejoignant ainsi les positions de Monsieur Émery, supérieur de la Compagnie de Saint-Sulpice, considéré comme l'une des autorités morales du clergé réfractaire demeuré en France. Les évêques de ce « tiers parti », animé par M^{gr} de Boisgelin et M^{gr} Champion de Cicé, sont aussi les premiers à donner leur démission au pape et à se rallier au Consulat, car ils approuvent la politique de paix civile et religieuse amorcée par Bonaparte. Outre Boisgelin et Champion de Cicé, on peut inclure dans ce groupe Noé, Barral et Osmond de Médavay. Tous entrent dans l'épiscopat concordataire en 1802. À l'inverse, les treize évêques d'Ancien Régime, regroupés à Londres derrière l'évêque de Narbonne, Dillon, et qui refusent de donner leur démission au pape, restent en exil.

Un troisième groupe au sein de l'épiscopat napoléonien rassemble enfin six évêques aux contours plus composites. Ils étaient en exil en 1801, mais dans des lieux divers : Des Monstiers et Mercy en Autriche, Fallot et Pisani à Rome, Fontanges et La Tour du Pin en Espagne. Plusieurs d'entre eux avaient cependant manifesté de bonne heure un sentiment de modération à l'égard de Bonaparte. Mais ce groupe rassemble aussi des évêques qui n'ont pas immédiatement été choisis pour entrer dans l'épiscopat concordataire. Bien que l'entourage d'Émery ait pensé à Fontanges et La Tour du Pin pour les premières propositions du printemps, ils ne purent en faire partie, car ils étaient encore en Espagne à cette date. Ils ne doivent leur promotion ultérieure qu'à l'action de M^{gr} Fesch qui a soutenu ces choix, mais aussi à la disparition de deux évêques d'Ancien Régime, nommés en avril, à savoir Noé et Moreau, qui laissent vacants, dès l'automne, les sièges d'Autun et Troyes, où sont nommés Fontanges et La Tour du Pin. Ainsi le dosage

prévu en avril est respecté. Mais ce principe de remplacer un évêque d'Ancien Régime par un autre, en cas de décès du premier, est ensuite abandonné. Toutefois, en 1804, M^{gr} Pisani de La Gaude, ancien évêque de Vence, est nommé évêque de Namur, où il remplace M^{gr} Bexon, ancien chanoine de Metz. Il est ainsi, avant la Restauration, le dernier évêque d'Ancien Régime à retrouver une place dans l'épiscopat concordataire.

Néanmoins, Napoléon n'a pas oublié les autres évêques d'Ancien Régime, revenus en France et ralliés à l'Empire. Il leur accorde des pensions, mais surtout en 1806, il fait entrer cinq d'entre eux dans le chapitre de Saint-Denis, organisé sous la présidence du cardinal Fesch pour desservir la basilique des anciens rois, destinée à accueillir aussi les membres décédés de la famille impériale. L'association des évêques de l'ancienne France à la prière au sein de la nécropole impériale marque le souci de continuité dynastique manifesté par Napoléon depuis la fondation de l'Empire. Ce chapitre est composé de dix chanoines, choisis parmi les évêques de plus soixante ans, « hors d'état de continuer l'exercice des fonctions épiscopales¹ ». Parmi les dix premiers chanoines, la moitié sont des évêques d'Ancien Régime qui n'avaient pas trouvé place dans l'épiscopat concordataire, à savoir M^{gr} Bareau de Girac, ancien évêque de Rennes, M^{gr} de Juigné, ancien archevêque de Paris, M^{gr} de Lubersac, ancien évêque de Chartres, M^{gr} de Ruffo, ancien évêque de Saint-Flour, et M^{gr} de Bausset, ancien évêque d'Alès. Si l'on ajoute que deux évêques concordataires, venus de l'épiscopat d'Ancien Régime, Chabot et Des Monstiers de Mérinville, y ont également été admis après avoir démissionné de leur siège, on observe que le chapitre de Saint-Denis en 1806 sert de maison de retraite à une partie des évêques de l'ancienne France.

Certains de leurs collègues restent cependant actifs. Au début de la Restauration, une nouvelle vague de nominations renforce en effet la part des anciens évêques dans l'épiscopat concordataire, une part qui a faibli à la suite des décès et des démissions. Au sortir de l'Empire, l'épiscopat ne compte plus en effet que cinq évêques d'Ancien Régime encore en place. Sur les dix-huit promus, neuf sont morts et quatre ont démissionné, avant d'être nommés au chapitre de Saint-Denis. De plus, parmi les cinq survivants, plusieurs sont dans une position délicate ; M^{gr} de Barral, archevêque de Tours qui a rallié Napoléon lors des Cent-Jours, est contraint de démissionner en août 1815 ; M^{gr} Fallot de Beaumont, nommé archevêque de Bourges en 1813, sans avoir jamais obtenu l'investiture canonique du

1. Décret du 20 février 1806.

pape, doit non seulement renoncer à ce siège, mais encore abandonner en 1817 le diocèse de Plaisance dont il était le titulaire en titre. M^{gr} d'Osmond doit également renoncer au diocèse de Florence auquel Napoléon l'avait nommé en 1810, mais il peut conserver le diocèse de Nancy auquel il avait été préalablement nommé. Enfin M^{gr} Pisani de La Gaude reste à la tête du diocèse de Namur, mais ce dernier échappe désormais à la mouvance française, si bien qu'en 1817, lorsque se négocie un nouveau concordat avec le pape, il ne reste sur les diocèses français que deux rescapés de l'Ancien Régime. Le gouvernement de la Restauration tente de remédier à cette carence, en puisant dans les débris de l'épiscopat pré-révolutionnaire pour rebâtir l'Église de France.

Le concordat signé avec le pape en 1817 rendait possible une telle refonte, puisqu'il envisageait la création de quarante deux nouveaux diocèses. Ce redécoupage des diocèses devait s'accompagner d'un remodelage de l'épiscopat, le gouvernement souhaitant remplacer quatre survivants de l'épiscopat constitutionnel ainsi que le cardinal Fesch. Par ailleurs il devait pourvoir aux treize évêchés vacants. Un ample travail préparatoire, effectué notamment par l'abbé de Quelen¹, aboutit à un premier projet présenté le 24 mai 1817; il prévoyait une vague de soixante nominations, comparable donc, dans ses intentions du moins, à celle de 1802. Dans ces premières nominations de 1817, figurent douze évêques d'Ancien Régime dont M^{gr} de Chabot, nommé à Mende par Bonaparte, mais qui avait démissionné en 1806 et que la Restauration envisage de réintroduire dans l'épiscopat en le nommant à l'archevêché d'Auch. Onze étaient destinés à des archevêchés, le douzième, M^{gr} de La Luzerne devant retrouver son siège de Langres auquel il s'était véritablement identifié. Les évêques d'Ancien Régime, — il faut compter parmi eux M^{gr} d'Aviau maintenu à Bordeaux — forment donc l'ossature du nouvel épiscopat; ils étaient censés en effet occuper douze des dix-huit archevêchés prévus par le concordat de 1817, selon le tableau suivant² :

1. Roger Limouzin-Lamothe, *Monseigneur de Quelen, archevêque de Paris. Son rôle dans l'Église de France de 1815 à 1839 d'après ses archives privées*, Paris, Vrin, 2 vol., t. I, *La Restauration*, 1955, 359 p. (« Biblioth. de la Soc. d'histoire ecclésiastique de la France ») et J.-O. Boudon, *L'épiscopat français...*, Paris, 1996, p. 307 et suiv.

2. Arch. hist. archév. Paris, 1 D IV/12 (Papiers Quelen), Rapport de M. de Talleyrand-Périgord au roi sur les nominations aux archevêchés et aux évêchés, 24 mai 1817.

Paris	Talleyrand-Périgord
Lyon	Pierre de Bernis
Sens	La Fare
Reims	Coucy
Tours	Du Chilleau
Bourges	Des Galois de La Tour
Bordeaux	Aviau du Bois de Sanzay
Auch	Chabot
Toulouse	Bovet
Besançon	Cortois de Pressigny
Cambrai	Clermont-Tonnerre
Avignon	Agoult de Bonneval

Mais les cinq évêques dont le projet de 1817 prévoyait la démission ne consentirent pas à la donner. Or quatre d'entre eux occupaient des archevêchés (Fesch à Lyon, Primat à Toulouse) ou des sièges destinés à le devenir (Belmas à Cambrai, Périer à Avignon). De ce fait, la grande promotion du 8 août 1817 ne put accorder un archevêché à tous les évêques qui avaient été pressentis ; elle laisse pour l'heure de côté M^{gr} de Bonneval qui ne retrouvera pas de siège en France. M^{gr} de Clermont-Tonnerre, ne pouvant obtenir Cambrai, fut renommé en 1817 dans son ancien évêché de Châlons-sur-Marne. Quant à M^{gr} de Pierre de Bernis, il dut attendre la mort du cardinal Cambacérès, archevêque de Rouen, en 1819, pour retrouver un archevêché. De ce fait, la promotion de 1817 ne comprend que neuf évêques d'Ancien Régime, dix en comptant Chabot. Mais tous n'accédèrent pas réellement à l'épiscopat. En effet, à peine étaient-ils nommés que les assemblées repoussèrent le concordat de 1817, rendant caduques les nominations faites en août et agréées par le pape, puisque les nouveaux sièges n'avaient pas d'existence légale. Quant aux prélats nommés à des sièges existants, ils durent attendre octobre 1819 pour en prendre possession. Enfin, trente nouveaux sièges furent érigés, mais en octobre 1822 seulement. Entre temps, la mort n'avait pas épargné les évêques d'Ancien Régime : Chabot meurt en 1819, sans avoir pu occuper le diocèse d'Auch qui lui était destiné, La Luzerne meurt en 1821 sans avoir retrouvé le chemin de son évêché de Langres, mais après avoir été promu au cardinalat. Clermont-Tonnerre enfin ne réoccupe pas non plus son évêché de Châlons, mais entre temps, il a obtenu l'archevêché de Toulouse, laissé vacant par la démission de M^{gr} de Bovet. Finalement seuls

neuf évêques d'Ancien Régime sur les douze prévus initialement entrèrent dans l'épiscopat concordataire.

Sur ces neuf évêques, six avaient refusé de donner leur démission au pape en 1801, Bovet s'inclinant en 1812, La Fare en 1815, Du Chilleau, Talleyrand-Périgord, Coucy et Des Galois en 1816 seulement. Ces derniers représentent donc la résistance ultime au concordat de Napoléon ; ils n'ont accepté de céder au pape que pour rendre possible la conclusion d'un nouveau concordat. En privilégiant ces hommes, le gouvernement de la Restauration honore un groupe de prélats qui a manifesté une fidélité absolue à la cause des Bourbons dans l'exil. Il est vrai que les principaux responsables des nominations épiscopales au début de la Restauration appartiennent à ce groupe ; ce sont M^{gr} de Talleyrand-Périgord, grand aumônier, destiné à l'archevêché de Paris, et M^{gr} de La Fare, brièvement associé à la grande aumônerie en 1816. Tous les deux ont été de très proches collaborateurs de Louis XVIII pendant l'émigration. Les six en question font partie de la promotion d'août 1817. Ils ont été nommés à un archevêché existant et peuvent prendre possession en 1819, sauf La Fare qui doit attendre 1821. En revanche, les trois autres, Cortois, Clermont-Tonnerre et Pierre de Bernis, avaient donné leur démission au pape après 1801, mais, à l'exception de M^{gr} de Cortois, ils doivent attendre quelque temps avant de retrouver un archevêché. M^{gr} de La Luzerne était dans le même cas, puisqu'il avait démissionné de son siège de Langres en 1801. Le gouvernement a donc voulu pratiquer l'amalgame entre les diverses tendances de l'épiscopat français. Le cardinal de Talleyrand-Périgord l'exprime très clairement dans son rapport au roi de mai 1817, mais cet amalgame s'est surtout effectué à l'avantage des évêques les plus fidèles qui tiennent de fait les postes les plus importants au sein de l'Église de France.

Le poids des évêques d'Ancien Régime dans l'État

De l'Empire à la Restauration, la place des évêques de l'ancienne France a toujours été forte au sein de l'Église. En 1802, les évêques d'Ancien Régime obtiennent des postes de choix : six sont nommés à des archevêchés — la France de 1802 en compte dix — : Belloy à Paris, Boisgelin à Tours, archevêché dont la province s'étend sur toute la Bretagne, Champion de Cicé à Aix, Aviau à Bordeaux, Roquelaure à Malines, au cœur d'une Belgique très catholique, Mercy à Bourges. D'autres occupent des sièges jugés sensibles, Maillé est ainsi nommé à Rennes, Couet du Vivier de Lorry à La Rochelle dont dépend le département de la Vendée. Parmi

ces archevêques, deux deviennent cardinaux en 1803, M^{gr} de Belloy et M^{gr} de Boisgelin ; les promotions au cardinalat de Moreau et Noé, deux des évêques les plus anciens, étaient également envisagées, mais ils meurent avant qu'elles aient pu avoir lieu. Comme eux, plusieurs des premiers évêques d'Ancien Régime nommés meurent rapidement ou démissionnent, si bien qu'au moment de la crise entre le pape et l'empereur, en 1808, ils ne sont plus que sept en poste, leur nombre tombant à cinq au moment du concile de 1811, Champion et Mercy étant morts dans l'intervalle.

Or parmi ces cinq évêques, deux figurent dans l'opposition à Napoléon. M^{gr} d'Aviau est l'un des évêques les plus vifs dans son opposition aux propositions de l'empereur, lors du concile de Paris. Il ne doit qu'à son grand âge de n'avoir pas été arrêté au même titre que M^{gr} de Broglie, M^{gr} de Boulogne ou M^{gr} Hirn. Un autre évêque d'Ancien Régime, Pisani de La Gaude, a également opté pour la résistance à Napoléon ; après avoir refusé de publier dans son diocèse de Namur le catéchisme impérial de 1806, il se range dans la minorité lors du concile de 1811, adoptant en cela une attitude conforme aux attentes de son clergé¹. à l'inverse, trois autres évêques se sont au contraire montrés très actifs dans leur soutien à Napoléon. M^{gr} de Barral tout d'abord, fut chargé dès 1804 de la lourde charge de remplacer le cardinal de Boisgelin à Tours. Sénateur depuis 1806, aumônier de l'impératrice Joséphine, membre des deux Comités ecclésiastiques réunis en 1809 et 1811, il joue un rôle essentiel lors du concile de 1811 et participe aux deux délégations envoyées auprès du pape pour le faire fléchir. Ardent défenseur des principes gallicans, M^{gr} de Barral est le prototype de l'évêque napoléonien². L'empereur a également pu s'appuyer sur le soutien de M^{gr} d'Osmond et de M^{gr} Fallot de Beaumont. Le premier, évêque de Nancy, est promu archevêque de Florence, diocèse prestigieux, en 1810 ; en acceptant cette nomination, il se heurte à l'hostilité du pape qui refuse de l'agréer. Il n'en demeure pas moins en Italie jusqu'en 1814, avec pour but de maintenir sur place une présence française. En 1811, il a participé au concile national, et s'est agrégé à la majorité. Quant à M^{gr} Fallot de Beaumont, il est transféré de Gand à Plaisance en 1807, signe

1. Voir André Latreille, *Le catéchisme impérial de 1806. Études et documents pour servir à l'histoire des rapports de Napoléon et du clergé concordataire*, Paris, Les Belles Lettres, 1935, XVI-219 p.

2. Michel Laurencin, *Les relations Église-État sous le Premier Empire : l'attitude de M^{gr} de Barral, archevêque de Tours (1746-1816)*, thèse de 3^e cycle, Univ. Lyon III, 1975, 2 vol., 607 p. et art. « Barral », dans Michel Laurencin, *Dictionnaire biographique de Touraine*, Chambray-les-Tours, C.L.D. 1990, p. 54-61 ; chanoine Bernard Preteseille, « Un prélat d'Empire : M^{gr} Louis-Mathias comte Barral, archevêque de Tours », *Bulletin de la Société archéologique de Touraine*, t. XXXV, 1969, p. 507-527.

que Napoléon ne dédaigne pas de nommer en Italie, des évêques d'Ancien Régime. Malgré les importants revenus produits par ce diocèse, M^{gr} Fallot préfère cependant regagner la France et obtient en 1813 l'archevêché de Bourges, pour lequel il ne reçoit pas l'investiture canonique, mais ce choix montre à l'évidence qu'il bénéficie des faveurs de Napoléon. Du reste, lors des Cent-Jours, alors qu'ils s'étaient ralliés à Louis XVIII en 1814, Fallot de Beaumont comme Barral se tournent de nouveau vers Napoléon et participent à la cérémonie du champ de mai ; ils sont même nommés membres de la Chambre des pairs des Cent-Jours. Ce revirement se traduit par une disgrâce ; Barral est contraint de démissionner de son siège de Tours, Fallot doit abandonner Plaisance sans recevoir de compensation en France. La seconde Restauration se montre ainsi intraitable avec les évêques d'Ancien Régime qui ont manifesté leur adhésion à Napoléon au moment des Cent-Jours.

En revanche, les nouveaux promus, de même que M^{gr} d'Aviau, figure de l'opposition épiscopale à Napoléon, reçoivent une pluie d'honneurs. Non seulement, ils obtiennent tous un archevêché, mais trois d'entre eux sont promus au cardinalat : Clermont-Tonnerre, Talleyrand-Périgord, La Fare et Pierre de Bernis, et sept sont nommés à la Chambre des pairs : Clermont-Tonnerre et Talleyrand-Périgord dès 1814, Cortois de Pressigny en 1816, Pierre de Bernis en 1821, Aviau, Du Chilleau et La Fare en 1822, c'est-à-dire lors de la grande fournée de pairs qui marque la prise de contrôle de Villèle sur les affaires de l'État. Ces nominations à la chambre haute illustre le souci de la Restauration de faire place aux représentants de la société d'Ancien Régime. Les évêques de l'ancienne France deviennent les symboles de l'union retrouvée entre le trône et l'autel. Leur présence au sacre de Charles X, au cours duquel ils occupent une place de choix, est la manifestation la plus tangible de leur rôle retrouvé.

Mais cette association au pouvoir a pour conséquence de les éloigner de leur diocèse¹. Certains d'entre eux redeviennent de véritables prélats de cour, délaissant l'administration diocésaine ou la déléguant à un évêque coadjuteur. À Paris par exemple, le cardinal de Talleyrand-Périgord, grand aumônier, n'administre le diocèse que nominalement, l'essentiel des choix étant effectués par M^{gr} de Quelen, coadjuteur de l'archevêque de Paris. À Tours, M^{gr} Du Chilleau a également obtenu un coadjuteur en 1820, en

1. Parmi eux, M^{gr} de Bovet, nommé archevêque de Toulouse, ne mit jamais les pieds dans son diocèse, mourant avant d'y être allé. Voir Pierre Genevray, *L'administration et la vie ecclésiastique dans le grand diocèse de Toulouse [...], pendant les dernières années de l'Empire et sous la Restauration*, Toulouse, É. Privat, 1940, 723 p. (« Biblioth. méridionale », 2^e s., xxx.

la personne de M^{gr} de Montblanc. De même, à Besançon, le véritable organisateur du diocèse n'est pas l'archevêque en titre, M^{gr} de Cortois de Pressigny, mais son coadjuteur, M^{gr} Frère de Villefrancon. Enfin M^{gr} de La Fare obtient un évêque auxiliaire, M^{gr} Cottret, qui administre le diocèse de Sens pendant ses nombreuses absences. Ce recours à des évêques coadjuteurs, auquel Napoléon n'avait pas voulu consentir, permet d'assurer une transition entre l'épiscopat d'Ancien Régime et l'épiscopat concordataire. Il favorise aussi un certain rajeunissement du corps épiscopal. Mais il introduit une hiérarchie au sein de l'épiscopat français, entre d'un côté les évêques résidentiels attachés à leur diocèse et de l'autre les évêques de cour, plus souvent à Paris que dans leur évêché. Cette présence assidue d'évêques dans la capitale, parmi lesquels les prélats d'Ancien Régime tiennent une place de choix, contribue à renforcer le gallicanisme au sein de l'Église de France. Mais leur poids décline au fur et à mesure des décès. En 1828, au moment du débat sur les ordonnances prises par Martignac contre les jésuites, l'épiscopat ne comptent que deux survivants de l'Ancien Régime¹ : M^{gr} de Clermont-Tonnerre, doyen de l'épiscopat, et M^{gr} de La Fare. Pour s'être opposé à l'application de ces ordonnances, le cardinal de Clermont-Tonnerre est contraint de quitter Paris². Il meurt à Toulouse le 21 février 1830, deux mois après le cardinal de La Fare. Ainsi, aucun évêque d'Ancien Régime n'occupe de siège épiscopal lorsqu'advient la révolution de juillet 1830. Les deux derniers survivants de l'épiscopat de l'ancienne France, Fallot de Beaumont et Bovet, étant depuis longtemps à la retraite ; le premier meurt en 1837, le second en 1838.

Il n'en demeure pas moins que les vingt-sept évêques de l'ancienne France réintégrés dans l'épiscopat concordataire ont joué un rôle considérable pendant le premier tiers du XIX^e siècle. Ils y occupent les postes de pouvoir, ont une influence sur la nomination de leurs collègues, et animent le concert épiscopal sous la Restauration. Ils ont donc contribué à perpétuer les traditions d'Ancien Régime au sein de l'Église concordataire et sont responsables du maintien d'un fort courant gallican au sein de l'épiscopat.

1. Adrien Garnier, *Les ordonnances du 16 juin 1828 d'après des documents inédits tirés des Archives du Vatican et des Archives nationales*, Paris, J. de Gigord, 1929, VII-250 p.

2. M^{gr} Clément Tournier, *Le cardinal de Clermont-Tonnerre, archevêque de Toulouse (1820-1830) et le drame de la Petite Église*, Toulouse, Éd. de la Basilique, 1935, 197 p.

La lutte pour la restauration de l'évêché de Béziers au XIX^e siècle et Mgr de Pins (1760-1850), l'éphémère dernier évêque

Jean-Denis BERGASSE
(Société archéologique de Béziers)

Pour rendre hommage à la mémoire du professeur Michel Péronnet, j'évoquerai le dernier évêque de Béziers et la lutte pour le rétablissement du diocèse de Béziers au XIX^e siècle, sujet inédit qui relève de l'épiscopat, un de ses domaines de prédilection abouti magistralement, et dans lequel j'aimais m'évader avec lui à bâtons rompus.

La fin du diocèse de Béziers ou le ravage de l'oubli...

L'inconscient collectif de la cité a retenu Mgr de Nicolai (1738-1815) comme ultime évêque de la longue liste épiscopale de Béziers, sans doute à cause de l'impact des événements de la Révolution et parce que le rétablissement du diocèse de Béziers, en 1817, fut éphémère, Mgr de Pins ayant été nommé mais non installé sur ce siège épiscopal qui fut d'ailleurs définitivement supprimé après lui. On comprend pourquoi la mémoire s'est délestée de ces souvenirs et les chercheurs ont jugé sans intérêt ce prélat fantôme au pays de l'Arlésienne¹...

J'ai éprouvé une totale indifférence à Mgr de Pins, ultime évêque de Béziers, jusqu'à ce que des éléments du contexte antérieur et postérieur,

1. « L'Arlésienne » était biterroise (née Caufepé) et habitait dans l'actuelle rue Massol, près de l'ancienne église des dominicains.

retrouvés dans les archives municipales de Béziers, éclairent sa nomination d'un jour nouveau qu'il m'a semblé intéressant de l'observer attentivement. Elle étonne par sa dimension paradoxale puisque la nomination officielle de ce prélat, quoique non suivie d'installation et de vie dans le pays, a eu un impact psychologique important sur les Biterrois..., probablement jamais mesuré par le prélat lui-même ! En effet, ils se sont crus définitivement récompensés de leur lutte acharnée pour le rétablissement du diocèse de Béziers puis, lors de la nouvelle suppression de l'évêché, elle encouragea la reprise de leur lutte qu'on verra prolongée étonnamment jusqu'en 1853 et terminée par l'habile ralliement dû à M^{gr} de Cabrières dont on précisera l'attitude peu connue à l'égard de Béziers.

En replaçant l'ultime évêque de Béziers dans le contexte de la lutte pour le rétablissement du diocèse, on prolongera l'*Histoire de la ville et des évêques de Béziers*, publiée en 1854 par Ernest Sabatier, et on complètera l'histoire du diocèse de Montpellier, publiée en 1976, sous la direction de Gérard Cholvy¹, avec cet épisode qui n'avait pas à être traité car trop local et marginal, et qui méritait d'autant plus d'être replacé dans la mémoire collective de la cité d'où il avait disparu.

Nostalgie du diocèse de Béziers

Durant l'Ancien Régime, le diocèse de Béziers allait de la mer aux montagnes et, sensiblement égal en superficie à celui de Montpellier, il comptait approximativement le double de communautés. Béziers était donc une ville épiscopale par la retombée des lieux du diocèse et fière d'un siège épiscopal rendu brillant par la dynastie népotique des évêques florentins — Strozzi, Médicis et Bonsi —, l'ayant placé de 1547 à 1669 entre la couronne de France et la tiare de Rome !

La Constitution civile du clergé unifia les anciens diocèses qu'avait recouverts le nouveau département de l'Hérault et si Béziers conserva quelque temps l'unique siège épiscopal², Montpellier finit par le récupérer en donnant même son nom au diocèse. La concentration des pouvoirs laïque et religieux à Montpellier fit de Béziers la deuxième ville de l'Hérault et elle

1. Gérard Cholvy (dir.), *Le diocèse de Montpellier*, Paris, Beauchesne, 1976, 336 p. (« Histoire des diocèses de France »).

2. Dans les actes du synode de Béziers de 1801, M^{gr} Rouanet est dit évêque de l'Hérault (bibliothèque J.-D. Bergasse).

se replia sur elle-même, dans une amère nostalgie, jusqu'à ce que la fortune permette à la capitale de l'Eldorado viticole d'administrer sa vengeance¹...

À Béziers, l'Empire s'est passé dans cette nostalgie durant la solide municipalité qu'a présidée, de 1800 à 1815, Jacques-Toussaint Donnadiou (1755-1822), type même du parvenu, mais séduisant d'abord parce qu'un de ses successeurs, le maire Fabrégat d'ailleurs son allié, avoua que ce plébéien avait acquis les manières d'un grand seigneur, et parce que cet homme intelligent sut faire respecter la municipalité et le régime qui l'avait nommé, — comme on le rappellera plus tard en des périodes moins brillantes². La Restauration hérita des fortes structures dont l'Empire avait doté la France et plaça aux postes de décision ses fidèles de toujours, suivant une habitude que les nombreux régimes du XIX^e siècle devaient transformer en tradition, et les ralliés à la monarchie. Les amateurs de paradoxe exultèrent en voyant remonter sur le trône, le frère du roi massacré, le seul monarque qui ait compté dans ses années de règne, celles passées hors de France et qui n'ait pas été sacré!

La municipalité de Béziers sous la Restauration fut présidée par deux grands seigneurs, sages et bons sans faiblesse, qui surent se faire apprécier très largement : Louis de Sarret, baron de Coussergues, pair de France, resté seulement de juin à décembre 1815, mais qui évita un épisode sanglant à Béziers³, et Alban de Bonnet de Maureilhan, dénommé le comte de Neffîès, qui resta de 1815 à 1830⁴ et eut à connaître un rétablissement éphémère du diocèse de Béziers, réclamé par la municipalité depuis longtemps.

On savait que le gouvernement trouvait trop réduites les nouvelles structures diocésaines dues au concordat de 1801, et qu'il n'approuvait pas davantage la structuration du concordat de Boulogne de 1802, qui avait notamment créé un seul évêché, avec siège à Montpellier, pour les départements de l'Hérault et du Tarn, puis ces départements furent détachés. Le 11 février 1816, la municipalité de Béziers supplia de rétablir le diocèse et si le concordat de cette année a notamment prévu, dans les négociations avec Rome, la restauration de l'évêché de Béziers et de la province ecclésiast-

1. Sur cet engourdissement et le réveil intellectuel et artistique, Jean-Denis Bergasse, *La création des dix musées de Béziers et la Société archéologique depuis 1834*, Cessenon, Chez l'auteur, 1992, 191 p.

2. Auguste Fabrégat, *Annales municipales de la ville de Béziers*, t. I, Béziers, Impr. de C. Bertrand, 1872, p. 1-82.

3. A. Fabrégat, *Annales municipales...*, t. I, Béziers, 1872, p. 98-117.

4. A. Fabrégat, *Annales municipales...*, t. I, Béziers, 1872, p. 118-170.

tique de Narbonne¹, ce fut celui du 11 juin 1817 qui remania les évêchés de France et rétablit celui de Béziers comprenant les arrondissements de Béziers et de Saint-Pons.

Monseigneur de Pins, dernier évêque de Béziers au XIX^e siècle

Les Biterrois exultèrent à l'annonce du rétablissement du diocèse de Béziers et à la nomination de l'abbé de Pins qui reçut sa bulle de nomination, et ils se crurent légitimement récompensés de leur lutte, sans imaginer qu'ils allaient très vite rallumer leur lutte car, après quelques temps d'expectative, les chambres n'approuvèrent pas le Concordat pour des raisons financières. On apprit, alarmé, que l'évêché de Béziers risquait d'être supprimé et le Conseil municipal, dans sa séance du 18 novembre 1819², supplia Sa Majesté de conserver l'évêché, notamment utile à l'arrondissement de Saint-Pons... Tout fut consommé en 1822 et M^{gr} de Pins, nommé à l'évêché de Béziers, restauré éphémèrement, ne fut jamais installé sur le siège épiscopal et son souvenir fut condamné à l'évanouissement dans la cité. C'est au point que son épiscopat n'est évoquable qu'en l'insérant dans la lutte de la cité pour le rétablissement du diocèse de Béziers, et par deux événements de sa famille permettant de le relier très anecdotiquement au Biterrois.

Jean-Paul Gaston de Pins naquit à Castres, le 8 octobre 1760, dans une famille d'ancienne noblesse, auréolée notamment par les deux grands maîtres de Malte, qui donna de nombreuses branches, la sienne étant dite de Montségou³. Il s'était fait remarquer sous l'Empire comme missionnaire dans le Tarn et l'Hérault et M^{gr} Fournier, évêque de Montpellier, le fixa à la cathédrale Saint-Pierre de Montpellier comme chanoine honoraire. La Restauration lui fut favorable et il était vicaire général à Bourges, lorsqu'il fut pourvu de l'évêché de Béziers, rétabli par le concordat de 1817. Béziers eut donc son dernier évêque, alors qu'était décédé en 1815 M^{gr} de Nicolai, dernier évêque de l'Ancien Régime qui n'avait jamais résigné son diocèse entre les mains du pape⁴.

1. Pierre Feret, « Le concordat de 1816 », *Revue des questions historiques*, t. XXVI, 1901, p. 187.

2. Arch. mun. Béziers, I D.

3. Jules Villain, *La France moderne, Haute-Garonne et Ariège*, t. III¹, rééd., avant-propos de Jean-Denis Bergasse, Marseille, Laffitte reprints, 1982, p. 373-387, notamment pour M^{gr} de Pins, p. 386.

4. G. Cholvy, « L'époque contemporaine », dans *Le diocèse de Montpellier*, G. Cholvy (dir.), Paris, 1976, p. 190.

Le mutisme des archives biterroises sur M^{gr} de Pins, au-delà du contexte officiel, rend providentiel le travail de M^{gr} Douais, Biterrois d'origine et historien qui, d'abord vicaire général de M^{gr} de Cabrières, était évêque de Beauvais lorsqu'il publia une dizaine de lettres envoyées par M^{gr} de Pins à M^{me} de Bellisle des Courtils¹. Leur intérêt vient de leur étalement entre 1816 à 1824, période de son théorique « épiscopat » biterrois. Sans étonnement, on les voit toutes datées de Paris et sans allusion à Béziers, autrement que par la signature : d'abord « abbé de Pins » en 1816 et 1817, puis « évêque de Béziers » de 1818 à 1822. Cette dernière année mit fin à cette ambiguïté, car une nouvelle convention entre le gouvernement et le Saint-Siège, rétablit provisoirement les sièges épiscopaux les plus indispensables en ajournant les autres : M^{gr} de Pins fut transféré au siège de Limoges et ne fut pas remplacé à Béziers.

Béziers reprit le deuil de son évêché et la lutte pour son rétablissement tandis que M^{gr} de Pins poursuivit ailleurs sa carrière. En 1824, il fut promu archevêque *in partibus* d'Asasie et administrateur de l'archidiocèse de Lyon, son titulaire, le cardinal Fesch, habitant Rome depuis la chute de l'Empire. En 1827, il fut nommé comte-pair de France², mais dut s'en réjouir humblement puisqu'il se retira en 1839 à la Grande-Chartreuse. Son parcours terrestre se termina à l'asile des chartreux de Lyon, le 30 novembre 1850. Le souvenir de son épiscopat biterrois s'estompa et c'est bien par hasard qu'en 1824 le mariage de son neveu, Paul Louis Gérard, comte de Pins, lui rappela Béziers, car le 24 avril 1824, il épousa Mathilde Élisabeth Joséphine de Riquet de Caraman, fille de Maurice Joseph, maréchal de camp, inspecteur général de la cavalerie, et d'une Hugues de La Garde³, descendante directe du grand Riquet, enfant glorieux de Béziers et immortel auteur du canal royal des Deux-Mers qu'on dénommait alors canal du Midi. Le second rapprochement que j'ai pu faire avec le Biterrois, est après la mort du prélat, le mariage en 1874 de son petit-neveu, le comte Gérard de Pins, fils du ménage Pins-Caraman, avec Adrienne de Suffren dont la famille possédait le château de Preïssan, entre Capestang et Ouveilhan⁴, hérité des Dubreuil de Frégose et Villeneuve-Bargemont. La famille vint-elle voir

1. Célestin Douais, « Essai de reconstitution du siège épiscopal de Béziers (1816). Quelques lettres de M^{gr} de Pins, évêque de Béziers », *Revue historique du diocèse de Montpellier*, 2^e a., 15 juin 1910, p. 131-140.

2. Albert Révérend, *Les familles titrées et anoblies au XIX^e siècle. Titres, anoblissements et pairies de la Restauration, 1814-1830*, rééd., Paris, Champion, 1974, p. 376 et 377. Cette notice situe aussi généalogiquement sa famille.

3. J. Villain, *La France moderne...*, t. III¹, p. 386-87.

4. Aux limites de l'Aude et de l'Hérault.

le portrait de l'oncle évêque dans la galerie épiscopale de la cathédrale Saint-Nazaire¹ ?

On voit donc que ces faits anecdotiques sur M^{gr} de Pins comme évêque de Béziers seraient d'un effet des plus réduits si sa nomination n'avait encouragé, après la suppression de l'évêché, les Biterrois à reprendre la lutte pour son rétablissement, écho dont j'ai trouvé, avec étonnement, une ultime trace en 1853.

Ultimes offensives pour le rétablissement de l'évêché jusqu'en 1853

L'acharnement des Biterrois pour la cause du rétablissement du diocèse de Béziers dut amener l'évêché de Montpellier à patienter, car j'ai, dans ma bibliothèque, deux éditions du *Catéchisme du diocèse de Béziers*, l'une imprimée à Béziers en 1834 chez la veuve Bory, imprimeur-libraire, et l'autre en 1835 chez l'imprimeur franc-maçon J.-J. Fuzier². Les Biterrois, déçus par la nouvelle perte de leur évêché, ont-ils usé de ce titre de façon provocatrice et comme avis d'indépendance vis-à-vis de l'évêque de Montpellier ? J'ai vainement cherché l'approbation imprimée de ce dernier et je n'ai trouvé qu'à la fin de la « nouvelle édition » de 1834 un « examen de conscience », lui approuvé en 1832 par M^{gr} Fournier, évêque de Montpellier. Fut-il mis à cette place pour donner l'illusion d'approbation du catéchisme lui-même ? Tout cela prête à réflexion, le titre étant en porte-à-faux puisque le diocèse de Béziers n'existait plus.

La lutte pour le diocèse me paraissait évanouie, lorsque je l'ai retrouvée avec étonnement, dans une longue délibération du Conseil municipal du 17 avril 1853³ qui est intéressante, car on était en France au début du Second Empire, qui cherchait habilement à se concilier l'Église pour faire pièce au courant royaliste, et en Biterrois au tout début de l'Eldorado viti-cole. Le Conseil municipal montra habilement qu'il y avait cent soixante-sept cures et quinze aumôneries pour les arrondissements de Béziers et Saint-Pons, contre cent soixante-sept et trente-quatre dans ceux de Montpellier et Lodève, puis évoqua la Constitution civile du clergé qui, ayant supprimé beaucoup d'évêchés, conserva celui de Béziers. On arriva aux prélats des extrêmes de la liste épiscopale : le traditionnel premier évêque

1. Raoul Balso et Claude Méjanel, *Portraits des évêques biterrois des XVI^e et XVIII^e siècles*, préface de Michel Péronnet, Béziers, 1995, p. 48-49 (avec reproduction du portrait).

2. Paul Pistre, « Les Fuzier », *Bull. de la Soc. archéol... de Béziers*, 9^e s., vol. III, 1998, 98 p.

3. Arch. mun. Béziers, I D 41, fol. 66.

martyr, saint Aphrodise, et le dernier M^{gr} de Nicolai dont on rappela discrètement la mort en 1815 qui avait libéré le diocèse dont il avait refusé la résignation au pape. On rappela, assez curieusement, que le chapitre cathédral avait soixante-douze chanoines dignitaires et bénéficiaires, comme pour faire une digression avant d'arriver à M^{gr} Poudérous, évêque constitutionnel dont il assura le souvenir présent chez les personnes âgées.

Après ces données biterroises, on évoqua l'évolution du diocèse et les modifications apportées par le Concordat de 1801 qui avait créé un seul évêché pour les deux départements de l'Hérault et du Tarn, mais avec le siège à Montpellier, « tout à fait à l'extrémité de cette nouvelle circonscription », puis le détachement des deux départements par le concordat de 1817, l'Hérault ayant été partagé « à cause de son importance et de sa nombreuse population en deux diocèses ayant leurs sièges l'un à Montpellier, l'autre à Béziers ». Bien entendu fut citée la nomination de M^{gr} de Pins, comme évêque de Béziers, et l'accord de 1822, la conclusion attendue étant évidemment l'intérêt du rétablissement du diocèse dans la politique impériale : « Aujourd'hui le gouvernement réparateur de Napoléon III veut rétablir la société sur ses véritables bases. L'empereur a senti qu'il n'y en a pas de plus inébranlables que la religion, son dessein est de la rétablir dans toute sa splendeur », et le Conseil municipal de Béziers exhorta l'empereur, « pour l'avancement et la splendeur de la foi catholique, de vouloir porter sa bienveillante attention et celle de son gouvernement sur les droits incontestables de la ville de Béziers au rétablissement du siège épiscopal qu'elle avait de tout temps possédé, et que le concordat de 1817 avait cru de toute justice de reconstituer ».

Le résultat ne fut à la hauteur ni de la lutte ni de l'espérance et on va voir comment M^{gr} de Cabrières rallia habilement les Biterrois.

Épilogue : L'Histoire des évêques de Béziers (1854) et ralliement à M^{gr} de Cabrières

On pourrait imaginer la requête de la ville en 1853, pour le rétablissement du diocèse, appuyée par l'avocat Ernest Sabatier, membre distingué de la Société archéologique, qui publia en 1854 l'*Histoire de la ville et des évêques de Béziers*¹. Il dédia ce travail, qui rehaussa le prestige de la savante assemblée allant sur ses vingt ans, dans sa courte lettre datée de Béziers du

1. Imprimée chez Millet, à Béziers, elle était vendue dans la ville chez le libraire Carrière et à Paris, chez le libraire J.-B. Dumoulin, 13, quai des Augustins.

1^{er} mars 1854, à Mgr Thibault qu'il dut se résoudre péniblement à intituler évêque de Montpellier...

Béziers, en deuil de son évêché, considéra les archiprêtres de Saint-Nazaire comme les successeurs des évêques, leurs portraits ayant été ajoutés à la galerie épiscopale de la cathédrale Saint-Nazaire. Certains d'entre eux laissèrent un souvenir tandis que leurs rapports hiérarchiques avec les évêques de Montpellier furent aussi lointains que les histoires si divergentes des deux villes. Cela fut ainsi jusqu'à ce qu'accède au siège épiscopal de Montpellier, en 1874, Marie-Anatole de Rovérié de Cabrières (1830-1921), prélat ultramontain qui « régna » jusqu'en 1921 et reçut le chapeau de cardinal¹ qui récompensa cette personnalité attachante de l'Église, vrai seigneur parce qu'il sut se faire aimer du peuple. Sa passion pour l'histoire lui fit affectionner Béziers comme ancienne ville épiscopale et bastion de l'orthodoxie dont il admirait ses brillants prédécesseurs empourprés de la dynastie népotique des Strozzi-Médicis-Bonsi, évêques biterrois de la Contre-Réforme ayant maîtrisé les protestants dont il subissait la puissance à Montpellier. Mais il s'éprit aussi de Béziers comme ville de mission et sut apprivoiser cette impénitente généreuse dans laquelle il aimait retrouver des gens de tempérament et des amis fidèles et habitués au faste parmi lesquels il pensa un temps marier un neveu². Les Biterrois furent ralliés à l'évêché de Montpellier par ce prélat qui sut se faire considérer habilement comme l'évêque de Béziers, titre qu'il rétablit³ et employa avec délicatesse, par exemple en 1899 dans sa lettre à l'abbé Coste, signée élégamment « évêque de Montpellier et de Béziers⁴ ». Les Biterrois abandonnèrent d'autant mieux la lutte pour le rétablissement du diocèse de Béziers, rêve d'une puissance perdue que les nostalgiques d'hier s'égayaient alors dans la capitale vrombissante du nouvel Eldorado viticole. On comprend mal que l'exhibitionnisme de sa fortune face à Montpellier fut la façon de se venger d'elle qui l'avait ravalée deuxième ville du département, cet épisode prolongeant d'autant les histoires exemplairement parallèles des deux cités !

1. Chanoine Marcel Bruyère, *Le cardinal de Cabrières*, Paris, Éd. du Cèdre, 1956, 482 p. Cette biographie sera complétée par ce qui va être dit sur ses relations avec Béziers.

2. Ce détail inédit et les considérations qui précèdent résultent de correspondances d'archives privées.

3. Il fit rétablir les titulatures des anciens diocèses de Béziers, d'Agde et de Lodève correspondant, avec celui de Montpellier, à l'assise du département de l'Hérault.

4. Imprimée en tête de l'histoire de l'église Saint-Aphrodise de l'abbé Adolphe Coste. (*Saint Aphrodise, apôtre de Béziers, et son église à travers les âges*, Béziers, Impr. J. Sapte, 1899, III-366 p.)

Les amateurs de luttes et de soubresauts d'indépendance, qui aiment faire vibrer l'épisode cathare (1209), l'opposition au coup d'État (1851) et la mutinerie du 17^e régiment (1906), pourront ajouter le combat des Biterrois pour la récupération de leur diocèse au XIX^e siècle. Cet épisode chimérique permet d'évoquer à son terme M^{gr} de Cabrières, aimé par les Biterrois qui ont placé son portrait dans la galerie des évêques de Béziers de la cathédrale Saint-Nazaire contrairement à ceux de ses prédécesseurs, et en pleine lutte M^{gr} de Pins, l'invisible et ultime évêque de Béziers, figure emblématique au milieu d'un combat singulier qu'il fallait rappeler puisque la cité avait oublié l'un et l'autre.

L'engagement catholique
des grandes familles au XIX^e siècle.
L'exemple de Monseigneur Louis-Gaston de Ségur
(1820-1881)

Jacques GADILLE
(*Université de Lyon III*)

On a trop longtemps réduit l'influence des courants et des milieux conservateurs dans l'Église de France du XIX^e siècle. à une nostalgie de restauration, tournée vers le passé. Il a fallu les travaux de Jean-Baptiste Duroselle, de Jean-Marie Mayeur et d'Émile Poulat, en particulier, pour retrouver dans ces milieux un souci réaliste des problèmes de la société de leur temps et restituer leur rôle dans la genèse du catholicisme social. En effet, nombre de leurs représentants se sont alors montrés de fervents chrétiens, — un comportement qui contraste avec les préjugés à l'égard de la religion, communs à la génération des Lumières.

L'itinéraire du fils préféré de la comtesse de Ségur en donne une claire illustration. Le rayonnement de ce prélat aveugle, dont l'appartement de la rue du Bac devint très vite un haut-lieu catholique du Paris du Second Empire et des débuts de la III^e République n'est plus à démontrer, depuis la thèse, bâtie sur les sources, de Marthe de Hédouville et l'ample notice que le regretté Yves Marchasson a consacrée au maître spirituel¹. Aussi, la

1. Marthe de Hédouville, *Monseigneur de Ségur. Sa vie, son action, 1820-1881*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1957, 701 p. (thèse, lettres, Univ. Paris, 21 avril 1956) Yves Marchasson, « Ségur (Louis-Gaston-Adrien de) », dans *Dictionnaire de spiritualité (= D.S.)*, t. XIV, 1990, col. 525-538.

présente analyse se bornera-t-elle à réunir les traits saillants de cette figure, pour mieux comprendre les sources de son engagement et les virtualités novatrices ou réformatrices qu'il présente dans l'évolution d'ensemble de la sensibilité et de l'action religieuses, au siècle dernier.

Dans cette personnalité, on ne saurait trop majorer les forces de l'héritage maternel, de ce **sang tartare** que lui a légué sa mère, née Rostopchine : la joie de vivre, volontiers gouailleuse et primesautière, les réparties d'une franchise brutale, les chansons émaillaient les séjours dans la grande demeure rurale des Nouettes, dans l'Orne, — images de bonheur de sa jeunesse, qu'il garda toute sa vie grâce à sa naturelle jovialité et à l'intensité de ses relations avec sa mère : la comtesse de Ségur vécut jusqu'à février 1874. Cette joie de vivre faisait un curieux contraste avec l'austérité de sa vie de travail dans un intérieur meublé de chêne blanc, — austérité qu'accroissait encore sa cécité précoce. Cette ascendance maternelle nous introduit aussi dans ce milieu des Russes convertis dont les personnalités ont tenu une grande place dans les hôtels du noble faubourg : pensons au salon de Madame Swetchine, au prince Galitzin, ou au Père Gagarin, fondateur de la revue *Études* des jésuites français. Or sa grand-mère Catherine Rostopchine, épouse du célèbre gouverneur de Moscou, elle-même convertie à un catholicisme très fervent et très informé, infléchit de façon décisive l'évolution spirituelle du jeune homme. Après avoir achevé ses études au célèbre collège Bourbon, bachelier à dix-huit ans, il fit la rencontre de sa grand-mère, sur le coup de ce qu'il présente comme « une conversion personnelle », en septembre de cette année 1838. Jusque là, en effet, sa pratique religieuse s'était déroulée sur fond d'indifférence religieuse, — attitude qu'il partageait avec sa mère. Or, la comtesse Catherine lui ouvrit sa vaste culture religieuse, au cours d'entretiens prolongés : elle lui transmit son admiration pour saint François de Sales et l'école française de spiritualité. L'*Introduction à la vie dévote* qu'elle lui donna à lire nourrit l'intériorité de sa vie religieuse et imprima son sceau à sa spiritualité. L'étudiant en droit qu'il devint au cours des trois années suivantes réagit contre les courants libéraux de l'Université, participant à la campagne que Montalembert engageait contre elle. Mais ce qui a surtout compté pour lui, à cette époque, fut son adhésion à la Conférence de Saint-Vincent-de-Paul : il fut membre de la section des Missions étrangères que dirigeait l'un des premiers collaborateurs d'Ozanam, Jean-Léon Le Prévost, futur fondateur des Frères de Saint-Vincent-de-Paul. Il y noua de solides amitiés comme celle du futur P. Olivaint. Ses visites aux familles démunies, aux hospitalisés, aux prisonniers épanouirent un autre trait de nature qu'il partageait avec sa mère, sa

prédilection pour les petites gens et pour les pauvres. Licencié en droit en 1843, il devint attaché à l'ambassade de France à Rome, dont le titulaire, le comte de La Tour Maubourg était un ami de son père. Ce séjour romain lui donna l'occasion d'exercer un autre de ses talents, celui de dessinateur et de peintre :

Il visitait les musées, les ateliers, se livrait à son goût pour la peinture, parcourait avec son chevalet la campagne romaine, était accablé de demandes de caricatures [...] ¹.

C'est alors que sa vocation ecclésiastique se précisa : en février 1843, il se rendit à Assise où il se fit tertiaire franciscain, et, à Lorette, prit la décision d'entrer au séminaire Saint-Sulpice, — au grand dam de ses parents. Son père n'admit pas qu'il brisât ainsi sa carrière diplomatique :

Depuis Jean-Charles de Ségur, évêque de Saint-Papoul, qui s'était révolté contre le pape au temps lointain de la bulle *Unigenitus*, nul prêtre ne s'était vu dans la famille [...] ².

Quant à sa mère, « atterrée » dans un premier mouvement, elle se laissa peu à peu gagner par la piété communicative et enjouée de son fils.

Ses années de formation sulpicienne confirmèrent son enracinement dans la spiritualité du « grand siècle des âmes ». À l'école de M. Olier et de M. Vincent, « il trouve en Jésus-Christ présent en lui une force et tout apaisement pour devenir et demeurer l'homme des pauvres [...] ³ ». Son ordination en décembre 1847 par M^{gr} Affre, à la veille de la révolution de février et son premier ministère manifestèrent la continuité des formes de son engagement : il vécut en communauté avec quatre confrères, dont l'abbé Gay : la notoriété que celui-ci devait bientôt acquérir comme auteur spirituel fait augurer de l'élévation des échanges entre les membres de cette petite communauté de la rue Cassette, qui proposait à des jeunes une

1. M. de Hédouville, *La comtesse de Ségur et les siens*, Paris, Éd. du Conquistador, 1953, p. 141.

2. M. de Hédouville, *La comtesse de Ségur...*, Paris, 1953, p. 143. Michel Péronnet présente ces évêques appelants souvent issus de grandes familles parisiennes, comme Colbert de Croissy affecté à Montpellier et qui seront remplacés par des prêtres issus du clergé local comme Berger de Charency qui occupa le siège de Montpellier après la mort de Colbert. Jean-Charles de Ségur, oncle du maréchal fut nommé évêque de Saint-Papoul (actuel diocèse de Carcassonne) à vingt-six ans, en 1723, démissionna en 1735 et mourut en 1748 (M. Péronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, Univ. de Lille III, 1977, t. I, p. 690-691).

3. Y. Marchasson, *D. S.*, t. XIV, 1990, col. 526.

solide formation chrétienne. Libermann, le second fondateur de la congrégation du Saint-Esprit vint la visiter. Louis-Gaston ne s'en adonnait pas moins entièrement à un ministère très actif auprès de toutes les couches de la population, jusque dans les faubourgs, au point qu'en 1849, il dut s'arrêter :

[...] Le jeune abbé avait tant prêché, confessé, couru les hôpitaux, les prisons, les cercles d'ouvriers, il avait eu tant d'émotions avec ses détenus et la mort de son archevêque, qu'il tomba malade [...] ¹.

Il mit à profit cet arrêt pour ré-écrire entièrement une petite et médiocre apologétique à l'adresse des jeunes gens et qu'avec le concours de sa mère, il publia sous le titre, *Réponses courtes et familières aux objections les plus populaires contre la religion*². Un extraordinaire succès s'ensuivit, car l'ouvrage répondait à une attente : l'éditeur Lecoffre comptabilisait sept cent mille exemplaires vendus après quinze ans, en France et en Belgique, onze contrats de traduction. Le périodique qui le doubla sous le nom *Les petites lectures*, eut un succès analogue : son tirage avoisinait cent mille, dès 1853³.

Il est intéressant de noter que sa nomination, en mars 1852, au poste d'auditeur de Rote, que le gouvernement français venait de rétablir près le Saint-Siège, lui permit de renouer avec la carrière diplomatique, cette fois, dans le cadre de l'Église. Il s'y illustra en préparant la ré-installation de Saint-Louis de France. Il posa les bases d'un séminaire encadré par les spiritains, permettant au jeune clergé de parachever désormais sa formation au centre de la catholicité⁴.

Cependant, l'altération partielle (mars 1853), puis définitive, de sa vue (septembre 1854) lui interdit bientôt de remplir ses fonctions. Il rentra à Paris, en janvier 1856, avec le titre de protonotaire apostolique. Surmontant la grande épreuve de la cécité, mieux encore, valorisant ce qu'il appelait, en souriant « son petit cloître portatif », il y vit l'occasion de creuser le sillon qu'il avait brillamment tracé par les engagements de ses jeunes années : l'acheminement du peuple chrétien à une vie intérieure personnelle. « Il

1. M. de Hédouville, *La comtesse de Ségur...*, Paris, 1953, p. 156.

2. Louis-Gaston de Ségur, *Réponses courtes et familières aux objections les plus populaires contre la religion*, Paris, Bureau central des Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, 1851, VIII-157 p. (6^e éd., Paris, J. Lecoffre, 1851, VIII-159 p.).

3. Succès non démenti jusqu'à la fin du siècle : en 1891, on en était à la vingtième édition, et un million 200 000 exemplaires avaient été imprimés. *Les petites lectures* se prolongèrent jusqu'en 1933, sous le titre *L'Ami de la famille*.

4. M. de Hédouville y consacre un chapitre (chap. VIII, « Fondation du séminaire français ») de sa thèse, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 208-227.

entreprit de mettre à la portée des plus simples [...] la doctrine de l'école française¹ ». Cette œuvre de haute et patiente vulgarisation lui permit de déployer ses talents de « communicateur » dont il avait pu tester l'audience. Il allait les monnayer dans la direction des âmes, la formation du clergé, enfin l'animation des jeunes, particulièrement des jeunes travailleurs des milieux populaires. Installé avec un secrétaire ecclésiastique, au 39 de la rue du Bac, dans un appartement situé en fond de cour et à l'étage, il se plia à une vie d'oraison et de travail. Il prenait sur sa nuit une heure d'adoration, revêtu de la coule que lui avait offerte l'abbé de la grande trappe de Mortagne. Il commençait sa journée, avant sa messe, par une confession, « sainte et sanctifiante pratique, s'il en est² ». Il limitait le plus possible ses sorties, ces obligations sociales auxquelles sa cécité lui permettait de se soustraire :

[...] ma petite clôture ambulante, qui m'oblige à pratiquer la pauvreté et l'obéissance ; la pauvreté en me séparant de tout, bon gré, mal gré, l'obéissance, en me mettant du matin au soir dans la dépendance permanente de quelqu'un [...] ³.

N'imaginons pas pourtant que cette existence réglée, toute imprégnée de spiritualité salésienne, était coupée de l'extérieur. Tout au contraire, quotidiennement, la maison bruissait du flot de visiteurs, du va-et-vient provoqué par le traitement d'une « montagne » de correspondances reçues et expédiées : le prélat y donnait le pas aux lettres de sa mère, qu'un familier a dépeintes « pleines de vie, d'originalité, de passion, où l'esprit parisien était relevé de fantaisie slave [...] ⁴ ».

Ce cadre tout à la fois austère et accueillant favorisa, en fait, du milieu des années 1850 au seuil des années 1880, une intense activité, que l'on peut répartir sommairement en quatre rubriques : la rédaction d'un traité de spiritualité ; la stimulation des associations de jeunes et l'action caritative ; l'action polémique et politique ; enfin, le lancement des congrès eucharistiques internationaux.

Le grand traité de spiritualité, *La piété et la vie intérieure*, ambitieusement programmé en vingt volumes fut resserré en cinq, qui parurent tous chez

1. M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 10.

2. M. de Hédouville, *La comtesse de Ségur...* Paris, 1953, p. 262.

3. *Lettres*, I, p. 222 (1863 ; M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 260).

4. M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 253, d'après les *Souvenirs* de Charles Baille (*Souvenirs sur M^{sr} de Ségur*, La Chapelle-de-Montligeon, Impr. de N.-D. de Montligeon, 1901, 41 p.)

Tolra, entre 1864 et 1866. Il s'agissait pour lui de réagir à la fois contre un rigorisme jansénisant et contre la pratique conformiste, « cette honnêteté naturelle, vide de Jésus-Christ [...] une des plaies de notre société¹ ». *Jésus vivant en nous ou Nos Grands en Jésus* — ces titres repris dans les volumes III et V définissent bien son propos : il lui importait d'acheminer son lecteur à l'intériorisation de sa foi. Quel que fût son état, tout baptisé devait s'engager dans un dialogue de vie permanent avec le Christ : « N'avoir d'autre principe que Jésus-Christ, d'autre moyen que Jésus-Christ, d'autre fin que Jésus-Christ² ». À la suite des maîtres de l'école française, en particulier Olier et Vincent de Paul, il pensait que « Jésus, introduit dans l'âme par le baptême et par la grâce de la foi y commence un travail de formation, de développement semblable à celui du petit enfant dans le sein de sa mère [...]³ ». Par la pratique des sacrements, spécialement de la confession et de la communion fréquente, il exhortait le chrétien à accueillir la grâce, « [...] celle de pratiquer ce que nous savons. Vous avez daigné vous manifester davantage à notre esprit : faites que notre cœur, fidèle à cette lumière vous aime et vous désire chaque jour davantage⁴ ! ».

La nouveauté de ces accents ressort des critiques mêmes venues de confrères proches comme M^{gr} Gay, qui alla jusqu'à lui reprocher « la trivialité » de son style, pour parler des choses saintes ! Sur le fond, on lui fit grief d'« humaniser la présence du Christ en nous », d'identifier même la grâce au Saint-Esprit, de dire : « Le ciel est le règne de Dieu dans sa créature : c'est avant tout un état [...] ». Il sous-entendait que cet état n'était pas réservé aux seuls clercs ordonnés. Empruntant sa comparaison aux exercices de la palestre antique, il précisait : « Le Christ imbibe comme une huile le corps des chrétiens, au point que notre vocation consiste à Le laisser vivre en nous [...]⁵ ». Les critiques s'étaient faites plus vives lorsque parut son ouvrage *La très sainte communion* en 1860. « Pourquoi laisser désormais passer un seul jour sans recevoir Son baiser eucharistique ? »,

1. Louis-Gaston de Ségur, *La piété et la vie intérieure*, t. IV, *Le Christ vivant en Jésus*, Paris, Tobra et Haton, 1966, p. 55. M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 293.

2. Louis-Gaston de Ségur, *La piété et la vie intérieure*, t. I, *Notions fondamentales*, 1864, p. 68. M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 285.

3. Louis-Gaston de Ségur, *La piété et la vie intérieure*, t. II, *Le renoncement*, Paris, 1864, p. 206. M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 291.

4. Louis-Gaston de Ségur, *La piété et la vie intérieure*, t. IV, *Le Christ vivant en Jésus*, Paris, 1865, t. IV. M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 281.

5. Louis-Gaston de Ségur, *La piété et la vie intérieure*, t. V, *Nos grands en Jésus*, Paris, 1866, p. 310. M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 296.

conseillait-il¹. Prôner ainsi la communion quotidienne, c'était prendre le contre-pied de toute une tradition gallicane. Aussi l'ouvrage fut-il l'objet de dénonciations publiques de la part de prêtres, assez inconscients de la contradiction entre leur prise de position et leur propre pratique. Aussi, Ségur sollicita et obtint de Rome un second *imprimatur* canonique qui assura à l'ouvrage un succès international². Il avait largement puisé dans les séries que venait d'imprimer l'abbé Migne, — théologiens du Moyen Âge, particulièrement « le séraphique Bonaventure », mystiques et saints de l'époque moderne, les Pères enfin : les plus profonds, estimait-il, étaient les plus anciens, dont il assortissait la lecture de ce commentaire : « Mon Dieu ! Que les théologiens étaient donc saints autrefois ! On a beau dire, je crois que les *atqui* et les *ergo* qu'on a prodigués à la théologie afin d'en éclaircir les démonstrations lui ont fait un peu l'effet d'une quantité de cailloux jetés dans la terre de labour : la moisson n'y a pas gagné³. »

Aux lourds traités, M^{gr} de Ségur préférait la multiplication de ces « livres de piété », tellement en vogue au siècle dernier. Dans la liste des auteurs que donne Claude Savart à la fin de son étude sur le livre religieux au XIX^e siècle, il vient de loin en tête pour le nombre de ces publications⁴.

C'est que ce genre cadrerait mieux avec le type d'apostolat « populaire » auquel il entendait se consacrer, — l'animation de petites communautés dans une structure associative parallèle aux paroisses. Dès son retour Paris, il renoua avec le ministère parmi les jeunes ouvriers. Maurice Maignen fit appel à lui pour diriger le patronage Notre-Dame-de-Nazareth, rameau de celui de la rue du Regard qu'il avait connu au début de sa prêtrise. Il apporta un concours régulier à l'association formée par les frères des écoles chrétiennes, qui avait son centre, 44, rue de Grenelle. De même, il répondit au fondateur de l'œuvre de Notre-Dame-des-Champs qui, à partir de 1857, organisait des congrès annuels, doublés de la publication *Jeune ouvrier*. Elle prépara la naissance, en juillet 1870, à Angers de la *Revue des associations catholiques pour la classe ouvrière* qui fut elle-même la matrice de la formation de l'*Union des associations ouvrières catholiques*, décidée par plus de quatre-vingt congressistes réunis à Nevers, l'année suivante. La revue parut

1. *Lettres*, II, p. 270 (janv. 1871), M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 341. Voir l'importante note 83, p. 340.

2. Une soixante-dix-septième édition sera imprimée en 1891.

3. Lettre du 13 juin 1871 ; M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 301.

4. Claude Savart, *Les catholiques en France au XIX^e siècle, le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985, 718 p. (« Théologie historique », LXIII). M^{gr} de Ségur ressortit pour trois cent douze notices de la *Bibliographie de la France*, — le suivant, le P. Huguet, pour cent quarante et une (p. 716-718).

alors sous le titre *L'Union*. Ségur y rédigea des « directions spirituelles ». Ce fut l'organe d'une coordination des « œuvres » en direction des ouvriers que commençaient à illustrer Léon Harmel et Albert de Mun, entourés d'un nombre grandissant de prêtres.

C'est que M^{gr} de Ségur voulait appliquer la même méthode associative aux jeunes intellectuels et aux membres du clergé. Il destina aux premiers ses cours hebdomadaires à Stanislas, créa le patronage Saint-Philippe de Néri, que présida Émile Keller et où Étienne Lamy reçut sa formation religieuse parallèlement à sa préparation au barreau. Il suivait personnellement les seconds et soutenait même de ses deniers les candidats au sacerdoce, ayant coutume de prolonger par une direction personnelle les retraites qu'il leur avait prêchées. Il les poussait à compléter leur formation de séminaire par deux ou trois années de hautes études. Enfin, il voulut pallier l'isolement qui minait la vie des prêtres, notamment dans les campagnes ; sur le modèle de ce qu'il avait lui-même vécu, il fit renaître l'association des Clercs de Saint-Sulpice, plaça sous l'égide de François de Sales des groupes de prêtres qu'il orienta vers des banlieues populaires très déchristianisées, ou des groupes de religieux et de religieuses. À sa mort, on comptait une centaine d'adhésions aux *Prêtres de Saint-François de Sales*, association placée sous le patronage de M^{gr} Richard, auxiliaire de Paris.

Son nom, son franc-parler, ses amitiés avec le P. d'Alzon, Louis Veuillot, M^{gr} Mermillod, M^{gr} Pie, M^{gr} Freppel, le portaient à étendre son activité au domaine politique. Il ne fait pas de doute qu'il s'engagea dans la bataille contre l'Université et plusieurs de ses brochures à succès prirent pour cibles les protestants, les francs-maçons, les « libéraux » et tenants de la Révolution française. En 1871, il fit imprimer à Poitiers une brochure, *Vive le Roi!* et correspondit avec le comte de Chambord. La nomination, en 1863, au siège métropolitain de celui qui paraissait le chef de file des « néo-gallicans » ne fut sûrement pas de son goût : de quelques « libres propos » échangés à ce sujet avec le pape, le nouvel archevêque prit si violemment ombrage, qu'il priva, un moment, de ses pouvoirs le protonotaire apostolique. La réaction de Napoléon III à cette sanction prise par M^{gr} Darboy est significative. Il y vit une maladresse envers « un homme si populaire ¹ »!

De fait, on ne peut pas dire que ses options politiques aient jamais coloré, et encore moins compromis sa pastorale. Certes, il lui arrivait d'avouer « ses entêtements nobiliaires », mais la formule trahissait la distance qu'il

1. M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur...*, Paris, 1957, p. 509.

voulait prendre à leur égard. Il me paraît plus juste de parler d'une sorte de transfert au plan politique de son profond désir religieux de remédier à l'indifférence de principe des pouvoirs publics et des institutions envers le christianisme et l'Église.

C'est bien ce dont témoigne le soutien qu'il apporta à l'« œuvre » ultime de sa vie, celle des congrès eucharistiques internationaux, promis à un bel avenir ; on a vu la place centrale que tenait l'Eucharistie dans son œuvre spirituelle, — ce sacrement, écrit-il, « qui rend le Seigneur présent non seulement dans sa divinité mais dans son humanité, qui inocule, outre la grâce, l'auteur de la grâce¹ ».

Les congrès devaient couronner une dévotion au saint sacrement qui fut « l'objet d'une étonnante floraison d'œuvres dans toute l'Europe du XIX^e siècle et spécialement en France² ». De *L'Adoration perpétuelle* réanimée par Pauline Jaricot à Lyon, au milieu des années 1820, à *L'Adoration nocturne* organisée par les PP. d'Alzon et Herrmann, — cette forme de piété se généralisa au milieu du siècle sous l'impulsion de M^{gr} de La Bouillerie et de M^{gr} de Ségur. Dans les années 1870, elle donna lieu à des pèlerinages aux sanctuaires qui lui étaient consacrés, et à des congrès régionaux auxquels les assomptionnistes et les prêtres du Saint-Sacrement, disciples du P. Eymard, apportèrent leur concours. L'un d'eux, le P. Leroyer lança, en 1876 l'idée de congrès internationaux, et une fervente laïque tourangelle, Émilie Tamisier s'employa activement à les mettre sur pied. M^{gr} de Ségur lui apporta un soutien attentif dans les démarches qu'elle effectua à Rome, en Belgique et aux Pays-Bas. Celles-ci n'auraient pas abouti si la puissante *Association des catholiques du Nord et du Pas-de-Calais* conduite par Philibert Vrau n'avait pas précipité les choses. Le premier congrès réunit donc à Lille trois cent soixante-trois participants, dans le courant de juin 1881, quelques jours seulement après le décès de M^{gr} de Ségur survenu le 9. Aussi, dès l'ouverture, un chaleureux hommage fut rendu à « son ardente dévotion pour le Saint-Sacrement ». Mais les débats montrèrent clairement l'objectif de la nouvelle institution. Répartis en trois sections —

1. Roger Aubert, « Les congrès eucharistiques, de Léon XIII à Paul VI », *Concilium*, I, 1945, p. 117-124.

2. Sur le verset 5,1 de l'épître aux Galates, « le Christ nous a libérés pour que nous soyons vraiment libres », commenté ainsi par Jean-Paul II : « Aujourd'hui, au cours de cette *Statio Orbis*, l'Église nous invite à nous mettre à cette école eucharistique de liberté, afin qu'en fixant l'Eucharistie du regard de la foi, nous devenions les constructeurs d'un ordre nouveau évangélique, de liberté, que ce soit au plus intime de nous-même comme dans la société où il m'est donné de vivre et de travailler ». (*Doc. cath.*, n° 2164, 20 juillet 1997, p. 663.)

« Adoration et réparation », « Culte et hommages extérieurs », « Propagande et relations », — les congressistes se prononcèrent pour « la proclamation des droits du Christ dans la vie publique ». Dans le contexte du programme de législation anticléricale de la nouvelle majorité parlementaire, une telle résolution sonnait comme un acte d'opposition politique.

Or, l'évolution plus que séculaire de ces congrès qui se sont succédés jusqu'à nous avec une périodicité régulière s'est faite dans le sens d'une progressive atténuation de cette coloration politique. De l'époque de Léon XIII et de Pie XI, le pape du « Christ-Roi », — jusqu'au récent XLVI^e congrès de Wroclaw sur le thème de la liberté, — ils ont gagné en universalité, pour ne représenter qu'un grandiose acte de foi collectif. Ce qu'ils mettent en jeu, ce n'est plus leur incidence politique. C'est plutôt le choix entre deux stratégies pastorales : le symbolisme d'une évangélisation « par le haut », ou l'impulsion donnée à une patiente formation religieuse de « la base ».

Or, toute l'activité apostolique de M^{gr} de Ségur entre dans la seconde perspective, en rupture avec le conformisme religieux d'une majorité de la population, et avec une formation jusque là limitée à une élite. Elle annonce et représente un véritable tournant dans la sensibilité religieuse, désormais attachée à mettre la spiritualité la plus haute à la portée des couches sociales les plus défavorisées ; il prit toujours soin, en outre, de les entraîner à l'apprentissage de ce qui deviendra « l'apostolat du milieu par le milieu ». Autant que les congrès eucharistiques, les Frères de Saint-Vincent-de-Paul de J.-L. Le Prévost, les Fils de la Charité de J.-F. Anizan, et jusqu'à l'Action catholique de M^{gr} Courbe figurent dans son héritage direct. Ces traits essentiels du catholicisme contemporain expliquent sans doute « la popularité » de ce représentant d'une des plus grandes familles européennes du XIX^e siècle. Le recul historique fait apparaître son engagement comme une voie étonnamment inverse de celle qu'avait suivie, au siècle précédent, son aïeul, un « évêque de l'ancienne France ».

PRATIQUES ET FIGURES DE LA
RÉFORME CATHOLIQUE

Acculturation ecclésiastique et « religion populaire »

Thierry WANEGFFELEN
(*Université de Toulouse II*)

Hommage à l'auteur du concept de « profanisation »

« Des idolâtres baptisés » : ainsi Christophe Sauvageon, le prier de Sennely en Sologne, décrit-il en 1700 les ouailles qui lui sont confiées. L'expression est fameuse, et souvent citée. Elle exprime le désespoir de ce bon pasteur devant son incapacité à faire renoncer ses paroissiens à un ensemble de pratiques et de croyances qu'il juge non-chrétiennes et proprement « superstitieuses¹ ». En cela, Sauvageon est bien représentatif des prêtres français, alors nouvellement issus des séminaires de la Réforme (post-)tridentine, qui ne comprennent plus le peuple des cam-

1. « Plutôt superstitieux que dévots » : ainsi décrit-il les Solognots. Bernard Dompnier (dans *La superstition à l'âge des Lumières*, Bernard Dompnier (éd.), Paris, Champion, 1998, p. 9-47, ici p. 13) invite très justement à distinguer « la superstition », au singulier, qui désigne, pour les théologiens catholiques, l'écart grave par rapport à la dévotion, et « les superstitions », au pluriel, qui renvoie davantage au champ de la pastorale et désigne les déviations résultant de la permanence d'une ignorance des peuples des campagnes dont un clergé paroissial instruit pourra venir à bout. Les deux sens, et les deux usages, du singulier et du pluriel, coexistent, me semble-t-il, dès le XVI^e siècle. Notons que du côté protestant, « superstition », au singulier, et « dévotion » sont des quasi-synonyme désignant cette religiosité « papiste » — ou plutôt « papistique » — du geste qu'un clergé avide et corrompu a imposée au peuple des chrétiens, qui ne demande pourtant qu'à être converti à la « vérité de l'Évangile ».

pages¹. D'ailleurs, plus personne aujourd'hui n'accepterait de reprendre cette formule lapidaire, sinon justement pour décrire cette incompréhension qui ne fait que s'accroître au cours du XVIII^e siècle. Et pourtant, la manière dont est communément posée la question, si rebattue pourrait-on croire depuis les années 1970, de la « religion populaire² », s'éloigne-t-elle tant que cela de l'interprétation cléricale des croyances des ruraux comme autant de « superstitions » ?

Encore et toujours le point de vue du missionnaire

En effet, lorsqu'ils utilisent ce dernier terme, les ecclésiastiques se réfèrent à la définition qu'en a donnée saint Augustin au tournant des IV^e et V^e siècles : les « survivances » (*super-stare* signifie « être au-dessus de », d'où « être témoin », ou bien « survivre ») de croyances et de pratiques, le plus souvent païennes mais aussi juives, selon la dénonciation de l'apôtre Paul, que l'Incarnation et l'institution de l'Église par le Ressuscité ont en principe abolies³. Or, la « religion populaire » n'est-elle pas d'une manière similaire, et ceci depuis les folkloristes du XIX^e siècle, analysée en terme d'« archaïsmes » ? Ne souligne-t-on pas avec insistance l'existence d'une ambivalence (pour le moins) entre une religion établie par « en-haut » — qu'on dira « chrétienne », « officielle » et/ou « savante » — et une religiosité ambiante multiséculaire — bien antérieure, donc, à la christianisation —, qui perdurerait « en-bas » ? À ce compte, la religion populaire serait quelque contre-religion chrétienne, une sorte de contre-culture venue du fond des âges païens et résistant à la christianisation. Poussant les choses à l'extrême,

1. Ce dont la meilleure illustration est sans doute l'œuvre de l'abbé Jean-Baptiste Thiers (1636-1703) : *Traité des Superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères et des théologiens*, 1679, et *Traité des Superstitions qui regardent les sacrements selon l'Écriture sainte*, 2 vol., 1703-1704 ; éd. partielle par Jean-Marie Goulemot, Paris, *Traité des superstitions. Croyances populaires et rationalité à l'âge classique*, Le Sycomore, 1984, 345 p.

2. Convergence historiographique dans les années soixante-dix sur ce thème de la « religion populaire » : le XCIX^e congrès national des sociétés savantes à Besançon en 1974 a donné lieu à la publication de deux volumes : *La piété populaire au Moyen Âge*, en 1977, et *La piété populaire de 1610 à nos jours*, en 1976. Au même moment, Bernard Plongeron dirige *La religion populaire. Approches historiques* (Paris, Beauchesne, 1976, 237 p.), ainsi qu'avec Robert Pannet, *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire* (Paris, Le Centurion, 1976, 315 p.), le C.N.R.S. organise un colloque sur ce thème en 1977 (*La religion populaire*, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1979, 449 p.), et Alphonse Dupront, quant à lui, étudie dans la *Revue d'histoire de l'Église de France* (t. LXIV, n° 173, juillet-septembre 1978, p. 185-202) « La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale ».

3. Jean-Claude Schmitt, « Les "superstitions" », dans *Histoire de la France religieuse*, t. I, *Des origines au XIV^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 1988, p. 419-551, en particulier p. 425 et 428-429.

l'historien italien Carlo Ginzburg a même suggéré qu'elle aurait fait l'objet d'« une transmission directe, orale, de génération en génération » dans les « classes subalternes », et cela encore aux XVI^e et XVII^e siècles¹. Cette hypothèse était trop radicale pour convaincre vraiment. Toutefois, on insiste fréquemment sur les permanences relevées à propos de l'emplacement des lieux de culte, tant d'églises ayant été élevées sur des temples gaulois ou romains, et sur les similitudes présentées par un si grand nombre de saints avec des divinités antérieures. Tout se serait passé, argumente-t-on alors, comme si l'Église, en Occident, avait dû s'adapter aux besoins spirituels du peuple des campagnes au point de maintenir nombre de ses pratiques, pourtant *a priori* sans lien avec le christianisme. Au début de ce siècle, on a ainsi pu voir dans les saints les « successeurs des dieux² », au sens en fait de leurs purs et simples avatars, leur culte n'étant que la transposition de cérémonies païennes en théorie condamnées par les évangélistes mais au fond perpétuées sous la pression des ruraux.

Évidemment, dans une telle optique, il est difficile de considérer ces derniers comme ayant été **réellement** christianisés. De là à dénoncer la « légende du Moyen Âge chrétien », il n'y a qu'un pas, qu'on a pu voir franchi en 1971 par Jean Delumeau, « non sans quelque provocation », d'ailleurs, et cela dans le dessein de faire ainsi avancer la recherche, comme il l'a reconnu en 1996³. Au XVI^e siècle, les clergés, aussi bien catholique que protestant, auraient pris conscience du caractère terriblement incomplet de la christianisation de l'Occident, d'où leur activisme pastoral, finalement couronné d'un succès réel mais éphémère, puisque dès le XVIII^e siècle on assiste à une véritable « déprise chrétienne », la « déchristianisation⁴ ».

1. Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1980, 220 p., p. 99. Sous le nom de « sorcellerie », les élites occidentales auraient en fait tenté de réprimer dans le « peuple » une religion et une culture indo-européennes très anciennes, dont le type le plus pur actuellement discernable serait le chamanisme sibérien. Voir *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e et XVII^e siècles* (1^{re} éd. ital., 1966), trad. franç., Lagrasse, Verdier, 1980, 283 p. et *Le sabbat des sorcières* (1^{re} éd. ital., 1989), trad. franç., Paris, Gallimard, 1992, 423 p. (« Bibl. des histoires »).

2. Paul Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, É. Nourry, 1907, 406 p.

3. Jean Delumeau (en collaboration désormais avec Monique Cottret), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1996 : de fait, la formule est maintenant suivie d'un point d'interrogation. En 1979, déjà, dans « L'histoire de la christianisation » (repr. dans *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, p. 138-153), Jean Delumeau nuance ses vues tout en se « dirigeant vers la même conclusion [qu'en 1971] : la légende du Moyen Âge chrétien, la permanence d'oppositions au christianisme en pleine chrétienté, la lenteur de la christianisation sur le terrain » (p. 138).

4. Jean Delumeau, « L'historien chrétien face à la déchristianisation », dans *L'historien et la foi*, Paris, Fayard, 1996, p. 83-99, notamment p. 91-97.

On s'en rend compte, ce point de vue ne peut qu'évoquer celui des pasteurs protestants ou des missionnaires catholiques des XVI^e-XVIII^e siècles, qui ont alors prétendu « évangéliser » les campagnes d'Europe, véritables « Indes de l'intérieur » ou « Indes d'ici » selon les seconds — prompts à faire le rapprochement avec ce que les « lettres édifiantes » expédiées des missions lointaines présentaient d'un paganisme qu'on pouvait croire universel¹ ! Instruits, et même désormais cultivés, les prêtres post-tridentins sont ainsi aussi enclins à retrouver chez leurs ouailles ce qu'ils savent des superstitions des païens de l'Antiquité² : le jeu des similitudes confondues avec des identités brasse alors les siècles et les continents dans une universalité totale — qu'on permette ce pléonasme —, spatiale et temporelle tout à la fois. Du côté protestant, il est de même entendu que les fidèles, surtout ceux des campagnes, doivent être enseignés par les pasteurs. C'est vrai dans les États luthériens, mais également dans les territoires réformés où le pouvoir est acquis au protestantisme. Ainsi est publié à Bâle en 1549 un traité sur *L'Office pastoral des ministres de l'Église dans les villages* : le clergé protestant commence, comme son homologue catholique, à chercher à imposer ses croyances aux populations rurales de l'Allemagne, présentées en particulier dans ce traité comme profondément attachées à leurs vieilles « superstitions³ ».

L'interprétation de type ethnographique — ou folkloriste — partage donc bien des points communs avec celle des ecclésiastiques de tout bord et, comme elle, elle est essentiellement normative, elle pèche assurément par l'assimilation du christianisme à la seule religion des clercs, jugeant dès lors la christianisation à l'aune des critères de ces derniers⁴.

Elle tend donc à faire du christianisme une religion des élites : parler de « religion populaire », n'est-ce pas d'ailleurs reprendre à son compte l'opposition entre « culture populaire » et « culture des élites », comme si elle allait de soi ? Or, cette évidence-là, justement, est remise en question par les historiens mêmes qui en avaient fait, dans un premier temps, la base de leurs recherches sur les mentalités et leur évolution en Europe à l'époque moderne, mais qui ne peuvent, en approfondissant leur réflexion

1. Marc Venard, « “Vos Indes sont ici”. Missions lointaines et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVII^e siècle », dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 83-89.

2. Régis Bertrand, « Trier les sacralités », dans *Histoire du christianisme*, t. IX, *L'âge de raison (1620-1750)*, Paris, Desclée, 1997, p. 924-930, en particulier p. 926.

3. Johannes Rivius, *De officio pastorali ministrorum Ecclesiae in pagis*, Bâle, 1549, p. 7.

4. Comme le reconnaît d'ailleurs tout à fait Jean Delumeau dans son article de 1996, « L'historien chrétien face à la déchristianisation », p. 89-90.

sur la question, que constater : « La culture populaire [...] est influencée par la culture des élites, sur laquelle elle déteint à son tour, dans des mouvements feutrés et profonds [...] »¹.

Relativiser les oppositions et insister sur les influences réciproques permet d'éviter tout manichéisme simpliste. Or, on peut faire de même et abandonner la présentation statique traditionnelle de la religion populaire pour une définition qui se voudrait plus dynamique : loin de n'être que ce qui résiste en-bas, la religion populaire résiderait plutôt justement dans la tension entre ce qui cherche à s'imposer d'en-haut et la résistance qui lui est opposée, assortie de demandes propres et fortes, qui ne demeurent pas, en retour, sans influence en-haut. Ainsi, elle serait au sens fort une « religion vécue », réaction constante aux sollicitations et aux exigences ecclésiastiques — ce « prescrit » qui, comme l'a bien montré Jean Delumeau, subit lui aussi l'influence des fidèles² —, et donc lieu d'un perpétuel compromis. La liturgie offre ainsi bien des exemples de semblables « figures de compromis », pour reprendre l'expression très bienvenue de Jean-Claude Schmitt³ : des demandes venues d'en-bas se fondent et se mêlent aux prescriptions d'en-haut, selon un rapport fluctuant selon les cas, les moments et les lieux, sur le mode de l'adoption, de l'adaptation ou au contraire de la récupération, certaines de ces demandes et de ces prescriptions restant d'ailleurs privées de tout effet. Le culte des saints, avant les prises de position tridentines puis les nouvelles règles de canonisation, se développe manifestement de cette manière.

On peut affiner l'analyse, pour tenter de mieux saisir ce qui est entendu par « en-haut » et « en-bas ». Ainsi François-André Isambert a remis en doute l'idée commune que la « religion populaire » s'opposait à la « religion

1. Robert Muchembled, dans *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988, p. 83, continue même : « [...] auxquels je n'ai pas donné leur juste place autrefois ». L'évolution de la pensée de cet auteur, sensible entre *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Flammarion, 1977, 398 p. (« L'histoire vivante ») et cet ouvrage de 1988, est, de fait, remarquable, et elle témoigne d'une réflexion historique se poursuivant sans cesse.

2. Voir « La dialectique du "prescrit" et du "vécu" », leçon inaugurale de Jean Delumeau au Collège de France, Paris, 1975, et encore, sous la direction du même, *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, 461 et 481 p.

3. J.-Cl. Schmitt, « Les "superstitions" », dans *Histoire de la France religieuse*, t. I, Paris, 1988, p. 423 : « Sur la ligne de front fluctuante que les usages du mot "superstition" desinent à travers les siècles, l'assaut n'est jamais venu d'un côté seulement : la pression des "superstitions" a toujours entretenu avec la loi et l'autorité un rapport dialectique dont le produit historique, qu'on nomme l'histoire religieuse, est un enchevêtrement et une succession de "figures de compromis" ».

officielle » ; au contraire, selon cet auteur, elle correspondrait plutôt à une manière intuitive et non-intellectuelle de vivre le fait religieux et elle s'opposerait par là-même à une religion qu'on dirait volontiers « savante » — cet adjectif renvoyant donc moins à un certain niveau d'instruction qu'à un type psychologique donné¹. De cette manière, est écarté tout risque de voir dans la religion populaire une quelconque « religion des classes populaires² ». L'examen de la religion de Louis XIV est à cet égard instructif : quoique capable de réfléchir par lui-même aux débats religieux de son temps (contre les protestants, contre les jansénistes, contre les ultramontains...), le « roi très chrétien », dans sa pratique, ne diffère en fait guère des plus humbles de ses sujets. Il ne suit pas la messe à Versailles dans l'un de ces missels bilingues latin-français dont l'usage se répand dans les milieux dévots au cours du XVII^e siècle, mais, enchaînant *Pater* et *Ave*, il égrène son chapelet durant l'essentiel d'une cérémonie qui lui demeure lointaine, sauf pendant l'élévation de l'hostie consacrée, instant d'adoration attentive, où la ferveur, au moins affichée, est de rigueur. Ainsi le prescrivent les ecclésiastiques.

Il serait donc vain de prétendre donner à l'épithète « populaire » la moindre signification de nature sociologique. Si elle peut être conservée, c'est sans doute au sens très particulier que lui donnait un curé parisien du XVI^e siècle : « J'appelle peuple tous ceux qui ne sont pas du clergé³ ». Or, cette remarque nous renvoie à un changement profond qui paraît avoir affecté, en Occident, les mentalités des milieux ecclésiastiques entre, disons, le XIII^e et le XVII^e siècle et que toute réflexion sur la religion populaire doit prendre en considération.

Des « croyances des simples » aux « superstitions des ignorants »

« Certes, constate avec bon sens Jean-Claude Schmitt⁴, il ne faut pas exagérer [la distinction des clercs et des laïcs] : un curé de campagne fut de tout temps plus proche de ses paroissiens que des grands théologiens de l'Université ». Toutefois, une évolution se repère sur plusieurs siècles,

1. François-André Isambert, *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, 314 p. (« Le sens commun », 67).

2. Ainsi, Carlo Ginzburg dans « Religioni delle classi popolari », *Quaderni storici*, n. s., XLI, 1979.

3. René Benoît, curé de Saint-Eustache de Paris, *Advertissement exhortatoire à ceux de la paroisse de Saint-Eustache à Paris [...]*, Paris, 1569, fol. 8 r.

4. J.-Cl. Schmitt, « Les “superstitions” », dans *Histoire de la France religieuse*, t. I, Paris, 1988, p. 421.

qui tend, peu à peu, à séparer les clercs des laïcs, jusqu'à ce que la Réforme (post-) tridentine exalte dans le prêtre « l'homme du sacrifice » et insiste, avec l'École française de spiritualité au XVII^e siècle, sur l'identité du prêtre et de Jésus-Christ.

Ainsi, les clercs même séculiers se distinguent de plus en plus des laïcs qui les entourent. Et cette différenciation croissante les conduit à accepter de moins en moins volontiers que les fidèles puissent vivre leur christianisme d'une autre manière qu'eux-mêmes. Ou, comme l'explique Marc Venard, « il s'opère une rupture dans la conscience du sacré¹ ». Thomas d'Aquin († 1234), quoiqu'auteur de la *Somme théologique*, n'en continuait pas moins à afficher le plus grand respect pour « les croyances des simples » : il les considérait comme pleinement chrétiennes, et il estimait notamment que le paysan qui traçait sur lui-même le signe de la croix en disant « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, Amen », exprimait alors, à sa manière, nécessairement différente de celle du « docte », la plénitude du message chrétien. Deux exemples montreront que cette façon de voir a été largement partagée par les ecclésiastiques de l'Occident médiéval.

Le premier est extrait des *Miracles de sainte Foy*, qu'écrivit Bernard, maître de l'école cathédrale d'Angers, à la suite d'un pèlerinage à Conques accompli en 1015². L'aspect trop riche de la statue-reliquaire, l'exubérance de la foule des « gens simples » qui se pressent pour se prosterner devant elle mais aussi la toucher, gênent d'abord ce « docte » du Nord, au point, raconte-t-il, qu'il n'y voit dans un premier temps qu'« une pratique superstitieuse où se perpétue un rite de culte des anciens dieux ou plutôt des démons », « une coutume mauvaise et tout à fait contraire à la religion chrétienne ». Toutefois, il change bientôt d'avis : un miracle lui révèle que « les

1. Marc Venard, « Un programme pastoral au début du XVI^e siècle. les ordonnances pour le gouvernement du diocèse de Tours », *Revue Mabillon*, t. LXIX (n. s. VIII), 1997, p. 263-275, ici p. 268. Voir aussi, « Dans l'affrontement des Réformes du XVI^e siècle : regards et jugements portés sur la religion populaire », dans *La religion populaire*, Paris, 1979, p. 115-125, où cet historien insiste pour sa part sur le fait que si les Églises réformées ont poussé cette rupture jusqu'à ses dernières conséquences, l'Église catholique a préféré éviter de combattre simultanément sur le front de la controverse contre le protestantisme et sur celui du combat contre les croyances et les rites auxquels, malgré leur condamnation par les clercs, le peuple chrétien demeurait attaché. Elle ne se livre à ce dernier que quand la victoire est acquise sur le protestantisme. Ou, comme on l'a souvent fait remarquer, les bûchers ne s'allument pour des sorcières que lorsque ceux des hérétiques s'éteignent.

2. Cité par Georges Duby, *L'an mil*, Paris, Julliard, 1967, 335 p. (« Archives », 30). Voir le commentaire de Catherine Vincent, « La vénération des reliques au Moyen Âge : l'exemple du sanctuaire de sainte Foy de Conques », en annexe de son article « La place des laïcs dans l'Église médiévale », *Historiens et géographes*, n^o 341, octobre 1993, p. 269-271, ici p. 271.

détracteurs de la statue attaquent en fait la sainte martyre elle-même », et il ne peut par ailleurs que constater qu'« il n'y a pas là d'idole impie donnant lieu à un rite de sacrifice ou de divination, mais qu'il s'agit du pieux mémorial d'une vierge sainte devant lequel les fidèles trouvent plus dignement et plus abondamment la componction qui leur fait implorer pour leurs péchés sa puissante intercession ». Ainsi, la religiosité des « simples » qui n'en sont pas moins des « fidèles » est acceptée par cet homme d'Église qui estime finalement qu'« aucune erreur ancienne n'en a été renouvelée, les pouvoirs des saints n'en ont pas été réduits, et la religion n'en a subi aucun dommage ». S'il adhère à la définition augustinienne de la superstition comme survivances de pratiques païennes, il n'en constate aucune trace dans des manifestations de piété qui lui sont pourtant étrangères. Prier une sainte de Dieu, ce n'est pas se montrer païen, ou idolâtre. Pour cela, il faudrait accomplir des sacrifices ou s'adonner à la magie en se livrant à la divination. Tout différents de lui qu'ils sont, les fidèles de sainte Foy de Conques sont bel et bien chrétiens aux yeux de l'écolâtre Bernard. C'est cette conviction qui le conduit, de retour à Angers, à rédiger le récit des miracles de la sainte et, par là, à soutenir de fait le développement du culte rendu à sa relique de Conques.

Le second exemple est plus tardif. Il figure également dans un récit ecclésiastique de miracles. Parmi les nombreux miracles attribués au crucifix du *Volto santo* de Lucques, et recueillis dans l'intention manifeste de promouvoir le pouvoir de l'évêque dans la cité, il en est toutefois un dont la signification paraît quelque peu différente. Un jongleur ne connaissant pas de prière mais voulant vénérer l'image du crucifié autant qu'il le pouvait, a joué de son instrument de musique devant elle. Le Christ en croix lui offre alors, pour le remercier, son soulier droit, que l'évêque doit par la suite, sur la pression du Christ, racheter au jongleur¹. Les clercs qui mettent cet épisode par écrit ont l'intention évidente de rappeler que la foi qu'expriment à leur manière — fût-ce en faisant le bateleur! — les humbles a de la valeur aux yeux de Dieu. En même temps, le fait que la conclusion tourne à la mésaventure de l'évêque indique que cette conception ne fait plus désormais l'unanimité parmi les ecclésiastiques.

Peu à peu, en effet, les « doctes » ont perdu cette bienveillance — ou plutôt cette ouverture — à l'égard des « simples », en qui ils n'ont plus vu que des « ignorants » — à éduquer, donc, et on sait que, peu à peu,

1. Jean-Claude Schmitt, « Cendrillon crucifiée. À propos du *Volto santo* de Lucques », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, (Orléans, juin 1994), Paris, Public. de la Sorbonne, 1995, p. 241-269.

s'est imposée aux clercs la vision de deux Églises, l'« enseignante » (*Ecclesia docens*) et l'« enseignée » (*Ecclesia discens*). Ainsi, en 1509, un curé de Rouen, dans un manuel à destination des autres curés de son diocèse, définissait le « sacerdoce de l'ordre » comme « ordonné pour dissiper l'ignorance du peuple¹ ». Le divorce entre clercs et fidèles paraissait effectif. La suspicion croissant, l'« ignorant » s'était assez vite mué en « superstitieux », aux yeux des ecclésiastiques. Le contexte, à partir du XVI^e siècle, de concurrence confessionnelle — chacun des clergés, catholique et protestant, cherchant à détourner le « peuple » de l'« idolâtrie » ou de l'« hérésie » des adversaires — n'a fait qu'amplifier un phénomène bien perceptible au siècle suivant dans ce qu'on a accoutumé d'appeler la « querelle des rites² ». Étudier celle-ci, sous forme d'*excursus*, devrait permettre de mieux saisir les enjeux de la question qui nous concerne ici.

« Inculturer » ou « acculturer » le christianisme ?

Excursus par l'Extrême-Orient

Au début du XVII^e siècle, les jésuites partis évangéliser les Chinois et les Indiens ont fondé leur entreprise missionnaire sur l'idée que le christianisme n'était pas seulement l'affaire des Européens, et qu'il pouvait être implanté au sein d'autres cultures. Arrivé en Chine dès 1583, Matteo Ricci (1532-1610) décide de « se faire Chinois avec les Chinois », dans la ligne de l'apostolat de Paul définie dans la première épître aux Corinthiens³ : il apprend la langue, s'habille à la chinoise et étudie de près le confucianisme. Pour parler du Dieu chrétien aux Chinois, il n'hésite pas à utiliser le vocabulaire même de ces derniers : *Shangdi* (Seigneur d'en-haut), *Tian* (« Ciel »), ou encore *Taigi* (« ultime principe »), sans craindre que de telles analogies ne finissent par prêter à confusion⁴. Il juge aussi que les honneurs rendus à Confucius et les cérémonies destinées à honorer les ancêtres ne sont pas idolâtres dans la mesure où on les pratique en sachant qu'ils ne sont en

1. Artus Fillon, *Speculum curatorum* [Le miroir des curés], Paris, 1510, fol. 5 r.

2. Joseph Brucker, art. « Rites chinois », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, 1905, col. 2364-2391. Philippe Lécirvain, « La fascination de l'Extrême-Orient, ou le rêve interrompu », dans *L'âge de raison (1620-1750)*, Paris, Desclée, 1997, p. 755-834 (« Histoire du Christianisme », IX).

3. Voir 1 Co 9, 20-22 : « J'ai été avec les juifs comme un juif, pour gagner les juifs [...], avec tous ceux qui sont sans loi [= les païens non soumis à la Loi de Moïse], comme si j'étais sans loi [...]. Je me suis fait tout à tous pour en sauver sûrement quelques-uns ».

4. Joseph Dehergne S. J., « Un problème ardu : le nom de Dieu en chinois », dans les *Actes du troisième colloque international de sinologie* (Chantilly, 1980), Paris, 1983, p. 13-46.

rien incompatibles avec le christianisme. Là encore, la référence est paulinienne. Toujours dans la première épître aux Corinthiens, la discussion portait sur la consommation des viandes sacrifiées aux idoles : aux « forts dans la foi », reconnus déjà dans l'épître aux Romains « capables de manger de tout » (Rm 14, 2), cela était, selon Paul, possible, à condition que les « faibles » n'en soient pas scandalisés (1 Co 8 ; 10, 25-32 ; 14, 14-15, 1). L'attitude des évangélistes jésuites s'explique alors par le fait que ces derniers s'adressent à des lettrés, des mandarins, assimilables à des « forts dans la foi », et qu'ils les tiennent pour capables de comprendre la spécificité du christianisme même présenté à travers leur propre culture.

Cette conviction se retrouve chez un autre jésuite italien, Roberto De Nobili (1577-1656), qui arrive en Inde en 1604. Il entreprend alors en effet l'évangélisation des Indiens sur des bases similaires : la conversion, explique-t-il à ceux qu'il convertit, ne signifie pas adoption de la culture et du mode de vie européens ni trahison de la civilisation indienne. Le « vieil homme » qu'il faut dépouiller n'est pas l'« Indien », c'est le pécheur, et on peut vivre en chrétien sous tous les cieux et en conformité avec bien des cultures — pourvu que les deux commandements du Christ puissent être respectés. Ainsi, De Nobili cherche avant tout à amener les convertis à intérioriser leur démarche. Pour ne pas les choquer, il évite lui-même soigneusement tout ce qui pourrait porter atteinte au système des castes — si bien que ses convertis appartiennent aux hautes castes. Il se présente comme un *raja* romain, il adopte un régime végétarien, il porte la robe jaune et vit comme un moine pénitent. À la mission des basses castes et des parias, il assigne une partie de ses missionnaires, bien différenciés, aux yeux des Indiens, de ceux qui, comme lui, prêchent aux hautes castes. La ségrégation imposée par le système des castes est maintenue même dans l'église : on y trouve des confessionnaux séparés, des tables de communion distinctes, des bancs réservés...

Il y a sans doute eu malentendu entre ces jésuites et les Extrême-Orientaux qu'ils estimaient avoir convertis au christianisme. C'est ce qui ressort de l'étude de Jacques Gernet sur les sources chinoises du temps, favorables ou hostiles aux chrétiens. Certes, cet historien entend démontrer une thèse résolument révisionniste, selon laquelle le rejet du christianisme n'aurait pas été dû à la xénophobie des Chinois à l'encontre des « barbares d'Occident », mais serait la conséquence logique d'un fait, tenu pour acquis par l'auteur : Européens et Chinois représentent deux « humanités » qui ne pouvaient pas se comprendre, ni sur le plan purement linguistique, sémantique et syntaxique, ni sur le plan philosophique (« Notre raison n'est pas

plus universelle que ne l'est la grammaire de nos langues¹ »). L'incompréhension aurait donc été inévitable. Ainsi, les bons pères auraient pris les choses à l'envers en estimant comme finalement indifférentes pour les convertis chinois les pratiques liées au culte de Confucius et des ancêtres : ce serait plutôt la religion catholique qu'on leur propose, avec ses traditions et ses rites très concrets, que les convertis auraient acceptée comme l'une de ces traditions populaires taoïstes et bouddhistes perpétuées dans les syncrétismes aux contours flous qu'affectionnent les Chinois. Erik Zürcher, en 1994, est même allé plus loin que Jacques Gernet : pour lui, la nécessité pour toutes religions, y compris le bouddhisme un millénaire plus tôt, aux IV^e-VI^e siècles, de s'adapter au confucianisme, l'« idéologie centrale » de la culture chinoise, constitue un véritable « impératif culturel chinois² ». Or, il ressort des écrits des principaux convertis de Ricci déjà étudiés que ceux-ci n'ont justement reçu du christianisme que ce qui n'allait pas à l'encontre du confucianisme. Par exemple, en 1641, Han Li, dans son *Livre d'admonition*, indique sa manière d'accommoder la « doctrine du Seigneur du Ciel » avec les traditions confucéennes : rien n'y est dit du Christ, de sa vie, de sa passion ni de sa résurrection³ !

Désigner le Dieu chrétien par le terme chinois de *Tian* (« Ciel ») aurait de même prêté à équivoque. En effet, pour les Chinois, « le Ciel n'est ni un créateur distinct de ses créatures, ni le maître d'un monde spatialement et temporellement fini, mais le principe dynamique d'un ordre universel qui s'exprime par un processus de complémentarités et de mutations, au sein d'une énergie primordiale incréée et unitaire, dans une extension et une durée indéfinies⁴ ». Dans ce cadre, il n'y a pas de place pour la compréhension réelle de notions chrétiennes aussi fondamentales que la transcendance, l'incarnation, l'immortalité de l'âme et le salut.

1. Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982, 342 p. (« Bibl. des histoires ») ; « Problèmes d'acclimatation du christianisme dans la Chine du XVII^e siècle », dans *Catholicisme et sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, Tokyo, Sophia University, 1988 ; et encore : *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, 395 p. (« Bibl. des histoires »)

2. Erik Zürcher, « Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative », dans *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, David E. Mungello (dir.), Nettetal, Steyler Verlag, 1994, p. 31-64.

3. E. ZÜRCHER, « Un "contrat communal" de la fin des Ming : Le Livre d'admonition de Han Li (1641) », dans *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris, 14-17 octobre 1991), Catherine Jami et Hubert Delahaye (éd.), Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1993, p. 3-23.

4. Ph. Lécrivain, « La fascination de l'Extrême-Orient... », dans *L'âge de raison...*, Paris, 1997, p. 792.

Malheureusement, il n'existe pas d'études semblables sur les sources indiennes. Fort de l'exemple chinois, il faut tout de même se demander comment l'Évangile a pu être prêché sans remise en cause du système des castes.

Toutefois, quoi qu'il en soit de la réception réelle du christianisme en Chine et en Inde, il est intéressant pour le propos de cet article de constater — par-delà les malentendus et les méprises réciproques — que les missionnaires jésuites ont bel et bien l'idée que la conversion au christianisme des Chinois et des Indiens n'implique pas une rupture de ces derniers avec la culture, les valeurs et le mode de vie des milieux mandarinaux ou brahmaniques.

Dans les deux cas, on pourrait parler d'une tentative d'« inculturation » du christianisme, c'est-à-dire de son adaptation à une culture non judéo-chrétienne et extra-européenne. Jacques Gernet, quant à lui, parle d'« acclimatation ¹ », et David E. Mungello ou Erik Zürcher d'« accommodation ² ». À la base, l'idée qu'il y a plus d'une manière d'être authentiquement chrétien — idée sur laquelle, on l'a vu, était également fondée l'attitude de Thomas d'Aquin envers la religion des simples. Il est toutefois remarquable que les jésuites en Chine et en Inde lui soient demeurés si longtemps fidèles, alors que les milieux ecclésiastiques en Europe la rejetaient de plus en plus. Dès les années 1620, la papauté subit de fortes pressions en vue de la condamnation de la pastorale jésuite en Extrême-Orient. Si le pape Grégoire XV, loin d'y céder, approuve expressément en 1623 les méthodes de Roberto De Nobili en Inde, la « querelle des rites » ne fait pourtant que s'amplifier dans les décennies qui suivent. On se déchaîne contre les jésuites qu'on accuse de dénaturer le christianisme en prétendant l'accommoder aux habitudes culturelles et sociales des Chinois et des Indiens — tout comme Pascal dans ses *Provinciales* leur reproche de perdre de vue la vérité chrétienne à force de faire droit au siècle³. Dans les années 1640, 1650 et 1660, ne connaissant de la situation chinoise que ce qu'en rapportent les missionnaires rivaux, Rome préfère rappeler le principe paulinien qui doit prévaloir. Finalement, mais seulement en 1704 et 1715, puis

1. J. Gernet, « Problèmes d'acclimatation... », dans *Catholicisme et sociétés asiatiques*, Paris-Tokyo, 1988.

2. David E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, F. Steiner, 405 p. ; E. Zürcher, « Jesuit Accommodation... », dans *The Chinese Rites...*, Nettetal, 1994.

3. C'est dans la cinquième lettre que, fort significativement, les deux thèmes se trouvent entrelacés.

en 1742, les options missionnaires des jésuites de Chine et d'Inde sont condamnées par Rome. S'impose alors l'idée que le christianisme doit être pratiqué tel qu'il se pratique en Europe. Un missionnaire français se réjouit, et parlant des constitutions de 1715 et 1742, écrit : « Loin de nuire à la chrétienté en Chine, ce qui serait un blasphème à penser, elles lui font au contraire un très grand bien, et le plus grand qu'elle [= la chrétienté de Chine] pouvait espérer, qui est de la purifier de tant de superstitions¹. »

Ce n'est donc plus seulement une foi que les missionnaires sont tenus de répandre parmi les peuples qu'ils tentent d'évangéliser, mais véritablement la culture européenne. Pour décrire cette entreprise, on est tenté de reprendre un terme employé par les ethnologues et les historiens de la conquête des Amériques par les Ibériques : l'« acculturation ». L'image est celle d'une greffe culturelle imposée *ad culturam alteram*, « à une autre culture », alors que les jésuites ne désiraient qu'implanter la foi chrétienne *in culturam alteram*, « dans une autre culture ».

Ainsi, le « vrai christianisme » est tout à fait assimilé à la culture européenne, de même qu'en Europe il l'est à la seule sensibilité des clergés catholique ou protestants. Ce changement des mentalités correspond à un point de vue d'intellectuels, en tout cas de gens qui se considèrent comme savants face à des « ignorants », et il contient en cela une bonne part de condescendance. Il est d'ailleurs intéressant de constater que ce mouvement s'est poursuivi au siècle des lumières. Le mépris d'intellectuels pour le peuple ignorant et obscurantiste qu'on repère alors au sein des élites cultivées philosophiques, pourtant si promptes à dénoncer l'intransigeance des ecclésiastiques et à appeler à l'écrasement de « l'Infâme », ne serait-il pas à rapprocher du combat des clergés contre les « superstitions » ? Tous deux manifestent le fossé qui s'est agrandi entre le peuple et les élites cultivées et partant l'incapacité croissante de ces dernières à accepter la validité de cultures « autres² ».

Les chrétientés : le christianisme diffracté par les cultures

Parler, comme on le fait couramment, de religion populaire revient donc à reprendre, fût-ce sous une couleur scientifique, l'attitude résolument

1. Cité par Ph. Lécivain, « La fascination de l'Extrême-Orient... », dans *L'âge de raison...*, Paris, 1997, p. 785.

2. Étudiant l'emploi du terme « superstition(s) », au singulier et au pluriel, au XVIII^e siècle, Bernard Dompnier explique qu'au pluriel il dénonce justement « les formes d'un manque de lumières » (*La superstition...*, Paris, 1998).

acculturatrice progressivement adoptée par les milieux ecclésiastiques au tournant du Moyen Âge et de l'époque moderne. Jacques Chiffolleau, en 1988, notait à ce propos avec beaucoup de pertinence¹ :

En voyant les chrétiens des années 1400 communier si peu, se flageller sans mesure, prier parfois comme des automates, croire au vol des sorcières, les spécialistes d'histoire de la religion, même les plus récents, n'ont pas hésité à parler d'« excroissances superstitieuses », d'« aberrations du sentiment religieux », de « déviations inquiétantes », de « christianisation incomplète ». Mais n'est-ce pas juger en fonction des seuls critères cléricaux ou, pis encore, projeter sur ces temps reculés nos conceptions contemporaines de la vie religieuse ? L'idée qu'il puisse y avoir *un* christianisme parfait à l'aune duquel on pourrait mesurer l'éclat, la force de la religion quotidienne à tel ou tel moment historique précis paraît, pour le moins, très contestable.

Et de fait, l'exégèse contemporaine des textes néo-testamentaires et de la littérature dite apocryphe, tout aussi bien que l'étude des premiers siècles de l'histoire du christianisme, incitent à prendre conscience que cette religion s'est développée à l'origine sur le mode de l'inculturation dans le monde hellénistique et romain d'un message centré sur la croyance en Jésus-Christ, vrai homme et vrai Dieu mort et ressuscité pour le salut des hommes. Il n'y a donc pas eu, effectivement « *un* christianisme parfait », du moins originel, mais des communautés invitant à vivre la foi chrétienne dans des cultures particulières (Rome n'est pas Alexandrie, ni Antioche, et encore moins Jérusalem). Ou, si l'on veut, le christianisme a suscité dès l'origine des chrétientés dont la diversité est, par exemple, illustrée par l'opposition entre l'option de Paul en faveur de l'ouverture au monde des « gentils » (les *goyim* des juifs) et le désir de Jean de bâtir un authentique judéo-christianisme, ce dont rendent compte les récits des Actes des apôtres et la confrontation d'épîtres dans le Nouveau Testament d'inspiration très différentes, tout comme celle des lettres pauliniennes avec l'Apocalypse. Le fait qu'au III^e siècle, lorsque les Églises en viennent à codifier le canon des Écritures, elles y incluent ces textes pourtant antithétiques, indique d'ailleurs que la diversité, du moins virtuelle (puisque le judéo-christianisme n'a pas survécu aux communautés johanniques), est toujours considérée comme une donnée fondamentale du fait chrétien.

Au vu de ce qui précède, et pour en revenir à notre propos, la question à se poser pourrait alors être la suivante : ce qu'on perçoit aujourd'hui des

1. Jacques Chiffolleau, « La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520) », dans *Histoire de la France religieuse*, t. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*, Paris, Éd. du Seuil, 1988, p. 13.

« croyances populaires » des Occidentaux du tournant du Moyen Âge et de l'époque moderne est-il compatible avec la foi chrétienne ?

« Croyances populaire » et foi chrétienne

Les principaux traits de ces « croyances populaires » ont été excellemment présentés en 1994 par Robert Scribner¹. Cet historien insiste en particulier sur le fait que le sentiment de la présence ici-bas de créatures de l'autre monde explique l'attachement aux pratiques liées à la croyance au purgatoire, et que les histoires de fantômes se retrouvent dans les nombreux récits de retour d'âmes du purgatoire demandant à des membres de leur famille d'accomplir pour eux tel vœu laissé en suspens ou telles bonnes œuvres susceptibles d'abrégier le temps de leurs souffrances. Il souligne de même que la présentation de la messe comme le mémorial réactualisant de la Passion du Christ a été d'autant mieux reçue qu'elle correspond à un autre sentiment fort, celui de l'interpénétration du temps sacré et du temps profane. Mais pour notre propos, le principal à retenir est cette mentalité « magique » des populations du passé, selon laquelle l'homme est capable d'intervenir sur le monde qui l'entoure parce que nature et sur-nature, monde d'ici-bas et autre monde, sont en communication voire s'interpénètrent, que le microcosme et le macrocosme s'influencent l'un l'autre, et que certains gestes et certaines paroles sont capables d'agir sur ses interrelations. D'où la croyance aux sorts, formules et autres charmes, et l'existence de pratiques codifiées en recettes, transmises dans les villages de guérisseur (—sseuse) en guérisseur (—sseuse).

Or, ce que les ecclésiastiques ont enseigné aux populations qui ont cette mentalité magique à propos des sacrements chrétiens et de ces objets et ces rites qu'ils qualifient de « sacramentaux² », peut leur paraître s'accorder avec la conviction que ce qui est signifié par les rites s'accomplit en ce monde et

1. Robert W. Scribner, « Elements of popular belief », dans *Handbook of European History, 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Thomas Allan Brady, Heiko Augustinus Oberman et James Donald Tracy (dir.), t. I, *Structures and assertions*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1994, p. 231-262.

2. Il s'agit d'objets bénits par un prêtre, images, cierges, pain, eau, sel, mais aussi de la sonnerie de la cloche de l'église, des bénédictions des champs, et plus largement de tous ces « rites rassurants » étudiés par Jean Delumeau (*Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 33-176), auxquels il faudrait adjoindre d'autres objets encore, comme le scapulaire ou le chapelet (*Rassurer et protéger...*, Paris, 1989, p. 385-396).

est efficace en l'autre monde¹. Les ecclésiastiques en Occident ont certes de plus en plus condamné l'usage des sacramentaux par les populations : ils y ont vu de plus en plus volontiers des détournements magiques et « superstitieux » — donc des « abus », au sens propre, des mauvais usages — de ce qu'ils estiment être leur fonction proprement religieuse et chrétienne. Et ils y ont dénoncé une instrumentalisation, à leurs yeux intolérable, de la religion, voire du divin, le Créateur se trouvant mis au service de ses créatures. Toutefois, en 1995, l'historien Robert Norman Swanson nous a invité à prendre le recul critique nécessaire devant ce discours clérical : cela fait, il est possible de voir que « l'usage des sacramentaux confirme peut-être la validité d'une religion laïcisée qui opère le long de, et non en contradiction ou en opposition avec, la religion cléricalisée qui se situe dans l'Église et les sacrements² ».

L'absence de contradiction ou d'opposition objectives, malgré l'opinion et l'impression des clercs, est un fait à noter. Elle permet de saisir que cette religion des laïcs (*laicised* en anglais n'a aucune des connotations du français « laïcisé »), « populaire » donc, inculquée dans une mentalité magique, constitue bien cette « chrétienté traditionnelle », selon l'expression de John Bossy, définie par l'observation scrupuleuse voire exubérante des rites, l'appel aux sens, l'accent portant sur les manifestations et pratiques collectives de la religion, enfin la sacralisation du monde, ce qui est une autre manière de mentionner la mentalité magique³. De façon concordante, en 1992, au terme d'une analyse des croyances et pratiques populaires d'avant la Réforme en Angleterre qui pourrait être étendu à l'ensemble de l'Occident, Eamon Duffy constate : *This is not paganism, but lay Christianity*, « ce n'est pas du paganisme, mais une chrétienté laïque⁴ ». Déjà en 1975,

1. Même si la théologie sacramentelle, depuis saint Augustin, définit les sacrements comme « les signes visibles de la grâce invisible » et s'efforce de les distinguer de rites magiques, justement, en disant qu'au contraire de ces derniers, par lesquels on tente de s'assurer une emprise sur les forces invisibles, ils sont le don de la présence du Christ dans le Saint-Esprit et, s'ils produisent un effet par eux-mêmes (*ex opere operato*), tiennent leur efficacité du Christ et non de celui qui les administre (d'où l'anti-donatisme de saint Augustin). Il va sans dire qu'on est ici, une fois de plus, dans l'ordre de la doctrine, et que les fidèles ne sont pas entrés dans de telles subtilités. Pour eux, les sacrements, gestes et formules, sont, dans le meilleur des cas, « les signes efficaces de la grâce divine ».

2. Robert Norman Swanson, *Religion and Devotion in Europe*, c. 1215-c. 1515, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 184.

3. John Bossy, *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985, en particulier p. 98, 102 et 121.

4. Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars : Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580*, 2^e éd., New Haven, Yale University Press, 2005, p. 283.

Philippe Ariès affirmait qu'« il y a place pour une certaine manière d'être chrétien à côté, en dehors de l'élite chrétienne, et même contre elle¹ ».

Le « foisonnement rituel », pour reprendre l'expression de Jacques Chiffolleau², et la croyance au salut par Jésus-Christ mort et ressuscité, que nous avons vu être le cœur du message chrétien, seraient donc compatibles. C'est sans doute l'affirmation qui pose le plus de difficultés. Pour en montrer la validité, l'analyse d'un testament, celui, olographe, de Pierre de Rohan, en 1509, peut avoir quelque utilité.

Représentatif des testaments d'Occidentaux conservés, il témoigne que le recours, manifesté comme familier et objet de pratiques fréquentes, à des « avocats » au Ciel, la Vierge, les saints patrons et plus généralement, de peur d'oublier — et donc de mécontenter — quelqu'un « toute la cour et compagnie céleste », est vécu comme la demande d'une intercession authentique, ne remettant absolument pas en cause le fait que le jugement et la grâce qui peut l'infléchir ne sont que de Dieu seul, Christ « Rédempteur » et « benoît Sauveur ». La comparaison s'impose d'ailleurs ici avec la mentalité politique du temps, qui, dans le cadre du gouvernement de la grâce royale, attache beaucoup d'importance à la recherche de la bienveillance des conseillers et des proches du souverain, censé rendre ce dernier plus favorable à des requêtes dont la satisfaction serait présentée sur le mode du « bon, puisque c'est vous... ».

De même, des messes pour le salut de son âme sont demandées en masse par Pierre de Rohan, onze cent vingt-quatre messes hautes, si on fait le compte de celles qui doivent être célébrées durant la première année qui suivra le décès, et des « petites messes », ou messes basses, innombrables, puisque par deux fois le testament précise : « autant que de prêtres il se trouvera », « autant et à si grand nombre des religieux et autres prêtres qui s'y trouveront ». Mais cela n'est pas incompatible avec la confiance dans le Christ qui est au contraire constamment affirmée et réaffirmée dans le testament : outre les formules pieuses sur la rédemption et le salut en Jésus-Christ, il faut noter que le premier cité des couvents bénéficiant d'un legs est précisément celui de « Sainte-Croix » à Paris, et que l'église fondée par Pierre de Rohan, et dans le chœur de laquelle il souhaite être enterré, est dédiée elle aussi à la « Sainte-Croix », cependant qu'une fondation pour

1. Philippe Ariès, « Religion populaire et réformes religieuses », *La Maison-Dieu*, 122, 1975, p. 89, cité par Jean Delumeau, « L'histoire de la christianisation », dans *Un chemin d'histoire...*, Paris, 1981 p. 139.

2. J. Chiffolleau, « La religion flamboyante... », dans *Histoire de la France religieuse*, t. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*, Paris, 1988, p. 63-127.

l'entretien de deux novices ou religieux (en plus d'une fondation déjà faite pour l'entretien de treize autres religieux) est prévue dans le couvent de Sainte-Croix-du-Verger. La sensibilité religieuse qui s'exprime ici lie donc sans ambiguïté la croyance en l'action toute-puissante de la grâce, qui fait bénéficier des mérites de l'unique sacrifice du Christ sur la Croix, avec des pratiques d'intercession nombreuses et ferventes. Elle renvoie à la croyance, développée dans les *artes moriendi*, en l'ultime tentation à laquelle est soumis l'agonisant, dont le testament de Pierre de Rohan rend explicitement compte et qui doit conduire l'agonisant à s'en remettre à la miséricorde du Christ, sans désespérer des péchés commis ni s'enorgueillir des bonnes œuvres accomplies. Les rites liés à la mort et à la croyance au purgatoire ne la remettent ainsi aucunement en cause. Et il semble bien que la popularité de ce thème de la « bonne mort » aux derniers siècles du Moyen Âge en Occident et à l'époque moderne dans le monde catholique apporte la preuve de la christianisation des populations. Le cour du message chrétien est manifestement su, cru, et surtout vécu. Mais il l'est dans une culture magique, qui n'est plus la culture des clercs du temps et qui n'est pas la nôtre : il constitue une chrétienté différente de celle des élites ecclésiastiques d'alors ou encore de ce que pouvons estimer être la chrétienté catholique européenne d'aujourd'hui.

Ces laïcs du passé font décidément vraiment beaucoup penser aux paysans du Hurepoix des XVI^e et XVII^e siècles, « ces campagnards » que Jean Jacquart trouvait « à la fois si lointains et finalement si fraternels¹ ». Ou faut-il inverser les termes : « si fraternels et finalement si lointains » ?

1. Jean Jacquart, *La crise rurale en Île-de-France, 1550-1670*, Paris, A. Colin, 1974, p. 13.

Le duc de Mercœur : un mystique égaré en politique

Guy SAUPIN
(Université de Nantes)

Gouverneur de Bretagne de 1582 à 1598, le duc de Mercœur a basculé dans la révolte contre l'autorité royale après la mort des Guise aux états généraux de Blois et la saisie du pouvoir par les ligueurs dans la capitale au début de 1589. Alors que tous les grands aristocrates sont ralliés à Henri IV en 1596, lui seul continue le combat après l'absolution papale, attendant vraiment le dernier moment pour négocier avec le roi vainqueur qui vient ainsi à Nantes signer l'édit de pacification mettant fin aux guerres civiles. Cette trajectoire originale reste délicate à interpréter dans la mesure où le gouverneur rebelle ne s'est jamais expliqué sur ses intentions. La question de l'indépendantisme breton a été soulevée depuis longtemps, sans apport décisif. Les avancées historiographiques récentes sur la culture nobiliaire du XVI^e siècle¹ et sur les enjeux des guerres civiles et religieuses² permettent

1. Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestion de l'État moderne*, Paris, Fayard, 1989, 504 p. (« Nouvelles études historiques »).

2. Élie Barnavi, *Le parti de Dieu. Étude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne, 1585-1594*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1980, 388 p. (« Public. de la Sorbonne »). Robert Descimon, *Qui étaient les Seize ? Mythes et réalités de la Ligue parisienne, 1585-1594*, Paris, Fédér. des soc. hist. et archéol. de Paris et de l'Île-de-France, Klincksieck, 1983, 302 p. Philip Benedict, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, XIX-287 p. Wolfgang Kaiser, *Marseille au temps des troubles, 1559-1596. Morphologie sociale et luttes de factions*, Paris, Éd. de l'ÉHÉSS, 1992, 411 p. Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des guerres de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol., 792 et 737 p. Jean-Marie Constant, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996, 520 p.

de reprendre le problème en cernant mieux la personnalité de ce grand aristocrate ligueur qui se singularise dans la sortie de la crise la plus grave de la monarchie des Temps modernes.

Un prince cultivé d'une grande ferveur religieuse

Fils de Nicolas de Lorraine et de sa seconde épouse Jeanne de Savoie, Philippe-Emmanuel est né le 9 septembre 1558. Cousin issu de germain des Guise, il s'est formé au contact de ce célèbre lignage. Sa sœur, Louise de Vaudémont, a épousé le roi Henri III en février 1575. Ces liens familiaux le plongent ainsi au cœur du grand conflit politico-religieux de la fin du XVI^e siècle.

Le duc de Mercœur s'est marié le 12 juillet 1575 avec Marie de Luxembourg, fille unique et seule héritière de Sébastien de Luxembourg, vicomte de Martigues, en position généalogique de revendiquer tous les droits de succession à l'ancien duché de Bretagne comme seule descendante en ligne directe de Charles de Blois et Jeanne de Penthièvre¹. Henri III, par faiblesse familiale et manque de sens politique, commet l'imprudence de confier au jeune prince le gouvernement de la Bretagne, le 5 septembre 1582, installant ainsi, dans une province périphérique récemment rattachée au royaume, un prince lorrain, membre d'un lignage aux ambitions politiques redoutables et époux d'une princesse bretonne susceptible de flatter un particularisme provincial.

Dans la conception dynastique de l'État prévalant toujours au XVI^e siècle, il était vital de fonder la légitimité politique dans une probation généalogique établissant l'ancienneté et le prestige d'un lignage ayant des prétentions à intervenir au plus haut niveau. Pierre Biré, avocat du roi au présidial ligueur, fait éditer à Nantes en 1593 un ouvrage intitulé *Alliances généalogiques de la maison de Lorraine*² dans lequel il reprend non seulement la thèse de la descendance de Charlemagne par les femmes défendue par François de Rozière en 1582, mais aussi celle de Symphorien Champier (1510) affirmant une filiation par les hommes lui permettant de qualifier

1. M. Richard, *Les Luxembourg et les guerres de religion. Analyse d'un ouvrage de 1592*, mémoire de maîtrise, Univ. Nantes, 1997.

2. Pierre Biré, *Alliances généalogiques de la maison de Lorraine*, Nantes, Nicolas Desmaretz et François Faverie, 1593 (Bibl. mun. Nantes). Violaine Mabile de Poncheville, *Pierre Biré, ligueur nantais. Un officier de justice à la cour de Mercœur*, mémoire de maîtrise, Univ. Nantes, 1997 ; « Pierre Biré, officier de justice, ligueur nantais », *Bull. de la Soc. archéol. et hist. de Nantes et de la Loire-Atlantique*, n^o h. s., 1999, p. 85-94.

Hugues Capet d'usurpateur¹. En quête de la démonstration maximale, il n'hésite pas à s'inspirer du travail de Richard de Wassebourg (1549) pour construire une ascendance jusqu'à Clodion le Chevelu, d'origine troyenne, écarté frauduleusement par les Mérovingiens. La reprise de cette ancienne tradition de filiation carolingienne a naturellement pris une toute autre dimension avec la fin de la dynastie Valois et la récusation de l'avènement des Bourbons pour cause d'hérésie.

La personnalité du prince ligueur ayant résisté le plus longtemps à Henri IV n'est pas facile à saisir, car ce grand aristocrate n'a ni agi en homme d'action déterminé, ni laissé d'écrits théoriques ou de justifications susceptibles d'éclairer son identité profonde et son projet politique. Tout son entourage est convaincu de la profondeur de l'enracinement religieux de son engagement politique. Le couple Mercœur est érigé en exemple religieux par Pierre Biré : « quant à moy, je croy fermement que ce mariage est entièrement de Dieu et non de la menée et pratique des hommes, d'autant que l'amitié, l'honneur et la chasteté sont si bien unis entre ces deux époux que rien ne s'y peut désirer de mieux ». Leur soutien aux ordres religieux est exemplaire : « sur toutes choses il a l'honneur de Dieu et de ses Saints en singulière recommandation, et imitant l'ancienne dévotion et piété des princes ses prédécesseurs a déjà faicts plusieurs belles et riches fondations². » Les capucins et les minimes leur doivent en particulier la fondation de leurs couvents dans les faubourgs.

Il s'agit d'un catholicisme intransigeant, récusant tout abandon même minime du principe d'unité religieuse du royaume et condamnant en bloc toute la politique de concorde religieuse défendue par les érasmiens et menée par la monarchie depuis 1561³. Par attachement à une réflexion politique théocratique, il est impensable de prétendre distinguer le champ politique dans lequel l'État aurait comme mission première d'assurer la paix civile et le champ religieux où l'aspiration à l'unité retrouvée serait

1. Jean-Marie Constant, *Les Guise*, Paris, 1984, p. 80, 195.

2. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, p. 185.

3. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, p. 29 (« Hors l'Église Catholique, Apostolique et Romaine, il n'y a point de salut; si l'opiniastreté des hérétiques veut surmonter la justice des catholiques, qu'on descende en campagne pour à coup de coustelas ») p. 106 et (« À la mienne volonté que dès le commencement du luthéranisme et calvinisme les rois et Princes catholiques eurent fait sacrifice à Dieu de tous les hérétiques sans avoir respect au sang ni à la qualité, certainement la France ne seroit pas au malheur qui l'accable à présent »).

renvoyée à la toute puissance de Dieu et à l'action de l'Esprit saint¹. La radicalité de l'entourage ligueur va jusqu'à la justification de la violence grâce à une sacralisation de type sacrificiel permettant aux fidèles d'assurer leur salut en répondant à la juste colère de Dieu. Dans la ville de Nantes, la dimension eschatologique² est aussi fort présente, non seulement dans le peuple mobilisé dans des processions militantes par des prédicateurs comme le bénédictin Jacques Le Bossu dont l'extrémisme n'a rien à envier à ses confrères parisiens³, mais aussi dans le cénacle intellectuel protégé par les duc et duchesse de Mercœur.

Aristocrate de grande culture, Mercœur s'exprime en italien, espagnol, allemand et anglais, sans oublier bien sûr le latin. Son esprit curieux s'intéresse à toutes les découvertes, mais son plaisir s'attache surtout à la littérature, avec une dévotion particulière pour la poésie célébrée dans un cénacle de connaisseurs animé par Nicolas de Montreux, gentilhomme du Maine.

Écoutons le témoignage de Biré, familier de ces divertissements : « Sa coutume ordinaire est de proposer quelque belle matière pour estre agitée et au long traictée à l'issuë des repas. En quoy il prend si grand plaisir qu'après avoir attentivement escouté les raisons des uns et des autres, il entre finalement en ses discours dont les périodes contiennent autant de sentences et résolutions [...]. Il se plaist ordinairement à la Poésie, et y recrée quelquefois ses esprits [...]. Je le sçais pour avoir eu l'honneur de veoir plusieurs belles odes, sonnets et stances de sa composition, dont j'espère qu'un jour le public aura la communication⁴ ». Selon la tradition⁵, la bibliothèque du duc de Mercœur aurait été riche de dix-huit mille volumes, chiffre sans doute mythique pour souligner son côté exceptionnel à la fin du XVI^e siècle.

1. V^{te} de Carne, *Correspondance du duc de Mercœur et des ligueurs bretons avec l'Espagne*, Nantes, 1849, pièce 201. Lettre du pronotaire Du Vineau à Don Juan de Idiaquez, ambassadeur d'Espagne, en 1594. Il dénonce « les huguenots et les polictiques, je veux dire les athéistes ».

2. V^{te} de Carne, *Correspondance du duc de Mercœur...*, Nantes, 1849, pièce 201. Commentaire du pronotaire Du Vineau, envoyé délégué par Mercœur vers Philippe II en 1594 : « et pis sera le remordz de la conscience à ceux qui auront occasionné de si grandes et si irréparables désolations sur un peuple chrestien et innocent, voire mesme aux subietz de S. M. pour lesquelles en faudra, dans peu de temps, rendre un vigoureux compte à celuy qui jugera toutes choses en œuvé ».

3. M. Jaunet, *Les sermons du frère Jacques Le Bossu*, mémoire de maîtrise, Univ. Nantes, 1996.

4. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, p. 247.

5. Louis Grégoire, *La Ligue en Bretagne*, Paris, J.-B. Dumoulin — Nantes, A. Guéraud et C^{ie}, 1856, p. 203.

Cette éducation supérieure et cet amour des lettres sont considérés comme des garanties de bon gouvernement par son panégyriste Pierre Biré : « Nous pouvons en Bretagne prévoir sous son gouvernement et autorité un doux fruit de la félicité proposée par le philosophe Platon aux républiques desquels les gouverneurs ou sont doctes et bien versez aux sciences ou sont curieux d'apprendre et de rechercher, conserver et entretenir gens de ceste qualité, avec les moyens d'y rendre florissantes les Estudes des Bonnes Lettres¹. » Un tel discours était particulièrement adapté à la personnalité du duc qui déclarait lui-même en 1599 : « Les estats seront heureux où les philosophes règneront ou bien lesquels les rois et Princes philosopheront². »

Pourtant, cette appréciation ne semble guère s'appliquer à la stratégie déployée par Mercœur pendant la grande crise. Ses qualités d'homme d'État ne peuvent prétendre rivaliser avec ce haut niveau de culture. Il n'appartient pas à la lignée des grands capitaines, n'ayant ni le génie de la tactique, ni la fougue du meneur d'hommes, même s'il se plaît à discourir sur l'art des sièges en mettant en valeur ses connaissances en artillerie. Sa première campagne contre Condé dans le Bas-Poitou dans l'été 1585 lui a valu le surnom de « duc de Recule ». La victoire de Craon en mai 1592, largement due à des initiatives de ses lieutenants, ne compense pas l'inefficacité de toutes ces années de guerre qui se résument à une succession de petites opérations assez mal coordonnées.

Toutefois, ce sont surtout les qualités politiques qui lui font le plus défaut. Ses hésitations permanentes, sa lenteur à prendre une décision l'enlisse dans un attentisme plus subi que tactique. Trop aisément influencé par des avis divergents, sorte de girouette obéissant trop vite au dernier flux, il n'est jamais parvenu à indiquer clairement le sens politique de son action à ses partisans. Détestant trancher dans le vif, préférant toujours conserver plusieurs issues possibles, il s'est emmêlé dans les contradictions de négociations antinomiques.

L'historien de la Bretagne Barthélemy Pocquet l'a stigmatisé comme « le plus grand fourbe dans ce siècle sans foi, l'intriguant le plus retors de cette époque machiavélique³ ». La dureté de ce jugement montre l'ampleur de l'incompréhension du personnage. Comment situer ce ligueur zélé pour qui

1. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, p. 248.

2. Frédéric Joüon des Longrais, *Le duc de Mercœur*, Saint-Brieuc, 1895, p. 80. Lettre au duc d'Aumale, 14 juillet 1599.

3. Barthélemy Pocquet du Haut-Jussé, *Histoire de Bretagne*, t. V, 1515-1715, Rennes, J. Plihon et L. Hommay — Paris, A. Picard, 1913, p. 270-275.

le religieux prime toujours sur le politique dans la mouvance intellectuelle du père du principe de sécularisation de la raison d'État ? Ce n'est pas par manque de conviction que Mercœur se masque dans le double jeu, mais plutôt par faiblesse de caractère et surtout par manque de flair politique. Son image incertaine n'est que le résultat du décalage entre une politique rêvée et une réalité décevante. Ce velléitaire, qui mise sur les opportunités du développement d'une conjoncture externe pour se retrouver bien positionné, apparaît ainsi souvent en position d'attente¹.

Le duc de Mercœur s'est trouvé projeté dans un drame avec un rôle qui n'était pas fait pour lui. Comme l'illustre sa devise « Plus de foy que de vie », il est plus incliné vers la méditation intérieure que vers l'action. Ce décalage avec l'image classique du grand noble cultivant sa vertu dans ses entreprises guerrières n'a pas toujours été bien compris comme le note Pierre Biré en parlant de ses retraites spirituelles dans son ermitage de l'île d'Indret « où le plus souvent il se retire pour prier Dieu, lors qu'on pense qu'il soit à prendre ses plaisirs² ». Marqué par une vive conscience religieuse reflétée par une grande droiture morale, ce grand noble d'épée est sans doute moins un « fourbe retors » qu'un mystique égaré dans un conflit politique qui le dépasse.

Mercœur et la Ligue bretonne : une stratégie ?

Pendant que l'armée royale soumet les villes du Maine en décembre 1589 avant d'obtenir de précieuses victoires en Normandie (Ivry, 14 mars 1590), le duc de Mercœur affronte le prince de Dombes en Bretagne dans une lutte équilibrée où chaque adversaire cherche à ne pas s'exposer. Il a cependant la satisfaction de voir débarquer à Saint-Nazaire en octobre 1590 les renforts espagnols négociés dès l'été précédent auprès de Philippe II. La querelle de légitimité de souveraineté aboutit au doublement systématique de toutes les institutions en Bretagne, dans une concurrence excitée par le contexte militaire fort incertain.

Pour répliquer aux états provinciaux loyalistes tenus difficilement à Rennes à la fin de décembre 1590, Mercœur convoque des états ligueurs à Nantes du 28 mars au 8 avril 1591. Dans les soixante dix-sept articles du statut publié à la suite des délibérations, deux idées dominent : l'attache-

1. Appréciation du général espagnol Don Juan de Aguila : « comme il ne pouvait se soutenir par lui-même, il s'est arrangé de façon à se trouver entre deux eaux, pour laisser venir l'occasion ».

2. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, p. 248.

ment à l'unité religieuse du royaume dans la fidélité à l'Église romaine et la stricte surveillance des gens de guerre (troupes locales ou espagnoles) pour empêcher les exactions sur le pays. Assez curieusement, il n'est pas fait mention de la défense des privilèges provinciaux que les états de Rennes n'ont pas manqué de lier à leur reconnaissance d'Henri IV.

Le printemps 1591 est marqué à Nantes par les intrigues de l'envoyé de Philippe II, Don Mendo Rodriguez de Ledesma, qui essaie de populariser l'idée d'un rattachement de la Bretagne à la couronne d'Espagne dans le cadre d'une vice-royauté offerte à l'infante Isabelle, Mercœur étant nommé gouverneur perpétuel avec 100 000 écus de rente. Si un tel discours a pu séduire quelques proches conseillers comme l'évêque de Vannes, Georges d'Aradon, le président au parlement Dodieu de Vesly ou d'ardents capitaines comme Gabriel de Goulaine ou le marquis de Belle-Isle, il en a suffisamment inquiété d'autres pour que Mercœur envoie à Madrid son confesseur, le carme Marcellin Cornet, afin de faire cesser cette initiative intempestive¹.

Après les seconds états ligueurs tenus à Vannes, du 21 mars au 9 avril 1592, où les députés se plaignent une nouvelle fois de l'indiscipline des troupes locales et espagnoles et du coût excessif de l'entretien des garnisons, le duc de Mercœur obtient la seule grande victoire de toute la période en battant les royalistes à Craon le 23 mai 1592. Ses partisans profitent de cette victoire pour contre-attaquer sur le thème de l'élection divine développé par le parti loyaliste après les succès militaires d'Henri IV en 1590².

Dans les états généraux qui s'ouvrent à Paris le 26 janvier 1593, le théologal Christi, seul Nantais parmi les sept députés bretons, a l'honneur de s'exprimer devant une assemblée qui se retrouve d'ailleurs assez vite dans une impasse car Philippe II, soucieux d'entretenir l'union des deux branches habsbourgeoises, refuse la solution du prince français marié à sa fille. Donner directement la couronne à l'infante espagnole heurte par ailleurs le sentiment national des ligueurs modérés. Dans ces semaines décisives où les états généraux s'enlisent dans des débats improductifs raillés par le terrible pamphlet de la *Satire Ménippée*, la troisième session

1. M. Dolet, *La ligue hispano-bretonne (1589-1598)*, mém. de maîtrise, Univ. Nantes, 1995.

2. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, p. 102 : « Dieu lequel montra évidemment que l'orgueil, la présomption et les entreprises des deux princes assistez de toute la noblesse du roy de Navarre luy desplaisoient extremement et qu'au contraire il avoit agréable la sainte résolution de Montdit sieur de Mercœur et les continuelles prières qui se faisoient jour et nuit dans toute la Bretagne, et notamment dans la ville de Nantes ».

des états ligueurs se tient à Vannes (13 avril-5 mai) dans la plus grande incertitude.

Le maréchal d'Aumont, nommé commandant en chef des forces royales en Bretagne le 20 août 1592, n'y arrive en réalité qu'en août 1593. La campagne de 1594, qui lui permet de soumettre Morlaix en septembre, puis Quimper en octobre avant de dégager Brest de la menace espagnole en profitant de la mauvaise entente entre Mercœur et Don Juan de Aguila¹, s'accompagne d'une offre de réconciliation. Les Malouins savent en profiter pour se faire reconnaître de larges privilèges dans le traité de ralliement conclu le 20 novembre 1594. Les capitaines les plus valeureux de Mercœur, inquiets du manque de perspectives de leur chef, préférèrent négocier leur retour dans le camp royal comme Lézonnet à Concarneau et surtout Talhouet — le vainqueur de Craon — à Redon en juin 1595. Le décès d'Aumont, le 19 août 1595, des suites d'une mauvaise blessure, interrompt ce redressement spectaculaire du parti royal.

Face à ces abandons, le duc de Mercœur s'engage dans un double jeu qui le mène à négocier parallèlement avec l'Espagne (accords des 20 novembre 1594 et 30 juin 1596) et avec les députés d'Henri IV dans les conférences d'Ancenis (décembre 1594-mars 1595) et de Chenonceaux (étés 1595 et 1596). Le gouverneur rebelle se sert d'ailleurs du long silence du pape pour justifier sa prudence dans les négociations menées en 1594-1595 avec les Espagnols en expliquant qu'il ne veut pas se trouver en contradiction avec Rome². Les derniers états ligueurs tenus à Vannes en mai 1594 inscrivent leurs délibérations dans la volonté de « ne point les faire sortir de l'obédience du Saint-Siège³ ». Mercœur peut encore justifier religieusement le second serment à l'infante du 30 juin 1595.

Le discours ligueur, victime du réflexe national depuis qu'Henri IV a déclaré la guerre à l'Espagne le 17 janvier 1595, devient très difficile à tenir après la victoire de Fontaine-Française (5 juin) qui provoque un réel enthousiasme dans la population et surtout depuis l'absolution officielle accordée par le pape Clément VIII, le 17 septembre 1595, contre la promesse de l'introduction des décrets du concile de Trente. La dernière

1. V^{te} de Carne, *Correspondance du duc de Mercœur...*, Nantes, 1849, pièces 127, 196. Pendant toute la durée du conflit, Mercœur a vainement tenté d'obtenir le commandement suprême des troupes ligueuses et espagnoles en Bretagne. Pièce 201 : mémoire de 1594 avec plan de renforcement des frontières bretonnes avant la reconquête des zones intérieures perdues.

2. V^{te} de Carne, *Correspondance du duc de Mercœur...*, Nantes, 1849, pièce 258. Lettre de Don Mendo de Ledesma à Philippe II, 3 juillet 1595.

3. V^{te} de Carne, *Correspondance du duc de Mercœur...*, Nantes, 1849, pièce 207.

grande raison qui pouvait encore faire hésiter des catholiques sincères vient de tomber. Les chefs de la Ligue se rallient les uns après les autres moyennant titres, charges et pensions exorbitantes : le jeune duc de Guise dès la fin de 1594, le duc de Mayenne en janvier 1596. En septembre 1596, le Saint-Siège fait savoir à Mercœur qu'il existe un roi très chrétien en France et que le pape exige qu'on le « tienne pour tel¹ ».

À cette date, il ne reste plus que Mercœur en Bretagne qui résiste encore, ne comptant plus que sur une évolution de la politique extérieure très défavorable à la France pour le placer avantageusement en position d'arbitre entre Henri IV et Philippe II. Protégé d'abord d'un effort sérieux de l'armée royale par l'absolue priorité du front nord-est, bénéficiant pour un temps de la saisie d'Amiens par les troupes espagnoles des Pays-Bas (11 mars-19 septembre 1597), le gouverneur rebelle essaie en avril de s'intégrer dans la stratégie militaire espagnole en sollicitant l'envoi de deux mille Wallons en Bretagne et en proposant une attaque coordonnée avec les troupes de Flandres pour prendre en tenaille l'armée royale. Cette offre de service ne semble pas avoir suscité beaucoup d'intérêt, sans doute parce que le gouvernement espagnol a jugé que l'engagement réel de la Ligue bretonne restait douteux et que la concentration des forces en Picardie pour l'obtention d'un succès symbolique était une stratégie beaucoup plus pertinente².

Cette option stratégique plaide-t-elle pour une certaine ampleur de vue du gouverneur ou au contraire souligne-t-elle son aveuglement ? Ce pari sur la victoire militaire de l'Espagne de 1595 à 1598 permet de pointer quelques insuffisances. Jouer son avenir politique sur une protection militaire espagnole était à coup sûr apporter la guerre dans une Bretagne qui s'était ralliée massivement un siècle avant à l'intégration au royaume pour justement se garantir de ce danger. Il y avait ainsi contradiction absolue entre les buts et les moyens. L'incapacité des troupes espagnoles à reprendre les villes des sept provinces sécessionnistes des Pays-Bas, l'échec de l'Invincible Armada en 1588 et la progression de la crise financière à Madrid auraient dû amener un peu plus de circonspection. Surtout, était-il raisonnable de construire un modèle politique en jouant contre un sentiment national poussé en avant par la violence de l'affrontement pamphlétaire ?

1. V^{te} de Carne, *Correspondance du duc de Mercœur...*, Nantes, 1849, pièce 294. Lettre du cardinal-légit, 30 septembre 1597.

2. V^{te} de Carne, *Correspondance du duc de Mercœur...*, Nantes, 1849, pièces 311, 346. Lettre de Don Mendo de Ledesna à Philippe II, 21 novembre 1597, où il signale que le duc « est chagrin en partyculier de ce que le cardinal-archiduc ne luy a pas envoyé les Wallons ».

Était-il de saison de se situer en dehors du schéma de l'État-nation à un moment où l'aspiration au retour de la paix civile montait de toutes les catégories sociales ?

Après la reprise d'Amiens par les troupes françaises, Mercœur attend curieusement d'avoir le dos au mur, comme pétrifié par une issue qu'il n'avait osé imaginer, pour offrir sa reddition à Henri IV lorsque celui-ci peut enfin descendre vers Nantes au début de 1598.

Quelle vision de l'État monarchique ?

Le duc de Mercœur semble appartenir à cette fraction de la noblesse qui s'est difficilement adaptée au premier absolutisme développé par François I^{er} et Henri II avant d'être contesté sous les règnes des fils de ce dernier. Les conseillers nantais ne cessent de mettre en avant le programme du manifeste de Péronne de mars 1585 qui, après avoir affirmé avec force la catholicité du royaume, consacrait l'essentiel de ses articles à la critique de la déviation absolutiste de la monarchie. Dans une lettre adressée à Philippe II en 1591, Louis Dodieu, président au parlement ligueur de Nantes, en rappelle les grands traits : « tenir la main forte et armer à ce que la sainte Église de Dieu soit réintégrée en sa dignité et en la vraie et seule catholique Religion, que la noblesse jouysse comme elle doit de sa franchise toute entière et le peuple soit soulagé [...] ¹ ».

La dénonciation d'une déviation tyrannique de la monarchie se fonde sur l'irrespect des limites constitutives du bon gouvernement. Avec les derniers Valois et encore plus avec Henri IV, roi huguenot, les lois divines et naturelles, premiers fondements des libertés des sujets, ne sont plus respectées. Le développement de la vénalité des offices et la prétention du souverain à composer son conseil sans respecter obligatoirement la hiérarchie établie de la noblesse sont interprétés comme autant d'infractions contre l'ordre naturel divin auquel toute législation doit rester conforme pour prétendre à la justice. Pierre Biré est particulièrement soucieux de cette restauration de l'échelle des dignités dans la distribution des responsabilités étatiques : « Remettre l'Église et la Noblesse en sa première splendeur et priver des honneurs, offices et dignitez de la couronne tous ceux lesquels, au préjudice et mespris des Princes et anciens officiers de l'Etat, en avoient depuis peu de temps esté pourvez ². »

1. Bibl. Mazarine, 53-563, pièce 17.

2. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, p. 252.

Un roi juste doit s'incliner devant les règles fondamentales façonnées par l'expérience historique de la nation, sans prétendre les modifier au nom d'un prétendu monopole de la souveraineté qui ne peut s'incarner que dans le royaume, corps mystique formé par le roi et les ordres de la nation. À Nantes comme ailleurs, la Ligue a repris toute la rhétorique contestataire des monarchomaques calvinistes des années 1570 en radicalisant même le droit à l'insurrection : « C'est une chose très certaine que tout Prince, Roy, Monarque ou autre qui viole les loys fondamentales de son Estat se rend privé et indigne de toute obéissance, honneur, respect et fidélité, et qu'en ce cas ses sujets le peuvent chasser et procéder à l'eslection et réception d'un autre qui mérite le glorieux titre de roy. Or sous ces loys fondamentales j'entens celles sans lesquelles un Estat ne peut subsister [...]. Sur ces loys est appuyée et bastie la principale des loix fondamentales du royaume de France qui porte expressément que aucun prince hérétique ou fauteur d'hérétique ne sera roi de France¹. » Le geste de Jacques Clément, libérant le royaume de son tyran sur une inspiration divine, est régulièrement célébré à Nantes par les prédicateurs ligueurs.

En l'absence de roi légitime, l'appel à la refondation de l'action étatique dans une dimension religieuse s'adresse aussi aux Grands, responsables de provinces soulevées pour la défense du catholicisme. Pour la Ligue nantaise, l'éthique de la monarchie tempérée s'impose aussi à toute l'aristocratie qui a toute légitimité pour exercer l'autorité publique : « Vostre nom et vostre autorité peuvent-ils justifier et rendre bon ce que par la loy de Dieu, de nature et des gens est déclaré meschant et vous est à vous mesmes deffendu ? Vous estes Princes, vous estes puissans, vous avez du pouvoir et de l'autorité, je le confesse, mais de qui tenez-vous tout cela ? De Dieu, qui vous a faicts tels que vous estes, pour deffendre et maintenir les petits, ou bien de vostre seul mérite qui n'est que fumée et vanité sans la grace divine² ? »

Si dans la Ligue nationale convergent un courant nobiliaire et un courant urbain, c'est uniquement le premier qui s'exprime officiellement à Nantes par les voix des proches conseillers de Mercœur³. Pierre Biré, pourtant avocat du roi au présidial ligueur, s'incline volontiers devant la supériorité

1. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, p. 49.

2. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, p. 108.

3. Robert Harding, « Revolution and reform in the Holy League : Angers, Rennes, Nantes », *The Journal of Modern History*, vol. XXXIII, 3, september 1981, p. 379-416.

de la naissance¹ qui doit demeurer la seule référence dans la distribution de l'autorité publique². Cette révérence devant la hiérarchie lignagère permet de comprendre le fossé d'incompréhension qui s'est ouvert entre l'aristocratie et Henri III lorsque celui-ci a prétendu assurer la promotion de ses « mignons » de noblesse seconde au plus haut niveau du conseil royal.

Cette volonté de lier la restauration de l'État monarchique et la réhabilitation de la grande noblesse pousse même ces ultracatholiques à bien distinguer dans leurs attaques virulentes de l'aristocratie huguenote le critère religieux en face duquel elle demeure impardonnable pour la trahison de la vraie foi et l'évidence de sa supériorité sociale qui ne saurait être affectée par cet égarement religieux : « Car c'est une chose très certaine que c'est l'intérêt de tous les Princes de la terre de n'endurer qu'on viole et mesprise l'honneur et le respect deu à ceux lesquels sont ordonnez et constituez de Dieu pour commander aux autres [...]. Aucun n'ignore que les Princes de Bourbon (osté le fait de la Religion) soient princes grands, magnanimes, forts et puissans. Je puis de ma part asseurer avoir de mes propres oreilles entendu Monseigneur le duc de Mercœur les déclarer hautement tels. Qu'on laisse donc les injures aux lavandières et tripières du petit pont de Paris, veu par icelles la cause n'en est plus faible ni plus forte, et je dirai bien plus, si les victoires s'acquéreroient par les injures aussi tost que par la force des armes, les Princes de Lorraine aimeraient mieux estre vaincus qu'endurer aucune injure estre dict et proférée aux Princes de Bourbon³. »

Alliant le concept de monarchie tempérée et le principe d'unité religieuse d'un État, la Ligue nantaise⁴ se préoccupe du choix d'un roi véritablement légitime après la mort de Charles IX. Si certains se rallient volontiers à la solution espagnole, d'autres, analystes plus fins de la progression du sentiment national⁵, sont attachés à la promotion d'un prince français.

1. Arlette Jouanna, *Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVII^e siècle*, Paris, Hachette, 1977, p. 11, 71, 140, 281.

2. A. Jouanna, *Ordre social...*, Paris, 1977, p. 51-52. « En quelque temps l'on a eu plus de respect pour le rang aux grandeurs, alliances et antiquitez des Maisons qu'aux offices des Connestables, Mareschaux et autres de la Maison et Couronne de France [...] dont il appert qu'il ne faut jamais tant considérer la qualité d'un estat que celle de l'homme qui le tient et possède ».

3. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, 108.

4. « Nantes et le pays nantais au moment de l'édit de Nantes » (Nantes, 19 avril 1998), Guy Saupin (dir.), *Bull. archéol. et hist. de Nantes et de la Loire-Atlantique*, n° h. s., 1999, 149 p.

5. Myriam Yardeni, *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion, 1559-1598*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1971, 396 p. (« Public. de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne », série « Recherches »).

S'appuyant sur la réflexion historique du huguenot François Hotman dans sa *Franco-Gallia* soulignant l'existence du principe électif dans la transmission de la couronne de France dans le haut Moyen Âge, Pierre Biré entend substituer la « loi gaulle », véritable coutume dynastique héritée de Pharamond, à la loi salique rejetée dans le domaine géographique des Francs saliens. Cette réinterprétation de l'histoire originelle du royaume lui permet de défendre le principe, qualifié de traditionnel, de la supériorité du mérite sur le sang quant à l'accession au trône : « On peut aisément juger, avec la raison, que de tout temps immémorial les François ont, par ceste louable coutume, estroitement et inviolablement gardée et observée, maintenu et conservé la dignité royale des Princes du sang de leurs anciens Rois, non plustost les plus proches [...] mais seulement les plus capables, vertueux et dignes de ceste charge et dignité. Pour ce que, comme dict très bien saint Jean-Crysostome, le royaume et la souveraine puissance n'est point deüe au sang, mais seulement aux mérites [...]. Quand à la proximité du lignage, il est aisé de monstrer et vérifier que les anciens François n'y ont pas toujours regardé¹. »

Toute cette démonstration n'a pas pour but de nier radicalement les droits du sang et d'ânesse, mais simplement de les subordonner au principe de catholicité du trône de France. Pierre Biré les réintroduit d'ailleurs très vite dans sa théorie de la souveraineté pour justifier la préférence à accorder à un roi français. Contrairement au courant ligueur raillé dans la *Satire Ménippée*, il ne sous-estime pas le sentiment national².

Peut-on invoquer une complicité entre une province récemment intégrée au royaume et un couple princier nourrissant l'ambition de faire revivre en leur faveur l'autorité politique des ducs du xv^e siècle ? Présenter la Ligue comme une résurgence d'un idéal d'indépendance de la Bretagne, comme l'a fait trop facilement la celtomanie du xix^e siècle, n'est pas défendable car beaucoup d'observations contrecarrent cette interprétation³.

Jamais le duc de Mercœur n'a dévoilé de telles ambitions devant les institutions ligueuses bretonnes, que ce soit le parlement ou les états provinciaux. Qu'est-ce donc qu'un prétendant qui n'avoue pas ses objectifs ? Les engagements répétés au service des droits de l'infante d'Espagne contredisent d'ailleurs cette hypothèse, même si cette option ne s'est imposée que tardivement, comme par résignation. Les états ligueurs n'ont jamais encouragé un quelconque indépendantisme, ceux de 1590 ne prenant même pas

1. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, l. II, p. 5-6.

2. P. Biré, *Alliances généalogiques...*, Nantes, 1593, l. II, p. 7 : « que toujours demourant sur toutes choses le droit du sang, l'étranger ne soit pas préféré au patriote et régnicole ».

3. Alain Croix, *L'âge d'or de la Bretagne, 1532-1675*, Paris, Éd. Ouest-France, 1993, p. 52-66.

la précaution d'invoquer le thème de la défense des privilèges provinciaux, à l'opposé des états loyalistes de Rennes, et ceux de 1594 affirmant au contraire leur attachement au royaume par le biais de la Sainte Union.

L'accusation est pourtant ancienne comme le prouve ce mémoire anonyme rédigé en 1590 ou 1591¹, et qui porte comme titre *Remonstrance aux habitans de la ville de Nantes par un des citoyens d'icelle, par où se voit les pratiques et menées dont a usé le Duc de Mercœur pour usurper le duché de Bretagne*. Sur quoi fonder son opinion en dehors de vagues allusions d'un entourage d'ailleurs très divisé sur cette question? Outre l'attribution du titre de duc à ses deux fils sur les registres paroissiaux, la déclaration la plus nette laissée par Mercœur est incluse dans la lettre qu'il adresse le 14 juillet 1599 au duc d'Aumale : « Vous savez la résolution qu'à mon très grand regret je pris l'année dernière de me départir pour quelques temps de l'apparence de mes prétentions sur la Bretagne, plustost forcé par le bonheur des envieux de nostre Maison que par la justice de leurs armes; mais puisqu'il falloit céder au temps, je me résolus de remettre à une saison plus opportune la répétition de ce qui m'appartient². » Si la formulation ne laisse aucun doute sur la conscience très vive d'avoir des droits sur la Bretagne, elle n'est d'aucun secours pour en définir le contenu.

Le duc de Mercœur a sans doute cherché une reconnaissance d'un gouvernement héréditaire, avec une large autonomie d'action au sein d'une monarchie de style tempéré empruntant largement au modèle de la féodalité. Pour l'obtenir, deux stratégies ont été successivement essayées de 1589 à 1598. L'arrivée sur le trône de la famille de Lorraine a d'abord paru la meilleure opportunité dans la mesure où la parenté étroite ouvrait de belles perspectives. La conquête progressive du royaume par Henri IV a imposé ensuite la stratégie de l'alliance espagnole, non pas pour détacher la province de la couronne de France, mais pour se placer en position de force dans une future négociation entre une monarchie française affaiblie par sa défaite militaire devant la puissance espagnole. Le caractère aléatoire de cette voie de rechange tenait à ce que Philippe II ne concevait de gouvernement héréditaire que dans le cadre d'une vice-royauté de la couronne d'Espagne confiée à l'infante Isabelle, solution à laquelle le couple Mercœur ne pouvait évidemment pas se rallier, car la seule vice-royauté envisageable à ses yeux ne pouvait être que celle que la monarchie française leur attribuerait³.

1. Arthur de La Borderie, « Pamphlet royaliste, 1590 », *Revue de Bretagne et Vendée*, t. LIII, 1883, p. 470-480.

2. F. Jouïon des Longrais, *Le duc de Mercœur*, Saint-Brieuc, 1895, p. 80.

3. Guy Saupin, *Nantes au temps de l'Édit*, La Crèche, Geste éd., 1998, 287 p.

Le manque de maîtrise de toutes ces données explique la tentation de laisser faire le cours des événements avec l'espoir d'en tirer le meilleur parti. Par ce déficit de lucidité dans l'analyse des rapports de force et ce manque de volonté pour peser sur la conjoncture, le duc de Mercœur apparaît surtout comme un mystique catholique très cultivé, égaré sur le terrain politique.

La place de l'affection conjugale dans les traités sur le mariage des XVI^e et XVII^e siècle, en France

Maurice DAUMAS
(Université de Pau)

Au XVI^e siècle, le mariage est d'abord un lien contractuel relevant de la juridiction civile et religieuse. Au XVIII^e siècle, il est avant tout un lien affectif, qui fonde la famille et la société, c'est-à-dire l'ordre naturel. L'évolution est surtout intéressante à étudier sur les deux premiers siècles, lorsque se mettent en place les différents volets du lien affectif : la relation entre les époux, celle entre les époux et les enfants et — moins visible car disparue depuis lors —, la relation entre les époux et Dieu, particulièrement sensible au XVIII^e siècle. L'analyse qui suit ne concerne que le premier volet. Elle ne porte pas sur les pratiques (pour lesquelles il faut étudier les lettres et les mémoires) mais sur les représentations sociales que révèlent les discours.

Les traités de mariage

Pour étudier l'affectivité, tous les documents ne présentent pas la même valeur. Les œuvres de fiction et les recueils d'anecdotes ne manquent pas d'intérêt, non plus que les manuels épistolaires et les recueils de lettres, qui contiennent toujours des conseils pour se marier ou pour vivre heureux en mariage. En revanche, les catéchismes et les manuels de confession ne sont pas d'un grand apport en ce domaine, les premiers parce qu'ils parlent peu de l'affection conjugale et le font le plus souvent d'une façon rudimentaire, les seconds parce qu'ils ne s'y intéressent pas, son absence

n'étant pas, à proprement parler, un péché. On a choisi ici de présenter les discours directement concernés par cette question, c'est-à-dire les traités de mariage¹. Ces textes normatifs ne permettent guère de savoir ce qui se pratiquait à l'époque (par exemple, en dépit de leur insistance sur la nécessaire réciprocité de l'affection, celle-ci demeure largement une « affaire de femmes » jusqu'au début du XVIII^e siècle). Ils offrent en revanche des discours suffisamment étoffés pour appréhender l'évolution des doxas. La place impartie à cette contribution étant limitée, nous ne traiterons ici que de la *nature* de l'affection conjugale et du *sens* qui lui est octroyé. On n'abordera pas les points suivants : la pathologie de l'affection conjugale, les liens entre l'amour et la sexualité, l'élargissement du champ affectif aux enfants², la relation entre l'amour divin et l'amour humain, la confrontation du lien amoureux et du lien conjugal. On mesure, à cette liste, l'étendue du champ de recherche que représente l'affection conjugale.

Avec la revalorisation du mariage, les traités se multiplient au XVI^e siècle³. Ils concernent la défense du mariage ou l'éducation des femmes. *L'Institu-*

1. Le corpus de cette étude est constitué d'une vingtaine de traités sur le mariage ou incluant une doctrine du mariage : Symphorien Champier, *La Nef des Dames vertueuses...*, Lyon, 1503 ; Pierre Lemmonier, sieur de Lesnauderie, *La Louenge de mariage...*, Paris, 1523 ; Juan Luis Vivès, *Livre de l'institution de la femme chrestienne*, 1524 (trad. fr. 1542) ; Érasme, *Christiani matrimonii institutio*, 1526 (trad. de C. Bosc, *Le mariage chrétien*, Paris, 1714) ; Jean Bouchet, *Les triumphes de la noble et amoureuse Dame et l'art de bonnestement aimer*, 1530 ; Claude Baduel, *Traicté très utile et fructueux de la dignité de mariage*, Paris, 1548 ; Jean de Marconville, *De l'heur et malheur de mariage, ensemble les loix connubiales de Plutarque*, Paris, 1564 ; François Tillier, *Le premier et le second livre du Philogame, ou amy des nopces*, Paris, 1578 ; François Du Souhait, *L'Heureuse alliance*, v. 1603 ; François de Sales : *Introduction à la vie dévote*, Rouen, 1609 ; Paul Caillet, *Le tableau du mariage représenté au naturel*, Orange, 1635, François de Grenaille, *L'Honneste mariage*, Paris, 1640 ; Claude Maillard, *Le bon mariage ou le moyen d'être heureux et de faire son salut en l'état de mariage...*, Douai, 1643 ; Jean Cordier : *La famille sainte, où il est traité des devoirs de toutes les personnes qui composent une famille*, Paris, 1644 ; Cernay, *Le Pedagogue des familles chrestiennes [...] par un prestre du Seminaire de S. Nicolas du Chardonnet* [paru sans nom d'auteur], Paris, 1662 ; R. P. Thomas Le Blanc, *La direction et la consolation des personnes mariées, ou les moyens infailibles de faire un Mariage heureux d'un qui serait malheureux...* Paris, 1664 ; Claude Joly, *Instructions chrétiennes et morales pour les femmes mariées...* 1667 ; Antoine Courtin, *Traité de la Jalousie ou moyens d'entretenir la paix dans le mariage*, 1674 ; Johann Lindenborn, *Instruction chrestienne sur le sacrement de mariage et sur l'éducation des enfans* (trad. N. Fontaine), Paris, 1679 ; Jacques Chaussé, *Traité de l'excellence du mariage, de sa nécessité et des moyens d'y vivre heureux...*, Paris, 1685 ; Jean Girard de Villethierry, *La vie des gens mariés ou les obligations de ceux qui s'engagent dans le mariage...*, Paris, 1695.

2. Maurice Daumas, « La place de l'enfant dans les traités sur le mariage en France aux XVI^e et XVII^e siècles », dans *Lorsque l'enfant grandit : entre dépendance et autonomie*, Jean-Pierre Bardet, Jean-Noël Luc, Isabelle Robin-Romero et Catherine Rollet (dir.), Paris, Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, 2003 p. 419-435.

3. Tous les traités qui circulent ne sont pas nouveaux. Par exemple, plusieurs traductions

tion du mariage chrétien d'Érasme et plus encore *L'Institution de la femme chrétienne* de Juan Luis Vivès, dont s'inspirent les protestants eux-mêmes, dominent leur siècle. Mais le grand tournant date de l'implantation en profondeur de l'Église tridentine : à partir des années 1640 paraissent un grand nombre d'ouvrages, très copieux, qui traitent de la famille et du moyen d'être heureux en mariage. L'affection est au cœur de ces discours, qui visent à consoler les mal mariés, à entretenir la paix dans le ménage et à prendre soin de ses enfants.

La position de l'Église, fût-elle dominante, ne résume pas la sensibilité de ces deux siècles. Puisqu'il faut appréhender aussi bien les traits communs à une époque que ce qui la divise, le corpus retenu regroupe des opinions et des positions bien différentes : religieuses et laïques, catholiques et protestantes, libérales et conservatrices. Pour l'histoire de l'affection conjugale, c'est la dernière opposition qui est la plus forte, surtout au XVII^e siècle.

Le discours sur l'affection conjugale

Tous les traités font une place à ce que Champier (1503) appelle « l'amour naturelle qui doit être entre la femme et le mari », puisque cet amour possède de solides références scripturaires. Érasme développe le devoir d'amour mutuel dans le chapitre XXII et surtout le long chapitre XXX, au titre révélateur : « Combien les personnes mariées sont obligées de s'aimer. En quoi consiste cet amour. Subordination de la femme à l'égard du mari. » Vivès aborde le sujet à diverses reprises et y consacre un très court chapitre (« Quelle utilité de l'amour mutuel en mariage »). Les ouvrages qui suivent se contentent de mentionner l'amour conjugal mais n'ont rien à dire dessus¹. Chez Baduel et Marconville, pour prendre deux auteurs très favorables au mariage, l'amour est un précepte de l'Apôtre, non un sentiment qui se cultive. Avec Tillier (1578), Du Souhait (1603) et surtout François de Sales (1609), sa place augmente dans le discours. *L'Introduction à la vie dévote* baigne dans l'affectivité ; mais François de Sales

paraissent aux XVI^e et XVII^e siècles de l'ouvrage de Francesco Barbaro édité en 1415-1417, *Les deux livres de l'état du mariage*.

1. À rapprocher de la position du concile de Trente, qui ne fait pas allusion à l'amour conjugal dans ses canons, mais en parle succinctement dans son *Catéchisme*. Ce n'est pas simplement qu'il s'agit de textes normatifs, comme l'écrit Marcel Bernos, « L'Église et l'amour humain à l'époque moderne », *Bull. Assoc. des historiens modernistes des universités*, n° 17, 1994, p. 61-82. L'époque n'éprouve pas le besoin de formuler une doctrine sur un sujet qui ne fait pas réellement problème.

se livre à une longue analyse des « amitiés » et non de l'affection conjugale : manifestement, dans la vie sociale les premières comptent plus que la seconde. C'est à partir des années 1640 (Maillard, Cordier...) que l'amour conjugal devient le fondement du discours sur le mariage : l'auteur en parle tout au long de l'ouvrage, il y consacre spécialement de longs chapitres, il analyse sa pathologie et, surtout, il donne des conseils pour le cultiver. À la fin du XVII^e siècle, un traité sur le mariage (Chaussé, Villethierry) est d'abord un discours sur l'affection conjugale. Bien entendu, on rencontre aussi dans le siècle des propos très conservateurs, où l'auteur insiste surtout sur l'obéissance de la femme. Ces discours sont généralement profanes (Caillet, Grenaille, Courtin), plus rarement d'origine religieuse (Cernay). Les traités les plus en pointe sont ceux des jésuites (Maillard, Cordier, Le Blanc).

Les questions que soulève le vocabulaire sont moins importantes qu'on ne l'imagine, à quelques exceptions près (par exemple lorsque Érasme remplace le *sacramentum* de la Vulgate par *affectus conjugalis* — le sentiment conjugal¹ —, le « coup de pouce » en faveur de la réhabilitation de l'amour dans le mariage n'est pas mince). Le vocabulaire de base est en effet surdéterminé par l'utilisation du mot *amour* dans le champ religieux en général et dans l'Écriture en particulier. *Amour* et *amitié* sont interchangeables pour désigner le lien affectif des époux. Dès le XVI^e siècle, il est question de l'*amour conjugal* (Érasme, Vivès), du *grand amour* avec lequel les époux doivent s'aimer, concurremment aux expressions *amitié conjugale*, *amoureuse amitié*. L'affection conjugale est synonyme d'*amour et charité* (Baduel), de *vraie amitié et sainte* (François de Sales), d'*amour saint* (Caillet, Cernay). Contrairement à ce qu'on pouvait attendre, le XVII^e siècle préfère *amour* et *amour conjugal* à *amitié*. Il y ajoute *affection* (*affection cordiale*, *affection conjugale* — Caillet) et *tendresse*, dont le sens affectif apparaît au milieu du siècle (« Cette tendresse que les mariés doivent avoir l'un pour l'autre », Cordier, 1644). De ce vocabulaire qui a très peu évolué, on ne peut rien inférer du processus qui a conduit le mariage du lien contractuel au lien affectif : comme les autres désignations, *amour conjugal* a recouvert des représentations sociales très diverses.

1. Paul, Ép 5, 31-32 : « 31. C'est pourquoi l'homme abandonnera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et de deux qu'ils étaient, ils deviendront une même chair. 32. Ce sacrement est grand, je dis en Jésus-Christ et en l'Église. » (trad. de Lemaitre de Sacy, 1667) La Bible de Port-Royal est plus fidèle à la Vulgate que le texte érasmien. La Bible de Jérusalem remplace *sacrement* par *mystère*.

L'autre point d'appui d'un discours sont les références et les exemples. Compte tenu du peu de place que tient l'amour dans le mariage traditionnel, les exemples ne sont guère nombreux (Isaac et Rébecca, Jacob et Rachel) et concernent surtout l'obéissance, la fidélité et le dévouement, dans lesquels le XVI^e siècle voit les preuves de l'amour féminin (d'où le succès des héroïnes de l'Antiquité et, surtout, du conte de Grisélidis). Les références n'éclairent pas plus l'évolution de l'attitude à l'égard de l'affection que le vocabulaire. Elles sont peu nombreuses et massivement tirées des épîtres de Paul, car l'amour conjugal n'est guère présent dans les Évangiles et chez les Pères de l'Église. Il faut rappeler ces textes célèbres pour comprendre comment ils ont été utilisés à des fins diverses. L'épître aux Éphésiens dit : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église. » (Ép 5, 25) « ... les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Aimer sa femme, c'est s'aimer soi-même. » (Ép 5, 28) L'épître aux Colossiens prescrit : « Femmes, soyez soumises à vos maris, comme il se doit dans le Seigneur. Maris, aimez vos femmes, et ne leur montrez point d'humeur. » (Col 3, 18)

On voit que saint Paul ne parle pas de l'amour des femmes, mais de leur soumission, qui constitue le pendant de l'amour des maris (de même, l'Église est soumise au Christ, qui l'aime). Bien entendu, on pouvait creuser pour trouver une référence plus favorable aux femmes. Elle existe, dans la modeste épître à Tite, mais elle n'est jamais citée : « Les femmes âgées [...] apprendront aux jeunes femmes à aimer leur mari et leurs enfants... » (Tt 2, 4). Le XVI^e siècle n'a nul besoin de cela, car il se reconnaît dans les termes du rapport affectif défini par l'apôtre : obéissance de la femme et, en retour, amour du mari. Érasme donne le ton en se livrant à une longue exégèse de saint Paul¹. Si l'on voulait établir un meilleur équilibre entre les époux, il n'était pas facile, à cette époque, de s'éloigner de la lettre de l'Écriture. C'est pourquoi Vivès, l'auteur le plus soucieux d'égalité en ce domaine², s'appuie sur le credo de la philosophie amoureuse de la Renais-

1. « L'amour ne saurait être trop grand entre un mari et une femme. L'Apôtre règle néanmoins d'une manière différente les devoirs de l'un et de l'autre : il veut que l'amour soit particulièrement le partage du mari, et le respect celui de la femme. Car comme l'autorité et le pouvoir appartiennent au mari, pour empêcher qu'il n'use tyranniquement de ses droits, l'Apôtre y joint un grand amour. Et comme la femme est inférieure et d'un sexe plus faible, on lui ordonne pour son mari un respect qui soit capable de réprimer ses passions ». Suit un long chapitre, argumentant sur l'exemple du Christ (l'homme, le chef) et de l'Église (la femme, le corps).

2. « La femme a été rendue sujette au mari, comme le fils au père, et autrement ils sont pareils et égaux pour mutuel amour. » (*Institution...*, « De l'accès en mariage »)

sance, l'opinion d'Ovide recyclée par la philosophie néo-platonicienne : aimez et vous serez aimé¹.

Du fait de l'évolution en faveur du lien affectif, le XVII^e siècle est contraint de prendre un peu plus de libertés avec les références scripturaires. Pour introduire l'égalité dans l'échange affectif, il suffisait de corriger saint Paul en faisant semblant de lire : « Maris, aimez vos femmes. Femmes, aimez vos maris. » C'est la formulation (à connotation paulinienne, mais qui n'est pas conforme à l'épître) employée à partir de François de Sales, puis de Cordier. Elle désigne un amour qu'on ne peut plus penser autrement que comme un *amour réciproque* (Le Blanc). Elle conduit par exemple à écrire : « *Si vous voulez être heureux dans le mariage, il faut nécessairement que vous soyez aimé de votre femme. Vous ne pouvez en être aimé si vous ne l'aimez pas. Aimez-la donc. C'est la première leçon qu'un mari doit apprendre. Elle n'est pas de moi. Elle est de saint Paul* ». (Chaussé, 1685) Que l'on sache, saint Paul n'a jamais dit que le but était d'être heureux dans le mariage ! On conçoit la gêne que pouvait ressentir un auteur libéral de la fin du XVII^e siècle, désireux d'étayer son approche de l'amour conjugal. Le prêtre Girard de Villethierry publie, en 1695, un gros volume intitulé *La vie des gens mariés...* L'ouvrage est une véritable compilation des opinions de l'Écriture et des Pères de l'Église, sauf pour le chapitre XI, car son sujet est trop neuf : « Qu'il faut que les gens mariés ne s'aiment que d'un amour saint et bien réglé². » Quand on voulait vraiment traiter ce sujet à cette époque³, l'Écriture n'était déjà plus d'aucun secours.

1. On trouve l'idée à divers endroits dans l'*Institution*, notamment : « La femme a en outre une autre chose de moult grand efficace et vertu en concorde, c'est quand elle aime son mari. Amour est de telle nature qu'elle attire à soi, et si elle aime véritablement et par effet, non par dissimulation, sans faute, elle sera aimée. » (« De la concorde des mariés ») On sait que François de Sales s'inspirera de la doctrine ficinienne dans le *Traité de l'amour de Dieu*.

2. Girard de Villethierry est capable de prendre ses distances à l'égard de l'Écriture, lorsque leur misogynie heurte son propos. Après avoir cité l'Écclésiaste et les Proverbes, qui s'en prennent aux femmes, il écrit : « À la vérité il n'est parlé dans ces lieux de l'Écriture que de la malice et du dérèglement des femmes ; mais il est visible que la mauvaise humeur et les vices des maris ne sont pas moins à craindre, ni moins propres à troubler l'union qui doit régner entre des personnes si proches. Et par conséquent il faut leur appliquer tout ce que le Saint-Esprit dit contre l'emportement de leurs femmes. »

3. Déjà tardive pour la formation du mécanisme de l'affection conjugale (la pratique de celle-ci ne fait, bien entendu, que commencer). M. Daumas, *La tendresse amoureuse, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Perrin, 1996, 258 p.

Quelle est la nature de l'amour qui doit régner entre les époux ?

Durant ces deux siècles, les auteurs sont d'accord sur une définition *a minima* de l'amour conjugal. Quelle que soit l'expression qui la désigne, l'affection entre les époux est *une forme d'amitié, la plus importante de toutes* : « Il n'est point de telle amitié au monde que l'amitié conjugale. » (Marconville, 1564) Plusieurs arguments sont avancés en faveur de cette supériorité : à la différence des autres amitiés, celle des époux est indissoluble (Érasme), elle repose sur une véritable égalité (Marconville, Du Souhait), elle « surpasse toutes autres suavités et douceurs d'amours » (Baduel, 1548). On sent au XVI^e siècle (notamment chez Vivès), le souci de donner un peu de lustre à une relation qui, dans le contexte d'une société dominée par les valeurs viriles, est loin d'égaliser l'amitié qui lie les hommes entre eux. Au XVII^e siècle, l'Église tridentine est l'artisan du renouveau. Ce qui compte dans la définition du lien conjugal à partir de François de Sales, ce n'est plus la confrontation avec les autres amitiés, mais l'affirmation de sa *sainteté*, c'est-à-dire de la nature radicalement différente que lui confère le sacrement de mariage, dont le jésuite Maillard fait la quatrième fin du mariage. Il ne s'agit ni d'un amour naturel (comme celui des bêtes), ni d'un amour humain (comme celui des païens), mais « d'un amour tout saint, tout sacré, tout divin » (François de Sales). Cet amour, que l'on dit également « surnaturel » (Maillard, Lindenborn) et « miraculeux » (Courtin), s'identifie à l'amour de Dieu, puisque c'est un amour de charité¹.

Chacun est également d'accord pour affirmer que l'amour conjugal est un *devoir* et que ce devoir est *mutuel*. Les nuances et l'évolution sont les suivantes. Au XVI^e siècle, il est clair qu'il s'agit d'abord d'un devoir de la femme envers le mari. Pour le mari, aimer sa femme est moins une obligation qu'un bon conseil (notamment pour la garder fidèle) et une sorte de contre-don (« Et tout ainsi que sur toutes choses humaines la

1. Voici ces thèmes, résumés chez Maillard (on notera que la théorie sacramentale du mariage — et donc de l'amour humain — entraîne une responsabilisation des époux dans la construction affective du couple) : « Enfin la quatrième fin du mariage est la représentation du mariage du Verbe avec nostre nature ou de Jésus-Christ avec l'Église, et afin que cette représentation fust plus parfaite [...] aussi il a voulu relever cette union à un estre surnaturel et divin, et l'accompagner d'un amour surnaturel duquel les conjoints s'aymassent, non seulement d'un amour humain mais aussi divin, faisant que cet amour durast entre eux comme estant fondé en charité, de sorte qu'il ne tiendra qu'aux mariés que leur amour soit éternel puisqu'en vertu du sacrement Dieu leur confere la grâce et la charité, en faveur de laquelle ils pourront obtenir cet amour s'ils n'y apportent aucun empêchement et ce afin que la signification du sacrement soit parfaite. » (1643).

femme doit aimer son mari, aussi le mari serait bien ingrat si d'un égal amour il ne chérissait pas sa femme. » Tillier, 1578). Bien des auteurs (au XVII^e siècle, il s'agit des plus conservateurs, tels Caillet et Grenaille) pensent que chez la femme l'amour marital est aussi naturel que l'amour maternel. Ils exhortent donc les hommes à aimer leurs femmes pour ne pas étouffer chez elles d'aussi bonnes dispositions et pour s'assurer de leur amour « cordial ». On aura compris qu'ils ont de l'amour conjugal une vision assez étriquée : ce qui leur paraît « inné » chez la femme, c'est la soumission, l'obéissance et le dévouement ; transformer ces vertus en fidélité et loyauté est de la responsabilité des hommes.

L'amour conjugal n'est pas seulement le produit du devoir ou de la nature, mais aussi celui de la *grâce*. Au XVI^e siècle, la théorie en est encore très simple. Vivès, Baduel paraphrasent le récit de la Genèse (2, 24) : Dieu institua le mariage, « pour ce continent le mari aima la femme selon le vouloir de l'instituant [...] ordonnant que pour leur mutuel amour, l'homme laisserait par après père et mère » (Vivès). Cette grâce qui contraint est proche parente de l'amour naturel que les femmes sont sensées éprouver pour leur mari et du devoir d'obéissance qui leur est imposé : les valeurs qui les sous-tendent sont les mêmes. Le XVII^e siècle fait plus de place au libre-arbitre¹. La grâce n'est plus un don suffisant, que l'on reçoit passivement en même temps que la bénédiction nuptiale : c'est une aide divine à la volonté des époux de s'aimer (« elle ne se donne qu'à ceux qui s'approchent bien disposés du Sacrement de mariage », Cernay). À la grâce sacramentelle proprement dite s'ajoutent des grâces spéciales, une pour élever les enfants, une pour « l'assistance mutuelle avec bonne intelligence et amour » (Maillard), une pour vaincre la concupiscence. Parallèlement à l'extension du libre-arbitre dans la doctrine de l'Église, l'évolution des valeurs sociales était favorable à l'introduction d'une dose d'amour humain et de choix personnel dans l'affection conjugale : « Prenez garde à ne pas épouser malgré elle une fille qui n'aura que du mépris pour vous. [...] C'est la plus malheureuse chose qu'un père puisse faire, que de violenter son inclination et que de la contraindre à épouser un homme qu'elle ne peut aimer. Vous ne la ferez jamais renoncer à ses ressentiments. L'offrande de son cœur vaut mieux que tout le reste. Si vous ne l'avez pas, vous n'avez rien. » (Chaussé). Si l'on ne peut plus commander comme avant à l'amour, c'est que celui-ci n'est plus du dévouement, mais de la tendresse : « Dans cet amour tendre et désintéressé qu'elle vous porte, ne vous aimant qu'à cause

1. Voir note 1, page précédente.

de vous même, et ne se proposant en tout ce qu'elle fait que de se captiver votre cœur, parce qu'elle fait consister dans son unique conquête tout son bonheur et toute sa gloire » (Chaussé).

Quels sont les fondements et les manifestations de l'amour conjugal ?

Il est exclu, bien entendu, que le « fol amour » vienne infecter l'amitié conjugale : ce principe n'admet aucun compromis. Le lien affectif naît avec le mariage et se fortifie avec le temps — une idée qui fait partie, d'Érasme à Pasquier, des doxas de la culture du XVI^e siècle¹. Cependant, pour que l'amour conjugal se développe, il est souhaitable qu'il y ait au départ quelque « inclination ». Cette concession n'est pas la porte ouverte au mariage d'amour, mais une simple remarque de bon sens, conforme au principe de raison, qui doit présider à tout comportement où interviennent des facteurs affectifs². La *raison* est précisément ce qui sépare l'amour passion de l'amour conjugal, parce qu'elle inscrit l'amour dans la durée — un souci qui prime sur tous les autres à l'époque du mariage indissoluble³ : « Voilà pourquoi l'amitié entretenue d'afféterie est brève, aussi bien que sa cause. Or celle qui est maintenue par raisons est durable et permanente. [...] Ceux qui ne baillent d'autre émail à leur amitié que la

1. Érasme écrit, en parlant de l'« amour mutuel » : « Il faut premièrement le faire naître, ensuite l'entretenir et le fortifier ; enfin le rétablir s'il venait à se détruire. » On lit dans *Le Monophile* d'Étienne Pasquier : « [L'Amour] que je découvre en mariage [...] hausse de plus en plus ses ailes et se trouve au dernier jour [...] plus grand cent fois que la première nuit en laquelle il nous fallut sacrifier à l'Amour, sous la conduite du maître des cérémonies Himenée. »

2. Un exemple, extrait de Jean Cordier (1644), de la dialectique de l'inclination et de la raison dans le choix d'un conjoint : « Pour ce qui est du choix de se marier ou de ne se marier point, il faut quasi tout donner à l'inclination des enfants. Mais quand la résolution est prise de se marier et qu'il n'est plus question que de la personne, c'est pour lors que la raison du père et l'inclination des enfants doivent agir également : l'inclination doit écouter la raison, autrement elle serait brutale : la raison doit condescendre à l'inclination, autrement elle serait trop rigoureuse [...] il faut cependant que la raison des pères condescende quelque peu à l'inclination des enfants. Qu'on ne dise point à une fille : je te veux marier à un tel ; ni à un fils, tu n'auras autre femme que celle-là. Eussiez-vous voulu être mariés de la sorte ? ou si vous l'avez été, vous en êtes-vous bien trouvés ? Montrez à vos enfants que vous leur laissez une grande liberté pour choisir. Mais que d'ailleurs ils sachent que vous n'êtes point pour leur permettre une sottise. Accordez quelque chose à leur inclination, mais ne souffrez point qu'ils s'engagent mal à propos. »

3. Il faut bien prendre la mesure de ce souci, qui sépare cette époque de la nôtre : la vraie qualité de l'amour, ce n'est pas son intensité, mais sa durée.

raison la rendent immortelle, et même après la mort le souvenir entretient encore ces amitiés » (Du Souhait). Mais ce principe prégnant appartient en propre à l'homme. Dans le domaine de l'amour conjugal règne un solide consensus : l'amour de la femme repose sur l'obéissance, celui de l'homme sur la raison. Le mari « doit aimer son épouse par raison et si modérément qu'il n'en soit jaloux » (J. Bouchet) ; il doit aller « s'assujettissant à une honnête raison » (Tillier) et pratiquer un « amour raisonnable » (Courtin). Sans remettre en question ce partage des valeurs, l'Église insiste sur le fait que l'affection conjugale doit reposer sur la charité. Ce principe, fondamental pour la doctrine chrétienne, puisqu'il se déduit des rapports exemplaires du Christ et de l'Église, est rappelé par les auteurs les plus sensibles à l'égalité des devoirs dans le mariage, comme Baduel et Maillard : « [Les époux] semblent deux transformés en un par le lien de charité et métamorphose d'affections » (Baduel). La rhétorique chrétienne relie expressément la charité à ce souci de la durée que l'on vient de souligner¹.

Voilà pour les fondements de l'amour conjugal. Voyons ses manifestations, c'est-à-dire ce qu'on attend de l'investissement affectif (*investissement*, car l'amour conjugal est fortement corrélé à l'idée de devoir, d'effort, de sacrifice, ainsi qu'à celle de bénéfice, de récompense, de valorisation). Comme on pouvait s'y attendre, l'idée-force, en ce domaine, est que l'amour porté par la femme à son mari garantit la fidélité conjugale. Le second bénéfice de l'amour conjugal est le dévouement de la femme, notamment en cas de maladie. Loin derrière vient la « société » ou « conversation », cette connivence affective dont on a quelques beaux témoignages dans les mémoires ou les correspondances, mais qui entre mal dans les cadres de la doctrine. Enfin, on admet comme preuve de l'amour conjugal le renoncement au remariage. Tout cela souffre peu de variations sur les deux siècles². Mais qui ne voit que les hommes sont seuls bénéficiaires des manifestations de l'amour ? La fidélité masculine n'est évoquée, même au XVII^e siècle, que comme la contrepartie de la fidélité féminine ou comme

1. Par exemple chez Lindenborn : « Puisque l'amour conjugal doit autant durer que le lien du mariage qui dure toujours, la racine de cet amour doit durer aussi longtemps que l'amour qu'il produit et cette racine ne peut estre que celle de la charité, qui produit et qui nourrit l'amour en Dieu et pour Dieu, tel que doit estre celuy des personnes mariées » (1679).

2. Notons cependant l'hésitation de François de Sales, abandonnant les « fins » du mariage (première version de l'« Avis pour les gens mariés ») pour les « effets » de l'amour (version finale), et finissant par placer en tête la « société » chère à l'âge classique : « Le premier effet de cet amour, c'est l'union indissoluble de vos cœurs. Or cette union ne s'entend pas principalement du corps, mais du cœur, de l'affection et de l'amour ».

un levier pour obtenir celle-ci. Le dévouement en cas de maladie est un rôle purement féminin, comme le montrent tous les exemples qui l'illustrent¹. Quant à l'argument du remariage, il ne vise que les veuves : un homme, responsable de sa famille, ne saurait se priver d'assistance pour une raison aussi légère que l'amour qu'il portait à sa femme. Ainsi, dans ce qui a toute l'apparence d'un marché de dupes, la femme ne peut guère escompter de bénéfices tangibles, de preuves d'amour directes, sinon celles que la raison doit dicter aux hommes. Avec le temps, ces preuves sont de moins en moins négligeables. Même si les traités ont une attitude plus doctrinale envers les femmes qu'envers les hommes, on y voit surgir au xvii^e siècle l'idéal du « bon mari », aimant, fidèle, tendre, patient, attentionné — celui qui permet de dire sans autre précision : « Il est certain en général que la femme fait consister sa plus grande félicité à être aimée de son mari » (Chaussé). L'intérêt porté aux dysfonctionnements du mariage et la multiplication des conseils au mari et à l'épouse pour vivre heureux (un volet que nous ne traiterons pas ici) vont dans le même sens : celui de la responsabilisation affective des hommes.

Le sens de l'affection conjugale

Dans le traitement partiel de l'amour conjugal qu'on s'impose ici, la question du sens peut être abordée sous trois angles : celui de la tension relative à l'incidence de l'amour sur la hiérarchie naturelle des hommes et des femmes ; celui du succès et des limites du modèle religieux ; celui des attitudes à l'égard du succès croissant de l'affection conjugale comme valeur sociale.

Au xvi^e siècle, les hommes ont surtout peur d'être trompés ; au siècle suivant, ils craignent avant tout l'égalité. L'amour conjugal était prôné au xvi^e siècle comme une forme améliorée de sujétion féminine. Comme cet amour, à la différence de la passion amoureuse, devait être mutuel, les maris étaient exhortés à aimer leurs femmes. Le seul danger, dans ce système, était l'irruption de l'amour-passion, générateur d'égalité, donc de subversion. D'où la mise en garde de Vivès : « Le mari doit observer la majesté et prééminence, que par fol amour il ne soit dominé de l'amitié de sa femme, car en aimant il doit remémorer sa supériorité et être le chef, et

1. Il existe plus de réciprocité dans la pratique. Il est courant, par exemple, qu'un homme fasse un pèlerinage pour obtenir la guérison de sa femme. Cette manifestation d'affection appartient aux journaux et aux mémoires : on n'en trouve jamais trace dans les traités.

aussi qu'elle est fille et compagne pour aimer par moyen ». En un siècle où l'on prône communément un écart d'âge de dix ans entre les époux et où on ne se lasse pas d'expliquer que l'homme doit éduquer sa femme, l'égalité n'était pas un danger prioritaire. Le discours des partisans du mariage avait cependant de quoi inquiéter leurs adversaires (fort nombreux, comme on sait, au XVI^e siècle) : « Toutes amitiés sont impropres, fors l'amitié conjugale, laquelle consiste en certaine parité de personnes car l'amour ne peut être parfait où il y a inégalité et en toutes amitiés il y a imparité fors en celle qui est conciliée en mariage » (Marconville, 1564). Mais la tension augmente au XVII^e siècle, parce que le différentiel des sexes a évolué dans le sens de l'équité. Maintenant que l'amour conjugal ne se résume plus à l'obéissance de la femme, la question se pose de savoir comment concilier la nécessaire égalité qu'implique l'amitié (et la parole de Dieu : « Deux personnes ne doivent plus en faire qu'une ») avec la hiérarchie des sexes. Pour les auteurs les plus conservateurs (les avocats Caillet et Joly, par exemple), le problème n'existe tout simplement pas : l'amour conjugal est compatible avec l'état de sujétion de la femme. Les autres ne sont pas très à l'aise : d'une part ils cherchent à traiter le plus équitablement possible les droits et les devoirs des époux, d'autre part ils ne peuvent renoncer au dogme de la supériorité masculine. Pour Maillard (comme pour Cordier, qui écrit lui aussi dans les années 1640), l'union est obtenue par la volonté réciproque, « [...] chacun toutefois demeurant dans l'ordre et degré que Dieu lui a prescrit, savoir la femme en la soumission qu'elle doit à son mari, le mari en la prééminence où Dieu l'a établi ». Dans la seconde moitié du siècle, la notion d'égalité progresse et ce sont les auteurs conservateurs, comme Courtin, qui doivent désormais expliquer comment on peut concilier l'égalité et la hiérarchie¹. La tension qui court tout au long du siècle montre qu'on reconnaît progressivement l'existence et la nécessité de l'amour conjugal. Mais elle ne pouvait, de toute évidence, déboucher sur un débat.

Il existe un « modèle religieux » de l'affection conjugale, qui s'est mis en place au XVII^e siècle et a joué un grand rôle dans sa valorisation. Il

1. L'idée de Courtin est que la femme doit aimer avec respect, « afin que ce respect se joignant à l'amitié, réponde à l'élévation de l'amitié de [l'homme], et fasse cette égalité qui est le propre des amitiés ». Ou encore : « Le mariage n'est autre chose de la part de l'homme qu'une supériorité toute d'amour; il n'est de la part de la femme que respect, que soumission, que complaisance pleine d'amour. » Ces contorsions aboutissent à fonder l'inégalité sur l'amour ! : « C'est pourquoi la soumission de la femme aussi bien que l'empire de l'homme doivent être inébranlablement fondés sur l'amour ».

n'appartient pas aux seuls traités rédigés par des clercs, car il est constitué de représentations largement diffusées dans la société. Ce modèle repose sur la *sainteté* du mariage, une conception que les humanistes (Érasme, Vivès...) avaient déjà avancée pour lutter contre la dévalorisation dont il était l'objet dans les milieux monastiques. Le XVII^e siècle a une vision plus pleine, plus complète de cette sainteté, qui le conduit — chose impensable au siècle précédent — à donner au mariage une place centrale dans l'économie du salut. Ce sont les laïcs qui le disent : « J'ajoute enfin que rien n'est plus salubre que cette union. Le mariage est le véritable chemin du Paradis » (Chaussé). Ce sont les catéchismes qui l'enseignent : « Car le mariage ayant été fait un sacrement [...], non seulement est saint mais sanctifiant, et un canal par lequel la grâce est répandue dans les fidèles qui le contractent¹. » Certains vont plus loin encore. Selon le Père Maillard, l'acte de chair lui-même, pratiqué dans de bonnes conditions spirituelles, est méritoire et peut être considéré comme une œuvre : « Non seulement l'usage du mariage n'est pas mauvais, ny toujours accompagné de péché, mais que lors qu'il est pratiqué en estat de Grace et avec les circonstances, il est méritoire ; tout ainsi que les bonnes œuvres qui sont faites en Grace et avec les circonstances requises. »

Le « modèle religieux » d'affection conjugale ne correspondait pas toujours aussi bien aux vœux des fidèles. L'Église a constamment prêché la soumission et l'obéissance, mais le siècle des saints et des martyrs a une vision spécifique de la sainteté dans le mariage. Celui-ci est une croix et chacun doit porter sa croix, dit François de Sales, qui eut bien du mal à retenir certaines de ses filles spirituelles dans les liens du mariage humain. Bien qu'on ne traite pas ici de la pathologie du mariage, il faut signaler que l'une des attitudes les plus caractéristiques de l'Église à l'âge classique est d'en faire le lieu où l'on gagne le paradis par la voie de ce qui ressemble à un supplice quotidien. C'est ce qu'affirme le R. P. Le Blanc, auteur en 1664 du premier traité à s'attaquer au traitement moral des déboires conjugaux : « Je maintiens que les personnes mariées peuvent arriver à une très haute, très héroïque et très admirable sainteté. » Et l'un des chapitres porte en titre : « Ceux qui sont mal mariés se peuvent faire de grands saints. » Il n'y a là aucune complaisance, aucun dolorisme : il s'agit bien de consoler et de parvenir, comme dit le titre de l'ouvrage, à « faire un Mariage heureux d'un qui serait malheureux. » Mais cette consolation correspond à une morale de la soumission et de la résignation dont on sait bien, même

1. François de Clugny, *Catéchisme de la dévotion ou instruction familière pour vivre en vie dévote dans le siècle*, Paris, 1681, 430 p.

si elle s'adresse aux deux sexes, qu'elle vaut surtout pour la femme. Or à partir du moment où une situation a sa place dans un système (une femme maltraitée est une martyre), elle ne fait plus scandale, elle n'est plus inadmissible. En cela, l'Église ne fait d'ailleurs que refléter la société toute entière, qui impose à la femme une obligation de dévouement proprement écrasante. Les exemples d'épouses soignant leur mari sont un thème de prédilection des traités sur le mariage, mais le XVII^e siècle y ajoute son goût bien connu pour la cruauté¹.

L'évolution du contenu des traités sur le mariage révèle un chiasme intéressant. Les considérations sur la sexualité, constantes au XVI^e siècle, se font très discrètes au XVII^e. En revanche, l'amélioration du climat du mariage devient une préoccupation majeure des auteurs de traités. Tout se passe comme si l'intérêt s'était déplacé de la physiologie du mariage et de sa fin traditionnelle, la procréation, vers la psychologie du couple et cette fin que François de Sales appelle l'« union indissoluble des cœurs ». Il y a là un signe du succès croissant de l'amour conjugal, qu'attestent d'autres aspects de la question, par exemple le développement du modèle du « bon mari » ou l'apparition de mises en garde contre l'excès d'amour entre les mariés. On a dû longtemps faire l'éloge de l'amour conjugal et encourager les hommes à aimer leur femme, sans autre restriction que celle concernant l'abus du sexe. Or à partir du milieu du XVII^e siècle, on s'inquiète çà et là de comportements témoignant d'une affection immodérée. Ce sont d'abord des avertissements rappelant en termes généraux que l'on doit aimer son conjoint, « mais toujours moins que Dieu » : « Je blâmerais une femme qui pour témoigner de l'amour à son mari serait prête à faire un péché » (Cordier). Des accusations récurrentes sont portées contre ceux ou celles qui ne peuvent oublier un conjoint décédé (Cordier y consacre tout un chapitre, où il les fustige avec beaucoup de dureté : « Comme le mari doit porter la mort de sa femme et la femme de son mari. »). Sans aller jusqu'à

1. L'ombre des *Histoires tragiques* chères à ce siècle passe ainsi chez le jésuite Cordier, dont l'ouvrage fait par ailleurs une large place à l'amour et à la tendresse des mariés. Il raconte longuement l'histoire d'une femme soignant son mari malade, à demi putréfié, à grand renfort de détails horribles : « Il lui tomba une humeur maligne du cerveau, qui lui rongea le dedans des narines, à quoi les Médecins ordonnèrent pour remède une sorte de poudre qu'il lui fallait souffler dans le nez avec un chalumeau : il ne s'y trouva ni valet ni servante qui eut le cœur assez bon pour le faire, à cause de la puante halenée, qu'il ne fallait respirer. Claire était à tout et semblait sucer la vie de la playe, dont tous les autres craignaient la mort ». Cela dura vingt ans, puis le mari mourut et sa femme refusa de se remarier. « Peut-on trouver un amour conjugal courageux, sensible, désintéressé, si celui-là ne l'est » ?

rappeler qu'il n'y aura, après la résurrection, ni mari ni femme¹, l'Église s'inquiète de ce qui est le signe du début de la « mort de toi », pour utiliser l'expression de Philippe Ariès : la profonde transformation du sentiment de la mort sous l'impact du développement de l'affection familiale. À la fin du XVII^e siècle, l'Église n'a plus besoin d'encourager l'amour conjugal, devenu trop naturel et trop humain à ses yeux. Girard de Villethierry ironise sur ce sujet : « Je ne m'arrêterai pas ici à prouver aux maris et aux femmes qu'ils sont obligés de s'entraimer, car la nature les y porte assez : ils n'en sont eux-mêmes que trop convaincus². »

Conclusion

Le succès du modèle affectif conjugal vaut aussi pour la sexualité (on sait la place qu'elle occupe chez les casuistes du XVIII^e siècle³). Par conséquent, les tensions entre *l'amour humain* et *l'amour divin* n'ont cessé de croître à partir du début du XVII^e siècle. Les fortes paroles de François de Sales dans le *Traité de l'amour de Dieu*, qui reposent sur l'idée que l'amour de Dieu enveloppe tout, justifie tout, valaient peut-être surtout pour un homme

1. La fameuse réponse de Jésus aux Sadducéens, adversaires de la résurrection des morts (Mat 22, 30 ; Mc 12, 25 ; Luc 20, 37-38), n'est jamais citée dans les traités car elle va contre la sacralisation du mariage. La question et la réponse trahissent le mépris du corps, la crainte de l'impureté, le refus profond de la sexualité, fût-elle procréatrice et sanctifiée par le sacrement. Le mariage s'arrête aux portes du ciel, il est dévalorisé, ramené à un exercice de ce monde.

2. Voici comment le même auteur résume les griefs de l'Église contre l'excès d'amour conjugal : « 1. L'on voit souvent des gens mariés qui se laissent dominer par l'amour qu'ils ont les uns pour les autres, s'éloignent du service de Dieu. 2. Il arrive quelquefois que ce ne sont ni les femmes ni les enfants qui sollicitent leurs maris et leurs pères de faire quelque chose d'illégitime, mais que ceux-ci s'y portent d'eux-mêmes, par la tendresse naturelle qu'ils ont pour leurs femmes et pour leurs enfants. 3. Il y a des maris et des femmes qui font dégénérer l'amour qu'ils se portent à une attache ridicule ; qui ne sauraient se passer de se voir, qui veulent toujours être ensemble [...] ils sont obligés de s'aimer, on l'avoue ; mais il faut que leur amour soit fondé sur la charité et n'ait point d'autre mouvement que celui qu'elle lui donne. » 4. « Lorsqu'ils s'aiment avec trop d'empressement, ils tombent souvent dans la jalousie. » 5. Après la mort du conjoint, « plusieurs ne gardent aucune mesure, et se laissent aller à une douleur excessive qui les deshonne, qui fait connaître leur peu de foi... ». La « douleur doit être sage, modérée et réglée par les lumières de la foi » (comme l'amour) (1695).

3. Par exemple chez Jean-Baptiste Pontas (*Dictionnaire des cas de conscience*, Paris, 1741), la communion (40 p.) et le baptême (46 p.) occupent moins de place que le devoir conjugal (51 p.).

d'Église, même s'il n'était pas dénué d'expérience¹. Elles ne pouvaient empêcher le problème de se creuser avec le développement de l'amour conjugal. Cette question — l'une des plus intéressants de l'histoire de l'affection — est trop vaste pour être abordée et même présentée ici. Les familiers des catéchismes, des manuels de confession, des traités sur le mariage, *mais aussi* des lettres et des mémoires (car la question des rapports des époux avec Dieu n'est en rien théorique), savent qu'elle présente deux grands volets : un mari doit-il s'inquiéter des dévotions de sa femme ? une femme doit-elle se reprocher d'aimer trop son mari ? Ces deux aspects de la question sont à l'origine de représentations sociales et de comportements tout à fait caractéristiques du grand siècle. Ils font l'objet de nos recherches actuelles².

1. « Oui même Jacob, qui était appelé *le saint de Dieu* en Daniel et que Dieu proteste d'avoir aimé, confesse lui-même qu'il avait servi Laban de toutes ses forces, et pourquoi avait-il servi Laban, sinon pour avoir Rachel qu'il aimait de toutes ses forces ? [Dan. 3, 35] Il sert Laban de toutes ses forces, il sert Dieu de toutes ses forces, il aime Rachel de toutes ses forces, il aime Dieu de toutes ses forces ; mais il n'aime pas pour cela Rachel comme Dieu, ni Dieu comme Rachel ; il aime Dieu comme son Dieu, sur toutes choses et plus que soi-même ; il aime Rachel comme sa femme, sur toutes les autres femmes et comme lui-même ; il aime Dieu de l'amour absolument et souverainement suprême et Rachel du suprême amour nuptial. Et l'un des amours n'est point contraire à l'autre puisque celui de Rachel ne viole point les privilèges et avantages souverains de celui de Dieu. » (*Traité de l'amour de Dieu*, livre X « Du commandement d'aimer Dieu sur toutes choses », chap. 3).

2. Il existe peu de travaux sur l'histoire de l'affection conjugale. Voir cependant : Jean-Louis Flandrin, « Amour et mariage au XVIII^e siècle », dans *Le sexe et l'Occident. Évolutions des attitudes et des comportements*, Paris, Éd. du Seuil, 1981, p. 83-96 (« L'univers historique ») ; *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Hachette, 1976, 288 p. (« Le temps et les hommes »). Marcel Bernos, « L'Église et l'amour humain à l'époque moderne », *Bulletin. Association des historiens modernistes des universités*, n° 17 (« L'amour à l'époque moderne »), 1994, p. 61-82. Maurice Daumas, *La tendresse amoureuse, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Perrin, 1996, 258 p. et Paris, Hachette, 1997, 258 p. (« Pluriel ») ; « La place de l'enfant dans les traités sur le mariage en France aux XVI^e et XVII^e siècles », dans *Lorsque l'enfant grandit : entre dépendance et autonomie*, Paris, 2003, p. 419-435 ; René Pillorget, *La tige et le rameau. Familles anglaises et françaises, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1979, 324 p. (« Archives des sciences sociales »).

Rome et le dauphin : célébration d'une naissance royale

Jérôme PESQUÉ

*Naissez jeune divinité,
Dauphin, roi de mon cœur, idole de mon âme.*

Gabriel Du Bois-Hus¹

Autant que la Renaissance, le grand siècle, inauguré par les célébrations romaines du jubilé, est bien le siècle des fêtes par excellence. Avec l'accession au pouvoir de la première génération éduquée par les jésuites, la large diffusion d'un répertoire qui conjugue la mythologie, les allégories, les emblèmes et l'influence des romans de chevalerie, constitue l'une des composantes les plus marquantes du développement de l'*effimero barocco*². C'est évidemment l'art romain de célébrer qui épand ses valeurs et ses fastes en fécondant toutes les fêtes de l'Europe avant que le modèle français ne s'impose à son tour. Il nous paraît donc intéressant d'étudier le premier opéra commandité par un Français, ambassadeur de France à Rome, à l'occasion de la naissance (5 septembre 1638), tant attendue, du futur Louis XIV : *La sincerità trionfante overo l'Erculeo ardire*. Il s'agit d'une *favola boscareccia* en cinq actes précédés d'un anti-prologue et d'un prologue sur un livret d'Otta-

1. Gabriel Dubois-Hus, *La nuit des nuits, Le jour des jours. Le miroir du destin, ou la nativité du dauphin du ciel. La naissance du Dauphin de la terre et le tableau de ses aventures fortunées*, À Paris, Chez Jean Paslé, 1641, 194 p.

2. Sur ce concept, on consultera Maurizio, Fagiolo Dell'Arco et Silvia Carandini, *L'effimero barocco. Strutture della festa nella Roma del'600*. Roma, Bulzoni, 1977-1978, XXX-390 et 502 p.

viano Castelli mis en musique par Angelo Cecchini en novembre 1638¹. Nous nous efforcerons de replacer cette œuvre dans le contexte de la Rome des Barberini, associés à ces célébrations en la personne du cardinal Antonio, le protecteur des affaires de France, et de montrer qu'on ne peut la dissocier de l'ensemble des festivités orchestrées autour de l'événement.

Les commanditaires

Faisons d'abord connaissance avec le triumvirat qui a conçu et dirigé ce projet.

Officiellement, c'est François-Annibal² (1572-1670), maréchal d'Estrées, marquis de Cœuvres, ambassadeur extraordinaire du roi très-chrétien auprès du pape, qui a la haute main sur le projet. Frère de Gabrielle d'Estrées, il sert dans toutes les campagnes d'Henri IV. Attaché à la régente à partir de 1610, il assure d'importantes missions : il est envoyé en Espagne en 1615 en vue de négocier le mariage de Louis XIII et dans une première ambassade à Rome de 1618 à 1621. Il réussit à y favoriser l'élévation à la tiare pontificale du favori de la France, Grégoire XV. En 1624, il envahit la Valteline, balayant les troupes de l'Espagne et du pape, ce qui lui vaut le bâton de maréchal le 10 octobre 1626 et explique ses démêlés avec Urbain VIII lors de sa seconde ambassade romaine. Cette nomination est une tentative de coup de force de Richelieu pour débloquent une impasse diplomatique.

Pour célébrer la naissance du dauphin, l'ambassadeur commence par décorer la façade de son palais : « Sa grande porte, transformée en arc triomphal, faisoit voir sur son frontispice les armes de M^{se} le Dauphin soutenues de deux figures, l'une estoit la Renommée, l'autre la Justice. Au dessous de ces armes estoient celles de l'Ambassadeur et entre les deux, dans un espace mesnégé pour cet effet, se lisoit [une] inscription en lettres d'or³ » : qui, d'emblée, introduisait la thématique du roi vainqueur de

1. Ottaviano Castelli, *La sincerità trionfante overo l'Erculeo ardire...*, In Ronciglione, Per Francesco Mercurii, 1639, 148 p. (Bibl. nat. Fr., 8-RA5-961).

2. Jérôme Pesqué, *Le mécénat romain du maréchal d'Estrées (1636-1640)*, mémoire de D.É.A., Univ. Montpellier III, Michel Péronnet (dir.), 1996 et René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943, 2 vol., XI-765 p.

3. Le texte complet est le suivant :

« *Ludovici XIII*

Christianissimus Galliarum et Navarra Regi qui Pullulantem per avita regna Hæreticam Hydram Petulatem in orbe christiano novum Geryonem, Herculeâ clavâ compressit, Aras per impietatem eversas Principes

l'hérésie identifié à Hercule terrassant l'hydre de Lerne qui est reprise dans l'opéra de Castelli.

Antonio II Barberini (1608-1671¹) est sollicité pour co-diriger les préparatifs de ces célébrations. Né à Rome le 5 août 1608 de Carlo, duc de Monterundo, il est le neveu d'Urbain VIII. Destiné à l'ordre de Malte, il devient grand-prieur de Rome et grand-croix de l'ordre. Il se tourne alors vers la carrière ecclésiastique et le 20 août 1629, est créé cardinal. Il reçoit également les abbayes des Trois-Fontaines et de Nonantola. En 1628, il est légat d'Avignon. Cinq ans après, Louis XIII le charge des affaires de France à Rome ; il accomplit cette mission pendant douze ans. En 1638, il est élevé à la dignité de camerlingue. Toutefois, on se méfie beaucoup de son attitude ambiguë à Paris comme en témoigne un mémoire du 22 mai 1638 envoyé par Richelieu au maréchal. Ce mémoire fait suite à une dépêche de ce dernier au sujet de la maladie du pape. On craignait alors pour la vie du Saint-Père. Dans les directives données à l'ambassadeur en cas de vacance du Saint-Siège, Richelieu déplore « la mauvaise conduite des Barberins [...] qui ont, par leur imprudence, mescontenté [leurs créatures²] ». En réalité, il reproche au cardinal Antoine les compromissions de son frère avec l'ennemi espagnol³, son incapacité à obtenir le chapeau de cardinal pour le Père Joseph, son peu d'empressement à faire figurer les armes de France sur le fronton de son *palazzo* sans parler de l'affaire dite de Saint-Antoine⁴.

per tyrannidem oppressos Armatâ pietate restituit, Acquissimi Herois Institia debito DELFINO, Inter Aurea Lilia nascenti Inter Paternas Lauros vagienti, Futuro futurorum subsidium In tyrannorum excidium, In Liliorum aeternum germen, In ecclesiae invictum columen E caelo in terras stupenda ratione demisso. PLÆUSUS. Acclamations. Tropica futuræ gloriæ argumenta, præsentis Lætitiæ monumenta. ATOLLIT. ADIUNGIT. ERIGIT. Franciscus Hannibal Estreus, Francia Marescallus et ad Pontificam Max. Urbanum VIII legatus Christianissimus. »

1. R. Pecchai, *I Barberini*, Roma, 1959.

2. Irene Fosi, *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*, Roma, Bulzoni, 1997, 318 p.

3. « si le dict cardinal Barberin persiste dans la volonté qu'il a eue jusques à cette heure de s'accomoder avec l'Espagne [...] ».

4. C'était une abbaye de Rome ; le cardinal Barberini avait « écrit une lettre au nonce de Florence de mettre en possession de la maison quatre religieux qui y vont de la part de Marchier, et sa Majesté, ne pouvant souffrir une telle indignité, luy donne ordre très-exprès de tesmoigner au dict cardinal de très vifs ressentiments de sa part ; de luy dire que s'il continue de soutenir le dict Marchier contre toute justice et raison, puisque estant né son sujet il a recherché l'appuy de l'ambassadeur d'Espagne, que sa Majesté est assez puissante pour se faire raison d'ailleurs et qu'elle ne sçauroit trouver assez estrange que, dans une affaire ou il y va de l'intérêt d'un fripon, le dict cardinal luy donne sujet de mescontentement ». Cette affaire durait depuis longtemps ; on trouve en date de mars 1637

Mazarin est né le 14 juillet 1602 dans une famille favorable à l'empereur et grandit à Rome alors sous hégémonie espagnole. En 1630, il rencontre Richelieu qui distingue d'emblée ses qualités de premier ordre. Le 26 octobre 1630, en arrêtant le combat qui s'engageait sous les murs de Casal entre les Français et les Espagnols, il acquiert une gloire européenne et fait figure de libérateur de sa patrie. Sa vie prend un tournant décisif au cours de la décennie 1630-1640 puisqu'il rompt définitivement avec l'Espagne après l'affaire de la cession de Pignerol à la France en 1632. Cédant à contrecœur aux injonctions du pape, il reçoit la première tonsure le 18 juin 1632. Devenu chanoine de Latran, il est placé alors au service du cardinal Antonio, soit comme auditeur dans les affaires d'Avignon, soit comme vice-légat. Il est chargé d'une nonciature extraordinaire auprès de Louis XIII en 1634 au cours de laquelle il se fait encore mieux apprécier de Richelieu et revient à Rome en novembre 1636.

La sincerità trionfante, overo l'Erculeo ardire

Si la partition de cette *favola boscareccia*, comprenons pastorale¹, semble perdue, on peut consulter un exemplaire du livret à la bibliothèque de l' Arsenal dont les illustrations somptueuses nous donnent une idée de ce que fut le spectacle. Ottaviano Castelli (Spolète?, 1602-Rome, 1642²) est reconnu aujourd'hui comme l'un des librettistes les plus originaux des débuts de l'histoire de l'opéra. Ses dons étaient multiples : écrivain, peintre et musicien³, il enseignait aussi la médecine. Il a appartenu au cercle

plusieurs pièces à ce sujet, dans Arch. Aff. étr., Correspondance politique (= C.P.), Rome, vol. 59, fol. 62-80; le roi écrit au pape le 4 mars pour repousser les prétentions de ce frère Marchier, « se disant abbé général de l'ordre de Saint-Antoine »; une lettre du 27 juin 1637 raconte que, dans une congrégation tenue à ce sujet, le cardinal Barberini s'était emporté au point de scandaliser l'assemblée (Arch. Aff. étr., C.P., Rome, vol. 60). Une autre, du 9 juin 1639, nous apprend que le pape prétendait avoir le droit d'élire l'abbé (Arch. Aff. étr., C.P., vol. 62).

1. Sur la pastorale, on consultera : Jules Marsan, *La pastorale dramatique en France à la fin du XVI^e siècle et au commencement du XVII^e siècle*, Paris, Hachette, 1905, 524 p. et *Le genre pastoral en Europe du XI^e au XVII^e siècle*, Claude Longeon (dir.), Saint-Étienne, Public. de l'Univ. de Saint-Étienne, 1980, 374 p.

2. Margaret Murata, art. « Castelli », dans *The New Grove Dictionary of Opera*, S. Sadie (éd.), London, Mac Millan, 1994, vol. I, p. 756-757.

3. Castelli a mis lui-même en musique ses deux derniers livrets un *drametto in musica* pour le carnaval de 1641 et *Mi Feci quel non ero per essere quel he son* pour le carnaval de 1642.

intellectuel des cardinaux Barberini¹. Confier à Castelli un opéra officiel de cette importance n'est pas forcément un choix qui coule de source. En effet, il venait juste d'écrire une *Primavera urbana col trionfo d'Amor pudico* qui est remarquable par son refus des unités aristotéliennes et pour ses effets spéciaux — dont l'apparition des fantômes d'illustres poètes disparus : Pétrarque, L'Arioste, Marino, Le Tasse. Il se démarque des règles classiques d'unité de ton par le mélange des genres, du sublime à la paillardise, et le mélange des niveaux de langue — on peut y entendre deux rustres de la ville de Norcia s'exprimer dans leur patois local et qui viennent à Rome pour castrer Cupidon ! Il faut préciser pour saisir tout le sel de la situation que Norcia était célèbre pour fournir la ville sainte en bouchers et les théâtres en *virtuosi*².

Choisir un tel librettiste au moment où la doctrine baptisée ultérieurement « classique » tend à s'imposer à l'Académie française peut paraître provoquant. Mais si la France de cette époque assiste à une floraison de tragédies qui marquent une réaction contre la tendance tragi-comique comme *La mort de César* de Scudéry, la *Lucrece* de Du Ryer ou *La mort de Mithridate* de La Calprenède, l'Italie aime introduire des personnages de la *commedia dell'arte* dans les œuvres à l'inspiration la plus élevée ; on pense au *Chi soffre spera* du cardinal Giulio Rospigliosi³ en 1637. C'est l'année de la fameuse querelle du *Cid* à laquelle participe le cardinal de Richelieu au nom des règles bafouées. C'est dans un tel climat esthétique que le maréchal, Barberini et Mazarin choisissent le plus débridés des auteurs tragi-comiques baroques pour une célébration solennelle !

Bien sûr, dans *La sincerità trionfante*, Castelli est invité à respecter un minimum de bienséances. Voici la trame du livret tel que la résume le *Mercurio français* :

Hercule Libyque, après avoir vengé la mort de son père Osiris par celle de Tiplion qui l'avait assassiné quoi qu'il fut son frère, pour envahir le royaume, partit de Libye pour la conquête des pommes d'or et pour combattre les Geryons conjurés contre Osiris.

Sur son voyage, il arriva à l'Île de la Cité et l'endroit lui plut tellement qu'il y batit pour le rafraîchissement de ses gens quantités de maisons qui

1. Pour eux, il a composé une pastorale comique, un poème consacré à leur opéra *Didimo e Teodora* et une cantate mise en musique par Landi, le père de l'opéra romain.

2. Sur la réputation de Norcia comme l'un des principaux centres de castration, voir Patrick Barbier, *Histoire des castrats*, Paris, Grasset, 1989, p. 35-36.

3. Voir Margaret Murata, *Operas for the Papal Court...*, Ann Arbor, UMI, 2002, chap. I, p. 1-11.

s'estant incontinent accrues formèrent une ville qui fut aussitôt nommée Pari du nom de quelqu'un de sa troupe.

Au même moment, Celtes, roi de Gaule, meurt qui ne laisse qu'une fille, Galatée, qui par la loi de l'État ne pouvait lui succéder d'où une âpre lutte entre plusieurs princes voisins.

Hercule, amoureux, se maria avec Galatée. Mariage d'où naquit Galate, vrai héritier des vertus de son père et qui se rendit maître de tout l'Occident grâce à son alliance avec les Cimbres et les Cinériens.

Cette aventure est racontée d'après Diodore de Sicile¹.

Le personnage principal, Hercule², est le sujet d'une série de quatre toiles de Rubens (1636) et d'une autre de dix tableaux peints par Zurbaràn de novembre 1634 à janvier 1637 pour le palais royal du Buen Retiro de Madrid ; le maître a reçu trois cent trente-deux ducats pour la réalisation de ces *Travaux d'Hercule* comme le stipulait un contrat signé le 13 novembre 1634. À Rome, ce héros mythologique intéresse aussi Cortona au palais Barberini, et Grimaldi à la villa Pamphili. Chez les gens de lettres, il inspire à Rotrou une tragédie, et à Georg Stiernhiel, le poète suédois, une épopée. Ronsard lui a consacré un poème des *Hylas*³.

C'est que la Contre-Réforme tend à réactualiser le mythe en transformant le héros païen en pourfendeur d'hérétiques. Gardons-nous de confondre Héraclès, fils de Zeus et d'Alcmène, et l'Hercule « Lybien » ou « Égyptien » (Hérodote) dont nous parle Castelli. L'Hercule lybien, dit encore Hercule *Ogmios*, évoqué par Diodore de Sicile ou par Lucien, est le dieu de l'éloquence. Il est suivi d'une foule dont chacun des membres est attaché par l'oreille à ses lèvres divines. Moins redoutable qu'Héraclès, il porte comme attribut la lyre et, souvent, le cortège des Muses l'accompagne. En ce sens il peut être comparé à l'Apollon musagète avec qui il présente bien des similitudes. Hercule *Ogmios* est un dieu évergète et civilisateur, fondateur de villes comme Paris ou d'universités comme celle de Salamanque. C'est lui qui a mis fin à la pratique des sacrifices humains.

Ce mythe représente un triple avantage pour la couronne de France. Il affirme que les Gaulois n'ont pas été civilisés par les Grecs ou par les Romains. Bien mieux, il manifeste l'antériorité de leur civilisation sur ces deux derniers peuples en la reliant à l'antique et prestigieuse Égypte. Enfin,

1. *Mercure françois*, 1638, p. 331-333.

2. Voir Marc-René Jung, *Hercule dans la littérature française de la fin du XVI^e siècle. De l'Hercule courtois à l'Hercule baroque*, Genève, Droz, 1965, X-221 p. (« Travaux d'humanisme et Renaissance », LXXIX).

3. Voir Charles Bénédic, « Pierre de Ronsard et le mythe d'Hercule au XVI^e siècle », *Revue des Amis de Ronsard*, t. XI, avril 1998, p. 85-98.

il déclare que la dynastie qui règne sur Paris est d'essence divine puisqu'elle se rattache à Osiris par Hercule¹. Cette légende, très certainement issue d'un syncrétisme entre la mythologie grecque (Héraclès et les pommes d'or) et de la mythologie égyptienne (Osiris) opérée à l'époque hellénistique, a donc tout pour flatter les Français. Castelli songe même à faire remonter la loi salique aux premiers Celtes. C'est bien dans cette triple perspective que les jésuites d'Avignon ont confié à André Valadier l'écriture du *Labyrinthe royal de l'Hercule gaulois*².

D'ordinaire, le personnage d'Hercule est récurrent dans les spectacles à la gloire de la monarchie française. C'est que, fils de dieu mais homme à demi, il peut paraître une image païenne du Christ. Citons le *Ballet de la prospérité des armes de France*, donné à Paris le 7 février 1641, dont le quatrième acte, allégorique, met en scène les dieux et l'Hercule français séparant l'aigle et les lions; Jupiter apaise tout le monde et prie Hercule d'arrêter un peu ses exploits. En 1650, les comédiens du Marais adaptent une comédie de Rotrou, *Les Sosies*, pour *La grande pièce des machines de la naissance d'Hercule*³. On peut rappeler aussi que les noces de Louis XIV et de Marie-Thérèse d'Autriche seront célébrées par un opéra de Cavalli, *L'Ercole amante*⁴ (1662) et que Lully et Quinault composeront une tragédie en musique, *Alceste*⁵, en 1674, en reprenant cette identification Louis XIV-Hercule qui parcourt donc une bonne partie du règne.

1. Jean Meyer nous apprend, dans *La naissance de Louis XIV*, qu'en 1660, au moment du mariage de Louis XIV avec Marie-Thérèse d'Espagne, l'une des médailles commémorative représentera à l'endroit le profil... d'Anne d'Autriche; mais l'avers est bien plus significatif. La fleur de lys placée au milieu d'un paysage champêtre (nous sommes à l'époque des pastorales en musique comme en littérature) s'orne de l'inscription suivante : *Diva se jacta alumna* : d'une déesse, il [Louis XIV] tira sa naissance (Bruxelles, Éd. Complexe, 1989, p. 87, « La mémoire des siècles », 214) On retrouve donc cette volonté de divinisation de la dynastie, à l'antique, et le goût pour la pastorale tout comme chez Castelli vingt-trois ans plus tôt.

2. Margaret Mac Gowan, « Les jésuites à Avignon. Les fêtes religieuses au service de la propagande politique. », dans *Les fêtes de la Renaissance*, t. III, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1975, p. 153-171.

3. Cette pièce nous est connue grâce à la publication qu'on fit de son texte au moment de sa création : *Dessain du poème de la Grande Pièce des Machines de la Naissance d'Hercule*, Paris, 1650, in-4°, 12 p.

4. Jean-Louis Martinoty, *Voyages à l'intérieur de l'opéra baroque, de Monteverdi à Mozart*, Paris, Fayard, 1990, p. 53-75 et Marie-Françoise Christout, « *Ercole Amante*, "L'Hercule amoureux" à la salle des Machines aux Tuileries. », *Dix-septième siècle*, 36^e a., n° 1 (142), janvier-mars 1984, p. 5-15 et n° 2 (143), avril-juin 1984, p. 177-178.

5. J.-L. Martinoty, *Voyages à l'intérieur de l'opéra baroque...* Paris, 1990, p. 81-103.

L'autre personnage principal, Galatée, appartient à la mythologie grecque. Nymphé marine, fille de Nérée et de Doris, elle préféra le berger Acis au cyclope Polyphème. Ce dernier surprenant les deux amants dans une grotte de Sicile fut pris d'un accès de jalousie : il écrasa son rival sous un rocher de l'Etna. Acis fut changé en fleuve tandis que Galatée rejoignit ses sœurs, les Néréides, dans les flots. Selon une autre tradition, elle fut accueillie par Polyphème. Galatée a inspiré Théocrite, Virgile et Ovide¹, avant d'être remise à la mode par les deux plus grands poètes espagnols de la Renaissance : Cervantès et Gongora. Le premier écrivit en 1584 un roman pastoral² intitulé *Galatea*³ qui connut une belle fortune artistique pendant près de deux siècles puisque Florian en donna une nouvelle version en 1783 ; le second, avec sa *Fabula de Polifemo y Galatea*⁴, signa lui aussi une œuvre majeure. N'oublions pas qu'en cette première moitié du XVII^e siècle le gongorisme ou cultisme exerce une grande influence dans les milieux lettrés, en France (Saint-Amant, Théophile de Viau, Malherbe, voire Corneille) comme en Italie (Marino). Galatée appartient tout naturellement au monde pastoral puisqu'elle est aussi une bergère de la troisième églogue de Virgile. Le poète y montre deux jeunes bergers se disputant le prix du chant et prenant pour juge Palémon. L'un d'eux, Damœtas, raconte comment Galatée lui a jeté une pomme :

*Malo ne Galatea petit, lasciva puella
Et fugit ad salices, et se cupit ante videri.*

Ces vers sont devenus la devise de la coquetterie agaçante, de la beauté qui fuit pour qu'on la poursuive.

Les peintres participèrent de cet engouement. On peut citer des toiles de L'Albane, de Luca Giordano, de Domenico Feti chez les Italiens sans

1. Voir A. H. F. Griffin, « Unrequired love Polyphemus and Galatea in Ovid *Metamorphoses* », *Greece and Rome*, 30, 1983, p. 190-197.

2. Sur le roman pastoral espagnol de cette époque : W. L. Rodriguez, *Amor ideal y realidad humana : la mujer en la novela pastoril española*, University of California, Ph. D., 1998, 274 p. et R. Hernandez, *Male identity, a woman's place and the formation of a symbolic community in Spanish Renaissance pastoralism*, University of California, Ph. D., 1998, 280 p.

3. Sur la *Galatea* de Cervantes, on consultera : Francisco López Estrada, *Estudio crítico La Galatea Miguel de Cervantes*, La Laguna de Tenerife, 1948, VII-195 p. ; Bruno Mario Damiani et J. Camarata, « Mythology in *La Galatea* by Cervantes and the representational arts », *Explicación de textos literarios*, 18, 1990, p. 63-71.

4. Voir K. H. Dolan, « Figure and ground. Concrete mysticism in Gongora *Fabula de Polifemo y Galatea* », *Hispanic Review*, 52, 1984, p. 223-232.

oublier François Perrier¹, *La Fosse ou Le Lorrain chez les Français*. Bien sûr ce sont les fresques d'Annibale Carracci pour la galerie Farnèse, commencée en 1597, qui nous intéressent le plus ici. La Néréide y est assise sur un dauphin et s'appuie sur le triton qui la tient enlacée ; peut-être le librettiste n'a-t-il eu qu'à lever les yeux au plafond pour y puiser son inspiration. Quoiqu'il en soit, comme c'est le cas avec Hercule, la décoration intérieure² et le sujet du spectacle se répondent.

Peut-être même peut-on tirer de ce *Triomphe de Galatée* du peintre une morale identique à celle du livret de Castelli, à savoir le triomphe contre les Infidèles. On peut s'appuyer pour avancer cette hypothèse sur un article récent de Karine Simonneau qui propose une relecture politique du célèbre tableau de Titien *L'enlèvement d'Europe*³. Pour cette historienne de l'art, il faut se demander si Titien n'y a pas introduit, en contrepoint d'une « lecture amoureuse qui reste dominante », « un *conchetto* politique destiné au “roi prudent”, sous la forme notamment d'un *diavolo di mare*⁴ ». Elle répond par l'affirmative en ayant recours à une symbolique picturale peu connue, celle du poisson piscivore ou *diavolo di mare* associé, notamment dans un polyptyque de Brera dû à Mantegna⁵, à saint Luc que *La Légende dorée* de Jacques de Voragine désigne expressément comme un secours miraculeux contre les Turcs⁶. La toile du Carrache fonctionnerait comme celle du Titien, sur l'opposition entre un poisson bénéfique, le dauphin chevauché par le *putto* amoureux dans *L'enlèvement d'Europe* ou le dauphin chevauché par Galatée, et un poisson maléfique, le poisson épineux et le triton. Notons au passage que la seconde tradition « cinquecentesque » transforme en poisson épineux le *diavolo di mare* qui était à l'origine, nous venons de le voir, un poisson piscivore⁷.

Mais revenons au livret de Castelli proprement dit, en étudiant maintenant les personnages secondaires dont il foisonne. Il est frappant de

1. Le tableau de François Perrier, *Polyphème et Galatée*, est reproduit en couverture du numéro 99 (1993) de la *Revue de l'art*.

2. Carracci a traité trois épisodes de la légende. Outre le *Triomphe de Galatée* que nous venons de décrire, on peut voir, dans ce même palais, *Galatée écoutant Polyphème qui joue de la flûte* et *Polyphème lançant un rocher contre Acis et Galatée*.

3. Karinne Simonneau, « Une relecture politique de l'Enlèvement d'Europe de Titien : Philippe II et les Turcs », *Revue de l'art*, n° 125, 1999-3, p. 32-37.

4. K. Simonneau, « Une relecture politique... », *Revue de l'art*, 1999, p. 33.

5. Cette œuvre a été étudiée par Sandrina Bandera Bistoletti, *Il politico di San Luca di Andrea Mantegna (1453-1454) in occasione del suo restauro*, Firenze, Cantini, 1989, 98 p.

6. Citée par K. Simonneau, « Une relecture politique... », *Revue de l'art*, 1999, p. 34.

7. K. Simonneau, « Une relecture politique... », *Revue de l'art*, 1999, p. 34.

noter que Castelli fait défiler en quatre heures trente et un personnages alors que *Il palazzo incantato d'Atlante* de Luigi Rossi¹ ne met en scène que vingt-quatre personnages en l'espace de sept heures. Si les personnages principaux représentent, selon un symbolisme évident pour tous à l'époque, des personnalités françaises, il n'en est pas de même pour ceux de moindre importance. Seule Armelinda nous paraît cacher un personnage plus illustre : l'Armida de *La Gerusalemme liberata*. Ne sont-elles pas toutes les deux enchanteresses et reines de Damas ? On sait que l'époque s'était prise de passion pour la grande épopée du Tasse. Un tel emprunt littéraire ne peut que réjouir les commanditaires de l'opéra de Castelli. Louis XIII lui-même a dansé en 1617, au côté de son favori le duc de Luynes, le *Ballet de la délivrance de Renaud*². La cour des Barberini a beaucoup admiré, en 1633, l'opéra de Michelangelo Rossi et du cardinal Giulio Rospigliosi inspiré du Tasse : *Erminia sul Giordano*³. Le cardinal-neveu a également commandé une série de tapisseries sur le sujet⁴. Quant au maréchal d'Estrées, il s'appête à financer un cycle de seize toiles. Enfin, n'oublions pas qu'en cette année 1638, voit le jour d'une des plus belles réussites musicales de Monteverdi : *Il combattimento di Tancredi e Clorinda*⁵, dont le pendant consacré aux amours de Renaud et d'Armide est malheureusement perdu.

Pour en finir avec les personnages secondaires, signalons que le Prologue fait intervenir divers représentants des grandes puissances à l'instar de la plupart des ballets de cour à la française⁶. Toutefois, il est très rare d'y

1. Cet opéra, créé à Rome en 1641 sur un livret du cardinal Rospigliosi, est l'un des plus extraordinaires du temps, notamment en raison de sa scénographie signée par Le Bernin. Voir à ce sujet, M. Murata, dans *The New Grove Dictionary of Opera*, London, 1994.

2. Mark Franko, « Jouer avec le feu : la subjectivité du roi dans *La Délivrance de Renaud* », dans *La Jérusalem délivrée du Tasse. Poésie, peinture, musique, ballet*, Giovanni Careri (éd.), Paris, Klincksieck, 1999, p. 159-177. Margaret Mac Gowan, *L'art du ballet de cour en France (1581-1643)*, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1964, p. 101-115.

3. Michelangelo 1998, 160 p. Réédition de l'opéra de Michelangelo Rossi, *Erminia sul Giordano* (1^{re} éd., Roma, Masotti, 1637), Bologna, Forni. Son analyse a fait l'objet d'une thèse : I. Kuffel, *Die Libretti Giulio Rospigliosis : ein kapital frühbarocker Operngeschichte in Rom*, Univ. Wien, 1968.

4. E. A. Standem, « Tapestries for a Cardinal-Nephew : a roman set illustrating Tasso *Gerusalemme liberata* », *Metropolitan Museum Journal*, vol. 16, 1981, p. 147-164.

5. S. La Via, « Le Combat retrouvé : les "passions contraires" du "divin Tasse" dans la représentation musicale de Monteverdi », dans *La Jérusalem délivrée du Tasse...*, Paris, 1999, p. 108-158.

6. Danièle Becker, « Images de l'Europe, de la France et de l'Espagne dans le ballet de cour français et dans le théâtre espagnol de la première moitié du dix-septième siècle », dans *Le théâtre et l'opéra sous le signe de l'histoire*, Irène Mamczarz (éd.), Paris, Klincksieck, 1994, p. 53-73.

rencontrer des Grecs comme c'est le cas ici : leur présence est sans doute induite par l'origine mythologique du livret.

Les scènes qui ont le plus marqué le critique du *Mercure françois* sont « l'amour, la jalousie et l'enchantement d'Hercule ; les langueurs et les extravagances d'Olinde, son rival, la malice et les sortilèges d'Orchiste, l'aveuglement de Polyphème amoureux de Galatée et mille plaisanteries d'un satyre¹ ».

Le style de Castelli, héroï-comique, pêche parfois par des facilités et des lourdeurs. Il faut dire à sa décharge qu'on ne lui a accordé que trois semaines pour accomplir son ouvrage. De surcroît, il est malaisé d'éviter les phrases ampoulées lorsqu'on doit faire le panégyrique de tous les ancêtres du roi² en remontant jusqu'à Pharamond et Mérovée. Ce n'est qu'après cette litanie d'éloges de Pépin, de Charlemagne, de Lothaire et d'Hugues Capet que se dessine l'apothéose de « Louis le Juste assisté des conseils divins et providentiels du grand Armand Richelieu, champion sacré, qui vaincront le roc funeste où l'hérésie pullule comme une peste [La Rochelle³] et la province qui abrite les Infidèles [le Languedoc⁴] ». La versification de Castelli est tout de même remarquable, car elle utilise à la fois des alexandrins français ainsi que des *rondillas* ou des romances espagnoles.

On sait que le public était surtout sensible à l'aspect visuel de ce type de spectacle. Il semble avoir pris le plus vif plaisir aux superbes décors de l'excellent peintre Giovanni Grimaldi⁵, spécialiste des compositions naturalistes propres à la pastorale⁶. Celui-ci « manifeste une bonne connaissance de la tradition ferraraise de Chenda et surtout de Francesco Guitti. De ce dernier, il se rappellera la *Discordia superata*, réalisée en 1635 après son séjour à Rome où, en 1633, il offre également dans *Erminia sul Giordano* un riche répertoire de bois et de forêts⁷ ». L'exemplaire dédié à Richelieu est orné d'illustrations de ses décors.

L'anti-prologue se déroule dans une clairière dans laquelle la Renommée, figurée par un personnage ailé tenant un bâton assez rustique, fait entendre

1. *Mercure françois*, 1639, p. 3

2. O. Castelli, *La sinceratà trionfante overo l'Erculeo ardire*, Ronciglione, 1639, acte V, sc. 10.

3. Note écrite en français en marge du texte en italien dans l'original utilisé.

4. *Idem*.

5. Anna Maria Matteucci, « Giovan Francesco Grimaldi et la France », dans *Seicento*, Paris, La Documentation française, 1990, p. 26-38.

6. Dans un manuscrit de la bibliothèque universitaire de Bologne (ms. anon., 245), il est reconnu comme « *singolare nei paesi...* »

7. A. M. Matteucci, « Giovan Francesco Grimaldi... », dans *Seicento*, 1990, p. 28.

sa voix pour annoncer l'heureuse nouvelle de « *la regina dei Celti prossima a partire* ». On peut y voir une réminiscence du décor de Guitti pour *L'Erminia sul Giordano*. Le prologue met en scène le personnage du Rhône¹ qui convie six nymphes à participer à une fête augurale. Trois d'entre elles brandissent des effigies à figure de dauphin, les trois autres portent des lys dorés tout en esquissant des pas de danse. Évidemment le choix du Rhône n'est pas le fait du hasard, mais évoque par métonymie les régions tentées par l'hérésie qu'il traverse. Toute la scène prend place dans un vallon parcouru de cascates sur ses escarpements et servant de réceptacle en son centre à une large étendue lacustre. On aperçoit en arrière-plan un lac surplombant le tout d'où s'écoule, au milieu, une cascade au débit imposant.

Les autres gravures relatives à l'opéra nous transportent ensuite à la quatrième scène du quatrième acte qui est particulièrement spectaculaire. Le premier plan couvert d'arbres s'ouvre sur une admirable composition architecturale qui évoque un de ces palais enchantés si chers à cette époque nourrie des lectures de L'Arioste et du Tasse. Ce palais déploie les ailes qui le composent autour d'une sorte de jardin ouvert qui accueille en son centre une fontaine aux motifs décoratifs proliférants dominée par une figure de dauphin. Anna-Maria Matteucci voit dans cette *deliziosa* un rappel d'« *Il Giardino di Venere* dans *Le Nozze degli Dei*², célèbre spectacle de 1637 par Alfonso Parigi³ ». Le livret donne comme didascalie : « *Un giardino praticabile dentro i cui ripartimenti di mortella si vedano tutte quelle sorti di fiori che si fanno desiderare* ».

La dixième scène du cinquième acte donne à voir un très beau temple au centre duquel Minerve fait son apparition sur une gloire pour dégager la morale de l'histoire et saluer Hercule, vainqueur de Polyphème. La façade de ce temple porte les armes du dauphin et les figures allégoriques de la Paix et de la Justice.

Clou du spectacle, la dernière scène transporte les spectateurs romains à Paris « *tutta fiammeggiante di fuochi e luni per tutte le finestre dei palazzj* » : l'île de la Cité en liesse. Si on en croit les contemporains, Grimaldi était fameux pour sa capacité d'illuminer les scènes et les édifices éphémères en reprenant

1. Sur l'importance du fleuve comme élément structurel de la pastorale, on lira Gisèle Mathieu-Castellani, « La poétique du fleuve dans *Les Bergeries de Racan* », dans *Le genre pastoral en Europe...*, Saint-Étienne, 1980, p. 223-232.

2. C. Molinari, *Le Nozze degli Dei. Un saggio sul grande spettacolo italiano nel Seicento*, Roma, Bulzoni, 1968, 235 p.

3. A. M. Matteucci, « *Giovan Francesco Grimaldi...* », dans *Seicento*, 1990, p. 30.

l'idée propre au Bernin des lumières cachées¹. La scénographie de ce tableau final² frappa les esprits et fut reprise au moins deux fois ; la première à Rome, au Palazzo Colonna le 28 janvier 1641 lors de la création de *La Genoinda* et la seconde à Paris, par le grand Torelli³ pour la création française de *La Finta Pazza* de Saccati le 14 décembre 1645. Le fit-il à la demande expresse de Mazarin, instigateur de *L'Erculeo* et introducteur de l'opéra en France ?

Reste à savoir comment fut reçu le spectacle. Les avis conservés sont élogieux. Le *Mercur* admire cette « comédie » qui « mêle les enchantements et mille plaisanteries agréablement représentées ; le tout finit par une belle catastrophe qu'il n'y a que ceux qui l'ait vu qui la puissent suffisamment estimée non plus qu'en représenter les décoration par sept changements de scène qui ont paru [...] ni l'excellence des acteurs lesquels estans les premiers musiciens d'Italie ont si dignement récité et joint à la poésie une si douce musique que ce plaisir ne peut estre bien imaginé que par ceux qui savent le bel effet que rend sur le théâtre ce que les Italiens appellent le *stile recitativo*. En un mot, cette comédie a été si parfaite en toutes ses parties, que bien qu'elle ait esté représentée quatre fois, elle semblaît toujours également nouvelle et divertissante⁴ ».

Il est nécessaire de revenir sur le *stile recitativo*. Il s'agit d'un style d'écriture monodique qui consiste en une ligne de chant déclamée soutenue par une ligne de basse continue, chiffrée, laquelle permet l'harmonie. Ce style tend à une déclamation naturelle par le respect de la prosodie en vue de renforcer l'expression pathétique du texte. Il laisse beaucoup de liberté au soliste qui doit « imiter » le sens du texte et « émouvoir » les passions du public. La musique s'y pense selon le grand modèle de la rhétorique classique.

Cette critique est intéressante aussi par ce qu'elle ne dit pas. Elle n'emploie pas le terme d'« opéra » mais de « comédie ». Rappelons qu'au XVII^e siècle, ce mot est un terme générique qui ne dit rien sur la tonalité amusante ou tragique de l'œuvre. Ainsi, le titre de Corneille *L'illusion comique* doit se traduire par l'illusion théâtrale. Remarquons aussi que le gazetier n'accorde que dix lignes aux décors et aux effets spéciaux et qu'il

1. M. et M. Fagiolo Dell'Arco, *Bernini, una introduzione al gran teatro del barocco*, Roma, Bulzoni, 1967.

2. Margaret Murata a publié une illustration de ce tableau final dans *The New Grove Dictionary of Opera*, London, 1994, vol. 1, p. 757.

3. Per Bjurström, *Giacomo Torelli and Baroque Stage design*, thèse, Univ. Stockholm, 1961, 271 p.

4. *Mercur français*, 1639, p. 322.

omet le nom des interprètes et du compositeur de la musique. Il est vrai qu'on disait alors *La sincerità* de Castelli comme on dira plus tard l'*Armide* de Quinault.

Quoi qu'il en soit, les critiques sont élogieuses. Les *Avvisi di Roma* évoquent ainsi l'événement : « *Nel Palazzo del Sig. Marescial di Couré, ambasciatore christianis, sino e stata recitata in musica una bellissima comedia composta con occasione della nascita del Delfino di Francia la quale e risuscitta bellissima per le mutazioni delle scene e intermedi e ricchi abiti scudo durata per lo spazio di quattro bora* ».

Cette production devient une référence. « Nous fûmes, hier, écrit M. de Lionne, à la Comédie de Mr le cardinal Antonio, le sujet est le Palazzo d'Atlante de L'Arioste. La despençe en est belle et la pièce merveilleusement bien chantée mais elle ne laisse pas d'être ennuyeuse parce qu'elle est toute sérieuse et qu'il n'y a rien d'entremeslé comme dans celle du maréchal d'Estrées¹ ».

La monarchie française ne fut pas ingrate envers les auteurs de ce beau succès : Castelli reçut une pension et le titre honorifique de *maestro delle poste di Francia in Roma*². Le maréchal d'Estrées fit appel à lui pour un nouvel opéra pour célébrer ses propres louanges : *Il favorito del principe*³. Le cardinal Antoine ne fut pas oublié pour sa collaboration active : le roi le gratifia, lui aussi, de pensions et lui donna l'abbaye de Saint-Evrout⁴.

Au total, le dernier acte politique de Mazarin, juste avant son départ définitif pour la France, fut de superviser l'élaboration de cet opéra, le premier jamais commandé par la France. L'apologue politique y est transparent. Grâce à *Ardire* (Richelieu), *Simulazione* (l'Hérésie) est vaincue, et *Erculeo* (Louis XIII) peut s'unir à *Sincerità* (la France). De cette union naît le dauphin, qui scelle l'unité et l'avenir de la dynastie et de la politique menée par Richelieu. Cette œuvre appartient à l'esprit de la Contre-Réforme promue par les Barberini tout en s'inscrivant dans le projet idéologique des thuriféraires du roi très chrétien. Pour en approfondir le sens, il convient de le replacer dans le contexte plus large de ces quatre jours de célébrations comme une partie reliée au tout et qui le reflète. Si les festivités se déploient dans les domaines des quatre éléments grâce aux courses de

1. Arch. Aff. étr., C.P., Rome, vol. LXXX, fol. 201-202.

2. M. Murata, dans *The New Grove Dictionary of Opera*, London, 1994, vol. I, p. 757.

3. Sur cet opéra de 1640 (musique de Filiberto Laurenzi), voir J. Pesqué, *Le mécénat romain...*, Montpellier, 1996, p. 43-49.

4. Ces informations sont tirées d'une lettre de Richelieu au maréchal d'Estrées du 30 avril 1639 (minute de la main de Citoys, Arch. Aff. étr., France, 1639, Supplément, fol. 111.)

bague, à la naumachie et aux feux d'artifice, il en est de même pour l'action du livret. Avant tout, l'accent mis sur la lumière se retrouve dans ces célébrations. On sait que les horoscopes du dauphin, dressés par Campanella¹ et par l'astrologue officiel de la cour, Morin de Villefranche, en révélèrent la dominante solaire et que le mythe du corps de lumière² est lié aux fondements théologiques de la monarchie. Ainsi que l'a fait remarquer Marin Cureau de La Chambre³ : « Comme les astres sont en quelque manière les Roys et les Princes de la Nature, ce Cercle immuable de clarté qu'ils portent, est la véritable couronne qui marque leur perpétuelle souveraineté : et que le Soleil qui l'a plus grande et plus parfaite que pas un autre, se doit appeler justement le Monarque de tous les corps lumineux. »

Bibliographie

- ANGIOLILLO Marialuisa, *Lo spettacolo barocco a Roma*, Rome, Guidotti, 1992.
- ANGIOLILLO Marialuisa, *Lo spettacolo barocco a Napoli*, Rome, Guidotti, 1993.
- BELLINA Anna Laura, *L'ingegnosa congiunzione. «Melos» e immagine nella favola per musica*, Florence, L. S. Olschki, 1984, 154 p.
- BJURSTRÖM Per, *Den Romerska barockens scenografi*, Nyhamnsläge : Svenka humanistika förbundet, 1977, 141 p.
- CARANDINI Silvia, *Teatro e spettacolo nel Seicento*, Roma-Bari-Laterza, 1990, 227 p.
- FABRI PAOLO, *Il secolo cantate, per una storia del libretto d'opera in Italia nel seicento*, Roma, Bulzoni, 2003, 420 p.
- FAGIOLO DELL'ARCO Maurizio, CARANDINI Silvia, *L'effimero barocco. Strutture della festa nella Roma del'600*, Roma, Bulzoni, 1977-1978, 2 vol., XXX-390 et 502 p.
- FAGIOLO DELL'ARCO Maurizio, *La festa barocca*, Roma, De Luca, 1997.
- FRANCHI S., *Drammaturgia romana : repertorio cronologico dei testi drammatici pubblicati a Roma e nel Lazio, secolo XVII*, Roma, 1988.
- HAMMOND Frederik, *Music & Spectacle in Baroque Rome. Barberini Patronage under Urban VIII*, New Haven-London, Yale University Press, 1994.
- HILL John Walter, *Roman Monody, Cantata, and Opera from the Circles around Cardinal Montalto*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 2 vol.

1. Voir Tommaso Campanella, *Tutte le opere*, Luigi Firpo (éd.), Milano, Arnoldo Mondadori, 1954, p. 282-313.

2. Voir M. Franko, « Jouer avec le feu... », dans *La Jérusalem délivrée du Tasse...*, Paris, 1999 et Ernst Hartwig Kantorowicz, *Oriens Augusti* et « Lever du roi », dans *Le lever du roi*, Franz Regnot (trad.), Paris, Bayard, 2004, p. 9-43 et 103-133. *Dumbarton Oaks Papers*, n° 17, 1963.

3. Marin Cureau de La Chambre, *La Lumière*, Paris, P. Rocolet, 1657, p. 183-184.

MURATA Margaret, *Operas for the Papal Court...*, Ann Arbor, UMI, 2002, VII-562 p. (1^{re} éd., Chicago, 1975).

PIETRANGELLI Laura, *Il teatro barberiniano*, tesi di laurea, Istituto del teatro e dello spettacolo, G. Macchia (dir.), 1968.

Architecture et liturgie : la cathédrale de Narbonne, une cathédrale poignante

Bernard CHÉDOZEAU

Dans sa splendeur archaïque, la cathédrale Saint-Just de Narbonne présente des caractéristiques originales qui permettent de comprendre quelques points majeurs de l'histoire religieuse et politique des derniers siècles. On y trouve, chose rarissime, un chœur de cathédrale miraculeusement conservé dans son état ancien ; cette cathédrale sans nef présente un témoignage exceptionnel de la conception que l'Église catholique a pu longtemps avoir d'elle-même, et on y trouve l'exemple d'un refus net de l'évolution induite par le concile de Trente et mise en application en France aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles¹, elle est encore un exemple tout aussi rare d'une église ultra-catholique en face de la conception que les protestants, et en particulier les réformés, peuvent avoir du temple² ; enfin, à sa façon, ce témoin de l'éviction radicale du poids du clerc par les valeurs du laïc qu'est aujourd'hui Saint-Just constitue comme un cri de victoire de la France laïque. Pour permettre d'utiles comparaisons, on dira quelques mots de la collégiale Saint-Paul-Serge de la même ville, cette ancienne église à chœur clos présente l'exemple d'une église transformée aux siècles classiques à l'image de la plupart des cathédrales et collégiales de France.

1. Voir Bernard Chédozeau, *Chœur clos, chœur ouvert, De l'église médiévale à l'église tridentine, ^{xvii}^e-^{xviii}^e siècles*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, 123 p. où le lecteur trouvera un essai sur la question du passage de l'église médiévale à chœur clos à l'église à chœur ouvert, née des exigences du concile de Trente.

2. Voir Bernard Reymond, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels*, Genève, Labor et Fides, 1996, 295 p., dont les analyses des conceptions réformée et luthérienne sont parallèles aux nôtres.

L'ancienne organisation intérieure des cathédrales : Saint-Paul-Serge à Narbonne

Dans l'ancienne France, c'est-à-dire du XIII^e au XVIII^e siècles environ, la quasi-totalité des cathédrales et la plupart des collégiales étaient organisées en trois parties : pour les clercs un chœur comprenant d'une part le sanctuaire, où se trouve le maître-autel, et de l'autre les stalles des chanoines, parfois autour du chœur un déambulatoire, et pour les laïcs, une nef. Il en est globalement ainsi dans les cathédrales de Notre-Dame de Paris, Albi, Saint-Pons-de-Thomières ou Saint-Bertrand-de-Comminges.

Un chœur de cathédrale répondait à deux fonctions distinctes : il était d'abord le siège du trône de l'évêque, de sa *cathedra* — d'où l'église cathédrale tire son nom —, mais il était aussi le lieu où, sept fois par jour en principe, l'office divin était chanté par les chanoines (le chapitre) ou par leurs officiers. Cette dualité de fonctions, source d'innombrables conflits entre les deux pouvoirs, était matérialisée par le fait que le trône de l'évêque placé vers le sanctuaire après les stalles en était en principe séparé par un espace (comme à Albi) ; l'évêque, à Narbonne l'archevêque, avait sa chapelle dans son palais et ne siégeait sur son trône que lors des grandes cérémonies.

En fait, les cathédrales appartenaient plutôt aux chanoines. Défini selon l'idéal monastique, l'ordre canonial était en principe soumis à la clôture, et c'est pourquoi le chœur de stalles était parfaitement clos sur lui-même. Les chœurs étaient séparés du déambulatoire (lorsqu'il y en avait un, comme à Narbonne) par le chancel riche de tombeaux ou de monuments de dévotion, et de la nef (absente à Narbonne) par un jubé qui, en un sens, constituait à l'intérieur de l'église la suite de la clôture extérieure¹. Au moins en principe toujours, l'accès en était interdit aux fidèles laïcs, et le chœur était même soustrait à leurs regards² ; la place des laïcs était dans la nef, où ils avaient leurs propres dévotions, distinctes de celles des chanoines on comprend très bien cette situation dans les cathédrales précitées. En pratique cette clôture était peu respectée, surtout par les grands et les magistrats municipaux qui exigeaient une place dans les stalles ; le peuple, hommes et femmes, faisait de même, et les évêques rigoristes du XVII^e siècle sont sans cesse obligés de rappeler l'interdiction d'accès au chœur, au moins pendant les cérémonies.

1. Comme aujourd'hui encore à Albi ou à Saint-Bertrand-de-Comminges.

2. Voir les reproductions de gravures dans Bernard Chédozeau, *Chœur clos, chœur ouvert...*, Paris, 1998.

Les laïcs ne participaient pas à l'office des clercs enfermés dans leur chœur clos ; ils avaient leurs propres dévotions dans la nef¹. Comme on le voit sur les nombreux tableaux qui représentent des intérieurs d'églises médiévales (et souvent plus tard encore), le laïc assiste aux messes dites dans les chapelles ou sur des autels appuyés aux piliers dans la nef même², il récite le chapelet ou, par exemple, suit à genoux sur le sol le tracé des labyrinthes dont on trouve encore quelques exemples à Amiens ou à Chartres ; au mieux et tardivement, il lit ses *Heures* (qui n'étaient pas les *heures* canoniales, les heures de l'office des clercs). La seule approche que le laïc peut alors avoir du chœur clos est celle du déambulatoire, qui s'ouvre pour les processions vers les reliquaires ou les divers lieux de dévotion³. Bref, et avec bien des réserves, car les choses n'étaient pas si simples, tout se passait comme s'il y avait dans le même bâtiment deux églises distinctes : l'église de la dévotion des prêtres et de quelques laïcs de distinction, comme on disait alors, enfermés dans le chœur clos, et dans la nef l'église des dévotions des fidèles⁴.

À Narbonne même, peut-être à la jonction des antiques voies domitienne et d'Aquitaine, le visiteur trouvera une église qui eut ainsi chœur clos et nef dans la fort ancienne collégiale Saint-Paul-Serge⁵. Cette église construite sur une nécropole fut réédifiée après 1224. Le chœur, du gothique primitif et de transition (1230 à 1265), était clos par un chancel dont il reste quelques panneaux derrière le maître-autel. Comme à Saint-Bertrand-de-Comminges⁶, on trouve dans le chancel un monument reliquaire, actuellement celui de saint Paul-Serge⁷. Comme très fréquemment, le chœur des stalles du xv^e siècle débordait sur le transept et engageait la première travée de la nef ; il en reste les vantaux de la porte centrale du jubé disparu — et on admirera à quel point cette porte enfermait réellement les clercs

1. Et c'est probablement là qu'il faut chercher le sens premier de l'expression « dévotions populaires », qui semble signifier d'abord « dévotion du laïc dans la nef » en face de l'office réservé au clerc dans le chœur.

2. Ou sur les autels dits « de la Croix » entourant la porte du jubé, voir Bernard Chédozeau, *Chœur clos, chœur ouvert...*, Paris, 1998.

3. Comme par exemple à Notre-Dame de l'Épine, près de Châlons-sur-Marne, ou au reliquaire de la Sainte Larme, à La Trinité de Vendôme.

4. La situation était très différente en Espagne, où le *coro de los canónigos* est séparé par le *trascoro* de la *capilla mayor*, disposition qui n'empêche donc pas les laïcs d'assister à la messe du chapitre.

5. Même peu fondé historiquement, cet ancien nom de l'église présente une originalité qui en fait regretter l'abandon.

6. Et comme probablement à Saint-Just, si l'on en croit ce qui en subsiste.

7. Voir aussi du côté intérieur du chancel, derrière l'autel.

dans leur chœur-; les quelques stalles actuelles, sans leurs dossiers, ont été mal replacées et sont peu significatives. Au maître-autel, une châsse contient jusqu'à la Révolution les reliques de saint Paul-Serge. Ce tombeau placé en 1244 « au rond-point » du nouveau chœur fut transféré en 1265 « au pied des colonnes du maître-autel », où il subsista lors des transformations tridentines. La nef, allongée au fil des siècles, accueillait les laïcs. Le visiteur trouve ainsi à Saint-Paul-Serge une ancienne église à chœur clos, régulièrement transformée aux ^{XVII}^e-^{XVIII}^e siècles.

Les spécificités de la cathédrale Saint-Just

Il en est tout autrement à Saint-Just, qui est une exception à ce schéma traditionnel en France. Avec les cathédrales de Beauvais et, jusqu'au milieu du siècle dernier, de Limoges (qui eut peut-être en Jean Deschamps le même maître d'œuvre que Saint-Just), cette église a en effet la particularité d'être réduite à son seul chœur, sans transept, sans nef; en d'autres termes, pendant les longs siècles de son existence comme cathédrale elle n'a pas eu de place prévue pour les laïcs. Cette disposition n'est pas rare dans les chapelles de monastères ou de couvents où l'accès du laïc peut n'avoir pas été accepté¹, elle est en revanche surprenante dans le cas des cathédrales : qui imaginerait aujourd'hui une cathédrale où il n'y aurait pas de place pour les fidèles laïcs? Le fait étonne plus encore dans le cas d'une cathédrale siège d'un archevêché et d'une primatie d'une haute antiquité. Ces aspects architecturaux impliquent une certaine ecclésiologie entre clercs et laïcs, et, entre prêtres et fidèles, un type de rapports qui apparaîtrait aujourd'hui comme inacceptable; sans revenir sur l'architecture même de cette cathédrale, bien connue par de nombreux travaux, on considérera cette organisation interne dont la spécificité n'est pas assez soulignée.

Saint-Just : un chœur médiéval traditionnel, pas de nef

Comme peut le découvrir tout voyageur arrivant par l'autoroute, et comme tout visiteur le constate, Saint-Just de Narbonne se réduit à son chœur, célèbre pour sa hauteur et son élégance.

Les caractéristiques d'un chœur presque parfait se retrouvent dans Saint-Just. En se plaçant au centre des stalles où est encore marqué l'emplacement du tombeau traditionnel, ici celui de Philippe III le Hardi, détruit en

1. Ainsi chez les cisterciens de Sénanque et chez les chartreux.

1793, on observe que ce chœur est parfaitement clos sur lui-même par un chancel autour du sanctuaire, par les murs portant les dossiers des stalles et même, du côté de la nef absente, par un mur élevé entre les stalles du fond et le mur « provisoire » fermant l'église ; on y reconnaît même ce qui, dans une autre église, serait la porte du jubé donnant sur la nef. Entre le haut des stalles et le sanctuaire de l'autel, la clôture était de chaque côté complétée par des grilles aujourd'hui déplacées. Tout autour de l'autel¹, dans le chancel, comme encore aujourd'hui à Limoges par exemple, se trouvent des tombeaux d'archevêques, souvent mutilés : peintures du tombeau de Bernard de Fages, tombeau de Guillaume Briçonnet avec le gisant du cardinal (xvi^e siècle), tombeau de M^{gr} de Vervins, tombeau de l'archevêque Pierre de La Jugie (1375), qui a conservé son gisant mais dont les panneaux latéraux sont au musée de Toulouse — d'où ils mériteraient de revenir.

Jusqu'à la fin du xvii^e siècle, le maître-autel, du type médiéval, était très différent de ce qu'il deviendra par la suite. On ne sait ce qu'est devenu l'autel médiéval, mais l'autel de 1510, toujours couvert de « cinq nappes », était entouré de « six hautes colonnes de forme octogonale en marbre blanc ; sur chaque colonne était posée la statue d'un ange en marbre tenant un candélabre ou un encensoir² » ; ces notations donnent à penser que ces honneurs s'adressaient peut-être à une suspension eucharistique contenant les saintes espèces. Autre remarque qui signale un autel conçu comme au Moyen Âge : « De grandes tapisseries de soie [des courtines] dont la couleur variait selon les offices [plus probablement selon les lemps liturgique] entouraient l'autel [en courant de colonne en colonne] ». Une telle table sans tabernacle mais entourée de courtines qui pouvaient, à la consécration et dans un esprit mystériel, l'enfermer entièrement sur ses quatre côtés est conforme à la table de sacrifice, c'est-à-dire à l'autel que lègue le Moyen Âge. Enfin, toujours conformément à la règle médiévale, et comme aujourd'hui encore à Saint-Bertrand-de-Comminges, des reliquaires se trouvaient à proximité de l'autel : derrière l'autel, sur une « table en marbre noir » surélevée³ et surmontée d'un dais, se trouvaient les reliques

1. Où se trouve un autel dont la présence reste inexplicée.

2. Cette disposition des candélabres sera reprise en 1614 par D. Tarrisse, futur supérieur général de la Congrégation de Saint-Maur, lors de la restauration de son prieuré-cure de Cessenon.

3. Ce qui signifie peut-être portée par des colonnes (comme l'était à cette époque le tombeau du saint fondateur à Saint-Guilhem-le-Désert).

de saint Just et de saint Pasteur¹. Considéré en soi, le chœur de Saint-Just ne se distingue donc en rien du chœur des autres cathédrales, c'est même un des très rares chœurs de cathédrales presque intégralement conservés.

Sur le plan anecdotique, on ajoutera qu'on imagine mal aujourd'hui la vie intense qu'il y avait dans de tels chœurs : les chanoines, qui étaient des nobles ou des bourgeois aisés, s'entouraient de nombreux domestiques, autres bénéficiers de moindre importance, chapelains gagés, personnels subalternes et domestiques de tous ordres, responsables des cierges et du luminaire, du nettoyage, de la surveillance —, c'étaient d'incessantes allées et venues, entrées et sorties, en un constant brouhaha.

Comme partout ailleurs, l'accès du chœur était interdit aux laïcs, et les cérémonies étaient à peu près invisibles, même depuis le déambulatoire : « Avant 1789, le chœur de Saint-Just était réservé exclusivement au chapitre métropolitain [aux chanoines], au gouverneur de la ville, aux consuls [...]. Un mur de 3,50 m. d'élévation au-dessus du pavé du sanctuaire et la boiserie des stalles [c'est-à-dire l'arrière des hauts dossiers des stalles] formaient la séparation entre les collatéraux et le chœur. Deux portes grillées en fer ouvragé étaient placées au-dessus des marches qui conduisent dans le *chœur* [dans la travée aujourd'hui ouverte entre les stalles et l'autel²]. »

Saint-Just n'avait pas de nef, mais au Moyen Âge cette situation ne surprend pas : le peuple se satisfait des conditions qui lui sont faites, et surtout l'idéal de clôture monastique et l'ecclésiologie qui l'accompagne sont généralement acceptés. Ainsi, tout au long des siècles médiévaux et en dépit de l'absence de nef, les archevêques comme les chanoines narbonnais ont pu exercer la plénitude de leurs fonctions dans ce chœur parfait, sans trop se soucier sur le plan ecclésiologique de l'absence de nef.

Certes, il a dû y avoir, dès le Moyen Âge, bien des protestations contre cet état de choses qui établissait une coupure trop forte entre clerc et laïc, et les sectes qui surgissent ici ou là ont dû le déplorer. Mais le mouvement s'amplifie au XVI^e siècle avec la Réforme, lorsque ce qu'on peut appeler les valeurs du laïc, et d'une façon générale la remise en cause du statut du clerc, portent le soupçon sur la nature du sacerdoce, la signification à donner aux paroles de la Cène, le sens de la prière, le rôle des images ; l'icônoclasme et la désastreuse destruction des jubés et des images en seront la conséquence dans les années 1560-1570.

1. Louis Narbonne, *La cathédrale Saint-Just de Narbonne*, Narbonne, Impr. F. Caillard, 1901, p. 102 et suiv.

2. L. Narbonne, *La cathédrale [...] de Narbonne*, Narbonne, 1901, p. 62-63.

Après le concile de Trente (xvi^e siècle)

C'est alors qu'intervient le concile de Trente, au rôle déterminant pour l'évolution de l'architecture et de l'organisation intérieures des églises. Que veulent les pères conciliaires ? Ils insistent sur la croyance en la présence réelle, ils demandent aux évêques ou à leurs représentants d'assurer une large prédication, et d'apporter une réponse aux critiques des protestants en offrant aux fidèles des explications sur les cérémonies de la messe et sur le sens des textes bibliques lus pendant la messe. Pour répondre à ces exigences, au plan architectural les cathédrales médiévales sont peu à peu transformées au fil des xvii^e et xviii^e siècles : à l'ancienne table d'autel enfermée derrière ses courtines succède (avec bien sûr de nombreuses variantes) un autel « à la romaine », sur lequel est progressivement installé le tabernacle, offert à la vue de tous ; jubés et chancels sont détruits ou au moins aménagés pour que, depuis la nef, les fidèles assistent aux offices, et dans la nef apparaît pour la prédication la chaire catholique.

C'est selon ce schéma qu'est transformée la collégiale Saint-Paul-Serge. En l'honneur de la présence réelle, les chanoines remplacent au xviii^e siècle le vieil autel médiéval par un fort bel autel avec quatre colonnes et une gloire (à l'image de ce qui se fait à la même époque à Saint-Just) ; pour les simples fidèles dans la nef, ils font abattre le jubé, dont il ne reste que la porte, ainsi que la plus grande partie du chancel à l'exception des murs derrière l'autel, notamment du panneau qui porte le reliquaire du côté du déambulatoire. Le chapitre a ainsi satisfait aux exigences des Pères du concile de Trente, comme partout en France. L'église est à peu près telle qu'on la découvre aujourd'hui : il n'y a plus de chœur clos des stalles entre nef et sanctuaire, l'autel tridentin a heureusement conservé ses grands cierges, sinon ses nappes.

Mais comment faire à Saint-Just ? L'étrange distribution intérieure de la cathédrale embarrasse les prélats et les chanoines des xvii^e et xviii^e siècles, dans la mesure où, à la différence de ce qui se passe dans les autres cathédrales, elle ne permet guère de respecter les décisions conciliaires.

Il a été satisfait au moins à la première des exigences, la glorification de la présence réelle, par les modifications apportées à l'intérieur du chœur ; cette évolution a été, semble-t-il, le fait des archevêques. À la fin du xvii^e siècle, à une époque où ces modifications se multiplient¹, le sanctuaire même et l'autel majeur sont en 1694-1695 profondément transformés par le cardinal

1. Ainsi pour le chœur de Notre-Dame de Paris, ou un peu plus tard à Saint-Germain-des-Prés.

de Bonsi selon l'esprit tridentin qui s'impose lentement mais sûrement¹. À la place du vieil autel médiéval enfermé derrière ses courtines, un nouvel autel placé devant un retable s'offre aux regards des clercs dans le chœur, il est flanqué (plutôt qu'« entouré », car ces colonnes sont distribuées en triangle de chaque côté de l'autel) de six colonnes en marbre incarnat et blanc venues de Caunes-Minervois² surmontées d'anges en adoration et supportant, plutôt qu'un baldaquin, deux volutes soutenant un crucifix avec gloire ; le tout aurait été dessiné par Mansart. Très probablement, les anciens reliquaires et tombeaux sont déplacés hors du chœur pour que la confusion ne puisse plus se faire entre les *corpora sanctorum* et le seul *Corpus Christi* du sacrifice : ainsi est-il rappelé que Jésus-Christ est seul médiateur, et que le rôle des saints n'est que d'intercession.

Ces transformations ne vont pourtant pas jusqu'à l'installation du tabernacle *in pulchriori altarisparte*, comme très souvent ; l'église conserve sa suspension ou son armoire eucharistique, et le bel autel ne porte pas de tabernacle devant le retable. Ce n'est qu'en 1841, et dans l'esprit de la Restauration catholique entendue dans le plus strict esprit tridentin, qu'un tabernacle est installé sur l'autel, avec un nouveau retable. Enfin, en 1880, une nouvelle table d'autel est mise en place. Qu'est devenue l'ancienne ?

On peut ainsi considérer que, comme par exemple à Paris, Auch ou Saint-Pons-de-Thomières (mais non à Saint-Bertrand-de-Comminges), les archevêques narbonnais ont redéfini au moins leur sanctuaire, c'est-à-dire l'autel et ses environs immédiats, dans l'esprit tridentin.

Le problème de la nef et de la place du laïc

Mais comment dans une cathédrale sans nef satisfaire à celles des prescriptions du concile de Trente qui concernent la prédication et l'explication à destination des laïcs ? À la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècles, et à l'époque même de la révocation de l'édit de Nantes, la question de l'absence de nef se pose plus fortement qu'ailleurs en raison de la proximité des régions protestantes, pays où une cathédrale qui n'aurait pas de place pour les fidèles laïcs apparaîtrait comme unimaginable. De fait, le pouvoir royal y construit ou y reconstruit des cathédrales parfaitement tridentines, c'est-à-dire largement ouvertes au laïc : ainsi à Montauban où l'autel est

1. L. Narbonne, *La cathédrale [...] de Narbonne*, Narbonne, 1901, p. 105-109.

2. À l'époque, les bénédictins de Saint-Maur installés à Caunes-Minervois sont propriétaires de carrières de marbre ; ils répandent dans toutes leurs églises, et à Narbonne même, des monuments de ce matériau.

placé entre la nef et les stalles des clercs au fond de l'église, à Castres, à Alès. C'est alors un véritable paradoxe que le voisinage de ces cathédrales tridentines avec l'archaïque cathédrale Saint-Just¹.

À Narbonne, déjà la question était soulevée par l'existence d'une paroisse dans la cathédrale. De soi, une cathédrale ne se confond pas avec une paroisse, mais de même qu'on trouve parfois dans les chapelles des grands monastères² un bas-côté réservé à la paroisse, on peut trouver dans la nef ou dans une chapelle des cathédrales un autel paroissial³. À Saint-Just, la paroisse était hébergée dans la chapelle axiale située au fond de l'abside, chapelle de Notre-Dame-de-Bethléem et, faute de nef, les fidèles paroissiens se tenaient dans le déambulatoire : « Les bas-côtés seuls [plus exactement ce qui dans une cathédrale, complète serait le déambulatoire autour du chœur] étaient accessibles au public [alors que dans les autres cathédrales le déambulatoire ne l'était pas toujours], et formaient l'église de la paroisse dont la chapelle était celle de Notre-Dame de Bethléem⁴. » Il suffit d'aller sur place pour constater les limites d'une telle situation, en dépit des larges dimensions du déambulatoire.

Plus grave était le problème soulevé par les prescriptions tridentines enjoignant à l'évêque la prédication et l'enseignement à destination de ses ouailles. Comment y satisfaire ? Deux solutions s'offraient. La première était de mener à bien la construction du transept et de quelques travées de la nef ; ç'aurait été le complément tridentin logique de la transformation de l'autel et du sanctuaire qui venaient de s'achever, et l'archevêque Le Goux de La Berchère tente l'aventure au début du XVIII^e siècle (1708-1719). Il ne faut donc pas voir seulement dans cette tentative le désir esthétique d'achever la cathédrale, mais la volonté de mettre en application les décisions du concile de Trente en complétant les travaux qui ont transformé le sanctuaire par la construction d'un espace permettant la prédication à destination des laïcs (au siècle suivant, une entreprise semblable sera menée à bien à Limoges, où la nef sera achevée). Mais pour cela il faut toucher aux remparts, et le prélat narbonnais se heurte à la fois à l'opposition des consuls et à des obstacles financiers ; la cathédrale restera sans nef.

1. Et on pourrait en dire autant de Saint-Bertrand-de-Comminges, d'Albi, d'Auch ou de Saint-Pons-de-Thomières.

2. Comme à La Charité-sur-Loire.

3. Ainsi à Saint-Bertrand-de-Comminges, à Albi.

4. L. Narbonne, *La cathédrale [...] de Narbonne*, Narbonne, 1901, p. 105-109 ; L. Narbonne reproduit le contrat des devoirs du curé de la paroisse, p. 63-64.

Une seconde solution se proposait, qui aurait consisté dans une autre redistribution des stalles, et de ce point de vue le plus extraordinaire dans l'histoire de Saint-Just est peut-être la reconstruction des stalles à la veille de la Révolution, en 1780. Dans la quasi-totalité des cathédrales de France, bon gré mal gré les chanoines font une place de plus en plus nette au laïc¹. On aurait donc pu s'attendre à ce que les chanoines narbonnais saisissent l'occasion que leur fournit la reconstruction de leurs stalles pour redistribuer leur chœur ; ils auraient pu par exemple placer leurs stalles en demi-cercle au fond du chœur² et dégager ainsi une travée pour y installer un embryon de nef, l'autel se trouvant entre les nouvelles stalles et la nef, courte mais reconnaissant sa place au laïc. Tout au contraire, le haut clergé narbonnais, le seul peut-être en France à penser encore sa cathédrale comme une église réservée aux chanoines, se reconstruit un chœur de stalles complet au milieu duquel il y avait un tombeau dont les tomettes rouges marquent encore l'emplacement, et peut-être n'y eut-il jamais tant de stalles dans cette cathédrale : cent trente et un sièges en hautes et basses formes, alors que le chapitre était composé de vingt chanoines ; ces stalles, et en particulier le trône de l'archevêque lui-même, étant d'ailleurs des plus sobres — et que sont devenues les stalles antérieures ? Certes quelques-unes de ces stalles devaient être réservées aux autorités consulaires ; mais enfin comment ne pas s'interroger sur les arrière-pensées d'un clergé aussi archaïsant et passéiste ? Si l'on considère encore la splendeur somptueuse du célèbre buffet d'orgues (1741) qu'orne l'orgueilleux blason du chapitre cathédral, faut-il croire que les chanoines espéraient le retour d'un âge d'or où toutes les stalles seraient remplies de clercs ? Se souciant fort peu des exigences du concile relatives à l'enseignement des fidèles laïcs, vieilles de plus de deux siècles et respectées partout ailleurs, et surtout peu sensible aux lumières qui frappent pourtant à la porte³, en 1780 le haut clergé narbonnais pense encore l'Église en termes exclusivement cléricaux. Faut-il voir dans cette remarquable incompréhension, dans cette incapacité à sentir les évolutions les plus évidentes, une source éloignée de l'anticléricisme de cette région ?

Sur un autre plan, Narbonne est un *unicum*. Lorsqu'on compare l'église

1. Voir les diverses solutions dans Bernard Chédozeau, *Chœur clos, chœur ouvert...*, Paris, 1998.

2. Comme dans d'autres cathédrales, Montauban ou Rennes.

3. Et de ce point de vue il serait intéressant de savoir si des échos de ces inquiétudes se trouvent dans les textes qui nous sont parvenus, statuts synodaux, cartes de visites par exemple.

catholique et le temple protestant¹, on constate que les différences, fort importantes, s'expriment en particulier sur deux points : le temple est prévu pour des laïcs — il n'y a pas de clergé au sens catholique —, et ce bâtiment qui n'est pas sacré est fermé pendant la semaine. À ces définitions s'oppose l'idée parfaitement catholique de l'adoration perpétuelle, qui consiste dans la reconnaissance du caractère sacré d'une église maison de la Présence réelle. Mais à sa façon le chœur de Narbonne propose une conception ultra-cléricale tout aussi étrangère à l'ecclésiologie protestante, celle d'une cathédrale qui ne se pense que pour les clercs. Adoration perpétuelle, cathédrale pour un chapitre : deux analyses catholiques qui, pour être rares, n'en sont pas moins significatives d'une liturgie, d'une ecclésiologie et d'une doctrine.

Conclusion

Ainsi l'admirable cathédrale Saint-Just illustre-t-elle à la perfection la conception archaïque que, trop respectueux d'un passé prestigieux, dans quelques cas extrêmes certains clercs catholiques ont pu avoir de l'Église — une conception médiévale fondée sur le statut monastique des chanoines. C'est en ce sens que la cathédrale de Narbonne offre aujourd'hui le spectacle d'une inutile splendeur. Dans cet édifice ultra-clérical, l'archevêque et son chapitre ont depuis longtemps disparu, la *catbedra*, le chœur des stalles, la clôture à peu près intacte, l'autel lui-même avec ses hautes colonnes de marbre ne sont plus que de somptueuses et poussiéreuses pièces de musée encombrées par les chaises que la paroisse a installées à la place du tombeau et du lutrin primitifs ; les modestes cérémonies qui s'y déroulent jurent à côté des splendeurs pâlies et exténuées dont le clergé ne sait que faire. Il n'est pas paradoxal de voir alors dans Saint-Just, dans ses contradictions et dans son refus profond de ce qui a pu apparaître comme une laïcisation rampante, comme une éviction des valeurs du clerc par celles du laïc, un témoignage de ce qui arrive à ceux qui restent à l'écart des *realia*, si pénibles soient-ils.

1. Voir Bernard Reymond, *Le protestantisme et les images : pour en finir avec quelques clichés*, Genève, Labor et Fides, 1999, 130 p.

L'art de la Contre-réforme au Japon

Jacques PROUST

(Université de Montpellier III)

La période concernée par cet exposé va de 1549 (arrivée de François-Xavier au Japon) à 1638, année de l'expulsion du Japon des derniers Portugais. Les persécutions contre la chrétienté japonaise commencèrent dès 1597. Elles furent impitoyables à partir de 1614. C'est à cette date que l'école de peinture et de gravure ouverte au Japon en 1590, sous la direction du frère Giovanni Niccolò, dut cesser son activité de formation et de production pour se replier sur Macao.

Comme la persécution s'accompagnait de la destruction des édifices et des œuvres d'art à contenu religieux, il est resté peu de chose de ce qui fut importé au Japon entre 1549 et 1614, et de ce qui fut produit ou construit sur place à partir de 1590. Quelques œuvres d'art ont été sauvées, soit parce qu'elles furent confisquées et gardées en dépôt par l'Inquisition japonaise, soit parce qu'elles furent cachées pour diverses raisons par leurs détenteurs, « chrétiens cachés » qui continuaient à pratiquer leur culte clandestinement, ou riches collectionneurs curieux d'exotisme.

J'ai montré ailleurs que même après leur installation au Japon les missionnaires portugais restèrent hantés par le « fantôme » de Luther, que pourchassèrent pendant toute la seconde moitié du XVI^e siècle les autorités civiles, religieuses et universitaires de leur pays. Cette chasse se fit encore plus ardente lorsque le Portugal fut réuni à la couronne d'Espagne, après 1580.

Ce qu'on appelait « luthéranisme » au Portugal, était en fait l'érasmeisme. Le Portugal fut en effet touché par l'érasmeisme en même temps que l'Es-

pagne. L'institution d'un tribunal du Saint-Office au Portugal, en 1536, avait une double fin : démasquer et punir les « nouveaux chrétiens », marraques ou morisques soupçonnés de judaïser ou de pratiquer en secret l'islam, et débusquer l'érasme sous l'humanisme des clercs et des professeurs d'université.

Le Portugal compta relativement peu de vrais érasmiens, comme André de Gouveia, André de Resende ou Damião de Góis, c'est-à-dire des intellectuels qui avaient personnellement lu ou rencontré Érasme, et dont l'œuvre se référait explicitement ou implicitement à lui. Accusé de « luthéranisme », Góis fut condamné à la prison perpétuelle en 1572, parce qu'il disait avoir trouvé chez les coptes d'Éthiopie un exemple de concorde entre catholicisme, protestantisme et islam.

Mais il y eut aussi au Portugal, comme en Espagne et en Italie, un érasme au sens large, parmi les religieux qui souhaitaient réformer le catholicisme de l'intérieur, sans pour autant rompre avec lui. Ceux-là n'avaient pas nécessairement lu Érasme, mais ils étaient arrivés par eux-mêmes, en lisant les Écritures, à des conclusions semblables aux siennes. Le type même de ces érasmiens-là est le frère Valentim da Luz, brûlé à Lisbonne dans un autodafé en 1562. Rien dans son procès ne put faire apparaître une quelconque volonté de rupture, et il resta toujours éloigné de la doctrine luthérienne de la justification par la foi. On le contraignit pourtant, avant de le conduire au supplice, à « confesser » qu'il admirait Érasme, et qu'il était « très attaché à la cause de Luther ».

Au Japon même, les jésuites crurent retrouver un avatar du luthéranisme abhorré dans la secte bouddhique qu'on appelle l'amidisme. C'est une branche du « Grand Véhicule » dans laquelle non seulement l'ascétisme n'est pas valorisé, comme il l'est dans le « Petit Véhicule », mais où l'on nie même le caractère salutaire du mérite personnel. Amida est un *bodhisattva*, un homme parvenu au seuil de la bouddhité, qui a refusé d'y entrer tant qu'il n'aurait pas conduit les autres humains sur la voie du salut. Il suffit au fidèle de prononcer son nom avec vénération pour être sauvé par les mérites du saint.

À ce sujet le visiteur de la Compagnie de Jésus au Japon, le P. Alexandre Valignano, écrivait en 1583 au général de l'ordre : « Pour mieux gagner la faveur des Japonais et les recevoir plus facilement dans leurs sectes, [les bonzes] leur facilitent ainsi le salut : ils font valoir la miséricorde et la grande charité d'Amida et de Shaka, et en viennent à dire, que même avec tous les péchés possibles, quand on invoque les noms d'Amida et de Shaka, avec une ferme espérance en eux et en leurs mérites, on est purifié

et lavé de tous ses péchés, sans besoin de recourir à la pénitence et aux autres œuvres, car ce serait méconnaître les pénitences et les œuvres que ces dieux, eux, ont faites, pour sauver les hommes. C'est proprement la doctrine de Luther. »

Dès sa fondation, la Compagnie de Jésus sut utiliser tous les moyens que l'art mettait à sa disposition pour soutenir son enseignement, sa catéchèse et sa prédication : l'image peinte ou gravée, la statuaire, l'architecture, le théâtre, la musique. Elle le fit avec d'autant plus d'inventivité et de zèle que le pays où il lui était donné d'œuvrer avait une tradition artistique plus longue et plus riche. Le Japon était dans ce cas, et ses habitants étaient avides de tout ce que l'étranger pouvait lui offrir d'original. Les jésuites y firent merveille, d'autant que les positions très équilibrées auxquelles était arrivé le concile de Trente au sujet des images leur convenaient parfaitement.

Sans qu'il fût nécessaire de le préciser dans des textes, ils privilégièrent au Japon comme ailleurs les représentations qui pouvaient le plus visiblement mettre en valeur le rôle de la Vierge et celui des saints dans l'économie du salut, la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, la primauté de Pierre et ainsi de suite. Ils restèrent en revanche discrets dans l'évocation des souffrances de la Passion : les Japonais connaissaient le supplice de la crucifixion, infligé chez eux aux brigands de grands chemins, et ils répugnaient en général au spectacle de la souffrance corporelle, non par sensiblerie, mais parce qu'elle était impure. Les missionnaires devaient tenir compte de cet arrière-plan culturel. Évoquer symboliquement la présence réelle dans l'Eucharistie leur parut plus convenable.

Les images

1 Bol pour la cérémonie de thé, du type Oribé noir, fin du XVI^e-début du XVII^e siècle, H. 12 cm, D. 11 cm (Ôsaka, Namban Bunkakan).

Oribé est le nom d'un célèbre maître de thé (1544-1615). Toujours à l'affût des nouveautés, il s'intéressa aux motifs décoratifs offerts par l'art occidental. Les jésuites, de leur côté, ne prisait guère la céramique japonaise traditionnelle. Dans son rapport de 1583, Valignano parle des maisons de thé que l'on trouvait alors à côté de chaque maison seigneuriale : « Ils ont aussi, écrit-il, des sortes de vases, de bols en poterie, où ils boivent le *cha*, et des récipients où ils conservent l'herbe toute l'année. Tous ces objets, faits d'une certaine manière, ont pour eux un tel prix que

c'est à peine croyable. Mais tout cela nous paraît des objets dérisoires et sans valeur ».

Mais bien que leur goût fût offensé, les jésuites comprirent tout l'avantage d'avoir aussi près de leurs résidences des maisons de thé où ils pouvaient traiter leurs hôtes, et d'y détenir des ustensiles dont la matière ou la forme pût séduire les Japonais. Au reste la cérémonie de thé, qui est une sorte de communion esthétique, pouvait être une propédeutique à la communion eucharistique, et la partie purement contemplative de la cérémonie (il faut prendre le temps d'admirer en silence le local, la théière, les gestes de l'officiant ou de l'officiante, les bols surtout), permettait de mettre sous les yeux des participants des symboles parlants : ici la croix d'or qui se détache simplement de la glaçure sombre.

2 Bouilloire à thé en fonte, en forme de croix, début du XVIII^e siècle, H. 14 cm, B. 19 cm (Ôsaka, Namban Bunkakan).

La bouilloire utilisée dans la cérémonie de thé doit être simple, mais elle doit aussi être mise en valeur dans la pièce où la cérémonie se déroule. Ici la croix n'est pas un décor : c'est la forme même de l'objet. La décoration visible sur la partie supérieure de la théière est faite de coquilles Saint-Jacques. Pour les missionnaires, la coquille évoque un saint particulièrement vénéré dans toute la péninsule ibérique et en Amérique du sud. Pour les Japonais c'est un objet naturel, beau à voir par lui-même.

3 Mademoiselle Printemps (O-Haru). C'était une métisse chrétienne, née de père italien et de mère japonaise. Protégée par son grand-père maternel, elle put échapper à l'extermination mais dut, parce que métisse, s'exiler à l'étranger. Elle finit sa vie à Batavia. Le crucifix qu'elle porte sur la poitrine la désigne ici comme chrétienne. Mais d'autres estampes du début du XVIII^e siècle prouvent que bien des élégantes païennes raffolaient de ce genre de bijou.

Les seigneurs chrétiens affichaient aussi leur appartenance à la religion catholique dans leurs armoiries, sur leurs étendards, leurs casques, les pomeaux de leurs sabres. Ils partaient au combat avec leur chapelet en sautoir.

4 Le seigneur Nakagawa Hisayori. Détail d'un long rouleau de peinture (*emakimono*) de 272 m × 45 cm, intitulé « La chasse au cerf au Mont

Miyaké », peint entre 1819 et 1822 (Musée historique de la ville de Taketa, préfecture d'Ôita).

Le tapis de selle du cheval porte les armoiries des Nakagawa, une croix potencée inscrite dans un cercle. Ces armoiries sont celles de la famille depuis le XVI^e siècle. Elles rappellent que Nakagawa Kiyohide, jeune seigneur chrétien des environs d'Osaka, avait alors adopté cet emblème après avoir tué au combat un autre seigneur chrétien, Wada Koremasa. Selon l'usage du temps, qui était encore celui des guerres féodales, le vainqueur s'emparait légitimement de tout ce qui appartenait au vaincu, y compris ses armoiries.

Lorsque la persécution antichrétienne se déclencha, Kiyohide abjura, mais les armoiries restèrent dans la famille. Un autre Nakagawa, son cousin, chrétien lui aussi, s'exila aux Philippines, où il mourut.

5 Boîte à hosties en bois laqué noir, H. 9,3 cm, D. 11,1 cm (Ôsaka, Namban Bunkakan).

La décoration de la boîte et de son couvercle est faite avec de la poudre d'or et d'argent, et des incrustations de nacre. Elle représente, sur le pourtour, les rameaux et les fleurs d'une plante tropicale, la marante, ou *arrow-root* (jap. : *kuzu*), dont les rhizomes donnent une fécule comestible utilisée dans la cuisine japonaise. Ce choix d'une nourriture familière a évidemment une signification symbolique.

Sur le dessus du couvercle est inscrit le trigramme de la Compagnie de Jésus (*Iesu Hominum Salvator*), surmonté d'une croix très stylisée et entouré d'une gloire.

La forme et les proportions de la boîte sont européennes, d'un modèle déjà attesté à l'époque romane, où ces boîtes étaient généralement en ivoire : c'est une commande faite à un artisan d'art japonais. De tels objets n'étaient pas tous faits pour l'usage local. Les missionnaires en commandaient aussi pour l'exportation, en même temps que des objets ou des meubles profanes, tels que secrétaires à abattant, coffres, selles de parade, etc. Les formes étaient européennes, mais les matériaux utilisés et la technique choisie pour la décoration étaient japonais. Les Portugais eurent le monopole de ces exportations jusqu'en 1613, puis le partagèrent avec les Anglais. Les marchands hollandais s'y mêlèrent dès 1610, de façon non officielle.

6 Page de titre de la *Doctrina christã*, dans une édition imprimée à Lisbonne en 1602.

La vignette représente une Vierge à l'Enfant. Le libraire éditeur se nommait Pedro Crasbeeck : il était sans doute d'origine flamande. La quasi-totalité des gravures importées au Japon furent achetées à Anvers, surtout après la chute de la ville devant les Espagnols, en 1585. Lorsque les jésuites eurent leur propre atelier d'art au Japon, après 1590, c'est encore à la gravure anversoise qu'ils empruntèrent leurs modèles.

7 *Mater dolorosa*, peinture à l'huile sur cuivre, 24,5 cm × 19,6 cm, fin du XVII^e siècle (Tokyo, Musée national).

Cette Vierge est du type *Madonna del dito*, parce qu'on voit l'extrémité de son pouce dans le pli de son vêtement. Elle est imitée ou copiée de Carlo Dolci (1616-1686). Sa présence au Japon, bien postérieure à la fin de la mission jésuite, peut surprendre. Elle était dans les bagages d'un missionnaire italien, Giovan Battista Sidotti (1668-1724) qui, partant des Philippines, tenta de prendre pied au Japon clandestinement, en 1709, pour y restaurer l'Église japonaise. Il fut pris, et le shogun le fit interroger par un de ses conseillers afin d'obtenir de lui le maximum d'informations sur l'Occident. Le tableau fut confisqué par l'Inquisition japonaise et resta en dépôt à Nagasaki jusqu'à la fin du siècle dernier.

Le support de la peinture (une lame de cuivre), ses dimensions réduites, sont encore tout à fait conformes au type d'œuvre picturale que les missionnaires transportaient avec eux au XVI^e siècle. Ils en faisaient présent à leurs hôtes de marque, généralement émerveillés par le réalisme de la représentation (utilisation de la perspective et restitution du modelé par les ombres). D'autres étaient destinées à l'ornementation des lieux de culte.

8 *Petit tableau d'autel représentant une Vierge à l'Enfant*, huile sur cuivre, cadre et battants de bois laqué noir, décoré d'or, d'argent et de nacre, 38,3 cm × 33,2 cm sur 6,8 cm d'épaisseur (Utrecht, Rijksmuseum het Catharijne Convent).

Le décor des battants représente des oiseaux dans les branches d'un arbuste, cerisier en fleurs d'un côté, mandarinier portant ses fruits de l'autre. Les deux arbustes surplombent le cours d'une rivière. Les encadrements sont faits de motifs géométriques.

Il existe une vingtaine de tableaux d'autel de ce type dans le monde, généralement faits pour être accrochés à une paroi. Celui-ci pouvait être

posé sur un autel, grâce à une prédelle décorée de rameaux de marante, ou *arrow-root*.

Les tableaux eux-mêmes sont de facture européenne (le modèle de celui-ci est peut-être espagnol), et n'ont sans doute jamais quitté l'Europe. Cadre, prédelle et battants, en revanche, ont fait l'objet d'une commande : les artisans d'art japonais devaient réaliser une décoration aussi luxuriante et aussi riche que possible, connotant manifestement l'exotisme, dans les matériaux les plus nobles. Pour les marchands portugais, anglais, plus tard hollandais, ce commerce était très lucratif. Au temps de la mission, il fallait aussi démontrer aux riches amateurs européens chrétiens, religieux ou laïcs, à quel point le Japon, sa civilisation multiséculaire, et les missions qui s'y étaient implantées étaient dignes d'estime et d'intérêt.

9 Statue géante de Kannon aux onze têtes, dans son sanctuaire de Kamakura. Elle fait 9 m de haut ; elle est en bois de camphrier recouvert d'or.

Kannon est l'avatar féminin d'une divinité indienne brahmanique (masculine) nommée Avalokitésvara. Dans le bouddhisme japonais, ce *bodhisattva*, qui incarne la Miséricorde, est une hypostase d'Amida, dont le sanctuaire, à Kamakura, est tout proche du sien. C'est une des grandes figures de l'amidisme, et son culte est très populaire.

10 Autel de voyage bouddhique contenant une statuette de Kannon, bois laqué et doré, H. 8,5 cm (British Museum).

Cet objet cultuel a été ramené du Japon par Engelbert Kaempfer, un médecin allemand qui séjourna au Japon à la fin du XVII^e siècle et dont l'*Histoire de l'empire du Japon*, publiée pour la première fois en anglais en 1727, reste une source incontournable pour la connaissance du Japon prémoderne.

Ce que Kaempfer ne pouvait savoir, c'est que les « chrétiens cachés » qui subsistaient dans les montagnes de Kyûshû et dans les îles japonaises de la mer de Corée, avaient adopté Kannon comme substitut de la Vierge. Tous leurs objets cultuels ayant été saisis ou détruits, ils considéraient que le *bodhisattva* de la Miséricorde, représenté souvent en compagnie d'un petit enfant, était tout compte fait bien proche de l'image de la Vierge que les missionnaires leur avaient appris à vénérer. Ils marquaient le dos de la statue d'une croix discrètement incisée dans le bois, pour que nul parmi les

initiés ne pût s'y méprendre. En cas de perquisition, ils pouvaient toujours dire aux inquisiteurs qu'ils étaient des bouddhistes comme les autres.

11 Nuestra Señora de l'Antigua, gravure de Hieronymus Wierix (1553?-1619), d'après la Vierge à l'Enfant peinte au mur d'une des chapelles de la cathédrale de Séville (Bibliothèque nationale de France, Estampes).

La légende latine calligraphiée au bas de l'image peut se traduire ainsi : « Notre-Dame, sainte Marie, dite *de l'Antigua* à cause de son antiquité, dont l'image a été trouvée peinte sur une paroi de l'édifice principal après la victoire de Ferdinand III sur Hyspasis ». Il est fait ici allusion à la reconquête de Cordoue, Séville (1248), Jaén, par Ferdinand III, dit le Saint (v. 1201-1252), roi de Léon et de Castille. Ayant vaincu le roi maure de Grenade, Ferdinand fonda à Séville une communauté chrétienne. La mosquée de la ville fut détruite, à l'exception de son minaret, l'actuelle Giralda, et la légende veut qu'on ait trouvé au mur d'une chapelle wisigothe antérieure à la conquête arabe, à l'emplacement même du *mibrâb* de la mosquée, une représentation de la Vierge miraculeusement conservée.

L'*Antigua* est en réalité bien postérieure au temps de Ferdinand III. Elle n'en devint pas moins pour tout le monde hispanique l'emblème de la *reconquista*, garante à jamais de la victoire sur les infidèles, les païens et les hérétiques. Des gravures comme celle de Wierix en répandirent l'image dans le monde entier ; elle fut reproduite dans nombre d'églises sud-américaines, et elle donna son nom à plusieurs villes des Caraïbes et d'Amérique.

12 Copie japonaise de Nuestra Señora de l'Antigua, gravée en 1597 dans l'atelier de Niccolò (Église catholique d'Ohura, à Nagasaki).

Elle ne procède sans doute pas de la gravure de Wierix, mais d'un autre modèle flamand de même inspiration.

La diffusion de cette représentation au Japon, *avec sa légende*, était à deux fins. C'était un bouclier à la fois contre l'hérésie « luthérienne » (et son avatar japonais, l'amidisme), et contre l'islam, que les missionnaires portugais avaient rencontré partout sur leur chemin vers l'Extrême-Orient, au Maroc (où le roi Sébastien avait perdu la vie), en Afrique orientale, à Ormuz, aux Indes, dans le sud-est asiatique. Le Japon du XVI^e siècle n'était pas fermé sur le monde extérieur, et il y avait de petites colonies japonaises un peu partout aux Philippines et dans le sud-est asiatique. Le

danger que l'islam pouvait faire courir à la mission du Japon n'était donc pas chimérique.

Il faut à ce propos rappeler que la victoire de Lépante, remportée en 1571 sur la flotte ottomane par les flottes chrétiennes coalisées de Charles-Quint, de Venise et du Pape, avait été imputée par Pie V à la protection toute particulière de la Vierge. Il institua à cette occasion la fête de Notre-Dame-des-Victoires, qui devint en 1573 la fête du Rosaire, dont la pratique fut vulgarisée à partir de ce moment-là dans tout le monde catholique.

13 Saint Pierre, huile sur toile, 119 cm × 69 cm, début du XVII^e siècle, ouvrage non signé, peut-être importé des Philippines ou de la Nouvelle-Espagne, peut-être sorti de l'atelier de Niccolò au Japon même (Ôsaka, Namban Bunkakan).

Saint Pierre occupe une place prééminente dans l'hagiographie posttridentine, parce qu'il est considéré comme le premier pape, et parce que les protestants contestent l'interprétation catholique de Matthieu¹ : « Et moi aussi je vous dis que vous êtes Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église ; et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Et je vous donnerai les clefs du royaume des cieux. » Le saint est ici enveloppé dans un manteau de pourpre (symbole impérial), il a la tête nimbée d'or, il tient les clefs dans la main gauche, et le Livre dans la main droite.

La présence de ce tableau dans un musée résulte d'une pieuse supercherie ou d'un malentendu. Il a été retrouvé en effet dans le temple Kakuôji, à Funabashi, où on le prit longtemps pour une représentation du bouddha Shâkyamuni descendant de la montagne après sa méditation. On ne sait s'il avait été placé là après confiscation, ou si un « chrétien caché » l'y avait abrité avec la complicité d'un bonze.

14 Page de titre de *De missione legatorum Iaponensium ad romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis dialogus ex ephemeride ipsorum legatorum collectus, et in sermonem latinum versus ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis IESU, Macao, 1590.*

Quatre jeunes Japonais chrétiens appartenant à de bonnes familles furent envoyés en Europe par les jésuites en 1582 pour visiter Lisbonne, Madrid, Rome, et les principales villes du nord de l'Italie. Cette ambassade avait deux objectifs : montrer à ces jeunes gens les beautés de quelques grandes

1. Mt 16, 18-19 (trad. Isaac Lemaître de Sacy).

capitales européennes, la grandeur de plusieurs princes chrétiens, l'éclat incomparable de Rome, surtout ; il fallait aussi montrer aux princes, au pape, aux ambassadeurs accrédités auprès d'eux, au bon peuple lui-même que les représentants de la jeune chrétienté japonaise pouvaient faire honneur, et à leur pays, et aux Pères qui les avaient catéchisés et formés. Valignano tira du récit de leur voyage la matière des entretiens cités ci-dessus, et le P. Duarte de Sande les tourna en bon latin à l'usage des établissements d'enseignement tenus par la Compagnie de Jésus au Japon.

La vignette illustrant la page de titre de *De missione* est parlante. Elle représente les trois personnes de la Trinité : l'Esprit soufflant du haut du ciel sur un globe terrestre surmonté d'une croix, le Père et le Fils assis chacun sur un trône de part et d'autre du globe. Au-dessous des trônes, une foule d'hommes brandissent des palmes. Ils semblent sortis tout droit du chapitre de l'Apocalypse qui évoque la Jérusalem céleste : « Les nations marcheront à la faveur de sa lumière, et les rois de la terre y porteront leur gloire et leurs honneurs ¹. »

Le chapitre VIII du *De missione* (« *De monarchia profana* »), expose clairement la perspective géopolitique dans laquelle les jésuites portugais concevaient leur mission. L'Église catholique est romaine, elle est à tous égards l'héritière de Rome, qui avait jadis fait régner l'ordre sur toute la terre habitée. Les Barbares ont, un temps, menacé cet héritage, mais la papauté, appuyée sur l'Empire romain germanique, a heureusement restauré l'antique *imperium*. Le « roi des Romains » (*rex Romanorum*) est élu, sans doute, mais c'est le pape qui le sacre empereur, et c'est du pape aussi que tous les rois électifs ou héréditaires tiennent les insignes de leur autorité : ils lui envoient des ambassadeurs dès leur avènement, le « reconnaissant par là comme chef suprême de la chrétienté ».

Si l'on songe que les « ambassadeurs » japonais qui furent reçus par le pape en 1585 lui furent présentés comme « fils de rois », et lui remirent des lettres de créance prétendument rédigées par leurs pères (en fait les missionnaires jésuites), on comprend bien que leur visite avait un sens politique autant que religieux.

15 Charles V empereur, gravure en taille douce de Pierre Balteus, 1580, pour illustrer *Les généalogies et anciennes descentes des forestiers et comtes de Flandre...*, ouvrage édité à Anvers.

1. Ap 21, 24.

Le globe surmonté d'une croix que l'empereur tient dans sa main gauche est identique à celui de la vignette décrite précédemment. La couronne impériale est aussi surmontée d'une croix, et la grande épée de parade sur laquelle Charles appuie sa main droite a la forme même de la croix. Le motif de la couronne surmontée d'une croix se retrouve, avec celui de l'aigle bicéphale, dans les dessins qui ornent son manteau doublé d'hermine.

16-16 bis Paire de paravents à six panneaux représentant douze princes d'Occident, 123,8 cm × 308,4 cm chacun, pigments colorés et poudre d'or sur papier, début du XVII^e siècle (Ancienne collection Ozawa, Musée de la préfecture de Nagasaki).

C'est une réalisation de prestige, dans le style contemporain de l'école *Kanô*, mais certainement produite par l'atelier de Niccolò. Chaque panneau représente une figure en majesté, vêtue à la romaine. Toutes ne sont pas identifiables au premier coup d'œil, sauf David, jouant de la harpe. Une autre figure est identifiable par ses armoiries. C'est Albert VII (1559-1621), régent des Pays-Bas espagnols pour le compte de Philippe II, son beau-père. La gravure ayant servi de modèle à l'artiste japonais se trouve à la fin de la série des *Douze Césars* d'après Suétone, signée d'Adrianus Collaert et Philippe Galle, gravée par Johannes Stradanus (1523-1605). Un très bel exemplaire de cette série est conservé à la médiathèque de Montpellier. À la différence du César de Stradanus, qui siège sur un char triomphal tiré par quatre chevaux blancs, Albert est assis sur un trône et ne porte pas de couronne de lauriers.

Le roi barbu qui occupe le panneau situé à la droite d'Albert pourrait être l'empereur romain germanique lui-même. Il porte la même couronne que Charles-Quint dans la gravure de Balteus, et il tient à la main la même épée cruciforme.

Dans le même paravent, le deuxième panneau à partir de la droite représente un prince non identifiable, dont le bouclier, posé sur une table à côté de son casque, est cependant un symbole explicite : ce bouclier est frappé du trigramme de la Compagnie de Jésus, inscrit en lettres d'or, au milieu d'une gloire.

17-17 bis Paravent à huit panneaux représentant quatre cavaliers au repos, 167,8 cm × 233,2 cm, pigments colorés et poudre d'or sur papier,

début du XVII^e siècle (Collection Akira Fujii, Nishinomiya, Préfecture de Hyôgo).

Ce paravent a pour pendant un autre paravent à quatre panneaux, qui représente quatre cavaliers se battant deux à deux, conservé au musée municipal d'art *namban* de Kôbé. Il semble que leur premier propriétaire ait été un grand seigneur japonais de la seconde moitié du XVI^e siècle.

Des quatre rois montrés ici, seul le roi barbu de gauche n'a pas été identifié : ce pourrait être l'empereur romain germanique, mais ce n'est pas sûr. Le jeune prince qui lui fait face est Henri IV, roi de France, reconnaissable à coup sûr aux armes de France et de Navarre lisibles sur la housse de son cheval. Le visage qu'on lui a donné ne correspond à aucune des représentations connues : c'est plutôt celui d'un prince espagnol de ce temps-là. Sa présence dans une œuvre de prestige destinée à une notabilité japonaise s'explique peut-être par le fait qu'après avoir été hérétique Henri s'était converti au catholicisme pour sauver sa couronne : un bon exemple à donner à des païens, sans doute.

L'Africain représenté en troisième position est l'empereur d'Éthiopie. Copte, certes, mais chrétien, comme l'indiquent clairement la croix pectorale et la croix qui est à l'extrémité du sceptre. Le Portugal entretenait depuis le début du XVI^e siècle des relations diplomatiques régulières avec l'empereur, il y avait une mission jésuite à Addis-Abeba depuis 1557, et surtout l'Éthiopie avait un mérite rare sur la côte orientale de l'Afrique : elle avait toujours vaillamment résisté aux entreprises de l'islam.

On peut d'ailleurs s'étonner de la placidité de ce cavalier, face à la quatrième figure, qui est à n'en pas douter celle du Grand Turc, reconnaissable à son turban empanaché. Le regard fier, la lance en arrêt, son cheval mâchonnant son mors de façon menaçante, le Turc semble prêt à s'élancer sur l'adversaire qui se montrera devant lui. Il se penche sur l'encolure de son cheval, et déjà son écharpe vole dans le vent.

Dans le paravent des quatre cavaliers au combat, les adversaires s'affrontent deux à deux, chrétiens contre musulmans.

Dans la perspective géopolitique dont j'ai déjà dit un mot, islam et protestantisme sont deux adversaires également redoutables, dont les intérêts pouvaient quelquefois converger. Henri IV protégea un temps les morisques qui fuyaient la persécution dans la péninsule ibérique, et les Hollandais révoltés contre leurs maîtres espagnols criaient : « *Liever Turcs dan paeps* ».

18 La bataille de Zama, gravure de Cornelius Cort (1533-1578) (Bibliothèque nationale de France, Estampes).

Cette bataille qui, en 202 avant notre ère, opposa les légions romaines de Scipion l'Africain à l'armée d'Hannibal, se termina par la défaite des Carthaginois et mit fin à la deuxième guerre punique, avait été rendue célèbre par les récits des historiens grecs et latins, Polybe, Silius Italicus, Tite-Live. Elle suscita à nouveau un grand intérêt au temps de l'humanisme, parce qu'on y vit une préfiguration de la lutte entre la chrétienté et l'islam. La gravure de Cort favorise la confusion entre les deux époques : les soldats de Scipion sont vêtus à la romaine, leurs étendards sont marqués du sigle *Senatus Populus Que Romanus*, mais les guerriers qui montent les éléphants de guerre sont costumés *alla turca*.

19 Eleasar confosso elephanto et ipse occidit, gravure illustrant le chapitre VI du premier livre des Maccabées, dans la bible éditée par Melchior Küsel à Vienne en 1679, sous le titre *Icones Veteris et Novi Testamenti*.

La bataille racontée dans la Bible oppose Judas Maccabée à l'armée syrienne d'Antiochus V Eupator et de Lysias, non loin de Jérusalem (163 avant notre ère). Le moment retenu est celui où Éléazar, compagnon de Judas, est écrasé par l'éléphant dont il vient de transpercer le ventre.

La gravure de Küsel est à l'évidence une contrepartie de la précédente, ce qui ne veut pas dire qu'elle en procède directement : il peut y avoir eu de nombreux intermédiaires entre l'une et l'autre, et Cort lui-même pouvait bien avoir repris la gravure d'un de ses prédécesseurs. L'important est le changement de signification d'une même image à cent ans de distance. La lutte éternelle de l'Orient et de l'Occident, de la vraie foi contre les païens et les infidèles, est illustrée ici par celle des juifs contre les Syriens idolâtres. Il est d'ailleurs à noter que l'évocation des tours de bois remplies d'archers juchées sur le dos des éléphants ne vient nullement des sources grecques ou latines décrivant la bataille de Zama, mais bel et bien du premier livre des Maccabées. C'est là qu'on peut lire en effet : « Il y avait sur chaque bête une forte tour de bois destinée pour la mettre à couvert, et des machines dessus, et dans chaque tour trente-deux des plus vaillants hommes, qui combattaient d'en haut, avec un Indien qui conduisait la bête¹. »

1. M 6, 37 (trad. Lemaître de Sacy).

20-20 bis La bataille de Lépante, paravent japonais à six panneaux de 153,5 cm × 362,5 cm, pigments colorés et poudre d'or sur papier, début du XVII^e siècle (Collection Nagataka Murayama, Musée Kôketsu, Kôbé).

La partie droite du tableau provient à l'évidence pour l'essentiel d'une gravure comme celles de Cort ou de Küsel. À gauche, l'empereur Maximilien II sur son char tiré par deux chevaux blancs procède du César de Stradanus que nous avons déjà rencontré, comme prototype d'Albert VII, régent des Pays-Bas espagnols. Il est probable que la plupart des figures isolées ou des groupes qui occupent l'espace entre César et sa garde, à gauche, et les éléphants de guerre, à droite, viennent aussi de gravures importées, sans doute aussi flamandes.

Pour que le destinataire inconnu de cette réalisation monumentale de l'atelier de Giovanni Niccolò ne s'y trompe pas, un cartouche doré, au-dessus de la tête de César, porte en caractères syllabiques hiracana : « Roi romain ». Sur les murs de la ville attaquée par les galères, à droite, on lit plus laconiquement encore : « Turcs ».

Du livre des Maccabées à ce paravent, en passant par la bataille de Zama, l'histoire se donne donc à lire comme un éternel recommencement : Hannibal le Carthaginois, Eupator le Syrien idolâtre, le Turc musulman sont autant d'avatars d'un unique adversaire : le Diable. Judas, le vaillant Israélite, Scipion le Romain, les flottes espagnole, vénitienne et pontificale unies en 1571 sous la conduite de don Juan d'Autriche sont aussi dans le même camp, celui de *Rome* (Rome antique ou pontificale, c'est tout un), qui est aussi celui du *Verus Israël* incarné maintenant par l'Église catholique. On doute que le destinataire japonais du paravent de la bataille de Lépante ait compris toutes les finesses de l'image : le sigle *SPQR* marquant les étendards des troupes au sol, ou les lettres isolées, *S*, *R*, sur les pavillons des bateaux de guerre, la croix de Saint-André visible sur d'autres pavillons. Les missionnaires pouvaient sans doute plus aisément lui expliquer les quatre croix d'or qui luisent à l'extrémité des hampes des étendards « romains ».

On notera pour finir que plusieurs des soldats « romains » qui combattent à pied ont des armes à feu, et que les galères qui attaquent la ville turque sont équipées de canons.

Bibliographie

- BATAILLON Marcel, *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, XXIV-247 p. (1^{re} éd., Coimbra, 1952).
- DELEN A. J. J., *Histoire de la gravure dans les anciens Pays-Bas et dans les provinces belges des origines jusqu'à la fin du XVI^e siècle*, Paris, F. de Nobele, 1969 (1^{re} éd., Paris, Les Éd. d'art et d'histoire, 1934-1935, 199 et 189 p., XLII et LXIV pl.).
- DIAS José Sebastião da Silva, *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal. O Processo de Fr. Valentim da Luz*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1975, XVIII-317 p.
- Japan und Europa, 1543-1929. Eine Ausstellung der « 43. Berliner Festwochen » im Martin Gropius Bau*, Berlin, 1993.
- LAURES Johannes, *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan...*, Tokyo, Sophia University, 1940-1941.
- MARTINS José Vitorino de Pina, *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do seculo XVI. Estudo e textos*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973, 334 p.
- NAGAYAMA Tokihide, *Kirishitan shiryō sbū. Collection of Historical Material Connected with the Roman Catholic Religion in Japan*, 2^e éd., Nagasaki, 1927.
- PROUST Jacques, *L'Europe au prisme du Japon, XVI^e-XVIII^e siècle Entre humanisme, Contre-Réforme et Lumières*, Paris, A. Michel, 1997, 313 p (« Bibl. Albin Michel histoire ») ; « Le fantôme de Luther au Japon », *Nouvelle revue du XVI^e siècle*, 16/1 1998 (« Extrême-Orient »), p. 143-154.
- SAKAMOTIO Mitsuru, *Nanban bijutsu to Yōfū-ga* (« L'art nanban et la peinture en style occidental »), Tokyo, Shogakukan, 1970, 238 p.
- SANDE Eduardus de, *De missione legatorum Iaponensium ad romanam curiam...*, Macao, 1590 (fac-similé fait à Tokyo en 1935, conservé à la bibliothèque du musée Guimet : 43566 204-V).
- VALIGNANO Alexandre S. J., *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, Jacques Bésineau (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 285 p. (« Christus »).
- VLAM Grace Alida Hermine, *Western-Style Secular Painting in Momoyama Japan*, thèse de Ph.D., Univ. du Michigan, 1976, dactyl. ; « Kings and Heroes : Western-Style Painting in Momoyama Japan », *Artibus Asiae*, 39, n^{os} 3-4, 1977, p. 220-250.

Paraphrases, lectures théâtrales et exercices spirituels : les histoires sacrées de Marc-Antoine Charpentier, un exemple de « fonctionnalité¹ » du chant post-tridentin

Annick FIASCHI-DUBOIS
(Université de Nice)

Dans leur *Journal d'un voyage à Paris*, les frères de Villiers décrivent ainsi un des offices de Saint-Paul-Saint-Louis, exemple de cérémonies post-tridentines :

L'après-dîner, nous fûmes à l'église des jésuites. Tout autour de l'église, on voyait plus de quatre mille cierges allumés, outre les chandelles dont l'autel, en forme de ciel et rempli de figures d'anges, était éclairé. Les armes du Roi et de la Reine y étaient représentées, soutenues de ces petits corps ailés ; et par des machines et des ressorts, on faisait descendre l'hostie jusque dans les mains de l'évêque il y eut aussi une magnifique musique, composée des meilleures voix de celle du Roi et aidée de celle de l'église même qui est excellent [...] ².

Cette « magnifique musique » développe un chant post-tridentin qui remet en cause la polyphonie, le chant grégorien ³ et qui se veut désormais intel-

1. Terme emprunté à Édith Weber, *Le concile de Trente et la musique de la Réforme à la Contre-Réforme*, Paris, Honoré Champion, 1982, p. 219.

2. 1657, cité par Robert William Lowe, *Marc-Antoine Charpentier et l'opéra de collège*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1966, p. 25.

3. « À défaut de pouvoir infléchir les réformés, la Contre-Réforme — sans parvenir à récupérer tous les terrains perdus — aboutit à une remise en question et à une prise

ligible¹, convaincant, fonctionnel². Les mêmes perspectives furent également très présentes pour les réformés qui craignirent alors, tout comme les catholiques, que ce chant nouveau ne favorisât une incompréhension du texte, que la musique au lieu de susciter un climat de prière ne procurât qu'une joie intellectuelle et artistique :

[le chant] est un bon moyen pour inciter les cœurs et les enflamber à plus grande ardeur de prier, mais il se faut toujours donner garde que les oreilles ne soient plus attentives à l'harmonie du chant que les esprits au sens spirituel des paroles³.

Le chant post-tridentin réunit cette double attente : en aidant les esprits au sens spirituel des paroles, il répond à la fonctionnalité du chant d'Église réclamée par la Contre-Réforme, en offrant également aux « oreilles » le plaisir de « l'harmonie du chant », il incite « les cœurs et les enflambe à plus grande ardeur de prier ». Un genre musical, l'oratorio fut créé pour répondre à cette double attente. L'un de son meilleur représentant, Marc-Antoine Charpentier compose avec ses histoires sacrées, sorte d'oratorio paraphrase lecture théâtrale et exercices spirituels de parfaits exemples de « fonctionnalité du chant post-tridentin ».

Représenter pour convertir

Compositeur parisien, Marc-Antoine Charpentier né vers 1643⁴ et mort en 1704, a laissé, parmi une œuvre comportant cinq cent cinquante numéros, quatorze histoires sacrées⁵ : *Le reniement de saint Pierre, Judith sive Bethulia*

de conscience de l'héritage catholique et de la nécessité de remettre de l'ordre dans les dogmes, dans la discipline de l'Église romaine, dans ses rites et dans son hymnologie », (Édith Weber, *Le concile de Trente et la musique...*, Paris, 1982, p. 222).

1. « Liée à l'intelligibilité du texte indispensable aux fidèles qui doivent effectivement participer à l'acte liturgique [...]. La musique cultuelle catholique parviendra à ce stade (avant le concile de Vatican II, 1962-1965), dès la fin du XVI^e siècle. La musique d'Église reste au service du peuple et de l'assemblée [...] », (É. Weber, *Le concile de Trente et la musique...*, Paris, 1982, p. 219).

2. L'esthétique tridentine n'échappe pas à l'influence de la Renaissance, de l'Humanisme et de la Réforme : elle se veut « fonctionnelle et intelligible » elle reste « esthétique de compromis », (É. Weber, *Le concile de Trente et la musique...*, Paris, 1982, p. 203, 223).

3. Jean Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, 1536, (cité par Édith Weber, *Le concile de Trente et la musique...*, Paris, 1982, p. 161).

4. On ignore la date exacte de sa naissance qui se situe entre 1643 et 1645.

5. Les histoires sacrées sont le fruit de formes et de traditions musicales dont les origines pour certaines remontent au Moyen Âge comme l'*historia*, le drame liturgique, les miracles,

liberata, Historia Esther, Cæcilia virgo et martyr octo voci[bus] [II], *Cæcilia virgo et martyr...* [II], *Cæcilia virgo et martyr...* [III], *Filius prodigus, Extremum Dei judicium, Mors Saulis et Jonathæ, Josue, Sacrificium Abrabæ, Prælium Michælis Archangeli factum in cælo cum dracone, Cædes Sanctorum Innocentium, Judicium Salomonis*. Ces motets dramatiques d'une durée moyenne d'exécution de trente minutes¹ exigent un grand nombre d'exécutants : des instruments (flûtes à bec, violons, violes, orgue, clavecin) ; des solistes (aussi nombreux que les personnages intervenant dans les récits bibliques²) ; un ou deux chœurs (qui personnifient la foule, les soldats, les anges, les démons...) ; enfin un ou plusieurs narrateurs, appelés *historicus*³, assurant la progression dramatique et reliant les différentes scènes où se déroulent l'action proprement dite.

Les histoires sacrées furent commanditées par Mademoiselle de Guise pour son hôtel du Marais⁴, par le roi Louis XIV pour les offices du dauphin⁵, par les jésuites pour leurs collèges et leur église parisienne Saint-Paul-Saint-Louis⁶ enfin par les magistrats siégeant au parlement de Paris pour les cérémonies d'ouverture qui avaient lieu chaque année à la Sainte-Chapelle⁷. Elles furent exécutées du début des années 1670 à 1702⁸ dans des églises au cours de longues cérémonies comportant psaumes, histoires sacrées, prédication et lecture d'un évangile mais aussi lors de réunions spirituelles où l'on donnait à entendre et à méditer des textes sacrés ou des

les mystères, les dialogues. La présence d'histoires sacrées dans le corpus du compositeur français reste étroitement lié au développement de l'oratorio en Italie (L. Rossi, V. et D. Mazzochi, M. Marazzoli, G. Carissimi, B. Ferrari, G. B. Vitali, F. Foggia, G. Legrenzi, T. Pagano, B. Graziani, A. Stradella...) et en France (H. Du Mont, R. Ouyard, Th. Gobert, G. Bouzignac).

1. Soit six cents mesures.

2. « Chaque chantre représente un personnage de l'histoire et exprime parfaitement l'énergie des paroles », André Maugars, *Response faite à un curieux sur le sentiment de la musique d'Italie écrite à Rome le premier octobre 1639*, Ernest Thoinan (éd.), Paris, 1865 ; rééd., London, H. Baron, 1965, p. 29.

3. Cf. par exemple *Cæcilia virgo et martyr* [II], M.-A. Charpentier, *Mélanges autographes*, Bibl. nat. Fr., Musique Rés., VM1-259, vol. VI, cah. 42, fol. 77-89.

4. Peu de temps après son séjour d'études à Rome où il travailla avec G. Carissimi alors considéré comme le plus grand maître d'Italie, M.-A. Charpentier entra au service des Guise. Il fut installé en leur hôtel du Marais et resta dix-huit ans au service de Marie de Lorraine (jusqu'en 1687).

5. « [...] Lorsque ses exercices l'empêche [aient] d'aller à la messe du Roi », *Mercur galant*, mars 1688, p. 320.

6. M.-A. Charpentier fut leur maître de musique à partir de 1684.

7. Le 28 juin 1698, M.-A. Charpentier succède à F. Chaperon comme maître de musique de la Sainte-Chapelle et occupe ainsi le poste le plus envié du royaume après la chapelle royale de Versailles.

8. Ce qui recouvre la totalité de la carrière du compositeur.

récits hagiographiques¹. Elles étaient entendues sans décor, sans costume, ni jeu scénique.

Les histoires sacrées mettent en musique des livrets en latin, en prose ou versifiés² et créés d'après l'Ancien et le Nouveau Testament ou des récits hagiographiques³. Pour traiter de sujets comme le reniement de saint Pierre, le martyr de Cécile, le jugement de Salomon ou le sacrifice d'Abraham, le librettiste ne transcrit pas avec exactitude les sources : il les écourte, les agrmente de passages dramatiques, de prières d'action de grâce ou de commentaires moralisateurs. Les livrets des histoires sacrées font donc entendre des textes refondus, modifiés où prime l'action dramatique, le goût du théâtre, des grands spectacles. Ils ne sont pas sans rappeler les tragédies de Jean-Baptiste Lully puisqu'on y retrouve les festins, les triomphes, les scènes guerrières, les villes assiégées, les vengeances, les meurtres, les sacrifices, les tremblements de terre, les tempêtes, les prières, les sommeils, les oracles, le culte du héros et de l'effet chers aux livrets de Philippe Quinault. En faisant appel à un style littéraire plus dramatique et moins austère que la Bible, l'auteur des livrets récrée, dans ses histoires sacrées et grâce à un langage très imagé, l'illusion de la vie.

Bien qu'il faille rester prudent⁴ il est cependant possible de penser que les histoires sacrées de Marc-Antoine Charpentier comme les oratorios italiens furent exécutées en remplacement des évangiles (*Extremum...*, *Filius...*, *Cædes...*), des épîtres (*Esther...*, *Judith...*, *Pralium...*) et des récits hagiographiques (*Cæcilia...* [I], [II], [III]) lors de cérémonies religieuses marquant les moments importants de l'année liturgique (entrée dans l'avent, carême, semaine sainte)⁵.

Contrairement à une idée largement répandue⁶, les histoires sacrées de

1. « Les voix commençaient par un Psalme en forme de Motet, et puis tous les instruments faisaient une très bonne symphonie. Les voix après chantaient une Histoire du Viel Testament, en forme de comédie spirituelle, comme celle de Suzanne, de Judith et d'Holopherne, de David et de Goliath. Chaque chantre représentait un personnage de l'Histoire et exprimait parfaitement l'énergie des paroles. Ensuite un des plus célèbres prédicateurs faisait l'exhortation, laquelle finie, la Musique récitait l'Evangile du jour », A. Maugars, *Response...* [v. 1640], p. 29.

2. Dont on ne connaît pas les auteurs.

3. Écrits d'après Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, Alain Boureau, Monique Goulet Pascal Collomb, Laurence Moulinier et Stefano Mula (éd.), Paris, Gallimard, 2004, CXI-1549 p. (« Bilioth. de la Pléiade », 504).

4. Le recours à un texte sacré ayant place dans l'année liturgique, n'impliquant pas forcément que la musique qui en est issue soit destinée au service religieux.

5. Voir tableau 1, page suivante.

6. Cf. travaux de H. Wiley Hitchcock, *The latin oratorios of Marc-Antoine Charpentier*, Ph.D.

Tableau 1. — Histoires sacrées et année liturgique

Temps liturgiques	Titres des histoires sacrées	Places dans la vie liturgique	Commanditaires possibles
Avent	<i>Extremum Dei iudicium</i>	Premier dimanche de l'avent (début de l'année liturgique)	Jésuites
Noël	<i>Cædes Sanctorum...</i>	28 décembre	Jésuites
Préparation au Carême	<i>Sacrificium Abrahæ</i>	Quinquagésime (cinquante jours avant carême)	Jésuites
Carême	<i>Historia Esther</i>	Mercredi de la deuxième semaine de carême	Dauphin
Carême	<i>Filius prodigis</i>	Samedi de la deuxième semaine de carême	Jésuites
Carême	<i>Judith sive Bethulia...</i>	Vendredi qui suit le dimanche de la Passion (huit jours avant le vendredi saint)	Dauphin
Semaine sainte	<i>Le reniement de saint Pierre</i>	Dimanche des Rameaux, mardi saint, mercredi saint	Jésuites Rome (?)
Semaine sainte	<i>Extremum Dei iudicium</i>	Samedi saint	Jésuites
Semaine sainte	<i>Sacrificium Abrahæ</i>	Samedi saint	Jésuites
Clôture de l'année liturgique	<i>Extremum Dei iudicium</i>	24 ^e dimanche après Pentecôte (dernier dimanche de l'année liturgique)	Jésuites
Sanctoral	<i>Prelatum...</i>	16 octobre	Dauphin
Sanctoral	<i>Cæcilia...[I]</i>	22 novembre	Dauphin
Sanctoral	<i>Cæcilia...[II], [III]</i>	22 novembre	Mlle de Guise
Hors cycle liturgique	<i>Josue</i>	?	Jésuites
Hors cycle liturgique	<i>Mors Sautlis...</i>	?	Jésuites
Hors cycle liturgique	<i>Judicium Salomonis</i>	Fête solennelle, Rentrée du parlement de Paris (normalement le septième dimanche après Pentecôte)	Sainte-Chapelle

Marc-Antoine Charpentier n'étaient pas uniquement destinées au temps de carême, mais pouvaient être entendues tout au long de l'année liturgique. Cela signifierait qu'avec Marc-Antoine Charpentier, ce genre jusqu'alors réservé aux « Vendredis de carême¹ » se serait considérablement développé au point d'intervenir dans des cérémonies marquant l'octave de Noël, la Quinquagésime ou une fête du sanctoral. On notera également que l'on exécutait des histoires sacrées essentiellement entre carême² et la semaine sainte. On dénombre ainsi une histoire sacrée destinée au temps de l'avent, une pour Noël, une pour la préparation de carême, trois pour le temps de carême, trois pour la semaine sainte, cinq pour le sanctoral et trois « commandes spéciales » (jésuites, parlement de Paris), soit la moitié du corpus écrite pour le temps pascal. Dans ces temps de pénitence et de recueillement, les leçons de ténèbres, les messes, les histoires sacrées se multipliaient pour préparer les fidèles aux mystères et aux joies de Pâques. L'Académie royale de musique fermait alors ses portes³ et l'Église profitait de ce repos contraint pour proposer aux fidèles des « musiques extraordinaires » qui tenaient « lieu de maigre musical à l'usage des jours où l'opéra faisait relâche⁴ ». Œuvres de circonstances commanditées par l'élite du royaume, les histoires sacrées de M.-A. Charpentier reflètent un aspect essentiel de la vie parisienne (dévotions jésuites, magnificences du

Dissertation, University of Michigan, 1954 ; Clarence Barber, « Les oratorios de M.-A. Charpentier », dans *Recherches sur la musique française classique*, III, Paris, A. et J. Picard, 1963 ; Catherine Cessac, *Marc-Antoine Charpentier*, Paris, Fayard, 1988, 604 p. ; J. E. Champion, *M. A. Charpentier's oratorio Josue*, D.M.A. Dissertation, University of Texas, Austin, 1979 ; D. Loskant, *Untersuchungen über die Oratorien M. A. Charpentier*, Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der J. Gutenberg zu Mainz, Saarbrücken, 1956.

1. A. Maugars, *Response...* [v. 1640], p. 29.

2. François Bluche, *La vie quotidienne sous Louis XIV*, Paris, Hachette, 1984, p. 103 : « Un carême complet, un “grand carême”, peut comporter jusqu'à trente-deux prédications, il commence à la quadragésime, s'achève le mardi de Pâques, comprend les sermons des dimanches, deux sermons par semaine ordinaire, et beaucoup plus durant la semaine sainte ».

3. Ariane Ducrot, « Les représentations de l'Académie royale de musique à Paris au temps de Louis XIV (1671-1715) », dans *Recherches sur la musique française classique*, X, Paris, A. et J. Picard, 1970, p. 22, signale qu'il était obligatoire, lors des fêtes solennelles de l'Église, de faire relâche à l'Académie. On peut ajouter : « le Roi a réglé qu'il n'y aurait plus de comédie ici à Versailles le dimanche durant le Carême, ni d'opéra à Paris ces jours-là », Philippe de Courcillon, marquis de Dangeau, *Journal...*, t. II, Paris, Firmin Didot frères, 1854, p. 25 (16 février 1687).

4. Lionel de La Laurencie, *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du conservatoire*, I³, Paris, Delagrave, 1925, p. 1547.

parlement, commandes privées d'aristocrates) et nous guident au cœur de la liturgie catholique du XVII^e siècle à laquelle elles sont intimement liées, qu'elles soient destinées à l'instruction d'élèves (*Mors Saulis...*, *Josue*), à des concerts spirituels (*Cæcilia...* [II] et [III]) ou à soutenir le recueillement des fidèles (*Filius...*, *Extremum...*). Chant post-tridentin fonctionnel, les histoires sacrées occupent trois fonctions liturgiques : elles remplacent les textes saints ; elles en proposent une lecture théâtrale ; enfin, exercices spirituels, elles commentent les textes saints et livrent un message spirituel.

Les histoires sacrées remplacent les textes saints

Les messes, les processions, les offices festifs, les pompes funèbres, les oraisons se multiplient dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, et les fidèles aiment y participer :

La Cour et Paris, qui dans les jours de réjouissances n'épargnent rien pour mêler dans les plaisirs la galanterie la plus magnifique ne font pas moins paraître de dévotion dans les temps de piété¹.

L'Église de France « se passionne à nouveau pour la liturgie dont elle redécouvre la beauté² », et propose des offices associant, du moins les jours de fête, prières et goûts des réjouissances esthétiques. Les fidèles assistent alors, dans des édifices aux décors proches du théâtre où prolifèrent tableaux, images, sculptures et gravures, à un culte où se mêlent oraisons, musique et voix du prédicateur qui n'hésite pas à brandir un tableau réaliste, voire une tête de mort pour appuyer son discours³. Les histoires sacrées enrichissent-elles aussi les offices. Exécutées au cours de services religieux particulièrement festifs, elles remplacent les lectures saintes (Ancien Testament, Évangiles, épîtres ou récits hagiographiques) habituellement lues ou psalmodiées. Rappelons, à ce propos, ce qu'écrivait André Maugars dans sa *Response*⁴..., après avoir assisté à Rome à l'exécution d'une histoire sacrée :

1. *Mercur galant*, avril 1682.

2. Étienne Delaruelle, « Observations sur le baroque religieux 1500 à 1650 », dans *Actes des journées internationales du baroque (1966)*, Montauban, Centre nat. de recherches du baroque, 1967, p. 103.

3. F. Bluche, *La vie quotidienne...*, Paris, 1984, p. 191, à propos du Père Honoré, prédicateur. L'auteur ajoute, p. 102 : « [...] deux types de spectacles tous deux fort recherchés, celui de la chaire et celui de la comédie ».

4. A. Maugars, *Response...* [v. 1640], p. 29.

[...] les voix après chantaient une histoire du Viel Testament en forme de comédie spirituelle, comme celle de Suzanne, de Judith et d'Holoferne, de David et de Goliath. Chaque chancre représentait un personnage de l'histoire et exprimait parfaitement l'énergie des paroles [...].

Embellissant des célébrations qui se voulaient particulièrement festives, les histoires sacrées faisaient partie de ces nouveaux moyens employés par l'Église de la Contre-Réforme, pour propager la liturgie dans un sens de plus en plus favorable au mouvement, à la recherche de l'effet, à la somptuosité. Elles proposent aux fidèles une « spiritualité de la joie¹ » qui va dans le sens de l'Oratoire et de son fondateur saint Philippe Neri qui conseillait de traduire en chants, voire en gestes, l'allégresse intérieure que l'on ressentait². Destinées à rompre la routine des offices, à enrichir et soutenir la prière³, à rendre plus attrayantes les abstractions de la doctrine chrétienne, les histoires sacrées se substituaient aux textes saints, dont elles proposaient une paraphrase « en musique⁴ ».

Les histoires sacrées proposent une lecture théâtrale des textes saints

Essentiellement offertes aux fidèles comme sujets de méditation durant le temps de carême ou la semaine sainte où elles constituent un maigre musical à l'usage des jours où l'opéra faisait relâche, les histoires sacrées ne paraphrasent pas exactement les textes bibliques qu'elles remplacent. Elles en donnent une lecture plus extravertie, plus imagée, plus sensible. Elles mettent en valeur le geste révélateur, l'attitude significative, le moment où tout bascule dans la vie du saint dont on conte l'existence⁵. Elles proposent une lecture théâtrale des textes saints et présentent des passions

1. Pour emprunter le mot de Victor-Lucien Tapié dans *Le Baroque*, Paris, PUF, 1961, p. 38 (« Que sais-je? », 923).

2. Une telle pratique est déjà attestée dans l'Ancien Testament, qui rapporte que musiciens et chanteurs parcouraient le pays en exécutant des compositions célébrant les exploits des héros, des chants de louanges, de bénédictions, Gn 4, 21-24; Jos 10, 12 et suiv.

3. Nous pensons ici aux histoires sacrées exécutées pour M^{lle} de Guise.

4. Dans une constitution apostolique intitulée *Piæ sollicitudinis*, rendue publique le 23 avril 1657, le pape Alexandre VII tente d'interdire de tels procédés. Ces documents papaux, pleins de force dans les défenses nous rappellent combien ces pratiques étaient répandues dans l'Église romaine du XVII^e siècle.

5. Le Caravage dramatise de la même manière les scènes bibliques qu'il peint. On le remarque en particulier dans la *Conversion de saint Paul* exécutée pour Santa Maria del Popolo à Rome, toile que M.-A. Charpentier eut peut-être l'occasion d'admirer.

violentes, de poignantes lamentations, des duos dramatiques ou des scènes guerrières. Voici, par exemple, comment on présentait le martyr de sainte Cécile :

— *Caecilia...* [I], Duo Almachus/Cécile [9], Cécile « [...] frappe, brûle, je ne crains ni les tortures, ni les tourments affreux. Allume les flammes, tends le fer vers moi, toutes ces souffrances endurées par le Christ me seront suaves et chères ».

En théâtralisant les versets bibliques lus aux offices, les histoires sacrées rendent les textes saints plus accessibles, plus réels et surtout plus proches des préoccupations des fidèles. Les grandes figures bibliques qui s'y expriment connaissent ainsi, comme tous les hommes, la souffrance morale et physique (Saül, David). Elles rompent leurs serments (Pierre), la peur les saisit (Judith, Esther), elles refusent de combattre (Esther, Pierre) ou s'éloignent de Dieu (*Filius...*, Saül). D'autres connaissent le désespoir, la colère, la joie, la tendresse amoureuse, la jalousie, la douleur. Les histoires sacrées ne présentent pas des saints, des personnages mythiques et inaccessibles, mais des êtres aux sentiments bien humains que l'on est à même de mieux comprendre. Le fidèle, qui les entend, peut ainsi s'identifier à eux, participer directement aux épreuves qu'ils traversent. Dans ses *Exercices spirituels*, Ignace de Loyola encourage une telle attitude vis-à-vis des textes saints lorsqu'il écrit :

[...] si je vais méditer sur la résurrection du Christ, il faudra demander la joie pour me réjouir avec le Christ joyeux ; si c'est sur la passion, les larmes, les peines et les souffrances pour compatir au Christ souffrant¹.

En montrant des personnages bibliques sous un jour plus humain, en les plaçant au cœur de situations dramatiques, les histoires sacrées donnent vie aux textes saints qu'elles « mettent en scène » pour en rendre les abstractions plus attrayantes, plus intelligibles. Fénelon, ami de Bossuet et précepteur du duc de Bourgogne, approuve cette utilisation des histoires sacrées dont il souligne le rôle catéchistique :

[...] animez vos récits de tons vifs et familiers ; faites parler tous vos personnages : les enfants qui ont l'imagination vive croiront les voir et les entendre. Par exemple, racontez l'Histoire de Joseph ; faites parler ses frères comme des brutaux, Jacob comme un père tendre et affligé [...].

1. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels, texte définitif 1548*, Jean-Claude Guy (éd.), Paris, Éd. du Seuil, 1982, p. 69-70 (« Points. Sagesses »).

Cette représentation naïve, jointe, au merveilleux de cette Histoire charmera [...]. Ces représentations les charmeront plus que d'autres jeux, les accoutumeront à penser et dire des choses sérieuses avec plaisir et rendront ces histoires ineffaçables de leur mémoire. Il faut tâcher de leur donner plus de goût pour les Histoires Saintes. Faites-leur remarquer combien elles sont importantes, singulières, merveilleuses, pleines de peintures naturelles et d'une noble vivacité. Celle de la Création [...], du Déluge, de la Vocation d'Abraham, du *Sacrifice* d'Isaac, ne sont pas seulement propres à réveiller la curiosité des enfants, mais en leur découvrant l'origine de la Religion, elles en posent les fondements dans leur esprit. Il faut ignorer profondément l'essentiel de la Religion, pour ne pas voir qu'elle est toute historique : c'est par un tissu de faits merveilleux que nous trouvons son établissement, sa perpétuité, et tout ce qui doit nous la faire pratiquer et croire [...]. Dieu, qui connaît mieux que personne l'esprit de l'homme qu'il a formé, a mis la Religion dans des faits populaires qui, bien loin de surcharger les simples, les aident à concevoir et à retenir les mystères¹.

Sorte de théâtre spirituel où la musique remplace les décors, machines, costumes, jeux scéniques absents lors de l'exécution, les histoires sacrées proposent une lecture dramatique des textes saints pour attirer, charmer, émouvoir, circonvenir les fidèles et, par ce biais, forcent la méditation et persuadent les esprits.

Les histoires sacrées commentent les textes saints et livrent un message spirituel

Satisfaisant aux aspirations des autorités religieuses pour lesquelles les idées, les sentiments, voire les passions pouvaient être mises au service de l'Église, les histoires sacrées enchantent l'ouïe pour rendre les textes bibliques plus sensibles, plus accessibles. Elles transmettent également un message spirituel et proposent par l'intermédiaire de récits bibliques ou hagiographiques des « instructions véritables » que résume le tableau suivant. Les histoires sacrées poursuivent ainsi le même but que certains ouvrages théologiques du XVII^e siècle : transmettre puis commenter les textes bibliques². Il nous a donc semblé intéressant de compléter ce tableau par quelques annotations extraites de l'un de ces ouvrages, *L'his-*

1. François de Salignac de La Mothe Fénelon, *De l'éducation des filles*, Paris, 1689, rééd. Paris, Bassompierre, 1771 et Plan-de-la-Tour, Éd. d'aujourd'hui, 1983, *fac-sim.*, p. 52, 53, 54 (« Les introuvables »).

2. Voir tableau 2, p. 364.

toire du Vieux et du Nouveau Testament... par le sieur de Royaumont, prieur de Sombrevail¹.

Exercice spirituel qui permet aux croyants de participer à la passion des saints, d'en faire indirectement l'expérience, les histoires sacrées sont essentiellement conçues pour exalter les vertus chrétiennes et constituent en quelque sorte un catéchisme pour adulte. Fénelon évoque dans *De l'éducation des filles*, le rôle didactique des histoires sacrées :

[...] Cet exemple suffit pour montrer l'utilité des histoires : quoiqu'elles semblent allonger l'instruction, elles l'abrègent beaucoup, et lui ôtent la sécheresse des catéchismes, où les Mystères sont détachés des faits ; aussi voyons-nous qu'anciennement on instruisait par les histoires [...]. Cela demande un peu plus de temps et de soin que l'instruction, à laquelle beaucoup de gens se bornent ; mais aussi on fait véritablement la Religion, quand on fait ce détail [...]. Choisissez les plus merveilleuses des Histoires des Martyrs [...] mêlez-y le courage des jeunes vierges, les plus étonnantes austérités des Solitaires, la conversion des Empereurs et de l'Empire, l'aveuglement des Juifs [...]. Toutes ces Histoires ménagées discrètement feraient entrer avec plaisir dans l'imagination des enfants vive et tendre, toute une suite de Religion depuis la création du Monde jusqu'à nous, qui leur en donnerait de très nobles idées et qui ne s'effacerait jamais. Ils verraient même dans cette Histoire, la main de Dieu toujours levée pour délivrer les justes et pour confondre les impies ; ils s'accoutumeraient à voir Dieu, faisant tout en toutes choses, et menant secrètement à ses desseins les créatures qui paraissent s'en éloigner. Mais il faudrait recueillir dans ces Histoires tout ce qui donne les images les plus riantes et les plus magnifiques parce qu'il faut employer tout pour faire en sorte que les enfants trouvent la Religion belle, aimable et auguste, au lieu qu'ils se la représentent d'ordinaire comme quelque chose de triste et de languissant².

Loin d'être « tristes et languissantes », les histoires sacrées de Marc-Antoine Charpentier permettent ainsi, par-delà de faciles apparences, l'approche des grands thèmes chrétiens. Elles transmettent un message spirituel sur lequel l'auteur est appelé à méditer, elles montrent la voie, elles enseignent les vérités contenues dans les saints écrits et participent ainsi à l'instruction religieuse.

De nombreux commentaires moralisateurs, habilement mêlés à l'action dramatique, transformeront les histoires sacrées en de véritables leçons de

1. [Isaac-Louis Lemaistre de Sacy], *L'Histoire du Vieux et du Nouveau Testament représentée avec des figures et des explications édifiantes, tirées des SS. PP. pour régler les mœurs dans toute sorte de conditions*, Paris, Le Petit, 1670, 546 p.

2. Fénelon, *De l'éducation des filles*, éd. citée, p. 55, 56, 59 et 60.

Tableau 2. — Messages spirituels des histoires sacrées

Messages spirituels	Histoires sacrées développant ces thèmes	« Instructions véritables qu'il faut en tirer » [Lemaître de Sacy] Royaumont
Apologie du martyr.	<i>Cacilia...</i> [I], [II], <i>Cades...</i>	« Quand on est assez heureux pour connaître sa volonté, on n'a qu'à la suivre sans rien craindre, et s'il permet qu'il en arrive du mal, ce mal deviendra votre plus grand bien ». (p. 365, à propos du massacre des saints Innocents).
La persécution n'est pas obligatoirement le châtement de la faute, mais une épreuve pour stimuler la vertu.	<i>Cacilia...</i> [I], [II], <i>Judith...</i> , <i>Esthet...</i> , <i>Sacrificium...</i>	« Cette histoire est admirable dans toutes ses circonstances. Elle nous fait voir par un prodige qui surpasse tout ce que les hommes ont jamais inventé dans leur fables, que Dieu est le protecteur de ceux qui le craignent, et que lorsqu'on a une véritable confiance en lui on est invincible » (p. 301-302, à propos de Judith).
Valeur du repentir, du pardon. Quels que soient nos égarements, la grâce de Dieu reste possible.	<i>Filius...</i> , <i>Renie ment...</i>	« Quittons de même le péché et convertissons-nous à Dieu du fond du cœur, et il n'aura pour nous que des entrailles de compassion » (p. 461). « Heureuses larmes qui ne demandent point le pardon mais qui le méritent » (p. 492).
Victoire du bien sur le mal, Dieu assure la victoire du juste qui lui est fidèle,	<i>Prælium...</i> , <i>Josue</i> , <i>Extremum...</i> , <i>Judicium...</i>	« ... représente excellemment la différence qui se trouve entre les faux et les véritables pasteurs » (p. 226, à propos du jugement de Salomon). « Cette instruction était extrêmement nécessaire pour nous réveiller de l'assoupissement où nous sommes pendant cette vie » (p. 481, à propos du Jugement dernier).
et abandonne ceux qui l'ont trahi.	<i>Mors Saulis...</i>	« ... Saül est dans la loi ancienne ce que Judas a été depuis dans la nouvelle : parce qu'ayant tous deux été rejetés ensuite (...) ils sont tombés dans le désespoir et ont appris aux plus forts [...] à trembler toujours et à craindre les élévations même les plus saintes, à moins qu'elles ne soient établies sur une profonde humilité » (p. 205).

religion et de morale. Voici quelques exemples de ces discours catéchistiques :

- Judith...* [26] : « Louez le Seigneur, Notre Dieu, il n'a pas déçu ceux qui espéraient en lui ».
- Esther...* [12] : « Redresse-toi, Esther, espère en Dieu [...] ».
- Cecilia...* [I], [5] : « Maintenant d'un seul cœur, jurons fidélité au Christ » ou [5] : « O, Christ, nous te reconnaissons, toi seul qui opère ces merveilles... » ou encore [11] : « Louons la vierge qui a dédaigné les délices du monde, les attraits de la chair, célébrons la Martyre ».
- Extremum...* [12] : « Seigneur, dont les jugements sont justes ».

Les commentaires moraux par lesquels s'achèvent inévitablement toutes les histoires sacrées de Marc-Antoine Charpentier, incitent enfin l'auditeur de ces œuvres à rester fidèle au message religieux qui s'y exprime. On pouvait y entendre les leçons suivantes :

- Esther...* : « Réjouissez-vous fidèles, réjouissez-vous en l'honneur de Dieu qui nous aide [...] »
- Cecilia...* [III] : « Il faut proclamer la foi dans le Christ par des chants suaves, un doux concert, un chant mélodieux, des instruments. O avant-goût des joies célestes ».
- Filius...* : « [...] Nous te rendons grâce éternellement, à toi qui appelle les pécheurs au pardon et remets les égarés sur le droit chemin ».
- Extremum...* : « Nous chanterons un hymne pour notre Seigneur dont les jugements sont justes. Chantons, pleins de joie, pour notre Dieu. Louons-le, exaltons-le pour l'éternité des siècles ! En vérité nous ne sommes plus des vagabonds ni des étrangers, nous voici associés aux saints et nous sommes les serviteurs de Dieu, nous régnerons avec lui dans la Gloire du Ciel. Partout où il sera régneront la tranquillité et la sécurité, partout l'heureuse éternité et le bonheur éternel ».

Fonctionnalité du chant post-tridentin

En offrant aux fidèles venus les découvrir une nouvelle lecture des saints écrits, en commentant ces textes bibliques ou hagiographiques pour mettre en lumière une vérité morale, les histoires sacrées édifient les fidèles et forment leur jugement. Leur but ultime semble donc être l'enseignement théologique des foules et l'on pourrait qualifier ces œuvres de « fables spirituelles¹ » assurant, comme l'opéra de collège ou les tragédies latines

1. « Fable : petit récit, badin, dramatique ou allégorique, destiné à mettre en lumière une vérité morale [...]. Les acteurs mis en scène dans la fable, quelle que soit leur nature, agissent,

de Jean Racine¹, des fonctions qui restent essentiellement pédagogiques et missionnaires, fonctionnalité du chant post-tridentin s'il en est, qui entraîne une conception particulière de la composition musicale caractérisée par :

- une écriture homorythmique, un style homophonique voir note contre note favorisant l'intelligibilité des paroles, un traitement mélodique des voix usant principalement du syllabisme, « technique d'écriture [qui a] fait l'unanimité des théoriciens et des musiciens à l'époque des Réformes² »,
- le respect de l'accentuation verbale et la mise en place de notes de passage et de petites vocalises expressives permettant de mettre l'accent sur un mot, mélismes significatifs comme ces vocalises descendantes sur « *fugerunt*³ » du *Reniement...* ou contretemps soulignant les questions oppressantes d'Ostiara à Pierre sur « *non e tu Galileus es*⁴ »,
- la répétition du texte pour en favoriser la compréhension,
- l'usage des figures de répétition ainsi que d'une exégèse figuraliste omniprésente,

parlent, pensent en êtres doués de raison et de volonté [...]. Ils accomplissent une action plus ou moins mouvementée et incarnent un caractère, une vertu, un travers, dont, par leurs mœurs ou leurs qualités, ils sont les symboles [...] », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1960, p. 469. Dans la préface de l'édition de 1660 des *Métamorphoses* d'Ovide, (*Les Métamorphoses d'Ovide divisées en XV livres, avec de nouvelles explications historiques, morales et politiques sur toutes les fables, chacune selon son sujet, enrichies de figures, et nouvellement traduites par Pierre du Ryer*, À Paris, Chez Antoine de Sommaville, 1660), Pierre Du Ryer donne une définition de la fable qui conviendrait parfaitement aux histoires sacrées : « Il ne faut pas s'imaginer qu'on ait inventé la Fable seulement pour le plaisir [...] Autrefois tous les préceptes de la Sagesse étaient enfermés dans les Fables ; et devant le siècle de Platon, d'Aristote, et des autres Sages, on ne montrait pas clairement la Philosophie, mais sous des voiles, et par des énigmes [...]. Mais ces changements fabuleux sont des instructions véritables, qui font voir la difformité du vice, et qui enseignent à éviter en même temps quelles le font haïr ».

1. Cf. *Esther* (1689) ou *Athalie* (1691).

2. É. Weber, *Le concile de Trente et la musique...*, Paris, 1982, p. 220, montre la convergence des idées concernant le style note à note en citant Joachim a Burck (« Je me suis efforcé d'intercaler les paroles de manière à conférer presque à chaque syllabe une note et à faire chanter simultanément aux quatre parties les paroles afin que l'auditeur puisse percevoir distinctement les paroles »), l'archevêque Cranmer (« *one syllabe, one note* ») lors de la réforme anglicane et le canon 8 du 10 septembre 1562 du concile de Trente, (« Toute la musique exécutée dans l'église ne devrait pas être composée pour le vain plaisir de l'ouïe, mais de manière que les paroles puissent être perçues de tous [...] »).

3. « Ils s'enfuirent ».

4. *Reniement...*, « Je ne suis pas Galiléen ».

- l’alternance des voix, le traitement par blocs de voix et l’usage de la polychoralité pour renforcer la compréhension d’un mot ou le sens dramatique d’une scène¹,
- un langage harmonique d’une richesse rarement égalée au XVII^e siècle dont le rôle expressif justifie toutes les audaces (tonalités ambiguës sur « *eram mecio quid dicitis*² », brusques modulations sur « *et continus gallus cantavit*³ » 7^e et 9^e non préparées et non résolues sur « *flevit amare*⁴ » du *Renielement...*,
- un accompagnement instrumental très actif qui dresse en quelques mesures un véritable décor sonore comme dans l’interlude « *Nuict* » de *Judith...*,
- des silences utilisés dans un but expressif comme cette succession de soupirs et de demi-soupirs peignant les derniers souffles de sainte Cécile martyrisée par Almachius⁵ ou la pause imposée à tous les interprètes suspendant les sons comme le bras d’Abraham prêt à sacrifier Isaac, silence brutal décrivant l’hésitation d’un père, attisant l’impatience des auditeurs et préparant l’effet de surprise provoqué par l’arrivée de l’ange qui interrompt le sacrifice,
- enfin une basse continue volubile participant à l’action dramatique.

Marc-Antoine Charpentier use ainsi de tous les moyens mis à sa disposition, pièces instrumentales, langage harmonique, silences, dynamique, agréments, figures de rhétoriques musicales pour répondre à cette fonctionnalité du chant post-tridentin s’éloignant ainsi des premiers vœux des pères du concile de Trente qui souhaitaient voir disparaître le chant « lascif, impur, profane, mou⁶ », chant religieux non-grégorien servant la représentation des images pour mieux convertir, pour mieux animer la foi des fidèles. Liées aux fêtes du calendrier liturgique, écrites sur des sujets bibliques ou hagiographiques, les histoires sacrées de Marc-Antoine Charpentier ne furent donc pas composées pour la seule distraction des auditeurs. Elles remplacent les lectures bibliques et en proposent une approche plus dramatique, facilitant ainsi la diffusion d’un message spirituel. Qu’elles soient exécutées à l’église ou au concert⁷, elles servent avant tout un

1. Double chœur de *Josue* ou de *Cades...*

2. « Je ne suis pas ce que vous dites ».

3. « Et aussitôt le coq chanta ».

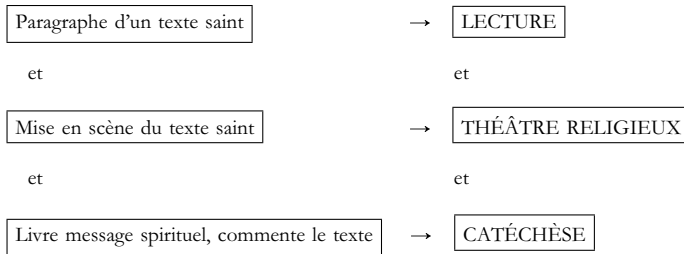
4. « Pleura amèrement ».

5. *Cecilia virgo et martyr* [I].

6. É. Weber, *Le concile de Trente et la musique...*, Paris, 1982, p. 219.

7. Nous pensons ici aux œuvres commanditées par M^{lle} de Guise.

texte saint qu'elles mettent en valeur et éclairent sous un jour particulier. Associant plaisir auditif et enseignement spirituel, les histoires sacrées de Marc-Antoine Charpentier assurent des fonctions que résume le schéma suivant :



Conçues dans une optique ecclésiastique, les quatorze œuvres étudiées ici pourraient être assimilées aux exercices spirituels tels que les définit le fondateur de l'ordre des jésuites, Ignace de Loyola :

Par le mot même d'exercices spirituels on comprend toute façon d'examiner sa propre conscience, et aussi de méditer, de contempler, de prier mentalement et vocalement, et enfin de mener toutes autres activités spirituelles [...]. De même, en effet, que se promener, marcher et courir sont des exercices corporels, de même préparer et disposer l'âme à supprimer tous les attachements mal ordonnés et, une fois ceux-ci supprimés, à chercher et à trouver la volonté de Dieu sur l'organisation de sa vie et le salut de son âme, sont appelés exercices spirituels¹.

Composition spirituelle qui permet au croyant, par le biais d'un texte dramatique mis en musique, d'unir son âme à Dieu par les sens autant que par l'esprit, l'histoire sacrée témoigne d'une certaine forme de spiritualité pratiquée à Paris dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, et apparaît comme un précieux document pour l'étude du catholicisme post-tridentin² en France sous le règne de Louis XIV. Bien loin d'être conçues pour le simple plaisir auditif, les histoires sacrées participent de façon active à la vie spirituelle et n'oublent jamais le rôle qui leur est imparti : conter une histoire et mettre en valeur un texte saint par tous les moyens musicaux possibles, chant post-tridentin avant tout fonctionnel.

1. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels...*, Jean-Claude Guy (éd.), Paris, 1982, p. 51.

2. Le concile de Trente a entraîné une autre conception des exigences ainsi qu'un nouveau rapport entre la liturgie et la piété.

Images privées et réforme catholique à Lyon au XVII^e siècle

Françoise BAYARD
(Université de Lyon II)

Que la Réforme catholique ait eu des répercussions fondamentales sur les manifestations publiques de la piété des fidèles est une évidence. Nombre de travaux, repris récemment par Gabriel Audisio dans son manuel sur *Les Français d'hier*¹, ont souligné l'importance des rites communautaires. Tantôt accomplis au sein des églises paroissiales rénovées par la mise en place d'un pavement et d'une chaire à prêcher et la valorisation du grand autel exhaussé, portant le tabernacle et la lampe signalant la présence réelle du Christ et décoré d'une nappe, de parements, de chandeliers et d'un retable, tantôt déployés dans les rues des cités ou des villages dans de longues processions ou des pèlerinages plus ou moins éloignés, tous insistent sur la nécessité du « rétablissement d'attitudes collectives dans la vie religieuse et la promotion d'une piété de groupe, pour ne pas dire de masse² ».

Cette piété baroque est cependant battue en brèche par les représentants de l'école française de spiritualité (selon l'expression désormais consacrée de Henri Bremond) qui mettent plutôt l'accent sur la vie intérieure. On connaît mal ces pratiques spirituelles individuelles plus difficiles à retrou-

1. Gabriel Audisio, *Les Français d'hier*, t. II, *Des croyants, XV^e-XIX^e siècle*, Paris, A. Colin, 1996, p. 403-411 (« U »).

2. Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, p. 166 (« Nouvelle bibliothèque scientifique »).

ver¹. Quelques supports matériels, généralement décrits dans les inventaires établis après décès, permettent pourtant une première approche. Des lieux spécifiques pour prier — oratoires, cabinets servant de chapelles, chapelles — des livres de dévotion découverts dans des cabinets ou des chambres, des objets religieux — chapelets, bénitiers, crucifix, croix, médailles, reliquaires — sont autant d'indices d'invocations personnelles. Parmi ces signes, les images véhiculées par les estampes, les tableaux, les tapisseries et les sculptures sont des éléments particulièrement importants. Un premier essai a été tenté, il y a quelques années, pour mesurer la piété intime d'un groupe social². On s'efforcera ici d'élargir la problématique à l'ensemble de la ville de Lyon, en se limitant aux seules représentations figurées énumérées dans les inventaires après décès réalisés par la sénéchaussée de la cité au xvii^e siècle étudiés par trois étudiants de l'université de Lyon II³. Une série de coupes chronologiques montre, au sein des intérieurs lyonnais, la primauté des images religieuses sur les autres, la prégnance de certains thèmes par rapport à d'autres et leur adéquation aux discours religieux de l'époque.

1. « Certains de ces exercices pieux recommandés aux fidèles, en plus de la pratique obligatoire qui, elle, était plus aisément contrôlable comme nous l'avons vu, pouvaient être posés dans l'intimité des foyers ou même de la conscience personnelle et rester, faute de témoins bavards, définitivement inconnus pour nous. De ceux-là, sans doute bien plus nombreux que nous ne pouvons l'imaginer, nous ne savons rien ». Gabriel Audisio, *Les Français d'hier*, t. II, Paris, 1996, p. 226.

2. Françoise Bayard, « Prier chez soi : l'exemple des financiers français de la première moitié du xvii^e siècle », dans *Renaissance européenne et phénomènes religieux, 1450-1650*, Montbrison, Assoc. du Centre culturel, 1991, p. 151-161.

3. Fadila Asloune, *Prier chez soi à Lyon, dans le Lyonnais et le Beaujolais au xvii^e siècle*, 1998, 123 p. ; Christelle Sage, *La décoration d'intérieur des habitations lyonnaises aux xvii^e et xviii^e siècles*, 1998, 176 p. ; Sébastien Zaccardelli, *Les œuvres d'art dans les maisons lyonnaises d'après les inventaires après décès au xvii^e siècle (entre 1685 et 1689) et au xviii^e siècle (entre 1785 et 1789)*, 1995, 102 p. et 21 annexes non paginées. Les mémoires sont tous trois déposés au Centre Pierre Léon, Institut des sciences de l'homme à Lyon.

La primauté des images religieuses

Sans doute ne faut-il pas considérer la capitale des Gaules comme un bloc uniforme. Richard Gascon¹, Maurice Garden², Olivier Zeller³ ont montré, chacun à leur manière, la diversité de l'économie et de la société de la cité. Ceux qui exercent de petits métiers n'ont rien de commun avec les artisans, qui n'ont rien à voir avec les bourgeois, lesquels se distinguent forcément des officiers, des nobles ou des clercs. Bien que la ségrégation n'existe pas et que dans un même immeuble puissent cohabiter des personnes d'états différents, ces catégories sociales ont tendance à se regrouper : une géographie sociale se met en place qui distingue des quartiers riches — l'axe Change-Pont-de-Saône-Herberie puis la place Louise-Grand, les aires d'Ainay et de Saint-Clair — des secteurs pauvres — Saint-Georges, Saint-Vincent, la Grand-Côte — et des zones d'artisanat — Saint-Nizier, rue Neuve, rue Tupin.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de la présence plus au moins importante des images dans les intérieurs lyonnais. Étudiant la décoration intérieure — décors picturaux, décors en tissus, miroirs, bibelots et objets d'apparat — de cent trente-sept habitations lyonnaises entre 1661 et 1665, Christelle Sage montre qu'en moyenne, les Lyonnais consacrent 236 livres à l'embellissement de leur logement et qu'ils sont rares à y investir plus de 10 % de leurs avoirs mobiliers : 20 % d'entre eux en 1661 ; 42,9 % en 1662 ; 8,3 % en 1663 ; 17,5 % en 1664 ; 19,1 % en 1665. Les catégories sociales les moins élevées — soixante-deux veuves ; vingt personnes exerçant des petits métiers ; dix-neuf ouvriers ; un jardinier — possèdent en moyenne moins de dix objets de décor, à l'exception des veuves qui en ont une vingtaine. La majorité d'entre elles — 89,5 % des petits métiers ; 88,9 % des ouvriers ; le jardinier et 53,1 % des veuves — n'ont pas dépensé plus de 100 livres. Chez eux, les œuvres picturales représentent 26,4 % de l'ensemble des objets de décoration et les bibelots 10,9 %. Plus de la moitié des décors est formée d'étoffes, avant tout des rideaux. Les artisans (164) renferment dans leurs demeures une moyenne de trente objets décoratifs valant moins de 100 livres dans 78,9 % des cas et les artistes (8), quatre-

1. Richard Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVI^e siècle. Lyon et ses marchands, environs de 1520-environs de 1580*, Paris, SEVPEN, 1971, 2 vol., 1001 p. (« Civilisations et sociétés », 22).

2. Maurice Garden *Lyon et les Lyonnais au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1970, LIII-775 p. (« Bibl. de la Faculté des lettres de Lyon », XVIII).

3. Olivier Zeller, *Les recensements lyonnais de 1597 et 1636, Démographie historique et géographie sociale*, Lyon, PUL, 1983, 472 p.

vingt-dix-huit, estimés plus de 100 livres dans 62,5 % des cas. Les œuvres picturales en forment 71 %, la part des autres objets étant plus restreinte : 16,1 % en tissus, 8,3 % de bibelots et 4,6 % de miroirs. Les vingt-sept bourgeois disposent de trente objets — avant tout des œuvres picturales (41,3 %) et des étoffes (44,5 %) — d'une valeur supérieure à 100 livres dans 70,8 % des cas. Les membres des professions libérales préfèrent les peintures (44,7 % de leurs quarante décors contre 36,4 % pour les textiles) dont l'estimation globale monte à moins de 100 livres dans 41,6 % des cas. Les quatre-vingt-un marchands détiennent en moyenne vingt-cinq objets de décoration d'une valeur globale inférieure à 100 livres (52,8 % des cas) et privilégient les tissus (42,6 % contre 38,3 % pour les œuvres picturales, 10,2 % pour les bibelots et 8,9 % pour les miroirs). Les catégories sociales les plus favorisées (quarante-sept membres du clergé, de la noblesse, militaires et officiers) possèdent tous plus de trente objets et même cinquante pour les clercs, quatre-vingt-quinze pour les officiers nobles et cent trente-cinq pour les militaires. Chez ces trois groupes prédominent avant tout les décors picturaux (42,5 % chez les clercs ; 48,9 % chez les militaires ; 48,7 % chez les officiers nobles contre 43,2 %, 34,1 % et 40,5 % pour les tissus ; 7,6 %, 14,4 % et 6,2 % pour les bibelots) alors que les nobles de race et les officiers non anoblis optent pour les embellissements d'étoffe (55,4 % et 52,4 %), les peintures ne représentant que 33,8 % et 30,8 %. Les prêtres et les officiers ne consacrent que moins de 100 livres à ce type de décors (42,8 % et 57,1 %). Mais 50 % des nobles, 47,4 % des officiers anoblis et les deux militaires dépensent plus de 1 000 livres.

Dans la ville, trois zones géographiques concentrent une proportion importante d'objets décoratifs : les quartiers du Griffon, de la place Neuve et de Porte Froc (17,4 %, 8,9 % et 8,7 % de l'ensemble des embellissements) et certains secteurs privilégient un type de décoration plutôt qu'un autre : la place Louis-le-Grand choisit des tissus alors que le quartier de Bon Rencontre opte pour les peintures mais il est difficile de donner une explication raisonnée à ces constatations, les premiers secteurs n'étant, par exemple, nullement parmi les plus riches de la ville¹.

S'attachant uniquement aux œuvres d'art — peintures, estampes, tapisseries, sculptures — retrouvées dans trois cent quatre-vingt-douze des cinq cent soixante-dix-sept inventaires étudiés vingt ans plus tard (1685-1689), Sébastien Zaccardelli relève les mêmes différences entre les groupes sociaux².

1. C. Sage, *La décoration d'intérieur...*, p. 128-141, 153-156.

2. Voir le tableau 1, page suivante. S. Zaccardelli, *Les œuvres d'art...*, p. 31-35.

Tableau 1. — La possession d'œuvres d'art dans les différents groupes sociaux de Lyon

	Groupe social	Nbre moyen d'œuvres d'art	Valeur moyenne des œuvres d'art possédées	Part dans la fortune mobilière
20	apprentis, commis, domestiques, ouvriers	12	90 livres	1,57 %
68	artisans	10	66 livres	2,30 %
10	artistes	37	69 livres	7,11 %
7	hôteliers et cabaretiers	9	27 livres	0,82 %
93	marchands	14	200 livres	2,03 %
54	bourgeois	19	158 livres	5,96 %
56	professions libérales	24	490 livres	11,20 %
5	clergé	23	30 livres	3,43 %
2	soldats	15	182 livres	7,20 %
4	nobles	77	2160 livres	11,81 %
31	veuves	11	96 livres	3,48 %
42	états inconnus	18	279 livres	6,92 %

L'un et l'autre s'accordent cependant pour souligner, au-delà de l'appartenance au groupe, l'empreinte essentielle des individus en ce domaine. Si certains investissent, en 1661-1665, moins de 20 % de l'ensemble de leur fortune mobilière dans l'acquisition d'objets de décoration, d'autres y consacrent bien davantage d'argent. Du premier groupe relèvent 95 % des artisans, 93,8 % des veuves, 93 % des marchands, 79,2 % des professions libérales, 85,7 % des officiers non nobles, tous les bourgeois, 63,2 % des officiers nobles, 71,4 % des clercs. Du second ressortent 75 % des artistes, 50 % des nobles et des militaires et le reste des premières catégories sociales¹. En 1685-1689, si cinquante-deux artisans possèdent moins de dix œuvres d'art, dix en détiennent entre dix et vingt : quatre, entre vingt et trente ; un, quatre-vingt-trois et un, cent cinquante ; tandis que dix-

1. C. Sage, *La décoration d'intérieur...*, p. 150.

Tableau 2. — Les sujets des tableaux et des estampes

Sujets	1661-1665	1685-1689
Littérature	0	0,7 %
Animaux	0,2 %	0,5 %
Histoire	0,4 %	2,7 %
Natures mortes	1,3 %	1,1 %
Mythologie	2,1 %	1,4 %
Allégories	3,1 %	0,9 %
Paysages	5,3 %	22,5 %
Portraits	5,5 %	26,5 %
Scènes de genre	5,8 %	1,5 %
Religieux	22,8 %	36,5 %
Cartes	38,1 %	0
Divers	15,3 %	5,7 %

sept membres de professions libérales jouissent de moins de dix œuvres, vingt et un de dix à vingt, cinq de vingt à trente, deux de trente à quarante, quatre de quarante à cinquante, trois de cinquante à soixante, un de soixante-dix à quatre-vingts, un de quatre-vingt-dix à cent et deux de cent à deux cents¹.

Cette évidente diversité ne saurait cependant occulter l'essentiel : dans le flot d'images recensé dans les intérieurs lyonnais, et en dépit de l'imprécision de certains inventaires qui répertorient souvent ensemble des tableaux divers, les thèmes religieux dominent². En 1661-1665, parmi les estampes et les tableaux, seules des cartes géographiques les supplantent (38,1 % contre 22,8 %), mais ils surclassent très largement les scènes de genre et les portraits (5,8 % ; 5,5 %). En 1685-1689, leur prépondérance est incontestable (36,5 %), en dépit de la remontée des portraits et des paysages (26,5 % ; 22,5 %)

Cette domination se retrouve dans les sculptures en 1661-1665 seulement. Alors, 70 % d'entre elles illustrent des thèmes religieux ce qui n'est plus le cas en 1685-1689 puisqu'elles sont distancées par des personnages

1. S. Zaccardelli, *Les œuvres d'art...*, p. 31 et 34.

2. Voir le tableau 2.

(61 % contre 17 %). En revanche, les tapisseries d'inspiration religieuse n'existent pas en 1661-1665 alors qu'on les retrouve vingt ans après, même si c'est en position minoritaire (9,21 % contre 41,5 % pour des personnages et 43,4 % pour des paysages).

Ainsi les intérieurs lyonnais sont-ils imprégnés d'une atmosphère religieuse qui, à n'en pas douter, guide la prière personnelle. La situation de ces œuvres d'art dans les différentes pièces de la maison le confirme d'ailleurs. En 1685-1689, quatre mille quatre cent huit (87,66 %) des cinq mille vingt-neuf tableaux, tapisseries, sculptures et estampes répertoriés par Sébastien Zaccardelli sont exposés dans les chambres de leurs propriétaires. Mille neuf cent quinze sujets de ces œuvres sont connus. Huit cent trente-quatre (43,55 %) offrent des thèmes religieux, cinq cent vingt-sept (27,5 %) des portraits, quatre cent quatorze (21,6 %) des paysages. Ce n'est le cas dans aucune des autres pièces des demeures lyonnaises, sauf dans certaines cuisines (46,6 % de thèmes religieux) et naturellement, dans les chapelles privées (100 %). Dans les salles basses, les portraits triomphent (63,4 %) des paysages (27,2 %) alors que les sujets religieux ne concernent que 4,3 % des œuvres présentées. Dans les cabinets, comme dans les alcôves, les paysages l'emportent (45,28 % et 60 %) sur les portraits (27,3 et 6,66 %) et la religion (20,7 % et 33,3 %). Dans les galeries, les deux tiers des œuvres sont consacrés à la mythologie.

Sous toutes leurs formes, les images apparaissent donc bien comme une aide à la prière individuelle. Elles sont plus présentes que tout autre moyen. Procédant par coupes de trois ans tous les dix ans à partir de 1610, Fadila Asloune étudie sept cent vingt-deux inventaires après décès. Trois cent cinquante-deux contiennent des objets de piété (48,75 %). Deux cent quatre-vingt-dix foyers comptent au moins un tableau (82,4 %). Cent quatre-vingt-six (52,8 %) possèdent au moins un autre objet religieux : chapelets (37,9 % du nombre total des objets), croix et crucifix (21,3 %), bénitiers (4,3 %), reliquaires (1,3 %). Cette omniprésence des images se retrouve dans toutes les catégories sociales¹. Quand on n'a qu'un objet, c'est un tableau. Leur nombre ne cesse de croître au cours du siècle : en 1614, on en trouve en moyenne 1,78 par inventaire ; en 1662, 8,22². En privilégiant certains thèmes, ces images religieuses façonnent inévitablement la piété individuelle.

1. Voir le tableau 3, page suivante.

2. F. Asloune, *Prier chez soi...*, p. 39-47, 61, 79, 81.

Tableau 3. — Les objets de dévotion possédés par les différentes catégories sociales lyonnaises

États	% ayant des objets religieux	% ayant des tableaux	% ayant des chapelets	% ayant des crucifix
ouvriers et artisans	36 %	57,6 %	26 %	8,5 %
maîtres et marchands	47 %	38,4 %	34,7 %	15 %
bourgeois	55 %	67,2 %	1,2 %	6,7 %
nobles et officiers	44 %	70,2 %	0,8 %	6,8 %
clergé	82 %	54,7 %	7,8 %	20,3 %

Des thèmes privilégiés

Fadila Asloune a répertorié mille cent quatre-vingt-sept tableaux religieux. Les sujets qu'ils mettent en scène sont connus pour neuf cent soixante dix-neuf d'entre eux (83,3 %) et sont fort variés. Certains thèmes sont mal identifiés par les notaires qui se contentent de parler d'histoires saintes (8), de religion (4), d'Église (1). D'autres présentent les vertus essentielles — sept *Vertus Cardinales* ; trois *Charité* — et les croyances fondamentales du catholicisme — quatre *Trinité* ; cinq *Saint sacrement* ; une *Communion* ; un ange gardien — ou incitent à la méditation — deux morts. Quatre séries de scènes reviennent plus fréquemment.

Vingt-sept (2,8 %) illustrent différents passages de l'Ancien Testament. Si l'ange Raphaël, Rachel, Samson et Putiphar n'apparaissent qu'une fois, le Déluge est représenté deux fois (un *Déluge* et un *Noé*) comme David qu'on immortalise avec Goliath. Son fils Salomon figure sur trois tableaux (un *Festin* et deux *Jugement*) tout comme Judith et la destruction de Sodome (un *Sodome* et *Deux filles de Loth*). Le *sacrifice d'Abraham* revient quatre fois et le cycle de la Création est filé dans *la création d'Adam* (deux), la tentation (deux *Adam et Ève*) et dans *la mort d'Abel* (deux).

Deux cent soixante-dix-neuf (28,5 %) présentent le Christ. Il est peint seul trente-trois fois, dont une sous la forme du *Sauveur du monde*. Soixante-sept montrent sa petite enfance (dont vingt *Nativité*, vingt-sept *Adoration des mages* ; deux *Baptêmes* ; une *Circoncision*). Neuf exposent des épisodes de sa vie (deux *Enfant prodigue* ; deux *Résurrection de Lazare* ; deux *Noces de Cana* ; une *Transfiguration*, une *Rencontre avec une pécheresse*, une *Guérison d'un aveugle*). Cent cinquante-neuf proposent divers moments de la semaine sainte et de

la Passion (une *Cène* ; trois *Jardin des oliviers* ; une *Prise du Christ* ; onze *Montée au calvaire* ; quatre *Flagellation* ; une *Passion* ; dix-neuf *Ecce homo*, quatre-vingt-dix *Crucifixion* ; quinze *Descente de croix* ; quatorze *Saint suaire*). Une seule œuvre brosse son *Ascension*.

Trois cent onze tableaux sont consacrés à la Vierge (31,8 %). Cinquante et un évoquent diverses périodes de sa vie, avant tout l'*Annonciation* (34), la *Visitation* (3), la *Fuite en Égypte* (2), le *Couronnement* (3), la *Dormition* (1) et l'*Assomption* (8). Elle est seule dans cent quatre-vingt-un d'entre eux représentant parfois des vierges particulières, ainsi *Notre-Dame des sept douleurs* (4). Elle est accompagnée de l'Enfant Jésus ou de saint Jean ou de sainte Anne dans quatre-vingt-un autres.

Trois cent vingt-six œuvres (33,3 %) campent des saints et des saintes, seuls ou en groupe. Parmi les plus fréquents, on relève sainte Madeleine (94), saint Joseph (38), saint Jean (34), saint Jérôme (20), saint Pierre (13), saint Jean-Baptiste (10), saint François de Sales (4) et saint Charles Borromée (4). En revanche, on observe très peu de martyrs : sainte Barbe (1), saint Laurent (1), sainte Suzanne (2). Trente-deux portraits sont apparemment ceux des saints dont le défunt portait le prénom¹.

Sébastien Zaccardelli identifie les mêmes thèmes à la fin du siècle. Sur mille cent trente-quatre œuvres d'art d'inspiration religieuse, deux cent cinquante-sept sont qualifiées de tableaux de piété ou de dévotion sans qu'on puisse en déterminer le sujet. Neuf (1,02 %) dépeignent différents points des croyances fondamentales du catholicisme : le purgatoire (1), la Sainte Trinité (1), des anges (6) et une cérémonie religieuse. Cinquante-trois (6,04 %) présentent sensiblement les mêmes épisodes de l'Ancien Testament — l'histoire de Jacob (9), l'histoire de Joseph (2), l'histoire de David (une *Chasteté*, un *David tenant la tête de Goliath*, une *Bethsabée*), le jugement de Salomon (3), l'incendie de Sodome (1) et Loth fuyant avec ses deux filles (2), Judith (1), Samson (2), le sacrifice d'Abraham (10), la création du monde (3), le meurtre d'Abel (5). Les seules figures nouvelles sont celles de Rebecca (1), Tobie (1), Balthazar (1) et surtout le cycle de Moïse (le *Buisson ardent*, 1 ; le *Passage de la mer Morte*, 2 ; les *Dix commandements*, 1).

Le Christ se retrouve en deuxième position (deux cent-trente œuvres ; 26,22 %). Ici aussi, il apparaît soit seul (cinquante-quatre cas), soit dans les mêmes épisodes marquants de sa vie : l'enfance (39) — *Nativité* (17), *Adoration des mages* (7) ; *Baptême* (10) ; *Circoncision* (2) ; *Nativité*, *Purification et Adoration* (1) et *Massacre des innocents* (2) — les premières apparitions

1. F. Asloune, *Prier chez soi...*, p. 18-31.

publiques (22) — l'*Enfant prodigue* (4); la *Mort de Lazare* (8), le *Bon Samaritain* (9), l'*Entrée à Jérusalem* (1) — la semaine sainte et la Passion (93), dont quatre *Cène*; un *Jésus au Jardin des oliviers*, vingt-trois *Ecce homo*, trente-neuf *Crucifixion*, seize *Descente de croix*, un *Jésus au sépulcre*, neuf *Saint suaire*; et dix scènes postérieures à sa mort — trois *Ascension*; sept *Pèlerins d'Emmaüs*. Ici cependant, le Christ est représenté dix fois avec des saints et deux fois avec les quatre évangélistes.

Les saints, les saintes et leurs vies (291; 33,18%) talonnent la Vierge (294; 33,52%). Là encore, Madeleine triomphe (cinquante-huit des cent quatre-vingt-dix-neuf figures de saints) devant saint Pierre (14), saint Jean (15) et saint Jérôme (9). Mais saint François (13), saint Antoine (10), sainte Suzanne (11) et sainte Catherine (10) sont plus présents. Les martyrs (10) et les apôtres (44) font aussi leur apparition. La Vierge est peinte seule cent quarante-huit fois; avec le Christ soixante-quatorze fois (dont deux fois alors qu'elle l'allait); avec l'Enfant Jésus et saint Joseph, dix fois; avec le Christ et différents saints, vingt-huit fois; avec des anges, deux fois; avec des saints, treize fois. L'Annonciation (17) et l'Assomption (2) sont les seuls épisodes de sa vie qui soient rapportés¹.

À travers l'ensemble du XVIII^e siècle s'affirment donc la primauté du Nouveau Testament sur l'Ancien et les images du Christ, de la Vierge et des saints. Du Christ sont retenues l'humilité de sa naissance et les souffrances de sa mort mais rien n'est dit ou presque rien de sa gloire. La Vierge est la servante obéissante de l'Annonciation et la mère exemplaire. Des saints, sont exaltés ceux qui se sont repentis (Marie-Madeleine; saint Jérôme au désert), qui mènent une vie modeste (saint Joseph) ou qui protègent les hommes. La prière intime des Lyonnais passe donc par l'intermédiaire des saints et de la Vierge, sainte par excellence; elle honore un Dieu loin d'être aussi triomphant que dans les églises dorées et les brillantes processions de la Fête-Dieu, qu'elle peut atteindre par la repentance et en pratiquant quotidiennement ses devoirs d'État. Une telle vision illustre le discours que tiennent alors certains responsables de l'Église catholique.

L'adéquation des images et des idées

Deux sources paraissent être à l'origine des images placées dans les maisons lyonnaises : la nouvelle école française de spiritualité et des croyances

1. S. Zaccardelli *Les œuvres d'art...*, volume d'annexes, document 16, *Sujets des œuvres d'art au XVIII^e siècle*, non paginé.

plus traditionnelles et plus populaires revivifiées par les pères du concile de Trente et saint François de Sales.

Le Christ se trouve au cœur de la théologie exprimée par Bérulle comme il est placé au centre des intérieurs de la ville¹. Dans les images qu'ils détiennent, les catholiques lyonnais vivent les mystères de la vie de Jésus : son enfance, sa vie cachée, sa Passion, sa Résurrection, son Ascension et l'Eucharistie. Leur méditation conduit toujours « en ses deux natures, en sa personne divine, en toutes ses grandeurs² ». Mais au-delà des événements extérieurs de la vie du Christ, il faut contempler « les actions intérieures et spirituelles de l'âme de Jésus traitant avec Dieu son Père³ » car elles sanctifient celles des croyants et les réconcilient à Dieu :

Tous les mystères et tous les états du Fils de Dieu ont des effets dans les âmes. Ces effets sont conformes aux états ; et suivant cela, le mystère, l'état et la vie glorieuse du Fils de Dieu devraient opérer en nous un effet de gloire tout particulier, une vie toute de grâce, une manière de communication avec le Fils de Dieu toute spéciale. Mais nous n'en sommes pas dignes. C'est pour le ciel. Je le dis seulement pour montrer combien nous en sommes éloignés, et pour nous inciter à en tirer quelque communication plus grande et quelque liaison plus spéciale avec le Fils de Dieu. Nous devons rechercher des dispositions conformes à l'état glorieux du Fils de Dieu pour en recevoir quelque effet en nous et pour l'honorer davantage. Ces dispositions doivent être : adoration, amour et communication ou participation. Adoration, car tous les mystères du Fils de Dieu sont adorables. Amour, pour autant que nous sommes obligés d'aimer le fils de Dieu et ses mystères qui lui ont un si grand rapport ; et comme ses mystères sont adorables, aussi sont-ils aimables. Communication ou participation, demandant au Fils de Dieu qu'il nous communique quelque effet de ce mystère et nous donne quelque part en icelui⁴.

Dès lors, la vie chrétienne est la vie de Jésus agissant par son esprit dans les croyants. Cette venue et cette vie de Jésus transforment radicalement l'existence « car Jésus est notre accomplissement, et il faut nous lier à Jésus, comme celui qui est le fond de notre être par sa divinité, et le lien de notre être à Dieu par son humanité, la vie de notre vie, la plénitude

1. Pour une approche rapide de l'école française de spiritualité, on peut se reporter à Jacques Le Goff et René Rémond, *Histoire de la France religieuse*, t. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV^e-XVIII^e siècle)*, François Lebrun (dir.), Paris, Éd. du Seuil, 1988, p. 357-360 et à Raymond Deville, *L'école française de spiritualité*, Paris, Desclée, 1987, 190 p. (« Bibliothèque d'histoire du christianisme », 16).

2. Bérulle, *Œuvres de piété*, cité par R. Deville, *L'école française...* 1987, p. 106.

3. Bérulle, *Vie de Jésus*, chap. XXIX, cité par R. Deville, *L'école française...*, Paris, 1987, p. 106.

4. Bérulle, cité par Michel Dupuy, *Pierre de Bérulle*, Paris, Bloud et Gay, 1964, p. 132-133.

de notre capacité. Notre première connaissance doit être notre condition manquée et imparfaite; et notre premier mouvement doit être à Jésus comme à notre accomplissement; et en cette recherche de Jésus, en cette adhérence à Jésus, en cette continuelle et profonde dépendance de Jésus, est notre vie, notre repos, notre force et toute notre puissance à opérer; et jamais nous ne devons agir que comme unis à lui, dirigés par lui et tirant esprit de lui¹ ». Un des moyens de rejoindre le Christ, outre la prière est l'Eucharistie, car Dieu qui s'unit à l'homme par l'Incarnation s'unit aussi à lui par la Cène.

Comme Marie a été la première et la plus parfaite chrétienne, la prière s'adresse aussi en « Jésus vivant en Marie ». La Vierge est au cœur du mystère chrétien puisque c'est en elle que le Verbe s'est incarné. Dès lors l'Annonciation est au centre de la foi : « elle est en l'Église ce que l'aurore est au firmament et elle précède immédiatement le soleil [...] mais elle est plus que l'aurore, car elle ne le précède pas seulement, elle le doit porter et enfanter au monde². » La sainteté de Marie est évidente dès sa naissance. Sa maternité en fait la souveraine de tous les hommes : elle a un « droit et pouvoir de donner Dieu aux âmes³. » « Ô regard saint de Marie vers Jésus et de Jésus vers Marie! Ô regard mutuel et réciproque! Ô regard puissant! Ô regard *vivifiant*! Ô regard *divin*! Ô regard perpétuel! Ô regard imitant le regard du Père vers le Fils et du Fils vers le Père en l'éternité! Comme cette filiation et maternité temporelle est imitante sa filiation et paternité éternelle! Et pour ce, ce regard est saint, est mutuel, est perpétuel, est puissant, est produisant un amour réciproque du fils envers sa mère et de la mère envers le fils, comme l'amour produit en la divinité est un amour produit, *procédant* et personnel, outre l'amour essentiel qui est en la nature divine et par essence. Noter : ces deux amours de Marie, *naturel* et *produit*; comme les deux amours en la divinité, amour essentiel et procédant ou personnel⁴ ». Mais la Vierge est subordonnée au Christ : « Sa vie est une vie de silence qui adore la Parole éternelle. En voyant devant ses yeux en son sein, en ses bras, cette même Parole, la Parole substantielle du Père, être muette et réduite au silence par l'état de son enfance, elle rentre en un nouveau silence et y est transformée, à l'exemple du Verbe incarné qui est

1. Bérulle, *Œuvres de piété*, éd. Migne, cité par R. Deville, *L'école française...* 1987, Paris, p. 34.

2. Bérulle, *Vie de Jésus*, cité par R. Deville, *L'école française...*, Paris, 1987, p. 116.

3. Bérulle, *Correspondance*, cité par R. Deville, *L'école française...*, Paris, 1987, p. 116.

4. Bérulle, cité par M. Dupuy, *Pierre de Bérulle*, Paris, 1964, p. 150-151; *Correspondances du Cardinal Pierre de Bérulle*, Jean Dagens (éd.), Paris-Bruges-Louvain, Desclée de Brouwer, 1938, cité par R. Deville, *L'école française...*, Paris, 1987, p. 39.

son fils, son Dieu et son unique amour. Et sa vie se passe ainsi de silence en silence, de silence d'adoration en silence de transformation, son esprit et ses sens conspirant également à former et perpétuer en elle cette vie de silence¹ ».

Mais était-ce bien cette théologie mystique que l'on célébrait dans les maisons lyonnaises ? Ne faut-il pas plutôt voir dans cette profusion d'images exaltant la Vierge et les saints des formes de dévotions populaires anciennes renouvelées par Trente ? La Vierge est loin de n'être que silence. Le nombre d'œuvres d'art qui lui sont consacrées est à la hauteur de la place qu'elle tient dans les cœurs. Marie, c'est d'abord le sentiment maternel. On l'implore parce qu'elle est la mère du Christ et qu'un fils ne peut rien refuser à sa mère. Marie, c'est aussi la compassion, celle qui accueille tous les pêcheurs. Marie répond également à tous les besoins et à tous les périls de la vie. C'est pourquoi on l'invoque sous toutes sortes d'appellations. Représentée avec le Christ et saint Joseph, elle est l'image de la famille chrétienne. De nombreuses prières rituelles s'adressaient à elle : l'*Ave Maria*, le *Salve Regina*, le *Stabat mater*, le *Magnificat*, l'*Inviolata*, le *Sub tuum præsidium*. Le triomphe du rosaire, le nombre des confréries, la multiplication des autels et des pèlerinages qui lui sont dédiés, sont autant de preuves de sa popularité. Aussi saint François de Sales n'hésitait-il pas, après le concile, à recommander son recours : « Honorez, révérez et respectez d'un amour spécial la sacrée et glorieuse Vierge Marie ; elle est mère de notre souverain père et par conséquent notre grand-mère. Recourons donc à elle, et comme ses petits enfans, jettons-nous à son giron avec une confiance parfaite à tous momens, à toutes occurrences, réclavons cette douce mère, invoquons son amour maternel et taschons d'imiter ses vertus, ayons en son endroit un vray cœur filial². »

Le culte qu'on lui rend n'est cependant qu'un aspect de celui qu'on réserve aux saints. Contesté par la Réforme protestante, ce dernier a été confirmé par le concile de Trente. Les saints sont d'abord des intercesseurs : « Enjoint le Saint concile à tous les Evesques et à tous les autres qui sont chargés du soin et de la fonction d'enseigner le peuple [...] que les saints qui règnent avec Jésus-Christ offrent à Dieu des prières pour les hommes ; que c'est une chose bonne et utile de les invoquer et supplier humblement et d'avoir recours à leurs prières, à leur aide et à leur assistance pour obtenir des grâces et des faveurs de Dieu par son fils

1. Bérulle, *Œuvres de piété*, éd. Migne, 1856, cité par R. Deville, *L'école française...* 1987, p. 40.

2. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Lyon, 1617, p. 169.

Jésus-Christ notre Seigneur qui est seul notre Rédempteur et notre Sauveur¹. » « Je dis donc que présenter nos prières n'est pas autre chose pour un saint que d'exposer devant Dieu, ce que l'homme sur la terre désire ou demande [...] Ou bien le saint expose la demande à lui faite, puis prie Dieu dans le sens de cette demande, présentant sa prière comme un titre de plus ; ou bien si l'homme n'a pas osé s'approcher de Dieu par lui-même et a prié le saint, alors le saint se met en devoir de proposer lui-même la demande que l'homme en signe de dévotion et d'humilité a confiée à ses soins [...] La prière du saint est d'autant plus efficace que l'intimité est plus grande entre le saint et moi, et que plus grande se trouve être la dignité du saint². » Puisqu'ils ont été des êtres humains qui ont vécu héroïquement les vertus chrétiennes et parce que leur sainteté n'a pu être accordée qu'à la faveur des miracles qu'ils ont opérés après leur mort, ils sont aussi des modèles : « parce que les miracles que Dieu a opérés par les Saints et les exemples salutaires qu'il nous ont donnés sont par ce moyen continuellement exposés aux yeux des Fidèles, pour en rendre grâces à Dieu et pour les exciter à conformer leur vie et leur conduite sur le modèle des Saints, adorer Dieu, l'aimer et vivre dans la piété³. »

Plus prosaïquement, on demandait à certains saints de guérir de telle ou telle maladie dont on les disait spécialistes, ainsi saint Roch, saint Sébastien et saint Antoine pour la peste, ou de préserver des malheurs des temps, ainsi sainte Barbe pour la foudre, saint Christophe pour les périls des voyages, saint Antoine de Padoue pour retrouver des objets perdus. Chacun avait son saint favori, celui qui protégeait son métier — ainsi saint Laurent pour les rôtisseurs, les cuisiniers, les repasseuses et les blanchisseuses —, celui sous le vocable duquel était placée sa paroisse, celui dont on portait le prénom ou tout autre en qui on avait toute confiance : « choisissez quelques saints particuliers, la vie desquels vous ayez particulière confiance » disait saint François de Sales. « Celui de votre nom vous est déjà tout assigné dès votre baptême⁴ ». En insistant sur le thème de la repentance, la Réforme catholique a promu des saints autrefois délaissés. Ainsi en va-t-il de Marie-Madeleine, omniprésente dans les intérieurs lyon-

1. Abbé Martial Chanut, *Le Saint Concile de Trente œcuménique et général, célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV, souverains pontifes*, À Paris, Chez Sébastien Mabre-Cramoisy, 1680, p. 360-361.

2. Francisco Suárez S. J., *Opera omnia*, t. XIV, *De oratione in comuni*, l. I, chap. X, p. 36-37, cité par Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 194.

3. M. Chanut, *Le Saint Concile...*, Paris, 1680, p. 363.

4. François de Sales, *Introduction...*, Lyon, 1617, p. 172.

nais et dont le pèlerinage à la grotte de La Sainte-Baume, où elle aurait fini ses jours, attire nombre de pèlerins dont, Louis XIII ; de saint Jérôme représenté soit demi-nu agenouillé devant un crucifix et une tête de mort, ermite dans le désert symbolisant la pénitence qu'on effectue dans une retraite solitaire, soit lisant un livre, une plume en main, avec une tête de lion représentant la science ou de saint Joseph, patron de la bonne mort, « modèle de la vie cachée et humble, exemple de la vie intérieure ¹ ».

Une analyse chronologique fine des thèmes des tableaux lyonnais au cours du XVII^e siècle rend bien compte de cette dualité persistante entre une piété classique et une nouvelle théologie. En 1614, les œuvres consacrées aux saints (31,25 %) l'emportent sur celles qui présentent la Vierge (25 %) et le Christ (18,75 %). C'est encore le cas en 1631 (41,66 % ; 25 % ; 8,33 %) mais le Christ a dépassé la Vierge et les saints en 1662 (29,72 % ; 27,02 % ; 24,32 %). Vingt ans plus tard, l'équilibre est réalisé entre les trois séries de sujets (21,05 %, 21,05 % ; 22,36 %). Pour peu de temps cependant puisqu'en 1691, les saints l'emportent à nouveau (32,28 %) contre 23,15 % à la Vierge et 17,89 % au Christ². Cette même fracture se lit dans le nombre des autres objets de piété retrouvés dans les inventaires après décès : en 1681, deux cents chapelets et deux cent soixante-sept crucifix pour cent inventaires ; en 1691, aucun chapelet et cent trente-six croix³. C'est assez dire qu'après un évident succès de la nouvelle spiritualité au milieu du siècle, les Lyonnais sont retournés aux pratiques ancestrales que le concile de Trente, maintenant bien lointain, avait revitalisées. Il y a là une spécificité lyonnaise voire provinciale. Annick Pardaillé-Galabrun a montré qu'à Paris, les fruits de la Réforme catholique avaient été autrement profitables : les représentations du Christ y sont en première position (33 %) devant la Vierge et les saints à égalité (30 %), les épisodes de l'Ancien Testament (5 %) et les sujets divers (2 %). Il est vrai, cependant, qu'elle n'a pas distingué entre les différentes périodes des XVII^e et XVIII^e siècles⁴.

Les images retrouvées dans les maisons lyonnaises incitent donc à penser qu'elles servent de support à des prières personnelles ou familiales au même titre que d'autres moyens également inventoriés par les notaires. On peut ainsi raisonnablement estimer que le catholicisme lyonnais ne s'est pas seulement soucié des apparences baroques du culte mais a aussi recherché

1. Jean de Viguerie, *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*, Paris, NÉL, 1988, p. 93.

2. F. Asloune, *Prier chez soi...*, p. 82.

3. F. Asloune, *Prier chez soi...*, p. 84 et 87.

4. Annick Pardaillé-Galabrun, *La naissance de l'intime. 3 000 foyers parisiens, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1988, p. 430-437 (« Histoires »).

à approfondir ses croyances et sa foi intérieures. L'importance tenue dans les tableaux, les estampes, les tapisseries et les sculptures, disposés dans les chambres où l'on médite, par le Christ et la Vierge montre les progrès réalisés par la spiritualité française dans la capitale des Gaules, au moins jusqu'aux années 1680. Mais le maintien d'un fort contingent d'images de saints relativise cette progression et autorise à croire que le culte des saints restait à Lyon particulièrement pregnant, jusqu'à triompher à nouveau à la fin du siècle. Faut-il comprendre que les prières communautaires l'ont alors emporté sur les oraisons intérieures ? Faut-il penser que l'expérience christologique n'a été qu'une parenthèse dans la vie religieuse des Lyonnais ? Faut-il parler du retour d'expressions plus populaires du catholicisme sur des formes plus intellectualisées ? Ou ne s'agit-il que d'un caprice des sources ? Sur les cinquante-quatre œuvres d'art dont on connaît le sujet en 1785-1789, vingt-neuf sont consacrées au Christ, vingt et un aux saints et neuf à la Vierge. Mais trois cent cinq sont identifiées comme des « tableaux de piété ou de dévotion » ce qui renseigne peu sur leur contenu réel¹. La lecture des images présentes dans les domiciles de la ville ne peut résoudre, à elle seule, la difficile question des pratiques intimes. D'une part, l'interprétation qu'en donnent les notaires est soit imprécise soit sujette à caution. D'autre part, il est bien difficile d'apprécier l'évident décalage entre l'évolution globale de la spiritualité et les décors particuliers dont on ignore avec exactitude le moment où ils ont été mis en place et les raisons qui ont conduit les défunts à les conserver jusqu'à leur décès. Aussi importante soit-elle, l'étude des images ne permet donc d'appréhender qu'un aspect de la spiritualité d'une époque.

1. S. Zaccardelli, *Les œuvres d'art...*, volume d'annexes, document 17, *Sujets des œuvres d'art au XVIII^e siècle*.

La dévotion aux âmes du purgatoire à l'âge classique, d'après les sources iconographiques

Michel VOVELLE
(Université de Paris I)

J'ai été amené récemment à reprendre pour une extrapolation à coup sûr imprudente, un chantier que j'avais sinon délaissé, du moins réservé durant plus de vingt-cinq ans, celui des âmes du purgatoire, prospecté alors en Provence d'après les autels et retables en compagnie de Gaby Vovelle¹, et que la sollicitation de Jean-Claude Schmitt et François Lissarague m'a convié à élargir aux dimensions de l'Occident chrétien. Rude challenge mais aventure passionnante, dont il ne saurait être question, que de soumettre quelques pistes et quelques résultats, soigneusement délimités, à partir d'images sélectionnées.

J'ai choisi la séquence centrale de cette aventure pluriséculaire, de la fin du XVI^e siècle à celle du XVIII^e siècle, écartant à regret le foisonnement des purgatoires médiévaux dans la multiplicité de leurs représentations, comme la séquence complexe, également passionnante, qui va du XIX^e à nos jours. En focalisant sur l'âge « baroque » ou « classique » selon que l'on voudra, j'ai opté pour l'unité d'un thème qui correspond à un cycle majeur dans l'Europe catholique, celui de la diffusion massive sur des bases réaffirmées par le concile de Trente d'un dogme qui ne tolère plus, et pour longtemps les approximations, les inventions, même si entre le purgatoire du cardinal Bellarmin, l'un des maîtres à penser du concile de Trente (« *Communis*

1. Gabrielle et Michel Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVI^e-XX^e siècles*, Paris, A. Colin, 1970, 98-XVI p. (« Cahiers des Annales », 29).

sententia theologorum est vere esse ignem »), et celui d'Alphonse de Liguori, en passant par les gloses terroristes ou compatissantes des théologiens, bien des nuances et l'esquisse, peut-être, d'une évolution se dessinent : mais dans un cadre de référence inchangé.

Le troisième lieu de l'expiation à temps a été réaffirmé avec force contre les réformés, comme l'un des éléments non seulement d'une vision de l'au-delà, mais du monde, sacré et profane, à l'ordre duquel il apporte une caution majeure.

J'en trouve l'esprit, et comme la finalité dans cette gravure allemande, véritable confession de foi, de l'ordre restauré de la contre-réforme tridentine dans la hiérarchisation verticale de ses instances : l'Église triomphante en la personne du Christ, tel même qu'il était apparu à saint Grégoire, Christ de douleur, certes mais non de pitié comme sur les prédelles du xv^e siècle, roi des rois paradoxalement triomphant des outrages, révééré par l'Église militante, forte de la conjonction des puissances : le pape et l'empereur, les deux milices qui lui font hommage de part et d'autre, prélats et seigneurs, mais aussi significativement même si on les distingue mal, gens du peuple paysans et bourgeois... et enfin, au registre inférieur, Église souffrante, mais docile, dirait-on, des âmes purgantes, apportant leur contribution à un ordre universel.

De cette vision, d'autres variantes pourraient être proposées, et je ne fais que présenter, sans avoir le temps de la commenter, la composition du florentin Portelli, du milieu du siècle, qui transcrit en termes plus allusifs cette solidarité des Églises souffrante, militante et triomphante.

Sans vouloir m'attarder, je risquerai pour entrer dans le vif du sujet, une simplification qui pourra paraître grossière : dans le nouvel ordre mondial qui se projette alors, et qui va connaître dans les décennies du premier xvii^e siècle, les prémisses de ce que nous avons appris, banalisant l'intuition fondatrice de Michel Foucault¹, à désigner comme le « grand renfermement » — des fous, des malades, des mendiants —, va s'opérer dans le cadre d'une pastorale énergique le grand renfermement jusqu'alors plus qu'approximatif, hier même contesté radicalement par la Réforme, des morts en liberté de l'ancienne religion populaire. Cela requiert, dans un gigantesque effort d'acculturation, une pédagogie dont le succès viendra me semble-t-il de l'issue heureuse que ce renfermement, à temps, sur perspective d'espérance et de salut, offre au travail du deuil à la relation des vivants et des morts. Encore faut-il avoir la manière : et c'est ici que la

1. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, XII-683 p. (« Civilisations d'hier et d'aujourd'hui »). Nouv. éd., Paris, Gallimard, 1972, 621 p. (« Bibl. des histoires »).

source iconographique nous est d'une aide puissante. Sur les modalités de la diffusion et de la réception non seulement dans les élites, mais populaire de cette représentation, elle dévoile un paysage beaucoup plus mobile et varié que ne le laisserait supposer la rigidité du discours de l'Église. On ne m'accusera pas je l'espère, sur la foi des mérites que je crois m'être acquis en dépouillant une vingtaine de mille de testaments, de mépriser pour cela les apports de l'écrit (même si dans le testament provençal le purgatoire est l'absent présent, référence non évoquée et essentielle tout à la fois). Des testaments aux visites paroissiales, à la littérature de dévotion, aux demandes d'indulgence en cour de Rome¹, l'écrit tient sa place, et nous nous y référerons. Mais l'image en dit plus.

En me limitant, là encore, à esquisser un thème à vrai dire immense, je crois qu'il faut insérer, à la place qu'elle conquiert alors, la représentation du purgatoire dans la nébuleuse des représentations iconographiques qui abordent alors en nombre considérable les deux thèmes connexes de la mort, et de l'au-delà. Simplifiant à l'extrême, au risque de caricaturer, j'y relève, au tournant des années 1560-1650, le début de l'éclipse de l'évocation de la fin des temps, du Jugement collectif, malgré les exceptions qui viennent immédiatement à l'esprit : les jugements derniers de Rubens, comme les évocations miniaturisées de Breughel, voire de Monsù Desiderio. Au temps du frisson du baroque, un regard sur la mort s'ensauvage, autour de la représentation du martyr, ou de la mort physique chez Valdés Léal, mais elle s'intimise aussi dans l'expression allusive des Vanités, support de méditation du *Quotidie morior*. Pour ce qui nous intéresse directement, le plus notable est sans doute le nouveau visage de la bonne mort, même si l'on persévère, ainsi chez Abraham Bosse, à la mettre en regard de la mauvaise, où se retrouvent les démons et présences infernales de l'ancien *ars moriendi*. La bonne mort n'est plus cependant crispée sur l'instant décisif où tout peut être perdu ou racheté : elle devient la sanction et le couronnement d'une bonne vie. À l'humanité moyenne, elle propose l'exemple de saint Joseph agonisant visité par le Christ, thème paradoxal qu'aucun texte scripturaire ne documente mais significatif d'une démarche pédagogique qui explique son succès considérable et soutenu dans le décor des églises. Les confréries de la bonne mort se multiplient, les statistiques dressées en Italie, comme le flux des demandes d'indulgence du XVII^e au XVIII^e siècle en témoignent, rivalisant alors avec les autels et confréries des âmes du purgatoire : mais la dissociation est nette. Celles-ci n'en sont pas moins dynamiques, et c'est à partir de leurs autels que nous pouvons

1. Voir les travaux de Marie-Hélène Froeschlé Chopard, recensés dans *Sacralités, culture et dévotion*, Marc Venard et Dominique Julia (éd.), Marseille, La Thune, 2005, p. 13-22.

suivre l'élaboration progressive d'une image, reflet d'une pratique en voie de généralisation. À l'épicentre de l'affirmation du dogme redéfini, en Italie, les maîtres en fournissent le canevas, et le modèle, mais la Flandre de Rubens n'est pas en reste. Pour seule référence, je propose la composition célèbre du Tintoret¹, à la pinacothèque de Parme, qui articule le motif de pseudo-enfers, peuplés d'âmes souffrantes, mais sans présence démoniaques, même s'il traîne encore quelques serpents — qui vont bientôt disparaître. La percolation des âmes, dans cette composition verticale, ouvre sur un au-delà où les anges conduisent les pénitents délivrés, par l'intercession des saints — on reconnaît la famille franciscaine — mais aussi de la Vierge agenouillée aux pieds de son fils.

Si l'on se transporte sur le terrain, j'entends au niveau modeste des églises de bourgs et villages, tel que je l'ai autrefois répertorié en Provence, on peut suivre les étapes de la diffusion quantitative, dans le cas présent suivant deux modalités, du pays niçois et la Provence orientale vers la Provence occidentale, soit un flux général de l'Italie vers la France, puis à plus fort grossissement en Provence même, des villes, Aix, Marseille vers l'arrière-pays des bourgs et villages, en tache d'huile dirait-on. Un flux s'esquisse, réseau modeste encore, plus dense du XVII^e au XVIII^e siècle. Mais du quantitatif au qualitatif, la façon d'évoquer le purgatoire se modifie, notamment à la fin du XVI^e siècle. Les purgatoires de Roquebrune-sur-Argens et de la collégiale de Six-Fours, dans le Var, offrent ainsi des traits archaisants caractéristiques : à Six-Fours on a le souci déjà d'opposer sur la prédelle les souffrances de l'âme damnée, et l'attitude de l'âme purgante de part et d'autre de l'image de la Vierge. L'enfer est encore bien proche, figuré par la gueule du léviathan, mais l'envol des âmes encapsulées sur le tableau central témoigne de la recherche d'une représentation (qu'on retrouve à Rome dans l'église du Gesù). Roquebrune-sur-Argens, non loin de là, met au point le cadre qui va devenir la norme dans ces régions : un retable encore proche des retables niçois, ligures ou catalans avec ses saints en représentation, où se réfugie le macabre dans le cadre noir ; un tableau qui ne dissocie pas encore jugement dernier universel et jugement particulier puisqu'un gigantesque saint Michel à la fois préside au jugement, et tient le rôle d'intercesseur majeur, cependant qu'à l'enfer, très flamand d'esprit, s'oppose la percolation ascendante des âmes : et ce sont bien des âmes purgantes qui sont arrachées aux efforts des démons dans ce purgatoire encore très infernalisé.

1. Fig. 1, page ci-contre. Figures 1 à 7 reproduites d'après M. Vovelle, *les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*, Paris, Gallimard, 1996, p. 111, 121, 127, 141, 182, 191, 308.



Figure 1. — Le Tintoret, *le Purgatoire* (Pinacothèque de Parme).

Ce modèle de transition disparaît en Provence, en même temps que d'autres thèmes annexes, au demeurant intéressants, tel que celui de l'évocation des actes qui accompagnent la dévotion aux âmes purgantes, et que je retrouve en Savoie, sur un tableau aujourd'hui disparu de l'église de Queige, très beau dans sa facture simple, qui évoque d'une part le sacrifice de la messe pour les défunts, de l'autre les œuvres de miséricorde : sous forme de « donnes manuelles » à des pauvres à la porte de la maison. Je prendrai comme référence du purgatoire normalisé ou standard si l'on veut, un exemple également simple, choisi dans une église de village, à Rognes, riche de huit beaux retables : c'est ici que s'affirme la dichotomie des deux messages, le rappel de la mort physique, sur le retable noir, décoré d'emblèmes macabres — le crâne, le sablier, les instruments de la sépulture, et, sur le tableau, l'au-delà du troisième lieu, avec ses registres étagés : le pseudo enfer des pauvres âmes, souffrantes à la fois et pleines d'espoir, secourues à l'étage intermédiaire par des anges adultes qui les rafraîchissent, et les délivrent pour les faire accéder au royaume céleste, par l'intercession de la Vierge, aux pieds de son fils, dont la posture rappelle la formule des testaments : « par le mérite de la mort et passion de Jésus Christ ».

Sur ce canevas élaboré pour plus de trois siècles, il est loisible dès lors de broder, car ce sont plus que des variantes qui s'esquissent suivant les moments, les lieux et les sensibilités à l'œuvre.

Le graphique établi à partir du corpus de centaines de retables provençaux¹, dans sa simplicité, suggère à la fois une respiration globale — un essor sensible du XVI^e au XVII^e siècle, encore soutenu au XVIII^e et jusqu'au milieu du XIX^e siècle, et parallèlement des évolutions et redistributions dans la présence de la Vierge médiatrice, sous les traits de la madone ou de l'avocate, l'importance des saints intercesseurs, tant dans les églises paroissiales que dans celles des couvents. Une typologie des artisans de la dévotion s'esquisse à partir de leur identification : le couple saint Dominique-sainte Catherine de Sienna doit sa place à la fois à la dévotion au rosaire et à l'activisme des frères prêcheurs, leurs rivaux, les carmes se prévalent du scapulaire, et se recommandent, en Espagne ou en Flandres, de sainte Thérèse, mais en Provence de saint Simon Stock fondateur de l'ordre, cependant que la famille franciscaine, en Italie ou en Espagne, se prévaut du cordon de saint François². Toute une géographie — encore en pointillés — s'esquisse à partir de la faveur comparée de ces intermédiaires et sans multiplier les exemples, on voit ainsi apparaître à la frontière de

1. Fig. 2, p. 392.

2. Fig. 3, p. 393.

la Provence et de la Ligurie, saint Nicolas de Tolentino, autre expert en purgatoire sur lequel s'appuient les augustins italiens ou espagnols. Ne nous enfermons pas pour autant dans une typologie descriptive de courte inspiration ; derrière la rivalité des ordres et des confréries, des formes de spiritualité se découvrent, que là encore je me contenterai de suggérer à partir de deux exemples choisis : voici dans la petite église du Tholonet, le tableau¹ que je commentai à Georges Duby peu avant sa mort — il repose dans le cimetière voisin. Un Christ adolescent bouclé et couronné de fleurs y accueille les prières maternelles. Et le livre de raison du curé Arnaud, qui officiait au Tholonet dans les années 1700 en apporte le commentaire, en termes de visions inspirées de Madame Guyon et de la spiritualité du « pur amour ». Il est plus difficile, pour des raisons évidentes, de rencontrer sur les tableaux le purgatoire des jansénistes et l'on s'étonnera moins que j'aie recours au détour par la gravure pour l'évoquer : frontispice du pieux roman de Jean-Pierre Camus, gravé par Abraham Bosse, voici la « Carité » — ou charité — qui semble se désintéresser ostensiblement des œuvres qu'elle accomplit cependant en arrosant les âmes prisonnières d'un Léviathan quasi médiéval, mais en détournant son regard vers une divinité désincarnée. La légende explicite : la véritable charité c'est d'aimer Dieu pour lui-même².

Il y a donc, dans les vastes espaces du purgatoire, plusieurs demeures : et l'une des pistes, les plus fécondes, que nous offre la prospection de sa représentation figurée est l'inventaire de ses figurations dans l'espace de la chrétienté posttridentine. Entreprise considérable, voire démesurée dont nous ne pouvons, on s'en doute, donner qu'un aperçu par force, impressionniste, à l'échelle de nos prospections personnelles comme d'une bibliographie très inégale. Un paysage se dessine avec ses aires de très forte implantation telle que nous l'avons rencontrée en Provence comme dans les péninsules méditerranéenne, mais aussi semble-t-il sur les fronts de reconquête catholique comme la Flandre. Des contrastes apparaissent, ainsi dans l'espace des villages de la France septentrionale où les représentations graphiques sont beaucoup plus rares, ce qui ne veut point dire que la dévotion aux âmes y soit inconnue ; mais de ces notations se dégagent un certain nombre de types : omniprésence de l'autel en Provence dans les bourgs urbanisés, type méridional français ; modèle italien des chapelles ou églises affectés à cette dévotion, des oratoires multiples tels qu'on les

1. Fig. 4, p. 394.

2. Jean-Pierre Camus, *La Carité ou le pourtrait de la vraie charité. Histoire devote tirée de la vie de S. Louys*, À Paris, Chez Gervais Alliot, 1641.

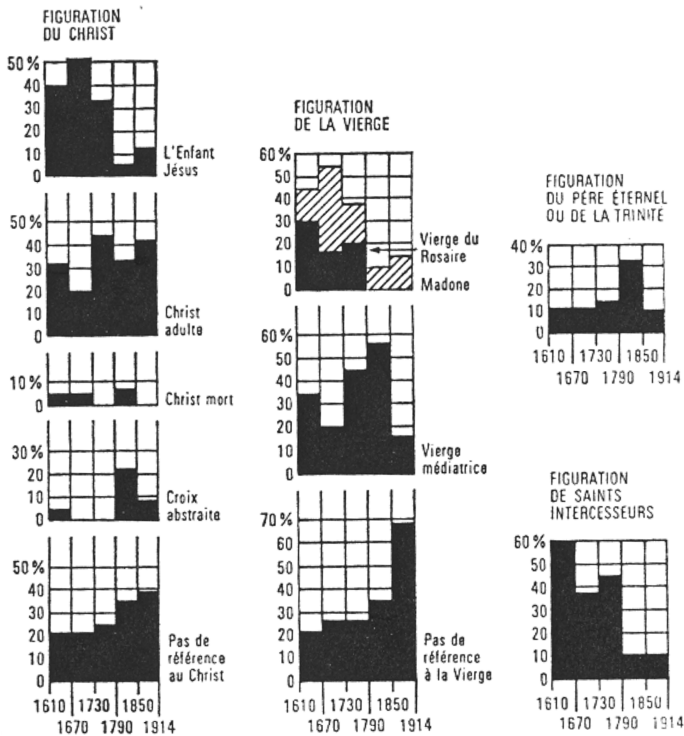


Figure 2. — *La diffusion des autels du purgatoire en Provence et principaux thèmes des tableaux.*

rencontre dans le Mezzogiorno ou en Sicile comme nous en donnons l'exemple à Catane ou Trapani. Dans cette aire, certains sites apparaissent particulièrement fertiles, tel que le nord ouest de la péninsule ibérique de la Galice au Minho en donnent l'illustration singulière avec une prolifération d'oratoires dans le terroir, ces *petos de ánimas* où se perpétuent des figurations traditionnelles.

La morphologie différenciée des implantations interroge. Des tempéraments bien marqués se dessinent au niveau même des représentations iconiques : vogue de la Vierge du Carmel dans les péninsules méditerranéennes, attachement à des figurations abandonnées ailleurs, comme l'emphasis mise sur la passion et le sang du Christ, comme sur la Vierge des sept douleurs, remanences infernales avec allusion au Jugement dernier. À soupçonner ainsi l'existence de plusieurs cultures du purgatoire, et plus



Figure 3. — Michel Serre, *La Vierge et l'Enfant intercédant pour les âmes du purgatoire* (Basilique de Saint-Maximin), XVIII^e siècle.



Figure 4. — *Les âmes du purgatoire* (Église du Tholonet), XVIII^e siècle.

profondément de la mort, on est sollicité de s'interroger sur les voies et moyens de la diffusion de cette dévotion, portée par les images et sa pénétration dans les milieux populaires.

L'image mobile, l'estampe qui voyage, ouvre un autre chantier de prospection que je ne peux qu'effleurer. Le purgatoire ne tient, curieusement, qu'une place très modeste dans le corpus de l'imagerie avignonnaise. Il se rencontre cependant et se maintiendra quasi inchangé dans la production des imagiers et cartiers de la moitié nord de la France jusqu'aux images d'Épinal du XIX^e siècle. J'ai rencontré en Sicile l'exemple très significatif d'une production locale particulièrement fournie dont la facture mais plus encore la thématique archaïsante se soutient jusqu'au cœur du XIX^e siècle, matérialisant l'omniprésence des morts qui nous entourent. L'inertie de



Figure 5. — *Oratoire pour les âmes du purgatoire* (Penso melgaço, Portugal).

l'image, plus conservatrice dans sa thématique me semble-t-il, tient peut-être à ses usages sociaux, de support de dévotion individuelle dans des demeures modestes, où d'autres figurations — Vierge et saints en « représentation simple » suivant l'expression de Dupront — répondent plus directement aux attentes des chrétiens. Mais on ne saurait pour cela en minimiser le rôle dans la diffusion du thème, et dans la pastorale activiste de l'Église. On en juge sur un théâtre extrême de la conquête des âmes, tel que la « nouvelle France » du Québec, où les représentants des ordres missionnaires passent commande de telles représentations, même si les évocations de l'enfer demeurent plus aptes que le purgatoire à une thérapie de choc à l'usage des Hurons et des Montagnais. Sans aller aussi loin, une illustration de l'image comme support pédagogique en démontre le rôle de façon originale sur les *taolennou*, ces peaux de moutons peintes qui servent aux missionnaires bretons de tableaux pour leur démonstration des chemins du salut et de la perdition : dans un itinéraire semé d'embûches, le purgatoire, petite logette circonscrite tient sa place à côté de l'enfer, offrant un ultime recours¹. Sur un autre front pionnier de la conquête post-tridentine la gravure qui m'a été communiquée par un chercheur hongrois suggère, par des voies plus modestes que celles de la mission, la diffusion directe de cette iconographie : un colporteur italien propose — image dans l'image — à un paysan bosniaque une estampe² dont la légende précise qu'elle vient des ateliers des Remondini, à Bassano, site de production de masse. En pénétrant dans l'intimité des familles, nous sommes mieux à même de soupçonner au moins la place et l'usage que font du purgatoire les groupes populaires et le rôle qu'il joue dans leurs rapports avec leurs morts.

À ce titre, un dernier support — ou presque — nous interroge particulièrement, c'est l'ex-voto peint qui, pour figurer sur les murs d'un sanctuaire, n'en est pas moins l'expression d'une réaction individuelle au péril de la mort, fut-elle évitée par intervention d'en haut. Les pauvres âmes n'y ont pas, d'évidence, leur place et dans la plupart des sites elles n'y figurent pas, absentes quasi totalement des cinq mille ex-voto provençaux analysés par Bernard Cousin, guère plus nombreuses en Catalogne, autre corpus analysé³. L'exception italienne est d'autant plus intéressante qui leur réserve

1. Alain Croix, *Cultures et religion aux XVI^e et XVII^e siècles*, Rennes, Éd. Apogée/PUR, 1995, p. 279-288. François Roudant, Alain Croix, Fanch Broudic, *Les chemins du paradis. Taolennou ar baradoz*, Douarnenez, Le Chasse-Marée, 1988, 186-86 p.

2. Fig. 6, page ci-contre.

3. Bernard Cousin, *Le miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence, Sociétés, mentalités, cultures, 1983, 339 p.



Figure 6. — Atelier des Remondini, *Un paysan bosniaque achetant à un colporteur italien une gravure de la Vierge planant au-dessus du purgatoire* (1688).

au contraire une place dans un nombre non négligeable de sites. À côté de la personne sacrée, Vierge ou saint qui constitue le recours, un groupe d'âmes purgantes dans les flammes fait office d'auxiliaire de l'intercession par ses prières. On leur réserve une place spécifique, souvent sur un nuage particulier : et nous avons cru pouvoir dénoter, du XVII^e au XIX^e siècle une évolution tendancielle de leur présentation et parfois de leur rôle. Sur les ex-voto les plus anciens ou archaïsants, c'est devant l'*arca*, l'édifice du cimetière où sont entassés les crânes que les vivants portent leurs prières, directement à leurs morts, dirait-on ; le remplacement des crânes par les âmes en peine dans leur nuage, subordonné à celui de la personne divine ou sacré n'intervenant qu'ensuite, avant que le XVIII^e finissant (mais plus encore le XIX^e) les relègue à une place plus modeste, sur le sol ou dans

un coin inférieur, où elles ne manifestent pas moins leur activité. Relativisé par son caractère localisé à la péninsule italienne, cette expression n'est pas moins significative d'un mode de réception qui tend à activer la présence des âmes purgantes suggérant que le discours dominant dans la pastorale, celui de la passivité qui leur est imposé les rendant incapables d'intervenir pour les vivants (où l'on détecte, consciemment ou non, la crainte des morts indiscrets de l'ancienne religion populaire) n'a pas cause gagnée, les révélations de mystiques comme Sainte-Marie, encore peu diffusées (c'est le XIX^e siècle qui les redécouvrira) sur l'utilité de prier les âmes du purgatoire répondent à ce besoin collectif.

Dans les catacombes de Naples se matérialise dès lors la pratique populaire dont le XIX^e siècle verra l'épanouissement, du dialogue institutionnalisé sinon officialisé entre les prières des vivants et les crânes familiers qu'elles élisent comme interlocuteurs privilégiés, et les *santi belli* des catacombes aux oratoires familiaux ou du coin des rues en sont les supports moins spectaculaires, mais significatifs. Des grandes compositions des églises à ces traces plus cachées d'une dévotion intimisée où survivent les réminiscences des anciennes croyances, on mesure la diffusion en profondeur de la place que tient le troisième lieu dans la sensibilité populaire et son apprivoisement progressif.

Mais on ne saurait, en contrepoint, passer sous silence, la césure qui commence à se faire voir entre le purgatoire secret des catacombes napolitaines, ou à ciel ouvert des *petos de ánimas* galiciennes, et ce que j'appellerai trop facilement peut-être le purgatoire « officiel » d'élites qui prennent leurs distances avec ces formes de religiosité. Élités cléricales : sans même donner aux sarcasmes du curé Meslier au début du siècle sachant gré au purgatoire de faire bouillir la marmite du pasteur, plus d'importance que celle d'un témoignage encore isolé, l'abbé Thiers, pourfendeur de superstitions, a dénoncé lui aussi dès le début du siècle les moines qui tirent des fusées d'artifice derrière les autels romains pour faire croire à la délivrance des âmes libérées. Mais on connaît aussi le courant de la littérature philosophique anticléricale : pendant que Diderot esquisse encore dans ses *Salons*, le tableau du purgatoire idéal tel qu'il l'imagine, son compère le marquis d'Argens fait servir dans *Thérèse philosophe* le cordon de saint François à d'étranges usages¹.

1. Jean-Baptiste de Boyer, marquis d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Eradice*, dans *Romans libertins du XVIII^e siècle*, Paris, Laffont, 1995 (« Bouquins »).

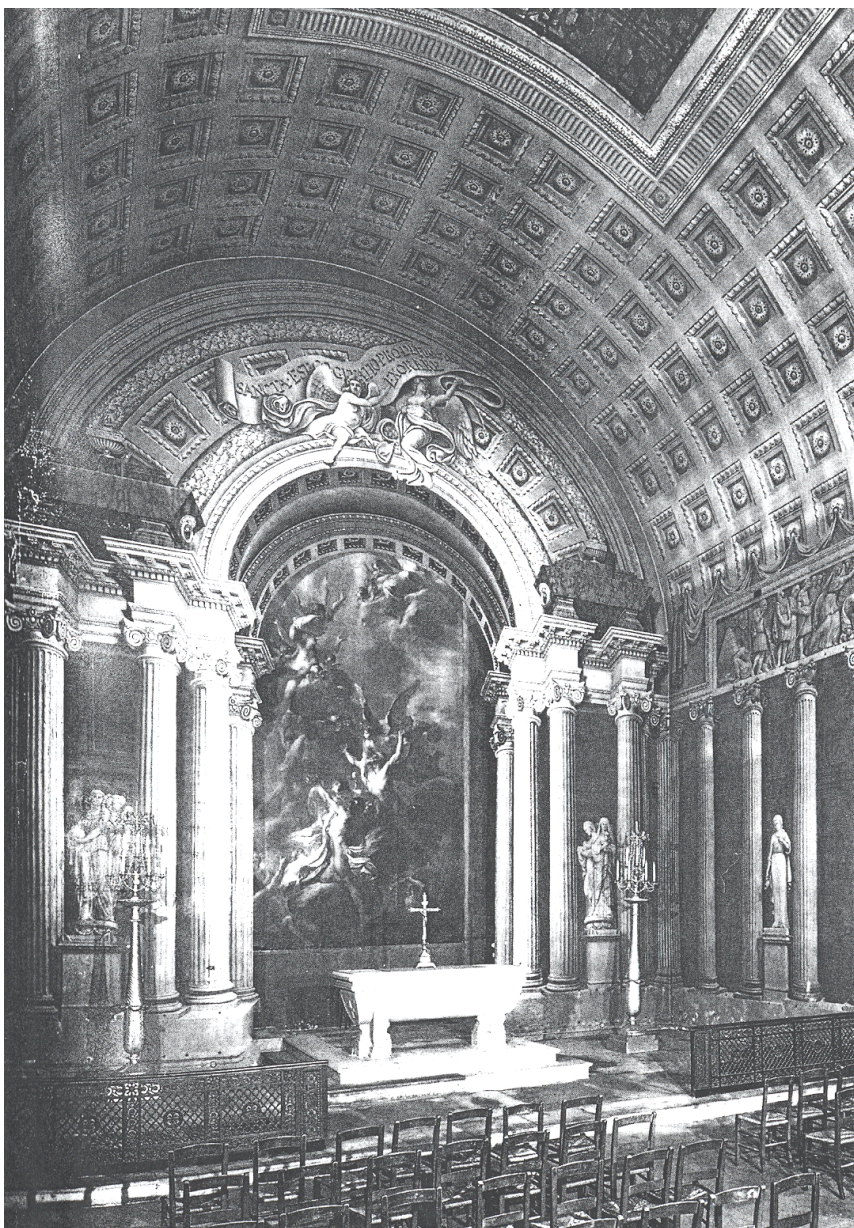


Figure 7. — Chapelle des âmes du purgatoire (Église Sainte-Marguerite, Paris), XVIII^e siècle.

La représentation du purgatoire commence à se modifier dans la seconde partie du siècle des lumières : plus aérée, plus mièvre dirait-on dans le macabre assagi sur fond blanc du retable dû à Dandré Bardon, sous l'égide d'une Vierge gracieuse, plus froidement didactique sur le décor en grisailles néo-classiques de telle église parisienne, Sainte-Marguerite¹. Au village de Provence où ce décor allégé privilégie de nouveaux symboles — l'urne, les feuilles de myrte — le ciel hier peuplé tend à se vider, par le repli sensible du nombre des intercesseurs, la divinité se fait plus souvent abstraite, à la cour céleste se substitue parfois un triangle ou un simple rai de lumière.

En se familiarisant chez les uns, le purgatoire semble devenir plus lointain pour les autres. L'image, plus que simple commentaire d'un discours sur l'au-delà qui tend à perdre chez les clercs son caractère terroriste (ainsi chez Alphonse de Liguori) mais que Brissot ou Madame Roland — ils ne sont point seuls — évoquent au rang de leurs terreurs juvéniles entretenues par les prêtres, livre son témoignage, même si tels indices se rencontrent pour la plupart dans un espace français plus tôt touché par les courants de la nouveauté.

1. Fig. 7, page précédente.

Une lente diffusion de la Réforme catholique au XVII^e siècle : le témoignage de la visite épiscopale de 1630 dans le Limousin

Michel CASSAN
(Université de Limoges)

Entre le XVI^e siècle¹ et le XVII^e siècle, la société des évêques² a connu de profondes transformations. Elles affectèrent principalement le recrutement, les modèles et les activités des prélats. Les figures d'évêques mondains, courtisans ou lancés dans l'opposition politique ouverte au prince se raréfièrent. La figure du prélat botté et casqué, paraissant à la tête de ses affidés comme lors de la Ligue disparut. L'évêque d'un XVII^e siècle placé sous le signe de la Réforme et de la Contre-Réforme catholique doit être un épigone de Charles Borromée dont une floraison de textes brosse le portrait sur un mode souvent hagiographique. Il devient la référence sur laquelle tout évêque doit calquer son engagement sacerdotal.

Pour le diocèse de Limoges, la tradition historiographique a fait de François de La Fayette le prélat emblématique du renouveau de l'Église au XVII^e siècle. L'abbé Jean Aulagne, au début du XX^e siècle, a concouru de manière décisive à cette canonisation savante de l'évêque³. Le simple

1. Michel Péronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 1977, 2 vol., 1486 p.

2. Joseph Bergin, *The Making of the French Episcopate, 1589-1661*, New Haven, Yale University Press, 1996, IX-761 p. ; *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV*, New Haven, Yale University Press, 2004, 526 p.

3. Jean Aulagne, *La Réforme catholique du dix-septième siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris, Honoré Champion, 1908, 652 p.

décompte des pages accordées aux trois prélats qui occupèrent le siège de Limoges au cours du siècle, en fournit une indication aussi grossière qu'évidente. Il réserve cinquante-sept pages à Raymond de La Marthonie, évêque de 1615 à 1627, cent-neuf à Louis Lascaris d'Urfé pourtant très entreprenant et très actif (1676-1695) et deux cent neuf pages à François de La Fayette. Certes, ce dernier demeura fidèle à Limoges pendant près de cinquante ans, de 1628 à 1676, et cette longévité ménageait l'opportunité d'amples développements. Mais il faut aussi souligner la teneur d'un propos globalement louangeur à l'endroit de l'évêque.

En 1971, Louis Pérouas reprit le dossier et émit une appréciation plus nuancée sur l'activité de La Fayette¹. Il jugea que si le prélat respectait en règle générale l'obligation de résidence devenue la norme au XVII^e siècle, il dirigea son diocèse depuis son palais, « les pieds posés sur les chenets² » de sa cheminée, surtout dans la seconde partie de son épiscopat.

Chercher à départager ces jugements, les étalonner et les classer serait peu pertinent. Ils ont été mentionnés en raison des regards différents que deux hommes d'Église, savants et historiens portent sur un autre homme d'Église. Jean Aulagne est sensible à l'action ecclésiastique et administrative de son héros là où Louis Pérouas, écrivant dans le sillage du concile de Vatican II, est à la recherche d'une pratique épiscopale prioritairement pastorale, tournée vers les fidèles. Or, François de La Fayette a privilégié le registre qu'admirait Aulagne et quelque peu délaissé celui scruté par Louis Pérouas. Toutefois, comme tout bon évêque du XVII^e siècle, il visita son diocèse étendu sur près d'un millier de paroisses ou ordonna qu'il fût parcouru. Plusieurs campagnes de visites eurent lieu au cours des étés 1629, 1630. Après une suspension due à la peste, elles reprirent en 1636, 1641 et de 1648 à 1652. Ensuite, les troubles de la Fronde sensibles dans la province dissuadèrent le prélat d'inspecter son diocèse. Il délaissa la pratique qui tomba quelque peu en désuétude à la fin de son épiscopat.

Son prédécesseur Raymond de La Marthonie avait déjà visité son diocèse et doté son clergé de statuts synodaux, imprimés à Limoges chez la veuve de Jacques Barbou en 1620³. François de La Fayette reconduisit le texte,

1. Louis Pérouas, « L'activité pastorale des évêques de Limoges aux XVII^e et XVIII^e siècles dans les campagnes limousines », *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, t. XCVIII, 1971, p. 207-222.

2. Louis Pérouas, « L'activité pastorale... », *Bull. de la Soc. archéol. et hist. du Limousin*, 1971, p. 213.

3. *Statuts synodaux du diocèse de Limoges faits et publiés au Synode d'après la S. Luc en l'année mil six cents dix neuf par. Monseigneur Raimond de la Marthonie, Evêque dudict Limoges. De l'avis et conseil des*

très légèrement amendé en 1629¹ et encore réédité en 1673². Aussi est-ce ce recueil de cent-soixante pages qui est le document officiel de l'Église de Limoges au cours du XVII^e siècle. Sa teneur et l'ordre de ses priorités sont conformes à tous les statuts synodaux rédigés après le concile de Trente et les conciles provinciaux.

Ils comportent vingt-cinq articles dont quatre sensiblement plus étoffés que les autres. Ils ont trait au sacrement de pénitence (douze pages), au mariage (onze pages), à la messe et au « Très Saint Sacrement de l'Autel » avec sept pages chacun. D'emblée, la pagination dénote l'importance attachée à la communion inséparable de la pénitence. Le chapitre XV concernant uniquement l'Eucharistie explique en préambule la signification et la valeur de ce « Divin mystère³ ». Suivent seize paragraphes qui invitent les curés à prêcher le plus souvent possible de l'excellence du sacrement, à exhorter les fidèles à des communions répétées, aux fêtes solennelles de Notre-Seigneur, de sa sainte mère, de la Toussaint, de saint Jean-Baptiste, des glorieux apôtres Pierre et Paul et du saint titulaire de la paroisse. En outre, un paragraphe précise les conditions spécifiques de conservation du saint sacrement. Il impose la présence d'un tabernacle « le plus décent et le mieux orné qu'on pourra pour y garder le saint sacrement dans lequel on ne mettra autre chose que le ciboire et la custode d'argent⁴ ». Enfin, une lampe doit briller nuit et jour devant cet « auguste sacrement ».

Ces prescriptions couchées dans les *Ordonnances synodales* de 1619 et rappelées à chaque synode diocésain annuel doivent convaincre les desservants de marquer la plus grande vigilance vis-à-vis du saint sacrement, pierre angulaire et étau fondamental du catholicisme. D'ailleurs, les visiteurs épiscopaux ou l'évêque inspectent toujours en priorité le saint sacrement, preuve de l'importance qu'ils lui accordent. Ainsi, même si la documentation est lacunaire, elle livre des indications sur le culte eucharistique. Elle

venerables doyen, et Chanoines de Son Église, À Limoges, Par la veuve de Jacques Barbou, 1620, (16) 176 p.

1. *Statuts et reglements du diocese de Limoges. Publiez au Synode d'après la Saint Luc, en l'année mille six cents dix et neuf. Seconde édition. Revenü, augmentée et confirmée par [...] François de La Fayette, evesque dudict Limoges. À laquelle sont adjoustez les reglements des paroisses, pour l'orde du service divin, administration des sacrements, droicts des curez, et prestres d'icelles*, À Limoges, Par A. Barbou, 1629, (24) 336 p.

2. Les ordonnances synodales de François de La Fayette couvrent les pages 163-188 dans l'édition des statuts synodaux de 1703; celles de son successeur Louis de Lascaris d'Urfé, les pages 189-238.

3. *Statuts et reglements...*, Limoges, 1629, p. 64-72.

4. *Statuts et reglements...*, Limoges, 1629, p. 71.

donne des renseignements sur les modalités de présentation et de conservation du *Corpus Christi* et permet d'exciper de l'accueil réservé à la dévotion eucharistique. Que l'église possède sur le maître-autel un tabernacle en bon état fermant à clef, abritant un ciboire et signalé par une lumière indique une vénération probable du saint sacrement. En revanche, que l'autel soit dépourvu de tabernacle, que les hosties soient conservées de façon indécente selon le qualificatif souvent usité, suggère une mise à distance d'un pan essentiel de la religion officielle. Faut-il alors lire cette réalité comme une résistance à la religion prescrite, y voir un défaut de compréhension d'une dévotion moins pensable et représentable que la vénération des reliques et des saints, si présente dans la religion familière ? Avant d'avancer une interprétation, il convient en se fondant sur les procès-verbaux de la visite de 1630 de dresser un état des églises du Limousin¹, plus de trente ans après la fin des troubles engendrés par les guerres de religion².

Des édifices en médiocre état

Le diocèse de Limoges étant très vaste, l'évêque demandait à ses collaborateurs de le seconder. Il leur confiait la tâche de visiter tout ou partie d'un des dix-huit archiprêtres. Son vicaire général Pierre Talois, son aumônier Pierre Collette ou des curés tels que Jean Drapeyron et Léonard de Goutanègre participèrent à la visite de 1630. Ils rédigèrent des procès-verbaux détaillés livrant des indications sur l'état extérieur des édifices, leur aménagement intérieur, la présence d'autels, de tabernacles, de fonts baptismaux, de bancs ; ils mentionnèrent également parfois les noms et qualités des desservants. Ces documents, fussent-ils de conception administrative, sont fort précieux. Ils existent pour les archiprêtres de Nontron³ et de Saint-Junien⁴ et permettent une connaissance détaillée de l'état du patrimoine ecclésiastique des paroisses situées à l'ouest et au sud-ouest de Limoges, entre le Limousin, le Périgord et l'Angoumois.

Dans une seconde étape, ces descriptions des édifices étaient synthétisées. Un avis concernant l'aspect extérieur, et éventuellement intérieur, de l'édifice était rédigé, avec une déperdition considérable d'informations.

1. Arch. dép. Haute-Vienne, 1 J AA 72, Procès-verbaux de visite des archiprêtres de Nontron, Saint-Junien, Rancon, Bénévent et Anzême, 1630, 661 fol.

2. Michel Cassan, *Le temps des guerres de religion. Le cas du Limousin vers 1530-vers 1630*, Paris, Publisud, 1996, XI-463 p.

3. Nontron, chef-lieu de canton, Dordogne.

4. Saint-Junien, chef-lieu de canton, Haute-Vienne.

Tableau 1. — L'état général des églises dans le diocèse de Limoges en 1630

État de l'église	Archiprêtrés				
	Anzême	Bénévent	Rancon	Nontron	Saint-Junien
ruine complète	0	0	0	2	5
ruine partielle	1	5	0	6	5
très mauvais	0	9	4	14	27
assez bon	5	17	12	7	4
bon	29	21	55	4	2
Total	35	52	71	33	43
?	1	0	7	14	13
Total églises	36	52	78	47	56

C'est le cas pour les trois archiprêtrés d'Anzême¹ Bénévent² et Rancon³ qui correspondent aux parties nord et nord-est du diocèse, en direction du Poitou, de la Marche (actuel département de la Creuse) et du Berry. La comparaison de données tantôt détaillées, tantôt résumées est possible, mais avec l'élection de critères simples.

Cinq entrées relatives à l'état général des édifices et établies d'après les formules présentes dans les registres ont été retenues. Il y a des édifices en état de ruine totale ou partielle, des églises en « très mauvais » état, n'ayant ni toiture complète, ni vitres, ni pavage, ni toutes leurs portes. Une église est jugée en assez bon état si elle est couverte et peut être fermée. *A contrario*, les églises n'ayant aucune de ces insuffisances sont jugées en bon état, même si leur aménagement intérieur demeure sommaire, le sol de la nef étant généralement en terre battue.

Le tableau 1, fondé sur ces critères, donne une première appréciation de l'état général des églises dans cinq archiprêtrés.

Le pourcentage d'édifices ruinés ou en très mauvais état varie de 2,8 % dans l'archiprêtré d'Anzême à 86 % dans celui de Saint-Junien. Outre Anzême, l'archiprêtré de Rancon avec seulement 5,6 % d'églises en piètre état a un patrimoine ecclésiastique satisfaisant. Les paroisses proches rele-

1. Anzême, chef-lieu de commune, canton de Saint-Vaury, Creuse.

2. Bénévent, chef-lieu de canton, Creuse.

3. Rancon, chef-lieu de commune, canton de Châteauponsac, Haute-Vienne.

vant de Bénévent sont moins bien partagées avec une église sur dix partiellement ruinée et près d'une sur cinq en très mauvais état. En revanche, dans les archiprêtrés de Nontron et de Saint-Junien, l'église ruinée ou en piteux état est la règle.

Ces contrastes intradiocésains renvoient à un passé proche puisqu'à la fin du xv^e siècle et au début du xvi^e siècle, des campagnes de reconstruction d'églises avaient eu lieu¹. Au milieu du xvi^e siècle, le patrimoine ecclésiastique était dans un état convenable ; aussi faut-il rapporter la situation des années 1630 à l'impact des troubles religieux et à la lenteur des réparations. Celles-ci furent à coup sûr plus longues que dans d'autres diocèses. Ainsi, dans le diocèse de Chartres, quarante églises sont en bon état et seulement cinq restent à restaurer en 1639². La situation limousine est à rapprocher de celle de Tarbes où un tiers des églises est toujours fort délabré au début du xvii^e siècle³.

Soixante des soixante dix-huit églises délabrées se trouvent dans les archiprêtrés de Nontron et de Saint-Junien qui comptent aussi le plus faible effectif d'édifices en bon état. Il y a là une situation catastrophique des églises limousines et périgourdines. Elle résulte de la guerre qui affecta la contrée avec le passage de l'armée des reîtres allemands du duc de Deux-Ponts et des troupes du duc d'Anjou en 1569, et surtout de la guerre guerroyeuse quasi ininterrompue dans cette zone de 1585 à 1594. Le soulèvement des croquants en 1594-1595 sans conséquence pour les lieux de culte, signale l'exaspération des villageois devant les opérations guerrières dévastatrices et répétées conduites par des capitaines. De même, le voisinage de nobles protestants et catholiques créait des tensions latentes propices à des assauts contre tout édifice susceptible d'être transformé en fortin et évidemment les églises étaient des cibles toutes désignées.

1. Arch. dép. Haute-Vienne, I Sem 13 (3) : liste d'églises reconstruites, en cours de reconstruction ou à reconstruire dressée au cours des années 1480-1530 à la suite de visites pastorales.

2. Robert Sauzet, *Les visites pastorales dans le diocèse de Chartres pendant la première moitié du xvii^e siècle. Essai de sociologie religieuse*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1975, p. 145 (« Biblioteca di storia sociale », 4).

3. Jean-François Soulet, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées centrales au xvii^e siècle. Le diocèse de Tarbes de 1602 à 1716*, Pau, Marrimpouey jeune, 1974, 365 p. (thèse 3^e cycle, lettres, Univ. Toulouse, 1970).

La problématique adoption du culte eucharistique

Les efforts déployés par l'Église afin de promouvoir la dévotion eucharistique sont impressionnants au cours du premier XVII^e siècle. Ils s'inscrivent dans un mouvement sensible dès le XV^e siècle et réactivé à la fin du XVI^e siècle. L'imprimé avec un texte du carme tourangeau Louis Gendron est mis à contribution¹ et cette affirmation conquérante de la valeur du saint sacrement est telle qu'elle suscite des répliques des protestants. Limoges redevient le jour de l'octave de la Fête-Dieu de 1599² et le jour de la procession de la Saint-Étienne en 1602³ le théâtre d'actes iconoclastes qui tous portent atteinte à l'Eucharistie. Aussi, dans ce climat d'exaltation eucharistique alimenté par des controverses entre pasteurs et jésuites, l'attention limitée portée au culte eucharistique dans les églises doit être soulignée. Ce constat est le second enseignement à tirer des modalités de conservation et d'exposition du saint sacrement.

Tableau 2. — La présentation du saint sacrement en 1630

Présentation du saint sacrement	Archiprêtres	
	Nontron	Saint-Junien
« indécente », très indécente	13	20
satisfaisante	24	21
pas de renseignement	9	15
Tabernacle	15	5
Tabernacle et custode	2	3
Custode	10	12
Colombe	2	1

Dans les archiprêtres de Nontron et de Saint-Junien, les visiteurs pénétrèrent dans quarante-six et cinquante-six églises. Ils notèrent les conditions de présentation du saint sacrement à trente-sept et quarante et une

1. La pièce intitulée *Du saint sacrifice et sacrement du corps et sang de Jésus Christ* est imprimée à Limoges par Barthélemy Moriceau en 1591. C'est sa seule impression limougeaude connue.

2. *Annales de 1638*, p. 383.

3. Bonaventure de Saint-Amable O.C.D., *Histoire de S. Martial, apôtre des Gaules, et principalement de l'Aquitaine et du Limosin, ou la défense de son apostolat contre les critiques du temps...*, À Clermont, De l'impr. de Nicolas Jacquard, t. III, 1685, p. 810. La cathédrale de Limoges est dédiée à saint Étienne.

reprises. deux critères ont guidé leurs jugements : le degré de décence ou d'indécence avec lequel le saint sacrement est traité et fondement de cette appréciation, les objets dans lesquels repose le saint sacrement.

Les présentations jugées décentes dominent avec quarante-cinq occurrences contre trente-trois, mais avec des exigences qui révèlent une lecture minimaliste des ordonnances synodales. En effet, celles-ci stipulent que dans les églises où l'on administre la sainte Eucharistie, il doit y avoir un tabernacle le plus décent et le mieux orné qu'on pourra dans lequel on ne mettra autre chose que le ciboire ou la custode d'argent qui contiendra les espèces sacrées, le tout étant sous clef.

Or, il n'y a que cinq églises à respecter ces dispositions et à avoir un tabernacle et une custode. Sont jugées décentes les églises possédant soit un tabernacle (vingt cas), soit une custode (vingt-deux cas). Trois colombes suspendues, lancées au-dessus du chœur sont également jugées décentes alors que ce mode de présentation de l'Eucharistie est archaïsant. Ainsi, les visiteurs qualifient de décentes des présentations fort éloignées des prescriptions épiscopales. Il y a une interprétation minimale des règles vraisemblablement en raison des cas « d'indécence » innombrables.

Dans l'archiprêtré de Saint-Junien, il n'est pas rare de trouver le saint sacrement dans une custode rompue, rouillée ou d'un cuivre médiocre. À Excideuil¹, il est dans une simple boîte. Encore est-elle garnie de velours et de linge blanc. À Champniers² et à Pluviers³, il est simplement entouré dans un « linge fort sale » ou « un linge fort chétif ». À Hautefaye⁴, il est plié dans une feuille de papier que le visiteur s'empresse de faire brûler ; à La Bretagne⁵, une église de hameau, il est dans une armoire pleine de poussière ; à Soudac⁶, il est également dans « une armoire et un calice de plomb fort sale », à Maisonnais⁷, à Videix⁸, il est dans un calice de plomb soit « fort noir », soit « rompu et fort sale ». À l'énoncé de ces situations, l'on comprend mieux que les visiteurs aient jugé décentes des modalités d'exposition du saint sacrement pourtant éloignées des exigences requises, mais signalant un indéniable respect. Toutefois, cette situation est loin d'être la règle. Aussi, comment interpréter l'attention médiocre portée

1. Excideuil, commune d'Abzac-sur-Vienne, Charente.

2. Champniers, canton de Bussière-Badil, Dordogne.

3. Piégut-Pluviers, canton de Bussière-Badil, Dordogne.

4. Hautefaye, canton de Nontron, Dordogne.

5. La Bretagne, commune et canton de Saint-Junien, Haute-Vienne.

6. Soudac, canton de Badil, Dordogne.

7. Maisonnais, canton de Saint-Mathieu, Haute-Vienne.

8. Videix, commune et canton de Rochechouart, Haute-Vienne.

au culte eucharistique ? Comment expliquer que, trente ans après la fin des troubles, toutes les églises n'aient pu être dotées d'un tabernacle, déjà exigé au xv^e siècle¹ ?

L'on songe d'emblée à des arguments financiers. Des paroisses déshéritées n'auraient pu dégager l'argent nécessaire à la confection d'un tabernacle. En fait, il n'en est rien. Contre une centaine de livres, un sculpteur réalise, pour une église de Limoges, un tabernacle et un retable². Un tabernacle seul coûte moins cher et les paroissiens n'ont pas à en supporter la totalité du prix. Les visiteurs rappellent que les desservants doivent contribuer, à hauteur d'un tiers, à la mise en état et à l'aménagement de l'église³. Le débours d'argent laissé aux paroissiens devient alors très modeste et supportable, surtout si à l'aide d'un emprunt, son remboursement est étalé sur plusieurs années. En 1630, il s'est écoulé un laps de temps suffisamment long depuis la fin des troubles pour qu'une fabrique ou une communauté ait eu la possibilité de solder un tel achat. Comme ce n'est pas le cas général, d'autres motifs sont à envisager.

Le plus probable concerne un faible intérêt des fidèles mais aussi des prêtres et des vicaires à l'égard du culte eucharistique pourtant promu à la fin du xv^e siècle. Ce désintérêt est partagé de manière inégale. Globalement, la dévotion eucharistique rencontre peu ou pas d'écho dans les paroisses les plus rurales et les plus éloignées des bourgs et des petites villes. Le repérage des églises conservant le saint sacrement de manière jugée « indécente » l'atteste. Ce sont les églises de paroisses engoncées dans des zones au relief coupé, qui présentent le saint sacrement de façon déplorable. En revanche, les desservants des églises de bourgs, de gros villages et de petites villes ont adopté des présentations respectueuses des règles synodales. Ainsi, la présentation du saint sacrement paraît croiser l'opposition entre villes et bourgs d'un côté, plat pays de l'autre. Alors que la ville est le théâtre d'un culte des quarante heures très actif depuis de nombreuses années⁴,

1. Nicole Lemaitre, « Les visites pastorales du diocèse de Limoges en 1495 », dans *Études offertes à Louis Pérouas. Croyances, pouvoirs et société des Limousins aux Français*, Treignac, Éd. Les Monédières, 1988, p. 27-41.

2. Arch. dép. Haute-Vienne, 13 G1, fol. 31, 14 février 1667. Contrat de prix-fait entre Bertrand Buxeraud et la fabrique de l'église Saint-Maurice en la Cité de Limoges : 90 livres pour un retable et tabernacle à faire « avant la feste de Pasques prochaine ». Isabelle Tourneur, *Les retables des xvii^e et xviii^e siècles dans le nord-ouest du diocèse de Limoges*, mémoire de maîtrise, Univ. Limoges, 1996, p. 92

3. Arch. dép. Haute-Vienne, 1 J AA 72 : exemples à Oradour-sur-Glane (13 août 1630), fol. 288 ; à Vaulry (27 août 1630), fol. 321.

4. Un temps fort de cette dévotion avait lieu lors du carnaval. À Limoges, les pères

une diffusion de cette dévotion décalée dans le temps et dans l'espace semble probable. Il y aurait eu une extension lente et progressive de la dévotion eucharistique de la ville vers le bourg, le gros village et les églises de hameaux et, en 1630, cette onde n'aurait guère dépassé les villes et les bourgs.

À la variable spatiale, il conviendrait d'ajouter la variable cléricale et de repérer quels sont les desservants des paroisses ayant accueilli la dévotion eucharistique et ceux la boudant. Les indices mentionnés sur les procès-verbaux de visite suggèrent un lien entre le zèle du prêtre et le culte eucharistique. L'absentéisme ou l'ignorance des clercs expressément dénoncés semblent correspondre à un saint sacrement délaissé¹. Certes les indications demeurent fragmentaires pour établir un lien décisif et irréfutable entre les deux situations, d'autant que comme pour toute croyance, la dévotion eucharistique renvoie au tréfonds des sensibilités religieuses des fidèles. Et il est certain que ceux-ci sont attachés à la religion familière incarnée dans le culte des saints et de leurs reliques. Elle les émeut davantage que le christocentrisme et la dévotion eucharistique. Le fossé est incommensurable entre les controversistes catholiques et réformés qui débattent de la valeur du saint sacrement et les simples fidèles du Limousin rural. Ils demeurent fidèles aux croyances traditionnelles, vénérées depuis la nuit des temps et n'adoptent que lentement la dévotion eucharistique. Il n'y a de leur part, ni refus, ni résistance argumentée. Simplement, soit ils ne connaissent pas la dévotion, soit ils ne la jugent pas encore primordiale. À leurs yeux, la religion sert d'abord à bien mourir et à assurer le salut des âmes. Au Moyen Âge, ils avaient suscité des communautés de prêtres filleuls destinés à prier pour les défunts et ils vivent toujours au XVII^e siècle une religion placée sous le signe de l'osmose entre les vivants et les morts². En 1630 encore, les visiteurs découvrent des églises aux murs tapissés de crânes et d'ossements. Horrifiés, ils exigent leur éviction de l'édifice et

jésuites organisaient processions et exposition du saint sacrement durant les jours gras, du dimanche au mardi. Bonaventure de Saint-Amable, *Histoire de s. Martial...*, Clermont, t. III, 1685, p. 822.

1. Le lien est patent à Sainte-Marie-de-Vaux où l'église en partie ruinée est à l'abandon et le curé absent (fol. 140-143) ; à Rouzède (église à demi-ruinée) où le curé s'est caché (fol. 158-159) ; à Étagnac où l'évêque convoque le prêtre pour l'interroger sur sa vie, mœurs et capacité (fol. 177) ; à Dampniac où les paroissiens critiquent le vicaire que le visiteur menace de prison (fol. 533).

2. Pascale Jeuniaux, *Les communautés de prêtres filleuls en Haute-Marche*, thèse, École des chartes, Paris, 1984, 284 p. dactyl.

brisent, formellement, des siècles de connivence entre les vivants et les trépassés¹.

Ainsi, François de La Fayette et ses collaborateurs œuvrèrent activement, de manière directe ou biaisée, à la promotion de la dévotion eucharistique. Ils appliquèrent les décisions arrêtées lors du concile de Trente et peu à peu diffusées par les conciles provinciaux et diocésains. Dans le Limousin où l'état matériel des églises était toujours fort médiocre en 1630, la dévotion christocentrique peinait à prendre place au panthéon des croyances des fidèles, surtout ruraux. Le culte eucharistique loué par l'Église battait en brèche la vénération des saints et des reliques si répandue dans le Limousin². Ce hiatus entre les deux registres de croyances a probablement concouru au divorce entre les clercs et les fidèles sensible durant le XVII^e siècle. Le recentrage du sacré officiel sur l'Eucharistie, accompagné de la dévaluation des reliques, a éloigné les Limousins, surtout ruraux, des autels et de l'Église.

Mais, ne faut-il pas dans une quête des motifs du détachement des Limousins vis-à-vis de la religion, songer également au traitement que l'Église réserva aux rites funèbres ? Dévaluer les reliques rarement mentionnées dans les visites de 1630, dévaloriser les gestes partagés lors de la mort sapait les fondements de la religion du plus grand nombre de fidèles. Et comme le culte eucharistique ne pouvait pas remplir les vides laissés par l'arasement de ces croyances, les fidèles décontenancés devant ces mutations contraintes, adoptèrent une attitude réservée vis-à-vis de ces nouveautés. Tant que l'Église eut suffisamment de dynamisme pour encadrer les fidèles, elle réussit à obtenir leur adhésion et à vaincre leurs réticences ; mais dès que la routine s'installa ou que le zèle des curés faiblit, les fidèles recouvrèrent une marge d'initiative, perceptible dans les années 1760-1770³. Leur attachement au culte des saints, des reliques et aux rites funèbres restait intact, plus enraciné que le culte eucharistique.

1. Arch. dép. Haute-Vienne, 1 J AA 72. Le 6 août 1630, le visiteur Pierre Collette mentionne en l'église de Lésignac, archiprêtre de Nontron, « quantité de testes de morts dans quelques vieux armoires mesmes sur les autels », fol. 168). L'évêque exige, le 7 septembre 1630, que l'on ôte « les crasnes ou testes des morts qui sont en divers endroitz en la dite eglise [La Souterraine] et icelles faire mettre et colloquer dans le cimetière de ladite paroisse » (fol. 397).

2. Un témoignage de premier ordre sur la prégnance de ces cultes est fourni par le lieutenant général au siège du Dorat, Pierre Robert. Il a laissé une nomenclature des saints invoqués dans la Marche et le Haut-Limousin au milieu du XVII^e siècle, Médiathèque de Poitiers, coll. Dom Fonteneau, t. XXX, fol. 943-948.

3. Les clauses spirituelles testamentaires déclinent et s'appauvrissent, indice d'un mouvement diffus de détachement religieux jusqu'alors fait d'individualités et de petits groupes.

Les plus entreprenants, s'éloignèrent alors de la religion catholique et de l'Église. Sans le savoir, ils étaient les pionniers d'un mouvement profond et durable qui vit, au cours du XIX^e siècle, le Limousin rural autant que citadin, devenir une terre en rupture d'Église et de religion.

Rappelons qu'en 1743 des pénitents d'Aubusson avaient célébré dans leur chapelle un enterrement sans prêtre (Louis Pérouas, *Les Limousins, leurs saints, leurs prêtres, du XV^e au XX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 100) et qu'en 1754, l'évêque de Limoges est averti de la présence de francs-maçons à Guéret : Arch. dép. Haute-Vienne G 219, 14 mai 1754, lettre de l'official et curé de Guéret qui contient la liste des « Francsmassons qui tiennent loge chez M. de Madot lieutenant général et qui mangent chez Pierre Glomet de la Marche, aubergiste et traiteur à l'enseigne de Notre Dame sur la place ». Suivent quatorze noms : d'officiers royaux (6), de nobles (4), d'ecclésiastiques (2) et d'avocats (2).

Le jeune chrétien et le livre

La leçon à succès d'un pédagogue (XVII^e-XXI^e siècle)

Joël FOULLERON
(Université de Montpellier III)

En apparence une, stable et pérenne, en réalité multiple et mouvante, l'action de lire varie selon les lieux et les temps¹. Chaque rapport à l'écrit, si intime soit-il, chaque commerce avec le livre, si personnel soit-il, obéit à des usages sociaux, à des conventions subies, à des règles informelles. À la différence de l'histoire du livre, forte des données quantitatives issues de l'analyse des contenus de bibliothèques, considérées comme la mémoire vivante d'un individu ou d'une collectivité et, malgré manifestes et approches à une ou à plusieurs voix, l'histoire de la lecture reste plus postulée qu'écrite, condamnée à la friche par la maigreur des sources². À défaut de narcissiques aveux de quelques praticiens de la lecture³, ou

1. Roger Chartier, « Du livre au lire. Les pratiques citadines de l'imprimé, 1660-1780 », dans *Lecteurs et lectures dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 165. Alain Viala, « L'enjeu en jeu : rhétorique du lecteur et lecture littéraire », dans *La lecture littéraire*, Michel Picard (dir.), Paris, Clancier-Guénéaud, 1987, p. 17. Guglielmo Cavallo et Roger Chartier, « Introduction », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 11, 46.

2. Voir la bibliographie des « principaux bilans, textes programmatiques ou théoriques », proposée par Yannick Séité, « Pour une histoire littéraire du livre », *Dix-huitième siècle*, 30, 1998, p. 71-72, 85.

3. Robert Darnton, « Le courrier des lecteurs de Rousseau : la construction de la sensibilité romantique », dans *Le grand massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Robert Laffont, 1985, p. 201-238.

de lecteurs de papier (dans les romans et autres œuvres de fiction¹), à la fois proches et lointains de la réalité triviale, la dimension individuelle de cet art échappe presque toujours. Comme le constate Frédéric Barbier : « Les sources, sauf situation exceptionnelle, rendent évidemment impossible cette résurrection d'un acte englouti dans toute l'épaisseur du temps passé². » Sans remplir un vide, les guides de vie chrétienne³, surgent proches ou lointains d'Érasme, qui prolifèrent dans l'Europe post-tridentine pour la plus grande gloire de la Réforme catholique et suppléent une déficience de directeurs de conscience, apportent, sur les codes de réception, d'usage et d'appropriation de l'imprimé, propres à une communauté d'âge, d'utiles indications et restituent une manière chrétienne de lire qui, dépassant le champ de la littérature édifiante et moralisatrice, peuvent s'appliquer à d'autres livres. Certes il demeure une distance, et peut-être un hiatus, entre un texte normatif, imposé par des instances redoublées, et des pratiques effectives et ordinaires. Si rien ne permet de juger des performances réelles des prescriptions, on peut néanmoins penser qu'elles tendent à forger, à force de répétitions disciplinaires, d'inculcation d'une orthodoxie de l'accès aux textes lus, un *habitus* collectif de lecture qui ne se limite pas aux frontières du religieux et qui fait passer pour naturelle une façon de lire prescrite.

Les sept commandements d'une lecture chrétienne

Quoiqu'aujourd'hui délaissée, même par les historiens de l'éducation, *l'Instruction de la jeunesse en la piété chrétienne* de Charles Gobinet⁴, l'un des

1. Nathalie Ferrand, *Livre et lecture dans les romans français du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2002, 384 p.

2. Frédéric Barbier, *L'empire du livre. Le livre imprimé et la construction de l'Allemagne contemporaine (1815-1914)*, Paris, Les Éd. du Cerf, 1995, p. 535; « Lectures allemandes. Lecteurs et pratiques de lecture en Allemagne au XIX^e siècle », dans *Histoire de la lecture. Un bilan des recherches*, Roger Chartier (dir.), Paris, IMEC/Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 65.

3. Émile Bertaud, art. « Guides spirituels », dans *Dictionnaire de spiritualité...* (= DS), t. VI, Paris, Beauchesne, 1967, col. 1154-1155, 1160. L'ouvrage important de Philippe Martin (*Une religion des livres 1640-1850*, Paris, Les Éd. du Cerf, 2003, 625 p.), n'était pas publié au moment des deux communications dont ces pages sont issues (séminaire de Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, ÉHÉSS, Marseille, 30 novembre 2001 et 21 mars 2002).

4. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse en la piété chrétienne, tirée de l'Écriture Sainte et des Saints Pères...*, Paris, F. Le Cointe, 1655. Édition utilisée : *Instruction de la jeunesse sur la piété chrétienne, tirée de l'Écriture Sainte et des SS. Pères, divisée en cinq parties...*, À Rheims, Chez Brigot, 1809, XII-468 p.

guides les plus répandus, et de longue renommée, conçu et publié après 1650, préconise, parmi d'autres moyens destinés à développer chez les jeunes gens une piété intérieure et individuelle, un art de bien lire les bons livres. L'intérêt de la pratique de lecture prônée par Gobinet tient moins à une originalité, refusée par l'auteur, qu'à la vaste diffusion, à la longue postérité de ce manuel dont les récurrences innombrables modèlent peut-être, à force d'être répétées, les approches du livre de bien des lecteurs, au xvii^e siècle, et encore près de deux siècles après.

À qui et à quoi sert le manuel de Gobinet ? Dans sa manière comme dans sa finalité, le livre avoue l'état et la vocation de son auteur. Toute sa vie, Gobinet la voue à l'enfant et à l'enfance. Belle moisson que d'avoir joué un rôle, discret ou décisif, dans la formation de deux des pédagogues les plus en vue du xviii^e siècle : Fénelon, en 1674, pour des études de philosophie¹, et le boursier Rollin pour tout son cursus scolaire². Au premier, il porte une « amitié tendre³ », et le second passe pour son élève « le plus aimé⁴ ». À plusieurs reprises, Rollin témoigne sa reconnaissance publique à Gobinet : en 1687, à l'occasion de la Saint-Charles, alors régent de seconde au collège du Plessis, il célèbre en vers latins le saint patron du principal, et le principal lui-même, le « vigilantissime » Gobinet⁵ ; en 1691, bien qu'il ait quitté l'établissement pour une chaire d'éloquence au collège royal, il prononce son éloge funèbre⁶ ; en 1696, devenu recteur, il rappelle « les soins et la vigilance paternelle » que lui témoignait son « illustre maître⁷ » ; enfin, dans le *Traité des études*, le souvenir de Gobinet inspire le développement qu'il réserve aux tâches qui incombent au principal d'un collège,

1. Louis-François de Bausset, *Histoire de Fénelon, archevêque de Cambrai, composée sur les manuscrits originaux*, 3^e éd. revue, corrigée et augmentée, t. I, À Versailles, De l'impr. de J.-A. Lebel, 1817, p. 6-7. Jean Orcibal, *Correspondance de Fénelon*, t. I, *L'abbé de Fénelon, sa famille, ses débuts*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 145-146.

2. Henri Ferté, *Rollin, sa vie, ses œuvres et l'Université de son temps*, Paris, Hachette, 1902, p. 5-6.

3. Jean Orcibal, *Correspondance de Fénelon*, t. I, Paris, 1972, p. 146.

4. Henri Ferté, *Rollin...*, Paris, 1902, p. 6.

5. *Gratulatio Plessææ juventutis Carolo Gobinet*, Paris, Chez François Le Cointe, s. d. [1687], 4 fol. (Bibl. Mazarine, 4^o A 11019, pièce 67).

6. *In obitum [...] Caroli Gobinet e Societate Sorbonnica, Doctoris et Collegii Sorbonæ Plessæi moderatoris epicedium*, s. l. [Parisiis], Ex typ. F. Le Cointe, 1691, 7 p. (Bibl. nat. Fr., Yc 1680 ; Bibl. Mazarine, 4^o A 11019, pièce 32). [Denis Gaultier éd.], *Selecta carmina orationesque, clarissimorum quorundam in Universitate Parisiensi professorum...* À Paris, Chez G[abriel] F[rançois] Quillau, 1727, t. II, p. 68-73 (Bibl. mun. Montpellier, 44142).

7. Procès-verbal de visite du collège du Plessis, 26 juillet 1696. Publié par Charles Jourdain, *Histoire de l'Université de Paris au xvii^e et au xviii^e siècle*, t. II, *Pièces justificatives*, Paris, Hachette, 1862, p. 125. Henri Ferté, *Rollin...* Paris, 1902, p. 411-412.

en particulier quand il évoque le choix des régents : « On sait combien d'excellens sujets M. Gobinet avoit placés dans le Collège du Plessis. Il alloit les chercher lui-même, et n'avoit égard qu'au mérite, et jamais à la recommandation seule¹. » Les biographes de Gobinet louent l'excellence des « longs et utiles services² » du principal. L'appelant Claude-Pierre Goujet, rédacteur du *Supplément au Grand dictionnaire historique* de Moreri, donne le ton : « Il a fait de grands biens à cette maison, par les instructions solides et frequentes qu'il y faisoit, sur-tout aux jeunes gens ; par sa grande piété qui edifioit tous ceux qui le voyoient, par la bonne administration du college, [...] ³. » À l'écart d'un monde réglé par la mode, le frivole et le superficiel, qui corrompent et emprisonnent, loin des éclats et des tumultes, Gobinet mène la vie ordinaire d'un pédagogue de profession, aussi peu spectaculaire, aussi peu picaresque que possible, à peine digne, par sa platitude, d'être sauvé de l'oubli. De lui, de son intime, de son enfance, de l'homme de chair et de sang, recommandable par sa piété et par sa science, on ne sait à peu près rien⁴. En connaîtrait-on le détail, que cet anti-roman serait sans intérêt, comme un long fleuve tranquille sans démesure et sans désordre, le quotidien d'un pédagogue toujours occupé à corriger l'inclination mauvaise des enfants et à leur délivrer, faisant fond sur leur bon naturel, un message exigeant et austère. Au Plessis, il se consacre à la gestion du collège et à la direction des âmes⁵ : à lui « d'établir le bon ordre, de maintenir la discipline, de veiller en général sur les études et sur les mœurs », répondant au portrait idéal du principal de collège « qui met tout

1. Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres, par rapport à l'esprit et au cœur...*, nouv. éd., À Paris, Chez la Veuve Estienne, 1736, t. IV, p. 531 (1^{re} éd., 1726).

2. Jean-Baptiste Lécuy, art. « Charles Gobinet », dans Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne...* t. XIII, À Paris, Chez L.G. Michaud, 1816, p. 558.

3. [Claude-Pierre Goujet], *Supplément au Grand dictionnaire historique, genealogique, géographique...* de M. Louis Moreri... t. I, À Paris, Chez la veuve Lemercier, Jacques Vincent, Jean-Baptiste Coignard et Antoine Boudet, 1735, p. 56 (art. « Charles Gobinet »).

4. Charles Gobinet (Saint-Quentin, 14 novembre 1614-Paris, 9 décembre 1690). Ernest Berlemont, « Charles Gobinet, premier principal du Plessis-Sorbonne. Sa vie, ses ouvrages pédagogiques (1614-1690) », *Mémoires de la Société académique des sciences, arts, belles-lettres, agriculture et industrie de Saint-Quentin*, 66^e a., 4^e s., t. X, 1890, p. 293-331. Pierre Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. IV, *XVII^e siècle. Revue littéraire*, Paris, A. Picard et fils, 1906, p. 409-416. *Dictionnaire de spiritualité (= DS)*, t. VI, 1967, col. 543-545 (André Dodin C.M.). *Dictionnaire de biographie française*, t. XVI, 1985, col. 392-393 (Henri Tribout de Morembert).

5. Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres...*, nouv. éd., Paris, 1736, t. IV, livre VI, 2^e partie, chap. I, « Des devoirs du Principal », p. 521-593.

en mouvement, et qui préside à tout¹ ». Rollin ajoute : « On peut dire, sans crainte de se tromper, et l'expérience en est un bon garand, que c'est le mérite du Principal qui contribue le plus à la réputation d'un Collège². » De fait, sous la direction d'un « homme du premier mérite³ », le collège du Plessis devient « un lieu d'excellence scolaire⁴ ». Réussite dont témoignent un corps enseignant de qualité (Marc-Antoine Hersan⁵, Charles Rollin⁶) et une clientèle huppée (les Le Tellier, Colbert, Lamoignon, Noailles...), mais aussi un long principalat de quarante-trois ans et sa transmission de l'oncle (Charles) au neveu (Jean⁷). En 1676, l'évêque de Lavaur, René Le Sauvage, dirigerait son neveu vers le collège du Plessis-Sorbonne, dont il tient pour réelle l'éminence (« le plus célèbre et le mieux réglé »), s'il ne lui préférerait, malgré la notoriété de l'établissement et la double qualité d'« intime ami » et de « très honnête homme » du principal, le collège des jésuites⁸ « ou il y a le plus d'escoliers et ou vostre fils prendrait davantage l'esprit et l'air des personnes de qualité et ferait le plus de connoissances⁹ ». À eux seuls, les portraits peints (par Largillière) et gravés (par Edelinck, Habert, Desrochers) de Gobinet marquent l'importance sociale du pédagogue, le renom que ses talents et ses mérites lui ont acquis. Une chevelure exempte de frisure et de poudre, un port de tête altier, le rabat et la couleur sombre du vêtement témoignent d'un homme d'ordre et de devoir, que distinguent ses vertus et ses leçons. Excellence de l'éducateur qui, à son tour, donne crédit et autorité au maître-livre, *l'Instruction de la jeunesse*,

1. Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres...*, nouv. éd., Paris, 1736, t. IV, livre VI, 2^e partie, chap. I, p. 521-522.

2. Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres...*, nouv. éd., Paris, 1736, t. IV, livre VI, 2^e partie, chap. I, p. 522-523.

3. Louis-François de Beausset, *Histoire de Fénelon...*, t. I, Versailles, 1817, p. 6-7.

4. Marie-Madeleine Compère, *Les collèges français, XVII^e-XVIII^e siècles. Répertoire*, t. III, Paris, INRP, 2002, p. 303. Michel Péronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, Lille, Atelier de reproduction des thèses — Paris, Champion, 1977, t. I, p. 5-6.

5. Marc-Antoine Hersan (1649-1724), professeur de seconde (1675-1680), de rhétorique (1680-1684) au collège du Plessis-Sorbonne.

6. Charles Rollin (1661-1741), professeur de seconde (1680-1684), de rhétorique (1684-1692) au collège du Plessis-Sorbonne.

7. Jean Gobinet († 1724), neveu de Charles Gobinet, docteur de Sorbonne (1676), principal du collège du Plessis de 1690 à 1696.

8. Annie Bruter, art. « Collège jésuite », dans M.-M. Compère, *Les collèges français...*, t. III, 2002, p. 359-407 (en part., p. 381).

9. Lettre de René Le Sauvage à son frère Nicolas Le Sauvage de Vaufevrier (lieutenant général et criminel en l'amirauté à Granville), Lavaur, 10 septembre 1676, citée par Daniel Rivals, « Un prélat modèle du XVII^e siècle, René Le Sauvage, évêque de Lavaur (1630-1677) », *Revue du Tarn*, n° 117, printemps 1985, p. 71-72.

où le prêtre pédagogue condense, met à profit et prolonge une vie de service, comme le rappelle, dans un quatrain, le poète François Gacon : « L'instruction de la Jeunesse/De Gobinet fut le talent;/Et pour mettre au grand iour cet art ple[i]n de sagesse/Il fit un ouvrage excellent¹. » Si bien que l'*Instruction de la jeunesse* ne se comprend et ne s'interprète qu'en liaison étroite avec l'itinéraire personnel de son auteur, comme Gobinet l'explique dans une « Préface au Lecteur » : « L'occasion qui me l'a fait entreprendre a été que me voyant appelé à la conduite de la jeunesse, j'ai tâché de me rendre capable d'un emploi si important, et de répondre aux intentions de la Compagnie qui m'a fait l'honneur de m'en charger. En travaillant pour m'instruire moi-même, j'ai trouvé que ce que j'avois préparé pour moi, pourroit servir à l'instruction de la Jeunesse, s'il étoit mis en quelque ordre². » Le titre même retenu par Gobinet précise le « dessein » du livre (« instruire... en la piété »), et le public particulier qu'il vise (« la jeunesse ») : « J'écris pour les jeunes [...] et particulièrement pour ceux dont il plaît à Dieu me donner la conduite³. » Le principal s'adresse aux seuls jeunes gens, collégiens ou anciens collégiens, livrés sans défense suffisante à la contagion du siècle, « où ils trouvent mille dangers qu'ils n'ont jamais prévus⁴ », les genoux peut-être déjà fléchis devant Baal⁵, et le cœur et le corps déjà asservis à Éros : « C'est pour eux un pays nouveau, dont ils ne connoissent ni la langue, ni les mœurs : on y parle un langage bien contraire à celui qu'ils ont appris : on y juge des choses tout autrement : la raison y est moins suivie que l'exemple : on croit que tout est permis parce qu'on y fait tout sans avoir d'autre règle de ses actions que la passion, le plaisir, l'intérêt et l'ambition : on y fait ce qu'on voit faire aux autres ; et on croit qu'un mal est permis, quand on dit que tout le monde le fait. Dans ce temps-là, et dans cette corruption du monde, la vertu des jeunes gens se trouve exposée à de grands dangers, et ils y font de tristes naufrages, en

1. [François Gacon], « Charle[s] Gobinet », dans Étienne Desrochers, *Recueil de Portraits des personnes qui se sont distinguées tant dans les armes que dans les belles Lettre[s] et les Arts, comme aussi de la famille Royale de France et autres Cours Étrangères*, Paris, Chez l'auteur, s. d. [1726]. Voir fig. 1, p. 421 : « Charle[s] Gobinet, par Étienne Desrochers ».

2. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Préface au lecteur », p. IV.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Préface au lecteur », p. IV.

4. Charles Gobinet, *Instruction sur la religion, ou l'on traite des sentiments qu'il faut avoir de Dieu, de Jesus Christ, de l'Église catholique, et de la Vertu...*, 4^e éd., À Paris, Chez Le Berton, 1771, « Avis au lecteur », p. V (1^{re} éd., Paris, François Le Cointe, 1687).

5. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Oraison dédicatoire au fils de Dieu », p. III.

perdant tout ce qu'ils ont acquis de piété et toutes les bonnes inclinations que Dieu leur a imprimées dans leur première jeunesse¹. »

Gobinet choisit, pour donner une apparence de vie à son propos et une certaine incarnation à son public, d'avoir recours à un interlocuteur imaginaire et ce lecteur privilégié, il le baptise, non sans arrière-pensée, Théotime² : « Je vous appelle [...] du nom de Théotime, qui signifie honorant Dieu, parce que je vous considère en cet état, ou dans la volonté d'y parvenir³. » Interlocuteur auquel il reste fidèle jusque dans sa dernière œuvre, *l'Instruction sur la manière de bien étudier*, publiée l'année même de sa mort⁴. Formé par le thème nominal θεο- (Dieu) et le thème verbal τιμα- (vénérer), qui entretiennent un rapport syntaxique de complément d'objet à verbe, Théotime appartient à la constellation sémantique des appellatifs grecs se référant à la divinité : soit élément initial (Théodore ; Théodose ; Théodule ; Théophile), soit élément final (Dorothee ; Dosithée ; Pasithée, l'auditrice attitrée des propos camusiens, héritière de l'« amatrice ou amoureuse de Dieu » de *l'Introduction* de François de Sales, Philothée). Composé direct ou inverse, Théotime fait couple avec Timothée, le « vrai fils dans la foi » de Paul, mais surtout renvoie à un héritage salésien : François de Sales « parle » à Théotime dans le *Traité de l'amour de Dieu*. Au-delà de la clef étymologique de ce prénom signifiant, Gobinet ne fournit aucun indice permettant de constituer le « cher » destinataire en personnage. Ni apparence physique, ni âge, ni milieu social, ni trait de caractère, ni occupation précise : « Vous même Théotime, qui êtes peut-être encore dans les études, ne me ditez vous pas quand vous êtes sur vos livres, composant quelque chose en apprenant une question de Philosophie, ou de quelque autre science⁵. » Alors que la plupart des traités de spiritualité sont écrits à la troisième personne du singulier, voire à la première, *l'Instruction de la Jeunesse* l'est, le plus souvent, à la deuxième personne du pluriel. Le nom

1. Charles Gobinet, *Instruction sur la religion...*, Paris, 1771, « Avis au lecteur », p. V-VI.

2. Le chanoine bavarois Joseph Lipf (1805-1876) fait du nom de l'interlocuteur de Gobinet le titre de sa traduction de *l'Instruction*, publiée à Ratisbonne en 1837 (*Theotimus. Anleitung zur christlichen Frömmigkeit für die Jugend...*, Regensburg, Pustet, 1837, XII, 550, VIII p.).

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Préface au lecteur », p. IV.

4. Charles Gobinet, *Instruction sur la manière de bien étudier...*, 2^e éd., À Paris, Chez Le Berton, 1746, p. 3, 88, 183, 188, 196, 254... Bibl. mun. Arles, AA 23 638 M (1^{re} éd., Paris, François Le Cointe et Urbain Coutelier, 1690).

5. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, À Liege, Chez Barthelemi Collette, 1736, « Traité de la Méditation ou Oraison mentale, pour ajouter au Livre de l'Instruction de la Jeunesse », art. IV, p. 416.

de Théotime, souvent répété sous forme d'interjection (« Ô Théotime ! », « Ô mon cher Théotime ! »), et ces « vous », d'emploi constant, ponctuent le déroulement de l'argumentation, transformant un exposé monologique en dialogue apparent. Mais cet artifice de professeur entend capter, au-delà de Théotime, l'attention des jeunes gens qui peuvent et doivent se sentir concernés par cet ensemble de prescriptions tutorales. Aux écoliers qui fréquentent encore les classes du collège, le manuel de Gobinet apporte un enseignement de complément ; à ceux qui l'ont quitté, le livre de ce maître de vie prolonge, dans le monde, les habitudes chrétiennes apprises au collège. Désormais sans férule, sans *magister* qui les encourage ou les morigène, les jeunes gens doivent se fonder sur des guides de substitution qui nourrissent leur âme, évangélisent leur vie, polissent leurs mœurs et les délivrent des tentations du monde.

Les livres, les bons livres, pour qui sait bien les lire, peuvent et doivent jouer ce rôle. Gobinet croit à l'excellence pastorale de l'imprimé. Pour lui, la lecture est plus qu'un simple succédané de la parole écoutée, plus qu'un simple auxiliaire de transmission des savoirs ; le livre est un prédicateur individualisé, un « conseil fidèle », qui instruit, dirige et console chacun en son particulier, pour peu qu'on veuille et sache le recevoir. Dans le débat toujours recommencé sur la place respective de l'ouïe et de la vue¹, opposant la fugacité de la parole à la permanence de l'écrit, il souscrit volontiers à la sagesse du proverbe latin qui déprécie l'oralité et tranche en faveur de la lecture : *verba volant, scripta manent*. Pour le principal du collège du Plessis, comme pour l'évêque de Belley, Jean-Pierre Camus, le livre répète, inlassé, la même leçon et, mieux que la bouche des prêtres et leurs souffles d'air, il incarne une forme de résistance au temps, une pérennité face à l'évanescence, un moyen sûr d'avancer dans la perfection : « [...] l'œil a plus de force sur le cœur que l'oreille ; le vent emporte les paroles, mais ce qui se lit se grave bien plus profondément en l'esprit². » La parole de Dieu habite le livre, non seulement le livre par excellence, la Bible et les

1. Voir les pages, devenues classiques, de Lucien Febvre (1942) et de Robert Mandrou (1961). Janusz Tazbir, « Le rôle de la parole dans la propagande religieuse polonaise », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XXX, 1, janvier-mars 1963, p. 16-32. Olivier Millet, « La voix et la lettre : la Bible humaniste et réformée du XVI^e siècle entre tradition écrite et prédication orale », dans *À haute voix. Diction et prononciation aux XVI^e et XVII^e siècles*, Olivia Rosenthal (dir.), Paris, Klincksieck, 1998, p. 121-130.

2. Jean-Pierre Camus, *Éloge des Histoires dévotes*, 1^{re} partie, Paris, C. Chappolet, 1621, p. 842. Les citations de Camus sont empruntées à la thèse de Sylvie Robic-de Baecque : *Le salut par l'excès. Jean-Pierre Camus (1584-1652), la poésie d'un évêque romancier*, Paris, Champion, 1999, 455 p. (thèse, ÉHÉSS, Roger Chartier dir., 1994).



Figure 1. — **Charle[s] Gobinet**, par Étienne Desrochers.

s.d., d'après le portrait de Nicolas de Largillière daté de 1690 (passé en vente publique à Paris, le 15 juin 2004) ; sur la tablette inférieure, quatrain de François Gacon.

« Écrits des Saints Pères », mais aussi quelques bons livres¹ qui font germer les vertus et installent, dans chaque jeune esprit, les principes de la vraie religion avec plus de constance, et donc plus d'efficace, que les discours les plus démonstratifs, les plus explicatifs du prédicateur ou du confesseur : « Nous ne sommes pas toujours auprès de nos Pasteurs ou de nos Direc-

1. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Préface au lecteur », p. V.

teurs pour apprendre d'eux le chemin de la vertu. Leurs enseignemens, leurs remontrances, leurs exhortations, leurs conseils nous demeurent pour un temps dans la mémoire ; mais nous les perdons aisément s'ils ne sont entretenus et renouvelés par la lecture des livres, et par la méditation des choses saintes¹. » Laissée sans aliment, la charité s'étirole ; semblable au feu, elle nécessite, pour durer, d'être entretenue : « Si cette nourriture lui est ôtée, elle s'affoiblit et s'éteint entièrement, si elle ne lui manque point, elle s'enflamme et s'accroît tous les jours². » Gobinet ne méconnaît pas l'importance et le rôle de la parole vive, publique et privée, dispensée par les « pasteurs » et les « directeurs³ », contre un parti dominant qui entend limiter la place du livre dans la pastorale. Aux succès passagers, fugaces, d'une oralité entendue d'oreilles, il oppose le « moyen si puissant » et trop négligé d'une « sainte lecture » vue d'yeux, qui renouvelle et prolonge, dans un jeu dialectique incessant, le flux éphémère du discours⁴, d'un discours reproduit à l'identique grâce à l'imprimerie, sans d'erreurs, sans altérations. Et, sans l'avouer, Gobinet serait tenté de croire que l'imprimé passe la parole et, comme nombre de professeurs, qu'« un livre de plus vaut davantage que mille sermons⁵ ». À l'appui de sa thèse, s'il passe sous silence la conversion du fondateur des jésuites, Ignace de Loyola, par possible ressentiment à l'égard d'enseignants concurrents, il invoque deux exemples qu'il emprunte à l'Antiquité chrétienne : les conversions d'Augustin et de Sérapion le Sindonite⁶, qui plaident pour la « force » agissante de l'écrit. L'ancienneté de ces champions du livre, en raison même de leur éloignement dans le temps, et, plus encore, de la renommée d'Augustin, étaient de certitude son propos. Souvent invoquée comme exemple, l'adhésion « admirable » d'Augustin à la religion du Christ⁷ s'opère en trois étapes, jusqu'au saut final, toutes commandées par le livre : « commencée » par la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron⁸, « continuée » par le ralliement exem-

1. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI « De la lecture des bons Livres », p. 142.

2. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, p. 143.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, p. 142.

4. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, p. 143.

5. Alfonso da Pisa S. J. [professeur au collège de Poznan] à Clàudio Aquaviva, 1582. Cité par Janusz Tazbir, « Le rôle de la parole... », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XXX, 1963, p. 18.

6. *Les sentences des pères du désert. Nouveau recueil. Apophtegmes inédits ou peu connus*, Lucien Regnault O.S.B. (éd.), Sablé-sur-Sarthe, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1970, p. 105-106 (N 566).

7. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, p. 143. Exemple déjà rapporté dans la 1^{re} partie, chap. XI, p. 56-63 (*le tolle lege*, p. 61-62).

8. Augustin, *Confessionum libri tredecim*, III, IV, 7-8.

plaire de deux « Courtisans¹ », « achevée » par sa scène du jardin de Milan et le célèbre *tolle, lege*² (« prenez et lisez³ »).

Mais lire les « Saintes Écritures » ne suffit pas pour que se lèvent de nouveaux Sérapion, de nouveaux Augustin. Les livres, même les meilleurs, même ceux où Dieu enseigne, ne produisent « un profit solide et assuré⁴ », ne conduisent à la piété qu'à condition qu'un discours de la méthode encadre et contrôle leur pratique afin d'éviter que la lecture ne divague, ne s'abandonne à des exubérances incontrôlées et dangereuses. Contre des écarts toujours possibles, des errements redoutables et redoutés, Gobinet formule et fixe un art de lire inspiré de la *lectio divina* des moines du Moyen Âge. Comme, en leurs domaines respectifs, l'Académie, Boileau, Le Brun, Blondel ou Lully érigent des règles et des normes, le principal du Plessis s'accorde à l'offensive classique, qui déclare la guerre aux impétuosité fautives de désordre et, apologiste à son échelle et dans son domaine de l'ordre louis-quatorzien, il sert l'action unifiante, centralisatrice et absolutiste du monarque⁵. Puisant dans son expérience de pédagogue, il réduit à trois, dans la préface⁶, à sept, dans le corps du livre⁷, autant que de jours de la semaine et autres septaines bibliques⁸, le nombre des règles qu'il appelle « conditions⁹ », assez peu nombreuses et numérotées pour constituer comme un Décalogue de la lecture, être facilement mémorisables et susceptibles d'application : autant de garde-fous, qui maîtrisent le jeune homme rebelle, tenté par l'interdit ou séduit par l'attrait du monde, et l'empêchent de quitter la droite ligne¹⁰. Il suffit au principal du Plessis

1. Augustin, *Confessionum...*, VIII, vi, 15.

2. Augustin, *Confessionum...*, VIII, xii, 29.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, p. 143.

4. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Préface au lecteur », p. V.

5. En 1685, il la sert et l'applaudit : « Dieu soit loué de la grande miséricorde [qu'il] faisoit à son Église, en donnant à notre glorieux Monarque la grace d'exécuter le généreux dessein qu'il avoit conçu d'exterminer dans son Royaume l'hérésie qui la désoloit depuis très-long-temps » (Charles Gobinet, *Instruction sur la religion...*, Paris, 1771, « Avis au lecteur », p. VII).

6. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Préface au lecteur », p. V : « [...] avec désir d'apprendre, avec attention et avec ordre, c'est-à-dire lisant les Parties l'une après l'autre ».

7. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, p. 144-145.

8. Marie-Madeleine Davy, art. « Sept », dans *Dictionnaire des symboles*, Jean Chevalier (dir.), Paris, Robert Laffont, 1969, p. 688-689.

9. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Préface au lecteur », p. V et 2^e partie, chap. XVI, p. 144. Sept « conditions » ramenées à trois « règles » dans l'*Instruction sur la manière de bien étudier...* Paris, 1746, p. 77-79.

10. Comme Gobinet, mais dans un esprit opposé, le romancier contemporain Daniel Pennac énonce des règles dans un « qu'en lira-t-on (ou les droits imprescriptibles du lecteur) » : les devoirs font place à des droits, au nombre de dix, la liberté à la contrainte (*Comme un roman*, Paris, Gallimard, 1992, p. 147, 149-175).

de puiser dans son expérience de pédagogue pour savoir qu'on ne peut endiguer le prurit livresque du jeune âge que par un nombre réduit de « conditions » énoncées dans une langue sans apprêts et aisées à mettre en œuvre. Ce qui suppose, de la part du pédagogue, une grande connaissance et une grande pratique de ce vaste sujet car, pour faire simple, il faut savoir émonder les arborescences, les superfluités qui rebutent, et aller à l'essentiel. Au risque de s'aventurer en terrain inconnu et de courir un danger mortel pour l'âme, la lecture doit être surveillée, contenue, encodée, balisée. Pour échapper à toute dérive et parvenir à bon port, Gobinet travaille à produire et à imposer un seul parcours, une seule direction, celle qui mène à Dieu, car l'acte de lire, pour Gobinet, ne peut avoir pour principe et pour fin que « l'adorable Maître¹ ». Déjà Quintilien², relayé par Rollin³, mettait en garde contre des lectures « trop libres » et appelait de nécessaires précautions pour prévenir de possibles et durables séquelles sur de jeunes esprits. Saint Anselme ne craignait pas moins les mauvais fruits d'une lecture sans guide et sans contrôle : « Mettre un livre entre les mains d'un ignorant est aussi dangereux que de mettre une épée entre les mains d'un enfant⁴. » Pour que la lecture s'avère féconde et positive, il faut qu'une intention d'utilité, d'avancement, de profit spirituel la régisse et non, comme trop souvent, la gratuité, la futilité, la calamiteuse *curiositas*, considérée comme stérile, malsaine et condamnable parce qu'elle détourne l'homme des devoirs de la religion et le précipite « à la damnation éternelle⁵ ». Gobinet, après Sénèque⁶ et Augustin⁷, Thomas d'Aquin⁸, Mon-

1. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Préface au lecteur », p. V.

2. Quintilien, *De institutione oratoria*, I, 8, 4-11.

3. Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres...*, nouv. éd., t. I, Paris, 1736, « Discours préliminaire », 1^{re} partie, III, « Étude de la religion », p. XLIX.

4. Cité par Jorge-Luis Borges, « Le livre », dans *Conférences*, Françoise Rosset (trad.), Paris, Gallimard, 1985, p. 149 (« Folio. Essais », 2).

5. Krzysztof Pomian, « La culture de la curiosité », dans *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 75. M. Verbeeck-Verhelst, « Magie et curiosité au XVII^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXXXIII, 2, mars-juin 1988, p. 349-368. Antoine Schnapper, *Curieux du grand siècle. Collections et collectionneurs dans la France du XVII^e siècle*, t. II, *Œuvres d'art*, Paris, Flammarion, 1994, p. 7, 9.

6. Sénèque, *Epistula ad Lucilium*, I, 2, 2-4.

7. Pierre Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études augustiniennes, 1963, chap. II, « Le péché de "curiosité" », p. 101-109.

8. Thomas d'Aquin, *Summa theologica, quaestio 161, art. 6.*

taigne¹, et François de Sales², oppose *curiosus* et *curiositas*, qu'ils affectent d'une valeur négative, à *studium* et *studiosus* ; la lecture de vagabondage, plaisir et jouissance de l'esprit, à la lecture d'édification qui profite à la morale et à la piété³. Pierre angulaire d'une vie chrétienne, la lecture de livres dévots ne vise pas une excellence égoïste, une autosatisfaction repliée sur elle-même mais un progrès spirituel. Pour peu que le lecteur suive les sept « conditions » de Gobinet, elle le rend plus attentif à satisfaire le bon plaisir du « Créateur ».

Toute bonne et saine lecture commence par une « petite élévation d'esprit à Dieu », une *oratio* inaugurale qui prépare le lecteur à accueillir avec docilité l'intervention de la grâce. Car le secours de Dieu est nécessaire pour racheter la faiblesse originelle de l'homme⁴.

Aux bons livres, fontaines de foi, s'attachent la révérence, le respect, la dévotion dus au Seigneur lui-même : « C'est Dieu qui vous parle dans votre livre⁵. » Gobinet emprunte à Cyprien de Carthage⁶, une formule promise à d'innombrables résonances, avant et après 1655, de l'Antiquité chrétienne aux temps contemporains. Autant de livres pour croire, autant de volumes vénérables que leur auteur médiateur sacralise et qui appellent, pour Gobinet⁷, à la suite de Jean Mombaer et de François de Sales, une approche vénérante, cérémonielle, non parce qu'ils sont anciens, patinés, bien reliés, dorés sur tranche ou rares, mais parce qu'ils contiennent des inspirations venues d'en haut.

Le nombre de livres ne fait rien à l'affaire. À rebours des profusions et des pléthores, qui égarent plus qu'elles n'éclairent, qui embarrassent plus qu'elles n'enrichissent, qui nuisent plus qu'elles n'élèvent, Gobinet borne les ambitions liseuses de Théotime à « un ou deux [livres] bien choisis, qui soient propres pour [l'] exciter à la vertu, et qui [lui] en donnent les

1. Montaigne, *Essais*, I, xi, « Des prognostications » ; I, xxvii, « C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance » ; III, v, « Sur des vers de Virgile ».

2. François de Sales, *Entretiens spirituels*, VI, « Sur le sujet de la modestie », dans *Œuvres*, André Ravier et Roger Devos (éd.), Paris, Gallimard, 1969, p. 1051 (« Bibliothèque de la Pléiade », 212).

3. Sénèque, *Epistulae ad Lucilium*, V, 45, 1. Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola seu tractatus ad fratres de Monte Dei*, I, x, 31, dans *Patrologiae cursus completus [...]. Series latina* (= PL), t. CLXXXIV, 1854, col. 327 C. *Lettres aux frères du Mont-Dieu...* Jean Déchanet O.S.B. (éd. et trad.), Paris, Les Éd. du Cerf, 1975, p. 238, 239 (« Sources chrétiennes », 223).

4. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 1, p. 144.

5. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 2, p. 144.

6. Cyprien, *Epistulae*, I (« *Ad Donatum* »), 15 (PL, t. IV, 1844, col. 221 B).

7. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 2, p. 144 et « Préface au lecteur », p. V.

moyens¹ ». Dans sa dernière *Instruction*, publiée en 1690, il recommande de fuir la multiplicité des lectures : « La bonne règle pour les jeunes Etudians est d'éviter cette curiosité de lire toutes sortes de livres ou des écrits différents, mais de s'attacher à un bon Auteur pour en prendre le style ou les principes [...], il n'en faut pas vouloir lire plusieurs à la fois, ni encore moins les lire imparfaitement, c'est-à-dire, un peu de l'un et un peu de l'autre comme les jeunes Etudians font souvent : il vaut mieux lire un seul Auteur aussi longtemps que le Maître le juge à propos, pour passer de celui-là à un autre. Il en est de la variété des Auteurs pour la nourriture de l'esprit, comme de la diversité des viandes pour celle du corps : celle-ci nuit aux estomacs foibles qui ne peuvent digérer ce qu'ils mangent, et celle-là aux jeunes esprits qui ne sont pas assez forts pour mettre ce qu'ils lisent en ordre et pour s'en servir à propos². » Déjà Sénèque considérait la boulimie de lecture comme plus néfaste que stimulante car il n'est pas possible de lire beaucoup et de bien lire³. Pline le Jeune lui fait écho⁴. Il s'agit là d'un lieu commun repris par tous les auteurs traitant de la lecture spirituelle, antérieurs ou postérieurs à Gobinet. Le principal du Plessis-Sorbonne subit l'influence directe de François de Sales qui prône de lire « tous les jours un peu avec grande dévotion⁵ ». Ainsi le lazariste Jean Bonnet met en défiance les jeunes professeurs de séminaire contre l'excès de lecture et les confusions qui s'ensuivent : à trop lire, le régent « ne comprend rien à fond, toute sa science n'est qu'un amas de connaissances vagues, superficielles et peu en ordre⁶ ». Lire peu pour bien lire, mais encore faut-il lire de bons livres. Gobinet croit aux livres, au pouvoir, bénéfique ou maléfique, du livre et de la lecture. Il est convaincu que Théotime prendra une attitude différente s'il consomme de bons ou de mauvais textes. Gobinet entend ne mettre entre les mains de Théotime que des ouvrages édifiants et solides qui fortifient sa piété, le portent à la religion et à la rigueur morale. Il supprime beaucoup, élimine beaucoup, retranche beaucoup. Retranche-t-on jamais assez avec des jeunes gens enclins aux émois, prompts aux aventures, confrontés, sans repères, à une masse de

1. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 3, p. 144.

2. Charles Gobinet, *Instruction sur la manière de bien étudier...*, Paris, 1746, 1^{re} partie, chap. XII, p. 77-79.

3. Sénèque, *Epistula ad Lucilium*, V, 45, 1.

4. Pline le Jeune, *Epistula*, VII, 9, 15.

5. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 2^e partie, chap. XVII, dans *Œuvres*, Paris, 1969, p. 109.

6. Raymond Darricau, *La formation des professeurs de séminaire au début du XVIII^e siècle d'après un Directoire de M. Jean Bonnet...*, Piacenza, Collegio Alberoni, 1966, p. 16, 18.

titres qui, en apparence, en égalent d'autres ? De toute la production imprimée, il ne conserve qu'un lisible réduit à quatre titres qui forment la bibliothèque idéale du jeune laïc¹, semblable, dans son principe et dans ses principaux choix, à celle préconisée par les autorités ecclésiastiques aux jeunes clercs². De ce choix parcimonieux découle une méthode fondée sur ce principe du retranchement : tirer beaucoup de peu de livres, et non tirer peu de livres innombrables. Gobinet, qui redoute les imprudentes échappées, les transgressions et les dérives sauvages de la jeunesse, ne retient de la littérature religieuse que quelques grands classiques, quelques instruments de salut au succès durable, toujours et par tous recommandés, une quintessence qui condense l'essentiel des principes de la foi et de la morale chrétiennes : *l'Imitation de Jesus-Christ*, *l'Introduction à la vie dévote* de François de Sales, le *Guide des pécheurs* de Louis de Grenade, qui président, dans la plupart des statuts synodaux, à la formation religieuse des prêtres. Gobinet ne diffère des choix de ses contemporains que par une présence et deux absences : la présence, parmi les *auctores dignes d'auctoritas*, d'Augustin et de ses *Confessions*, avec d'une dilection personnelle³, mais largement partagée par son siècle, d'un antijanséniste romain⁴ pour l'évêque d'Hippone ; les omissions, l'une convenue (la Bible), témoin d'une réticence générale (à l'exception de la mouvance port-royaliste) de l'Église romaine — qui

1. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 3, p. 144.

2. Voir Dominique Julia et Denis Mc Kee, « Les confrères de Jean Meslier. Culture et spiritualité du clergé champenois au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. LXIX, n^o 182, janvier-juin 1982, p. 70-73. Dominique Julia, « Lectures et Contre-Réforme », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (dir.), Paris, 1997, p. 294-295. Joël Fouilleron, « Mémoire religieuse ou religion de la mémoire ? Les minimes de Béziers et leurs livres (1609-1790) », *Liame*, 3, janvier-juin 1999, p. 33. Yves Krumenacker, « Du prêtre tridentin au "bon prêtre" », dans *L'image du prêtre dans la littérature classique (XVII^e et XVIII^e siècles)*, Danielle Pister (éd.), Bern, Peter Lang, 2001 p. 129-131.

3. L'œuvre d'Augustin lui est familière et les citations des *Confessions* affluent sous sa plume ; s'il cherche dans Augustin appui et soutien, il ne rallie pas pour autant le parti janséniste. Port-Royal lit Gobinet comme en témoigne la présence de la seconde partie de l'Instruction de la jeunesse dans la bibliothèque de Le Maître de Sacy (Odette Barenne, *Un grande bibliothèque de Port-Royal. Inventaire inédit de Isaac-Louis Le Maître de Sacy (16 avril 1684)*, Paris, Études augustiniennes, 1985, p. 194, n^o 844).

4. Jean Orcibal, *Correspondance de Fénelon*, t. I, Paris, 1972, p. 146, n. 12. Yves Poutet, « Les docteurs de Sorbonne et leurs options théologiques au XVII^e siècle », *Divus Thomas*, t. LXXXI, 1978, p. 213-348. Jacques M. Gres-Gayer, « Gallicans et romains en Sorbonne d'après le nonce Bargellini (1670) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXXXVII, 3-4, juillet-décembre 1992, p. 691 et 734 (n^o 41) ; *Jansénisme en Sorbonne 1643-1656*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 151, 181, 183, 252 et 317 (n^o 152) ; *Le gallicanisme de Sorbonne. Chronique de la Faculté de théologie de Paris (1657-1688)*, Paris, Champion, 2002, p. 93, 112, 134, 135, 180, 187, 257, 259, 261, 301, 335, 343, 380, 381, 446, 451 et 477.

équivalait à une interdiction de fait — à l'égard de la lecture séculière de l'Écriture¹ ; l'autre, plus personnelle (tout ouvrage sur la Vierge et sur les saints), liée à la foi virile et christocentrique de l'auteur, agacé par certaines latries et certaines invocations proches de la superstition². À la différence de nombreux auteurs de livres spirituels, il ne dédie pas son *Instruction de la jeunesse* à la mère de Dieu, mais il adresse au « Fils de Dieu » une « Oraison dédicatoire³ ».

La hantise du désordre, de la fausse route « dans l'épaisseur d'un taillis », conduit Gobinet, tributaire ici encore de toute une tradition, à censurer toute lecture hâtive et cursive, toute approche saute-mouton, toute appréhension désinvolte, séquentielle, vagabonde du livre. Comme le salésien Jean-Pierre Camus, il redoute ces lectures d'évasion, où « mille petits esprits s'amuse à pinçotter, à égratigner, à effleurer la surface des livres⁴ ». Il entend détourner Théotime d'une pratique pérégrine, désordonnée, mue par une ardeur juvénile, avide de variété et de nouveauté : on ouvre le livre par le milieu ou par la fin, on feuillette quelques pages ; on affectionne un passage ; on ralentit ou on presse l'allure ; on saute des étapes ; à force d'en-avant et d'en-arrière, on cultive le tête à queue. Lire à la façon de Montaigne, qui « escornifle », « pilote de çà, de là », extravague⁵, disperse l'attention et effleure le livre, ne peut produire de fruits réels : « Là, je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pieces descousues⁶. » Contre ces errances, plus périlleuses que profitables, militent la règle bénédictine⁷ et François de Sales qui demande aux dévots et dévotes, à l'imitation des moines et de la *lectio divina*, de « lire

1. Les curés et les vicaires du duché de Bouillon défendent à leurs paroissiens « de lire l'Écriture sainte » : Albert Gazier (éd.), « Lettres à Grégoire sur les patois de France », *Revue des langues romanes*, 2^e s., t. VI, 1878, p. 68. Dominique Julia, « Lectures et Contre-Réforme », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, 1997, p. 285, 291.

2. Dans le second des cinq traités qui composent l'*Addition de l'Instruction de la jeunesse* (À Paris, Chez François Le Cointe et Urbain Coutelier, 1689, p. 117-191), Gobinet appelle Théotime à un culte « juste et raisonnable » de Marie et l'adjure de ne pas céder au « zele indiscret », à la dévotion « fausse et trompeuse » de « ceux qui par une ignorance grossiere honorent et prient la Vierge comme une divinité, ou comme aiant une puissance égale à celle de Dieu » (« Traité de la devotion que les jeunes gens doivent avoir pour la tres-sainte Vierge », chap. IV, p. 128-134, en part. p. 130 ; chap. V, p. 134-138, en part. p. 136).

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, « Oraison dédicatoire », p. III.

4. Jean-Pierre Camus, *Éloge des Histoires dévotes*, Paris, 1621, 2^e partie, p. 899.

5. Montaigne, *Essais*, I, xxv, « Du pedantisme » ; I, xxvi, « De l'institution des enfans ».

6. Montaigne, *Essais*, III, III, « De trois commerces ». Voir II, x, « Des livres » et II, xviii, « Du dementir ».

7. *Benedicti regula*, cap. XLVIII.

par ordre c'est-à-dire d'un bout à l'autre¹ », suivi par Jean-Pierre Camus, lui aussi adepte du livre lu « depuis le commencement jusqu'à la fin² ». À son tour, Gobinet prône une lecture sage, linéaire, « par ordre », du début à la fin du volume, sans sauter un mot, une phrase, un paragraphe³. Par-delà le livre, cette pratique réglée et régulante, rappelant l'*ordinate procedere debet*, qui, seule, permet d'apprécier un ensemble dans sa continuité et dans son organisation interne, répond, comme l'architecture classique, les jardins à la française, les règles de l'art poétique, les trois unités de la tragédie classique, à un monde droit, ordonné, harmonieux, structuré par la toute-puissance de Dieu et par l'autorité du roi. L'art de la lecture, tel que Gobinet le conçoit, enseigne docilité et esprit hiérarchique et neutralise les possibles insoumissions, les prolixités efflorescentes du baroque.

Par prudence, pour prévenir la satiété et le désordre de la mémoire, incapable de maîtriser une pléthore d'informations, et la confusion qui s'ensuit, Gobinet milite contre la rage de lire de lecteurs intempérants, contre ces curiosités voraces qui, à l'imitation de don Quichotte, cannibalisent les livres, du matin au soir et du soir au matin, au point d'oublier « l'exercice de la chasse et même l'administration de [leurs] biens⁴ ». Il prône au contraire, comme Sénèque⁵, comme Jean Mombaer (« Lire peu et bien mâcher ce qu'on lit⁶ »), comme François de Sales (« La multiplicité des livres est plus nuisible que profitable⁷ »), une contention du livre, une *lectio modesta et attenta* du livre, une pratique brève, modérée, mais intensive, de la lecture : « Lisez peu à la fois, mais posément et attentivement⁸. » Il renoue avec la prudente lenteur des Anciens (*Festina lente*⁹) qui militaient contre la précipitation et contre les excès (*Ne quid nimis*), reprenant la sentence grecque μηδέν ἄγαν. Pour un sûr profit moral et spirituel, il insiste sur la

1. *Esprit de S. François de Sales*, VI, 9, dans *Œuvres complètes de Saint François de Sales*, t. I, Paris, Albanet et Martin, 1839, p. 392.

2. Jean-Pierre Camus, *Acheminement à la Dévotion civile*, livre III, chap. XVII, « Moyens pour lire avec utilité », Toulouse, 1624, p. 542.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 4, p. 144 et « Préface au lecteur », p. V.

4. Cervantès, *Don Quichotte*, I, 1.

5. Sénèque, *De tranquillitate animi*, I, 3, 4 ; *Epistulae ad Lucilium*, I, 2, 2 et V, 41, 1.

6. Jean Mombaer, *Rosetum exercitiorum spiritualium...*, I, VI « *De diligentia studii et lectionis* », Duaci, 1620, p. 127b-128a.

7. *Esprit de S. François de Sales*, VI, IX, dans *Œuvres complètes...*, t. I, Paris, 1839, p. 393 ; voir *Esprit de S. François de Sales*, III, VII, t. I, p. 354 (« ceux qui passent légèrement sur plusieurs [livres] ne faisant jamais d'étude qui vaille »).

8. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 5, p. 144.

9. Suétone, *Vite Caesarum*, II (« *Divus Augustus* »), 25. Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, X, 5.

nécessité d'une lecture appliquée et méditative, d'une *diligentia* cicéronienne : « Faites réflexion sur les choses que vous lisez : tâchez d'en tirer quelque bonne résolution, et demandez à Dieu la grâce de la mettre en pratique¹. » La vieille *meditatio* monacale inspire François de Sales qui recommande, pour « lire fructueusement », de ne pas « gourmander le livre » : « Ains il faut le peser et le priser, et chapitre après chapitre, le ruminer et appliquer à l'âme, avec beaucoup de considérations et de prières à Dieu². » Dans le même esprit, s'inscrivent Gobinet et l'évêque de Châlons, Félix Vialart de Herse, qui demande à ses prêtres de lire « peu à la fois, pour en prendre le sens et exciter la dévotion³ ». Et, improbable postérité, Rousseau, dans un temps qui promet plus les ouvrages dangereux « d'où s'exhale la corruption des mœurs de nôtre siècle⁴ », que les livres de piété, défend un même type de lecture, à la fois parcimonieuse et réflexive : « Quand on vit isolé, comme on ne se hâte pas de lire pour faire parade de ses lectures, on les varie moins, on les médite davantage ; et comme elles ne trouvent pas un si grand contrepoids au-dehors, elles font beaucoup plus d'effet au-dedans⁵. » Un peu plus loin, il renouvelle son adhésion à la même pratique de lecture : « Peu lire, et beaucoup méditer nos lectures [...], c'est le vrai secret de les bien mouler à sa tête et de se les approprier⁶. »

Il importe de lire peu à la fois car lire beaucoup, c'est lire mal et digérer peu, comme l'affirmait déjà Sénèque⁷, dans une métaphore stomacale souvent reprise, de Quintilien à Jérôme⁸, et à Guillaume de Saint-Thierry⁹. Mais pour que le commerce avec le livre, loin de se perdre, s'enracine et soit utile, il doit rythmer la semaine, mu par une sorte d'horloge interne.

1. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 5, p. 144-145.

2. François de Sales à Antoine de Revol, évêque nommé de Dol, Annecy, 3 juin 1603, dans *Œuvres complètes...* t. III, Paris, 1839, p. 60.

3. Cité par Dominique Julia, « Lectures et Contre-Réforme », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, 1997, p. 295.

4. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750), 2^e partie, dans *Œuvres complètes*, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 28 (« Bibl. de la Pléiade », 169).

5. Jean-Jacques Rousseau, *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, 1961, p. 19 (« Bibl. de la Pléiade », 153).

6. Jean-Jacques Rousseau, *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, 1961, p. 57-58.

7. Sénèque, *Epistulae ad Lucilium*, I, 2, 4. Voir *Epistulae...*, XI, 84, 6-7 ; XV, 95, 18-19.

8. Quintilien, *De institutione oratoria*, X, 1, 19. Jérôme, *Epistulae*, XXII (« *Ad Eustochium* »), 17. Sur la digestion, métaphore de la bibliophagie, Michel Jeanneret, *Des mets et des mois. Banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris, Librairie José Corti, 1987, p. 128-129.

9. Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu...* Paris, 1975, p. 240-241 (PL, t. CLXXXIV, 1854, col. 327 D).

Pour fortifier un cœur chrétien, il faut lire, non de façon intermittente, excessive et mal orientée, mais s'appliquer à une lecture régulière et assidue, si possible « tous les jours » de la semaine, au moins quelques jours, et au pire les « jours de Dimanches et de Fêtes¹ ».

Les bons livres doivent être, comme les *lectitati libri* de Tacite, lus et souvent relus, et les lectures, des relectures. Une première lecture, même en suivant à la lettre les prescriptions de Gobinet, ne suffit pas, pour pénétrer, d'emblée, certaines difficultés qui ne sont comprises et assimilées qu'à la seconde lecture. L'intériorisation et la mémorisation de la phrase lue passe par la relecture « plus utile, soutient Gobinet, que la première : vous comprendrez plus facilement votre livre, vous le retiendrez mieux et vous le mettrez davantage en pratique². » De longue date réputée fructueuse, la répétition comporte tout un amont de prières et d'encens. En raison d'une affinité sémantique, entre *religio* et *relegere*, mais aussi et surtout, parce que les auteurs monastiques médiévaux, mais aussi les maîtres de la *devotio moderna*, prônent une lecture répétitive qui, seule, assure une réelle et sûre mémorisation et ouvre sur la méditation de ce qui est retenu. Prolongeant la *ruminatio* des lettrés médiévaux mâchonnant le texte et le digérant, l'écolier placé sous la férule de Gobinet fait ses délices de méthodes d'apprentissage, elles aussi fondées sur la répétition et la remémoration, sur les récitations à l'identique de prières et de leçons, les incessantes copies de pages d'écriture.

À la lumière de sa longue expérience des jeunes, Gobinet constate, quelque peu blasé, que les bons livres, pourtant si dévoués à la piété, n'atteignent pas leur but et restent inefficaces, parce que mal lus. Trop de jeunes gens les lisent « sans affection, avec un esprit distrait et peu attentif, et presque point de réflexion ». Il exhorte Théotime à observer en tout point les sept « conditions » ou « avis » qu'il vient de lui donner afin qu'il fasse sienne une pratique nourrissante du livre, un art de lire qui l'édifie et qui vivifie sa foi³.

Gobinet n'innove pas. Il préconise une réception du livre à l'ancienne⁴, une lecture lente et appliquée, impliquant relecture et « réflexion », une

1. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 6, p. 145.

2. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « condition » 7, p. 145.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, p. 145.

4. Lecture traditionnelle ou « intensive », telle que la définit Rolf Engelsing : Roger Chartier, « Peut-on parler de révolution de la lecture au dix-huitième siècle ? », dans *Transactions in the Ninth International Congress on the Enlightenment (Münster, 23-29 July 1995)*, t. II, Oxford, The Voltaire Foundation, 1996, p. 732 (« Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 347).

approche « sérieuse et attentive¹ », instruisante, précédée de prière et suivie de méditation, corrélée à la morale et à la piété par un double contrôle de l'accessibilité au livre et de son exégèse. Pour Gobinet, comme pour son élève Rollin², il convient de lire, peu et sans hâte, des livres sévères, choisis, mémorisés, et de suivre à la lettre les directives du maître ou du confesseur à qui, seul, appartient la faculté d'aplanir vers le sens véritable du texte, le chemin de tous les Théotime que, trop souvent, leur faiblesse constitutionnelle fourvoie. Lecture en réalité très proche de l'écoute attentive et respectueuse d'une oralité univoque, porteuse de vérité et signe d'autorité ; car trop de liberté donne lieu à la licence. Gobinet actualise la marche à suivre en la ramassant et en la clarifiant sous forme de sept solides principes, simples, brefs et mémorisables. Il répète des pratiques tirées d'œuvres reconnues, d'autorités respectées et les fait siennes ; à la façon des abeilles de Virgile et d'Horace qui « pillotent » les fleurs mellifères, il dispose sa collecte, la condense et la met en ordre³ ; comme tout bon pédagogue, il refuse de faire preuve d'originalité ; il a beaucoup lu et retenu ; il capitalise les héritages et fait sa miellée des conseils de nombreux auteurs, tant chrétiens que païens, dont les références remplissent les marges. Il émaille les deux chapitres sur le livre et la lecture de citations empruntées à l'Écriture (Psaumes, Proverbes, Ecclésiastique) et aux Pères de l'Église (l'omniprésent Augustin ; Jérôme, Ambroise, Cyprien), qui donnent à son propos un surcroît d'autorité ; il intègre les impératifs de la lecture spirituelle médiévale, empruntant à Guillaume de Saint-Thierry et aux disciples de Gerhard Groote. S'il reste discret sur ses inspirateurs païens et n'entend pas, militance chrétienne oblige, leur faire allégeance publique, il n'oublie pas pour autant la *lectio* romaine, présente par des mentions implicites de Sénèque, de Pline le Jeune, de Quintilien, qui entre pour beaucoup, mais de façon diffuse, dans sa méthode. En réalité, culture antique et humanisme chrétien convergent chez Gobinet et leurs ombres informent ses pages sur le livre ; s'il ne cite pas François de Sales, coryphée de la Réforme tridentine, il épouse les idées salésiennes sur l'imprimé et

1. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 3^e partie, chap. IV, « Du quatrième obstacle. L'inconstance », p. 195 (lire « attentivement et avec réflexion ») et chap. VIII, « Du huitième obstacle. L'impudicité », art. 6, p. 239 (« lecture sérieuse et attentive »).

2. Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres...*, t. II, nouv. éd., Paris, 1736, livre III, chap. III, « De la lecture et de l'explication des auteurs », p. 77-78.

3. Sénèque, *Epistulae ad Lucilium*, XI, 84, 3-4 et 6-7. Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres...*, Paris, 1736, t. I, « Discours préliminaire », 2^e partie, III, « Observations particulières sur cet Ouvrage », p. CVII-CVIII.

la lecture dans leur formulation originelle ou dans leur reprise par son épigone, l'évêque de Belley.

L'ensemble de l'*Instruction*, et sa farcissure de citations, ne dément pas l'enseignement de la partie, et d'abord la hiérarchie des Pères : Augustin, le docteur des docteurs (près d'une citation patristique sur deux) irrigue tout le volume ; puis viennent Jérôme, Ambroise, Cyprien et Grégoire le Grand ; par contre, Gobinet délaisse les Pères grecs, réduits à sept occurrences contre cent cinquante-sept pour les latins. Il manifeste un intérêt relatif pour les auteurs médiévaux (6,3 %), avec la nette prédilection d'un formateur soucieux d'efficacité pédagogique pour Bernard de Clairvaux. Il borne les « modernes » aux canons du concile de Trente et à la citation d'un seul contemporain, Gaston Chamillard¹, qui partage sa double fidélité, romaine et monarchique. Comme dans les deux chapitres sur les livres, les Anciens, limités à cinq citations (Aristote, Sénèque, Juvénal et Minucius Felix), jouent les absents-présents. Gobinet se singularise surtout par la prééminence donnée à l'Ancien Testament (plus des trois-quarts des citations bibliques). Il fait surtout appel à l'Ecclésiaste et à l'Ecclésiastique, aux Proverbes, aux Psaumes et aux livres des Rois. Dans le Nouveau Testament, il utilise assez peu les Évangiles (soixante citations : Matthieu et Luc préférés à Jean et à Marc) et davantage les lettres de Paul (soixante-sept citations : Corinthiens, Romains, Timothée, Éphésiens...). Les livres élus par Gobinet témoignent de la religion sévère, sérieuse, enseignée à Théotime, qui n'a que faire des démonstrations affectives.

Cette stratégie de la lecture n'est pas que passiste, héritage, reprise mémorielle, car Gobinet marque une étape dans l'histoire de la pratique du livre. À la fois héritier et précurseur, il introduit deux novations promises à un bel avenir. S'accordant à l'émergence de l'individualité, à l'affirmation d'un laïc dévot, il promeut une lecture privée, solitaire et discrète², « dans votre particulier³ » ; contre une lecture à haute voix, encore majoritaire, au moins dans les cercles mondains⁴, il choisit une lecture de cabinet, plus propice à la méditation de chacun en son for intérieur, une lecture

1. Gaston Chamillard (1618-1679), professeur à la Sorbonne et syndic de 1674 à 1679. Référence au *De corona, tonsura et habitu clericorum...* Parisii, Josse, 1659 (1^{re} éd., Paris, P. Targa, 1643).

2. Voir Roger Chartier, « Les pratiques de l'écrit », dans *Histoire de la vie privée*, Georges Duby et Philippe Ariès (dir.), t. III, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 126-127.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. VI, p. 110.

4. Antoine Lilti, *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris Fayard, 2005, p. 162, 296-298.

spirituelle, sans jamais utiliser l'expression, peut-être parce qu'elle sent le jésuite¹. Mais surtout, obéissant au principe salésien d'ouverture de la dévotion aux personnes du monde, il ne réserve pas aux seuls ministres du culte, le monopole de la pratique des ouvrages religieux ; la *lectio* ne doit pas perfectionner les seuls clercs, mais augmenter la dévotion des jeunes séculiers qui se voient reconnaître un accès aux livres, certes très encadré, très étroit, très discipliné, très subordonné, qui les protège de tout entraînement et de tout enchaînement au mal, les préserve des curiosités voraces, des « appétits désordonnés », des appropriations déviantes et iconoclastes et qui ne remet pas en cause la compétence particulière des prêtres, seuls habilités à diriger les lectures et à interpréter la littérature sacrée. Certes, lire, pour Gobinet, ne vise pas à former le goût (*gustus, sapor*), l'agilité d'esprit ou la sagacité, moins encore à transporter de plaisir (*delectatio*) et surtout pas à installer un droit de regard critique, une intelligence des textes sans limite, sans code d'accès. Néanmoins, sans qu'il l'ait voulu ni conçu, le ministère pastoral qu'il confie aux bons livres implique un certain désengagement de l'Église et préfigure, bien discrètement sans doute, une désacerdotalisation de la lecture ou, pour le dire autrement, une certaine laïcisation.

Fuir un ferment infernal

La lumière suppose sa part d'ombre ; les innocents, des coupables ; les bons livres, des mauvais. À la différence de Pline l'Ancien ou de Hugues de Saint-Victor, qui jugeaient que tout livre, même le plus imparfait, peut nourrir quelques réflexions positives, Gobinet adopte la vision manichéenne de François de Sales et des sermonnaires qui partagent le monde en deux camps antithétiques, les forces du bien et les théories du mal, les bons et les mauvais livres : « Surtout gardez-vous des mauvais livres, et pour rien du monde ne laissez point emporter votre esprit après certains écrits que les cervelles foibles admirent, à cause de certaines vaines subtilités qu'ils y hument, comme cet infâme Rabelais, et certains autres de notre âge, qui font profession de révoquer tout en doute, de mépriser tout, et se moquer de toutes les maximes de l'antiquité. Au contraire, ayez des livres de solide doctrine, et surtout des chrétiens et spirituels pour vous y

1. D'après Hermann Josef Sieben S. J. (art. « *Lectio divina* et lecture spirituelle », dans *DS*, t. IX, 1969, col. 500), l'expression « lecture spirituelle » dans sa littéralité, semble d'origine jésuite (« *lettione spirituale* » : Bartolomeo Ricci, 1600 ; « *lectio spiritualis* » : Jaime Alvarez de Paz, 1608 et 1613 ; « *lección espiritual* » : Baltasar Alvarez et Alonso Rodriguez, 1609).

récréer de temps en temps¹. » De saine et instruisante, la lecture devient séductrice et malfaisante. Le jeune homme trouve une perversion là où le bon livre l'engageait, contre les vicissitudes du siècle, sur les chemins de la sainteté. Après le versant positif et le plaidoyer pour le livre et le lecteur, vient, sous forme d'un « avertissement contre les mauvais livres », un peu plus court que le développement consacré à la « lecture des bons livres » (cent huit lignes contre cent dix-neuf), le temps du réquisitoire, de la polémique et de l'imprécation contre un front d'autant plus dangereux que ses contours sont imprécis et son contenu hétéroclite. Loin de se cantonner à une période ou à un territoire, le mauvais livre se déploie, multiforme, universel, « en toutes langues, en tous les temps », et sans jamais désespérer². Loin de s'avouer et de s'annoncer, il fait assaut de malice et s'ingénie, à force d'incognito, à se rendre méconnaissable pour ne pas mettre en défiance et s'assurer un accueil favorable, du bout des lèvres ou au fond du cœur : « La plupart sont déguisés de quelque apparence de doctrine ou d'éloquence, ou de quelque invention d'esprit, et sont d'autant plus dangereux, que, sous ces déguisements, ils cachent un venin mortel qu'ils jettent bien avant dans les ames³. » Le revenez-y, si profitable dans le cas de bons livres bien lus, entraîne, dans l'occurrence conjointe d'une littérature corruptrice et d'un lectorat de jeunes gens, un surcroît de corruption : « Les discours passent ; mais les livres leur demeurent entre les mains, ils ont le temps de les méditer, et d'avalier doucement le venin qu'ils y trouvent⁴. » Impressionnable, volontiers adepte de la lecture plaisir, la jeunesse évite, moins que d'autres âges, les séductions qui corrompent et pervertissent. À une possible descente aux abîmes de jeunes gens, plus que d'autres âges « susceptibles de mauvaises impressions », Gobinet voit deux causes. La première tient à la « foiblesse de leur esprit⁵ », incapable de discernement, qui leur fait « juger bon ce qui est mauvais, et mauvais ce qui est bon⁶ ». Renouant avec les images de la cire molle ou de l'argile malléable, chères

1. François de Sales à un gentilhomme qui allait suivre la cour, 8 décembre 1610, dans *Œuvres complètes...*, t. III, Paris, 1839, p. 639-640.

2. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, « Avertissement contre les mauvais Livres », p. 146.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 146.

4. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 146.

5. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 147. Thème récurrent chez une lignée de pédagogues comme le montre Georges Snyders, *La pédagogie en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1965, p. 190-195, 207-208.

6. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 146.

aux anciens¹, et aux modernes (Érasme) pour qualifier un âge, sensible à toute information, à toute déformation, Gobinet voit dans la jeunesse, selon le mot de l'apôtre Paul, un âge « ballotté et emporté à tout vent² », « mou et pliable pour le vice³ » : « Ils ont un esprit changeant qui s'attache à toutes sortes d'objets, qui se laisse emporter à tous ses premiers mouvements, agité de diverses passions qui l'empêchent de demeurer long-temps dans une même assiette⁴. » Jeunesse d'autant plus impuissante et vulnérable, pour le principal du Plessis, qu'une sorte d'affinité élective la lie au mal. Son expérience de pédagogue, mais aussi son maître Augustin, lui apprennent à se défier du jeune âge, de la pesanteur qui l'entraîne vers le bas : les jeunes gens éprouvent souvent une « inclination [...] plus grande pour le mal que pour le bien⁵ ». L'« inclination⁶ » maligne de Gobinet rejoint « le penchant malheureux », la « pente naturelle » au mal, rançon du péché originel et de la nature corrompue qu'Augustin et, à sa suite, les jansénistes Pierre Nicole, Claude Lancelot, Saint-Cyran, Alexandre Varet⁷, et le disciple de Gobinet, Charles Rollin, prêtent à la jeunesse : « Il y a dans le cœur de l'homme, depuis sa corruption, une malheureuse fécondité pour le mal, qui altère bientôt dans les enfans, le peu de bonnes dispositions qui y reste, si les parens et les maîtres ne travaillent continuellement à nourrir et à faire croître ces foibles semences du bien, restes précieux de l'ancienne innocence ; et s'ils n'arrachent avec un soin infatigable les ronces et les épines qu'un si mauvais fonds pousse sans cesse⁸. » À menace et à défiance constantes répond un contrôle sans relâche par tout un réseau de conseils, de prescriptions et d'interdits⁹. À la fois surveillance positive d'aide et d'admonition qui entoure, guide et soutient, et aussi d'interdiction,

1. Horace, *Epistulae*, I, II, v. 69-70.

2. Paul, *Ép.*, 4, 14.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 3^e partie, chap. VIII, « Du huitième obstacle. L'impudicité », art. 2, p. 221.

4. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 3^e partie, chap. IV, p. 193.

5. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 147.

6. Charles Gobinet, *Instruction sur la religion...*, Paris, 1781, « Avis au lecteur », p. V : « Pour l'aider à vaincre l'inclination au mal qui semble née avec [la jeunesse] » ; 3^e partie, chap. VIII, art. 1, p. 216-217.

7. Jean-Louis Quentin, *Le rigorisme chrétien*, Paris, Les Éd. du Cerf, 2001, p. 44 (Alexandre Varet, *De l'instruction chrétienne des enfans selon les maximes de l'Écriture sainte et les instructions des Saints Peres de l'Église...*, Paris, 1666, 1667, 1673, 1701 ; Bruxelles, 1669).

8. Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres...*, nouv. éd., t. I, Paris, 1736, « Discours préliminaire », 1^{re} partie, II, « Soins de former les mœurs », p. XXV.

9. Voir les analyses, désormais classiques, de Georges Snyders, *La pédagogie en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1965, p. 40, 41-42, 43-44, 44-46, 71.

pour que les livres soient maîtres de vie, et non « maîtres d'impureté et de mensonge ».

Sur les tablettes grillagées de l'enfer des bibliothèques, Gobinet distingue, pour les livres, quatre degrés de malignité, du plus au moins funeste. Les deux premières catégories s'en prennent à la religion officielle du royaume, à ses fondements : les impressions « hérétiques » nient ses dogmes et enseignent des contre-vérités ; les autres, qualifiées d'« impies », moquent ses rites et son clergé. Les deux autres catégories sapent la morale. Contre la vertu travaillent les livres « lascifs et impudiques », en guerre ouverte contre l'honnêteté, « que vous devez fuir comme la peste des esprits et la corruption certaine de la chasteté¹ », et, au-delà des écrits « qu'on ne tient que d'une main », tous « les livres qui traitent d'amour² ». La défiance de Gobinet redouble contre cette dernière catégorie dont il souligne les pouvoirs enchanteurs propres à gâter les cœurs, à pervertir les esprits faibles, et même les mieux ordonnés, la redoutable et désastreuse efficacité. Où il range, mettant du feu dans les jeunes esprits et dans les sangs les plus prompts à bouillonner, alarmant les imaginations et les remplissant de mille chimères, affaiblissant la pudeur, plusieurs poètes latins et français³ (gageons que dans les innommés, il réserve une place à Horace et à Ovide) et une grande partie des romans : « Ces livres sont plus dangereux que ceux de la troisième sorte [les livres pornographiques], parce que ceux-là enseignent le mal à découvert, ils donnent facilement de l'aversion d'eux-mêmes, aux âmes qui ont tant soit peu de pudeur et de bonne conscience ; mais ceux-ci [les romans] ne paroissant pas méchants tout d'abord, attirent l'esprit par leurs beaux discours et par la douceur des choses qu'ils traitent par laquelle délectant les sens, ils allument dans leurs cœurs le feu de l'amour impudique⁴. » Agacé par les romans, leur succès public, et la menace qu'ils font courir à la moralité des jeunes lecteurs, Gobinet concentre son tir sur cette littérature censée divertir et son apparente innocuité, prodigue en artifices trompeurs et séducteurs. Il lui reproche de contrefaire le bon apôtre, de mêler le vrai et le faux, le vertueux et l'immoral, le sage et l'impudique. Déjà Jean-Pierre Camus dénon-

1. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 3^e partie, chap. VIII, art. 5, p. 237.

2. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 147-148. Voir Charles Gobinet, *Instruction sur la Pénitence et sur la sainte Communion...*, 14^e éd., Paris, 1769, « Examen des péchés. Examen sur le VI^e commandement », p. 297.

3. Voir Charles Gobinet, « De la lecture des Poètes », dans *Instruction sur la manière de bien étudier...*, Paris, 1746, p. 187-196.

4. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 147-148.

çait la feinte des fictions : « Les romans déshonnêtes, cachent, comme Cléopâtre, l'aspic sous la figue et, par leurs charmes, détournent du bien et portent insensiblement au mal¹. » Les romans avancent masqués. Ils ressemblent aux faux prophètes de l'Écriture qui viennent, couverts de peaux de bêtes et qui, au dedans, sont des loups ravissants. Ils enjôlent et séduisent pour mieux tromper. Ils infectent l'esprit, corrompent le cœur, moins par le dit que par le non-dit qui caresse les sens et opère au plus près des affects, cultivant la part insaisissable et obscure de l'homme.

Gobinet prête à Théotime, rompant le discours univoque du maître, une objection souvent avancée en faveur de la poésie et des romans, et déjà rapportée par Quintilien² : leur valeur esthétique. À défaut de mettre en scène des parangons de vertu, ils proposeraient des exemples d'éloquence à suivre, de beau style à imiter. Mauvaises raisons, « faux prétextes », répond Gobinet. S'aidant, une fois encore, d'Augustin, et le citant³, il ne voit dans leur fréquentation, même occasionnelle, qu'une propédeutique du mal : « Par ces méchants livres, on n'apprend pas à bien parler, mais seulement à devenir vicieux et à commettre le mal avec moins de retenue⁴. » D'autres modèles plus sûrs et plus sains existent : « Je vous dirai encore que vous pouvez puiser l'éloquence ailleurs que dans ces sources corrompues ; et que malheureuse est l'éloquence et la science qu'on acquiert au détriment de son ame et de son salut éternel⁵. » La condamnation du roman, jugé genre corrompu et corrupteur, devient un lieu commun du discours rigoriste des contemporains de Gobinet. Pour une figure de proue du jansénisme, Pierre Nicole, les faiseurs de romans sont des empoisonneurs publics des âmes des fidèles. Dans le procès du roman, les procureurs jésuites, du père Coton⁶ aux *Mémoires de Trévoux*⁷, font, sur leurs rivaux jansénistes, de la surenchère. Sur ce point encore, le précepteur Gobinet n'apporte aucun élément nouveau, mais il fait écho et prolonge tout un argumentaire

1. [Jean-Pierre Camus], *Les Eclaircissemens de Méliton sur les entretiens curieux d'Hermodore, à la justification du Directeur désintéressé*, par le sieur de Saint-Agathange, s.l., 1635, t. II, titre I, par. 50, p. 32.

2. Quintilien, *De institutione oratoria*, X, 1, 27.

3. Augustin, *Confessionum...*, I, xvi, 15. Humbert cite la même phrase d'Augustin dans ses *Instructions sur les principales vérités de la religion...* (Castres, s. d. [1789], chap. LIII, p. 147).

4. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 148.

5. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 148-149.

6. Pierre Coton S. J., *Sermons sur les principales et plus difficiles matières de la foi, réduits par lui-même en forme de méditations*, Paris, S. Huré, 1617, p. 135-137.

7. « De l'usage des romans », dans *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts...* [*Mémoires de Trévoux*], avril 1734, p. 672-695.

inlassablement répété par les défenseurs de la foi contre ces œuvres de malfaisance et les désordres engendrés par leur consommation. Pour Gobinet, comme pour Nicole, un seul et même agent conduit à l'impiété, un seul et même plumitif façonne et signe les écrits « pernicieux » des auteurs profanes (l'adjectif revient trois fois sous la plume de Gobinet), « dans le dessein de tromper les hommes par un faux agrément, qui [leur] rend les vices aimables, lorsqu'ils sont représentés avec un tour ingénieux¹ ». Gobinet le nomme trois fois le « démon² » ; il le mentionne quatre fois sous la forme incarnée et répulsive du serpent, mandataire biblique du diable, dont il dénonce la cautèle : « Le malin esprit ne craint rien tant que d'être découvert, c'est un serpent qui se cache quand il veut mordre, et qui s'enfuit quand il est aperçu³. » Par une synecdoque, l'animalité rampante et sinuante se laisse réduire à la vomissure « détestable » ou au « venin » qu'il jette bien avant dans les âmes pour les infecter et les faire mourir⁴. À noter que, pour désigner ce mauvais génie, Gobinet préfère le terme de démon aux autres dénominations du « séducteur du monde entier » : le diable, Satan, Lucifer, Belzébuth, l'Antéchrist, le malin, le prince des ténèbres et toutes périphrases en consonance avec l'esprit du mal... Ce péril mortel et multiforme ne laisse d'autre parti, à qui aspire à Dieu, qu'un prudent *fugite* : « Fuyez tous ces livres, adjure Gobinet [...]. Vous ne les pouvez presque pas lire sans pécher mortellement : car ou vous y recevrez de mauvaises pensées, dont le consentement ou la délectation volontaire vous rendra criminel devant Dieu, ou vous vous exposerez au danger évident d'en recevoir⁵. » Gobinet doute-t-il de la capacité d'une humanité chétive,

1. Pierre Nicole, cité par Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres...*, nouv. éd., t. I, Paris, 1736, « Discours préliminaire », 1^{re} partie, III, « Étude de la religion », p. LVI.

2. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 146, 147, 148.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. VII, « De la confession ordinaire », p. 114 ; 3^e partie, chap. VIII, art. 4, p. 230-231.

4. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 146 (« venin », deux occurrences), 147 (« venin détestable »), 148 (« serpent »). Métaphore usuelle du venin et du poison dans les avertissements contemporains sur les dangers de la lecture des romans : Max Vernet, « Jean-Pierre Camus et l'aimé lecteur », dans *L'épreuve du lecteur. Livres et lectures dans le roman d'Ancien Régime*, Jan Herman et Paul Pelckmans (éd.), Louvain-Paris, Peeters, 1995, p. 63 ; Louis Tronson, cité par Yves Krumenacker, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes* Paris, Les Éd. du Cerf, 1998, p. 495. Mais aussi dans les manuels d'histoire : Jean Lecuir, « Les représentations de la Réforme (1517-1561) dans les abrégés et manuels d'histoire français des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles », dans *Historiographie de la Réforme*, Philippe Joutard (dir.), Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 422-424.

5. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVII, p. 148.

malgré des résolutions fortes, à résister à la tentation du mal, sa leçon se résume en un seul mot, la fuite ; il faut, sans hésitation ni ménagement, fuir les mauvais livres et les appels insidieux de Satan. Arrière Théotime ! Pour se prémunir contre les dangers, que la foi et la piété ne rencontrent que trop dans le monde, et tenir le démon à distance, il le somme, dans une injonction catégorique et comminatoire, sous peine de péché mortel, de quitter « absolument » les mauvais livres, ces « inventions que le démon a trouvées pour [le] perdre », sans pour autant préciser si le rejet implique la mise à distance du seul lecteur ou s'il porte aussi sur le livre, ou sur les deux à la fois ; et dans ce cas, quels pourraient être les moyens de mise hors d'état de nuire : le bannir dans les coulisses de la vie domestique, dans quelque recoin de la maison, de côté des ordures et des balayures, ou le détruire par le feu, comme les livres des exorcistes juifs à Éphèse¹, ou la vingtaine de charrettes d'écrits talmudiques, en 1242, sur ordre de saint Louis² ?

Au total, faisant montre d'un rigorisme tempéré, d'un sens de la mesure, opposé aux partis extrêmes (la complaisance aux séductions du monde ; le rêve du cloître pour tous), Gobinet diffère de nombre de ses contemporains et de la plupart de ses successeurs dans son attitude face à la lecture qui n'est pas, en elle-même, vaine, vicieuse et condamnable. Dans une optique salésienne, le prêtre et le pédagogue entendent utiliser le livre pour le soin de l'âme et la sanctification du jeune laïc vivant dans le monde, et non d'emblée, et par principe, le fustiger, l'abominer, le bannir, sauf si l'ouvrage verse dans la déviance et la malfaisance.

Ni dans le volet positif des recommandations, ni dans celui, négatif, des « avertissements », le discours de Gobinet ne vise à l'originalité. Rien d'inédit et de personnel dans sa pratique bien réglée du lire et du livre, mais de l'utile, du didactique, du formateur, de l'édifiant. Il se contente de décliner des *topoi* accumulés, tels des sédiments, au cours des âges et fondus en un matériau homogène, de prescrire des conseils et des mises en garde, qui disciplinent et brident l'activité de lecteur de jouvenceaux plus ou moins acnéiques. Limitant le champ du lisible à quelques textes fondateurs, il indique aux Théotime, frottés de culture et de religion, travaillés par les

1. Ac, 19, 19.

2. Gabor Klaniczay et Ildikó Kristóf, « Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes) », *Annales HSS*, 56^e a., n^{os} 4-5, juillet-octobre 2001, p. 960-961. Dans l'*Instruction sur la Pénitence et sur la sainte Communion...*, (14^e éd., Paris, 1769, p. 297), Charles Gobinet prône de « [se] défaire » des livres « deshonnêtes », « de les supprimer ». Sans plus de précision.

passions de l'âge et du monde, l'itinéraire le plus droit et le plus sûr pour se diriger dans la masse confuse des imprimés, fuir les maîtres d'impureté et du mensonge, élever leurs âmes vers Dieu. Avec l'esprit de méthode d'un bon pédagogue, il le fait sous une forme brève et ordonnée, en commandements réduits en nombre, faciles à mémoriser, commodes à mettre en œuvre.

Gobinet après Gobinet

Pour quelle réponse, pour quelle fécondité ? Les jeunes élites des collèges au temps des fastes versaillais lisent-elles à la Gobinet ou chahotent-elles ces recommandations jusqu'à faire un pied de nez à tout son programme ? Gobinet gouverne-t-il de manière durable leur mode de lecture ? La survie de son maître-livre peut fournir d'utiles repères sur l'impact possible de ses recommandations pour bien lire de bons livres et fuir les mauvais.

Dans son siècle, Gobinet constitue déjà un succès éditorial. Le nombre et la régularité de ses réimpressions lui assure une certaine popularité et, à défaut d'immortalité, une longévité durable, inter-générationnelle¹. Un premier recensement², dénombre, en France, plus de deux cents éditions

1. Voir fig. 2, page suivante : « Les éditions françaises et étrangères de l'*Instruction de la jeunesse* de Gobinet ».

2. *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. LXI, Paris, Impr. nat., 1927, col. 424-435. *British Museum. General Catalog of Printed Books to 1955*, vol. LXXXV, London, Trustees of British Museum 1961, col. 387 ; *Ten-year Supplement (1956-1965)*, vol. XVIII, London, 1968, col. 4. *The National Union Catalog. Pre-1956 Imprints*, vol. CIII, London, Mansell, 1972, p. 23-24 ; *1956 through 1967*, Towota, Rowman and Littlefield, 1970, vol. XLII, p. 221 ; *NUC books*, microfiches (États-Unis).

Catalogues en ligne : Catalogue collectif de France, Sudoc, BCIU Clermont-Ferrand, Archipel (Toulouse), Institut catholique de Paris ; Bibl. mun. Amiens, Caen, Chambéry, Lyon, Nice, Reims, Troyes, Revedoc (Val d'Oise) ; Bibliothèque royale de Belgique, LIBIS, Anet, Universiteitsbibliotheek Gent, Vrije Universiteit Brussel (Belgique) ; Koninklijke Bibliotheek, Bibliotheek van de Universiteit van Amsterdam, Universiteit Maastricht Bibliotheek, Radboud Universiteit Nijmegen, Universiteitsbibliotheek Utrecht, Stadsbibliotheek Maastricht (Pays-Bas) ; COPAC (Royaume-Uni) ; National Library Ireland ; HeBIS, BVB, GVP, BSZ, HBZ-Verbundkatalog (Allemagne) ; Österreichisches Nationalbibliothek (Autriche) ; Westschweizer Bibliothekesverbund (Suisse) ; SKC (République tchèque) ; Biblioteka Narodowa (Pologne) ; Kungliga biblioteket (Suède) ; Helka (Finlande) ; Catalogo colectivo del patrimonio bibliográfico español, Bibliotecas públicas del Estado, REBIUN (Espagne) ; Biblioteca nacional de Portugal ; ICCU (Italie) ; Biblioteca Apostolica Vaticana ; Amicus (Canada) ; National Library of Australia.

Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIII^e siècle, Baden-Baden, Éd. Valentin Koerner, t. VI, 1997, p. 31 ; t. VIII, 1998, p. 107 ; t. X, 1998, p. 426 ; t. XI, 1998, p. 166 ; t. XIII, 1999, p. 50 ; t. XIV, 2000, p. 241.

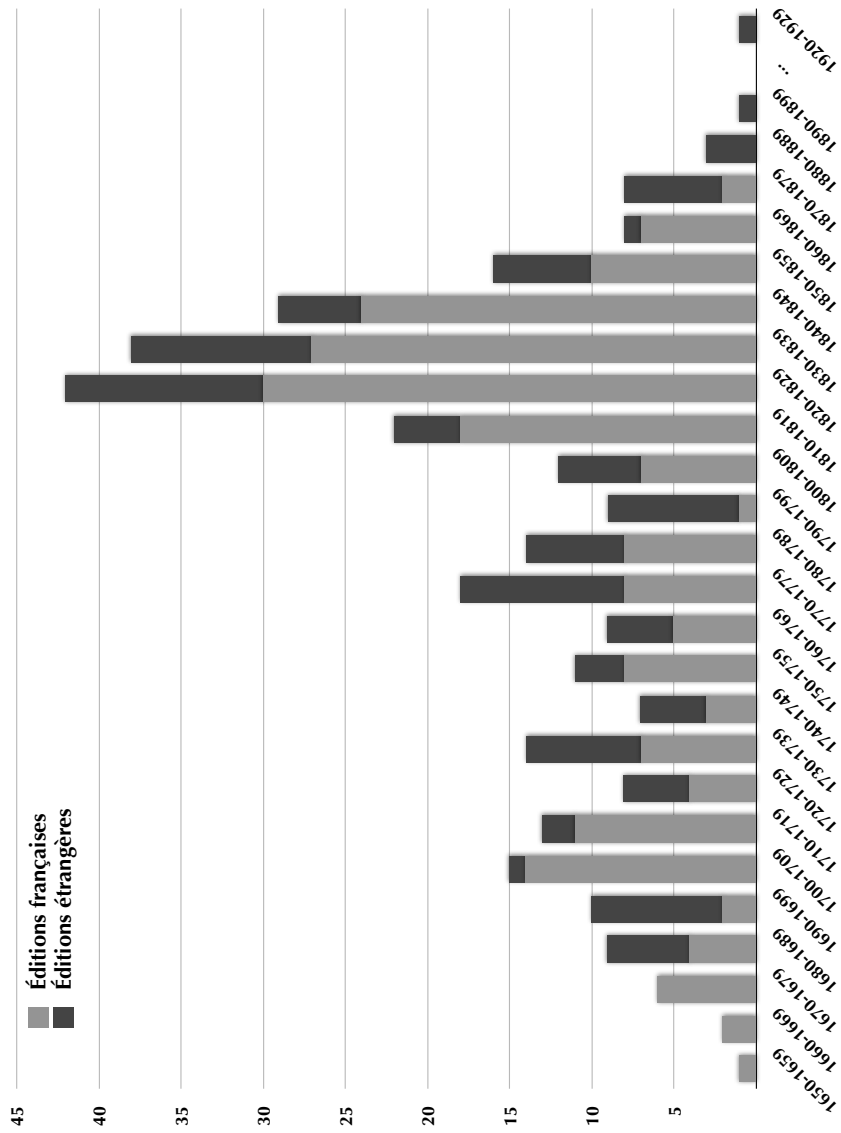


Figure 2. — Les éditions françaises et étrangères de l'Instruction de la jeunesse

de l'*Instruction de la jeunesse*¹, et plus de cent vingt à l'étranger. Entre 1655, date du premier tirage, et 1699, douze réimpressions (dix parisiennes, deux lyonnaises), soit une nouvelle édition en moyenne tous les trois à quatre ans, annoncent une belle fortune du titre. Entre 1700 et 1777, la suprématie de Paris demeure, malgré un déclin relatif (42% des impressions). La véritable nouveauté vient de l'émergence des presses régionales. Rouen et Lyon, mais aussi Douai, Lille, Troyes et Caen, impriment et débitent Gobinet; le reste du royaume compte peu. Après 1777, la province profite de la réforme qui autorise la réédition par simple permission, pour se substituer à la capitale et prolonger la fortune de l'*Instruction*, avec une production éparpillée dans six villes, dont un premier atelier méridional (Toulouse). Libraires et imprimeurs provinciaux, soucieux de répondre à un public rebuté par l'innovation et fidèle aux valeurs sûres, déposent onze demandes d'autorisation de réimpression de Gobinet pour un total de 22 000 exemplaires².

Après la persistance du titre au siècle des Lumières, la césure révolutionnaire provoque une véritable envolée des éditions de Gobinet, comme de l'ensemble de la littérature dévote. Le premier XIX^e siècle, en particulier, voit une véritable explosion du livre³. Centrée à Paris avant la Révolution, la production profite surtout à la province, mais toutes les régions n'en sont pas bénéficiaires. Trois groupes provinciaux dominent. Le Nord s'impose grâce au poids de Lille (près de 21%), fournissant près de 30% des éditions. La Normandie vient en seconde position avec un peu plus de 27%. Un nord-est champenois et ardennais suit avec un peu plus de 18% et, loin derrière, la Bretagne avec près de 7%. Le succès de Gobinet en province est loin d'être homogène puisque, sans être limité à une production et à une diffusion régionales, le manuel intéresse peu les centres d'imprimerie situés au sud de la Loire, à l'exception de Lyon (douze éditions). Avant et après la Révolution, une véritable frontière, difficile à expliquer, oppose une France « gobinetienne » à un Sud qui, moins sensible à la piété

1. Sont comptés les rééditions et abrégés, les adaptations, les traductions de l'*Instruction de la jeunesse*... 1^{re} partie conservés dans les bibliothèques françaises et étrangères interrogées (voir p. 441, n. 2). Sont exclues les suites publiées par Gobinet en 1668 (*Instruction sur la Pénitence et la sainte Communion*, 2^e partie de l'*Instruction de la jeunesse*...); en 1687 (*Instruction sur la religion*..., 3^e partie de l'*Instruction de la jeunesse*...); en 1689 (*Addition à l'Instruction de la jeunesse*...).

2. Robert L. Dawson, *The French booktrade and the « permission simple » of 1777 : copyright and public domain with an edition of the permit registers*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1992, p. 497-498, n^o 465, (« Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 301).

3. Voir fig. 2, page ci-contre.

christocentrique et sévère d'un fils de septentrion, dédaigne ou ignore son *Instruction*¹. Best-seller national pendant plus de deux siècles, ce classique de la dévotion réussit à s'imposer hors des frontières de la France.

Avant 1800, les Pays-Bas méridionaux et la Principauté de Liège publient Gobinet en version originale pour les lecteurs francophones (vingt-trois éditions : à Bruxelles, Liège, Louvain) et, pour part égale, en traduction flamande (vingt-trois éditions : à Anvers, partielle dès 1691 ; complète en 1693² ; à Gand surtout, Malines, (Turnhout). Des traductions en langue anglaise voient le jour, en Angleterre (quatre, dont une à Londres dès 1687³) et en Irlande (trois) ; en allemand, dans l'Empire (une à Trèves, quatre en Bavière⁴). L'Europe méditerranéenne, représentée par quatre versions italiennes (Venise⁵), trois castillanes (Barcelone⁶) et une portugaise (Lisbonne⁷), reste, comme la France du Midi, discrète. Par une sorte d'effet de capillarité, les traductions en hongrois (préparées par le secrétaire du prince Ferenc Rákóczi, Kelemen Mikes⁸), en suédois (Västerås, 1741) et en polonais (Varsovie, 1791) reculent les limites de l'Europe de Gobinet. Après 1800, l'espace « belge », malgré un recul de près de moitié, en chiffres absolus, des impressions (ving-cinq au lieu de quarante-six), reste le foyer éditorial de l'*Instruction*. Face à la discrétion de la Wallonie (réduite au seul tirage de Casterman à Tournai en 1830), l'intérêt de la Flandre reste à peu près constant. À Malines, par souci de satisfaire tous les publics, francophones et flamingants, Pierre-Joseph Hanicq imprime dans les deux langues, mais Karel attire plus que Charles : entre 1820 et

1. Comme elle ignore les *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens* de Humbert : Julien Brancolini et Marie-Thérèse Bouyssy, « La vie provinciale du livre à la fin de l'Ancien Régime », dans *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, t. II, Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 31.

2. Karel Gobinet, *Ondewijs der jeugd in de Christelijke godvruchtigheid...*, Antwerpen, H. van Rhijn, 1693.

3. Charles Gobinet, *The instruction of youth in Christian Piety [...]. The last edition in French, now render'd into English...*, London, H. Hills, 1687.

4. Carolus Gobinet, *Underweisung der Jugend in der christlichen Gottseligkeit...*, Freysing, Immel, 1714, 486 p. (Urban Heckhenstaller trad.).

5. Carlo Gobinet, *Instruzione della gioventu nella pieta cristiana...*, Venezia, Paolo Baglioni, 1708, 2 vol. [24] 610 [1] et [24] 491 [1] p. (Giuseppe Antolini, chanoine du Latran, trad.).

6. Carlos Gobinet, *Instrucción de la juventud en la piedad cristiana...*, Barcelona, Joseph Texido, 1731, [22] 364 p. (Juan Antonio Turbique trad.).

7. Carlos Gobinet, *Instrução de mocidade en a piedade cristã...*, Lisboa, Regia off. Typográfica, 1778, (José Joaquim de Nossa Senhora trad.).

8. *Az ifjak kalauza* (Lajos Hopp éd.), Budapest, Adakémiai kiadó, 1974, 789 p., « Mikes Kelemen össze müvei », 4. Kelemen Mikes (1690-1761) séjourne en France du 13 janvier 1713 au 15 septembre 1717.

1854, dix éditions flamandes sortent de ses presses contre deux en français. Les Gobinet anglo-saxons progressent, grâce à l'essor du bastion irlandais, fidèle parmi les fidèles (une dizaine d'éditions; la dernière vers 1920) et aux têtes de pont, outre Atlantique, de la côte est des États-Unis (Boston, Philadelphie, Baltimore). Si, dans les vieilles terres catholiques de Bavière (Augsbourg, Ratisbonne) et de Pologne (Varsovie¹), Gobinet reste un outil pédagogique pour enseigner aux jeunes les vérités fondamentales de la foi, les résultats restent décevants en Espagne, malgré la traduction nouvelle de Nicolás de Castro Palomino — publiée par deux fois à Barcelone (en 1850-1851 et en 1859) et jusqu'au Pérou (Lima, 1859) — et surtout en Italie avec deux seules éditions, l'une piémontaise (Turin, 1831), l'autre lombarde (Lodi, 1819). La parution en Palestine d'une version arabe (Jérusalem, 1879) donnerait, si elle n'était isolée, une dimension universelle à Gobinet.

Les raisons de l'exceptionnelle longévité du manuel de Gobinet tiennent au choix de la langue vulgaire et d'un format maniable (in-12^o), au prix modéré du livre, mais surtout aux qualités intrinsèques de *l'Instruction de la jeunesse*. Dans des chapitres courts, divisés en paragraphes constituant autant d'unités de pensée, l'auteur, donnant le moins de prise possible à l'obscurité, classe les cas, les attitudes, les vérités de la foi, dans un souci permanent de faciliter la lecture et de proportionner la matière aux facultés de la jeunesse : « Je l'ai fait le plus simplement qu'il m'a été possible, sans y chercher d'autres artifices que la clarté et la brièveté, qui sont deux conditions que tout homme qui instruit, doit garder exactement². » Les successeurs de Gobinet au principalat du Plessis, sacrifiant au patriotisme de collège, assurent l'après-vente de *l'Instruction* : dans des recommandations datées de 1732 et de 1733, L.-A. Machet et Jean-Noël Gaillande célèbrent le zèle de l'homme, « animé de l'esprit de Dieu », et conseillent au public la lecture d'une œuvre qu'ils continuent de juger méritoire³. Des évêques aussi imposent la pratique de Gobinet dans les maisons, à l'école,

1. Publication en ligne du chapitre XVI (« De la lecture des bons livres ») de *l'Instruction de la jeunesse* dans la traduction nouvelle de Modesta Watta Kosickiego (Karol Gobinet, *Przewodnik Młodzieży Chrześcijańskiej czyli Nauka Moralna na Piśmie Ś. i Ojciech Kościoła ugruntowana*, Warszawa, Biblioteki Chrześcijańskiej, 1829, t. I, p. 153-156) sur le site d'Ultramontes (www.ultramontes.pl).

2. Charles Gobinet, *Instruction sur la religion...*, 4^e éd., Paris, 1771, « Avis au lecteur », p. IX.

3. Approbations de L.-A. Machet, principal du collège du Plessis (1726-1732), 26 novembre 1732, et de Jean-Noël Gaillande, principal du collège du Plessis (1732-1739), 1^{er} janvier 1733, dans Charles Gobinet, *Instruction sur la religion...*, 4^e éd., Paris, 1771, p. XXV, XXVI.

pour enseigner les vérités du dogme et spiritualiser la vie quotidienne des maîtres, des parents, des enfants. L'évêque de Noyon, Jean-François de La Cropte de Bourzac¹, l'archevêque de Besançon, Antoine-Pierre II de Grammont², et l'évêque de Toul, Étienne-François-Xavier Des Michels de Champorcin³, engagent leurs prêtres diocésains à favoriser l'usage de *l'Instruction chrétienne des jeunes filles* de Gobinet ou, pour les deux derniers, des *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens* de Humbert, qui reproduisent les deux chapitres de Gobinet sur la lecture. Recommandable et recommandée, *l'Instruction de la jeunesse* de Gobinet, destinée à l'origine aux écoliers modèles, ou susceptibles de le devenir, se transforme, dans un « autrefois », situé dans un XVIII^e siècle finissant, en livre de lecture. À la fois pour apprendre à lire et, par de saintes instructions et d'édifiants et salutaires avis, façonner un chrétien bon croyant, bien lisant : « On s'en servait autrefois, affirme, en 1816, l'ancien prémontré Lécuy, dans les écoles, pour y apprendre à lire. Aussi a-t-il eu tant d'éditions, qu'il serait impossible d'en fixer le nombre⁴. » Outil pédagogique, objet de leçons régulières et réglées, le manuel de Gobinet acquiert, sur les bancs de l'école, un surcroît de crédit et d'audience et son discours normatif sur la bonne lecture, de nouvelles familiarités, de possibles mémorisations au plus profond de l'enfant.

L'ère du soupçon

Gobinet se vend bien : assez pour que son maître-ouvrage retienne l'attention des professionnels du livre. À côté de réimpressions à l'identique, des mains anonymes aménagent le texte de Gobinet pour qu'il conserve

1. *Instruction chrétienne des jeunes filles, tirée pour la plus grande partie du livre de l'Instruction de la jeunesse, fait par M. Gobinet...*, À Noyon, Chez Pierre Roder, 1759.

2. « Lettre pastorale de Monseigneur l'illustrissime et révérendissime archevêque de Besançon à son clergé », 2 août 1740, dans [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...* nouv. éd., corr. de nouveau et réimprimée par ordre de Monseigneur l'Archevêque de Besançon, À Toulouse, Chez la Veuve Douladoure, 1804, p. III-VII. M^{gr} de Grammont recommande un autre ouvrage du Père Humbert (*Instruction sur la dévotion à la sainte Vierge...*, Besançon, J.-C. Bogaillot, 1746).

3. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, À Toul, Chez Joseph Carez, 1777. Déjà, en 1762, son prédécesseur sur le siège de Toul, Claude Drouas de Boussey, recommandait, du même Pierre-Hubert Humbert, les *Instructions sur les principales vérités de la religion*, au « Clergé Séculier et Régulier et aux Fidèles de son Diocèse » ([Pierre-Hubert Humbert], *Instructions sur les principales vérités de la religion...*, À Caen, Chez A. Le Roy, 1823, « Instruction pastorale... », Toul, 28 février 1762, p. 5-6).

4. Jean-Baptiste Lécuy, art. « Charles Gobinet », dans Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne...*, t. XIII, Paris, 1816, p. 538.

prestige, autorité, actualité. Après la Révolution, ces toilettages paraissent trop discrets pour effacer les rides d'une certaine obsolescence formelle du discours : « Tous ces ouvrages [de Gobinet] ont vieilli pour le langage ; mais la morale en est si pure et si substantielle, ils peuvent si bien contribuer à inspirer l'amour des vertus chrétiennes, qu'ils mériteraient que quelque main habile prît la peine d'en retoucher le style, pour ôter tout prétexte de les écarter de l'éducation, où ils ont été et peuvent être encore si utiles ¹. »

Entres accommodeurs d'écritures anciennes et plagiaires trop fidèles, le missionnaire Pierre Humbert ², « brillant orateur ³ », habitué au grand air et aux auditoires mêlés, soutien infatigable, pendant cinquante ans et plus, des fidèles de l'archidiocèse de Besançon dans la voie du salut, reprend, dans ses *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens* ⁴, des éléments de l'*Instruction de la jeunesse* de Gobinet, dont il apprécie la clarté et l'efficacité pastorale, et emprunte même des chapitres entiers à ce livre, dont les deux consacrés à la lecture : « L'Ouvrage qu'on présente ici à la Jeunesse n'est point nouveau par la matière ⁵. » L'illustrissime et révérendissime archevêque de Besançon, Antoine-Pierre II de Grammont, applaudit à l'initiative de Humbert, d'instruire « les jeunes gens » d'une « saine morale », éloignée du relâchement et des maximes du siècle, « source féconde de la perte de tant

1. Jean-Baptiste Lécuy, dans Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne...*, t. XIII, Paris, 1816, p. 558. Antoine-Alexandre Barbier juge qu'un accommodement limité au style ne suffit pas et que les anciennes éditions de Gobinet « conviennent peu aux mœurs actuelles de la jeunesse » (*Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 3^e éd. rev. et augm., t. II, Paris, Paul Daffis, 1874, col. 931).

2. Pierre-Hubert Humbert (Vanclans, par. de Nods, 1686-Beaupré, 1778) : Michaud, t. XX, 1858, p. 147-148 (Charles Weiss). *DS*, t. VII¹, 1969, col. 1116-1118 (Paul Viard). *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XXV, 1995, col. 366. Michel Vernus, « *Pensées sur les plus importantes vérités de la religion et sur les principaux devoirs du christianisme* du Père Humbert (1750) », *Annales de l'Est*, 6^e s., 50^e a., n^o 1, janvier-juin 2000, p. 133-145.

3. Michel Vernus, « La diffusion du petit livre de piété et de la bimbeloterie religieuse dans le Jura (au XVIII^e siècle) », dans *Actes du CV^e congrès nat. des soc. savantes. Caen, 1980. Section d'histoire moderne et contemporaine*, t. I, Paris, C.T.H.S., 1983, p. 139.

4. Attribué à Pierre-Hubert Humbert par Barbier (*Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 3^e éd., t. II, Paris, 1874, col. 944) et par Quérard (*La France littéraire...*, t. IV, Paris, Firmin Didot frères, 1830, p. 160). Édition utilisée : *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens, utiles à toutes sortes de personnes ; mêlées de plusieurs traits d'Histoires et d'Exemples très-édifiants. Par un Docteur en Théologie*, nouv. éd. rev. corr. et augm., À Avignon, Chez Antoine Aubanel, 1797, XXIV-231 p. ; 1^{re} éd., 1740 [« Approbation » signée P. Hermain, Paris, 7 septembre 1740, dans *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, nouv. éd., Toulouse, 1804, p. VIII].

5. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, « Avertissement », p. IV.

d'âmes¹ ». Dans une lettre pastorale du 2 août 1740, il ne borne pas le public du livre aux seuls enfants « dans les familles, dans les écoles et dans les assemblées Chrétiennes », mais il invite « les grandes personnes et les Chefs de famille » à le lire et à le pratiquer « pour leur édification² ».

Au texte initial de Gobinet sur les bons et les mauvais livres, Humbert apporte un certain nombre de retouches afin de lui conquérir de nouveaux et de plus larges publics (« toutes sortes de personnes »), par la médiation de colporteurs et d'épiciers ambulants qui précèdent ou accompagnent les missions. Il adjoint des récits sermonneurs qui viennent orner et agrémenter un texte à l'origine sévère, d'inspiration augustinienne. L'interlocuteur Théotime disparaît, les citations latines aussi, au grand dam des collégiens, présents et passés, frottés de *rosa* la rose, pour assurer une meilleure appropriation populaire du livre. La rédaction est resserrée, plus nerveuse, plus économe, le style « mis à la portée » de son nouveau lectorat. Les premiers paragraphes du chapitre XVI de la seconde partie de l'ouvrage primitif, « De la lecture des bons livres » (soixante-trois lignes³), n'en font plus que vingt-neuf dans le Gobinet revu et amendé par Humbert⁴. Les sept commandements (ou « conditions ») prescrits par le principal du Plessis pour une lecture formatrice sont réduits à six, par le report de la liste des livres conseillés (dix et non plus quatre), dans un paragraphe indépendant rejeté en fin du développement sur les bons livres⁵. Là réside d'ailleurs la différence la plus notable entre les deux versions. Trois des titres recommandés dans la palmarès originel demeurent : *l'Imitation de Notre-Seigneur*, *le Guide des Pêcheurs*, *l'Introduction à la vie dévote*. Par contre, la dilection personnelle de Gobinet, les *Confessions* d'Augustin, dont les citations affluaient sous sa plume, disparaît. La lecture des œuvres du docteur de la grâce, happées par la querelle janséniste, paraît devoir être évitée par qui souhaite échapper au soupçon de déviance. Le réviseur corrige aussi l'absence, quelque peu surprenante, de l'Écriture, l'introduisant en partie, réduite au seul Nouveau Testament adapté sous forme de petites histoires utiles et

1. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, « Avertissement », p. V.

2. A. P., « Lettre pastorale de Monseigneur l'illustrissime et révérendissime archevêque de Besançon à son clergé », 2 août 1740, dans [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, nouv. éd., Toulouse, 1706, p. VI-VII.

3. Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse...*, 2^e partie, chap. XVI, « De la lecture des bons Livres », p. 142-143.

4. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, « De la lecture des bons Livres », p. 198-199.

5. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, p. 199-200.

instructives. Il ajoute à la liste des « livres les plus utiles » aux jeunes gens¹, le *Combat spirituel* du théatin Lorenzo Scupoli², « cher livre [...], livre favori » de François de Sales ; la *Pratique de la perfection et des vertus chrétiennes* du jésuite Alonso Rodriguez³ ; les *Considérations* de Segneri⁴. Pour saluer l'ouvrage qu'il démarque et dissimuler son plagiat, il recommande la lecture de l'*Instruction pour la Jeunesse*⁵, sans en mentionner l'auteur. Un dernier titre échappe à ces choix convenus : le *Manuel du Chrétien*. Incombe-t-il à Humbert, ou à l'une des mains serves et anonymes qui procèdent à des retouches plus ou moins irrespectueuses du texte d'origine pour la plus grande postérité de l'œuvre ? Qu'il s'agisse du *Manuel* publié à Cologne en 1740 et attribué à l'abbé Nicolas Le Gros⁶, voire du *Manuel chrétien pour toutes sortes de personnes* de l'oratorien François Cordier⁷, les deux publications, sans nom d'auteur, appartiennent à la mouvance janséniste. L'un et l'autre, pour les jésuites Colonia et Patouillet, présentent « plus d'une chose répréhensible » et, loin d'être dignes d'attention et « les plus utiles » pour les jeunes gens et à toutes sortes de personnes, doivent être retirés « avec soin des mains des fidèles », en particulier « des simples et des ignorans⁸ ». La liste des bons livres ne varie quasiment pas dans les nombreuses rééditions d'Humbert, à l'exception du *Manuel du chrétien* qui, trop marqué par ses origines jansénistes, s'il faut retenir la paternité de Le Gros ou de Cordier, disparaît dans la plupart des réimpressions postérieures à 1800⁹.

1. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, p. 199-200.

2. [Lorenzo Scupoli], *Combattimento spirituale ordinato da un Servo di Dio*, Venezia, 1589 ; nouv. éd., Napoli, 1599.

3. Alonso Rodriguez S. J., *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Sevilla, 1609.

4. *La vera sapienza, ovvero Considerazioni utilissime all'acquisto del timor santo di Dio*, 1^{re} éd. ant. à 1677. Œuvre de Giampetro Pinamonti, publiée sous l'anonyme ; attribuée, dans ses traductions françaises, à Segneri (« Seignery » dans la liste de Humbert).

5. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, p. 200.

6. [Nicolas Le Gros], *Manuel du Chrétien contenant le livre des Pseaumes, le Nouveau Testament et l'Imitation de Jesus-Christ, avec l'Ordinaire de la messe*, À Cologne [Utrecht ?], Aux depens de la Compagnie, 1740, [4]-96-336-118 p.

7. [François Cordier], *Manuel chrétien pour toutes sortes de personnes, ou Heures nouvelles à l'usage de Rome et de Paris*, nouv. éd. avec des suppressions et des additions, À Paris, Chez Lottin, 1719 (1^{re} éd., Paris, Lambert-Roulland, 1690).

8. [Dominique de Colonia S. J. et Louis Patouillet S. J.], *Dictionnaire des livres jansénistes, ou qui favorisent le jansénisme*, t. III, À Anvers, Chez Jean-Baptiste Verdussen, 1755, p. 32, 36, 37.

9. À l'exception de la réédition d'Avignon de 1837 : *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, nouv. éd. revue et augmentée par l'abbé J. S., Ancien Directeur du petit Séminaire d'Avignon, À Avignon, Chez Laurent Aubanel, 1837, p. 164.

À l'exhortation pour une bonne et profitable lecture (soixante-six lignes), succède une vigoureuse mise en garde contre les mauvais livres (cent cinquante-six lignes) qui ne forment pas un chapitre particulier, mais gagnent en surface et en importance avec un développement, au total, près de trois fois plus long¹. Le missionnaire, plus encore que le pédagogue, voit et dénonce, dans cette littérature de séduction des âmes, la main du « démon » (trois occurrences²) et compare le mauvais livre au serpent de la Genèse qui, tentateur, séducteur, imprévisible, « vous fera une blessure mortelle lorsque vous y penserez le moins³ ». Toujours dans un but de simplification et d'efficacité, Humbert réduit à deux les catégories de mauvais livres. Sous l'épithète d'« hérétiques », il regroupe tous les livres qui travaillent contre la religion et contre l'Église, qui formaient les deux premières classes chez Gobinet et, unissant les deux dernières classes, il appelle « lascifs » tous les écrits qui « traitent de l'amour profane, et d'histoires galantes⁴ ». Mais la nouveauté essentielle du discours sur la lecture, revu par un homme rompu à la prédication par *exempla*, réside dans l'ajout d'un apologue « édifiant » de plus de deux pages qui, par un contre-paradigme, entend démontrer, avec plus d'efficacité qu'un discours théorique, la malfeasance des mauvais livres et la responsabilité des parents qui se doivent d'encadrer leurs enfants, de surveiller leurs lectures⁵. Instructions d'autant plus prenantes et souveraines qu'elles puisent dans l'expérience vécue du prêtre. Le missionnaire insiste sur leur authenticité ; il assure tirer leur substance de « faits presque tous arrivés de notre temps » ; « témoin d'une partie, [il] en a pris d'autres sur les lieux de personnes dignes de foi » et, pour sauvegarder l'anonymat des protagonistes et interdire toute localisation, il « déguise et change les noms propres ». Il insiste sur la particulière pertinence pastorale des exemples contemporains : « il n'y a rien que de naturel dans tous ces exemples ; et tous les jours nous voyons dans les Villes et à la campagne des évènements aussi remarquables que ceux qu'on rapporte ici, dont on feroit des volumes entiers, s'ils étoient

1. Développement pour les bons livres : 120 lignes chez Gobinet (52,63 %) ; 66 lignes chez Humbert (29,73 %). Développement contre les mauvais livres : 108 lignes chez Gobinet (47,37 %) ; 156 lignes chez Humbert (70,27 %).

2. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, p. 200 (deux), 201 (une) ; plus une dans l'« Exemple », p. 202.

3. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, p. 201.

4. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, p. 200.

5. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, « Exemple », p. 201-204.

réduits en corps d'histoire [...]. Pourquoi trouveroit-on mauvais d'édifier et d'instruire les Fidèles par des exemples arrivés de nos jours¹ ? ».

Les temps ont, à vrai dire, changé depuis Gobinet. À la confiance immo-
dérée du siècle des saints dans le livre et ses pouvoirs, succède, devant le
déferlement de mauvais livres au siècle des Lumières, une inquiétude, une
défaveur, une suspicion, une peur. La vieille ambiguïté du livre, ni tout à
fait bon, ni tout à fait mauvais, fait place à un accablement, à une hantise
de lectures trop souvent séductrices et funestes, à une condamnation sans
appel des artifices et des charmes subversifs du roman, véhicule du vice.
L'histoire « véritable », narrée par le missionnaire Humbert², met en scène
une famille honnête composée de trois enfants (un aîné entré en religion,
une fille de dix-sept ans, Euphrosine, et un jeune frère de quatorze ans)
avec, pour seule autorité parentale, la mère, une « Dame de qualité » qui
se veut gardienne des principes chrétiens. Une « jeune Demoiselle » inno-
mée, amie d'Euphrosine, « à qui on laissoit lire toute sorte de mauvais
Livres » et qui les lui communique, contamine l'héroïne : « Ces Livres
étoient contre la pudeur et contre la Religion, remplis d'impostures, d'im-
piétés, d'obscénités, mais d'un style agréable³. » L'amie perverse fragilise
et pervertit à son tour. Voilà Euphrosine prise au piège du malin et désor-
mais aliénée. L'innocence de ses mœurs, la candeur de son âme, la retenue
de son sexe ne résistent pas aux effets pernicieux des mauvaises lectures,
qui ne tardent pas à se manifester par l'adoption d'un nouveau mode de
vie, déserté par les valeurs chrétiennes, et résolument mondain : « À peine
les eut-elle lus, qu'elle devint d'une arrogance insupportable, et perdit tout
ressentiment de pudeur et de crainte de Dieu⁴. » La mère comprend enfin
la cause de la soudaine métamorphose de sa fille ; le livre « abominable »,
mensonger et impie saisi par le frère cadet sur la table de la chambre d'Eu-

1. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, « Avertissement », p. V-VI.

2. « Exemple » de nocivité du mauvais livre reproduit, sans mention d'origine et à l'ex-
ception de l'épilogue, par Henri Lemaire, qui préfère conclure sur les regrets d'Euphrosine
moribonde plutôt que sur son impénitence et la conversion de son soupirant (*Conseils d'un
père à ses enfans...*, 2^e éd., À Paris, Chez Belin-Le Prieur, 1833, p. 224-226. 1^{re} éd., Paris, Le
Prieur, 1812). Par contre la réédition par l'abbé J. S. des *Instructions chrétiennes pour les jeunes
gens...* (Avignon, 1837), substituée à l'« exemple » d'Euphrosine, deux « exemples » jugés
« plus convenables, vû la susceptibilité de ce siècle pervers » (« Avertissement », p. III ;
p. 163-165).

3. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX,
« Exemple », p. 202.

4. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX,
« Exemple », p. 202.

phrosine lui donne la clef de l'inexplicable. Livre « abominable », mais servi par l'agrément de son écriture ; car le mauvais livre, chez Humbert comme chez Gobinet, agit par cautèle, sous l'apparence d'un style séduisant. Ulcérée par l'acte délictueux de sa fille, la mère apostrophe Euphrosine : « Est-ce là le Livre de dévotion que vous lisez ? ». Euphrosine la supplie de lui restituer le roman pour le rendre à la prêteuse ; elle s'attire un refus formel de sa mère, assorti d'un apophtegme : « Vous le rendre [...], j'aimerois mieux voir le feu dans ma maison. Il n'est point permis ni à vous, ni à moi de remettre et de rendre un mauvais Livre : ce livre vous a perdue, malheureuse, et il en perdrait bien d'autres¹. » La leçon ne profite pas à l'indocile Euphrosine qui, loin de se séparer des autres livres malfaisants, les confie à son frère, le religieux, avec le secret espoir de les reprendre un peu plus tard. Jusque là bien planté dans la foi, le religieux subit l'emprise démoniaque des mauvaises lectures et glisse dans le doute et l'irreligion. Six mois après les premiers ébranlements livresques, nouveau Luther, il se marie ; et, nouveau Calvin, il se retire à Genève. L'apostat fait siennes les extravagances de l'hérésie huguenote et cumule les erreurs et les impiétés des deux réformateurs². L'emprise du malin sur Euphrosine s'exaspère et la souffrance du corps (« une maladie cruelle ») relaie et manifeste la perte du sens moral : châtement visible d'un « libertinage si outré³ ». À l'agonie, elle conçoit, trop tard, quelques éphémères regrets, mais elle meurt « dans l'impénitence ». Victoire du mal ? Non, malgré les apparences, mais victoire de Dieu qui parvient à vaincre le pouvoir, pourtant prodigieux, du démon. Un des anciens soupirants d'Euphrosine, frappé par le spectacle des affreuses souffrances de sa mort, découvre combien était illusoire ce monde d'apparences où la jeune fille et lui-même se complaisaient, et décide de s'arracher à l'emprise des mauvais livres et de vivre désormais sous le regard de Dieu⁴.

Double et antithétique leçon pour émouvoir et convertir l'auditeur ou le lecteur : la punition exemplaire et terrifiante d'Euphrosine montre à quel abîme conduisent ces lectures incontrôlées, « pernicieuses » de livres « détestables ». La tardive et soudaine conversion du « jeune homme » doit

1. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, « Exemple », p. 202-203.

2. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, « Exemple », p. 203.

3. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, « Exemple », p. 203.

4. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, « Exemple », p. 203-204.

servir d'exemple et armer les volontés trébuchantes, les courages défaillants contre la contagion des mauvais livres. Il faut les fuir, comme la peste, et les immoler par le feu. Aux flammes, à un bûcher, de faire place nette. À une catharsis publique, tels les autodafés, à haute vertu festive et démonstrative, des missions¹, de purifier la chrétienté de tout ce mal et d'empêcher sa propagation.

Utilisant la peur et la fulmination, comme dans ses prédications orales², Humbert tient les mauvais livres, désormais foisonnants et obsédants, pour seuls responsables de la mort d'Euphrosine et, au delà de ce naufrage individuel, il les accuse d'être sources de l'athéisme et « du libertinage et des grands désordres de la jeunesse dans les Villes³ ». Il le répète avec insistance dans ses sermons et dans ses *Pensées sur les plus importantes vérités de la religion* où il appelle, sur le mauvais livre, la même radicale épuration : « Vous auriez horreur d'entrer en commerce avec le démon ; cependant vous le faites lorsque vous lisez des livres qui sont les organes de satan [...]. Plus un mauvais livre vous paroît agréable, rempli de traits délicats et éblouissants, plus il est pernicieux ; plus le poison en est doux, et plus il est dangereux. Un mauvais livre est le plus cruel ennemi que vous ayez dans votre maison ; condamnez-le au feu ; il ne mérite pas une autre destinée⁴. » On reconnaît là un des discours récurrents de l'Église des Lumières. Elle répète que le plus sûr garant contre la contagion de ces vecteurs exogènes du mal résident, comme lors des épidémies les plus implacables, dans la fuite et le feu. Une autre façon de dire que c'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau si toute une France à la dérive ne meurt plus en odeur de sainteté, si toute une littérature contestataire, divergente, captieuse, que goûtent les gens d'esprit et autres, avides de nouveautés, et qui fait le jeu de l'impiété, blesse et offense un clergé alarmé, comme le prouvent les appels réitérés de ses assemblées générales à l'« inflexible sévérité » de la censure royale (1750, 1755, 1758, 1765⁵). Le prédicateur, loin de s'incliner, rudoie les fauteurs, volontaires ou involontaires, de cette désolante évolution : auteurs, imprimeurs, censeurs, libraires, lecteurs. Trop de mauvais livres

1. À Valogne en 1643 ; à Dijon en 1679 ; en Bohême aux XVII^e et XVIII^e siècles ; en Franche-Comté au XVIII^e siècle ; à Bourges et à Nevers en 1817.

2. Voir les travaux de Bernard Dompnier sur les missions des capucins dans l'ancienne France.

3. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, « Exemple », p. 204.

4. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions sur les principales vérités de la religion et les principaux devoirs du christianisme...*, Castres, s. d. [1789], chap. LIII, p. 147, 148.

5. Georges Minois, *Censure et culture sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1995, p. 186-188.

déjouent et mettent à mal la vigilance de la censure. Il déplore l'inefficacité du dispositif de contrôle et de répression, les défaillances qui, en amont et en aval, permettent la parution et la diffusion d'« une foule de livres contre l'Église, contre la Religion, contre la pureté des mœurs » ; il blâme le manque de zèle des juges royaux qui, loin de soutenir les intérêts de la religion, contreviennent à l'union traditionnelle des deux puissances, la civile et l'ecclésiastique, et tolèrent l'inacceptable : « Avec quelle force les Magistrats emploieront-ils leur autorité pour supprimer un Écrit contre le Prince, et en punir les auteurs ? L'intérêt de Dieu est le seul pour lequel on manque de zèle. [...] les Magistrats s'endorment ; [...] les Pasteurs se récrient et on les méprise¹. » Il comprend mal la fascination qu'exercent sur la meilleure société les provocations philosophiques et toutes ces belles plumes qui, peut-être écrivent bien, mais pensent faux : « Si l'on voit aujourd'hui, parmi quelques personnes d'une certaine condition, si peu de Religion et de pudeur, c'est parce qu'ils lisent toutes sortes de mauvais Livres. Il est étonnant que des gens d'esprit puissent goûter les mensonges, les obscénités et les absurdités de tant de Livres impies. Il faut être aveugle pour ajouter foi à des Livres composés par des gens dissolus et passionnés, au mépris de tant d'excellents Livres, composés par les plus grands génies, par les plus grands Saints, et dictés par l'Esprit de Dieu². » Ne voit-il pas, dans la montée incompréhensible du vice et de l'erreur, quelque entreprise du malin ?

Voilà des ajouts bien datés, bien accordés à l'esprit d'un temps d'épreuves et de fragilisation de la religion, de mise en cause d'une Église soumise aux feux croisés des philosophes et des trublions jansénistes. Elle paraissait, hier, invulnérable, confiante dans son destin, faisant fonds sur les livres d'autorité. Aujourd'hui assiégée et crispée, elle désigne l'imprimé comme un bouc-émissaire de ses malheurs et serait tentée de qualifier, comme Rousseau, l'invention de Gutenberg, d'« art terrible³ » : « Dans le siècle de Louis XIV, la Religion étoit respectée dans tous les ouvrages de Littérature ; mais dans le nôtre, les Écrivains veulent paroître Philosophes, et croient ne pouvoir mériter ce titre glorieux qu'en insultant à la Religion de leur Peres. Un livre n'est plus de mise, à moins que l'Auteur n'y joigne

1. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions sur les principales vérités de la religion et les principaux devoirs du christianisme...*, Castres, s. d. [1789], chap. LIII, p. 149 ; voir aussi p. 147.

2. [Pierre-Hubert Humbert], *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens...*, chap. XXIX, « Exemple », p. 204.

3. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 2^e part., dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, 1964, p. 28.

par quelque traits libertins une profession d'incrédulité¹. » Les mauvais livres, occultant les bons, déploient leurs séductions et leurs faux prestiges. Si profus, si redoutés qu'une triviale intempérance de lecture suffit pour alarmer les gardiens de la foi². Désormais plus bibliophobe que bibliophile, l'Église n'est pas prête à relever le double défi de la lecture : comment maîtriser l'élargissement du lectorat et la pléthore des livres, qui, tous deux, l'insupportent parce que trop accordés aux perversions du siècle ?

Le manuel de Humbert impose à son tour, pour des générations, les leçons de Gobinet sur la lecture chrétienne. Comme son devancier, les *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens* sont vouées à une belle longévité (un peu plus de cent ans³), mais plus circonscrite dans le temps et l'espace que celle, pluriséculaire et internationale, du livre de Gobinet qui, commencée à Paris en 1655, dans la France de Mazarin et de Fouquet, ne s'achève qu'après la première guerre mondiale, à Dublin. Malgré quarante demandes de permission simple de 1778 à 1789 pour un tirage total de 63 050 volumes⁴, inférieur de moitié à celui du « best-seller de la littérature religieuse », *L'Ange conducteur* du jésuite Jacques Coret, le nombre conservé d'éditions de Humbert n'atteint qu'une trentaine pour les six dernières décennies du siècle⁵. La production française se concentre dans la seule province, à l'exception d'une demande de permission parisienne en 1788.

1. Nicolas Jamin O.S.B., *Traité de la lecture chrétienne...*, À Paris, Chez J.-Fr. Bastien, 1774, chap. II, « De la maniere de former sa Bibliothèque », art. XV, p. 61.

2. De part et d'autre de la barrière confessionnelle, le livre est pointé, la main dans la main, par les catholiques et les protestants : voir la dénonciation, dès 1707, de toute forme d'écrit par le pasteur calviniste Jean Frédéric Ostervald (*Traité contre l'impureté*, Amsterdam, 1707). Jean-Christophe Abramovici, *Le livre interdit. De Théophile de Viau à Sade*, Paris, Payot, 1996, p. 141-153 et « Le repérage du livre interdit au temps des Lumières », dans *Censures et interdits*, Rennes, Presses univ. de Rennes, 1997, p. 224-227.

3. Voir fig. 3, p. 457 : « Les éditions françaises et étrangères des *Instructions chrétiennes* ».

4. Robert L. Dawson, *The French booktrade...*, Oxford, 1992, p. 514-516, (n° 506), 516-517 (n° 507).

5. *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. LXXIV, Paris, 1929, col. 1123-1137. *British Museum. General Catalog of Printed Books...*, vol. XXXVIII, London, 1966, col. 1027 et 1143. *The National Union Catalog. Pre-1956 Imprints*, vol. CCLX, London, Mansell, 1973, p. 61-62 ; *NUC books*, microfiches (États-Unis).

Catalogues en ligne : CCFr., Sudoc, BNU Strasbourg, BCIU Clermont-Ferrand, Bibl. mun. Caen, Chambéry, Troyes ; Bibliothèque royale de Belgique, LIBIS, Anet, Universiteitsbibliotheek Gent (Belgique) ; Radboud Universiteit Nijmegen, Universiteitsbibliotheek Utrecht, Stadsbibliotheek Maastricht (Pays-Bas) ; COPAC (Royaume-Uni) ; BVB, Dreiländer-Katalog (Allemagne) ; Helveticat (Suisse) ; Amicus (Canada).

Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIII^e siècle, t. VI, 1997, p. 223 et 267 ; t. VII, 1997, p. 114 et 156 ; t. XIV, 2000, p. 94 et 206 ; t. XV, 2000, p. 69 et 346.

Humbert trouve dans la France de l'Est une première et pérenne assise (près de la moitié des éditions retrouvées). Pour l'auteur, terre de naissance et de prédication; d'adhésion à ses livres, que recommandent les missionnaires de Beaupré¹, les évêques de Besançon et de Toul². Lyon, mais aussi les ateliers du Nord (Amiens, Arras, Lille surtout), flairant la bonne affaire dans un titre « utile à toutes sortes de personnes », réalisent une quinzaine d'éditions. Dans France typographiques ne fournissent qu'un faible contingent : l'ouest (Caen, Dinan) et, comme pour Gobinet, le Midi (Avignon, avant et après l'annexion; Toulouse). À la différence de leur modèle parisien, les *Instructions chrétiennes* s'exportent peu (Louvain, Bruxelles, Fribourg avant 1789; Augsbourg et Québec dans la décennie 1789-1799).

Comme Gobinet lui-même, le missionnaire de Beaupré enjambe la coupure révolutionnaire et connaît même un prodigieux succès posthume après 1800 : près de trois cents éditions sont publiées au XIX^e siècle, soit dix fois plus qu'avant 1789, dont un quart dans la seule décennie 1820-1829³. Toujours revêtu des approbations des anciennes autorités épiscopales, le livre de Humbert reste, en France, surtout prisé dans son aire initiale, franc-comtoise et lorraine (30 % des éditions conservées). L'autre citadelle catholique, l'Ouest atlantique, apprécie désormais ce livre, vecteur sûr et éprouvé de religion (18 %), au point de le celtiser en 1828⁴. Ce produit de terroir pénètre la France du sud (Avignon, Carpentras, Orange, Béziers, Toulouse)⁵ et du centre (Clermont-Ferrand, Limoges). Lyon, surtout, profite du succès persistant de Humbert (23 %). À la différence du livre de Gobinet, la réplique simplifiée de Humbert, de lecture plus facile, mieux adaptée aux attentes des campagnes et des bourgs ruraux, aux combats du clergé contre l'indévoction des strates inférieures de la société, ne réussit pas à s'imposer à Paris avant la Révolution et peine à y prendre pied

1. Michel Vernus, « *Pensées* [...] du Père Humbert (1750) », *Annales de l'Est*, 1970, p. 133-134.

2. Antoine-Pierre II de Gramont, archevêque de Besançon (1735-1754) et Claude Drouzas de Bousse, évêque de Toul (1754-1773), princes du Saint Empire.

3. Même apogée, mais de moindre ampleur, pour l'*Instruction* de Gobinet. Voir fig. 2, p. 442 et fig. 3, page suivante. À comparer avec la fréquence des rééditions de deux best-sellers religieux recommandés par Gobinet et par Humbert : l'*Imitation de Jésus-Christ*, l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales (Claude Savart, *Les catholiques en France au XIX^e siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 207-209, 210-212).

4. *Instructionou christen evit an dud youanq...*, Montroulez [Morlaix], 1828.

5. Parmi les quarante-six titres recommandés, en 1821 à Montpellier, par les missionnaires de la Société des missionnaires de France, figurent l'*Instruction pour les jeunes gens* et les *Pensées sur les vérités de la religion* de Humbert (*Journal historique de la mission donnée à Montpellier...*, Montpellier, Chez Auguste Virenque, 1821).

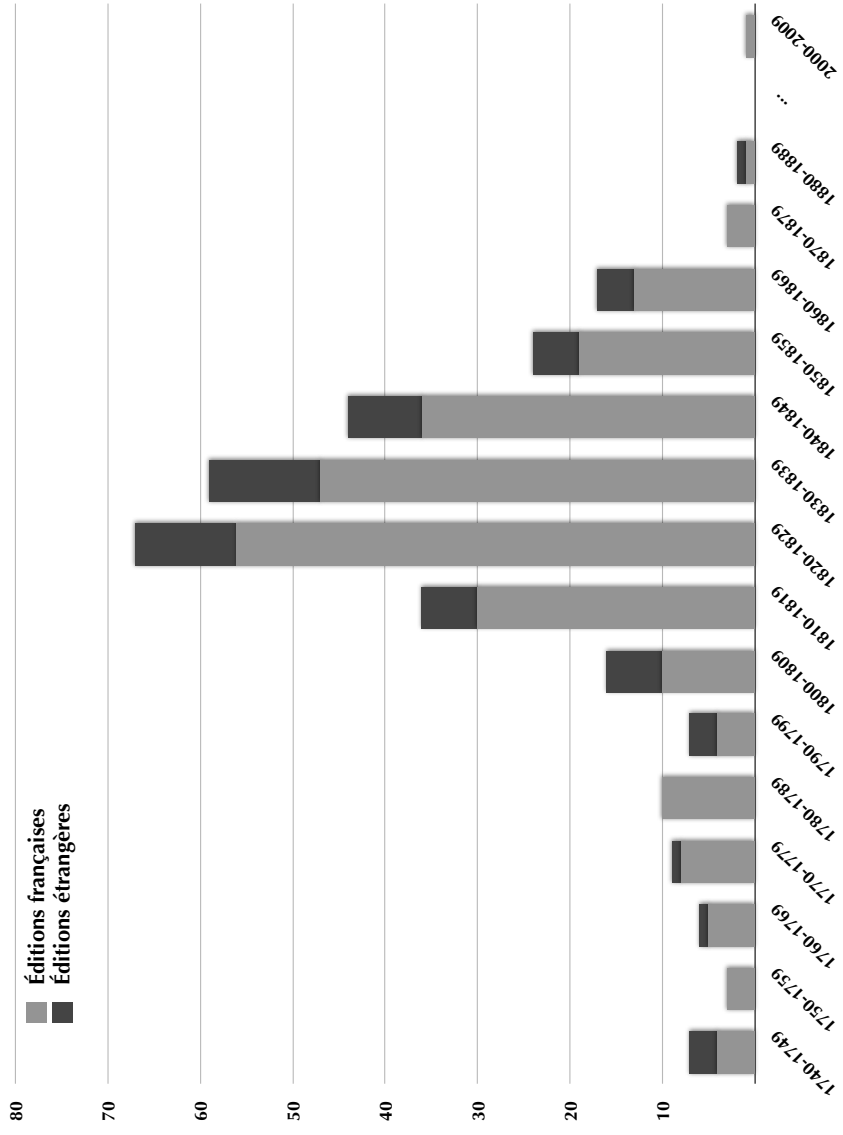


Figure 3. — Les éditions françaises et étrangères des *Instructions chrétiennes*

après (sept éditions). Provincialisme à succès, il ne franchit les frontières qu'avec modération. La même Europe qui fait de Gobinet un best-seller international, publie aussi, comme par souci de complétude, parmi d'autres guides moraux, le manuel de Humbert : la Bavière (Augsbourg, Eichstädt) ; la Belgique en version française (Bruxelles, Liège, Louvain, Tournai) ou flamande (Gand et surtout Malines) ; l'Angleterre (Londres, trois éditions). Les seules nouveautés viennent de la présence, dans la liste d'accueil, de la Suisse (avec des lieux d'impression proches de l'épicentre bisontin ou du foyer bavarois) et d'un vivace surgeon canadien¹. Plus heureux toutefois que son principe louis-quatorzien, Humbert, ou du moins sa réimpression, figure, sous le nom de son préfacier², au catalogue actuel d'un éditeur provincial spécialisé dans les « grands auteurs anti-libéraux [et] les bons livres pour la jeunesse³ ».

En dépit, ou à cause de son manque d'originalité, l'*Instruction de la jeunesse* de 1655 connaît un étonnant destin posthume, digne des chefs d'œuvre reconnus : une fortune éditoriale de plus de deux siècles et, pour le seul guide de la lecture chrétienne, une diffusion d'un demi-million, voire d'un million, d'exemplaires. Au XVIII^e siècle, les *Instructions chrétiennes* de Humbert relaient, sur l'imprimé et sa pratique, l'*Instruction* de Gobinet et, simplifiant et dramatisant le message, profitent des progrès de l'alphabétisation pour imposer à un public plus humble et plus rural des normes christianisantes de lecture, inscrites par le principal du Plessis dans l'orbite de l'oraison et par lui destinées au public étroit et ciblé des élites dévotes du royaume. Au tirage impressionnant, mais sous-estimé⁴, du livre de Gobinet, s'ajoute

1. Deux éditions au XVIII^e siècle : Québec, 1798, 1799 ; seize au XIX^e siècle : Québec, [1800], 1802, 1807, 1827, 1831, 1843, 1859, 1863 ; Montréal, 1816, 1818, 1830, 1837, 1844, 1850 ; Trois-Rivières, 1836, 1842).

2. Antoine-Pierre II de Grammont. Voir p. 448 (n. 2) et p. 456 (n. 2).

3. *Instruction chrétienne pour les jeunes gens*, Cadillac, Éditions Saint-Rémi, s.d. [2005], [14] 399 [7] p. Réimpression anastatique de la 7^e éd. (Besançon, 1748).

4. À considérer le décalage entre le nombre d'éditions conservées et les demandes de permission simple : cinq sur onze (ou vingt, si l'on rapporte à Gobinet les neuf demandes pour des éditions d'*Instructions de la jeunesse* que Robert L. Dawson attribue, à tort, à Humbert : *The French booktrade...*, Oxford, 1992, p. 516-517).

celui, non moins impressionnant et non moins sous-estimé¹, de l'aggiornamento de Humbert².

Que le modèle de 1655 et sa reprise de radicalité de 1740 connaissent plus d'éditions après 1800 que dans leur siècle de naissance, illustre la peur de la nouveauté qu'éprouvent les ministres de Dieu, leur crispation sur le bel autrefois, leur enfermement sur le connu, l'éprouvé, l'indémoudable, le révééré : « Préférez toujours les bons livres connus, les livres dont la réputation est faite, à ceux qui n'ont souvent pour eux d'autre attrait que celui de la nouveauté et de l'inconnu³. »

Le monde a changé depuis le traité des Pyrénées : les frontières, les économies, les mœurs, les attentes. Les Théotime de la Restauration ou du Second Empire n'ont qu'un lointain rapport avec les jeunes dévots de 1655. Pour faire barrage aux mauvais livres qui minent la religion, ruinent les prestiges et les hiérarchies, pour relever les défis du monde et répondre à l'expansion de l'écrit, à la massification de la lecture, l'Église du XIX^e siècle continue de mettre sa confiance dans un écho du grand siècle, à peine détemporalisé. Mais les mousqueteries datées de Gobinet et les salves de ses héritiers suffisent-elles pour diriger les lectures des jeunes chrétiens contemporains de Lamennais ou de Zola et faire taire les canonnades continues des anticléricaux et des déicides ?

1. Cinq éditions conservées sur trente et une demandes de permission simple (ou quarante si l'on accepte l'attribution à Humbert de neuf demandes pour des éditions d'*Instructions de la jeunesse* : Robert L. Dawson, *The French booktrade...*, Oxford, 1992, p. 516-517).

2. Sur la base d'un tirage moyen de mille exemplaires par édition, la première partie de l'*Instruction* de Gobinet (abrégés compris) serait tirée, avant 1800, à plus de 140 000 exemplaires (dont près de la moitié à l'étranger); après 1800, à environ 180 000 exemplaires (dont moins d'un tiers à l'étranger). Les *Instructions* de Humbert, sur la même base, seraient tirées à plus de 40 000 exemplaires (dont un peu plus de 20 % à l'étranger) avant 1800; à près de 300 000 (dont 19 % à l'étranger) après 1800. En choisissant, pour tirage moyen, deux mille exemplaires, l'ensemble des chiffres double.

3. [Adrien Sylvain], *Le livre de piété de la jeune fille au pensionnat et dans sa famille...*, 758^e éd., Avignon, Aubanel-Turnhout, Brepols, s. d., p. 373 (Premières éditions : 1869, 1873, 1891, 1892, 1893, 1894).

Clergé roussillonnais et catalanité

Alice MARCET
(Université de Perpignan)

Parler de catalanité consiste évidemment à parler d'identité culturelle catalane, d'appartenance à une *nation* qui se reconnaît dans un certain nombre de référents, parfois extrêmement difficiles à définir, mais qui, pour les Catalans, sont évidents. Nous nous trouvons donc dans le domaine du sentiment.

Si le peuple catalan est le résultat d'un vaste métissage au cours des siècles, car la Catalogne constitue un creuset au sein duquel Grecs, Ibères, Phéniciens, Romains, Wisigoths, Arabes, Juifs et tant d'autres se sont fondus, il s'est forgé une très forte identité. La catalanité naît en particulier de l'attachement à la *terra*. Pierre Vilar rappelle qu'aucune formation politique ancienne, ni comté, ni royaume ne porte le nom de Catalogne et qu'il s'agit avant tout d'un groupe humain¹. Attachement à un pays, à un sol, à une patrie, à une manière de vivre, de sentir, de parler. Pour les Catalans, la pratique de leur langue est essentielle comme le sont leur foi et la manière de la vivre. Attachement aussi aux libertés — à la liberté — et aux institutions qui les garantissent. La catalanité est une **volonté** de se reconnaître Catalan.

Or, dès l'annexion de 1659 au royaume de France et la transformation des Comtés en province du Roussillon, tout cela est considéré de mauvais aloi. Un gouverneur français était désigné, un intendant nommé et placé sous l'autorité du secrétaire d'État à la guerre, un Conseil souverain égale-

1. Pierre Vilar, dans *Histoire de la Catalogne*, Philippe Wolff et Joaquim Nadal Farreras (dir.) Toulouse, Privat, 1982, p. 13.

ment nommé (il n'y aura pas de vénalité des offices en Roussillon) chargé de veiller à l'application de la législation française en même temps qu'à la préservation de la législation catalane **dans la mesure où elle n'est pas en contradiction avec celle du royaume**. Or c'est le plus souvent le cas. Un exemple est particulièrement probant : c'est celui de l'assemblée des *Corts*. Il s'agit d'une assemblée représentative formée de députés élus parmi les membres du clergé, de la noblesse et les habitants des villes royales. Elle légifère, au même titre que le souverain, et en accord avec lui, et elle consent l'impôt dont elle contrôle la gestion par le truchement des auditeurs aux comptes d'un organe permanent qui émane d'elle, la *Diputació del General* ou *Generalitat*. De cela il ne saurait être question au royaume de France. De là, aussi, découlera le malentendu majeur au moment de la convocation des états généraux de 1789 qui a été comprise par de nombreux Roussillonnais comme une renaissance des *Corts*.

Ce qui est apparu aussi très vite, après 1659, c'est la volonté de francisation de la province. Celle-ci passait par la restriction de l'usage de la langue et surtout par le contrôle du clergé et de la pratique religieuse.

Et s'il est vrai, comme le dit encore Pierre Vilar¹ que l'usage de la langue catalane est le fondement de la catalanité perçue comme un « patriotisme linguistique », qui, mieux que le clergé, pouvait en assurer la conservation ? Catéchèse, prédication et confession ne sont concevables qu'en catalan.

Les nouvelles autorités l'ont compris immédiatement, qui se sont efforcées de contrôler, de franciser le clergé, comme l'avait déjà voulu Louis XI entre 1475 et 1493². Les affrontements entre les autorités françaises et le clergé catalan allaient être permanents en Roussillon.

Sur le plan administratif, à l'exception de quelques paroisses de la zone des Corbières, directement rattachées à l'archevêché de Narbonne, la plus grande partie de la nouvelle province relevait de l'évêché d'Elne-Perpignan, lui-même suffragant de l'archevêché de Tarragona. La partie de la Cerdagne annexée par le royaume de France demeurait, pour des raisons géographiques évidentes, sous l'autorité des évêques d'Urgell, tandis que le Capcir relevait de l'évêché languedocien d'Alet. Dans le clergé régulier, très nombreux en Roussillon, il y aura aussi des réformes qui vont profondément l'affecter. Les maisons conventuelles devaient être rattachées à des congrégations françaises, ce qui n'alla pas sans d'innombrables difficultés, et elles devinrent des foyers de résistance culturelle dont on peut

1. P. Vilar, dans *Histoire de la Catalogne*, Toulouse, 1982, p. 13.

2. José Sanabre, *La acción de Francia en Cataluña en la pugna por la hegemonía de Europa, 1640-1669*, Barcelona, J. Sala Badal, 1956, p. 603.

citer deux exemples, parmi beaucoup d'autres : le cas du couvent royal de Sainte-Claire-de-la-Passion, à Perpignan et celui du monastère bénédictin de Saint-Genis-des-Fontaines, qui demeurera rattaché à celui de Montserrat, en Catalogne, relevant lui-même de la congrégation de Valladolid, alors que le village du même nom, dont l'abbé était seigneur, était rattaché au royaume.

Des situations de ce type n'étaient pas rares aux Temps modernes, même si elles ne simplifiaient pas la vie ni des clercs ni des fidèles. Cependant, ici, elle a été compliquée par des données spécifiques et d'autres circonstances. Les Catalans étaient profondément attachés aux principes tridentins et à la soumission de l'Église à l'autorité pontificale : la soumission au roi de l'Église « gallicane » et sa dépendance à son égard, par exemple pour la désignation des évêques, leur était étrangère.

Les formes d'expression de la religiosité étaient, en Roussillon, empreintes de tradition tridentine, avec une tonalité baroque très marquée, par exemple dans la célébration du culte comme dans les fêtes populaires que sont les *aplec*¹ et surtout lors des spectaculaires processions de la semaine sainte, où les pénitents, en longue robe et au visage dissimulé par les *caperutxes*, hautes coiffes coniques se terminant en cagoule, se mortifient afin d'expié leurs péchés ou portent sur leurs épaules les lourds *misteris*, rappelant, sous forme de statues hyperréalistes, les souffrances du Christ ou de la Vierge. Les Français y verront des réminiscences « espagnoles », les traiteront avec un certain mépris, parce que « théâtrales », et les tiendront pour des manifestations d'une foi superficielle et suspecte. Ils y verront, dans le cas des processions nocturnes, parfois des occasions de débauche, mais aussi, les Catalans y étant profondément attachés et y participant d'autant plus volontiers qu'on a cherché à les dissuader de le faire, des occasions de comploter, comme ce devait être en effet le cas à Villefranche-de-Conflent, en 1674². De même, les autorités françaises voyaient-elles d'un très mauvais œil la célébration de la fête traditionnelle de *Sant Jordi*

1. *Aplec*, fête populaire célébrée à l'occasion d'un pèlerinage à un sanctuaire ou à un simple ermite de montagne le jour de la fête du saint dédicataire. L'*aplec* comporte le rassemblement des participants à la cérémonie religieuse avec chants de *goigs* (couplets à la gloire du saint que l'on honore) suivie de danses et de repas en plein air et souvent en commun.

2. Alice Marcet, « Les conspirations de 1674 en Roussillon : Villefranche et Perpignan », *Annales du Midi*, t. LXXXVI, n° 118, juill.-sept. 1974, p. 275-296. Cf. également Arch. dép. Pyrénées-Orientales, C 720. Lettre de Le Tellier à l'intendant, du 9 janvier 1672 et lettre de Louvois du 6 avril.

(saint Georges) patron de la Catalogne¹. Elles ont essayé, sans succès, de la remplacer par les festivités de la Saint-Louis.

En conservant les formes anciennes de religiosité, en diffusant les normes tridentines, en usant de la langue catalane pour son ministère, le clergé roussillonnais se faisait le porte-drapeau de la catalanité et son meilleur défenseur, se plaçant d'emblée dans une position de résistance à l'autorité royale qui voulait au contraire décatalaniser la province, l'acculturer. Comprenant que le problème ne serait pas résolu, au niveau du bas clergé, le plus proche de la population, tant que celui-ci ne serait pas instruit « à la française », il a été interdit aux prêtres et étudiants en théologie du Roussillon d'aller se former en Catalogne et surtout d'y recevoir les ordres.

La résistance du clergé à la francisation prend plusieurs aspects. Outre la conservation des formes catalanes de la pratique religieuse, qui va de soi, les clercs roussillonnais se sont rendus le plus souvent possible, malgré les interdictions, dans le Principat afin d'y poursuivre leur formation. Le cas le plus remarquable est celui des prêtres de Cerdagne : relevant de l'autorité de l'évêque d'Urgell, ils étaient soumis à ses visites paroissiales ; il n'était pas question pour eux de recevoir leur formation ailleurs que dans leur diocèse ; ils étaient, à l'occasion, traduits devant son officialité. Dès lors, ils ne se considéraient pas comme relevant des lois du royaume, défiaient ouvertement les officiers royaux. Là, les registres paroissiaux, les testaments reçus par les prêtres faisant office de notaire, seront rédigés en catalan jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Louis XIV, mais aussi ses successeurs, essayeront, en vain, jusqu'à la Révolution française, de faire nommer un vicaire régénicole chargé des affaires du « Pays adjacent de Cerdagne² ».

Pour le diocèse d'Elne-Perpignan, la question ne se posait pas tout à fait dans les mêmes termes puisqu'il était bien davantage placé sous la surveillance directe des représentants du roi. Encore faut-il signaler que durant la période d'occupation, puis dans les premières années de l'annexion, le siège épiscopal s'est trouvé vacant. En effet, depuis 1642, le dernier titulaire en date, Francisco Perez Roy, ayant été nommé à Guadix, la question se posait de savoir comment devait se faire la nomination de son successeur, les dispositions du concordat de Bologne n'ayant pas de

1. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, C 719. Lettre de Louvois à l'intendant, du 25 mars 1667.

2. Alice Marcet, « La Cerdagne après le traité des Pyrénées : problèmes d'administration ecclésiastique », *Annales du Midi*, t. XCIII, n° 152, avril-juin 1981, p. 141-155.

validité dans la monarchie hispanique dont dépendait encore officiellement le Roussillon en pleine guerre, même si ses habitants, comme tous les Catalans, avaient admis la déchéance de Philippe IV et avaient reconnu Louis XIII comme comte de Barcelone. C'est donc un chanoine, Josep del Viver i de Sant-Marti, qui se voit chargé des affaires du diocèse en tant que vicaire général, *sede vacante*. Or, à ce moment, le chapitre est très hostile à la France, et le chanoine del Viver est très contesté parce que taxé de francophilie : « La hayne qui est parmy eux leur faisant dire les sentiments les plus cachés, m'a fait voir clairement qu'aucun des deux partys n'est françoys, et que celuy des prestres [...] n'est guère moins espagnol que celuy des chanoines », écrit le visiteur général Pierre de Marca à Mazarin, à l'occasion d'un différend entre le chapitre et la communauté des prêtres de Saint-Jean de Perpignan¹. La population suit ces querelles avec passion et le chapitre n'hésite pas à l'inciter à la désobéissance aux autorités françaises. D'autant plus que le clergé catalan accuse la France d'être le vecteur de la « peste calviniste », et qu'il y a nombre de huguenots parmi les officiers, tant civils que militaires, qui sont envoyés en Roussillon, avant 1685². Ce n'est que le 17 avril 1669, après vingt-sept années de vacance, qu'un nouvel évêque a pu être nommé à la suite d'un indult pontifical autorisant le roi de France à le faire, car même après la signature du traité des Pyrénées, les dispositions du concordat ne pouvaient pas s'appliquer en Roussillon. Le nouvel évêque, Vicenç de Margarit i Biure, est originaire de Barcelone et tout dévoué à la cause française, raison pour laquelle il a dû quitter le Principat en même temps que les Français après 1652 et la chute de la capitale. L'attitude du pape, insistant sur le fait que le Roussillon ne pouvait être concerné par les dispositions du concordat de Bologne et accordant simplement un indult pour la nomination de l'évêque, conforte le clergé catalan, et en l'occurrence surtout le chapitre d'Elne, dans son attitude de contestation de la nouvelle autorité, en même temps qu'elle illustre les relations souvent tendues entre le roi de France et le Saint-Siège. Très mal reçu, tant par le chapitre que par la population, Vicenç de Margarit i Biure sera pourtant le dernier évêque catalan dans le diocèse : tous ses successeurs seront originaires du royaume et auront d'autant plus de difficultés à s'entendre avec le clergé autochtone, même si, certains, au XVIII^e siècle, ayant des tendances jansénistes, prennent parti pour les

1. Arch. Aff. étr., Mémoires et documents, Roussillon, 1745.

2. Beaucoup d'entre eux étaient originaires du Languedoc voisin, car les autorités pensaient jouer sur la parenté linguistique existant entre la langue d'oc et le catalan, oubliant ou ignorant les vieilles querelles entre Catalans et *gavats*, ce qui aggravait encore la situation.

formes catalanes de religiosité. Il faut attendre le XIX^e siècle et l'œuvre du languedocien M^{gr} de Carsalade du Pont, pour qu'un évêque véritablement ouvert à la catalanité et désireux de lui rendre sa place dans la vie culturelle, se préoccupe de sa renaissance dans le diocèse de Perpignan, qui regroupe désormais l'ensemble des paroisses des Pyrénées-Orientales.

Les Roussillonnais avaient souhaité conserver un inquisiteur pour le diocèse, et cela n'était guère du goût des autorités françaises. Louis XIV a cependant accédé à cette demande et nommé à cette fonction l'abbé Jean-Louis du Breuil, originaire de Mende, très contesté par le chapitre¹. Encore a-t-on donné pour directive à l'abbé du Breuil d'« uzer avec tant de retenüe de sa charge qu'il n'en conserve a proprement parler que le titre sans rien faire desclatant pour la fonction [...] »².

Le clergé roussillonnais utilise la langue catalane dans tous les actes de son ministère : dans la cathédrale même de Saint-Jean de Perpignan, où se sont installés le chapitre et l'évêque, le premier prêche en français ne se fera qu'à l'occasion du carême de 1676 et le fait aura été considéré comme suffisamment nouveau et important pour être consigné dans le Livre Vert Majeur de la ville³. La prédication et la catéchèse ne peuvent être faites qu'en catalan, sous peine de n'être pas comprises par les fidèles : pressenti à l'automne 1790 pour être désigné comme évêque constitutionnel de Perpignan, le curé de Palalda répond encore, dans un français au demeurant excellent, qu'il ne saurait accepter la proposition qui lui est faite, car dans son Vallespir ses ouailles ne parlent pas cette langue et lui-même l'oublie au point qu'il ne saurait trouver ses mots s'il devait l'utiliser pour prêcher⁴.

Afin de mieux catalaniser les populations, Louis XIV a ordonné la création de petites écoles royales où tous les enfants devaient être reçus et où devaient être enseignés la « langue et les mœurs françaises ». Il a aussi fait venir à Perpignan les religieuses enseignantes de la Congrégation de Béziers avec pour mission de franciser les fillettes qui devaient ensuite user du français comme langue « maternelle » avec leurs enfants. Le plus souvent toutefois, les petites écoles n'ont pas été ouvertes, faute de crédits car les communautés villageoises n'avaient ni la volonté de recruter des maîtres francophones ni l'argent pour les payer : c'est donc le plus souvent le curé

1. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, C 1366, mémoire de l'intendant à Colbert et à Louvois, 13 avril 1669.

2. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, C 719, lettre de Le Tellier à l'intendant, octobre 1669.

3. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, Livre Vert Majeur de Perpignan, AA 6, fol. 388.

4. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, L 1152.

de la paroisse qui a continué a donner des rudiments d'instruction aux enfants des campagnes, gratuitement et... en catalan.

Il y a une exception à l'attitude du clergé en tant que défenseur de la catalanité : c'est celui des jésuites. La Compagnie, malgré l'opposition de l'évêché, avait ouvert une maison à Perpignan en 1601, transformée en collège en 1614, au grand dam des dominicains, maîtres de l'Université. Les jésuites se sont faits alors les agents zélés de la castillanisation et ils deviennent, après 1659, les agents non moins zélés de la francisation. Ils seront chargés de contrôler le niveau de connaissance de la langue française et de délivrer des certificats aux étudiants souhaitant entrer à l'université, ils enseigneront les humanités et la rhétorique dans leur collège et se feront attribuer des chaires de théologie et de philosophie à l'université même¹. Les autorités françaises incitent vivement les Roussillonnais à envoyer leurs enfants au collège des jésuites².

Le problème de la confession est également très délicat. Les religieuses clarisses du couvent royal de Sainte-Claire-de-la-Passion l'ont posé avec force. Lorsqu'après l'annexion les maisons conventuelles ont été rattachées à des congrégations du royaume, elles ont été placées sous la direction spirituelle des cordeliers de la province de Saint-Louis, à Toulouse. Une partie d'entre elles a alors demandé à ce que le couvent soit placé sous l'autorité de l'ordinaire, arguant de ce que la discipline était trop relâchée parmi les cordeliers et surtout qu'il n'y avait pas dans leurs rangs de moines catalanophones susceptibles de les entendre en confession. Elles en ont appelé au pape, qui a fait droit à leur demande, non sans susciter de vives protestations de la part de l'autre partie de la communauté. Il en a résulté un grave conflit qui s'est étendu sur plusieurs années, jusqu'en 1668, où le couvent est placé définitivement sous la responsabilité de l'ordinaire³.

L'affirmation de la catalanité se confondant avec la résistance à l'autorité française prend des aspects autres que culturels même dans le clergé : nombreux sont les clercs qui participent à la résistance comme agents de

1. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, Livre des Quatre Clous, fol. 5, 227, 235, etc. ; C 1292.

2. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, C 1358, Lettre de Louvois à l'intendant, du 21 avril 1662 : « [...] il estoit très a propos [...] d'insinuer aux Catalans qu'ilz feront une chose fort agréable à sa Mgté d'envoyer leurs enfans au collège des Jésuistes pour y estre instruits [...] » ; Alice Marcet, « L'Université de Perpignan au XVII^e siècle et dans la première moitié du XVIII^e », dans *L'Université de Perpignan au XVIII^e siècle*, Jean Sagnes (dir.), Perpignan, Presses univ. de Perpignan, 1996, p. 23-30.

3. Alice Marcet, « L'affaire des clarisses de Perpignan : un exemple de l'attitude du clergé roussillonnais après l'annexion », dans *Pays pyrénéens et pouvoirs centraux (XVI^e-XX^e siècles)*, Foix, Assoc. des amis des archives de l'Ariège 1993, t. 1, p. 451-465.

renseignement ou comme messagers entre le Roussillon et les autorités du Principat, lors des soulèvements ou conjurations, comme fauteurs de complots, tel l'abbé de Saint-Genis-des-Fontaines, en 1667, voire les armes à la main, comme au cours de la révolte des Angelets, de 1663 à 1672¹. Et ils poussent la population à faire de même : ainsi le curé de Saint-Laurent-de-Cerdans affirmant en chaire que tuer un gabelou n'est pas péché mortel.

Au total, le clergé, le bas clergé surtout, aura été en Roussillon le mainteneur de la culture catalane, de la catalanité, jusqu'au cœur du XIX^e siècle et il aura ensuite amplement participé à sa renaissance par sa participation aux travaux de récupération menés par les Catalans du Principat en association avec le mouvement du félibrige.

1. Alice Marcet, « Une révolte antifiscale et nationale : les Angelets du Vallespir, 1663-1672 », dans *Contributions à l'histoire des mentalités de 1610 à nos jours* (CII^e Congrès national des sociétés savantes, Limoges, 1977. Section d'histoire moderne et contemporaine, t. I), Paris, Bibl. nat., 1978, p. 35-44 ; « Les conspirations de 1674... », *Annales du Midi*, 1974, p. 275-296 ; « Une abbaye roussillonnaise aux XVII^e et XVIII^e siècles : Saint-Genis-des-Fontaines », dans Alicia Marcet-Juncosa, *Du Roussillon et d'ailleurs. Images des temps modernes*, Perpignan, 1993, Presses univ. de Perpignan, p. 217-252.

Les communautés de prêtres de la province du Roussillon au XVIII^e siècle

Gilbert LARGUIER
(Université de Perpignan)

Les comtés catalans situés au nord des Pyrénées, devenus la province du Roussillon après leur rattachement à la France en 1659, appartiennent aux régions qui ont vu se former et se maintenir jusqu'à la fin du XVIII^e siècle des communautés de prêtres. La géographie, la typologie de celles-ci, avec les conditions de leur formation, les caractères de leur organisation interne et leur évolution entre le XIV^e et la fin du XVIII^e siècle sont autant de chantiers ouverts¹. Il ne saurait être question d'aborder ici tous ces aspects, même succinctement, d'autant que les communautés du Roussillon n'ont guère retenu l'attention pour l'instant². Aussi, me bornerai-je à en préciser

1. *Le clergé rural de l'Europe médiévale et moderne*, Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, Toulouse, 1995, 294 p. Nicole Lemaitre, *Le Rouergue flamboyant*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, 652 p. ; « Les communautés de prêtres filleuls dans le Rouergue d'Ancien Régime », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 34, 1988, p. 33-58. Louise Welter, « Les communautés de prêtres dans le diocèse de Clermont du XIII^e au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France* (= R.H.E.F.), t. XXXV, n° 125, janvier-juin 1949, p. 5-35. Louis Latour, « Les communautés de prêtres à Auterive (Haute-Garonne) sous l'Ancien Régime », *Mélanges historiques midi-pyrénéens, offerts à M. Pierre Gérard*, Toulouse, Les Amis des archives de Haute-Garonne, 1992, p. 195-211. Jacques Poumarède, « Les fadernes du Lavedan : associations de prêtres et sociétés de crédit dans le diocèse de Tarbes. xv^e-xviii^e siècle », dans *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse, Centre d'hist. juridique méridionale, 1979, p. 676-694.

2. Des allusions ou une évocation rapide dans Philippe Torreilles, « Une carrière ecclésiastique sous l'Ancien Régime, l'abbé Thomas Tolra (1721-1789-1804) », *Bulletin de la Société agricole, scientifique et littéraire des Pyrénées-Orientales*, t. XXXVII, 1896, p. 279-304 ; Jean Capeille, *Étude historique sur Millas. La seigneurie, la commune et l'église depuis leurs origines jusqu'à la Révolution*,

le nombre et la distribution géographique, à donner les caractères saillants de leur organisation, de leur recrutement et de leur fonctionnement au XVIII^e siècle.

La province du Roussillon comptait vingt-deux communautés de prêtres en 1789, toutes situées dans le diocèse d'Elne¹. Il n'y en avait aucune en effet dans le Capcir, dépendance du diocèse d'Alet, ainsi que dans la partie de la Cerdagne devenue française au traité des Pyrénées et restée dans le diocèse d'Urgel². Ce chiffre est assez élevé si on le rapporte aux paroisses du diocèse : une communauté de prêtres pour neuf paroisses environ, les quatre paroisses de la ville capitale qui en possédaient chacune une mises à part³. Le contraste entre la densité de ces communautés et leur absence dans les diocèses languedociens situés au nord — diocèses de Narbonne et d'Alet — apparaît comme un trait distinctif du diocèse d'Elne⁴. Celui-ci appartient bien à l'espace pyrénéen où le clergé rural était traditionnellement nombreux et les communautés de prêtres répandues — le recensement par feu de Catalogne exécuté en 1553 ne dénombrait-il pas 6,52 % de feux de *capellans* (prêtres) avec des secteurs à plus 10 %⁵ ?

À défaut de bonnes archives ecclésiastiques, d'états nominatifs du clergé au début de la Révolution, on est contraint de s'en remettre aux *Descriptions* ou *États* du Roussillon qui fleurissent au XVIII^e siècle pour avoir une idée

Céret, L. Roque, 1900, p. 157-191. Mémoires de maîtrise, Univ. de Perpignan : S. Commandré, *Communauté de Collioure, 1700-1770* (1996) ; C. Garcia, *Communauté de Vinça, 1750-1791* (1996) ; E. Robinat, *Communauté de Prats-de-Mollo, XVIII^e siècle* (1996) ; C. Cuq, *Communauté d'Ille-sur-Têt, 1750-1790* (1996) ; E. Cazach, *Communauté de Notre-Dame de la Real de Perpignan, XVIII^e siècle* (1997) ; V. Billes, *Communauté Saint-Jean-Baptiste de Perpignan, XVIII^e siècle* (1997).

1. À Perpignan : communautés de l'église Saint-Jean-Baptiste, de la collégiale Notre-Dame de la Real, de Saint-Jacques, de Saint-Mathieu ; en Roussillon-Vallespir : Elne, Canet, Collioure, Argelès, Thuir, Ille-sur-Têt, Bouleternère, Millas, Estagel, Pézilla-la-Rivière, Rivesaltes, Pia, Céret, Arles-sur-Tech, Prats-de-Mollo ; en Conflent : Vinça, Prades, Villefranche-de-Conflent.

2. Aucune communauté dans les paroisses devenues françaises, mais il y a un collège de prêtres à Puigcerda.

3. Le diocèse d'Elne comptait cent soixante-quatre paroisses.

4. La consorce des prêtres de Fanjeaux y fait figure d'exception, mais son origine et la date où les prêtres formèrent un collège la distingue des confréries roussillonnaises, Arnaud Ramière de Fortanier, « La confrérie Notre-Dame de Fanjeaux et son développement au Moyen Âge. Édition du texte provençal des statuts », dans *La religion populaire en Languedoc du XIII^e siècle à la moitié du XIV^e siècle*, Toulouse, Privat, 1976, p. 321-356 (« Cahiers de Fanjeaux », 11).

5. Serge Brunet, *Les prêtres des montagnes : Val d'Aran et diocèse de Comminges (vers 1550-vers 1750)*, thèse, ÉHÉSS, 1996, publiée sous le titre de *Les prêtres des montagnes. La vie, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime : Val d'Aran et diocèse de Comminges*, Aspet, PyrÉGraph, 2001, 863 p.

Tableau 1. — Les communautés de prêtres du Roussillon au milieu du XVIII^e siècle

Communauté	Prêtres « résidés » et bénéfices fondés	Communautés	Prêtres « résidés » et bénéfices fondés
Saint-Jean (P.)*	55 (134)	Millas	12 (32)
Saint-Jacques (P.)	17 (33)	Estagel	6 (9)
La Real (P.)	10 (36)	Pézilla-la-Rivière	4 (11)
Saint-Mathieu (P.)	7 (28)	Rivesaltes	3 (5)
Elne	10 (65)	Pia	1 (4)
Canet	0 (20)	Céret	13 (23)
Collioure	13 (24)	Arles-sur-Tech	7 (28)
Argelès	6 (25)	Prats-de-Mollo	13 (17)
Thuir	11 (36)	Vinça	14 (22)
Ille-sur-Têt	30 (45)	Prades	29 (12)
Bouleternère	5 (10)	Villefranche-de-Conflent	7 (32)

(P.)* = Perpignan

approximative de leur importance respective. *L'État militaire, ecclésiastique et politique du Roussillon* de 1751, un des plus sûrs, présente l'avantage de nous fournir à cette date les effectifs des communautés, le nombre des bénéfices fondés ainsi qu'une estimation des revenus déclarés en vue de la contribution au don gratuit¹.

Le premier caractère livré par ce tableau est l'extrême hétérogénéité des communautés : il y a loin de celle de Canet qui ne comptait plus de prêtre « résidé » au milieu du siècle en dehors de ses deux curés — avait donc quasiment cessé d'exister —, à la puissante communauté de la paroisse Saint-Jean grosse de ses cinquante-cinq prêtres résidents. quatre d'entre elles comportaient moins de cinq membres, six de cinq à neuf membres, neuf de dix à dix-neuf membres, trois seulement dépassaient ce chiffre².

1. Arch. mun. Narbonne, ms. 292. Ces estimations, tirées des déclarations sont fortement sous-estimées comme le montrent les livres de comptes et les déclarations faites en 1790-1791.

2. Ils sont légèrement inférieurs. *L'État* de 1751 comptabilise cent trente-quatre curés et prêtres pour les quinze communautés non citadines de la viguerie, le *Dénombrement* de 1730 cent soixante-cinq, dont vingt-quatre curés. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, 1 C 1081.

Ces ordres de grandeur restituent fidèlement la réalité. On relève à peu de choses près les mêmes effectifs dans un *Dénombrement général de la viguerie du Roussillon et Vallespir* de 1730. Ce dernier, précieux, nous donne très précisément le nombre des prêtres qui desservaient les paroisses, excepté celles de Perpignan *intra muros* : deux cent soixante-seize pour cent trois paroisses et leurs annexes. Sur ce total, cent soixante-six relevaient des quinze paroisses de la viguerie où se trouvaient des communautés de prêtres, soit environ 60 %¹. Cette proportion était à peu près équivalente en Conflent². Près des deux tiers du clergé séculier du diocèse, si l'on tient compte des membres des chapitres d'Elne et de la collégiale de la Real qui faisaient partie des communautés de Saint-Jean et de la Real, relevaient donc des communautés de prêtres. C'est dire leur importance.

Elles contribuent puissamment à dessiner une géographie du clergé et de l'encadrement des fidèles, à enrichir les strates des établissements ecclésiastiques, des premières communautés monastiques des vallées et de la montagne aux fondations urbaines et rurales de la plaine du xvii^e siècle. Il faudrait pour analyser correctement leur distribution dans le diocèse aller au-delà de l'image que donne l'*État* de 1751, valable pour le milieu et la fin du xviii^e siècle, et remonter à leurs origines. On peut s'accorder sur trois points. Le premier est que si des communautés semblent déjà constituées à la fin du xiii^e siècle³, leur développement fut lié à une vague de fondations de bénéfices au xiv^e siècle essentiellement, au xv^e siècle encore. La hiérarchie des communautés au xviii^e siècle est largement fonction du nombre des bénéfices fondés dans les paroisses. L'avantage est aux paroisses de Perpignan, à celle de Saint-Jean notamment qui en possédait plus que toutes les autres paroisses citadines, aux petites villes anciennes — Elne — ou en forte expansion alors grâce à la draperie comme Ille-sur-Têt. Le second est qu'il y eut davantage de communautés de prêtres fondées qu'il n'en subsistait au xviii^e siècle : Tautavel, Baixas, Saint-Feliu-d'Avall, Sainte-Marie-la-Mer, Saint-Nazaire en Roussillon, Marquixanes en Conflent, en eurent une également⁴. Le moment de fondation des communautés, enfin,

1. Vingt-quatre curés, cent quarante et un prêtres, un prêtre de la communauté de Saint-Jean desservant la paroisse de Castel-Roussillon qui dépendait du territoire communal de Perpignan. On comptait dans les autres paroisses de la viguerie quatre-vingt six curés, dix-sept vicaires, huit chanoines de la collégiale Saint-Julien de Torrelles.

2. Cinquante curés et prêtres pour les communautés d'après l'*État* de 1751, alors que les trois archiprêtres du Conflent, Vinça, Prades et Villefranche, comptaient vingt-neuf cures et douze vicairies.

3. Elne, G 171 ; communauté de Saint-Mathieu de Perpignan : G 579, n^{os} 268, 291, 520. Une poignée d'actes pour l'extrême fin du xiii^e siècle.

4. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, Tautavel, G 766 ; Baixas, G 722-724 ; Saint-Feliu-

est chronologiquement daté : toutes celles dont on a la trace existaient au *xiv^e* et au *xv^e* siècle. Aucune ne se constitua postérieurement.

Ces observations permettent de mieux comprendre les caractères de leur implantation et d'apercevoir quelques traits de leur évolution. Les communautés fuient la montagne, prolifèrent dans les vallées dès qu'elles s'élargissent et en plaine. Il est frappant de voir le contraste opposant la partie haute du Conflent, au-delà de Villefranche, stérile pour les communautés comme le Capcir et la Cerdagne, à sa partie basse où la vallée de la Têt devient une véritable rue de communautés. De même, les communautés se pressent le long de la côte et font cercle autour de Perpignan. Une seule zone reste à l'écart : au sud de Perpignan, entre Thuir, Elne, Céret et Argelès. Oms sera d'ailleurs le seul archiprêtre du diocèse à n'avoir jamais eu de communauté, même temporairement. L'opposition entre le sud et le nord du Roussillon, entre les basses vallées de la Têt et du Tech, flagrante, est encore accentuée par la création de deux collégiales dans d'humbles localités, Corneilla-de-Conflent et Torreilles.

Les contrastes de densité expliquent probablement pour une large part la résistance inégale des communautés. Elne qui subit un véritable déclassement mise à part¹, les plus méridionales se maintiennent mieux que leurs homologues de la couronne citadine. Les disparitions interviennent à proximité de la côte et de Perpignan — Sainte-Marie-la-Mer, Saint-Nazaire —, ou lorsque les communautés se touchaient². À quel moment se produisirent-elles ? On ne connaît aucun acte de dissolution en bonne et due forme. Les communautés de Sainte-Marie-la-Mer, Saint-Nazaire et Tautavel paraissent n'avoir eu qu'une existence brève³, Saint-Feliu-d'Avall résiste jusqu'au début du *xvi^e* siècle⁴, Marquixanes plus avant dans le siècle puisqu'on décidait en 1566 que la rectorie du lieu lui reviendrait⁵. Baixas fut la dernière à s'éteindre vers le milieu du *xvii^e* siècle⁶.

d'Avall, G 865, 3 E 3/1009 ; Sainte-Marie-la-Mer, G 874 ; Saint-Nazaire, G 873 ; Marquixanes, G 933.

1. Le siège épiscopal est transféré à Perpignan en 1602.

2. Tautavel, voisine d'Estagel ; Saint-Feliu-d'Avall, située entre Pézilla-la-Rivière et Thuir, conserve la particularité unique dans le diocèse pour une paroisse rurale d'être desservie par deux prêtres et un vicaire ; Marquixanes, voisine de Vinça.

3. On n'a que peu de traces de celle de Saint-Nazaire, mentionnée à la fin du *xiv^e* siècle, Arch. dep. Pyrénées-Orientales, G 873. Sainte-Marie-la-Mer et Tautavel sont mentionnées en 1401 et 1402, (G 766, 873).

4. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, G 865, vente d'un immeuble à la communauté, 1515.

5. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, G 933, le recteur de Marquixanes résigne la rectorie pour cause d'union à la communauté des prêtres.

6. Arch. dép. Pyrénées-Orientales, G 724, dernière mention en 1639. La communauté se compose alors du recteur et de deux prêtres.

Ces notations rapides suggèrent la distance qui sépare les communautés de prêtres du diocèse d'Elne de celles qui peuplaient les paroisses des hautes terres des Pyrénées au Massif central et au Jura. Elles n'ont pas le privilège de l'antériorité. Nombre de paroisses du diocèse de Clermont ont leurs prêtres « serviteurs de l'église » à la fin du XIII^e siècle¹. Mais là, comme en pays gascon² et en Rouergue³, les communautés ne se développent qu'au XV^e, au XVI^e siècle plus encore. À la fin du XVI^e siècle, une paroisse auvergnate sur trois — la proportion était équivalente dans la Marche — possédera une fraternité. On ne leur connaît pas de statuts, elles apparaissent néanmoins beaucoup plus solides que les communautés du centre du royaume suspendues à des autorisations périodiques. Moins nombreuses que les communautés de « prêtres filleuls » à leur apogée — mais la majorité de celles-ci comportaient le curé et un ou deux prêtres filleuls seulement⁴ —, elles n'étaient pas réservées exclusivement aux prêtres originaires de la paroisse, à l'exception notable et tardive de celle de Prades où un accord entre le conseil général de la commune et les patrons de l'église régla en 1597 qu'elle n'accueillerait que des prêtres natifs de la ville⁵. Les bénéficiers distinguaient peut-être le plus les communautés du diocèse d'Elne des fraternités du centre de la France. Là, les bénéficiers et les religieux n'y étaient pas admis, sauf le recteur de la paroisse et son vicaire⁶. En Roussillon, au contraire, il fallait obtenir au préalable un bénéfice de résidence. Ceci ne faisait pas pour autant des communautés du Roussillon des collégiales au petit pied, bien que des bénéficiers les rappelaient — un *précenteur* à Ille-sur-Têt, un *domer* précenteur à Céret —, mais explique la plus grande stabilité de leurs effectifs comparés à ceux des communautés de prêtres filleuls, une obligation de

1. L. Welter, « Les communautés des prêtres filleuls... », *R.H.E.F.*, 1949, p. 8. Des communautés de prêtres existent à cette date également dans le Val d'Aran, Serge Brunet, « Les communautés de prêtres du Val d'Aran (XVI^e-XVIII^e) », dans *Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne (XIII^e journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran)*, Pierre Bonnassie (éd.) Toulouse, Presses univ. du Mirail, 1995, p. 250.

2. Georges Loubès, « Le clergé rural gascon à la fin du Moyen Âge (XIV^e-XVI^e siècles) », dans *Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, 1995, p. 41-59.

3. N. Lemaitre, « Les communautés de prêtres filleuls... », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 34, 1988, p. 34.

4. L. Welter, « Les communautés des prêtres filleuls... », *R.H.E.F.*, 1949, p. 11-15.

5. C'est pourquoi le nombre des prêtres dépassait celui des bénéficiers fondés. Cette décision faisait suite à une fermeture progressive de la communauté : 1567, exclusion de tout prêtre non catalan (G 938).

6. N. Lemaitre, « Les communautés de prêtres filleuls... », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 1988, p. 40.

résidence plus rigoureuse, des sources de revenu moins dépendantes du produit des messes.

Les communautés de prêtres du Roussillon furent-elles aussi étroitement liées au développement de la croyance au purgatoire depuis le XIII^e siècle qu'on a pu le montrer ailleurs ? Leur destin est différent. Alors que les fraternités de prêtres obituaires se développent et connaissent une expansion sans précédent au XVI^e siècle, les communautés du diocèse d'Elne éprouvent des difficultés prolongées entre la fin du XV^e et le milieu du XVII^e siècle. Les effectifs sont au plus bas¹ ; les réunions de bénéfices et de rectories sur le modèle de ce qui s'était fait à Marquixanes tentent de pallier la diminution des revenus² ; des désordres internes entraînent le remaniement de statuts³. Elne connaît de vives turbulences agitent à la fin du XVI^e siècle⁴. Le XVII^e siècle, malgré la guerre et d'importants changements politiques, sera beaucoup plus favorable. Les signatures apposées au bas des procès-verbaux des assemblées réunies pour élire aux charges témoignent d'une remontée générale des effectifs. Le diocèse d'Elne où les évêques restaient peu d'années sur leur siège et résidaient rarement ne demeure pas complètement à l'écart de l'élan religieux qui marque le siècle même si les nouveautés comme les confréries de piété ou l'art des retables doivent peu au clergé de la ville ou de la plaine.

Leur recrutement et leur organisation rigoureuse distinguaient également les communautés du Roussillon. Ni de droit comme dans les communautés de filleuls, ni soumise au concours, mode normal de recrutement aux cures dans le diocèse, l'admission dépendait en fait et d'abord de l'obtention d'un bénéfice de résidence et de la présentation des patrons. On saisit immédiatement l'importance du patronage pour l'accès aux carrières ecclésiastiques en Roussillon étant donné la place des communautés dans le clergé séculier. Les patrons qui présentaient aux bénéfices de résidence se répartissaient en trois catégories principales : les nobles et bourgeois nobles, catégorie sociale et institutionnelle spécifique à Perpignan, les consuls des

1. Céret : six membres présents en 1486 (G 782) ; Pézilla-la-Rivière : quatre en 1564, trois en 1602 (G 833, 836) ; Argelès : trois membres résidants en 1604 (G 708).

2. Céret : 1606, union de l'hebdomadairie de l'église à la communauté à cause de l'insuffisance des revenus (G 764) ; Villefranche : 1567, union de la rectorie d'Évol à la communauté « dont la situation est des plus précaire », 1577, union des rectories de Jujols et de Canaveilles (G 956).

3. Millas : 1509 (G 809) ; Prades : 1568 (G 938) ; Pézilla-la-Rivière : 1560, statuts de la communauté « où le désordre s'était introduit », car on avait accepté des prêtres de peu de capacité. Nouveaux statuts en 1629 (G 833), etc.

4. G 171.

communautés séculières, les communautés de prêtres elles-mêmes. Le souverain ne disposait pas de l'influence que l'historiographie traditionnelle lui prête¹. L'équilibre variait d'une communauté à l'autre. Les consuls occupaient une place déterminante à Argelès et à Collioure². Vinça ou Ille-sur-Têt sont plus représentatives de l'ensemble des communautés : les laïcs y disposaient de la moitié environ des patronages, les communautés de prêtres elles-mêmes, par le biais d'un sacristain, des syndics, ou en corps, d'autres institutions ecclésiastiques ou les marguilleries, de 20 à 30 %, le reliquat revenant aux consuls³. L'influence principale, directe, indirecte plus encore, appartenait aux familles les plus en vue de la noblesse de la province. Les Oms, Ros, Blanes, Tamarit, le marquis de Montferrer, des nobles de moindre envergure ou des familles qui jouissaient de fortes positions locales, désignaient leurs protégés, alliés ou membres de leur clientèle⁴.

Aussi, n'est-il pas surprenant que des frères, des oncles, des neveux, des cousins, cohabitent dans une communauté ou se succèdent dans les bénéfices. Voici quelques exemples. Les Descatllar, nobles d'Ille-sur-Têt, plaçaient des parents dans la communauté locale⁵. Les Pontich, patrons de bénéfices à Vinça et les familles avec lesquelles ils étaient apparentés comme les Bordas occupaient des places à Ille-sur-Têt, à Vinça, à Villefranche-de-Conflent. François Pontich prit possession d'un premier bénéfice en 1695 ; il le résigna en 1703, Joseph Pontich lui succéda puis permuta avec un autre Joseph Pontich alors bénéficiaire d'Ille⁶. Michel Pontich désigna par un Pontich en 1699 à un autre bénéfice aura comme successeur Bonaventure Pontich et Roig en 1739. Deux Bordas seront membres de la communauté d'Ille au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle ;

1. *L'État des bénéfices du diocèse d'Elne... depuis 1746 jusqu'en 1784* (1 J 543), trop lacunaire, ne permet pas une exploitation raisonnable ; de plus, on y distingue mal les bénéfices de résidence. Le souverain est patron de dix-huit bénéfices au total (1 J 543, p. 37-38). Patronage des consuls à Argelès, Collioure, Villefranche-de-Conflent, Vinça, Ille-sur-Têt.

2. Six bénéfices plus un patronage partagé avec le prier curé sur vingt-deux bénéfices, S. Commandré, 1996, p. 26.

3. Vinça, laïcs : onze patronages ; consuls : six ; patronages ecclésiastiques : six. Ille-sur-Têt : laïcs : quatorze ; consuls : deux ainsi que deux autres en alternance ; communauté des prêtres, sacristain, syndics, seuls ou conjointement : six et deux en alternance ; hospitaliers de Saint-Jean : un ; C. Garcia, 1996, p. 27-29 ; C. Cuq, 1996, p. 74-77.

4. Quelques patrons d'origine plus humbles cependant : un *pagès* (c'est un propriétaire foncier) de Finestret et son épouse à Villefranche-de-Conflent (G 957), un tailleur et deux travailleurs de Bouleternère et Estoher à Ille-sur-Têt.

5. G 795 ; C. Cuq, p. 117.

6. G 959.

Ignace Bordas désigna en 1782 à Villefranche son frère Jean qui était curé du Boulou, etc. Neuf Rodoni firent partie de la communauté de Prats-de-Mollo au cours du XVIII^e siècle. Les Companyo, descendants d'un pareur de Céret au XVI^e siècle qui avaient remarquablement prospéré — ils sont marchands, notaires, procureurs juridictionnels et agents seigneuriaux, receveurs du domaine du roi... au XVIII^e siècle —, offrent l'exemple le plus saisissant. Au début du siècle, Pierre, admis en 1701 avec la caution de Jean et Joseph Comanyo, respectivement marchand et notaire, rejoignait dans la communauté Thomas, élu syndic en 1705. Au milieu du siècle en 1757, Michel Companyo obtenait le bénéfice laissé vacant par son cousin Joseph, *domer* de la communauté. À la fin du siècle, Hyacinthe, admis en 1781, neveu de Michel curé *domer*, syndic en premier cette année là, était frère de notaire et fils du notaire secrétaire de la communauté. Celle-ci accueillait encore un autre Compayoy, le révérend Jean-Antoine, en 1785 !

Le recrutement des prêtres s'effectuait, on l'a compris, dans un milieu étroit. Les actes d'admission où l'on détaillait la qualité des cautions nécessaires sont tout à fait éclairants à cet égard. Ainsi encore l'exemple de Céret. Si des fils, des neveux, des cousins de pagès et de pareurs, entrèrent dans la communauté, il était rare qu'ils ne fussent pas au sommet de leur catégorie sociale ou professionnelle¹. La majorité des prêtres provenaient de familles de notaires, de marchands, de médecins, d'apothicaires, c'est-à-dire du groupe social restreint qui à l'échelle du bourg détenait la fortune, l'éducation, l'influence au conseil de ville. À peu de différences près, dues aux patronages, aux structures sociales des paroisses de la ville ou des bourgades — une majorité de familles de conseillers au Conseil souverain, d'avocats, de notaires, de marchands, de médecins, d'apothicaires, mais aussi d'artisans à Perpignan ; un recrutement d'origine plus modeste à Collioure (un fils de brassier, un de pêcheur) ; davantage de *pagès* et d'artisans à Prats-de-Mollo² —, les mêmes caractéristiques s'observent partout, distinguant les communautés de prêtres du clergé des paroisses rurales issu en plus grande proportion de la catégorie des propriétaires fonciers³.

Émanation des élites locales, considérées comme une chasse gardée, les

1. 1759, un fils de *pagès* a pour beau-frère un apothicaire, par exemple.

2. E. Cazach, 1997, p. 31-35 ; S. Commandré, 1996, p. 91-97 ; E. Robinat, 1996, p. 56. À Prats-de-Mollo : trente-quatre admis, quatorze issus de propriétaires fonciers, huit du commerce, dix d'artisans, dont huit de pareurs. Les Hortet fréquemment prévôts de la confrérie des pareurs de la ville placent plusieurs de leurs fils dans la communauté.

3. Jeanne Barnèdes, *Le clergé paroissial du diocèse d'Elne à la fin du XVIII^e siècle*, mém. de maîtrise, Univ. Montpellier III, 1977, Michel Péronnet (dir.).

communautés étaient peu ouvertes sur l'extérieur, même si elles n'étaient pas réservées uniquement aux prêtres nés dans la paroisse. En dehors des titulaires des cures dont le patronage appartenait au chapitre d'Elne, tous les prêtres de la communauté de Prats-de-Mollo sortaient du haut Vallespir. 72 % des admis à Collioure au XVIII^e siècle étaient du lieu. Le pourcentage un peu plus faible à Ille-sur-Têt s'explique par la présence d'un bénéfice destiné à un organiste. Rares furent les prêtres acceptés hors du secteur géographique où leur famille résidait : la ville, le Roussillon, le Vallespir, le Conflent. On doit cependant relever la présence de prêtres extérieurs au diocèse : du sud — du diocèse d'Urgel plus particulièrement —, mais aussi du nord : les communautés proches de l'ancienne frontière du royaume exerçaient une fonction de pont avec le Languedoc¹.

L'admission, décidée par la communauté sur présentation d'un de ses membres et le renfort de cautions, intervenait généralement dès que l'impétrant pourvu d'un bénéfice de résidence obtenait la prêtrise, et s'accompagnait d'un droit d'entrée en argent et en cire, variable d'une communauté à l'autre : 24 livres pour les bénéficiers, 34 livres pour les chanoines à Saint-Jean à la fin du siècle ; 50 livres en trois ans à Vinça ; 16 livres 13 sols 6 deniers pour une chasuble ainsi que deux cierges d'une livre chacune à Ille-sur-Têt plus 20 livres si le prêtre était natif du lieu, 50 livres s'il n'en était pas originaire ; 20 livres à Prats-de-Mollo et à Estagel, etc.² Tenus à une résidence stricte, à l'assistance aux cérémonies, sous peine d'être privés de distributions, les prêtres devaient aussi satisfaire à l'examen du plain-chant. En cas d'insuccès, les recalés disposaient de quatre mois pour atteindre le niveau requis. Un nouvel échec les privait de distributions jusqu'à ce qu'ils prouvent leur aptitude à chanter. Il ne s'agissait pas d'une simple formalité. Dix-huit prêtres admis passèrent l'examen avec succès à Vinça entre 1752 et 1789, quatorze furent refusés³.

1. Villefranche-de-Conflent, 1702, 1705, 1712, 1781, admissions de prêtres des diocèses de Vic, d'Urgel ; 1758, un prêtre du diocèse d'Alet (G 957). Ille-sur-Têt, 1716, un prêtre du diocèse de Mirepoix ; 1754, un prêtre du diocèse d'Alet ; 1758, un organiste originaire d'Espagne ; 1771, un prêtre originaire du Couserans (G 795, 796 ; C. Cuq, 1996, p. 115-120). Estagel, deux curés, un bénéficié du diocèse d'Alet au cours de la décennie 1770-79 (G 785, 787). Pézilla-la-Rivière, 1750, un prêtre du diocèse de Tarbes (G 836) ; etc.

2. V. Billes, 1996, p. 26 ; C. Garcia, 1996, p. 99 ; C. Cuq, 1996, p. 30 ; E. Robinat, 1996, p. 33.

3. La proportion est forte, supérieure à celle qu'on constate ailleurs. Trois refusés sur vingt-neuf à Prats-de-Mollo. Sur tous ces points, l'obligation de résidence en moins, car on exigeait moins des prêtres filleuls, les communautés du Roussillon se rapprochaient de celles du diocèse de Clermont, L. Welter, « Les communautés de prêtres filleuls... », *R.H.E.F.*, 1949, p. 18-21.

La prise de possession donnait lieu à une cérémonie solennelle où le nouveau membre accomplissait une série de gestes symboliques : prières faites à genoux devant le maître autel, baisement de l'autel, ouverture et fermeture du tabernacle, son de cloche, lecture d'un livre de chœur de l'église à Collioure¹. Commençait alors un temps de probation. Automatiquement procureur des censives et des censaux², le nouveau promu devait assurer la fonction du lutrin à Ille-sur-Têt ; chanter ou faire chanter les évangiles aux messes, assister aux processions, s'habiller en dalmatique les dimanches de la Minerve à Vinça, tout en étant considéré comme absent pendant un an et obligé à ce titre de déboursier de l'argent ; registrer les livres de chœur, chanter le martyrologe, dire la première messe avant mâtiné, célébrer la dernière messe placée après la grand messe, faire l'office de diacre, apporter la lumière au chœur chaque fois qu'il serait nécessaire etc., à Collioure³. Alors seulement, il pouvait concourir aux autres charges et participer à toutes les distributions que donnaient la résidence et l'assiduité aux cérémonies. Les prêtres recevaient à cet effet des méreaux ou pallofes, spécialement frappées parfois comme à Rivesaltes où les faces des jetons représentaient saint André et sa croix⁴.

Grandes ou petites, les communautés fonctionnaient toutes sur le même modèle, possédaient au minimum un syndic, un procureur des censives et censaux, des auditeurs des comptes, ainsi — la liste variable de l'une à l'autre n'est pas exhaustive —, qu'un procureur ou trésorier des funérailles, un boursier, un archiviste, un bassinier des âmes, un *capbreviateur*⁵, etc., et renouvelaient chaque année à jour fixe ces charges au cours d'assemblées solennelles. À l'église Saint-Jean de Perpignan dont la communauté se composait de chanoines et de bénéficiers, le conseil général de la communauté.

1. G 955 ; S. Commandré, 1996, p. 31 ; prière à genoux, baiser de l'autel, écoute du son de la cloche à Ille-sur-Têt, C. Cuq, 1996, p. 69.

2. Un censal est une rente constituée.

3. Collioure : S. Commandré, 1996, p. 238-241. Ces services duraient d'un à deux ans dans une communauté comme Collioure qui admet quarante et un prêtres entre 1700 et 1770.

4. G 843 ; Canet, G 744.

5. De *capbreu*, registre où sont énumérés les biens d'une seigneurie (l'équivalent dans ce cas d'un terrier), les rentes constituées. Le *capbreviateur* s'occupait du renouvellement des terriers. Ces charges sont généralement distinctes les unes des autres, bien qu'un même individu pût en exercer plusieurs dans les petites communautés. À Bouleternère, le procureur des censives et censaux était également receveur des messes, boursier et procureur des funérailles, G 733, 23 juin 1663. Des charges étaient spécifiques à certaines communautés. À Thuir : un marguillier des âmes du purgatoire, un prêtre « pour habiller et déshabiller Notre-Dame de la Victoire » (G 885) ; à Céret, un prieur de Sainte-Anne, un prieur de la Sanch de Jésus-Christ, un prieur de la confrérie du Saint-Crucifix.

convoqué le 23 juin la veille de la nativité de l'apôtre par ses quatre syndics, deux chanoines et deux bénéficiers, tirait au sort au préalable dans la sacristie « major » vingt-quatre conseillers électeurs, huit chanoines et seize bénéficiers¹. Ceux-ci se rendaient alors dans la salle du « syndicat » accompagnés des syndics qui jouissaient également du droit de vote et procédaient à l'élection par ordre de prestige des charges : syndic majeur chanoine d'abord, puis syndic chanoine hebdomadier, syndic majeur bénéficiers, syndic mineur bénéficiers, trésorier, boursier, receveur des messes chanoine, receveur des messes bénéficiers, *sobrestant*², procureur des censives et des censaux, procureurs des funérailles majeur et mineur, trésorier des masses « par la voie du Saint-Esprit », juges des griefs par la même voie. Les suffrages s'exprimaient par des boules noires et des boules blanches. Les noires désignaient l'élu.

Le sort jouait un plus grand rôle à Thuir, un peu à la manière de ce qui se pratiquait dans les municipalités. On plaçait les *rodolins* où étaient inscrits les noms des bénéficiers dans des bourses, deux bourses pour chaque charge : l'une du bras majeur, l'autre du bras mineur. Puis on tirait au sort dans chaque bourse lorsque les charges comportaient deux titulaires, un majeur et un mineur, comme syndic ou auditeur des comptes, sinon une année sur deux. Les hiérarchies se manifestaient différemment à Céret. Les bénéficiers d'ancienneté, de dignité ou de grades universitaires supérieurs devenaient majeurs même lorsque le sort les désignait pour occuper une charge mineure³. Elne offrait un autre cas de figure encore, probablement hérité de son ancien statut de siège épiscopal pourvu d'un chapitre cathédral. Chaque chœur de l'église fournissait des « conseillers de table ». La règle cependant voulait partout que le dernier admis perçoive les censives et les censaux au moins l'année qui suivait son admission — tâche particulièrement prenante car le paiement des intérêts des rentes

1. En 1686, quinze chanoines, quarante-sept bénéficiers assistent à l'assemblée. un chanoine sur deux, moins de un bénéficiers sur trois votent.

2. Littéralement contremaître, il veillait à l'assiduité des prêtres, corrigeait « ceux qui ne se tiennent pas à leur devoir à l'église et aux processions » (Thuir).

3. 3 E 40/631, 18 septembre 1752. Jean Xatart sera syndic majeur en raison de sa dignité de *domer* mineur. Le bénéficiers élu second archiviste sera archiviste majeur en raison de son rang d'ancienneté ; 1753 : Pierre Albitre *domer* et précenteur exercera la charge de syndic en premier à cause de sa dignité. Le système de désignation, particulièrement compliqué à la fin du XVIII^e siècle, s'achève par le dépôt de deux boules de bois dans l'eau bénite. L'ultime tirage au sort revient à un jeune enfant : 3 E 40/663, 1782, fol. 262 v.-266 v.

constituées s'effectuait au jour de la passation des contrats —, et que l'on devienne syndic au bout de quelques années seulement — quatre à Céret.

Les fonctions qu'exerçaient les communautés de prêtres sont connues. L'énumération des charges et des services imposés aux derniers admis en a donné un aperçu. Elles étaient au nombre de trois : assurer le service des fondations de messes, tant pour les morts que pour les vivants, participer aux cérémonies et aux processions, prêter de l'argent. Dire des messes restait l'activité principale des prêtres des communautés du Roussillon : anniversaires généraux soigneusement tenus à jour sur le livre du *carteller*¹, anniversaires spéciaux, doubles ou *doble llarg*, à sept prêtres, *sizenes* ou messes célébrées en présence de six prêtres, messes chantées, messes basses ... On parvient malheureusement mal à faire l'inventaire exhaustif des participations actives et passives aux offices, du temps passé en processions, à exercer les charges d'administration de manière à reconstituer l'emploi du temps des prêtres. En sus des matines, des messes dominicales et de fêtes, des célébrations diverses comme les vêpres, une communauté célébrait un millier de messes au minimum par an. Deux cent trente-neuf anniversaires, deux cent quatre-vingt-onze messes basses, une centaine de funérailles, vingt-cinq mariages, cinq cent quatre-vingt-dix messes commandées par les familles dévotes ou les femmes relevant de couches à Saint-Mathieu, ce que les quatre prêtres en état de faire leur service trouvaient excessif²; trois cent quarante-neuf anniversaires de tous types, nocturnes compris, dont trente-quatre *doble llarg* à 6 livres, cent dix anniversaires à sept prêtres et cent quatre-vingt-dix anniversaires ordinaires qui produisaient en tout 881 livres à Rivesaltes³; mille quatre cent soixante-huit messes messes, cinq cent cinquante-six chantées, neuf cent douze basses à Villefranche auxquelles s'ajoutaient les matines quotidiennes, les offices célébrés dans les chapelles rurales à l'occasion de fêtes, etc.⁴ La religion des suffrages restait d'autant plus vivace en Roussillon que nombre de messes de requiem commandées et payées par les corps de ville, les confréries se disaient à l'intention des habitants ou des confrères défunts⁵. On prisait fort encore les célébrations avec diacre, sous-diacre, plusieurs prêtres, une

1. Communauté Saint-Jean, G 338, 339; communauté Saint-Mathieu, G 591.

2. 1776. L'évêque accepte de les convertir en vingt-six anniversaires payés au tarif, G 588.

3. 1755, G 852.

4. 1789, L prov. 1086.

5. *État des anniversaires et services religieux*, Rivesaltes, G 852.

débauche de luminaire, des chants — chants liturgiques relevés d'orgue ou *goïgs* d'essence locale en l'honneur des saints patrons.

Ce n'étaient pourtant pas les messes qui procuraient aux communautés du Roussillon la part la plus importante de leurs ressources contrairement aux communautés de prêtres filleuls : au plus un tiers, plus communément de 15 à 20 %. Celles-ci provenaient davantage de leur troisième fonction, le crédit. Toutes les communautés prêtaient à rentes constituées gagées sur les biens des débiteurs. Le nombre des censaux institués et la proportion des prêtres consentis hors de la paroisse ou de la ville variaient en fonction de l'importance des communautés¹. Rivesaltes assurait moins d'une centaine de censaux, la communauté de Saint-Jean plus d'un millier, soit, au total pour l'ensemble des communautés du diocèse de quatre mille à cinq mille rentes constituées et un capital supérieur à 1 000 000 de livres². Toutes les catégories sociales recouraient à ce type de crédit : des gens modestes — brassiers, travailleurs, jardiniers —, des artisans, des ecclésiastiques, des marchands, des médecins, des bourgeois nobles, des nobles de haut vol même, des confréries de métier et de dévotion, des communautés d'habitants³. On ne saisit vraiment le rôle joué par les communautés de prêtres que lorsqu'on s'intéresse aux dates de création et de remboursement des censaux. La courbe des prêtres épouse la chronologie des difficultés, pestes ou guerres. La période 1680-1720 vit ainsi une demande de crédit sans précédent ; le début de la décennie 1720-1729 au contraire des remboursements massifs avec des billets dépréciés⁴. Les communautés de prêtres, comme d'autres établissements ecclésiastiques, perdirent beaucoup à la suite de l'effondrement du système de Law.

Il faut considérer ces crédits davantage comme un service rendu que comme un prélèvement malgré la place qu'ils tenaient dans les ressources

1. 15 % des prêtres à des forains à Rivesaltes, 30 % à Prats-de-Mollo, mais ils sont attribués presque exclusivement en haut Vallespir, 29 % à la Real, 43 % à Saint-Jean.

2. Selon l'*État* de 1751, la viguerie du Roussillon-Vallespir compterait 45 002 habitants, la viguerie de Conflent 18 718, soit moins de 63 000 au total pour le diocèse d'Elne.

3. Exemple de la Real, E. Cazach, 1997, p. 69-74. Les d'Oms empruntent à la communauté Saint-Jacques qui avait prêté par ailleurs à plus d'une trentaine de corps de ville : 30 000 ducats à Perpignan en 1652, 20 000 livres à Millas en 1653 etc., G 517, 539.

4. Vingt-huit rachats de censaux contre quatre créations à Prats-de-Mollo en 1720 ; cent cinquante et un remboursements contre vingt-quatre créations à Saint-Jean ; E. Robinat, 1996, p. 102 ; V. Billes, 1997, p. 57-59.

des communautés¹. Le capital prêté rapportait 5 % au mieux² ... quand les débirentiers voulaient payer leurs pensions. La communauté de Saint-Jacques se désolait en permanence du mauvais vouloir des municipalités ; 15 % à peine des débiteurs de la communauté d'Estagel payaient en temps voulu à la fin du XVIII^e siècle, les retards s'accumulaient parfois pendant trois, quatre, voire dix ans³ !

Il serait faux de déduire de ces difficultés à percevoir les intérêts des rentes constituées que les communautés de prêtres du diocèse d'Elne se trouvaient en mauvaise posture à la fin du XVIII^e siècle. Certaines comme à Canet, à Pia, voire à Bouleternère paraissent exsangues il est vrai. Mais la crise était-elle plus profonde qu'au XVI^e siècle ? Les effectifs et les revenus de la majeure partie d'entre elles ne subissent ni le déclin prononcé des communautés de prêtres filleuls ni l'effondrement que connaissent les communautés régulières masculines⁴. Elles conservaient intacte leur attraction, on l'a vu avec leur recrutement. Les prêtres demeuraient par ailleurs longtemps dans les communautés. Peu les quittaient, davantage sollicitaient leur admission bien qu'ils fussent pourvus d'une vicairie ou d'une cure.

Fortes de leurs assises locales, du patronage des bénéfiques qui contribuait à limiter l'autorité de l'évêque et à en réserver l'accès à des milieux étroits, elles constituaient d'authentiques bastions de la tradition, maintenant une religion des suffrages et l'éclat du culte, des liens étroits avec la population par les services qu'elles rendaient. Elles constituaient un des corps les plus solides de l'Église du diocèse qui par le nombre de leurs prêtres, leurs fonctions religieuses et sociales, jouaient un rôle très supérieur à celui des réguliers sur qui on a davantage insisté jusqu'ici.

1. 10 % environ à Elne. Près de 60 % des recettes de cette communauté sont constituées par des rentes foncières, cas unique qui provient de son ancien statut (G 203-204). Prades : 50 % (L prov. 1086), Millas : 46,7 % (J. Capeille, *Étude historique sur Millas...*, Cèret, 1900, p. 172). Je reprends l'expression appliquée par N. Lemaitre, « Les communautés de prêtres filleuls... », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 1988, p. 57. Le crédit constituait partout une activité essentielle des communautés de prêtres : J. Poumarède, « Les fadernes du Lavedan... », dans *Mélanges offerts à Jean Deauvillier*, Toulouse, 1979 ; S. Brunet, *Les prêtres des montagnes...*, Aspet, 2001, p. 922-972.

2. 2 % seulement après la réduction des rentes de 1728, G 539.

3. G 539, G 786.

4. Aucune des communautés qui ont fait l'objet d'une étude attentive ne voit ses effectifs chuter au cours du XVIII^e siècle. Les ressources des communautés du diocèse d'Elne dépendant beaucoup moins des messes fondées que les communautés de prêtres filleuls.

L'interdiction des pèlerinages à l'étranger (XVII^e-XVIII^e siècles)

Élisabeth BELMAS
(Université de Paris XIII)

Très populaires au Moyen Âge, les pèlerinages drainaient vers les hauts lieux de la chrétienté — Jérusalem, Rome, Saint-Jacques-de-Compostelle ou Montserrat — une multitude de fidèles en provenance du royaume de France et d'ailleurs. Les jubilés en particulier, tel celui de 1399, attiraient des légions de pèlerins de nationalités variées. La foi, mais aussi des motivations plus profanes, lançaient ces populations sur des routes dangereuses, vers des destinations lointaines. Les uns accomplissaient un vœu formulé pendant une maladie ou dans une situation périlleuse. D'autres partaient sur l'ordre de leur confesseur, pour avoir commis des fautes graves. Parfois même, les tribunaux civils ou religieux imposaient un pèlerinage en punition d'un blasphème, d'un concubinage ou d'un maléfice¹.

Universellement reconnue comme une manifestation de piété, cette forme de dévotion pluriséculaire est soumise à une stricte surveillance dans la seconde moitié du XVII^e siècle, avant d'être interdite par les souverains. Changement d'attitude étonnant qui soulève plusieurs interrogations : quand, comment et pourquoi la monarchie française a-t-elle décidé de persécuter les pèlerinages ?

1. Sans oublier les indulgences attachées à tel ou tel pèlerinage particulier. Hervé Martin, « Le legs du Moyen Âge (1450-1520) », dans *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, François Lebrun (dir.), Toulouse, Privat, 1980, p. 51-52.

De la surveillance à l'interdiction

Jusqu'en 1665, les autorités royales montraient une grande indifférence envers les pérégrinations extérieures au royaume. S'il leur arrivait de les protéger, voire de les encourager, à l'instar de Charlemagne qui faisait une obligation à ses sujets d'héberger les pèlerins, il ne leur venait pas à l'esprit de les réglementer. Les sauf-conduits délivrés par la chancellerie des rois d'Aragon montrent qu'au xv^e siècle, des fidèles des deux sexes et de toutes les catégories sociales, originaires des diverses provinces de France, se rendaient nombreux et sans entraves à Saint-Jacques-de-Compostelle¹.

Les dernières années de tolérance

Aucun article des grandes ordonnances du xvi^e siècle n'interdit ou même ne codifie les dévotions à l'étranger. Le pèlerinage est alors une décision personnelle, sur laquelle on consulte le curé, sa famille, ses amis à la rigueur. On sollicite la bénédiction du clergé et non l'accord des autorités civiles. On reçoit les bons vœux de ses proches, on ne s'embarrasse pas d'un passeport délivré par les représentants du roi. « Charles Phillippes, seigneur de Champarmoy et Grandchamp, procureur du très puissant seigneur messire Robert de la Marche [...] ensemble le capitaine Jehan Mouton, natif de Provins, Jehan de Beauvais, marchand et maistre Denis Possot, presbtre demourant à Coulemiers en Brie » qui, le lundi 11 mars 1532, veille de Saint-Grégoire, partent de Nogent-sur-Seine en direction de Jérusalem, ne s'en inquiètent guère. « Tous emuz de bonne dévotion pour aller veoir et visiter le Saint Sépulchre de Hierusalem et autres saintctz lieux où Nostre Sauveur et Redempteur Jesus Christ souffrist mort et passion », ils parviennent sains et saufs à Jérusalem, d'où ils reviennent huit mois plus tard, en remerciant Dieu de les avoir préservés en chemin².

On allait aussi librement à Rome. Les annales de Verneil-le-Chétif, dans le Maine, relatent que le 4 mai 1604, à la satisfaction générale, « vénérable Me Jehan Conillau, presbtre, curé dud. Verneil, étoit de retour de son

1. Jeanne Vieliard, « Pèlerins d'Espagne à la fin du Moyen Âge. Ce que nous apprennent les sauf-conduits délivrés aux pèlerins par la chancellerie des rois d'Aragon entre 1379 et 1422 », dans *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel·lània d'estudis literaris, historicos i linguistics*, Barcelona, s. n., 1936, vol. II.

2. « Très ample et certaine description du Saint Voyage de Hiérusalem fait par aucuns personnages cy-après nommez », dans Albert Babeau, *Les pèlerins de Jérusalem en Champagne au xv^e siècle*, s.l. n. d., p. 1-2.

voyage de Romme, lequel étoit party depuis trois mois¹ ». Certains chapitres, comme celui de Saint-Julien du Mans, favorisaient de leurs deniers ce pèlerinage et celui de Notre-Dame de Lorette. En 1649, Jacques Belard « cy devant enfant de la Psalette » et René Boulard « naguères luy aussy enfant de la Psalette » en reçoivent 15 livres « pour faire le voyage de Rome et de Notre-Dame de Lorette² ». Nulle formalité administrative ne retarde leur départ, ils ne doivent rendre compte à personne de leurs intentions, de leur destination finale ou des chemins qu'ils prendront... Tant de liberté pouvait-elle durer ? Signe précurseur peut-être, deux souverains s'étaient déjà intéressés à la question avant 1665.

Charles VI au XIV^e siècle, puis Henri II au XVI^e siècle, pour des motifs différents, prennent l'un et l'autre des mesures temporaires destinées à restreindre les mouvements des pèlerins. C'est poussé par des raisons financières que Charles VI intervient en 1399, à l'occasion du grand jubilé : comme il souhaite empêcher les sorties d'argent qui se produiraient inévitablement si les Français se rendaient en masse à Rome, il décide d'interdire le pèlerinage³. Cette disposition exceptionnelle, dictée par de pressantes nécessités économiques, n'est pas reconduite dans l'avenir : aucun veto royal ne sanctionne les jubilés de 1423, de 1575 ni de 1600. En 1575, parmi les cent mille hôtes de l'hôpital de la Trinité, qui accueillait à Rome les pèlerins étrangers, on comptait de très nombreux Français⁴. Néanmoins, en 1399 les considérations temporelles l'ont emporté sur les obligations spirituelles, tout comme certains aspects perturbateurs des pérégrinations n'ont pas échappé au monarque.

Henri II agit plutôt par souci d'ordre moral : dans un bref arrêt de 1556, il menace non seulement de bannissement tous ceux qui, après un premier pèlerinage, manifesteraient l'intention de repartir pour une nouvelle pérégrination lointaine, mais encore il condamne les récidivistes aux galères. Les autorités semblent ainsi reconnaître que, de pieux prétextes servant à cacher des actions inavouables, un voyage placé sous l'égide de la religion peut dissimuler un coupable abandon de famille ou déguiser un vagabondage épisodique. Le désir de voir du pays est probablement à l'origine de

1. Abbé Henri-M. Legros, « Pèlerins manceaux au XVIII^e siècle », *La province du Maine*, août 1913, p. 13.

2. H.-M. Legros, « Pèlerins manceaux... », *La province du Maine*, 1913, p. 13.

3. Ordonnance de Charles VI, du 27 février 1399, François Isambert, *Recueil des anciennes lois françaises*, Paris, Belin-Leprieur et Verdier, 1831-1833, t. VI (1380-1400), p. 843-844.

4. Edme de La Poix de Fréminville, *Dictionnaire ou Traité de la police générale des villes, bourgs, paroisses et seigneuries de la campagne*, Paris, Gisse, 1758, art. « Pèlerinage », p. 457.

certains pèlerinages¹. En 1532, Charles Philippes, Jehan Mouton, Jehan de Beauvais et Denis Possot ne se privent pas d'admirer « ung beau chasteau aud. Polisy, assis sur la rivière de Seine ; à Neufville, où pour thuille on commence à couvrir les maisons de pierre bien ordonement ; à Gyé, villaige et fort chasteau, tout enclos de Seyne ». Plus loin, à Mussy, ils évaluent la richesse des sols². les gens les plus dévotieux ne prenaient pas toujours la route la plus courte pour gagner les sanctuaires, n'en déplaise à l'Église et au roi. Comme celui des écoliers, le chemin des pèlerins comportait bien des détours.

L'arrêt de 1556 ne paraît guère avoir freiné cette sorte de déplacement religieux. M^e Jean Conillau, Jacques Belard et René Boulard en fournissent la preuve. Les rituels du XVII^e siècle comprennent également la formule des bénédictions à donner aux pèlerins partant à Compostelle, Rome ou Lorette. En 1604, le guide du jésuite Louis Richeôme, *Le pèlerin de Lorette*, connaît un grand succès³. Ainsi, cette première offensive n'a guère entamé le climat de tolérance qui régnait alors et persiste jusqu'en 1665.

La fermeture progressive des frontières

À partir de 1655, le vent tourne pour longtemps : cinq édits successifs s'attaquent aux pèlerinages à l'étranger, les soumettant à un ensemble de mesures restrictives, avant de les interdire complètement au début du XVIII^e siècle.

La première ordonnance royale, en date du 25 juillet 1665, défend aux mineurs d'entreprendre un pèlerinage sans être munis d'un passeport signé du roi, délivré avec le consentement de leurs pères et mères ou, à défaut de deux proches parents. Cette autorisation parentale doit être accordée très officiellement, « pardevant le Juge Royal du lieu de leur demeure, ou du plus prochain ». Les pèlerins surpris sans passeport seront punis « comme vagabonds et gens sans aveu, suivant la rigueur des Ordonnances ». Partout les autorités sont alertées : les prévôts des maréchaux sur les grands chemins, les gouverneurs des villes et places fortes frontalières, tous reçoivent l'ordre de surveiller les voyageurs et d'arrêter les pseudo pèlerins⁴.

1. Arrêt donné par Henri II en 1556, Pierre-Jacques Brillon, *Dictionnaire des arrests...*, Paris, G. Cavelier, 1727, t. V, p. 137.

2. A. Babeau, *Les pèlerins de Jérusalem...*, p. 3.

3. Robert Sauzet, « Présence rénovée du catholicisme (1520-1670) », dans *Histoire des catholiques en France...*, F. Lebrun (dir.), Toulouse, 1980, p. 130.

4. Ordonnance de Louis XIV, du 25 juillet 1665, Nicolas Delamare, *Traité de la police...*, Paris, Michel Brunet, 1722, t. I, livre II, t. 11, p. 399.

Mais les rets ainsi tendus se révèlent moins efficaces que ne l'espérait le monarque. L'édit d'août 1671 propose donc « des remèdes convenables pour corriger les désordres introduits dans le royaume sous prétexte de dévotion et de pèlerinage ». Les candidats au départ comparaitront devant leur évêque diocésain pour lui exposer en détail les raisons de leur déplacement et apporter la preuve de leur bonne foi. Si l'évêque se déclare satisfait, il remettra aux aspirants pèlerins un certificat garantissant leur bonne foi. Il leur faut ensuite obtenir des « maires, jurats, échevins, consuls, capitouls ou syndics » et du « lieutenant général et des substituts du procureur général en la sénéchaussée ou bailliage » dont ils dépendent, deux attestations supplémentaires, détaillant leurs noms, âges, qualités, emplois, situations de famille, et précisant clairement le but du pèlerinage. À ces papiers s'ajoute toujours le consentement familial qui demeure indispensable. Chemin faisant, les pèlerins ne manqueront pas de présenter ces documents aux magistrats des villes et des bourgs qu'ils traverseront ; auquel cas, ils seront accueillis dans les hôpitaux ouverts aux pèlerins. Considérés comme gravement coupables s'ils n'obtempèrent pas aux injonctions de l'édit, ils seront châtiés en conséquence : exposition infamante au carcan la première fois et retour sous bonne garde dans le pays d'origine, fouet à la seconde contravention ; au-delà, un procès leur sera « fait et parfait comme à des vagabonds et gens sans aveu par les juges des lieux où ils auront été pris en première instance¹ ». À la lecture de l'édit de 1671, il paraît difficile d'échapper à tant de contrôles tatillons..., cependant l'ingéniosité des faux pèlerins pour tourner la loi ne semble jamais à court de ressources.

La déclaration du 7 janvier 1686 reconnaît franchement que le dispositif échauffé en 1671 est constamment pris en défaut. Les pèlerins animés d'intentions suspectes évitent soigneusement les villes où l'on risque d'exiger leurs certificats. Ou bien ils produisent des attestations falsifiées, en espérant que les autorités de rencontre ne s'en apercevront pas. La plupart se vantent impudemment de ne subir que la première peine, car les juges qui les font arrêter ignorent s'ils ont été condamnés auparavant. Résolu à supprimer ces débordements, le roi décide de proscrire à l'avenir tous les pèlerinages qui n'auront pas reçu sa permission expresse, signée de l'un des secrétaires d'État, ainsi que l'approbation de l'évêque diocésain. Les galères à perpétuité attendent ceux qui tantôt omettent sciemment, tantôt oublient de suivre la procédure réglementaire ; des peines afflictives sont réservées aux femmes, en général fouettées et rasées².

1. Édit de Louis XIV d'août 1671, F. Isambert, *Recueil...*, t. XVIII, p. 336.

2. Déclaration de Louis XIV du 7 janvier 1686, F. Isambert, *Recueil...*, t. XIX, p. 537.

Et pourtant, l'avertissement de 1686 n'est pas bien entendu des populations pérégrines, que la menace des châtiments n'effraie guère. En 1717, le jeune monarque ne voit plus qu'une seule manière de régler le problème : défendre « à tous et chacun de ses sujets, de quelque âge, sexe, qualité et condition qu'ils soient d'aller dorénavant en pèlerinage à Saint-Jacques en Galice, Notre-Dame de Montserrat, Notre-Dame de Lorette et autres lieux hors des terres et pays de sa domination, pour quelque cause et sous quelque prétexte que ce soit, sur peine des galères à perpétuité contre les hommes et contre les femmes de telles peines afflictives que les juges des lieux estimeront convenables¹ ». Jusqu'en 1738, les frontières resteront ainsi fermées aux sujets du roi de France. À cette date, la déclaration du 1^{er} août, reprenant mot pour mot les termes de celle de 1686, autorise de nouveau les pérégrinations lointaines, en les entourant des mêmes précautions draconiennes.

Ainsi, en l'espace d'un demi-siècle, les pèlerinages à l'étranger ont été censurés puis supprimés.

L'accumulation des griefs

Comment les autorités royales en arrivent-elles à prohiber au XVIII^e siècle une forme de dévotion en faveur cinquante ans plus tôt, alors que, dans le même temps, elles encouragent toute manifestation religieuse témoignant d'une piété sincère ? C'est que désormais lesdites autorités portent un regard méfiant sur les pèlerinages dont elles recensent impitoyablement les dangers. Les griefs s'accumulent, les soupçons grandissent et, conséquence logique, les hostilités commencent.

Des griefs d'ordre moral et social

Ce sont les reproches que les ordonnances des XVII^e et XVIII^e siècles adressent en premier lieu aux pèlerinages lointains. Il faut reconnaître qu'ils ne sont pas neufs. Depuis très longtemps, un courant défavorable à ce genre de pérégrination, et aux abus qu'elle risque d'engendrer, existe à l'intérieur de l'Église. Dès le IV^e siècle, Grégoire de Nysse et Jérôme se plaignent des désordres commis en Terre sainte par des pérégrins et des moines sans foi ni loi. Saint Boniface tonne contre les femmes qui se rendent en pèlerinage à Rome, car elles ne manquent jamais, dit-il, d'y

1. Déclaration de Louis XV du 15 novembre 1717, F. Isambert, *Recueil...*, t. XXI, p. 156 ; toutes les permissions accordées précédemment sont déclarées nulles et de nul effet.

perdre leur vertu. C'est pour des motifs identiques que les conciles de Verneuil en 755, d'Aquilée en 796 et de Châlons en 813 interdisent également aux moines d'y aller¹.

Les grands courants de pensée de la fin du xv^e et du début du xvi^e siècle reprennent, en les amplifiant, ces critiques déjà anciennes. Les mystiques de la *devotio moderna* désapprouvent les longs cheminements : *L'Imitation de Jésus-Christ* y voit davantage une occasion de débauche que de sanctification². Les humanistes font chorus : Rabelais ne blâme-t-il pas ces « otieux et inutiles voyages³ ? » Érasme juge que les inconvénients l'emportent largement sur d'éventuels bienfaits : oubli des devoirs familiaux, crédulité excessive à l'égard des reliques, incitation à l'oisiveté et au vice sont la rançon de ces expéditions lointaines. Il existe aussi de bons pèlerinages, concède-t-il, accomplis dans une piété sincère, mais, hélas, fort peu répondent à ces conditions. Les protestants, non plus, ne ménagent pas leurs flèches : ils ne voient là que superstition, occasion de pécher, « œuvres de perdition⁴ ».

Une charge aussi violente et continue ne pouvait laisser insensibles les esprits scrupuleux. Ils en restent imprégnés, de façon plus ou moins consciente. Certes, la Contre-Réforme conserve la tradition pérégrine de l'époque médiévale — l'un des plus illustres pèlerins de l'époque à Montserrat et Jérusalem n'est autre qu'Ignace de Loyola —, mais elle s'efforce de la discipliner. Les clercs ont alors pour mission de surveiller étroitement, en les encadrant, ces grandioses manifestations de piété collective, qui verseraient facilement dans l'irrationnel ou l'extraordinaire. L'air du temps vibre encore des critiques passées, c'est pourquoi les ordonnances des xvii^e et xviii^e siècles sont autant l'écho fidèle des écrivains humanistes que des prédicateurs réformés. Elles y ajoutent toutefois un grief nouveau, en imputant les excès qui déshonorent les pèlerinages à des catégories bien précises de la population.

L'ordonnance du 25 juillet 1665 accuse les sujets mineurs de profiter des pèlerinages pour quitter le toit familial et s'acoquiner avec de méchantes gens ; faute de moyens pour regagner leur pays, ces pauvres

1. *New Catholic Encyclopedia*, New York, Saint-Louis, San Francisco, 1967, t. XI, p. 37 et 375.

2. Robert Sauzet, « Présence rénovée du catholicisme... », dans *Histoire des catholiques en France...*, F. Lebrun (dir.), Toulouse, 1980, p. 130.

3. François Rabelais, *Gargantua*, Claude Gaignebet (éd.), Alfortville, Quatre feuilles, 1971, fol. 124.

4. Robert Sauzet, « Présence rénovée du catholicisme... », dans *Histoire des catholiques en France...*, F. Lebrun (dir.), Toulouse, 1980, p. 130.

enfants finissent en général par mourir de faim et de misère ou bien restent exilés à l'étranger, perdus à jamais pour leur famille. Les édits de 1671, 1686 et 1717 condamnent, dans l'ordre, les enfants de famille, les apprentis et les artisans domestiques, les adultes aussi, hommes et femmes, qui abandonnent conjoint et enfants pour courir l'aventure, sans oublier les « vagabonds et gens sans aveu », qui prétextent un pèlerinage pour entretenir leur oisiveté. Ces faux pèlerins vivent de mendicité, dans la fainéantise et le libertinage ; les plus débauchés ont l'impudence de contracter d'autres unions à l'étranger, alors qu'ils sont mariés en France. Une vie errante ne pouvant que mener au crime, mieux vaut interdire les pérégrinations en terre étrangère : « Les plus saintes pratiques peuvent donner occasion à des abus. Les pèlerinages qui se font hors du Royaume, ayant servi plusieurs fois de prétexte à des enfants pour quitter leurs parents, à des personnes mariées pour favoriser leur divorce et à des criminels pour se soustraire à la recherche de la justice¹. » Mais ces explications données d'une voix unanime par les magistrats de police des XVII^e-XVIII^e siècles ne sont pas entièrement satisfaisantes. La fermeture du royaume apparaît davantage comme le résultat d'une évolution complexe des structures administratives, des comportements sociaux et des sensibilités religieuses.

Des griefs d'ordre politique

La réforme des codes entreprise entre 1661 et 1680 en matière de police morale et religieuse, le rôle accru des intendants de justice, police et finances ont certainement permis de mieux mesurer l'ampleur d'abus qui échappaient jusque-là à l'administration royale. Ce constat désagréable survient au moment où la monarchie louis-quatorzienne cherche à fixer les populations, à les encadrer, à les contrôler corps et âme. Les pseudo-pèlerins viennent, à leur manière, contrarier cet ambitieux projet ; la crainte des populations flottantes, obsession majeure des élites qui gouvernent alors, transparaît à chaque ligne des textes de loi. Les principaux responsables des débordements incriminés ne sont-ils pas les jeunes, les domestiques, les mendiants, catégories instables par nature autant que pour des raisons économiques et sociales, catégories aussi jugées dangereuses car elles s'avèrent susceptibles, en cette époque troublée, de procurer des renforts aux ennemis du royaume.

Il est vrai que les textes réglementant les pèlerinages à l'étranger paraissent toujours en période de crise internationale, bien que les motifs

1. M. Duchesne, *Code de la police...*, À Paris, Chez Pralin père, 1757, p. 32.

militaires y soient rarement mentionnées de façon explicite. Le premier, l'ordonnance de 1665, est promulgué à la mort de Philippe IV d'Espagne, lorsque Louis XIV revendique l'héritage des Pays-Bas, et songe à occuper les territoires qu'il convoite. Le second sort en 1671, quelques mois avant que le souverain ne prenne sa revanche en envahissant les Provinces-Unies. Le troisième date de 1686 quand s'organise la ligue d'Augsbourg. C'est dans l'ordonnance du 15 novembre 1717 que la crainte de collusion avec l'ennemi s'exprime le plus clairement : « Plusieurs de nos sujets sortant du royaume dans l'espérance de s'établir ailleurs et ne trouvant pas à beaucoup près, dans un pays, les avantages ni les secours qu'ils trouveraient dans leur patrie, en s'adonnant au travail et tenant une meilleure conduite, la plupart meurent de misère sur les chemins et les autres risquent d'être enrôlés de gré ou de force pour toute leur vie dans les troupes des puissances voisines, qu'enfin il arrive même quelquefois que des soldats engagés par toutes sortes de devoirs au service de S. M. se mêlent parmi les vagabonds et, à la faveur de leur nombre, désertent de ses troupes et passent ainsi en pays étranger¹. » Cette ordonnance donnée en temps de paix, l'année de la conclusion de la Triple-Alliance, tire en quelque sorte la leçon de l'interminable guerre de Succession d'Espagne, achevée quatre ans auparavant par la signature de la paix d'Utrecht. Quant à la dernière ordonnance, du 1^{er} août 1738, elle voit le jour l'année où commence la guerre de Succession de Pologne. La concordance entre les conflits extérieurs du royaume et les édits consacrés aux pèlerinages s'avère donc pour le moins troublante...

Qu'en est-il des ennemis de l'intérieur, c'est-à-dire des Réformés ? Ce train d'ordonnances est-il destiné à freiner l'émigration des religionnaires ? Les historiens qui penchent pour cette interprétation tirent argument du fait que la déclaration du 7 janvier 1686 survient dans les mois qui suivent la révocation de l'édit de Nantes en octobre 1685, laquelle défend à tous les « sujets de ladite R.P.R. de sortir eux, leurs femmes et enfants de notredit royaume, pays et terre de notre obéissance, ny d'y transporter leurs biens et effets sous peine pour les hommes des galères, et de confiscation de corps et de biens pour les femmes² ». On peut leur objecter que la déclaration du 7 janvier 1686 ne mentionne en rien les protestants, que le sort des R.P.R.

1. Ordonnance de Louis XV du 15 novembre 1717, F. Isambert, *Recueil...*, t. XXI, p. 399.

2. Cf. Marcel Marion, *Dictionnaire des institutions de la France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, A. Picard, 1923, art. « Pèlerinages », p. 438 ; cf. l'édit de Louis XIV du 22 octobre 1685, art. 10, Jacques Peuchet, *Collection des lois, ordonnances et règlements de police depuis le XIII^e siècle jusqu'à l'année 1818*, t. I, Paris, 1818, p. 459.

fuyant le royaume de France est réglé dans et par d'autres édits, nombreux et précis, qu'enfin Jérusalem, Rome, Montserrat ou Lorette, destinations des pèlerinages incriminés, sont fort éloignées des refuges réformés. Les autorités civiles ne confondent pas faux pèlerins et religionnaires, même si la poursuite des uns a pu faciliter l'identification des autres.

L'officialisation d'un lent déclin

À ces facteurs de déclin, il convient d'ajouter l'évolution des comportements religieux. En vérité, les dispositions limitant les pèlerinages officialisent le lent dépérissement d'une forme de dévotion en grande faveur dans les siècles passés, mais dont les sensibilités modernes se détournent peu à peu.

De nouvelles formes de dévotion

Ce n'est pas la pratique du pèlerinage en elle-même qui n'est plus au goût du jour, ce sont les pèlerinages trop lointains. Les pérégrinations effectuées à l'intérieur du royaume connaissent au contraire, un succès croissant au XVII^e siècle. Le Mont-Saint-Michel, Saint-Martin de Tours, la Sainte-Baume, Chartres, Le Puy, Rocamadour, Sainte-Anne-d'Auray depuis 1625, sans compter les multiples sanctuaires locaux ou régionaux, attirent des foules énormes, ils deviennent le cadre de réunions impressionnantes auxquelles participent des paroisses entières derrière leur curé, ce qui n'est plus le cas des sanctuaires étrangers¹. À partir du XVI^e siècle, la désaffection des fidèles s'accélère pour différentes raisons. Les menaces qui pèsent sur les lieux saints n'incitent guère à s'y rendre. L'avancée des Turcs ottomans en Palestine renforce les obstacles : au début du XVI^e siècle, ils ont chassé des couvents de la région les religieux latins qu'ils y trouvaient encore, et ils en refusent l'accès aux pèlerins². Quand Ignace de Loyola arrive en Terre sainte en 1523, il la trouve déserte³... L'état de guerre presque continu entre la France et l'Espagne, les menaces protestantes sur les terres catholiques découragent la piété des fidèles. En 1589, comme la flotte anglaise de

1. François Lebrun, « L'enracinement (1670-1770) », dans *Histoire des catholiques en France...*, F. Lebrun, (dir.), Toulouse, 1980, p. 196.

2. Anne Denieul-Cormier, *La France de la Renaissance, 1488-1559*, Grenoble, Arthaud, 1962, p. 262.

3. *New Catholic Encyclopedia*, New York, 1967, t. XI, p. 366.

Drake croise au large des côtes de Galice, l'archevêque de Santiago, pris de panique, cache les reliques de la cathédrale sous les dalles de l'abside¹.

Les critiques des humanistes et des huguenots, relayées par celles des jansénistes plus tard, ont trouvé une audience favorable et les pérégrinations lointaines sont dévalorisées aux yeux des élites civiles et religieuses. Partir longtemps vers des destinations incertaines leur paraît désormais suspect et condamnable, dans la mesure où cela implique l'abandon du travail et de la famille. C'est pourquoi les reproches d'oisiveté, de libertinage et de crime reviennent dans leurs écrits qui fustigent « ceux que l'oisiveté et la débauche déterminent à entreprendre ces sortes de voyage », à « s'abandonner à une vie errante pleine de fainéantise² ». Si la monarchie réserve aux pèlerins illégaux la punition des « vagabonds et des gens sans aveu », c'est qu'elle les considère ainsi. Dans ce domaine comme en d'autres, elle assimile oisif à criminel en puissance. Il existe d'autres façons de manifester sa foi par le travail, par l'obéissance au roi, et le respect quotidien des préceptes religieux. D'une certaine manière, l'interdiction des pèlerinages à l'étranger témoigne aussi de la victoire du travail sur le temps libre.

Il est pourtant des catégories sociales qui restent attachées à cette aventure. Les jeunes gens, les artisans, les apprentis, les domestiques y voient tantôt l'occasion d'échapper à l'autorité de plus en plus lourde des parents ou des maîtres, tantôt la possibilité de fuir des liens conjugaux indissolubles ou un cadre de vie étroit. Quant aux « pauvres mendiants », si nombreux à l'époque, ils utilisent le prétexte d'un pèlerinage pour justifier leurs errances auprès d'autorités de plus en plus contraignantes, qui voudraient bien les enfermer depuis 1664. Ces humbles mobiles, où profane et sacré s'entremêlent inextricablement, n'offrent pas les garanties de piété requises par les magistrats et le clergé issu de la Contre-Réforme. Il y a de bons et de mauvais pèlerins ; il faut encourager les uns, pourchasser les autres, séparer en un mot le bon grain de l'ivraie, tel est leur objectif.

L'efficacité des lois

Reste à savoir quel fut l'effet des cinq ordonnances royales : ont-elles permis de réprimer les comportements qu'elles dénonçaient avec indignation ? Les ordonnances de 1671, 1686, 1717 avouent franchement leur impuissance. L'édit d'août 1671 ne propose-t-il pas de « chercher les remèdes

1. Émile Baumann, *Histoire des pèlerinages de la chrétienté*, Paris, A. Michel, 1941, p. 19.

2. Ordonnances de Louis XV du 15 novembre 1717 et du 1^{er} août 1738, F. Isambert, *Recueil...*, t. XXI, p. 398 et t. 23, p. 11.

convenables pour corriger les désordres introduits dans le royaume sous prétexte de dévotion et de pèlerinage », sans gêner toutefois « les bonnes intentions de ceux qui par des sentiments sincères de piété et de mortification » souhaiteraient visiter « les lieux saints hors du royaume¹ »? À la suite de la déclaration du 7 janvier 1686, l'ordonnance du 15 novembre 1717 dresse un constat désabusé : « au préjudice desdites déclarations, plusieurs de ses sujets négligeant de demander des permissions, ou abusant en diverses manières de celles qu'ils ont obtenues sous le prétexte spécieux de dévotion [...] Sa Majesté jugeant nécessaire [...] d'arrêter le cours de ces désordres, en retranchant absolument le prétexte qui les fait naître [...] a fait et fait très-expresses inhibitions et défenses à tous et chacun de ses sujets, de quelque âge, sexe, qualité et condition qu'ils soient d'aller dorénavant en pèlerinage à Saint-Jacques en Galice, Notre-Dame de Montserrat, Notre-Dame de Lorette, et autres lieux hors de ses terres et pays de sa domination pour quelque cause et sous quelque prétexte que ce soit ». Les archevêques et les évêques du royaume reçoivent l'ordre de « faire lire et publier tous les trois mois, la présente ordonnance, par les curés de leurs diocèses, aux prônes de leurs églises paroissiales² ». Le programme est ambitieux [...] trop peut-être! L'application de telles mesures coercitives réclamerait, en sus de la coopération du clergé, un véritable support logistique que la monarchie d'Ancien Régime était loin de maîtriser.

Jusqu'en 1717, des pèlerins opiniâtres réussissent à surmonter les embûches administratives. Témoins Pierre et Étienne Les Thébaults, deux paroissiens de Bourg-le-Roi, qui partent en 1680 pour Saint-Jacques-de-Compostelle. Le 23 avril 1680, ils dictent leur testament devant le tabellion du cru, léguant tous leurs biens « à la cure et fabrice, en cas qu'ils ne reviennent pas de leur voyage à Saint-Jacques en Galice ». Le lendemain matin, ayant accompli leurs devoirs religieux, et avec la bénédiction de leur curé qui leur remet l'indispensable certificat visé par l'évêque et légalisé par le juge, ils prennent la route, encouragés par leurs parents et amis qui les escortent un bout de chemin³. Quel fut le sort de ces deux bons et vrais pèlerins? On l'ignore, mais peut-être furent-ils plus heureux que Joannes Perdrix, infortuné pèlerin de Saint-Jacques en Galice en 1688. Sur le chemin du retour, il vient échouer, le 21 septembre 1689, malade et épuisé, chez Jean Moreau, au lieu des Mottières, à La Suze, dans le Maine. Il s'y

1. Édît de Louis XIV d'août 1671, F. Isambert, *Recueil...*, t. XVIII, p. 436.

2. Ordonnance de Louis XV du 15 novembre 1717, F. Isambert, *Recueil...*, t. XXI, p. 398, 399.

3. H.-M. Legros, « Pèlerins manceaux... », *La province du Maine*, 1913, p. 4, 5, 6, 10.

repose un jour et, pressé de rentrer chez lui, il quitte son hôte le 23 au matin, de bonne heure, sans rien dire à personne. Il ne va pas loin car le maître des Mottières, passant le lendemain dans l'un de ses champs, le trouve mort¹.

En dépit des guerres continues, le pèlerinage de Saint-Jacques restait populaire auprès des fidèles manceaux. En 1686 précisément, l'évêque du Mans, M^{gr} Louis de Tressan, approuve la fondation à Mamers d'une confrérie de Saint-Jacques². Trente ans plus tard, en 1711, on imprime toujours un itinéraire pour ce voyage avec l'accord du curé de Mamers³. Qu'advient-il après l'interdiction totale des pèlerinages extérieurs au royaume en 1717 ? En l'absence d'une vaste enquête susceptible d'apporter une réponse satisfaisante, la consultation des rôles de l'hôpital de la Trinité à Rome, spécialisé dans l'accueil des pèlerins étrangers à la ville, permettrait au moins de vérifier la présence d'hôtes français dans la cité pontificale.

Il y avait certainement des audacieux qui portaient encore, nonobstant toute interdiction. Tel ce villageois picard, Guillaume Marier, qui, en 1736, se rend à Compostelle, dont il rapporte fièrement l'attestation qu'on l'y avait vu et qu'il s'y était confessé⁴. L'étai se relâche légèrement en 1738, sans que l'on puisse expliquer les causes de ce revirement, quand la déclaration du 1^{er} août reprend les dispositions de 1686, exigeant la permission expresse du monarque contresignée de l'un des secrétaires d'État, sur approbation de l'évêque diocésain.

Ainsi l'épuration des pèlerinages se déroule-t-elle sur une courte période, entre 1665 et 1738. Cinq édits contrôlent, amputent puis interdisent des pratiques ancestrales en une offensive caractéristique de la politique absolutiste en matière de police des cultes et des mœurs. Fidèle à son projet de réforme autoritaire des comportements, la monarchie investit un domaine, qui jusque-là lui échappait encore. Offensive qui éclaire assurément les méthodes des gouvernants, en particulier l'alliance qui existe entre l'Église et l'État, laquelle joue ici à plein. Les deux partenaires se renvoient le candidat au pèlerinage, de l'évêque au juge, du juge au curé. Cette double surveillance aboutit à la constitution d'un réseau complexe d'autorisations, qui se révèle à l'usage d'une lourdeur paralysante. Les fraudeurs trouvent les parades adéquates, « évitant de passer dans les villes où ils savent qu'on leur demandera les certificats [...], se servant de fausses attestations, pen-

1. H.-M. Legros, « Pèlerins manceaux... », *La province du Maine*, 1913, p. 10.

2. H.-M. Legros, « Pèlerins manceaux... », *La province du Maine*, 1913, p. 4.

3. H.-M. Legros, « Pèlerins manceaux... », *La province du Maine*, 1913, p. 4.

4. É. Baumann, *Histoire des pèlerinages...*, Paris, 1941, p. 19.

sant que les personnes préposées pour les examiner ne pourront pas s'en apercevoir¹ ». Offensive brève enfin, mais révélatrice à tous égards des peurs et des goûts des élites : leur constant désir de séparer le sacré du profane s'accorde ici avec leur crainte des populations flottantes, pour les inciter à limiter les pèlerinages. La profonde mutation des valeurs sociales détermine alors une expression nouvelle du sentiment religieux.

1. Déclaration de Louis XIV du 7 janvier 1686, F. Isambert, *Recueil...*, t. XIX, p. 537.

Religion et société à Grenoble au XVIII^e siècle

La confrérie des pénitents de la paroisse Saint-Laurent

René FAVIER
(Université de Grenoble II)

« Chantier particulièrement éveillé de la recherche historique » écrivait Michel Vovelle en 1985, les confréries de pénitents ont fait depuis plus de vingt ans l'objet d'enquêtes nombreuses dans toute la France méridionale. S'agissant plus particulièrement du Dauphiné, les travaux de Bernard Dompnier et Françoise Hernandez ont permis d'en préciser la géographie, les particularités statutaires et l'évolution des formes de dévotion où la piété intériorisée prit peu à peu le pas sur les manifestations collectives¹.

1. Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, Paris, Fayard, 1968, 452 p. ; *Les confréries de pénitents (Dauphiné-Provence)*, *Actes du colloque de Buis-les-Baronnies (octobre 1982)*, Valence, Histoire et archives drômoises, 1988, 291 p. (en particulier Michel Vovelle, « Géographie des confréries de pénitents à l'époque moderne », p. 17-33 ; Bernard Dompnier, « Les missionnaires, les pénitents et la vie religieuse aux XVII^e et XVIII^e siècles (à partir d'exemples des diocèses de Grenoble, Valence et Die) », p. 139-160) ; Bernard Dompnier, « Les confréries de pénitents du Saint-Sacrement au XVII^e siècle. Essai de définition », *Cahiers d'histoire*, t. XXX, nos 3-4 (« Religion et société »), 1985, p. 263-288 ; Bernard Dompnier, « Les confréries du Saint-Sacrement et pénitents dans le diocèse de Grenoble, XVII^e-XVIII^e siècles », dans *Actes du CVIII^e congrès national des sociétés savantes (Grenoble, 1984)*, section *d'histoire moderne et contemporaine*, Paris, CTHS, 1984, t. I, p. 275-293 ; Bernard Dompnier et Françoise Hernandez, « Les livres de piété des pénitents du XVIII^e au XIX^e siècle : la négation de la Révolution ? », *Provence historique*, t. XXXIX, n^o 156, avril-juin 1989, p. 257-271 ; Françoise Hernandez, « Entre Provence et espace lyonnais ou dauphinois, une entité originale : les confréries de pénitents de la région de Montélimar, XVII^e-XVIII^e siècles », dans *Le pays de Montélimar, provençal ou dauphinois ? Actes du colloque du château des Adhémar, 1^{er} et 2 décembre 1990*, Montélimar, 1994, p. 150-175.

À la fin du xvii^e siècle, elles étaient au nombre de deux dans la capitale provinciale : une « sous le vocable de Notre Dame du Gonfalon » dans la paroisse Saint-Hugues autorisée par l'évêque dès 1627, une seconde sous le vocable du saint-sacrement dans la paroisse Saint-Laurent en 163¹.

Située sur la rive droite de l'Isère entre les deux principales entrées de Grenoble, la porte de France à l'ouest et la porte Saint-Laurent à l'est, cette paroisse était une des plus populaires de la ville. Là se concentraient notamment peigneurs de chanvre et gantiers, ainsi que tous ceux dont l'activité était liée au transit des marchandises. Les pauvres y étaient nombreux² et les femmes y avaient mauvaise réputation. « Il suffit de passer le pont, on sait ce qu'elles sont » disait un proverbe du xvii^e siècle. À défaut de casernes suffisantes, c'est là aussi que les autorités continuèrent au xviii^e siècle à loger une partie de la garnison. La paroisse fut aussi celle qui connut l'essor démographique le plus fort du xviii^e siècle. Entre les décennies 1730-1739 et 1780-1789, le nombre des mariages augmenta de 60 % contre 29 % pour l'ensemble de la ville (le chiffre est quasi stable dans paroisse Saint-Louis, dans le quartier neuf de la ville sur la rive gauche). Le contraste se marque mieux encore à travers l'évolution du nombre des baptêmes. Alors que la croissance ne fut pour l'ensemble de la cité que de 4,5 % entre les deux décennies, elle fut pour la paroisse Saint-Laurent de 37,5 %, un taux comparable à celui de Saint-Joseph, la paroisse populaire des faubourgs la rive gauche. La croissance fut au contraire négative dans les deux paroisses du centre de la ville, Saint-Hugues et Saint-Louis, respectivement moins 14,5 % et moins 7 %. Au total, la paroisse Saint-Laurent qui ne devait pas compter beaucoup de plus de trois mille cinq cents habitants au début du xviii^e siècle, en avait plus de cinq mille à la veille de la Révolution.

C'est le 3 avril 1631 que la création d'une confrérie y fut autorisée par l'évêque Pierre Scarron « pour accroistre la dévotion au Saint Sacrement et estre préservé des dangers corporels et spirituels qui nous menacent continuellement [...] »³. Cette fondation, immédiatement après le règlement de l'évêque qui avait précisé les conditions dans lesquelles les confréries du Saint-Sacrement pouvaient donner naissance à des pénitents, s'inscrivait dans le double contexte du dynamisme dévot de la capitale provinciale⁴ et

1. Bibl. mun. Grenoble, T 1393, *Statuts, règlements et ordonnances de la Compagnie des Pénitents blancs de Grenoble sous le vocable de Nostre Dame*, À Grenoble, Par P. Charvys, 1659.

2. Vital Chomel (dir.), *Histoire de Grenoble*, Toulouse, Privat, 1976, p. 214.

3. Arch. dép. Isère, 25 H 16, fol. 1 et 2, copie xviii^e siècle.

4. V. Chomel (dir.), *Histoire de Grenoble*, Toulouse, 1976, p. 169-183.

d'une menace pesteuse particulièrement violente qui ravagea le Dauphiné de 1628 à 1632 et qui engagea la nouvelle confrérie à développer un culte particulier à saint Roch. Si les archives de la confrérie sont très pauvres pour le XVII^e siècle — seules quelques pièces institutionnelles ont été collationnées au début du siècle suivant — le fond est important au contraire pour le XVIII^e siècle. Il permet une étude du recrutement confraternel et une approche de l'action de la confrérie dans la paroisse¹.

Les confrères

Les procédures de réception n'avaient rien que de très ordinaire. La compagnie n'acceptant dans ses rangs « que des gens qui veulent servir Dieu », toute candidature était examinée par le conseil sur proposition du recteur. La résidence était une condition exigée. « On ne recevra personne qui ne soit habitant de la ville ou des lieux voisins qu'il puisse assister aux offices et assemblées qui se font ». De fait, les rares confrères reçus à ne pas être Grenoblois résidaient dans la paroisse de Saint-Ferjus, située au-delà de la porte Saint-Laurent, ou dans celle à peine plus lointaine de Meylan. L'entrée dans la confrérie pouvait faire l'objet d'un noviciat à partir de l'âge de quinze ans. La pratique était courante pour les fils de confrères, mais le plus grand nombre cependant entraient directement comme confrère. D'autres, déjà membres d'une société de pénitents, étaient agrégés après un avis du curé de la paroisse ou de l'aumônier de la confrérie d'origine².

Ces réceptions donnèrent rarement lieu à contestation. Les registres n'en mentionnent qu'une seule, en 1746, quand le recteur Louis Michel refusa l'admission des deux fils d'un confrère, Marc Riolat, faute d'avoir « rempli les préalables indispensables [...] pour gagner les indulgences accordé par Notre Saint Père le pape qui est d'estre confessé et communié le jour de sa réception ». Ce refus fut l'occasion d'une violente altercation entre le recteur et le père des refusés qui « s'emporta en termes indiscrets contre le frère recteur et lui manqua de respect au point de lui dire par forme de menace qu'il ne seroit pas toujours recteur, qu'il n'avoit rien à luy commander ce qui est un mépris fait à la compagnie ». L'affaire s'envenima

1. Arch. dép. Isère, 25 H 16 et 17, registres des actes de réception, d'assemblée et d'élections et copies d'actes relatifs à la vie de la confrérie ; 25 H 15, registre des « cueillettes » pour la Pentecôte ; 25 H 18-20, registres comptables ; 25 H 22, liasses de pièces diverses, inventaires, factures et quittances..., recueillies lors de la suppression de la confrérie en 1792.

2. Arch. dép. Isère, 25 H 16, fol. 31, 24 juin 1714.

avec l'intervention du frère Guillochet qui « parlant avec vivacité au frère François Bozonat vice-recteur, de ce qui s'étoit passé le matin fut asses hardy que de dire que sy certain nombre de confrères avoi été présents, il y auroit eu tappage, ce qui marque un esprit de caballe et révolte qui ne doit pas ettre toléré [...] ». Vraisemblablement pourtant, ce n'était pas sans raison que le recteur s'était opposé à cette double réception. En tous cas, le frère Riolat finit par s'excuser, et ses fils ne furent jamais reçus dans la confrérie¹.

Les registres du XVIII^e siècle permettent d'identifier deux cent soixante dix-huit confrères reçus entre 1710 et 1788². Les réceptions étaient ordinairement individuelles, mais il arrivait que plusieurs confrères fussent reçus en même temps. Ordinairement ils étaient deux ou trois, mais le 11 mai 1783, ils furent six. Derrière un certain nombre de fluctuations annuelles importantes, on peut noter une relative stabilité du recrutement dans la première moitié du XVIII^e siècle avec, en moyenne, autour de quatre à cinq confrères reçus chaque année (la chute de la décennie 1730-1739 pouvant en partie s'expliquer par une médiocre tenue des registres). Forte au contraire est la chute enregistrée au milieu du XVIII^e siècle. Dans une ville dont les élites étaient peu à peu gagnées par l'esprit voltairien, les critiques envers une confrérie accusée d'archaïsme et d'ultramontanisme ne devaient pas manquer, et la crainte du ridicule retint peut-être certains de s'engager³. On notera cependant que, malgré son très voltairien avocat général Michel Servan, le parlement ne s'en prit jamais directement, à la différence de celui d'Aix-en-Provence, aux confréries grenobloises⁴. Cette relative clémence explique peut-être que, sans atteindre le niveau du début du siècle, le recrutement recommença à augmenter à nouveau de manière régulière à partir des années soixante du siècle⁵. De la même façon, la confrérie des pénitents de Notre-Dame continua à recruter une soixantaine de confrères au cours des deux dernières décennies de l'Ancien Régime⁶.

1. Arch. dép. Isère, 25 H 17, non fol., 10 avril 1746.

2. Arch. dép. Isère, 25 H 16 (1710-1725) et 25 H 17 (1716-1788). Voir fig. 1, page ci-contre.

3. M. Agulhon, *Pénitents et francs-maçons...*, Paris, 1968, p. 132-139.

4. Jean Egret, *Le Parlement de Dauphiné et les affaires publiques dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle*, Grenoble-Paris, B. Arthaud, 1942, 2 vol. ; M. Agulhon, *Pénitents et francs-maçons...*, Paris, 1968, p. 133.

5. On doit observer que si les registres ne mentionnent plus de nouveaux confrères après 1788, la société recrute des novices jusqu'en 1792.

6. Bibl. mun. Grenoble, V 633, *Rolle des frères Pénitents blancs de Grenoble sous le vocable de Notre Dame du Gonfalon, de l'année 1789*, À Grenoble, Chez Joseph Allier, 1789.

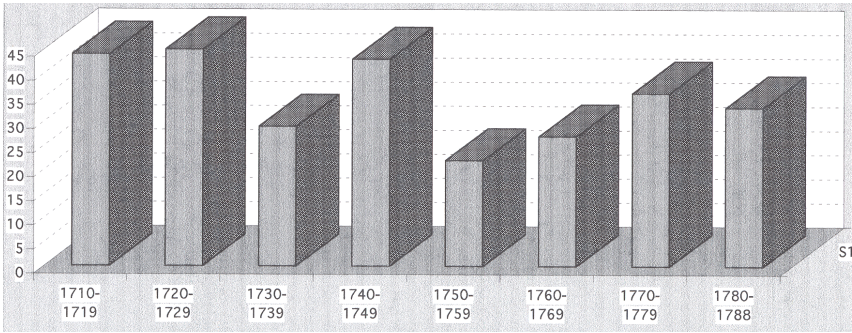


Figure 1. — Évolution du recrutement des pénitents (1710-1788)

Aussi, quoique les effectifs de la confrérie aient accusé un certain déclin, celui-ci ne fut-il pas spectaculaire¹. On entrait ordinairement jeune dans la confrérie, ce qui amortit notablement les effets de la crise de recrutement du milieu du siècle. C'est au milieu du siècle que se situe le maximum enregistré avec cent seize confrères. La chute des décennies suivantes enregistre celle des réceptions, mais de manière très adoucie. La confrérie rassembla ainsi tout au long du XVIII^e siècle une centaine de confrères, ce qui grossièrement correspondait dans la paroisse à un adulte sur sept au début du XVIII^e siècle, un sur dix à la veille de la Révolution. Toutes proportions gardées, c'était sensiblement davantage que la confrérie de Notre-Dame qui regroupait cent six pénitents en 1789 dans une paroisse bien plus peuplée. Tous, il est vrai, ne participaient pas activement aux activités de la confrérie, soit par désaffection, soit en raison de leur absence. Le nombre des officiers élus chaque année donne probablement une idée plus exacte de sa vitalité. À côté de trente et un confrères pourvus d'une charge particulière, on élisait chaque année des conseillers en nombre variable, sans doute en fonction de l'assiduité des uns et des autres. Au total, les confrères devaient rarement être plus de cinquante à soixante pour faire vivre leur compagnie. Ils n'étaient plus que trente-six à signer la délibération du 7 juin 1789.

La qualité sociale des confrères n'est sans doute pas étrangère à la permanence de ce recrutement. Point ici de ces élites sociales ou culturelles qui menèrent au XVIII^e siècle la lutte contre l'obscurantisme, et il ne paraît pas que des glissements significatifs aient pu être enregistrés à cet égard

1. Arch. dép. Isère, 25 H 18, registre contenant un état annuel des créances. Voir fig. 2, page suivante.

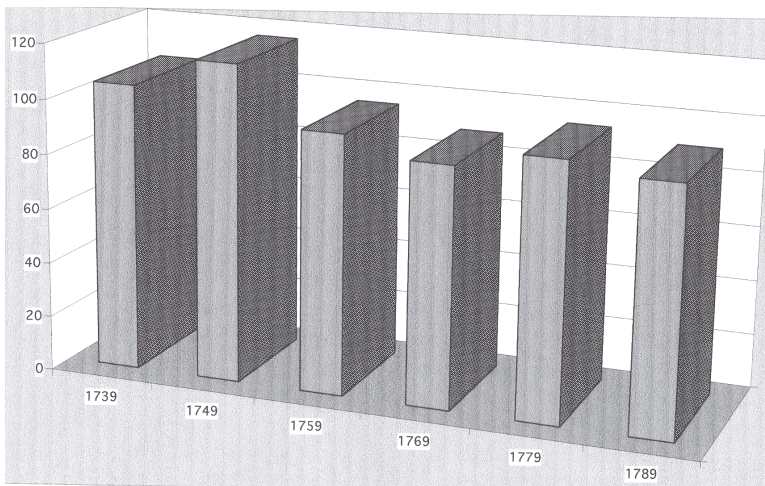


Figure 2. — Évolution du nombre des confrères pénitents

depuis le xvii^e siècle. Ces élites étaient en fait très peu présentes dans la paroisse. Les registres permettent d'identifier la profession de deux cent dix-neuf de ces paroissiens dévots, soit à peu près les quatre cinquièmes des pénitents reçus¹. Conformément aux statuts de la confrérie, un certain nombre de professions étaient exclues. Il était d'usage de refuser l'entrée à tous ceux qui n'étaient pas « ordinairement de bonne odeur [...] qui pourroient préjudicier à la vénération, à l'honneur et à la considération particulière et respectueuse que tous les chrétiens doivent avoir pour une si sainte confrérie ». C'était le cas d'abord des professions serviles, « gens de livrée et domestiques », ainsi que des bouchers en raison sans doute de ce qu'il faisaient couler le sang. Mais cela concernait également les « archers, sergents, exploitants et autres qui mettent la main violente sur les criminels », manifestant par là de sérieuses réserves face à la doctrine officielle de l'enfermement². Les plus humbles pour leur part étaient exclus par les droits d'entrée. La taxe de réception était de 10 livres à quoi s'ajoutaient quatre livres de cierges, la charge étant diminuée de moitié pour les novices, les fils de confrères et les agrégés. Dans la seconde moitié du siècle, l'habitude se prit de payer uniquement en argent cette

1. Voir tableau « Marchands, artisans et gens de boutique (1710-1788) », page ci-contre et p. 506.

2. Arch. dép. Isère, 25 H 16, fol. 89-90.

Marchands, artisans et gens de boutique (1710-1788)

	Marchands	Maîtres de métiers	Artisans
Armurier	1		
Aubergiste/Hôtelier			5
Bâtier		1	
Blancher	1	1	1
Boulangier		2	
Bourellier		1	
Cabaretier			1
Chamoiseur	1		4
Chapelier	2		2
Charpentier		6	4
Chaussetier			1
Cloutrier		2	3
Coloriste		2	3
Confiseur			1
Cordonnier		4	1
Drapier			1
Épicier	1		
Ferblantier		1	
Fleuriste			1
Fournier		1	
Gantier	4	4	29
Gipier			1
Maçon		5	2
Marchands	26	–	–
Maréchal		1	
Mégissier			2
Menuisier			2
Négociant	4	–	–

Marchands, artisans et gens de boutique (1710-1788) (suite)

	Marchands	Maîtres de métiers	Artisans
Pareur de peaux		1	
Peigneur de chanvre	12	1	15
Perruquier		1	
Plâtrier		1	3
Sellier			1
Serrurier		3	
Taillandier			1
Tailleur		3	1
Tanneur			1
Tapissier	2		2
Teinturier	1		2
Tisserand		1	3
Tisseur de toiles			1
Tonnelier		1	
Tourneur			1
Traiteur		1	2
Voiturier	1		2
	56	47	99

taxe portée à 16 livres. Les confrères devaient également s'acquitter d'une pension annuelle de 20 sous et, chacun à son tour, de la fourniture du pain béni pour des services religieux.

Parmi les confrères, les hommes de loi formaient une toute petite minorité : trois notaires ; quelques petits officiers de justice (un procureur et un huissier au bailliage ; un commis au greffe de la justice de Grenoble¹) ; un praticien et un étudiant en pratique ; deux avocats. La société comptait également un petit groupe de six bourgeois et un chirurgien. Les agriculteurs quant à eux, hormis deux vignerons, étaient totalement absents. De

1. Non compris André Faure, avocat au parlement et reçu avant 1710, mais qui démissionna en 1737, prétextant de ne pouvoir se rendre aux offices et aux assemblées de la confrérie, Arch. dép. Isère, 25 H 17, 12 mars 1737.

manière massive, la confrérie était au contraire dominée par le monde du négoce et de l'artisanat. Les marchands et quelques négociants formaient à eux seuls avec cinquante-quatre membres le quart du groupe. Aucun cependant n'appartenait aux élites marchandes de la ville, même s'il est possible de relever parmi eux les noms de marchands gantiers aux fortunes notables comme Jean Amabert, Louis Perriche, ou Claude Bouvier, ou d'autres, comme Laurent Turfat dont les activités allaient de la fourniture aux armées aux travaux publics. Quatre seulement étaient d'ailleurs qualifiés de « négociants¹ ». C'est surtout le monde de l'artisanat et de la boutique qui formaient la masse des confrères. Tous confondus (maîtres de métiers, simples artisans ou compagnons), ils étaient cent quarante-cinq. Si la frange la plus populaire de la population de la paroisse était totalement absente, le recrutement était un reflet assez fidèle de ses diverses activités artisanales, avec une nette domination de la ganterie et du peignage du chanvre — trente-sept gantiers (marchands, maîtres et simples ouvriers), vingt-huit peigneurs —, et une forte présence également des autres métiers du cuir (chamoiseurs, blanchers, pareurs de peaux, tanneurs, mégissiers), du textile (chaussetier, tapissiers, teinturiers, tisserands, tailleurs, drapier, tisseurs de toile, chapeliers) ou du bâtiment (maçons, charpentiers ou menuisiers, plâtriers ou gipiers). Aubergistes, hôteliers, voituriers, maréchaux, bâtiers et bourreliers, nombreux dans une paroisse encadrée par des deux principales portes de la ville, formaient le dernier groupe professionnel important.

Tous enfin étaient unis par un égal accès à un minimum de culture écrite. Les confrères présentaient en effet la particularité d'être massivement alphabétisés. Sur les deux cent soixante dix-huit confrères reçus entre 1710 et 1788, vingt seulement ne purent signer leur acte de réception, à peine plus de 7%. Le taux est d'autant plus remarquable que la paroisse était au contraire l'une des moins alphabétisées de la ville. Moins d'un jeune marié sur deux était capable de signer son acte de mariage en 1730-1739, six sur dix seulement en 1780-1789². Tous cependant ne devaient pas avoir un égal accès à la lecture et posséder, comme le marchand gantier Louis

1. Cette bourgeoisie médiane trouvait également sa place dans l'autre confrérie grenobloise où on note la présence des marchands, Jean-Antoine Pascal, Jacques Jayet, des entrepreneurs, François Hotelard ou Jacques Godard, ou du fondateur de l'école de dessin de Grenoble, André Treillard.

2. René Favier, *Les villes du Dauphiné aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Grenoble, Presses univ. de Grenoble, 1993, p. 318-320.

Perriche une petite bibliothèque d'une dizaine d'ouvrages, à commencer par le *Bréviaire à l'usage des pénitents blancs*¹.

C'était ordinairement cette petite élite qui exerçait la réalité du pouvoir dans la confrérie. Certes, les statuts des confréries de pénitents étaient fondés sur un principe démocratique caractérisé par l'élection annuelle des officiers, « excepté que la Compagnie le trouve à propos de le laisser davantage ». Le dimanche de la Pentecôte, les confrères se réunissaient dans le chœur de la chapelle pour « se concerter sans passion et choisir les plus exemplaires et les plus assidus d'entre eux »². Dans les faits, les élections n'étaient pas annuelles. Les officiers restaient ordinairement en place durant trois années. En 1754, on rappela bien les règles statutaires et on souligna qu'il était « très utile que chacun capable puisse passer aux charges à leur tour »³. On peut penser que ce rappel au règlement exprimait peut-être les incertitudes d'une confrérie qui voyait alors diminuer le nombre de ceux qui voulaient la rejoindre, peut-être par lassitude d'y voir toujours le pouvoir contrôlé par une petite minorité. En tout état de cause, il fut sans effet. À plusieurs reprises, les tenants de la reconduction automatique des officiers firent valoir que ce serait leur « faire injure » que de ne pas le faire. Dans les faits un seul recteur, l'avocat Joseph Richard, n'exerça sa charge qu'une année en 1732. Le contexte révolutionnaire aidant, l'assemblée décida bien en 1791 de revenir aux élections annuelles. Mais la suppression de la confrérie l'année suivante ne lui laissa pas la possibilité de faire la preuve d'une véritable adhésion à la nouvelle disposition⁴.

On ne peut parler d'un véritable *cursus honorum* dans le cadre de la confrérie. Moins d'un tiers des recteurs exercèrent une charge de vice-recteur avant d'entrer en fonction. C'est davantage grâce à leur éminence sociale qu'ils accédaient à la tête de la confrérie. Cet « art de rendre les gens égaux sans rien leur faire perdre de leurs différences » que Daniel Roche a souligné à propos des loges maçonniques était une pratique bien établie dans la confrérie grenobloise au XVIII^e siècle. Quelques familles se partageaient la direction de la confrérie et favorisait l'intégration des membres du clan familial. Les Bouvier, une des principales familles de

1. Arch. dép. Isère, 13 B 525, fol. 60-61, inventaire après décès de Louis Perriche, 2 juin 1728. Il possédait aussi une *Histoire du Vieux Testament, les Méditations pour les gens du monde* et un ouvrage sur le concile de Trente.

2. *Bréviaire à l'usage de la Confrérie des Pénitents blancs de S. Laurent Lez-Grenoble*, À Grenoble, Chez André Faure, 1735, p. 57-61.

3. Arch. dép. Isère, 25 H 17, non fol., 4 juin 1754.

4. Arch. dép. Isère, 25 H 16, non fol., 2 juin 1791.

marchands gantiers de la ville, étaient ainsi très présents. Claude, recteur à deux reprises, de 1738 à 1741, puis de 1747 à 1750, fut aussi trésorier en 1744. Son fils Jean, reçu confrère en 1744, devint à son tour recteur de 1759 à 1762. Un Jean-Baptiste Bouvier, entrepreneur charpentier, reçu en 1775, devint à son tour vice-recteur de 1782 à 1783 puis recteur de 1788 à 1791. Trois autres Bouvier furent aussi membres de la confrérie, dont Gaspard reçu en 1748. Les Duchon, une famille de marchands peigneurs de chanvre, étaient tout aussi présents. Laurent devint trésorier en 1773 et vice recteur en 1778-1779. Son fils Laurent reçu en 1776 devint à son tour recteur en 1785-1788. Un autre Duchon, Benoît, reçu en 1766 devint trésorier en 1785. Trois de ses fils furent reçus, Jacques en 1776 (secrétaire en 1785), Pierre en 1783 et Claude en 1785. Petite élite de la fortune et de la culture, cette bourgeoisie de quartier entendait bien assumer dans une paroisse très populaire un rôle de contrôle et d'édification.

Édification religieuse et solidarité confraternelle

Il ne fait pas de doute que, jusqu'au début du XVIII^e siècle, la confrérie justifia pleinement sa mission d'édification religieuse. C'est d'abord pour leur propre salut que les confrères entraient dans la société. À cet égard, tel ou tel événement familial ou personnel pouvait être déterminant. C'est au moment de la mort de son père que le marchand gantier Jean Amabert demanda à être reçu. Mais les voies de la dévotion lui avaient déjà été indiquées par son père qui possédait dans sa maison quatre tableaux « représentant l'un le sauveur au jardin des olives, l'autre l'Annonciation de la Sainte Vierge, le troisième saint Jean Baptiste et le quatrième Marie Madeleine¹ ». Le moment de la mort approchant déterminait d'autres à adhérer. Deux confrères furent ainsi reçus sur leur lit de mort, dont Benoît Puissant, le 3 novembre 1788. En cas de maladie ou lors des derniers instants, la solidarité confraternelle était, on le sait, l'un des principes essentiels des pénitents, tout comme l'organisation des obsèques où ils accompagnaient le défunt en procession revêtus de leur habit et de leur « sac ». Cette solidarité pouvait même jouer *post mortem* pour des confrères qui n'avaient pas pu se faire agréger. En mars 1724, Louis Borru, bourgeois originaire d'Exilles mais résidant à Grenoble, fut accompagné lors de ses obsèques par les confrères de Grenoble en habits de pénitent et enterré dans leur église

1. Arch. dép. Isère, 13 B 350, inventaire après décès de Jean Amabert, marchand gantier, 7 août 1730.

parce « qu'il étoit dans le dessein de se faire agréger dans cette confrérie et qu'il a[vait] donné des marques par quelques libéralités qu'il a fait en cierges en faveur de la chapelle ».

L'exigence d'un vie dévoté était indispensable pour préparer ces derniers instants. La liste des devoirs religieux des confrères, des prières quotidiennes à l'assistance aux offices, était fort longue, tout comme les interdits qui devaient leur permettre de « donner bonne odeur de vie, tant dedans que dehors la Compagnie » — fréquentation des tavernes et prostituées, jeux publics « scandaleux », blasphèmes... — sous peine de sanction pouvant aller jusqu'à l'exclusion.

Tous ces principes étaient sans doute loin d'être toujours exactement respectés. Dès 1731, l'infirmier général se plaignait que « depuis quelques années, les frères s'absentent des offices ce qui fait qu'on est qu'un très petit nombre pour dire les offices¹ ». Les mauvais comportements ne manquaient pas non plus. Les registres de la confrérie de Saint-Laurent en révèlent plusieurs durant les années 1720. Mais loin des peines encourues, les sanctions n'étaient pas très sévères. En 1728, trois confrères furent accusés de déshonorer la confrérie par « des habitudes criminelles avec une femme débauchée ». Mais faute de preuves et moyennant l'assurance de leur repentance pour leurs péchés, ils ne se virent infligée qu'une simple admonestation. Lors du carnaval de la même année, plusieurs pénitents furent condamnés à assister à l'office à genoux, un cierge à la main, pour être sortis déguisés et masqués. En mars, le frère Bertrand, vêtu de sa robe blanche et voilé de sa capuche ayant quitté un cortège mortuaire pour aller boire au cabaret, fut lui aussi mis en accusation. Il se défendit en déclarant que, « ayant veillé toute la nuit à la garde d'un de ses ouvriers défunts », il s'était trouvé mal et qu'il avait cédé à l'invitation d'un de ses ouvriers pour aller « prendre quelque chose dans une boutique voisine ». Sa punition se limita à la simple obligation de fournir trois livres de cierges pour sa pénitence².

Cette relative clémence relevait sans doute de la volonté de ne pas envenimer les relations entre les confrères. Le maintien de la concorde entre les pénitents était en effet une autre des missions de la société de manière à éviter que le Christ ne soit « gravement offensé » des querelles entre ses dévots. De ces tentatives d'accommodements, les registres laissent également quelques traces dans le premier tiers du XVIII^e siècle. La confrérie intervint ainsi en janvier 1724 pour réconcilier deux de ses membres et

1. Arch. dép. Isère, 25 H 17 non fol., 20 mai 1731.

2. Arch. dép. Isère, 25 H 17, assemblées des 22 février, 25 et 26 mars 1728.

éviter que ne se poursuive la procédure judiciaire engagée. Elle obtint que le frère Perrold demande « pardon aud. frère Gontier de toutes les invectives et paroles indiscrettes qu'il peut avoir proféré contre luy et sa famille, qu'il le tient pour homme de bien et d'honneur et le prie d'oublier le passé ce qui a esté à l'instant fait », et qu'il rembourse à son ancien adversaire les frais engagés pour la procédure¹. Cet exemple d'accommodement enregistré devant l'assemblée de la confrérie reste unique. Pour autant, on ne peut douter que de manière plus ou moins occulte, elle n'ait exercé de manière parfois efficace son influence en ce sens et favorisé les réconciliations avant qu'elles ne dégénèrent.

C'est cette exemplarité du comportement individuel qui donnait leur sens aux interventions de la confrérie dans la vie de la paroisse. Les processions rituelles en habit couvert du capuchon en étaient la manifestation la plus spectaculaire. Celles-ci avaient pourtant été un temps suspendues sous l'épiscopat d'Étienne Le Camus à la fin du xvii^e siècle. L'évêque rigoriste et jansénisant ayant interdit celles de la confrérie de Notre Dame², les pénitents de Saint-Laurent s'étaient alors abstenus des mêmes exercices de dévotion « de crainte d'encourir l'indignation de Mondit Seigneur le Cardinal Le Camus, lequel leur avoit touiours fait espérer de les rétablir ». Dès sa disparition en 1707, ils s'adressèrent à son successeur, Allemand de Montmartin, pour obtenir leur rétablissement, faisant valoir que la confrérie était « sur le point de tomber en ruine par le relâchement qu'il y a depuis la cessation desdites processions et enterrements ». Dès mars 1709, ils obtenaient satisfaction avec le rétablissement de la possibilité d'aller « assister voilez aux obsèques et sépultures de leurs confrères »; de faire les processions réglées (pour le jeudi saint et la Saint-Roch) « à condition toutefois qu'ils la feront pendant le jour et qu'ils seront de retour dans leur chapelle avant cinq heures du soir en hiver, et à sept heures pendant l'été », ainsi que celle du dimanche de l'octave du Corps de Dieu, dévoilés et « sans capuchon³ ».

Outre ces processions, les confrères cherchaient à prendre une part active aux grandes manifestations organisées dans la paroisse. Ce fut ainsi

1. Arch. dép. Isère, 25 H 17, non fol., 1^{er} janvier 1724.

2. Sur l'incompatibilité entre l'esprit janséniste et la forme de religiosité qu'expriment et que représentent les confréries de pénitents, M. Agulhon, *Pénitents et francs-maçons...*, Paris, 1968, p. 129.

3. Arch. dép. Isère, 25 H 16, fol. 7-8, 7 mars 1709; sur le rôle de Le Camus, voir les belles pages de Jacques Solé, « De la reconquête catholique à l'enfance de Stendhal », dans Vital Chomel (dir.), *Histoire de Grenoble*, Toulouse, 1976, p. 183-191.

le cas lors de la mission organisée par les capucins du 15 août au 20 septembre 1723 « aux frais d'une personne de piété qui n'a pas voulu estre connue ». La mission ayant donné lieu à la construction d'un calvaire allant de l'église paroissiale jusqu'au monastère de Saint-Marie-d'En-Haut, les confrères firent dès le 14 septembre le « voyage » et demandèrent à l'évêque permission pour faire de même tous les ans « aux deux fêtes de la Croix et aux quatre vendredy de mars sous le bon plaisir de Monseigneur pour animer tout le monde par leur exemple à honorer les souffrances de Jésus Christ et demander des grâces particulières pour le public et pour le particulier¹ ». Étroitement associés à la mission, les pénitents conservèrent jusqu'en 1792 dix-neuf tableaux représentant les mystères de la Passion que leur avaient donnés les capucins. En 1734, ils accompagnèrent également, « le visage découvert parce que ceste procession étoit une grande joye », le transfert de l'évêché à chapelle dans l'église paroissiale des reliques de sainte Christine et sainte Honorate rapportées de Rome par un des confrères, le gantier Thomas Cherusel. Rien n'atteste il est vrai une telle vitalité processionnelle dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, les sources devenant quasi muettes sur les activités religieuses après 1740.

Les difficultés de la confrérie

Dans ses activités religieuses, la confrérie n'échappa pas à ce lot commun de la plupart des sociétés de pénitents, les frictions avec les prêtres de la paroisse. Le prieur et le curé de Saint-Laurent avaient pourtant bien fait partie de ceux qui avaient sollicité de l'évêque une autorisation de création en 1631. Mais très vite les heurts se multiplièrent du fait de « quelques mésintelligences qu'ils ont avec les relligieux et autres prestres de laditte paroisse ». L'étroitesse du lieu de culte rendait impossible la célébration des offices « estant contraint de cesser le plus souvent et demeurant à demy de l'office pour n'incommoder les prestres pendant qu'ils disent leurs messes tant basses que grandes, et pour les Vespres sont obligés de les dire immédiatement après midy, temps dans lequel ils n'ont aucun auditeur et bien peu de confrères s'y rencontrent ». Les confrères considéraient également que l'obligation de composer avec les services organisés par la paroisse ne favorisait pas leurs actes de dévotion : « Quant lesdits pénitens se veulent aller communier au devant du grand hostel avec leurs habits de pénitens,

1. Arch. dép. Isère, 25 H 16, fol. 72-75, Mémoire de ce qui s'est passé dans notre paroisse de Saint-Laurent pendant la mission des révérends Pères Capucins.

il s'y rencontre d'ordinaire plusieurs femmes et filles qui ostent le moyen de faire une bonne dévotion, ce qui fait rafroidir lesdits confrères de la chapelle et vont faire leurs dévotions ailleurs, et pour ouïr la Sainte Messe, ils sont ordinairement contraints d'attendre longtemps après leur office fini, et bien souvent faute de prestre ils sont contraints de l'aller entendre ailleurs quoyqu'ils payent pour ce les droits accoutumés qui fait que par ce moyen lad compagnie des pénitens au lieu de fleurir et s'augmenter, elle se détruit et diminue tous les jours, sa destruction ne pouvant estre que objet de risée de nos adversaires et grandement désagréable à Dieu¹. »

La déférence constante de la confrérie envers l'autorité épiscopale permit aux confrères de se sortir souvent avec bonheur de ces mauvaises relations avec le curé. Dès 1654, ils obtenaient le droit de prendre les confesseurs « que bon leur semblera et iceux faire aller dans la chapelle pour y faire non seulement les confessions nécessaires, mais encore célébrer la Sainte Messe ». Cette première autonomie gagnée vis-à-vis de la paroisse fut confortée en 1694 grâce au testament d'un conseiller à l'élection, Paul Disdier, qui légua à la confrérie une rente constituée de 24 000 livres. Par ce legs, confirmé par M^{gr} Le Camus en 1698, les confrères obtenaient les moyens de faire édifier une chapelle dans l'église Saint-Laurent, sur une tribune en face du maître autel, et la fondation de quatre prêtres missionnaires « scavants et prédicants », nommés conjointement par l'évêque de Grenoble et la veuve du défunt (puis ses héritiers), « lesquels prestres seront appelés chanoines de saint Paul son patron ». Après s'être adressés à des prêtres séculiers, les confrères, passèrent convention, toujours avec l'autorisation épiscopale, avec les capucins d'abord en 1715, puis les augustins en 1748 pour la célébration des offices contre une pension annuelle de 75 livres².

Les relations avec le curé ne se trouvèrent pas facilitées par la nouvelle situation. L'organisation des processions, la célébration des offices, le rôle du curé dans les élections des confrères, l'autonomie de la chapelle dans l'église paroissiale étaient autant d'occasions de conflits que l'évêque devait arbitrer. Lorsqu'en 1728, le curé protesta contre le fait qu'il n'avait pas été invité à participer à l'élection des officiers, l'évêque lui fit valoir qu'il convenait pour cela qu'il se fasse au préalable recevoir comme confrère.

1. Arch. dép. Isère, 25 H 16, fol. 1 et 2, 4 juillet 1654 (copie début XVIII^e siècle).

2. Arch. dép. Isère, 25 H 16, fol. 5 et 6 : testament de Paul Disdier du 20 septembre 1694 ; autorisation de Le Camus du 5 décembre 1698 (copies début XVIII^e siècle) ; fol. 35-36, convention avec les capucins, 7 juillet 1715 ; non fol., 5 juillet 1748, convention avec les augustins.

S'agissant des processions de la Fête-Dieu, M^{gr} de Caulet ordonna lors de sa visite épiscopale en août 1734 que le dais serait porté alternativement un an sur deux par les marguilliers de la paroisse et par les confrères. Mais successivement ces derniers puis le curé firent appel au parlement, les premiers pour défendre ce qu'ils considéraient comme leur privilège, les seconds pour faire appliquer l'ordonnance épiscopale. La célébration des offices surtout était l'objet d'affrontements constamment répétés. En 1734, l'ordonnance de M^{gr} de Caulet avait certes précisé que ceux organisés par les pénitents devaient commencer « d'assès bonne heure de manière que celui du matin soit fini en été à sept heures et demie et à huit heures précises en hiver, et celui de l'après midi à deux heures en toutes saisons, en sorte que si par hasard il arrivoit que lesdits offices ne fussent pas finis auxdittes heures, ils seront tenus de les achever à voix basse ou de les cesser absolument ». Mais les curés accusaient les confrères de faire traîner les offices au point de les empêcher le matin entendre les paroissiens en confession, et l'après midi de faire « les instructions du catéchisme aux enfans ». « Les motifs de leur résistance sont suffisamment connus », précisait le curé François de Maistre en 1775 : « Ils ont dit par écrit et plus souvent de vive voix que leur confrairie ne reconnoissoit point le curé et qu'elle ne veut aucunement en dépendre ¹ ».

À la fin du siècle, les curés dénoncèrent surtout les aménagements successifs que les pénitents apportèrent sans leur consentement à la chapelle située sur une tribune en face du maître autel. « Les pénitens ont depuis quelques tems changé la forme extérieure de la chapelle où ils s'assemblent pour chanter l'office » écrivait François du Maistre en décembre 1775. « La tribune [...] étoit une tribune ouverte lorsqu'elle leur a été donnée. Ils ne peuvent suivant le droit commun de toutes les églises paroissiales y faire des innovations dans la forme extérieure qui choquent la décence et soustraient ceux qui y vont prier à l'œil et à la vigilance du pasteur. cependant, au préjudice de ce droit, les pénitens ont fait construire une clôture en maçonnerie à cette tribune et n'ont conservé que trois petites fenêtres de chaque côté de l'autel et pour oster toute communication entre le Sr Curé et ceux de ses paroissiens qui vont dans cette chapelle, ils ont entrepris d'y faire des croisées en vitrage avec un rideau sur chaque croisée, c'est-à-dire qu'au lieu d'une tribune, on voit s'élever aujourd'huy dans la nef de l'église en face du maistre autel une maison indécemment construite et soutenue par un pilier en pierre, et très ressemblante à une habitation profane où

1. Arch. dép. Isère, 25 H 17, non fol., 16-29 juin 1728 et 23 mai 1737 ; G 663, requête du curé Louis Bellier.

il seroit possible de faire toute autre chose que le service divin sans être aperçu ». Le curé voyait là une des raisons de l'absentéisme de ses paroissiens qui préféraient aller entendre les offices hors de sa surveillance¹. Ces protestations, appuyées de plusieurs actes extra judiciaires, restèrent pourtant vaines. Si l'évêque rappela dans sa réponse les principes qui devaient guider l'organisation des offices, il ne se prononça pas sur la chapelle dont les confrères gardèrent l'entière maîtrise.

La situation matérielle et financière de la confrérie était, pour les officiers, un autre objet de préoccupation. Dans la seconde moitié du siècle notamment, la collecte des créances fut leur souci le plus constant. À défaut d'une véritable comptabilité régulièrement tenue, il est difficile de suivre avec précision cette situation matérielle, mais il est possible de faire une estimation grossière des charges de la confrérie. À côté des 75 livres annuelles dues aux religieux chargés des offices, l'essentiel des dépenses était relatif à la fourniture du luminaire et à l'entretien de la chapelle. Les différentes factures disponibles pour les dernières années du XVIII^e siècle permettent d'estimer les premières à environ 150 livres. Les gages du concierge étaient de 60 livres par an à la veille de la Révolution, tandis que les dépenses courantes d'entretien (chauffage, blanchissage et menus travaux d'entretien — ferblantier, fondeur, imprimeur, serrurier, doreur, tuilier, charpentier) s'élevaient à quelques dizaines de livres. Mais à ces dépenses ordinaires venaient régulièrement s'en ajouter d'autres beaucoup plus lourdes. Par une convention signée le 3 juin 1660 avec le prieur de Saint-Laurent, les confrères avaient en charge le couvert du clocher et de l'église depuis la balustrade du chœur². En vertu de celle-ci, le charpentier Jean Peronnet dut ainsi poser deux cents tuiles neuves en 1714. Dans la seconde moitié du siècle, la chapelle nécessita quant à elle des réparations répétées pour lesquelles les revenus ordinaires ne suffisaient pas.

Le confrérie avait d'autant plus de difficultés pour faire face à ses dépenses que, hormis le produit d'une petite vigne reçue en legs au début du XVIII^e siècle (24 livres en 1792), elle n'avait aucun bien foncier, et peu de revenus fixes. Les pensions annuelles auraient dû lui assurer une base d'environ 100 livres. Mais celles-ci étaient très irrégulièrement versées et ces retards faisaient l'objet de plaintes constantes de la part des trésoriers et des recteurs. Tout au long du siècle, ceux qui ne devaient que la « courante » furent rarement plus de 20 %. Quelque 10 % n'avaient pas

1. Arch. dép. Isère, G 663, requête de François de Maistre, curé de Saint-Laurent, à l'évêque de Grenoble, 23 décembre 1775.

2. Arch. dép. Isère, 25 H 16, fol. 92-94.

plus d'une année de retard. Mais pour certains, le retard s'accumulait et, avec les intérêts, les créances de la confrérie pouvaient atteindre plusieurs dizaines de livres. En 1760, pour faire rentrer de l'argent frais, on proposa que « ceux qui payeront vingt livres à la Compagnie, outre les arrérages de leur pension seront à l'avenir affranchis de leur pension ». Près d'un quart des confrères accepta cette forme d'abonnement (ils étaient vingt-trois en 1793 à ne plus devoir payer la « courante »). Mais beaucoup ne voulaient rien entendre au point qu'en 1772, la confrérie envisagea d'avoir recours à la justice pour poursuivre « ci besoin et tous les débiteur [...], et faire rendre aret contre ceux qui ne voudroit pas réguler, tans débiteur que confrère, arrerage an leur passion annuelle d'une livre par année, laissant à sa prudance, de celle des frère recteur et vise recteur d'agir suivan leur charisté anvers les confrères qui ce trouveret or letat de payer vu la misère du tan¹ ». Dans ces conditions, augmenter les pensions annuelles pour résoudre les problèmes de trésorerie était bien hasardeux, et c'est en désespoir de cause que la décision fut prise de la porter à 36 sous en 1789.

Le casuel quant à lui était bien incertain. La chute du recrutement au milieu du XVIII^e siècle amputa notablement la collecte des taxes de réception. Les legs dont la confrérie pouvait bénéficier étaient ordinairement affectés à la célébration d'offices religieux. Quant aux « cueillettes » et aumônes, il ne fallait guère compter sur elles. Le registre de celles organisées chaque année pour la Fête-Dieu fait apparaître un spectaculaire toboggan au cours du siècle². Aussi, en certaines circonstances, le recours à l'emprunt devenait-il inévitable. En 1770, puis en 1782, les confrères durent emprunter successivement 600, puis 1 000 livres³. Pour autant, la situation n'était pas véritablement catastrophique à la veille de la Révolution. Dans le seul compte conservé, celui de 1789-1789, la charge de la dette de dépassait pas 10% des dépenses totales⁴.

Malgré ces difficultés matérielles, on ne saurait considérer la confrérie de Saint-Laurent comme moribonde au moment où les premières tuiles commençaient à tomber sur les soldats du duc de Clermont-Tonnerre. Il ne fait certes pas de doute que le milieu du XVIII^e siècle avait marqué pour elle un tournant. Il est bien possible que dans un certain nombre de familles, l'appartenance à la confrérie soit devenu « un fait de coutume autant que de dévotion ». Que dans les archives, les notations comptables

1. Arch. dép. Isère, 25 H 16, 6 mai 1772.

2. Arch. dép. Isère, 25 H 15, 1680-1771. Voir fig. 3, page ci-contre.

3. Arch. dép. Isère, 25 H 17, 25 février 1770; 25 H 16, 10 mars 1782.

4. Arch. dép. Isère, 25 H 20.

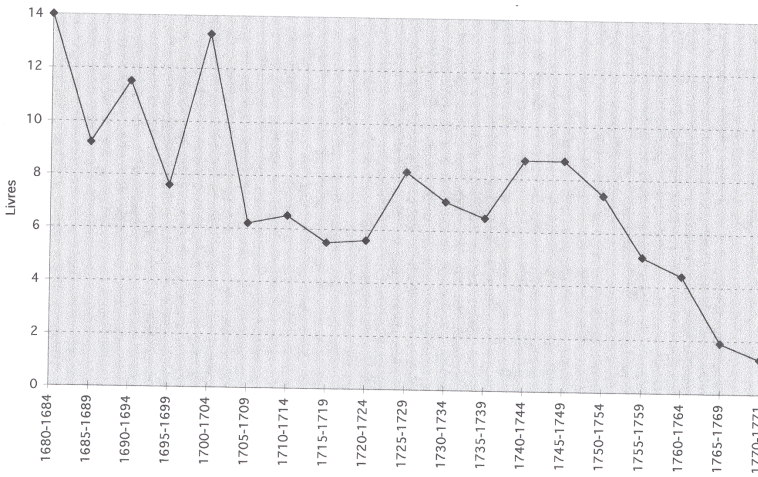


Figure 3. — Recette de la « cueillette » de la Fête-Dieu (moyennes annuelles)

l'emportent systématiquement sur les rappels à la dévotion à partir des années 1740 plaide d'ailleurs en ce sens. Mais si les manifestations traditionnelles de la piété s'essouffaient, il ne paraît pas, d'une part, que les confrères aient oublié leurs devoirs religieux. Outre les travaux à la chapelle, ils dépensèrent 410 livres en 1781 pour faire redorer la bannière et les habits de la statue de la Vierge¹. Aucun ne paraît d'autre part avoir eu de véritables relations avec les loges maçonniques qui se développèrent au même moment dans la capitale provinciale. On ne relève qu'une seule homonymie incertaine entre la liste des confrères et les états de 1769, 1779 et 1789 de la loge de la Parfaite Amitié, très ouverte pourtant au monde de l'artisanat². En juillet 1788, un seul confrère, l'ancien recteur François Navizet semble avoir fait le voyage de Vizille.

Pourtant, les confrères ne furent pas totalement insensibles à la nouvelle idéologie des lumières. Après les décrets de mars et mai 1790, la confrérie adressa à la municipalité une lettre pour manifester son approbation des événements et des décisions prises : « Messieurs, la Société des pénitents de St Laurent de Grenoble a reçu avec plaisir le paquet que vous lui

1. Arch. dép. Isère, 25 H 22, liasse.

2. Bibl. nat. Fr., FM1 110, fol. 398-399; FM2 240 (1779 et 1789).

avez adressé contenant un décret du dix neuf juin qui abolit la noblesse héréditaire et tous les titres fastueux que les siècles de servitude et d'abus avoient enfantés; qui ordonne que l'encens ne soit brûlé que pour la Divinité. Pénétré du respect le plus profond pour le créateur de toutes choses, toujours inébranlable dans ses principes, elle se fera un devoir de faire exécuter les décrets immortels de l'Assemblée nationale. Elle voit non sans émotion que la nouvelle constitution, en purifiant les mœurs, rend à la religion son premier État, et élevant tous les Français à leur hauteur naturelle leur rend leurs droits les plus sacrés et leur assure un éternel bonheur¹. »

Sans renier les principes moraux et leur foi chrétienne qui avaient pu les déterminer à s'engager dans la confrérie, les pénitents usaient désormais d'un langage nouveau. La Divinité, le Créateur, la nature, le bonheur éclipsaient l'ancienne dévotion au saint sacrement. Lorsque, « n'ayant d'autre vue que l'amour de Dieu et celle du prochain », la confrérie se recréa en 1818, ce fut exclusivement à « s'occuper de la bienfaisance envers leurs semblables [...] et à prévenir aux besoins de leurs frères malades » que se consacrèrent les nouveaux pénitents. Tout en restant un point d'appui de la tradition de la foi, la confrérie réduisait désormais son activité aux activités profanes du secours mutuel².

1. Arch. dép. Isère, non fol., 25 H 16, août 1790.

2. Bibl. mun. Grenoble, R 7604, Registre des dépenses du bureau de la Bienfaisance commencé le 26 juillet 1818, ms., 4 registres, 1818-1824; M. Agulhon, *Pénitents et franc-maçons...*, Paris, 1968, p. 350.

Les Messieurs de Sainte-Radegonde : un chapitre poitevin au XVIII^e siècle

Jacques MARCADÉ
(*Université de Poitiers*)

Le chapitre de Sainte-Radegonde était l'un des cinq chapitres de la ville de Poitiers ; jusqu'à la Révolution, outre le chapitre cathédral, dit de Saint-Pierre, existaient le chapitre royal de Saint-Hilaire et ceux de Notre-Dame-la-Grande et de Saint-Pierre-le-Puellier. Ce n'était pas le plus élevé en dignité : les chanoines de Sainte-Radegonde reconnaissaient la prééminence des Messieurs de Saint-Pierre ; En revanche, ils défendaient bec et ongles leur rang face aux prétentions des autres chapitres. Par exemple, au terme d'un conflit qui durait depuis plus de soixante ans, la petite guerre avec le chapitre de Notre-Dame-la-Grande avait rebondi en 1723 à l'occasion d'un incident. Le secrétaire de l'université, par ailleurs chanoine de Notre-Dame, plaçait son chapitre avant celui de Sainte-Radegonde, dans les documents qu'il rédigeait ; de là, un procès qui est allé jusqu'au Grand Conseil¹. Sans atteindre la richesse des deux premiers chapitres, celui de Sainte-Radegonde disposait d'une fort honnête aisance : rentes foncières et maisons dans Poitiers, moulins sur le Clain, dîmes et domaines dans le plat pays. En témoigne, indirectement, le droit d'entrée que devait acquitter tout nouveau venu : 550 livres pour le prier, 220 livres pour un prébendé, 110 livres pour un hebdomadier².

1. Arch. dép. Vienne, G 1637, 21 mai 1723. G 1638, 3 septembre 1723, 4 février 1724.

2. Arch. dép. Vienne, G 1647, 2 juin 1740. G 1643, 5 décembre 1731. Ces sommes sont supérieures à celles qui étaient exigées au chapitre cathédral de Périgueux : 100 livres, ou dans ceux de Bordeaux : 150 livres.

Situé en dehors de la Guyenne, le chapitre de Sainte-Radegonde ne figure pas dans l'étude fondamentale de Philippe Loupès¹ ; les études régionales se limitent à un bref chapitre dans un ouvrage déjà ancien². Heureusement, les registres capitulaires, intégralement conservés pour les Temps modernes³, nous permettent de retracer la vie et les activités du chapitre. Si son histoire a été quelque peu troublée au XVII^e siècle : conflit avec le prieur, heurts fréquents avec les abbesses de Sainte-Croix, au XVIII^e les chanoines semblent s'être installés dans une douce quiétude que viendra brutalement interrompre la Révolution.

Le chapitre de Sainte-Radegonde se composait de trois dignitaires : prieur, chantre et sous-chantre, de dix-neuf chanoines prébendés et de quatre chanoines hebdomadiers. Sont aussi agrégés au chapitre un aumônier, encore que depuis les incidents du XVII^e siècle la charge soit souvent tenue par un des chanoines, quatorze chapelains, un maître de psalette et six enfants de chœur⁴. L'originalité de l'église Sainte-Radegonde résidait dans le fait qu'elle était à la fois église canoniale et église paroissiale. À vrai dire, l'église paroissiale était réduite à une des chapelles du déambulatoire, ce qui obligeait, avec l'autorisation du chapitre, de célébrer les messes d'enterrement dans la première travée de la nef, à l'un des autels accolés au jubé. Bien que le chapitre fût le patron de la paroisse, la collaboration, dans de telles conditions, n'a pas toujours été sans heurts.

Au XVIII^e siècle, les prieurs sont désignés par le roi et non plus élus par le chapitre. En avril 1691, Louis XIV avait désigné comme prieur Antoine Derazes, sous-diacre du diocèse de Poitiers ; le chapitre avait élevé une vigoureuse, mais vaine, protestation puis, pour sauver les apparences, avait élu A. Derazes comme prieur, le 22 juin⁵. Même symbolique, ce fut la dernière élection ; désormais le chapitre se contenta d'entériner les décisions du souverain tout en le félicitant de la qualité de son choix. En 1784, le comte d'Artois, en tant qu'apanagiste du Poitou, choisit comme prieur Pierre de La Faire, déjà chanoine de Saint-Pierre et vicaire général de Poitiers⁶. Les deux autres dignités, restées électives, ont parfois été cumulées avec des prébendes canoniales. Ainsi, en 1713, Lemberthon l'aîné

1. Philippe Loupès, *Chapitres et chanoines de Guyenne aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Éd. de l'ÉHÉSS, 1985, 590 p. (« Civilisations et sociétés »)

2. Émile Briand, *Sainte Radegonde, reine de France et des sanctuaires et pèlerinages en son honneur*, Poitiers, H. Oudin, 1898, p. 325-338, dont deux pages, fort discutables, pour le XVIII^e siècle.

3. Arch. dép. Vienne, G 1584 (1517) à G 1683 (1791).

4. Arch. dép. Vienne, G 1608, fol. 10. *Pouillé du diocèse* (1782), p. 11.

5. Arch. dép. Vienne, G 1618.

6. Arch. dép. Vienne, G 1681, 14 août 1785.

était-il chanoine et sous-chantre ; Jean Dechazaud, chantre et chanoine. La couronne a tenté de s'immiscer dans le recrutement des chanoines « à titre de joyeux avènement ». En 1716, le roi avait proposé Michel du Fayet, du diocèse de Bayeux, déjà pourvu d'un canonicat à Saint-Laud d'Angers ; le chapitre lui a préféré Jean-Pierre Carré. Mais, en 1775, le chapitre se résigna à accepter le candidat imposé par le roi, Desmares¹.

La candidature à une chanoinie était présentée par le chanoine en semaine de chape, s'il était prêtre, et la proposition était ratifiée à l'unanimité. À vrai dire, la succession était souvent préparée à l'avance : peu avant sa mort, un vieux chanoine résignait son office en faveur d'une personne nommément désignée. Cet acte notarié était d'ailleurs lu au chapitre et consigné dans le papier-scribat. Deux chanoines allaient s'informer que la résignation avait été faite de plein gré et sans nulle pression et, sur leur avis, l'élection avait lieu. Nous n'avons relevé qu'un seul cas où le chapitre s'est opposé au choix proposé : en mai 1729, le chapitre a élu Gabriel Chauvet alors que Louis Porcheron avait résigné en faveur de Pierre Bon². Les frictions — c'est un euphémisme — entre Porcheron et ses confrères expliquent peut-être ce mouvement d'humeur. À notre connaissance, un seul chanoine a résigné sa charge longtemps à l'avance : en 1789, Laurent Guérineau avait laissé son office à Étienne Douadicq. Devant cette situation nouvelle, le chapitre avait autorisé L. Guérineau à rester dans le chœur, à titre de chanoine honoraire, mais sans prébende³.

Ces résignations se font souvent entre membres d'une même famille : en juillet 1709, Jean Ryot succède à son oncle, Jean ; en août 1780, Benjamin Gellé remplace son oncle Félix de Lauzon⁴. En 1754, Gilles Chachereau a résigné en faveur de Charlemagne Chachereau, lequel a cédé la place à son neveu Jean-Baptiste en 1786⁵. Ce sont les seuls cas où les liens de parenté sont évoqués dans le papier scribat. Toutefois, on peut supposer qu'il existait de relations familiales entre Pierre Bourreau et son successeur Claude, Antoine et Pierre Lemberthon, Philippe et René Duchataignier, Étienne et Antoine Derazes... pour ne prendre que ces exemples.

Quand nous disposons de renseignements sur les nouveaux chanoines, nous pouvons faire deux constatations : d'une part, le recrutement se fait

1. Arch. dép. Vienne, G 1631, 24 juillet 1716. G 1678, 7 janvier 1775.

2. Arch. dép. Vienne, G 1641, 30 mai 1729.

3. Arch. dép. Vienne, G 1683, 30 octobre 1789. C'est le seul cas que nous avons relevé sur deux siècles.

4. Arch. dép. Vienne, G 1628, 15 juillet 1709. G 1680, 29 août 1780.

5. Arch. dép. Vienne, G 1651, 18 janvier 1754. G 1681, 10 décembre 1786.

avant tout dans le diocèse de Poitiers ; d'autre part, nombre d'entre eux ne sont pas encore prêtres. Au XVIII^e siècle, le recrutement est essentiellement poitevin. Sur les soixante-douze chanoines identifiés, nous n'en trouvons que huit qui sont originaires d'un autre diocèse : deux des diocèses de Limoges, Saintes et La Rochelle, un d'Angers et le Champenois Pierre-Ignace Dumoulinet, ancien vicaire général du cardinal de Bissy. Mais, ces clercs élus sur des canonicats ne sont pas toujours prêtres, constatation à première vue étonnante quand on songe à la place de la liturgie dans la vie canoniale. Bien souvent, ce sont de simples clercs minorés auxquels le chapitre doit accorder l'autorisation de continuer leurs études au séminaire de Poitiers, tel Périgord en 1713¹. Le diaconat obtenu, ils prennent place dans le chœur après avoir reçu le baiser de paix des membres du chapitre. Un tel recrutement explique la longue présence de certains chanoines : trente-deux ans pour Charlemagne Chachereau, avons-nous vu ; cinquante-quatre ans pour Louis Minot (1718-1772) et même cinquante-neuf ans pour Louis Souchay (1710-1769).

Les chapelains étaient recrutés en fonction de leurs aptitudes : chant choral ou pratique d'un instrument. La première source de recrutement était la psalette qui accueillait six enfants de chœur, recrutés sur concours dans toutes les paroisses de Poitiers et soumis à une année de probation. Au terme de quatre ou cinq ans, certains étaient renvoyés, nantis d'un petit pécule : 60 livres, en 1742, 80 livres à partir de 1786². Les sujets les plus capables pouvaient, sur leur demande, être admis au rang des chapelains mais il est précisé chaque fois qu'ils ne sont recrutés que « pour le temps que le chapitre le veut bien, pour chanter ou jouer d'un instrument ». Ainsi, Michel Pelourde a dû apprendre à jouer du serpent pour rester chapelain « faute de son défaut de voix³ ». Par contre, Louis Cabarret a fait toute sa carrière au sein du chapitre : « grand enfant de chœur » il fut admis comme chapelain en 1715 ; devenu prêtre, il fut élu chanoine hebdomadaire en 1756⁴. Compte tenu de ces exigences, le recrutement des chapelains s'étend bien au delà des limites du diocèse. Neuf d'entre eux viennent d'autres diocèses : Angers, Tours, Vannes, Paris, Soissons mais aussi Lescar, Verdun (2) ou Tournai. Si ceux-ci sont des clercs, il a fallu souvent recourir à des laïcs pour la pratique des instruments, tel

1. Arch. dép. Vienne, G 1629, 21 janvier 1713. Il lui en coûtait 40 livres de pension par quartier.

2. Arch. dép. Vienne, G 1649. G 1683.

3. Arch. dép. Vienne, G 1614, fol. 40 v.

4. Arch. dep. Vienne, G 1652, fol. 60.

Frédoc, joueur de serpent pendant un demi-siècle, ou Lessayer qui sollicita l'autorisation de se marier. Et même, à la mort de L. Cabarret en 1775, le chapitre recruta une femme, demoiselle Jeanne Garnier, « pour toucher l'orgue¹ ».

Pour dresser un tableau complet, il nous faudrait évoquer tout le personnel qui gravite autour du chapitre : clercs comme ceux qui font office de diacre ou de sous-diacre, porteurs de draps... ou laïcs comme les sous-sacristains ou les coutres et sergents de chœur. Deux mentions du papier scribat font penser que l'on s'efforçait de conserver ces charges au sein de sa famille : en avril 1709, Louis Hérault a remplacé son grand-père Louis comme sergent de chœur ; après le décès de Jean Dubois, en mars 1721, c'est son gendre Jacques Gogois qui lui succède comme coutre².

Les séances capitulaires avaient lieu tous les vendredis, Le vendredi saint excepté, ce que note scrupuleusement chaque année le scribe. Compte tenu des absences : missions, maladies, études..., le nombre de participants n'était jamais très élevé : six ou sept signatures, souvent, une quinzaine au maximum. Toutefois, au XVIII^e siècle, le nombre de participants a toujours été suffisant alors que le 6 octobre 1679 la tenue du chapitre avait été suspendue faute d'un nombre minimum (non précisé) de présents³. Au XVII^e siècle, les chanoines se réunissaient souvent en assemblées extraordinaires ; une telle habitude semble avoir disparu au XVIII^e : ainsi, une seule assemblée, en dehors des chapitres du vendredi, en 1740, 1741, 1743 ou 1745, par exemple.

Le chapitre ne s'occupe pas directement de la gestion de son temporel ; celle-ci était confiée à un régisseur, généralement un marchand de Poitiers : Perret, Audinet, Legris... En 1728, le revenu total était estimé à 16 265 livres, la part la plus importante, 12 081 livres, correspondant à la terre et seigneurie de Vouillé, à quelques lieues à l'ouest de Poitiers⁴. Nous ne disposons malheureusement pas d'autres estimations globales ; nous pouvons toutefois avoir un ordre de grandeur des revenus quand on sait que, dans les années 1780, les revenus, prébendes canoniales non comprises, s'élevaient à plus de 15 000 livres par an, auxquelles il fau-

1. Arch. dép. Vienne, G 1678, 21 avril 1775. En vendémiaire an III, la « citoyenne Garnier, fille » touchait 79 livres par quartier, à ce titre (Arch. dép. Vienne, L 226, État des employés des ci-devant chapitres). Le même document nous apprend que la veuve Carrère était organiste à Saint-Pierre-le-Puellier.

2. Arch. dép. Vienne, G 1626, 17 avril 1709. G 1636, 3 mars 1721.

3. Arch. dép. Vienne, G 1610.

4. Arch. dép. Vienne, G 421, Déclaration pour la levée des décimes.

drait ajouter plus de deux mille cinq cents boisseaux de froment et deux cent quatre-vingt seize de seigle¹. Toutefois, le chapitre intervient lorsqu'il estime que ses droits sont menacés : conflit avec les curés de Journé ou de Nouaillé pour les novales² ou avec le chapitre de Notre-Dame-la-Grande pour les limites de cantons de dîmes, qu'il a d'ailleurs fallu matérialiser par des bornes de pierre³. Il fallait aussi lutter contre des vassaux récalcitrants, tels les Blacvod à Vouillé⁴ ou sévir contre les habitants, de Vouillé surtout, qui faisaient pacager leurs bêtes dans les bois du chapitre ou refusaient l'installation d'un four banal⁵. Les revenus étaient partagés en diverses prébendes, inégales, ce qui explique que, à chaque décès d'un chanoine, il était procédé à une nouvelle répartition. Au cours des séances capitulaires, les chanoines envisageaient les tâches matérielles à accomplir et les moyens de financement. Pour ce faire, les chanoines devaient acquitter une taxe, les calendes, au prorata de leurs revenus⁶. En cas de gros besoins immédiats, le chapitre décidait des emprunts, remboursables au fur et à mesure des rentrées par la suite.

Les plus grosses dépenses portaient sur l'entretien de l'église ; en effet les chapelles latérales, comme les maisons canoniales étaient à la charge des titulaires, dépenses dont ils semblent s'être acquittés de fort mauvais gré, et souvent après plusieurs rappels à l'ordre. C'est ainsi qu'il a fallu restaurer la toiture en 1711, 1744, 1756⁷..., réparer les vitraux⁸, refondre les cloches⁹ sans oublier l'entretien de l'orgue¹⁰. L'aménagement intérieur de l'église relevait aussi du chapitre : la balustrade entre le grand autel et les escaliers menant au tombeau de sainte Radegonde, en 1709 ; le déplacement du

1. Arch. dép. Vienne, G 1565-1568. Les sommes perçues vont de 15 683 livres en 1779-1780 à 19 131 en 1789-1790 ; les entrées de froment oscillent de 2 500 à 2 700 boisseaux ; les rentrées de seigle sont stables.

2. Arch. dép. Vienne, G 1623, 21 novembre 1700 et 1^{er} décembre 1703.

3. Arch. dép. Vienne, G 1640, 18 juillet et G 1641, fol. 18.

4. Augustin Dernier, « Les Blacvod, seigneurs ruraux poitevins », *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 4^e s., t. III, juillet-septembre 1956, p. 518, 522-523.

5. Arch. dép. Vienne, G 1625, 30 mars 1708. Les conflits forestiers, très nombreux au XVII^e siècle, sont plus rares par la suite.

6. Arch. dép. Vienne, G 421, Déclaration pour la levée des décimes : « les calendes doivent servir à acquitter les dettes du chapitre, à payer le traitement des chapelains, des coutres ainsi que le luminaire »

7. Arch. dép. Vienne, G 1628, 10 décembre.

8. Arch. dép. Vienne, G 1628, 15 juillet 1705 (la réparation est confiée à l'architecte François Le Duc dit Toscane), ou G 1678, 30 août 1779.

9. Arch. dép. Vienne, G 1629, 9 septembre 1712 et fol. 50 v., G 1673, 2 août 1771.

10. Arch. dép. Vienne, du 24 avril 1704 (G 1628) au 8 juillet 1785 (G 1680), douze mentions.

maître-autel en 1733¹. Le grand débat, à la fin du siècle, a porté sur la suppression ou non du jubé et des deux autels qui étaient accolés. En 1771, le chapitre en avait décidé la démolition et le remplacement par une grille ; en 1782, une majorité s'est dégagée pour le maintien et la restauration de ce dernier².

Au cours de ces réunions, les chanoines devaient régler des problèmes de discipline, tant pour les membres du chapitre que pour les fidèles qui se pressaient dans cette église, à la fois église canoniale et église d'une paroisse de mille cinq cent communicants et, en outre, lieu de pèlerinage fort fréquenté. Faute de place, les fidèles avaient pris l'habitude de s'installer dans le chœur des chanoines qui, à vrai dire, occupait la majeure partie de la nef. En 1764, il est donc recommandé d'en fermer les portes pour éviter toute invasion ; en 1771, l'interdiction de pénétrer dans le chœur canonial est renouvelée car, lors des grandes fêtes, les fidèles s'y installaient, y compris dans les stalles, au grand dam des chanoines³. Si l'on excepte le cas d'un hebdomadier, Louis Pallu, qui a dû être traduit devant l'officialité diocésaine en 1750⁴, il ne semble pas y avoir de problèmes graves. Par contre, le chapitre a dû rappeler à l'ordre deux de ses membres qui prétendaient être dispensés de leurs charges sous prétexte qu'ils exerçaient d'autres fonctions. C'était le cas de Baudet qui était aumônier des ursulines mais qui s'est rapidement soumis dès la première sermon⁵. Il n'en a pas été de même avec Pénin qui pendant plus de deux ans a cumulé son canonicat et la charge d'aumônier du régiment de Foix ; l'affaire était remontée jusqu'à la Cour et, contrairement à l'avis du cardinal de Rohan, grand aumônier, le garde des Sceaux avait conclu à l'impossibilité du cumul⁶. Dans les premières décennies du siècle, si les chapelains constituaient encore un corps turbulent et quelque peu frondeur, le papier scribat ne mentionne plus d'incidents par la suite.

La cohabitation dans le même édifice avec le clergé paroissial a été source de difficultés du moins avec l'un des desservants, Claude Devaucelle, curé de 1710 à 1760. Rappelons que la cure était à la nomination

1. Arch. dép. Vienne, G 1644, 2 avril 1733. Le prieur avait avancé la somme de 3 500 livres que le chapitre lui a remboursée.

2. Arch. dép. Vienne, G 1671, 2 août 1771. G 1682, 15 juin 1782.

3. Arch. dép. Vienne, G 1666, 13 août. G 1670, 2 août.

4. Arch. dép. Vienne, G 1656, 24 avril 1750.

5. Arch. dép. Vienne, G 1656, 14 juin 1751.

6. Arch. dép. Vienne, G 1678, 13 juin 1779-24 septembre 1779, lecture de la lettre du garde des Sceaux déclarant ces deux fonctions incompatibles. G 1680, enregistrement de la démission de Pénin de sa charge d'aumônier.

du chapitre et, à cette occasion, celui-ci ne manquait jamais de mentionner qu'il nommait le « desservant de Sainte-Marie-hors-les-murs », premier nom de l'édifice, alors que depuis des siècles l'appellation de Sainte-Radegonde s'était généralisée tant pour l'église que pour la paroisse. En 1738, le chapitre déplore que Claude Devaucelle ait procédé lui-même à la bénédiction des cierges de la chandeleur et pris « d'autres initiatives troublant l'ordre public ». Sommé de s'excuser, le curé n'en a pas tenu compte et, bien au contraire, il accuse le chapitre de ne s'occuper que de vétilles. Cette même année, il s'était livré à une autre provocation en exposant le saint sacrement sur l'autel de la paroisse alors que les chanoines n'avaient pas encore achevé leur procession. L'affaire avait été réglée en 1739, mais le conflit avait rebondi en 1742 pour ne s'achever que deux ans plus tard¹. Et les membres de la fabrique de la paroisse partageaient l'hostilité de leur curé à l'égard du chapitre. Plusieurs maisons canoniales s'ouvraient sur le cimetière paroissial qui jouxtait le flanc nord de l'église et les chanoines étaient obligés de le traverser. En 1736 et en 1739, les membres de la fabrique ont pris un malin plaisir à faire creuser des tombes soit près des portes des chanoines, soit sur les trajets qu'ils devaient emprunter².

Enfin, une des tâches lors des séances capitulaires consistait à répartir les différentes charges entre les chanoines. Chaque année était désigné un responsable de la fabrique, dit aussi sacristain, qui avait en charge la surveillance et l'entretien des habits et linges liturgiques pour l'église canoniale. C'est à lui qu'incombait le soin d'acheter les tissus nécessaires et de faire réaliser les habits, ainsi que de revendre les habits usagés afin d'en tirer quelque profit. Ainsi, en juillet 1728, le chanoine Gueslin, alors en charge de la sacristie, est mandaté pour « faire voir les anciens ornements [...] à des marchands juifs pour tascher de les vendre³ ». Le chapitre était représenté ès-qualité au conseil d'administration de l'Hôtel-Dieu et tous les trois ans il procédait à l'élection de son député. De même, tous les trois ans, un chanoine était désigné pour siéger au Bureau des décimes de Poitiers.

Louange à Dieu, garde de reliques, les fonctions des chanoines étaient avant tout d'ordre liturgique : culte dans l'église, participation aux cérémonies solennelles à l'abbaye voisine de Sainte-Croix et aux processions. Les temps forts de la journée liturgique étaient la célébration des tierces, nones et messes solennelles, le matin, et des vêpres et complies l'après midi. Au XVIII^e siècle, ces cérémonies se déroulaient « dans la dignité » à la différence

1. Arch. dép. Vienne, G 1646, 31 janvier 1738. G 1649, 27 mars 1744.

2. Arch. dép. Vienne, G 1645, 7 septembre 1736. G 1647, 26 septembre 1739.

3. Arch. dép. Vienne, G 1641.

du siècle précédent : en effet, les multiples assemblées extraordinaires étant fixées à l'issue de la messe ou des vêpres, les chanoines quittaient le chœur avant la fin de l'office. Pour éviter les trop nombreuses absences injustifiées, un marellier était chargé de vérifier la présence dans le chœur et les distributions en nature étaient attribuées en fonction de l'assiduité. Les membres du chapitre devaient assurer les nombreuses messes de fondation en l'honneur de sainte Radegonde. L'érosion monétaire jouant, ces messes ne représentaient qu'un faible revenu au XVIII^e siècle. Aussi, en 1773, à la veille de promulguer une ordonnance sur les nouveaux tarifs du casuel, M^{gr} de Beaupoil de Saint-Aulaire avait réduit le nombre de messes et de saluts dûs par le chapitre : celui des messes fut ramené à deux cent soixante-treize par an et celui des saluts à trente¹. Auparavant, les chanoines avaient cru trouver un palliatif : délaissant les messes de fondation, ils célébraient, de préférence, les messes demandées par les fidèles ou les pèlerins. En 1714, une nouvelle décision capitulaire tenta de mettre fin à ces abus². Pour les nombreuses messes en l'honneur de la sainte, le chapitre célébrait des messes solennelles avec diacre et sous-diacre, ces dernières fonctions étaient le plus souvent tenues par des clercs recrutés à cet effet³. Pour rehausser la solennité, on faisait appel à un prédicateur étranger au chapitre : pour une seule mention de chanoine, Ryot en 1704, nous n'avons relevé que des mentions de réguliers des établissements poitevins⁴. Au début de son épiscopat, M^{gr} de La Poye de Vertrieu a présidé certaines cérémonies, ce dont le chapitre ne manque pas de le remercier⁵; en 1733, M^{gr} de Foudras de Courcenay a présidé les vêpres lors de la cérémonie commémorative de la mort de sainte Radegonde⁶ mais nous ne trouvons plus de mention pour les deux épiscopats suivants.

Le chapitre participait ès qualité à de nombreuses processions tant dans l'ensemble canonial : église et cloître, qu'à l'extérieur. L'énumération de ces cérémonies, et le détail de leur organisation, occupe pas moins de deux cents pages du *Processionnal*⁷. Les processions à l'extérieur pouvaient être

1. Arch. dép. Vienne, G 1675, 10 décembre 1773.

2. Arch. dép. Vienne, G 1630, 10 août 1713, 12 août 1714.

3. Arch. dép. Vienne, G 1605, 22 juin 1667. Vincent Dubois, prêtre du diocèse de Tours, est recruté comme diacre.

4. Par exemple un minime en 1708 (G 1651, 22 juin); un feillant et un jacobin en 1718 (G 1633, 17 février. G 1632, 2 août); le prieur de Montierneuf en 1739 (G 1634, 9 mai)...

5. Arch. dép. Vienne, G 1624, 14 août 1704. G 1625, 17 août 1705.

6. Arch. dép. Vienne, G 1644, 14 août 1773.

7. *Processionnal à l'usage de l'église royale et collégiale de Sainte Radegonde de Poitiers, imprimé pour*

source de conflits pour des problèmes de préséance : avec le chapitre de Saint-Hilaire à l'occasion de la procession dite du *tour le la ville*, le lundi de Pâques, ou avec l'université pour la procession en l'honneur de saint Thomas d'Aquin¹. C'est avec l'abbaye Sainte-Croix que les heurts ont été les plus fréquents, en particulier pour les processions des rogations. À cette occasion, deux hebdomadiers devaient prendre le reliquaire de sainte Radegonde et le remonter de la crypte pour le remettre aux clercs envoyés par l'abbaye. Arguant de leur âge et de leur faiblesse, ces chanoines auraient voulu que cette tâche fût confiée à de simples prêtres, voire deux diacres. L'abbesse ne voulut rien entendre et le chapitre dut se conformer à la tradition, ce qui leur avait déjà été ordonné par des jugements antérieurs². Lors de la procession, le reliquaire de la vraie Croix devait être porté par le dernier chapelain nommé, pieds nus. Quand les chapelains ont cherché à s'en faire dispenser, ils furent condamnés à leur tour³.

Inversement, la participation aux cérémonies solennelles à l'abbaye n'a jamais été remise en cause ; il est vrai que c'était une des raisons d'être du collège de prêtres établi à Sainte-Marie-hors-les-Murs, devenu par la suite le chapitre de Sainte-Radegonde. Pour ces cérémonies : anniversaire de la dédicace de l'abbatiale, exaltation de la sainte Croix..., le chapitre a toujours délégué trois de ses membres pour la messe et les vêpres⁴.

À la différence du chapitre cathédral, le chapitre de Sainte-Radegonde semble avoir entretenu de bonnes relations avec les prélats successifs. Quand M^{gr} de Beaupoil de Saint-Aulaire a entrepris de remplacer les livres liturgiques de rite romain par de nouveaux ouvrages propres au diocèse, le chapitre a, d'emblée, approuvé⁵. Toutefois, quand ceux-ci ont été mis en usage, les chanoines ont constaté quelques problèmes : sainte Agnès et sainte Disciole, particulièrement vénérées à Sainte-Radegonde, ne figuraient plus dans le *Propre des saints* ; par ailleurs, le nouveau rite ne tenait nullement compte du *Propre de sainte Radegonde*. Aussi, en 1771, le chapitre

servir de supplément à celui du diocèse, Poitiers, Félix Faulcon, 1774, 260-6 p. Nous relevons trois processions autour de l'église Sainte-Radegonde, six à la cathédrale, cinq à Notre-Dame-la-Grande, deux à Saint-Hilaire, une à Saint-Pierre-le-Puellier et une à Saint-Hilaire-de-la-Celle.

1. Arch. dép. Vienne, G 1647, 15 avril 1740 et G 1630, 1^{er} décembre 1713.

2. Arch. dép. Vienne, G 1630, 25 avril 1730. Sentence du présidial de Poitiers qui confirme la transaction passée en 1620 après, déjà !, des conflits.

3. Arch. dép. Vienne, G 1628, 19 avril 1712 et G 1633, 8 juillet 1718.

4. Par exemple, G 1623, 3 novembre 1704 ou G 1624, 6 novembre 1705 où sont désignés le chantre, le sous-chantre et le chanoine de chape.

5. Arch. dép. Vienne, G 1666, 10 août 1765.

décida de maintenir l'ancien rite pour la cérémonie du 13 août¹. Entre la soumission aux ordres de l'évêque et le respect des traditions, le chapitre avait tranché.

Ce dernier paragraphe nous montre la place tenue par les cérémonies liturgiques dans la vie du chapitre. Elles paraissent avoir absorbé toutes les activités des chanoines, la défense de leurs intérêts mise à part. On ne trouve pas trace d'une aide apportée au clergé paroissial, parfois débordé avec quelques mille cinq cents communicants répartis sur un vaste territoire. La lecture des registres paroissiaux de Sainte-Radegonde nous montre seulement trois interventions de membres du chapitre : en 1704, un baptême a été célébré par Berthomé, chapelain et maître de psalette ; en 1723, un autre par L. Cabarret, alors chapelain, et le troisième par un hebdomadier, Dumontet². Si l'on s'en tenait au seul papier scribat, on pourrait conclure que, malgré leurs revenus, les chanoines étaient plutôt chiches en aumônes. Pour le XVIII^e siècle, nous n'avons trouvé que trois mentions dans le papier scribat : en 1709, 17 livres pour les pauvres honteux de la paroisse « sans que cela tire à conséquence pour l'avenir », en 1724, 15 livres pour un évêque arménien « libéré de captivité » et en 1739 une aumône, non chiffrée, pour un archevêque arménien³. En fait, dans un des rares compte-rendus de régisseurs qui nous sont parvenus, nous trouvons une autre indication : de novembre 1769 à septembre 1770, 1969 livres d'aumônes ont été distribuées⁴.

Ainsi, le chapitre semble vivre en vase clos : dans son église et pour son église. On comprend mieux l'indifférence, sinon l'hostilité, qu'a pu susciter ce type d'institution vers la fin du XVIII^e siècle. Nous terminerons ce bref tableau par une comparaison riche de signification. Malgré la protestation solennelle élevée en janvier 1791 par ses membres⁵, les chanoines se sont

1. Arch. dép. Vienne, G 1670, 10 mai, 12 août. De là, le *Processionnal* de 1774 alors que celui du diocèse avait été imprimé en 1771. (*Processionnal du diocèse de Poitiers...*, Poitiers, Jean-Félix Faulcon, 1771)

2. Médiathèque François Mitterrand de Poitiers, Registres paroissiaux, Sainte-Radegonde, 249, fol. 124-251, 133 et 253, 49.

3. Arch. dép. Vienne, G 1622, 22 juin 1709, G 1638, 9 juillet 1724 et G 1646, 20 février 1739.

4. Arch. dép. Vienne, G 1564. Aumônes du 13 novembre 1769 au 15 septembre 1770. C'est une période difficile dans le Poitou et ce document unique ne permet pas de tirer des conclusions plus générales. Par ailleurs il est à noter que, sur cette somme, plus de 960 livres ont été attribués aux pauvres de Vouillé, une seigneurie du chapitre, et seulement 830 livres pour les pauvres de Poitiers.

5. Arch. dép. Vienne, G 1683, 31 décembre 1790 et en janvier le prieur est mandaté pour la transmettre aux autorités. Déjà les chapitres avaient été marginalisés lors des

dispersés dans l'indifférence la plus totale ; quelques mois plus tard, les paroissiens ont fait une escorte d'honneur à René Pruel, curé réfractaire de Sainte-Radegonde et contraint, de ce fait, à quitter son église¹. Le contraste est révélateur ; au terme de plusieurs siècles de présence dans le quartier, le chapitre s'était trop coupé de la masse des habitants auxquels et pour lesquels il était devenu indifférent.

élections pour les états généraux et le chapitre de Sainte-Radegonde avait protesté, mais en vain (G 1683, 27 avril 1789).

1. É. Briand, *Sainte Radegonde...*, Poitiers, 1898, p. 341.

Les représentants de l'Église au corps de ville de Tours dans le dernier siècle de l'Ancien Régime

Claude PETITFRÈRE
(Université de Tours)

Des représentants de l'Église ont siégé au corps de ville de Tours tout au long de l'Ancien Régime¹. En fait, dès l'origine de l'institution muni-

1. À cet égard, la situation semble très diverse dans le royaume. À Nantes, un règlement de 1598 excluait les membres du clergé des listes d'éligibilité pour la mairie (Guy Saupin, *Nantes au XVII^e siècle. Vie politique et société urbaine*, Rennes, PUR, 1996, p. 78). À Cambrai, capitale de la province « la plus aristocratique et la plus théocratique du royaume » aux dires de Merlin de Douai, le Magistrat réussit à sauvegarder son indépendance à l'égard de l'archevêque, de la fin du XVI^e siècle jusqu'aux lettres patentes de 1769 qui confièrent au prélat la nomination de la moitié des échevins. À Lille, il revenait aux curés des quatre paroisses les plus anciennes de la ville de désigner les huit « prudhommes » qui composaient le troisième « banc » du Magistrat, chargé des questions financières (Philippe Guignet, *Le pouvoir dans la ville au XVIII^e siècle. Pratiques politiques, notabilité et éthique sociale de part et d'autre de la frontière franco-belge*, Paris, Éd. de l'ÉHÉSS, 1990, p. 49-55 et p. 59). À Nîmes, un arrêt du Conseil de 1634 imposa la présence de l'évêque ou de son vicaire général au consulat « pour y avoir entrée, séance et voix », mais cela constitue une des mesures de la reconquête catholique (Robert Sauzet, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc au XVII^e siècle. Le diocèse de Nîmes de 1598 à 1694*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, Univ. Lille III, 1978, t. I, p. 370). À Angers, de 1715 à la Révolution, le syndic du clergé et deux députés du chapitre cathédral sont invités à toutes les assemblées générales, mais pas aux réunions ordinaires du corps de ville (Jacques Maillard, *Le pouvoir municipal à Angers de 1657 à 1789*, Angers, Presse de l'Univ. d'Angers, 1984, t. I, p. 88). À Laval, selon le règlement municipal de 1683, le doyen du chapitre de la collégiale Saint-Tugal figurait parmi les quatre conseillers de ville perpétuels. Mais le règlement de 1730 supprima ce conseil (Frédérique Pitou, *Laval au XVIII^e siècle. Marchands, artisans, ouvriers dans une ville textile*, Laval, Soc. d'archéologie et d'histoire de la Mayenne, 1995, p. 164).

pale des clercs y avaient été admis. De 1385 à 1389 un membre de chacun des deux grands chapitres de la ville, celui de la cathédrale Saint-Gatien et celui de Saint-Martin, figuraient déjà dans la commission de cinq élus qui constituait le premier embryon de municipalité. En 1427, après une éclipse de près de quatre décennies, on voit réapparaître un clerc auprès du petit groupe de ceux qui « gouvernent » la ville (deux « élus » et le receveur des deniers communs), en la personne d'un chanoine « commis » alternativement par l'un et l'autre des deux chapitres. Toutefois, les statuts accordés par Louis XI en 1462 n'en faisaient pas mention, ce qui provoqua le courroux des milieux ecclésiastiques qui obtinrent, par un compromis réalisé en 1465, la réintégration officielle du clergé au sein du corps de ville en la personne de l'archevêque, ou plutôt de son délégué, et d'un chanoine de chacun des deux illustres chapitres¹. Les principaux textes réformateurs de l'institution municipale au début de l'âge classique, les lettres patentes de mai 1589 et l'arrêt du Conseil du 25 juin 1619, maintinrent les droits d'entrée, séance et voie délibérative pour ces trois personnages². Par contre, l'arrêt du Conseil du 11 juillet 1724, qui réduisit considérablement le nombre des officiers municipaux, ne faisait pas allusion aux députés de l'Église, mais la coutume fut maintenue et ils continuèrent à siéger assez régulièrement au sein de l'institution jusqu'aux réformes imposées par les édits de L'Averdy en 1764-1765³.

Ceux-ci bouleversèrent l'administration de la ville qui passait aux mains de personnalités issues d'un processus électoral à plusieurs degrés. Une assemblée de députés des corps et communautés désignait des « notables »

1. Bernard Chevalier, « Naissance de la bonne ville (xiii^e et xv^e siècle) », dans *Histoire de Tours*, Bernard Chevalier (dir.), Toulouse, Privat, 1985, p. 113-114. Pour plus de détails sur les deux premiers siècles de l'existence du corps de ville, voir du même auteur, *Tours, ville royale 1356-1520. Origine et développement d'une capitale à la fin du Moyen Âge*, Louvain-Paris, Vander/Nauwelaerts, 1975, p. 77-112 et 510-535 (nouv. éd., Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1983).

2. Les lettres patentes de mai 1589 figurent dans le registre de délibérations du corps de ville de 1589-1592, (Arch. mun. Tours, BB 24, fol. 1-4). Pour l'« Arrest du Conseil d'État du Roy portant règlement du Corps et Communauté de la Ville de Tours (25 juin 1619) », on peut se reporter à la version imprimée à Tours par Jean Oudot en 1637, collationné dans le *Recueil des Édits (sic) du Conseil d'État, 1608-1715* (Arch. mun. Tours).

3. François Brizay, *Le corps municipal de Tours de 1724 à 1789*, maîtrise, Univ. de Tours, 1982, p. 86. Voir aussi Claude Petitfrère, « *Vox populi, vox regis ?* L'élection des maires de Tours aux xvii^e et xviii^e siècles », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, t. CVI, 4, octobre-décembre 1999, p. 47-64 et « Les maires de Tours aux xviii^e-xviii^e siècle : patriciens ou hommes nouveaux ? », *Construction, reproduction et représentation des patriciats urbains de l'Antiquité au xx^e siècle* (Tours, 7-9 septembre 1998), Tours, CEHVI, Univ. Tours, 1999, p. 123-131.

qui élaient eux-mêmes les membres du corps de ville *stricto sensu*, c'est-à-dire le maire, les échevins, les conseillers de ville, le syndic-receveur et le secrétaire-greffier. Mais les « notables » n'avaient pas seulement une fonction électorale. Ils devaient participer aussi à la gestion municipale, du moins pour les questions essentielles puisque le maire avait obligation de les réunir au minimum deux fois par an avec les membres du corps de ville en une assemblée municipale élargie. L'Église était obligatoirement représentée parmi les « notables ». En effet, l'article 32 de l'édit de mai 1765 énonçait « l'ordre ecclésiastique » et le chapitre principal de la ville parmi les catégories socio-professionnelles dans lesquelles ils devaient être choisis¹. Par contre, les clercs n'étaient pas représentés es qualités dans le corps de ville proprement dit². À Tours, la réforme fut scrupuleusement observée et deux députés de l'Église, un pour le chapitre cathédral et un pour l'ordre ecclésiastique siégèrent parmi les « notables ». Dans le premier de ces deux postes se relayèrent Louis-Pierre Audebert et Antoine-Noël Moisant, tandis que le second fut occupé tour à tour par un chanoine de Saint-Martin, Nicolas-André Hubert de Noyan, et par deux curés, Pierre René Grignon, desservant de la paroisse de Saint-Clément, et Michel-Nicolas Ferregeau, curé de Notre-Dame-de-l'Écrignole. Pierre René Grignon fit même une belle carrière municipale, puisqu'il fut successivement « notable » en 1769, conseiller de ville en 1770, échevin en 1771 et, par arrêt du Conseil de 1774, il fut maintenu dans cette place où il demeura jusqu'en 1789³.

Tous les clercs présents au corps de ville sous l'Ancien Régime ont été désignés par leurs pairs. Mais pour quelles raisons ont-ils été choisis ? Dans quelle mesure ont pu être pris en compte une origine locale, des liens de parenté avec un ou plusieurs membres de l'échevinage, au passé ou au présent, tous facteurs qui pouvaient faciliter grandement la connaissance des hommes et des choses et favoriser l'écoute et l'influence de l'Église

1. Maurice Bordes, *L'administration provinciale et municipale en France au XVIII^e siècle*, Paris, C.D.U.-SEDES, 1972, p. 255-257. Pour Tours, voir Béatrice Legrand-Baumier, « La mise en place de la réforme de L'Averdy à Tours (1764-1771) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. CVII, n^o 3, juillet-septembre 2000, p. 129-154.

2. L'archevêque et les chapitres protestèrent vigoureusement contre cela, au moins entre 1765 et 1769 (Cette information, ainsi que nombre d'autres concernant la période 1764-1789, nous a été fournie par Béatrice Legrand-Baumier qui prépare une thèse sur le corps de ville de Tours dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Qu'elle en soit cordialement remerciée ici).

3. D'autres ecclésiastiques furent élus dans les premières municipalités de l'époque révolutionnaire, jusqu'en 1792 (Béatrice Baumier, *La municipalité de Tours au début de la Révolution française (1789-1792)*, mém. de maîtrise, Univ. Tours, 1990, p. 67).

au sein de l'institution municipale ? Pour répondre à cette curiosité, nous avons concentré notre étude sur le XVIII^e siècle, en éliminant du corpus les représentants de l'archevêque, car non seulement ils n'assistent que très rarement aux réunions de l'assemblée municipale, mais surtout ce sont toujours des vicaires généraux, issus la plupart du temps¹, comme l'archevêque lui-même, de grands lignages de l'ensemble du royaume et non pas de familles autochtones².

En incluant les « notables » de l'époque de L'Averdy, mais compte non tenu de quelques individus qui n'ont assisté qu'à une ou deux séances en remplacement de leurs confrères empêchés, nous avons recensé vingt-six ecclésiastiques ayant représenté l'Église au corps de ville de Tours, plus ou moins longuement, entre 1701 et 1789³. Parmi eux, nous le savons déjà, deux curés, députés de l'ordre ecclésiastique au temps de la réforme de L'Averdy. Les vingt-quatre autres sont des chanoines, qui se partagent à égalité entre le chapitre cathédral et celui de Saint-Martin.

Quelques-uns de ces clercs se signalent par la durée de leur mandat : ainsi Pierre-Paul Delabarre, qui fut député de Saint-Gatien pendant les trente premières années du XVIII^e siècle, parfois en alternance avec un de ses collègues et avec une interruption de 1713 à 1721 il est vrai, ou encore François-Thomas Mignot, du même chapitre, très présent entre 1736 et 1757. Mais le champion en ce domaine est Louis François Hubert, chanoine de Saint-Martin⁴ que l'on rencontre au corps de ville de 1716 à 1754, soit pendant trente-huit ans, même si son assiduité est épisodique dans les années 1730.

1. Parmi les rares exceptions, celle du chanoine de Saint-Martin, Jean Taschereau de Baudry, appartenant, nous le verrons, à l'une des meilleures familles du patriciat municipal tourangeau, qui fut vicaire général de M^{gr} Chapt de Rastignac. Nous le retrouverons au corps de ville comme représentant de son chapitre.

2. Michel Péronnet a souligné « la relative indifférence des vicaires généraux quant au choix géographique du diocèse », leur nomination dépendant avant tout des relations qu'ils entretiennent — liens familiaux, d'amitié, recommandations — avec les évêques qui les nomment. Près de 80 % des évêques de la génération de 1789 ayant exercé la fonction de grand vicaire dans un seul diocèse n'avaient aucun lien avec celui-ci, *Les évêques de l'ancienne France*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, Univ. Lille III, 1977, t. I, p. 91-93.

3. Nous avons dépouillé les registres de délibérations du corps de ville de 1701 à 1763 (Arch. mun. Tours, BB 62, 63, 64, 65, 65 bis, 66, 67 et 68). Les informations concernant les trois dernières décennies de l'Ancien Régime nous ont été fournies par Béatrice Legrand-Baumier.

4. La plupart des informations concernant les chanoines de Saint-Martin nous ont été fournies par Christophe Maillard qui prépare, sous la direction de Philippe Loupès, une thèse sur le plus illustre chapitre collégial de France au XVIII^e siècle. Nous l'en remercions bien amicalement.

La première constatation que l'on peut faire est l'enracinement géographique local de ces représentants de l'Église au corps de ville. Aucun des dix-sept ecclésiastiques dont nous connaissons le lieu de naissance n'est étranger à la province ou, en tout cas, à la généralité de Tours. Parmi eux, deux seulement sont nés hors de la ville capitale : Claude-Martin Dunoyer, fils du lieutenant général du duché de La Vallière Jean-Jacques Dunoyer, qui a été baptisé à Saint-Christophe-sur-le-Nais le 11 novembre 1711, et François-Mathieu Archambault de Gatinel baptisé à Richelieu le 30 décembre 1709. Encore faut-il ajouter que deux autres clercs, dont nous n'avons pas retrouvé l'acte de baptême, sont sûrement nés à Tours étant donné la profession qui retenait leur père dans cette ville : François Graslin — fils de Louis qui fut successivement commis au greffe de la prévôté puis au bureau des finances de Tours avant d'être greffier en chef de ce corps¹ — et Jean-Baptiste Joseph Willart de Grécourt dont le père, Jean, était grenetier au grenier à sel de Tours. Un troisième personnage, Louis-Pierre Audebert pourrait être le fils de Louis Audebert le jeune, marchand-fabricant, qui fut baptisé à Notre-Dame-la-Riche le 29 juin 1714, mais nous n'en avons pas la preuve. Un autre chanoine a très probablement vu le jour en Touraine : Charles-François de Menou, car il était le fils de François, marquis de Boussay, qui s'était marié à Beaulieu, près de Loches². Au total, si les cinq individus pour lesquels nous n'avons aucun indice concernant leur lieu de naissance avaient vu le jour hors de la province, ils représenteraient moins du cinquième de l'effectif. L'implantation locale fut donc très vraisemblablement, et on le comprend, un des facteurs primordiaux du choix des clercs délégués par leurs pairs pour assister aux séances municipales. Mais nos ecclésiastiques appartenaient-ils plus précisément à des familles échevinales ?

1. Louis Graslin fut aussi à la fin de sa vie bailli de trois seigneuries, celles de Semblançay, La Gangnerie et Vaugrignon. Toutes ces informations nous ont été fournies par François Caillou, qui rédige actuellement une thèse sur le bureau des finances de Tours. Nous l'en remercions bien vivement.

2. Il avait épousé Marie Adriensins le 3 juillet 1663. Voir Pierre Robert, *Familles de Touraine et alliances, XVII^e et XVIII^e siècles*, 3^e s., [Tours, Centre généalogique de Touraine, 1994], p. 85. Cette famille, qui faisait remonter ses origines au XIII^e siècle, est surtout connue dans l'histoire par la personnalité pour le moins originale du baron Jacques de Menou, député de la noblesse de Touraine aux états généraux de 1789, qui servit comme général la Révolution et le Consulat, et commanda, après la mort de Kléber, l'armée française en Égypte où il se convertit à l'islam, cf. Jeannine Labussière, *Grands notables du premier Empire*, Louis Bergeron et Guy Chaussinand-Nogaret (dir.), VIII, *Loir-et-Cher, Indre-et-Loire, Loire-Inférieure*, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1982, p. 127-128.

Nous connaissons, peu ou prou, la parentèle de vingt et un de ces vingt-six ecclésiastiques. Parmi les chanoines de la cathédrale, quatre seulement paraissent avoir eu des proches maires ou échevins : Pierre-Paul Delabarre, Antoine-Noël Moisant ainsi que deux individus dont nous ignorons les liens de parenté entre eux (oncle et neveu?) : René et François Benoît Thenon.

René-Martin Thenon¹ ne peut être considéré comme titulaire permanent d'une commission de son chapitre puisqu'il n'apparaît au corps de ville qu'épisodiquement au cours de l'année 1741 en remplacement de François-Thomas Mignot. Il était le fils de Pierre Thenon, procureur, et Geneviève Cuau, baptisé le 13 novembre 1695 à Saint-Saturnin, et le frère d'un personnage portant le même prénom et exerçant la même profession que le père, qui fut élu conseiller assesseur, le 17 juillet 1757 et siégea jusqu'en 1761². François-Benoît Thenon, lui, est très présent à l'hôtel commun entre 1757 et 1762, époque où siège l'assesseur Pierre Thenon. Son père, François Thenon, qualifié de maître-ouvrier en soie sur l'acte de baptême de son fils le 22 mars 1739 — expression qui le désignait comme un des patrons de la manufacture de soie — avait épousé Marie Bigot. Il se pourrait, mais nous n'avons pu l'établir, que par sa mère notre chanoine fût apparenté à Charles Bigot lieutenant criminel au présidial, qui avait été maire de Tours en 1661 puis échevin jusqu'en 1672. Dans ce cas, François-Benoît Thenon aurait aussi été apparenté à deux autres maires de sa ville natale, respectivement petit-fils et arrière-petit-fils de Charles Bigot : Joseph Aubry du Plessis, lieutenant général de Touraine qui fut le premier magistrat de Tours en 1719-1720, et Joseph-Jean Aubry, premier président au Bureau des finances dont le chanoine a pu contribuer à l'élection au mairat en 1762.

Pierre-Paul Delabarre ne semble pas avoir eu de parenté avec François Delabarre maire de Tours en 1676-1677. Par contre, il était par sa mère, Marie Guallepiéd, l'épouse de Jean Delabarre, sieur de Fontenay, trésorier de France, le neveu de Jean-Baptiste Guallepiéd, seigneur de Boisleroy, qui avait été maire en 1677-1678. Il était aussi apparenté par alliance à deux autres maires du XVII^e siècle, Guillaume Chouet, seigneur de la Sicorie,

1. Ce personnage apparaît dans la relation pittoresque — et qui témoigne de la rivalité traditionnelle des deux grands chapitres — de la procession de la Fête-Dieu de 1732, cf. *Bull. Soc. arch. de Touraine*, t. XVIII, 1911, p. 121-125.

2. La sépulture de Pierre Thenon, quatre-vingt-quatre ans, ancien doyen des procureurs au bailliage et siège présidial de Tours eut lieu le 7 juin 1781 à Saint-Symphorien.

lui aussi trésorier de France, qui exerça le mairat en 1662 et Alexandre Lefeuvre qui fut le premier magistrat de la ville en 1669.

Enfin Antoine Noël Moisant qui siégea parmi les « notables », après la réforme de L'Averdy, de 1769 à 1771, était le petit-fils de Justin Moisant, marchand, qui fut échevin de Tours à compter de 1712.

Les chanoines issus de familles échevinales sont un peu plus nombreux parmi les représentants de Saint-Martin puisqu'on en compte six, mais ils appartiennent à quatre familles seulement, les Hubert, Taschereau, Duchamp de La Frillière et Verrier. Cette dernière famille n'est représentée dans notre corpus que par le seul Jacques-André Verrier qui fut député au corps de ville dans les années 1713-1715. Il semble que ce lignage, d'origine marchande, n'ait été élevé à l'échevinage qu'assez tardivement, à l'époque même où Jacques-André siégeait à l'hôtel commun. Deux frères du chanoine et l'un de ses beaux-frères furent échevins : à partir de 1701 François Verrier, marchand et garde de la monnaie, et Nicolas Patas, marchand bourgeois, époux de Jeanne Verrier ; à partir de 1706 Robert-René Verrier, dit de La Touche, marchand lui aussi. Ces trois personnages participèrent à « l'invasion marchande » du corps de ville déclenchée par la multiplication des offices scabinaux au début du XVIII^e siècle¹.

C'est aussi dans la période où Jacques Duchamp de La Frillière fut, de façon épisodique, député au corps de ville par le chapitre de Saint-Martin, c'est-à-dire de 1701 à 1717, que trois de ses parents siégèrent à l'échevinage : son cousin Philippe Duchamp, marchand bourgeois, échevin de 1701 à son décès survenu cinq ans plus tard, le fils de celui-ci, Robert, marchand lui aussi, qui lui succéda à son poste d'échevin, et le neveu du chanoine, Mathieu Duchamp, qui devint échevin en 1709.

La famille Hubert fut présente au corps de ville grâce à trois chanoines. D'abord deux frères, Louis-Nicolas qui fut député par son chapitre au cours de l'année 1703 seulement, et Louis-François qui, nous l'avons dit, représenta longuement son collège dans la première moitié du XVIII^e siècle, ensuite le petit cousin des précédents, Nicolas-André Hubert de Noyan. Les deux frères étaient les enfants de François Hubert, avocat en parlement et trésorier de France, qui fut maire de Tours de 1686 à 1689. Ils étaient aussi les neveux de Nicolas Hubert qui avait été élu échevin en 1681 et les cousins germains du fils de ce dernier, Nicolas-François Hubert, sieur de La Rigaudière, qui accéda à l'échevinage en 1708. Nicolas-André Hubert de

1. Claude Petitfrère, « Les officiers dans le corps de ville de Tours aux XVII^e et XVIII^e siècles », dans *Les officiers « moyens » à l'époque moderne. France, Angleterre, Espagne*, Michel Cassan (dir.), Limoges, PULIM, 1998, p. 121-138.

Noyan a les mêmes ancêtres puisqu'il est le fils du sieur de La Rigaudière. Mais grâce à sa mère, Marie-Victoire de Gébert, il se relie aussi à la famille Bigot — la mère de Marie-Victoire était en effet une Marguerite Bigot — et à la famille Aubry dont nous avons cité, plus haut, les trois maires qu'elles ont donnés à la ville.

Mais incontestablement, la famille scabinale la plus illustre est celle des Taschereau représentée dans notre corpus par deux frères qui se relayèrent comme députés du chapitre Saint-Martin dans les dernières années du règne de Louis XIV, de 1707 à 1713 exactement : Jean Taschereau de Baudry et Bertrand-César Taschereau de Linières. Ces chanoines ont pu côtoyer au corps de ville leur frère Gabriel Taschereau de Baudry, ancien lieutenant au présidial, puis lieutenant général de police à Tours, qui avait été élevé à l'échevinage en 1701¹. Leur père, Jean Taschereau, seigneur de Baudry, successivement avocat du roi puis lieutenant particulier au présidial, avait été maire de 1678 à 1682, et comme la plupart des autres maires, il fut élu échevin (en 1679 au cours même de son mandat de premier magistrat municipal). Par leur mère, Françoise Collin, nos chanoines étaient les petits-fils d'un autre échevin, Charles Collin, seigneur du Chesne. Parmi leurs bisaïeux, ils comptaient aussi un échevin, Jean Taschereau, désigné alors comme marchand bourgeois, qui fut ensuite avocat du roi puis lieutenant particulier au présidial, ainsi qu'un maire, César Cottereau qui présente la particularité unique à Tours d'avoir exercé la première magistrature à deux périodes différentes, en 1627-1629 puis 1641-1642. Dans la génération de leurs trisaïeux, on ne compte pas moins de trois maires et un échevin : Aule Galland, marchand en drap de soie avant de devenir maître particulier des eaux et forêts (maire en 1597-1598), Jacques Gaultier (maire en 1619-1621) et Claude Cottereau (maire en 1590-1591), enfin Michel Taschereau sieur du Breuil, marchand en drap de soie qui avait été élu à l'échevinage en 1611. Un de leurs aïeux au cinquième degré, Guillaume Cottereau a été maire en 1525-1526. Les deux hommes d'Église étaient encore apparentés, par une branche collatérale, à Michel Taschereau, sieur des Tourelles, avocat en parlement, qui fut échevin en 1686, et à Jean Taschereau des Pictières,

1. Gabriel Taschereau de Baudry fit ultérieurement une belle carrière : il fut intendant de la Palatine, maître des requêtes, membre du Conseil des finances de la polysynodie, puis du Conseil du commerce, lieutenant général de police de Paris de 1720 à 1722, enfin conseiller d'État et intendant des finances, voir Suzanne Pillorget, « Gabriel Taschereau de Baudry notable tourangeau et lieutenant général de police de Paris (1673-1755) », dans *Actes du XCV^e congrès national des sociétés savantes (Reims 1970, Section d'hist. mod. et contemp.)*, t. II, Paris, 1974, p. 345-360.

receveur des décimes, échevin en 1701¹. Au total, au moins onze maires ou échevins ont précédé ou accompagné nos deux chanoines à l'hôtel de ville.

Enfin, un des curés élus parmi les « notables » pendant la réforme de L'Averdy comme représentant de l'ordre ecclésiastique, Michel-Nicolas Ferregeau, était le fils d'un marchand-négociant, François-Michel, qui avait été échevin de 1755 à 1761.

Au total, une bonne moitié des clercs délégués par leurs pairs au corps de ville (onze sur vingt et un personnages dont nous connaissons la parentèle) appartenaient à des familles qui avaient fourni un ou plusieurs magistrats municipaux. Cette proportion est sans doute inférieure à la réalité, compte tenu des lacunes des sources ou de l'insuffisante perspicacité du chercheur. Par exemple, il est probable, bien que nous n'ayons pu l'établir avec certitude, que Louis-Alexandre Bernard, député au corps de ville par le chapitre cathédral de 1759 à 1762, était allié à Louis Bellanger, un marchand qui fut échevin de 1705 à sa mort en 1722, car parmi ses héritiers figure Jeanne-Françoise Bellanger, veuve de Lucien Bernard, avocat en parlement, dont nous ignorons le degré de parenté avec le chanoine². En outre, il est possible que la famille de tel ou tel de nos clercs dont aucun membre n'avait accédé au corps de ville, ait entretenu des relations d'amitié ou de clientèle avec le milieu scabinal. Nous l'avons repéré, par exemple, pour les Menou³.

Appartenir par les liens du sang au patriciat municipal ou être intégré dans sa mouvance grâce à un réseau d'amicalité, étaient des éléments fort utiles à la défense des intérêts du clergé et l'on comprend que ces facteurs aient pu constituer un des critères qui présidèrent au choix des représentants de l'Église. Mais ce n'est sûrement pas le seul. La simple appartenance à une famille éminente — qui revendiquait une noblesse plus ou moins ancienne par exemple, comme les Menou ou les Delabarre — a pu jouer un rôle. Mais les qualités personnelles des chanoines n'ont sûrement pas été pour rien dans leur désignation comme députés à l'hôtel de ville. Beaucoup d'entre eux étaient pourvus d'une « dignité »

1. Voir Yves Chassin du Guerny, *Une famille tourangelle XVII^e-XIX^e siècle, les Taschereau*, Tours, Centre généalogique de Touraine, 1977, 71 p.

2. Arch. dép. Indre-et-Loire, 3E 8/523, transaction, devant le notaire Gervaise, entre les héritiers de Louis-Alexandre Bernard, prêtre chanoine de l'Église de Tours, et ses exécuteurs testamentaires, datée du 11 juin 1774. Le chanoine était mort le 12 avril précédent.

3. C'est ainsi qu'au mariage de Robert de Menou avec Marie Langeais, le 22 juin 1734, assistaient des personnages du nom de Milon, Taschereau de Linières, Taschereau de Baudry, Decop, représentants de familles intégrées au milieu municipal.

dans leur chapitre. Le cumul des fonctions honorables ou honorifiques peut d'ailleurs refléter le rang de leur lignage. C'est le cas pour les deux Taschereau qui ont obtenu les dignités de cellérier puis de trésorier, ont été conseillers et aumôniers du roi, Jean Taschereau de Baudry ayant ajouté à ces fonctions celle, sans doute plus prenante, de vicaire général de l'archevêque Chapt de Rastignac. Mais ayons garde d'oublier dans l'accès aux honneurs, les « talents » et le mérite des individus, ces deux notions si chères au siècle des lumières. Parmi ceux qui paraissent étrangers à l'univers municipal, il nous faut évoquer plusieurs chanoines de la cathédrale : Victor Davanne (représentant du chapitre de Saint-Gatien entre 1704 et 1709) qui fut grand pénitencier de l'Église de Tours, Jean Foucher, promoteur de l'officialité (il apparaît au corps de ville de temps à autre entre 1713 et 1721), Antoine-Félix Jouan grand archidiacre (très présent à l'hôtel commun en 1724-1725, beaucoup plus rarement ensuite jusqu'en 1736), François-Thomas Mignot, assidu aux réunions du corps de ville entre 1736 et 1757, nous l'avons dit, qui était grand archiprêtre. Citons encore Louis-Pierre Audebert, élu parmi les « notables » en 1765, qui fut successivement archidiacre d'Outre-Loire puis d'Outre-Vienne. La consécration du « talent » peut aussi se lire aux diplômes universitaires obtenus par certains députés des chapitres. Si Jacques-André Verrier ne possédait que la maîtrise ès arts, Louis-Pierre Audebert était licencié en théologie, tout comme Jean Taschereau, et Antoine-Félix Jouan ainsi que Claude-Martin Dunoyer étaient docteurs. Le mérite personnel peut enfin se révéler à des faits plus ténus. Jean Foucher à qui il appartient de prononcer en 1717 l'oraison funèbre de son archevêque Mathieu-Isoré d'Hervault n'était sûrement pas dépourvu de qualités intellectuelles¹. Quant au fameux Grécourt on sait qu'il brillait dans les salons et que son esprit, souvent caustique, était reconnu de tous.

L'impression qui ressort de cette courte étude est que les représentants du clergé au corps de ville de Tours, essentiellement les chanoines des deux grands chapitres, furent choisis avec soin parmi les autochtones susceptibles d'avoir une connaissance personnelle de la ville et des notables qui siégeaient à l'échevinage, mais que leur appartenance au patriciat municipal, avérée dans la moitié des cas environ, n'était pas un élément indispensable à leur nomination. Quoi qu'il en soit, ils semblent avoir pris à cœur leur mandat, car ils assistèrent aux réunions avec une assez belle

1. Jacques-Xavier Carré de Busserolle, *Dictionnaire géographique, historique et biographique d'Indre-et-Loire et de l'ancienne province de Touraine* t. III, Tours, Impr. Rouillé-Ladevègue, p. 116-117 (« Mémoires de la Société archéol. de Touraine », t. XXIX).

constance. C'est que l'enjeu était de taille pour le clergé. À se pencher sur leurs interventions, on constate en fait que, hors le cas de Grignon, ce curé dont le dévouement à la chose publique fut récompensé par une véritable carrière au corps de ville, les clercs se sont intéressés assez peu à la gestion municipale, mais ont toujours défendu becs et ongles les intérêts financiers des gens du premier ordre. On les voit notamment se récrier avec force chaque fois qu'il est question d'une imposition extraordinaire sur les habitants, pour tenter d'éviter ou au moins de diminuer au maximum la participation des clercs au fardeau commun¹. En ce sens, ils nous paraissent avoir beaucoup plus mérité de l'Église — et en particulier des chapitres — que de la ville.

1. Particulièrement exemplaire est la résistance des députés du clergé à la participation aux frais entraînés par l'ouverture des nouveaux cimetières et l'installation des réverbères dans les années 1780, cf. Claire Massotte, *Les morts en exil : le déménagement des cimetières à Tours au XVIII^e siècle*, mémoire de D.É.A., Univ. Tours, 1992, p. 98-104 ; Christophe Maillard, *Le chapitre de la collégiale Saint-Martin de Tours au XVIII^e siècle (1709-1790)*, mém. de D.É.A., Univ. Tours, 1996, p. 44-51 ; Bertrand Guillaumin, *Les chanoines du chapitre de l'Église métropolitaine de Tours aux XVII^e et XVIII^e siècles*, mém. de D.É.A., Univ. Tours, 1996, p. 112-120.

Le temporel des institutions religieuses
aux XVII^e et XVIII^e siècles :
le cas de quelques établissements
du Centre-Est de la France

Serge DONTENWILL
(Université de Lyon II)

Sous l'Ancien Régime, le temporel des institutions religieuses est lié à la notion de bénéfice défini comme un « revenu attaché à une charge ecclésiastique et tiré de biens d'Église¹ ». Il s'agit donc des biens matériels qui permettent aux établissements ecclésiastiques de vivre, éventuellement de jouir d'une richesse confortable et d'être assurés, en principe, de l'indépendance économique. La nomination aux bénéfices dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles revenait au roi pour les bénéfices majeurs (évêchés et grandes abbayes), aux « patrons », c'est-à-dire aux héritiers de ceux qui étaient censés avoir fondé et doté l'établissement ou la charge ecclésiastique, pour les bénéfices mineurs (prieurés, cures...).

Dans le cadre de cette étude, on présentera le temporel de cinq établissements, deux abbayes et trois prieurés situés dans le Centre-Est de la France aux limites des provinces du Forez, du Lyonnais et de la Bourgogne. L'un de ces établissements appartient à l'ordre cistercien : l'abbaye royale de La Bénisson-Dieu. Fondée en 1138, cette abbaye est « une fille directe de

1. Guy Cabourdin et Georges Viard, art. « Bénéfice », dans *Lexique historique de la France d'Ancien Régime*, 3^e éd., Paris, A. Colin, 2005, p. 38. (« U »)

Clairvaux¹ ». À la suite d'un échange, elle est devenue bénéfice féminin en 1611. Elle est située à l'extrémité nord de la province de Forez dans l'élection de Roanne. Les autres établissements appartiennent à l'ordre de Cluny : il s'agit du prieuré de Marcigny-les-Nonains (autre bénéfice féminin), du prieuré d'Anzy-le-Duc, de l'abbaye de Saint-Rigaud, situés tous les trois en Bourgogne méridionale, dans les bailliages de Semur-en-Brionnais et Mâcon, ainsi que du prieuré de Charlieu en Lyonnais². . .

Au XVIII^e siècle, ces établissements ont des effectifs réduits, guère plus d'une dizaine de moines ou moniales, parfois moins³. Ils restent cependant des puissances grâce notamment à leur temporel. Non seulement celui-ci leur procure d'importants revenus, mais ils leur assurent dans la société du temps un rôle et une position qui dépassent le domaine spirituel.

Ce constat conduit à s'interroger d'une part sur l'importance et la nature de ces revenus, d'autre part sur les conditions de leur gestion et de leur perception. Toutefois avant de présenter les résultats de cette recherche on fera quelques observations méthodologiques sur les sources qui ont été utilisées pour mener cette enquête.

Approche documentaire : origine des revenus et sources exploitées

La documentation sur laquelle repose la présente enquête est étroitement liée à l'origine des revenus constituant le temporel des différents bénéfices.

Origine des revenus

Comme la plupart des établissements dépendant de puissants ordres religieux, les cinq abbayes et prieurés étudiés ont un point commun : ce sont des seigneuries ecclésiastiques. Rappelons qu'une seigneurie est « un ensemble de terres soigneusement délimitées qui constituent la propriété éminente et la zone de juridiction d'un personnage individuel ou collectif nommé seigneur⁴ » et que « la propriété seigneuriale est la possession

1. Philippe Peyron, *Trois abbayes cisterciennes en Forez (XII^e-XV^e siècles)*. La Bénisson-Dieu, Val-benoîte, Bonlieu, Saint-Étienne, Opus, 1986, 327 p.; « 650 ans de présence cistercienne en Forez, La Bénisson-Dieu », *Bulletin de la Diana*, t. LVIII, n° 1, 1999, p. 16-49.

2. Voir fig. 1, page suivante.

3. Douze moniales à Marcigny d'après l'*Almanach du Mâconnais* de 1786, six religieuses à Charlieu d'après l'*Almanach du Lyonnais* de 1789, dix religieuses et quatre converses à La Bénisson-Dieu d'après un procès-verbal du 30 novembre 1789 (Arch. dép. Loire, H 7/1).

4. Pierre Goubert, *L'Ancien Régime*, t. I, *La société*, Paris, A. Colin, 1969, p. 81. (« U »)

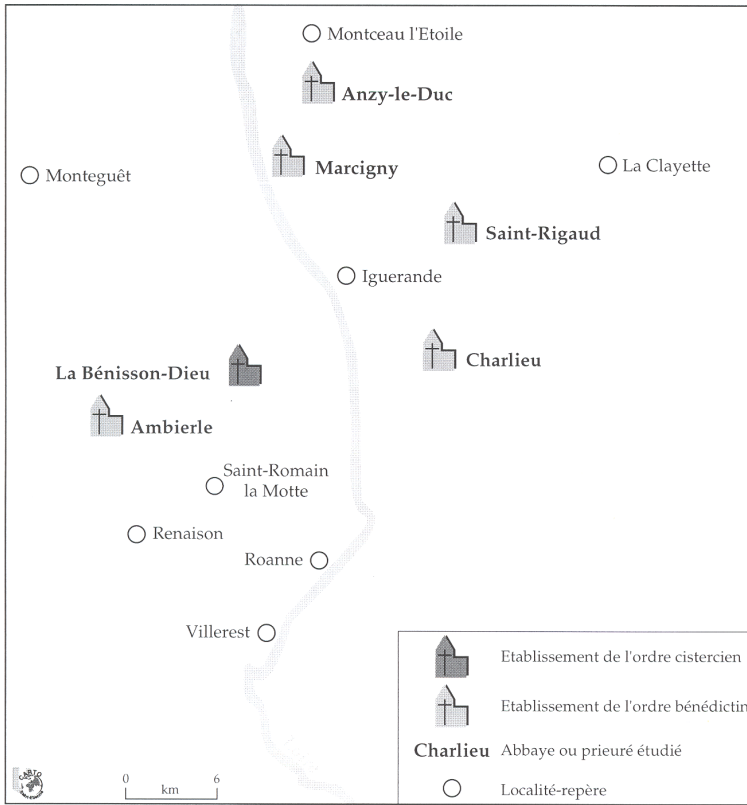


Figure 1. — Principales abbayes du Roannais-Bionnais au XVIII^e siècle

simultanée d'un fief, d'une puissance de juridiction et d'un domaine¹ ». Ces établissements religieux disposent, comme les autres seigneuries, de deux types de revenus : ceux qui proviennent de la puissance seigneuriale (droits féodaux et seigneuriaux) et ceux que procurent leurs domaines fonciers.

On sait que les droits féodaux et seigneuriaux sont prélevés par les seigneurs sur les tenanciers résidents et possédant des terres dans la mouvance de la seigneurie. Ces prélèvements sont fondés sur le statut de ces tenures dans le cadre du droit féodal et en raison des pouvoirs détenus

1. Roger Doucet, *Les institutions de la France au XVI^e siècle*, t. II, *La seigneurie*, Paris, A. et J. Picard, 1948, p. 453.

par le seigneur : c'est la « rente noble » liée à la directe seigneuriale¹. Par exemple, le 24 octobre 1676, est conclu un bail entre l'abbé de Saint-Rigaud et Guillaume Perret procureur fiscal du comté de Chamrond situé à proximité. Ce contrat d'un montant de 800 livres porte sur « la rante noble de St. Rigaud consistant en cens, servis, lauds et vends, droit de mainmorte en despendant [...] »².

L'autre catégorie de revenus d'une seigneurie consiste dans la mise en valeur des domaines fonciers ou « réserve » du seigneur. En se référant encore à l'abbaye de Saint-Rigaud, on constate que, vers le milieu du XVIII^e siècle, une bonne partie des ressources financières de l'établissement (entre 1 000 et 1 200 livres par an) proviennent de quatre domaines fonciers et d'un pré d'embouche³. Il va de soi que les établissements ecclésiastiques peuvent posséder aussi en tant que simples propriétaires des terres mouvant d'autres seigneuries.

En plus des revenus proprement seigneuriaux et féodaux et des revenus tirés de leurs propriétés foncières, les abbayes et prieurés disposent d'une ressource bien spécifique : les dîmes prélevées sur les récoltes. Certes, à la fin du XVIII^e siècle, de nombreuses dîmes sont inféodées, donc perçues par des seigneurs laïques, mais les abbayes restent toujours de gros décimateurs. C'est dire qu'elles prélèvent l'essentiel des dîmes et restituent la portion congrue aux desservants de la paroisse concernée.

Le tableau suivant p. ?? indique les paroisses où les trois établissements bourguignons étudiés ici sont gros décimateurs⁴.

Quant au prieuré de Charlieu, il est gros décimateur pour une vingtaine de paroisses situées principalement sur la retombée occidentale des monts du Beaujolais. Le taux habituel des dîmes dans les paroisses citées se situe généralement autour du douzième des récoltes, en particulier pour les grains et les vins.

Il apparaît donc que les revenus des abbayes et prieurés proviennent de la rente du sol sous la forme de prélèvements sur les ressources des paysans

1. Jean Gallet, *Seigneurs et paysans en France, 1600-1793*, Rennes, Éd. Ouest-France, 1999, p. 20 et suiv.

2. Minutes Claude Perret, notaire à Saint-Christophe-en-Brionnais, Archives de M^e Chambon, notaire en cette localité, récemment versées aux Arch. dép. de Saône-et-Loire à Mâcon.

3. Table des baux de mainmorte de Châteauneuf-sur-Sornin, Arch. dép. Saône-et-Loire, C supplément 259.

4. Liste établie d'après l'enquête de l'intendant Bouchu sur les dettes des communautés en 1666, Arch. dép. Côte-d'Or, C 2884 et C 2889, et d'après la table des baux de mainmorte enregistrés à Marcigny, Semur-en-Brionnais et Châteauneuf.

Tableau 1. — Établissement religieux et Paroisses

Établissement religieux	Paroisses
Prieuré d'Anzy	Anzy-le-Duc Montceau-l'Étoile Saint-Didier-en-Brionnais Saint-Martin-du-Lac Sarry
Prieuré de Marcigny	Marcigny Saint-Julien-de-Cray Saint-Martin-du-Lac Saint-Martin-la-Vallée Saint-Didier Chambilly Beaugy Briant Igrande Noailly
Abbaye de Saint-Rigaud	Ligny Oyé Saint-Julien-de-Cray Vareilles Châteauneuf-sur-Sornin Saint-Maurice Coublanc Gibles

exploitants. Ces établissements religieux rassemblent en effet les trois types de rentes qui constituaient les revenus dominants sous l'Ancien Régime : la rente noble et féodale en tant que seigneurs, la rente propriétaire en tant que possesseurs de domaines fonciers situés ou non dans la mouvance de leurs seigneuries, la rente ecclésiastique en tant que gros décimateurs¹.

Cette présentation de l'origine des revenus explique le choix des sources qui ont été exploitées.

Les sources

Théoriquement la documentation qui permet de connaître le temporel des établissements religieux est plutôt abondante, mais la valeur des sources

1. P. Goubert, *L'Ancien Régime*, t. I, Paris, 1969, « Rente foncière et rentiers du sol », p. 119 et suiv.

est très inégale et beaucoup de pièces ont disparu ou sont devenues inaccessibles.

Les visites pastorales donnent quelques indications qui se limitent généralement aux dîmes (taux, désignation du décimateur) sans fournir d'indication sur le montant et les lieux des revenus décimaux perçus par tel ou tel établissement puisque les visites pastorales se placent au point de vue des paroisses¹.

Les documents d'origine seigneuriale tels que les terriers pourraient fournir des précisions pour connaître les revenus d'origine féodale. Toutefois dans la perspective adoptée ici les terriers sont peu utiles, car ils n'indiquent qu'une faible partie des revenus. Pour notre propos, on peut signaler cependant l'existence d'un plan terrier très schématique établi en 1685 pour une partie de « la rente de Linas » pesant sur des terres de la paroisse de Mably au profit de l'abbesse de La Bénisson-Dieu. Il s'agit d'une « directe passive » constituée par des « reconnaissances » de la part du seigneur de Mably-Cornillon pour des parcelles de terre situées dans la mouvance de l'abbaye. Sur ce plan stylisé se trouve l'inventaire et la localisation de ces parcelles avec le montant et la nature des droits féodaux qui pèsent sur chacune d'elles. Un relevé tardif datant de 1766 indique que cette rente rapporte 4 livres 16 sols en argent, sept mesures de fèves, dix-neuf mesures de seigle, quatre mesures d'orge, vingt-trois raz d'avoine et quatorze gélines. L'intérêt de cette pièce est essentiellement documentaire, car elle ne correspond qu'à une part très faible des revenus de l'abbaye.

Des enquêtes telles que celle de l'intendant Bouchu déjà signalée donnent généralement une estimation des revenus globaux du bénéfice. Mais les procès-verbaux d'enquête se limitent à cette donnée très générale sans précision sur l'origine et la nature des ressources.

Restent finalement deux séries de sources qui ont été plus particulièrement exploitées.

La source idéale se trouve être la comptabilité de l'établissement religieux qui donne le montant et la structure des revenus. Un tel document existe, mais seulement pour l'année 1790, et pour la seule abbaye de La Bénisson-Dieu. Il s'agit d'un tableau détaillé des ressources de l'établissement destiné à l'administration issue de la Révolution, à la suite des décrets de l'Assemblée constituante de novembre 1789, sur la mise à la disposi-

1. Par exemple, la visite pastorale de M^{gr} Lort de Sérignan, évêque de Mâcon, en 1746, publiée dans le *Recueil de mémoires et documents* par la Diana en 1895 et 1897, ou la visite de l'archiprêtre de Charlieu en 1705 (Arch. dép. Saône-et-Loire, G 77).

tion de la nation des biens ecclésiastiques¹. Ce tableau n'est pas daté. Il a été probablement rédigé en février 1790 à l'adresse des administrateurs du district de Roanne².

La source qui a été la plus utile pour l'ensemble des établissements religieux est finalement la source notariale. Celle-ci prend toute sa valeur en raison du mode dominant de gestion des biens : le système de l'affermage. Il arrive que le texte des baux à ferme puisse être consulté dans les archives notariales mais ce n'est pas toujours le cas, loin de là. Aussi convient-il de se reporter aux archives de l'enregistrement et plus particulièrement aux tables des baux de mainmorte³. Quand elles sont bien tenues, ces tables indiquent le nom et l'état social du bailleur, le nom et l'état social du preneur, la nature de l'objet amodié ainsi que le montant et la durée du contrat. Cette source n'est pas parfaite. Il est difficile de savoir si tout le temporel a été affermé et si tel bureau de l'enregistrement a relevé l'ensemble des baux passés. Une partie du temporel a pu faire l'objet d'affermages enregistrés dans un autre bureau ou d'une simple convention orale. Malgré ces réserves, la table des baux passés devant les notaires qui résident à proximité des établissements religieux concernés donne au moins un ordre de grandeur. En dépouillant les tables des baux de Roanne, Charlieu, Marcigny, Semur-en-Brionnais et Châteauneuf-sur-Sornin nous pensons être arrivé à des estimations acceptables.

L'abbaye de La Bénisson-Dieu a été privilégiée dans cette étude, car pour elle on a disposé à la fois de sources externes (tables des baux, quelques textes de contrats) et de sources internes (les documents comptables de 1790).

Après ces quelques observations d'ordre méthodologique, on abordera le cœur du sujet en analysant le montant et la nature des revenus pour les cinq bénéfices concernés.

1. Arch. dép. Loire, H 7/1.

2. Voir annexe, « Tableau général des revenus de l'abbaye de La Bénisson-Dieu, 1790 », p. 565-567.

3. En mars 1693, un édit rendit obligatoire le contrôle et l'enregistrement de tous les actes notariés.

Approche analytique : présentation du montant et de la structure des revenus

Le montant des revenus

Le chiffre des revenus permet d'évaluer la richesse des bénéfices ecclésiastiques. Deux cas se présentent : ou bien le temporel fait l'objet d'un bail général portant sur l'ensemble des ressources matérielles, ou bien la gestion des biens et la perception des revenus se font sous la forme d'une série de contrats particuliers portant chaque fois sur une partie de ce temporel.

Les indications de certaines enquêtes administratives donnent généralement une estimation globale des ressources matérielles du bénéfice. C'est le cas de l'enquête Bouchu de 1666 pour les trois établissements du Mâconnais-Brionnais¹, à savoir :

- ▶ Saint-Rigaud : revenu moyen annuel de 3 000 à 4 000 livres²,
- ▶ Anzy-le-Duc : revenu moyen annuel d'environ 2 000 livres « toutes charges faites »,
- ▶ seigneurie ecclésiastique de Marcigny : revenu moyen annuel de 5 000 à 6 000 livres « charges faites ».

Au XVIII^e siècle, l'affermage se fait le plus souvent par une série de baux particuliers. Il arrive toutefois que le système du bail général soit encore utilisé. C'est le cas, par exemple, pour le prieuré d'Anzy-le-Duc amodié en 1744 par un bail général d'un montant de 3 944 livres³.

Le prieuré de Marcigny est beaucoup plus riche. En additionnant les différents baux particuliers passés dans la deuxième partie du XVIII^e siècle et enregistrés au bureau de cette ville on arrive à un total de 25 000 livres pour les biens situés dans la région (Charolais, Brionnais, Bourbonnais). C'est un minimum puisque les revenus directs de la seigneurie de la ville de Marcigny n'apparaissent pas pour l'essentiel⁴. La richesse de cet établissement se manifeste concrètement par l'édification en 1777 d'un nouveau

1. Arch. dép. Côte-d'Or, C 2884.

2. Cette estimation est confirmée par un bail général daté de 1670 qui s'élève à 3 200 livres, mais il semble que toutes les dîmes ne soient pas prises en compte. Minutes Claude Perret notaire à Saint-Christophe.

3. Arch. dép. Saône-et-Loire, C suppl. 105 (table de Marcigny). Précisons qu'il s'agit des revenus bruts correspondant au montant des baux indiqués sur les registres.

4. Arch. dép. Saône-et-Loire, C suppl. 105 et 312 (table de Semur-en-Brionnais).

logis prieural par l'architecte Verniquet dans un style classique sobre et majestueux¹.

Les revenus annuels du prieuré de Charlieu, seigneur de la ville et gros décimateur, s'élèvent au moins à 20 000 livres à la fin du XVIII^e siècle².

Enfin, grâce aux documents comptables de 1790, les revenus bruts annuels de l'abbaye de La Bénisson-Dieu peuvent être évalués à 25 000 l. au moins dans les dernières années de l'Ancien Régime.

Ces exemples montrent qu'on se trouve finalement en présence de deux niveaux dans le montant des revenus des cinq établissements étudiés à la fin du XVIII^e siècle :

- ▶ un premier niveau autour de 4 000 à 5 000 livres avec les cas d'Anzy-le-Duc et Saint-Rigaud,
- ▶ un second niveau autour de 20 000 à 25 000 livres de revenus bruts annuels pour les riches établissements que sont les prieurés de Marcigny et Charlieu et l'abbaye de La Bénisson-Dieu.

L'estimation du montant des revenus ne suffit pas pour analyser le temporel des établissements religieux. Il faut la compléter par une étude de la structure de leurs ressources matérielles.

Structure des revenus

On se limitera ici aux trois établissements les plus importants et les plus riches : Charlieu, Marcigny et La Bénisson-Dieu. On a vu que l'origine de la richesse de ces bénéfices ecclésiastiques se trouve dans le *complexum feudale*, les domaines fonciers et les dîmes. La question est de savoir quelle est la part respective de ces différentes sources de richesse.

Pour le prieuré de Charlieu on dispose pour étudier la structure du temporel d'un bail de 1787 passé à Cluny, abbaye mère de ce prieuré au profit de Louis Alemonière, négociant de Charlieu. Le contrat d'un montant de 11 800 livres porte sur une partie importante des revenus : les terres, prés, moulins, fours banaux et dîmes de Charlieu (sans que la rente noble de la seigneurie soit citée explicitement), plus tout ou partie des dîmes de dix paroisses du Mâconnais occidental et du Haut-Beaujolais,

1. Serge Dontenwill, « L'élite sociale d'une petite ville française sous l'Ancien Régime : le cas de Marcigny-sur-Loire au XVIII^e siècle », dans *Les petites villes françaises du XVIII^e au XX^e siècle* (Mamers, 19-21 septembre 1991), René Plessix et Jean-Pierre Poussou (dir.), Mamers, Soc. d'hist. des petites villes, 1998, p. 223-256.

2. Arch. dép. Loire, 2 C 534, table des baux de mainmorte enregistrés au bureau de Charlieu.

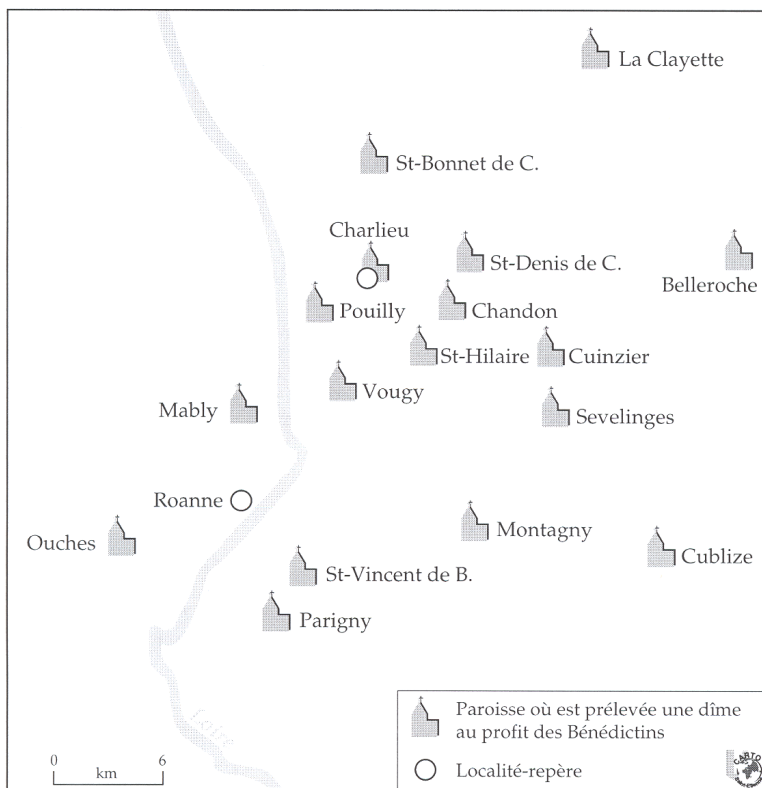


Figure 2. — L'espace financier de l'abbaye de Charlieu d'après la localisation des principales dîmes à la fin du XVIII^e siècle

enfin les droits féodaux et seigneuriaux du prieuré de Valins dépendant du prieuré de Charlieu et situé dans les Dombes, paroisse de Saint-Étienne-sur-Chalaronne¹. La difficulté, ici, vient de l'imprécision du texte qui ne distingue pas la part respective des différentes sources de revenus.

Les autres ressources du prieuré proviennent des dîmes d'une dizaine de paroisses du Haut-Beaujolais et du Roannais qui font l'objet de baux séparés. L'addition du montant de ces baux passés au cours de la décennie 1770-1780 donne une somme de l'ordre de 8 000 livres².

1. Arch. dép. Saône-et-Loire, 3 E 2131, minutes Animé, notaire à Cluny.

2. Arch. dép. Loire, 2 C 534, table des baux de mainmorte, bureau de l'enregistrement de Charlieu. Voir fig 2.

Malgré le manque de précision des chiffres, on peut considérer qu'à Charlieu le féodal et le décimal l'emportent nettement sur le foncier et surtout que l'apport des dîmes à lui seul représente probablement la part essentielle des revenus bruts du prieuré sans qu'il soit possible de déterminer dans quelle proportion.

Pour le prieuré de Marcigny, on n'a retenu que les baux d'un montant égal ou supérieur à 200 livres qui sont vraiment significatifs ; cela permet d'éviter la dispersion pointilliste. Sur ces bases, la ventilation des sources de revenus pour les années 1760-1770 est la suivante :

- ▶ environ 11 000 livres en moyenne annuelle pour les dîmes de 15 paroisses brionnaises,
- ▶ 11 000 à 12 000 livres provenant de l'amodiation des terres et seigneuries, en particulier celles de Huillaux en Bourbonnais (2 100 l.), de Vitry-en-Charollais (800 l.), d'Iguerande en Brionnais (3 500 l.), de Briennon et Villerest en Roannais (respectivement 1 600 et 3 000 l.),
- ▶ les droits féodaux et seigneuriaux de Marcigny qui n'apparaissent pas sur la table des baux à l'exception de la « leyde seigneuriale » qui rapporte 850 livres en 1766,
- ▶ la seigneurie de Varenne affermée pour 1 768 livres en 1761¹.

On retrouve ici la même difficulté que pour Charlieu : les baux ne distinguent pas nettement les différentes sources de revenus. C'est le cas en particulier des seigneuries affermées en bloc. Tout au plus peut-on supposer, à la lumière d'autres exemples, que dans le cas des seigneuries le domanial, c'est-à-dire les revenus fonciers comptent pour beaucoup. Mais là encore, il est impossible de dire dans quelle proportion. Il apparaît néanmoins que la structure des revenus de Marcigny est plus équilibrée que celle de Charlieu avec une part plus importante des domaines par rapport aux dîmes et aux droits féodaux et seigneuriaux.

La gestion des biens de l'abbaye de La Bénisson-Dieu est originale, car une partie est exploitée en régie et l'autre par affermage. On y reviendra. En ce qui concerne les biens affermés la documentation ne permet pas, comme pour les autres établissements, de distinguer clairement les différents types de revenus. C'est ainsi que les seigneuries de Vézelin et Rioux en Forez, de Condé en Brionnais, de Toujars en Charolais, de Montéguet et Mesples aux limites du Forez et du Bourbonnais, rapportent à

1. Arch. dép. Saône-et-Loire, C suppl. 105, table des baux enregistrés à Marcigny. Voir fig. 3, page suivante.



Figure 3. — Localisation des principaux biens et revenus du prieuré de Marcigny, en Roannais-Brionnais au XVIII^e siècle

la fois des droits féodaux et seigneuriaux, des dîmes et des revenus fonciers. L'amodiation de ces seigneuries rapporte annuellement à la fin des années 1780 environ 7 600 livres, soit plus de la moitié de l'ensemble des biens et revenus affermés (14 700 livres) sans qu'il soit possible, là encore, de faire les distinctions souhaitables¹.

La part du temporel exploité en régie rapporte 10 176 livres. Pour cette partie des ressources, il est possible d'être plus précis. Le tableau comptable de 1790 indique assez clairement la part des différents types de revenus :

- ▶ 500 livres pour les droits seigneuriaux et féodaux,
- ▶ 1 590 pour les dîmes,
- ▶ 7 996 livres pour les biens-fonds.

Comme on le voit, c'est le domanial qui l'emporte largement, mais cela grâce à l'exploitation d'un bois qui à lui seul rapporte en moyenne 6 000 livres par an. Si on ne tient pas compte de cette ressource un peu particulière, le revenu des exploitations agricoles est à peu près équivalent à celui qui provient de la rente noble et des dîmes².

Ces trois établissements religieux illustrent donc trois situations :

- ▶ à Charlieu, les dîmes fournissent l'essentiel des revenus,
- ▶ à Marcigny, les ressources du temporel sont assez bien partagées entre le féodal et le décimal d'une part, le foncier de l'autre,
- ▶ à La Bénisson-Dieu enfin, c'est le domanial qui l'emporte grâce notamment à l'exploitation des bois.

La localisation de ces sources de revenus dépend largement de l'importance du temporel. Dans le cas des abbayes et prieurés, comme Saint-Rigaud ou Anzy, dont les revenus annuels se situent autour 4 000 livres, les biens sont généralement groupés à proximité de l'établissement dans un rayon qui ne dépasse guère huit km. En revanche, dans le cas des établissements plus puissants, la dispersion géographique du temporel est beaucoup plus nette, en particulier lorsque celui-ci comporte de nombreuses dîmes et des seigneuries extérieures à la région proche. C'est ainsi que le prieuré de Charlieu perçoit des dîmes dans un espace qui s'étend du nord (La Clayette) au sud (Parigny) sur une distance³ de près de quarante km. Le prieuré de Marcigny possède surtout des biens et des revenus en Brionnais,

1. Voir fig. 4, page suivante.

2. Arch. dép. Loire, H 7/1.

3. Voir fig. 2, p. 552.

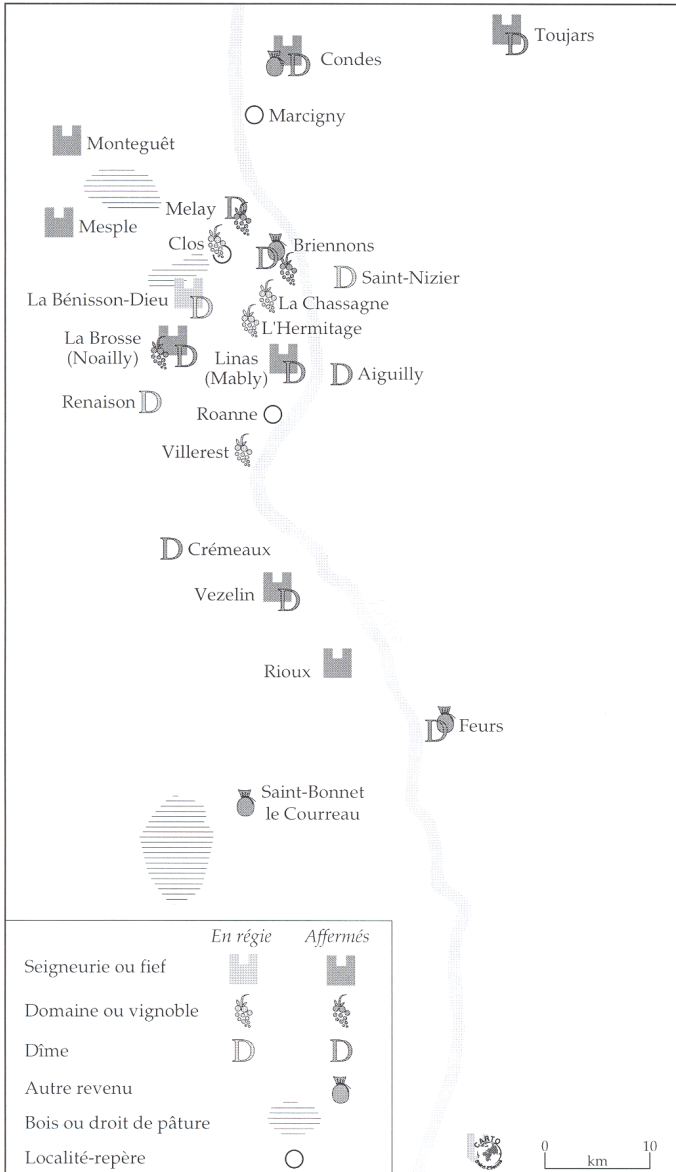


Figure 4. — Localisation des principaux biens et revenus de l'abbaye de La Bénisson-Dieu en 1790.

mais aussi en Bourbonnais, en Charolais (seigneurie de Vitry) et en Roannais (seigneurie de Villerest). Ces deux dernières possessions sont situées à une distance de vingt à trente km de Marcigny¹. Quant au temporel de l'abbaye de La Bénisson-Dieu, il comporte des biens et revenus qui se dispersent sur une distance du nord au sud qui dépasse quatre-vingts km, de Toujars en Charolais jusqu'à Feurs au cœur de la plaine du Forez².

Une telle dispersion impose presque toujours le recours au système de la gestion indirecte par des agents compétents. Ceux-ci sont indispensables pour une bonne organisation de la mise en valeur et de la perception des ressources matérielles des établissements religieux.

Approche socio-économique : conditions et agents de la prise en charge du temporel des établissements religieux

Conditions de la mise en valeur des biens et de la perception des revenus

Depuis la fin du Moyen Âge au moins, la mise en valeur des biens que furent les « granges monastiques », devenues domaines et seigneuries, et la perception des revenus divers tels que les dîmes se font le plus souvent par le système de l'affermage. Pour l'essentiel donc, les abbayes et prieurés sont devenus des établissements rentiers du sol³.

Toutefois si ce système est dominant, il n'est pas exclusif. La gestion en régie d'une partie au moins du temporel n'a pas totalement disparu⁴. On a vu par exemple qu'environ 40 % du temporel de l'abbaye de La Bénisson-Dieu (pour une valeur de 10 176 livres sur un revenu total de 24 911 livres d'après le tableau comptable de 1790) sont exploités en régie, c'est-à-dire directement gérés par l'abbesse et la cellière, avec le concours d'un régisseur. En toute logique, les biens exploités en régie sont les plus proches du siège de l'abbaye mais ce n'est pas une règle absolue. On y trouve certes le « terrier de la prévauté », c'est-à-dire la rente noble du monastère, des prés, les beaux domaines proches (Hermitage, Chassagne) mis en valeur par des grangers, la plupart des bois, mais aussi des revenus situés ailleurs comme les dîmes de Renaison et le vigneronnage de Villerest sur la Côte roannaise. On peut penser qu'il s'agit surtout de ressources

1. Voir fig. 3, p. 554.

2. Voir fig. 4, page ci-contre.

3. Ph. Peyron, « 650 ans... », *Bull. de la Diana*, 1999, p. 30.

4. Voir annexe, « Tableau général des revenus de l'abbaye de La Bénisson-Dieu, 1790 », p. 565-567.

directement consommées et utilisées par l'abbaye. C'est ainsi que la moitié des ressources annuelles en bois est utilisée pour le chauffage de l'abbaye.

Mais cette forme de gestion est devenue rare. En général, c'est bien le système de l'affermage qui domine. Les modalités des prises à bail ont pu évoluer. Si on prend l'exemple de l'abbaye de Saint-Rigaud, on observe qu'au XVIII^e siècle les revenus sont amodiés en bloc par un bail général. C'est le cas du bail d'octobre 1670 qui, pour le prix de 3 200 livres par an, porte sur « la totalité des revenus de lad. abbaye consistant en rente noble, dixmes, prés, terres consistant en quatre domaines [...], bois, vignes [...] à la réserve des vignes de Brouilly¹ » (trop éloignées). Mais dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle l'amodiation des biens et revenus de cette abbaye s'effectue par un dizaine de contrats séparés qui portent respectivement sur la rente noble, un pré d'embouche, les quatre domaines fonciers et le prélèvement des dîmes dans six paroisses du Mâconnais Brionnais².

La gestion du prieuré de Marcigny au XVIII^e siècle s'effectue aussi par une série de baux séparés. Les plus importants portent sur les seigneuries dépendant du prieuré.

Il en est de même pour la partie affermée du temporel de l'abbaye de La Bénisson-Dieu. À la fin de la décennie 1780-1790, d'après les contrats passés par l'abbesse, Madame de Jarente, les fermes rapportent 14 735 livres, soit environ 60 % du revenu brut annuel de l'établissement. Les baux à temps limité (abennevis non compris) portent sur seize objets parmi lesquels émergent là encore les seigneuries ainsi que le port et la dîme de Feurs (1 900 livres).

Si on compare la gestion de Madame de Jarente, qui meurt en 1789, et celle qui se met en place avec la dernière abbesse, Madame de Saqui, qui prend ses fonctions en décembre 1789, on observe une tendance à l'accroissement de la partie des revenus affermés aux dépens de ceux qui sont exploités en régie. C'est ainsi que le domaine de La Chassagne qui était en régie est affermé le 2 février 1790 à Thomas Capitaine, laboureur à Briennon, moyennant un loyer annuel de 900 livres d'après le tableau des revenus³, mais seulement 750 livres d'après le texte du bail⁴.

1. Minutes Claude Perret, notaire à Saint-Christophe.

2. D'après la table des baux de mainmorte enregistrés dans le bureau de Châteauneuf-sur-Sornin.

3. Arch. dép. Loire, H 7/1.

4. Il faut en effet tenir compte du pot de vin qui s'ajoute au prix du bail : Arch. dép. Loire, 5 E 357, minutes Dupéray, notaire à Briennon.

Les clauses de ces baux sont celles qu'on trouve habituellement dans les contrats de la région. Les textes restent vagues à propos des méthodes de culture car il s'agit surtout de baux de gestion et non d'exploitation. L'exploitation des différents domaines agricoles intégrés dans les seigneuries se fait par des sous-amodiations (grangeages) passées par les fermiers au profit des paysans exploitants. Les affermage passés par les autorités des abbayes et prieurés insistent sur la conservation du patrimoine, l'utilisation judicieuse des ressources en bois et le bon état du capital de production en fin de bail (conservation du bétail, terres bien ensemencées, foin et paille bien conditionnés, etc.).

L'originalité de ces contrats viendrait plutôt de l'importance relative, dans les loyers, des paiements en nature. À La Bénisson-Dieu par exemple, le bail du domaine de la Chassagne prévoit un loyer annuel de 750 livres dont 200 livres en argent, le reste en nature. Le fief et le domaine de la Brosse sont amodiés à Claude Rostain, bourgeois de Roanne, en février 1790 « moyennant trois cents mesures bled froment loyal et marchand, trois cents livres de carpes, douze chapon et six poules¹ ».

Toujours à La Bénisson-Dieu, on constate souvent un souci de continuité, avec reconduction des contrats au profit des mêmes fermiers, ce qui implique des relations de confiance entre bailleurs et preneurs. Dans le bail du fief de Brosse, il est précisé que « ledit Rostain [preneur] jouira de tout en qualité de fermier en vertu du bail et continuation de celluy passé tant à son père qu'à luy par les dames abbesses, par actes reçus Mivière et Decoin notaires royaux les trente et un juillet 1749, premier juillet 1758, vingt quatre may 1764, six mars 1769, neuf octobre 1775, six mars 1781 et deux janvier 1787² ». Sur le tableau comptable de 1790 on peut lire : « le revenu de l'abbaye se serait porté encore plus haut si Madame l'abesse eut renouvelé tous les baux à ferme et si elle n'eut [fait] parfois des sacrifices pour conserver les anciens fermiers ».

Il ne semble pas que le système des enchères soit pratiqué au moins dans le cas de l'abbaye de La Bénisson-Dieu ; les textes des baux n'en font pas mention³. Cependant ce qui paraît très fréquent ce sont les pots de vin que les preneurs consentent à payer pour obtenir le contrat. Au moment du passage de la régie à l'affermage de la dîme de Renaison en 1790, le

1. Minutes Duperay, année 1790, Arch. dép. Loire, 5 E 357.

2. Arch. dép. Loire, 5 E 357.

3. En revanche, l'amodiation du fief de Senouche par le collège de Roanne en juin 1789 s'est fait par enchères avec bail accordé au plus offrant, Arch. dép. Loire, 5 E versement 1140, 57/2.

preneur dut consentir à un « pot de vin considérable » ; l'amodiation de la seigneurie de Toujars en Charolais, la même année, fut conclue pour 686 livres de loyer annuel, mais « avec un gros pot de vin inconnu ¹ ».

En tout cas, la situation financière de l'abbaye de La Bénisson-Dieu est incontestablement favorable à la fin du XVIII^e siècle. Les recettes annuelles se situent autour de 25 000 à 26 000 livres alors que les dépenses annuelles ne dépassent pas 12 000 livres et que les dettes cumulées s'élevaient à environ 27 000 livres en 1789, soit à peu près l'équivalent d'une année de revenus ².

Ces observations sur le mode de gestion des ressources matérielles des établissements religieux met en évidence le rôle essentiel des agents qui sont partie prenante dans la prise en charge de ces biens et revenus.

Éléments de sociologie : les agents de la gestion du temporel

Trois catégories sociales d'importance inégale sont partie prenante dans la prise en charge et la mise en valeur du temporel des établissements religieux :

- ▶ les autorités représentant les communautés monastiques, propriétaires bailleurs,
- ▶ les fermiers qui prennent à bail des biens et des revenus et qui apparaissent comme les vrais gestionnaires du temporel,
- ▶ les travailleurs manuels, essentiellement les exploitants agricoles, généralement des grangers soumis aux clauses des sousfermes ou des baux à grangeage passés par les fermiers, ainsi que les journaliers et les domestiques.

On se limitera ici à la présentation sociale des fermiers : fermiers de seigneuries qui prennent à bail des ensembles fonciers et la perception des redevances, fermiers de dîmes prélevées sur les récoltes ou encore preneurs à bail pour l'exploitation d'un moulin, d'une tuilerie, d'un domaine céréalier ou d'un vigneronnage.

Qui sont ces fermiers ? On a tenté une première approche à partir de la table des baux de mainmorte passés dans la seconde moitié du XVIII^e siècle

1. Arch. dép. Loire, H 7/1.

2. Jean Baché, *L'abbaye de La Bénisson-Dieu...*, Lyon, Auguste Brun, 1880 : rééd. par la Société des amis de l'abbaye, La Bénisson-Dieu, 1987, p. 236-237.

Tableau 2. — Abbayes ou prieurés

État social des preneurs	La Bén.-Dieu	St-Rigaud	Anzy-le-D.	Marcigny	Charlieu	Total
Marchands	7	5	10	41	13	76
Bourgeois	2	2	3	7		15
Hommes de loi	3			11	1	15
Curés	2	1		5	11	19
Laboureurs vignerons	3	2		14	7	26
Apothicaires				6		6
Artisans		1	4	4		9
Meuniers		1	3			4
Divers	1					1
Nbre total de contrats	18	12	20	89	33	170

pour chacun des cinq établissements religieux. Les résultats sont consignés dans le tableau 2, ¹.

La qualité de la source étant inégale, on a privilégié Marcigny (quatre-vingt-neuf contrats sur cent soixante-dix), car la table des baux y est mieux tenue qu'ailleurs.

On observe sans grande surprise que les hommes d'affaires et les hommes d'argent sont les plus nombreux parmi les fermiers des biens ecclésiastiques. Bourgeois, hommes de loi et surtout machands sont preneurs de cent six contrats sur cent soixante-dix. Les autres groupes sociaux relativement bien représentés sont les professions agricoles (laboureurs, meuniers) et les curés souvent preneurs à bail des dîmes perçues dans leur paroisse.

Cependant, il faut aller un peu plus loin et examiner comment se répartissent ces catégories de preneurs à bail selon l'objet et le mon-

1. Arch. dép. Loire, 2 C 1272 et 2 C 1273, bureau de Roanne (1750-1778); Arch. dép. Saône et Loire, C supplément 259, bureau de Châteauneuf (1760-1772); Arch. dép. Saône-et-Loire, C supplément 105, bureau de Marcigny (1750-1772); Arch. dép. Saône-et-Loire, C supplément 312, bureau de Semur-en-Brionnais (1750-1774); Arch. dép. Loire, 2 C 533, bureau de Charlieu (1750-1781).

Tableau 3. — Objets affermés

État social des preneurs	Seigneuries ensembles fonciers	Domaines vignobles	Dîmes	Moulins	Prés revenus	Autres	Total
Marchands, apothicaires	11	2	27		2	3	45
Hommes de loi	3		3				6
Bourgeois	2		5				7
Curés	2	2					4
Laboureurs, vignerons		4	4				8
Artisans			5				5
Meuniers				3			3
Total	18	8	44	3	2	3	78

tant du contrat. On se référera pour cela à soixante-dix-huit contrats qui concernent les prieurés brionnais de Marcigny et Anzy-le-Duc, toujours dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Les résultats sont présentés dans les tableaux 3 et 4¹.

La répartition des groupes sociaux selon l'objet affermé montre que les marchands interviennent partout mais qu'ils sont particulièrement bien représentés parmi les preneurs de seigneuries et d'ensembles fonciers ; de plus, ils accaparent l'exploitation des prés d'embouche et la gestion des droits affermés de la seigneurie de Marcigny (leyde, banvin). Les autres catégories sociales sont surtout représentées dans la perception des dîmes. En toute logique, les meuniers prennent à bail les moulins, les laboureurs et vignerons des exploitations agricoles ou viticoles.

La répartition sociale des preneurs à bail selon le montant des contrats confirme la place des marchands. Ils sont globalement majoritaires, mais leur importance relative croît avec le prix des baux. Sur quarante contrats égaux et supérieurs à 800 livres, vingt-huit (soit 70 %), sont pris par des marchands seuls capables avec les notables de disposer des ressources monétaires pour souscrire les gros contrats. Il est clair qu'à un certain

1. Tableaux 3 et 4, p. 562-563 établis, d'après les tables des baux de Marcigny et de Semur-en-Brionnais déjà citées.

Tableau 4. — Montant des contrats (en livres)

État social des preneurs	> 200	200-399	400-599	600-799	800-999	1000 et +	Total
Marchands, apothicaires	3	3	6	5	7	21	45
Hommes de loi				2	1	3	6
Bourgeois	1	1	1	1	1	2	7
Curés				1		3	4
Laboureurs, vignerons	3	1	1	1		2*	8
Artisans	5						5
Meuniers			2	1			3
Total	12	5	10	11	9	31	78

* Il s'agit en réalité de marchands-laboureurs

niveau les paysans disparaissent pratiquement des prises à bail des biens ecclésiastiques, car la gestion de ces biens et revenus constitués de seigneuries, de domaines importants et de grosses dîmes, est hors de leur portée.

La prise en charge du temporel des institutions religieuses est un moyen privilégié pour les hommes d'argent, aussi bien de la ville que de la campagne, de s'affirmer dans la société et de s'enrichir. On peut citer deux cas bien significatifs parmi beaucoup d'autres. Ainsi, Philibert Ravier, marchand et bourgeois de la paroisse de Sarry près d'Anzy-le-Duc, prend à bail l'ensemble des revenus du prieuré d'Anzy en 1744 pour 3 944 livres, un pré et une dîme dans la paroisse d'Anzy en 1759 pour 190 livres, puis la seigneurie et les biens du prieuré d'Anzy, moins le terrier et une dîme, pour 3 000 livres en 1764, la dîme de Sarry pour 870 livres en 1771. Antoine Gonin, marchand de Marcigny, prend à ferme cinq dîmes en 1749 pour près de 3 000 livres. Son bail est en partie renouvelé en 1756 pour 2 160 livres ; et en 1761, il devient fermier de la seigneurie de Varennes en Brionnais pour 1768 livres¹. Ces exemples montrent bien la place de ces intermédiaires, fermiers de seigneuries et de dîmes, appelés à manier de grosses sommes et à transformer les produits agricoles en argent en les

1. Toujours d'après les données des tables des baux.

intégrant dans les circuits d'échange. Ils sont devenus indispensables aux établissements religieux en raison de la fréquente dissociation spatiale entre le siège des bailleurs et la localisation des biens et revenus. S'il est difficile d'apercevoir dans les cas étudiés un phénomène de concentration foncière, on peut repérer, au moins marginalement, des phénomènes de concentration de gestion dans les mains de gros fermiers cumulant plusieurs baux, donc plusieurs sources de revenus.

Les institutions religieuses sont bien intégrées dans le système socio-économique de l'Ancien Régime, plus particulièrement dans le système féodal et seigneurial. Leur situation, leur politique, l'autorité qu'elles exercent, la nature de leurs revenus les rapprochent des seigneuries laïques.

Toutefois, elles s'en distinguent par deux différences :

- ▶ Les établissements religieux constituent une personne morale et leurs biens sont dits de mainmorte ; ils ne dépendent pas d'un individu ou d'une famille mais sont attachés à l'institution.
- ▶ Dans la structure des revenus, les dîmes constituent un élément essentiel. Même quand les seigneuries laïques possèdent des dîmes inféodées, celles-ci représentent rarement une part de revenus comparable à celle des abbayes ou prieurés, gros décimateurs par excellence.

La gestion du temporel des établissements religieux étudiés paraît avoir été efficace même lorsque le système des enchères n'était pas appliqué, comme le montre par exemple le bilan financier de l'abbaye de La Bénisson-Dieu.

Cette étude met aussi en relief cette bourgeoisie rurale de gestionnaires, hommes d'argent, qui savent s'insinuer entre les propriétaires et les exploitants agricoles. Ils participent donc aux prélèvements qui alimentent la rente du sol et se rattachent ainsi aux groupes dominants de la société d'Ancien Régime¹.

1. Les cartes ont été faites par M^{me} Bessenay, cartographe de la Faculté des lettres, langues et sciences humaines de l'Université de Saint-Étienne.

ANNEXE

Tableau général des revenus de l'abbaye de La Bénisson-Dieu, 1790 (Source : Arch. dép. Loire, H 7/4)

Paroisses	Objets en régie	Revenu annuel	Prix auxquels ils pourraient être portés	Charges réelles
Briennon	Le clos de l'Abbaye	300 livres	300 livres	
	Le pré de la Barre	300 l.	300 l.	
	Le domaine de l'Hermitage	400 l.	500 l.	
Briennon, Noailli, Melay, Vivant, Saint-Germain	Le terrier de la la prévauté	500 l.	500 l.	
Noailli	Le pré de l'allée	60 l.	80 l.	
	Le pré des Étournées	40 l.	40 l.	
	La vigne de Garambaud	6 l.	6 l.	
	14 mesures de terre près la Thuilerie Le domaine de la Chassagne	60 l. 600 l.	60 l. 900 l.	
Noailly et Briennon	La dixme de la prévauté	360 l.	360 l.	au sieur curé de Noailly 200 l.
Noailli et Briennon	783 arpents de bois	6 000 l.	6 000 l.	
Saint-Nizier	La dixme	950 l.	950 l.	76 l.
Villerest	Vigneronnage	320 l.	400 l.	
Remaison	La dixme	280 l.	320 l.	au sieur curé 26 l.
	Total	10 176 l.	10 866 l.	

Tableau général des revenus de l'abbaye de La Bénisson-Dieu, 1790 (suite)

Paroisses	Objets affermés	Prix suivant les prix de Mme de Jarente	Baux de Mme de Saqui	Offres faites	Charges réelles
Briennon Noailli	Maison du bourg Thuilerie	40 l. 100 l.	250 l.		
Briennon	Droit de mouture	100 l.	100 l.		
Briennon	Dixme	100 l.	100 l.		
Noailli	Domaine de la Brosse	960 l.	985 l.		
Mably	Dixme et domaine de Linas	1300 l.	1900 l.		au prieur d'Ambierle, 80 l. au curé de Mably, 36 l. à la fabrique de Mably, 6 l.
Mably	Rente de Linas	300 l.	600 l.		
Aiguilly	Dixme et petit terrier	150 l.	150 l.		
Noailli	Terre affermée	48 l.	48 l.		
St-Paul de Vézelin, Amions et autres	Terre de Vézelin et dixme de Crémeaux	780 l.	1168 l.		au curé de Crémeaux, 40 l.
Nervieux, Ste-Foy, St-Sulpice	Terre de Rioux	388 l.			au curé de St-Sulpice, 88 l.
Nervieux, Ste-Foy, St-Sulpice	100 arpents de bois à Rioux	400 l.	400 v		
St-Paul de Vézelin	41 arpents de bois à Vézelin	150 l.	150 l.		
Feurs et autres	Port de Feurs, la rente et la dixme	1900 l.	1900 l.		au prieur de Randan, 150 l. au domaine du Roy, 30 l.
St-Bonnet le Couraux	Abennevis de la montagne Garnier	250 l.	250 l.		

Tableau général des revenus de l'abbaye ^a de La Bénisson-Dieu, 1790 (suite)

Paroisses	Objets affermés	Prix suivant les prix de Mme de Jarente	Baux de Mme de Saqui	Offres faites	Charges réelles
Partie Montaigu et Mesples	Terre de Montaigu et Mesples	4 541 l.	5 400 l.	6 000 l.	au curé de St-Martin 140 l. au vicaire de St-Martin 700 l. au curé de Lenax, 60 l. au curé de Doddé, 10 l.
Melay	Dixme Pièce de terre	972 l. 30 l.	972 l. 30 l.	1 232 l.	au curé de Melay, 72 l.
Hôpital le Mercier et autres	Dixme de Condé et fonds Rente de Condé Abennevis sur le moulin de Condé	800 l. 300 l. 100 l.	800 l. 300 l. 100 v.	1 060 l. 400 l.	
St-Symphorien d'Ozolle (Charolles)	Dixme et directe de Toujars	686 l. 13 s.			au curé de St-Symphorien 66 l. 13 s. au curé de Comelle 77 l. 17 s.
Total	Objets affermés Objets en régie Total général	14 735 l. 13 s. 10 176 l. 24 911 l. 13 s.	16 573 l. 13 s. 10 866 l. 27 439 l. 13 s.		1 782 l. 10 s.

^a. Le revenu de l'abbaye se serait porté encore plus haut si Madame l'abbesse eut renouvelé tous les baux à ferme et si elle n'eût parfois [fait] des sacrifices pour conserver les anciens fermiers. Il y aurait en plus :

- ▶ sur Montégnet et Mesples 600 livres
- ▶ sur la dixme de Melay 260 livres
- ▶ sur la dixme de Condé 260 livres
- ▶ sur le terrier de Condé 100 livres au moins
- ▶ total 1 220 livres sans compter les autres objets susceptibles d'augmentation.

Les religieuses lyonnaises à l'épreuve de la Révolution

Jean-Pierre GUTTON
(Université de Lyon II)

L'histoire des religieuses à l'époque révolutionnaire a été moins parcourue que celle des religieux. Peut-être parce que, jusqu'au mois d'août 1792, les religieuses ne furent pas affectées, dans leur ensemble, par les serments. Pourtant la question de leurs attitudes face à la Révolution est d'importance comme plusieurs travaux l'ont déjà montré¹. Et cette question se rattache forcément à celles de la vitalité ou du déclin des couvents féminins au XVIII^e siècle et de l'état de l'opinion face à l'institution monastique. Plus généralement, elle se rattache aussi à celle du rôle des femmes aux temps révolutionnaires. À cet égard, Timothy Tackett a largement souligné combien les femmes peuvent alors avoir des engagements religieux propres².

Le monde des religieuses lyonnaises — une petite trentaine de maisons — qui s'apprête à affronter la Révolution est un monde en repli, mais n'est pas un monde en décadence. On a comparé les effectifs en

1. Dominique Dinet, *Vocation et fidélité. Le recrutement des réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Economica, 1988, 340 p. et « Les communautés religieuses féminines de Bourgogne et de Champagne face à la Révolution », dans *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire, 1770-1820*, (Chantilly, 1986), Turnhout, Brepols, 1988, p. 475-484. Réflexion d'ensemble de Bernard Plonger, « Religieux et religieuses à l'épreuve de la Révolution (XVII^e-début du XIX^e siècle. Mutations. Ruptures. Renouveau », dans *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820)*, Yves Krumenacker (dir.), Lyon, Profac, 1995, t. I, p. 69-108.

2. Timothy Tackett, *La Révolution, l'Église, la France. Le serment de 1791*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 195-200.

1759, grâce aux *Recherches sur la population des généralités d'Auvergne, de Lyon, de Rouen et de quelques provinces et villes du Royaume* du subdélégué Messance publiées en 1766, et en 1790, grâce aux dénombrements réalisés après le vote de la Constitution civile du clergé¹. Le total de 1759 est de 796 ; celui de 1790, de 544. C'est une chute de plus de 30 % et deux monastères sont voués à la suppression en raison de leurs très faibles effectifs : celui de la Visitation de Sainte-Marie-des-Chânes et celui des bernardines. La Commission des secours, qui datait de 1727, accordait des pensions, mais imposait l'interdiction de recevoir des novices et la fermeture devait intervenir lorsqu'un chiffre critique serait atteint. Cette situation ne signifiait cependant pas résignation. Les bernardines luttèrent depuis 1749 (date de l'interdiction de recevoir des novices) avec beaucoup d'acharnement, y compris judiciaire, pour survivre lorsque la Révolution survint. Bénédictines, ursulines et même visitandines, en dépit des difficultés de l'un de leurs trois couvents, ne connaissent qu'un recul limité. Les ursulines² ont certes des soucis de recrutement au XVIII^e siècle, qui les conduisent à accepter des filles du monde de l'artisanat. Mais c'est en fait dès la seconde moitié du XVII^e siècle que le repli a commencé, après la période propice du début du siècle. Et, au XVIII^e siècle, la régularité de vie est exemplaire. Les professions des bénédictines des quatre monastères lyonnais ne dépassent jamais six par an entre 1733 et 1789. Il y a beaucoup d'années sans profession, ou avec une seule³. Le recrutement est local et familial. À l'abbaye de Saint-Pierre, les trois sœurs de Lestrangée nées au Colombier-le-Vieux, les sœurs de Monthoux, venues d'Annemasse, illustrent ce trait. À la fin de l'Ancien Régime, la famille Bavozy a cinq de ses filles bénédictines : Louise et Thérèse à Saint-Pierre, Anne et Louise dite de Sainte-Clotilde à La Déserte, Françoise qui entre postulante à Saint-Pierre en 1788. Mais l'ordre de Saint-Benoît a encore plus de cent cinquante représentantes à Lyon et, quelques années plus tard, les inventaires des sacristies et des couvents montreront abondance de linge et d'argenterie⁴.

1. Sébastien Charléty, *Département du Rhône. Documents relatifs à la vente des biens nationaux*, Lyon, Impr. R. Schneider, 1906, p. 40-50. Maurice Garden, *Lyon et les Lyonnais au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 475. G. Humbert, *Les régulières de Lyon dans la seconde moitié du XVIII^e siècle et sous la Révolution*, mèm. de maîtrise, Univ. Lyon II, 1997 que nous utilisons à plusieurs reprises.

2. L. Cotte, *Recrutement et vocation des ursulines à Lyon. 1610-1790*, maîtrise, Univ. Lyon II, 1998.

3. Pierre Kirchner, *Mort et renaissance d'un ordre. Les bénédictines en France de 1790 à 1837*, thèse, Univ. Lyon II, 1999, t. I, p. 94 et 101-102.

4. Arch. dép. Rhône, 1 Q 486 et 1 Q 487.

Il semble donc, qu'à Lyon comme ailleurs, la situation des régulières ne soit pas désespérée. Ainsi, les sœurs Seilhade se renseignent, trois ans durant, pour choisir un ordre susceptible de les accueillir. Et on peut sourire à la lecture des réponses apportées par sept couvents qui font assaut de surenchère pour les attirer. Elles ne rentrèrent d'ailleurs pas au couvent¹. Il reste que si le recrutement au XVIII^e siècle est plus difficile qu'au XVII^e siècle, c'est que ce temps avait été propice aux vocations certes mais que l'on gardait aussi des religieuses qui devaient être réformées. Plus tard, il n'y a plus, en principe, que de véritables vocations et les effectifs s'en ressentent forcément. De fait, on ne trouve dans les archives de l'officialité², qu'un seul procès en nullité de vœux concernant une religieuse. Il s'agit d'Anne-Marie de Pestalozzi qui demandera et obtiendra, en 1780, après la mort de son père, la reconnaissance de cette nullité : des soucis d'argent avaient conduit son père, médecin, à la contraindre à prendre le voile à Saint-Pierre qui ne demandait rien pour la recevoir. Resterait à dire encore que les chiffres de 1790 sont toujours suspects. Une fois les vœux supprimés (13 février 1790), bien des novices, et plus encore des postulantes, ont dû retourner dans leur famille et ne figurent donc pas dans les dénombremens. Françoise de Bavozy, entrée à Saint-Pierre en janvier 1788 et novice le 17 juin 1788, n'est pas mentionnée dans la déclaration du couvent.

La période de la convocation des états généraux ne semble pas avoir suscité de trouble particulier pour les religieuses lyonnaises. En février 1789, elles choisirent leurs représentants à l'assemblée générale des trois ordres de la sénéchaussée³. Les couvents importants désignèrent un chanoine, un vicaire général ou un ancien vicaire général. Les autres portèrent leur choix sur leur aumônier. Les cahiers de chacun des ordres sont à peu près muets sur les religieuses. Celui de la noblesse demande cependant « qu'il soit avisé aux moyens d'augmenter la considération des ordres religieux en augmentant leur utilité », ce qui est bien banal à l'époque. La déclaration comme biens nationaux des propriétés ecclésiastiques et les mesures prises en 1790 ouvrent l'ère des difficultés. Le 13 février 1790 est décidée la suppression des vœux monastiques solennels — suspendus depuis octobre 1789 — et des ordres et congrégations assujettis à ces vœux. En septembre de la même année, les municipalités doivent donner un tableau de tous les

1. Arch. dép. Rhône, 8 B 1223, Fonds de la Conservation, papiers des commerçants Seilhade (liasse papiers de famille).

2. Arch. dép. Rhône, 4 G 16.

3. Arch. dép. Rhône, 1 B 17.

religieux comprenant outre les noms, les âges, les dates de profession, les déclarations de poursuivre ou non la vie conventuelle. Des lettres sont adressées par des religieuses de la Visitation aux députés et au ministre de la Feuille¹. Elles protestent, avec mesure il est vrai, contre l'interdiction d'émettre des vœux. Les documents dont on dispose font clairement ressortir le choix de la fidélité, qui semble d'ailleurs avéré dans la plupart des régions étudiées d'autre part². Les religieuses pouvaient choisir entre la continuation de la vie commune et la liberté de regagner le monde avec une promesse de pension. Un tableau de paiement des pensions, daté de septembre 1791, fait état de douze religieuses lyonnaises ayant quitté la vie commune. Le chiffre des religieuses ayant choisi la liberté était certainement plus élevé. On sait par exemple, par d'autres documents, qu'à l'abbaye de Saint-Pierre il y eut plusieurs départs, or une seule religieuse de ce couvent figure sur l'état de septembre 1791. Il y eut, sans doute, des retours dans les familles sans demande de pensions. Celles-ci étaient, de toutes manières, difficiles à obtenir et payées irrégulièrement. Mais le total des départs est certainement modeste, de l'ordre de quelques dizaines³. Les interprétations sont délicates. La déclaration de sortie d'Antoinette Serre, du monastère de Saint-Benoît⁴, met en avant la « cause de maladie » et déclare se réserver la possibilité de revenir. On ne trouve, pour cette période, qu'un seul cas de religieuse mariée. Élisabeth Perrier, ancienne professe de La Déserte et qui mourra, en l'an III, mère de deux enfants,

1. Arch. dép. Rhône, 1 L 1090.

2. Dominique Dinet, *Vocation et fidélité...*, Paris, 1988, et art. cit., n. 1., p. 557 ; Georges Minois, *Les religieuses en Bretagne sous l'ancien régime*, Rennes, Ouest-France, 1989, 333 p. (« Ouest-France Université. De mémoire d'homme ») ; Jean Boussoulade, *Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionnaire ; les communautés religieuses de l'ancien diocèse de Paris de 1789 à 1801*, Paris, Letouzey et Ané, 1962, 262 p. ; Joëlle Allais, *Entre terre et ciel. Les religieuses dans le diocèse de Bayeux au XVII^e et au XVIII^e siècles*, thèse, Univ. Caen, 1999, 3 vol.

3. Arch. dép. Rhône, 2 L 148. Les déclarations de religieuses de conserver ou non la vie commune (dont certaines sont présentes dans le fonds Coste de la Bibl. mun. Lyon, Aimé Vingtrinier, *Catalogue de la bibliothèque lyonnaise de M. Coste...*, Lyon, Impr. Louis Perrin, 1853, p. 105-111) ont été vues par François Vermale, *Département du Rhône. Essai sur la répartition sociale des biens ecclésiastiques nationalisés*, Chambéry, Impr. de V^{ve} Ménard, 1906, p. 25 et suiv. (« Mémoires et documents publiés par la Soc. savoisienne d'hist. et d'archéol. », I), thèse, droit, Univ. Lyon, 1906. Sur cinq cent-soixante-neuf religieuses, cinquante et une décident de quitter la vie commune, de réserver leur décision ou de changer de couvent. Les documents des Archives municipales de Lyon relatifs à la contribution mobilière en 1792 (retrouvés par Claude Mermet et cotés 310 WP) font état de cinq cent dix-neuf religieuses à Lyon. Il faut donc en rester pour les religieuses ayant renoncé à la vie commune à l'expression de « quelques dizaines ».

4. Arch. dép. Rhône, 1 L 1122.

réclame sa pension en 1791¹. En accord avec le ministre de l'Intérieur, le directoire du département répond favorablement en novembre 1791

[...] considérant que le traitement accordé au religieuses est une dette sacrée dont on ne peut suspendre le payement sous aucun prétexte [...] Que le mariage, source de la population et de la richesse par conséquent d'un État, doit obtenir du gouvernement toute la protection et la faveur qu'il accorde à tous les actes qui le rendent florissant.

En novembre 1792, la pension est reconduite au motif que « si on la privait de cette ressource, son exemple pourrait empêcher ses semblables de se marier ».

Au cours des deux premières années de la Révolution, on a ainsi le sentiment qu'une vie religieuse féminine continue de fonctionner, non sans difficultés bien entendu. Les différents couvents se plaignent de ne recevoir que très irrégulièrement les pensions dues. Ils se plaignent aussi de devoir se séparer d'argenterie et d'ornements d'église. Ou encore des tracasseries des autorités qui surveillent les maisons de près, par exemple pour y faire « détruire, enlever ou sceller tous les troncs, crosses et autres marques distinctives si aucunes existent propres à rappeler les titres et qualités abolies des supérieures des dites maisons »². Dans l'abbaye de Saint-Pierre au moins, une scission apparaît à l'occasion de la vacance de la fonction d'abbesse. Un groupe de religieuses écrit à Roland, ministre de l'Intérieur, pour dénoncer le « despotisme » des abbesses. Mais dans plusieurs couvents, ainsi chez les ursulines, les scrutins « civils » organisés pour élire la supérieure aboutissent à la confirmation des personnes en place.

Le grand bouleversement ne vint qu'avec les mesures d'août 1792. Le 11 août, au lendemain de l'abolition de la royauté, est prescrit un nouveau serment : « Je jure d'être fidèle à la nation et de maintenir de tout mon pouvoir la liberté et l'égalité ou de mourir en les défendant ». Cette fois, ce serment de « Liberté-Égalité » s'impose non seulement aux fonctionnaires mais aussi à toutes les personnes ecclésiastiques, donc aux religieuses. Puis, le 18 août, les « corporations » religieuses sont supprimées. Les couvents doivent être évacués d'ici le 1^{er} octobre et ils seront mis en vente. L'émotion, ou plutôt le désarroi, sont alors grands. Le 9 septembre

1. Arch. dép. Rhône, 1 L 1122.

2. *Procès-verbaux des séances des corps municipaux de la ville de Lyon [...], 1787-An VIII, 2^e partie, Administration municipale de 1790 et 1791*, Lyon, 1995, p. 299, 19 janvier 1791.

1792, l'économe de l'abbaye de Saint-Pierre écrit aux « Comités des biens nationaux » :

Nous espérons que vous voudrai bien nous dire ce que nous devons faire. Plusieurs personnes nous ont dit que sous peu de jours nous devons être hors de nos maisons et cependant aucun de vous, messieurs, ne nous l'avait signifié. Nous n'osons pas faire sortir les meubles qui sont à notre usage particulier dans la crainte que l'on ne s'en offusque. Observé s'il vous plaît, que nous sommes 26 religieuses qui ayant par le régime particulier de notre maison à nos usages plus de meubles que les autres communautés, il serait impossible d'en faire le transport en 8 jours. D'ailleurs, plusieurs de nous ne sont pas de la ville et n'ont dans le moment aucune ressource pour y rester. Il faut qu'elles puissent prendre des arrangements pour n'être pas au milieu de la rue¹.

À l'angoisse de retrouver un monde quitté depuis longtemps souvent, s'ajoutait celle du pain quotidien. Nombreuses sont les lettres, conservées dans la série Q, qui abordent la question des retards dans le versement des traitements. Au demeurant, ce versement n'est possible qu'aux religieuses qui ont prêté le serment « Liberté-Égalité ». Ce « petit serment » dont la condamnation par la congrégation des évêques ne fut pas promulguée par Pie VI, divise les religieuses lyonnaises. L'abbaye bénédictine des Chazeaux le refuse. Dans les autres établissements de bénédictines, le serment est largement prêté à La Déserte et à Saint-Benoît. À l'abbaye de Saint-Pierre, les décisions sont diverses, y compris à l'intérieur d'une même famille. Thérèse de Bavois le refuse au nom de la fidélité à l'Église catholique, tandis que sa sœur aînée Louise le prêche. Mgr de Marbeuf, archevêque nommé en mai 1788 et qui ne vint jamais prendre ses fonctions, adresse, le 26 mars 1793, aux religieuses, depuis son exil de Bologne, une lettre d'encouragement dans laquelle il déclare : « Vous êtes dans le monde mais vous n'appartenez pas au monde et c'est pour cela qu'il vous hait et vous persécute comme il a haï et persécuté le fils de Dieu [...]. Il n'est aucune de vous, mesdames, qui ne sache que les engagements sacrés que vous avez contractés devant Dieu subsistent toujours [...]»².

Face à ces conditions nouvelles, les choix et les destins furent variés. Il y eut des émigrations. Aucun couvent ne semble être parti dans son ensemble. Mais on constate des exils en petits groupes. Des ursulines gagnèrent Imola, avant de se regrouper à Lyon³. De même, on note la

1. Arch. dép. Rhône, 1 Q 486.

2. Arch. dép. Rhône, 1 L 1094.

3. L. Cotte, *Recrutement et vocation...*, 1998, p. 328.

présence dans les États pontificaux de six bénédictines¹. Cinq sont des choristes des Chazeaux et la sixième est Françoise-Victoire de La Tour du Pin Montauban, de l'abbaye de Saint-Pierre². Elle obtiendra du pape une nomination comme chanoinesse de Malte, puis se mariera. En effet, si certaines religieuses rejoignirent leurs familles, d'autres se marièrent. Ainsi, en mars 1794, deux religieuses du Verbe incarné sont arrêtées. Il s'agit de Rose Gondret, âgée de quarante-trois ans, et de Madeleine Piongaud, âgée de vingt-quatre ans. Elles ont été dénoncées alors qu'elles tentaient de se rendre en Suisse. Elles ont acheté des passeports grossièrement surchargés et tentent de se justifier : « il fallait qu'elles fussent bien troublées puisqu'elles se sont servies d'un passe port surchargé [...] au surplus, elles aimaient leurs pères et leur pays, qu'elles n'ont voulu quitter que pour se soustraire à une mort présentée comme certaine ; elles étaient prêtes à donner l'exemple de leur soumission aux lois et même ladite Piongaud a déclaré vouloir épouser un bon sans-culotte de sa connaissance³. » Les religieuses mariées furent très peu nombreuses à Lyon comme ailleurs. Après le Concordat, ce sont trois cent cinquante-six religieuses seulement qui, pour l'ensemble de la France et pour un nombre de quelque cinq mille cinq cents en 1792, firent une demande de réconciliation au légat Caprara⁴. Chiffre inférieur à la réalité, à coup sûr, mais bien modeste. À Lyon, deux professes de La Déserte se marient à cette époque. Françoise de Bavozy, renvoyée dans sa famille, se mariera en 1805.

Il y eut des emprisonnements. La politique de déchristianisation s'applique avec vigueur à Lyon dès la fin du siècle en octobre 1793 et, à partir du début de 1794, il y a plusieurs arrestations de religieuses. Ces arrestations doivent être replacées dans le contexte de la victoire jacobine sur les insurgés lyonnais, mais aussi dans celui d'une forte résistance de l'Église réfractaire dans le diocèse de Lyon. Jacques Linsolas, vicaire général depuis 1792, n'avait pas quitté Lyon, même pendant le siècle⁵. En prenant comme base territoriale le canton, il avait mis sur pied des réseaux de catéchistes, de missions, d'aide aux prêtres. Parce que, dès 1788, il avait fondé une société d'associées pour visiter les prisonniers et les malades et catéchiser,

1. P. Kirchner, *Mort et renaissance d'un ordre...*, 1999, p. 179.

2. Arch. dép. Rhône, 1 Q 486.

3. Arch. dép. Rhône, 42 L 151, n° 1176, fol. 25.

4. Ruth Graham, « The married nuns before Cardinal Caprara. A sociological analysis of their petitions », dans *Pratiques religieuses...*, Turnhout, 1986, p. 321-331.

5. Jacques Linsolas, *L'Église clandestine de Lyon pendant la Révolution*, Joseph Jomand (éd.), Lyon, Éd. lyonnaises d'art et d'histoire, 1985 et 1987, 2 vol., 291 et 315 p.

les femmes jouent un grand rôle dans cette Église clandestine. C'est dans ce climat que des religieuses, après leur expulsion de leurs couvents, s'étaient regroupées à Lyon. Tel était le cas de carmélites auxquelles s'étaient jointes des clarisses. Ces femmes, qui vivaient en communauté, furent arrêtées le 11 février 1794 et on leur demanda de prêter serment, ce qu'elles refusèrent. Elles furent néanmoins relâchées. Arrêtées de nouveau en mars 1794, elles sont interrogées et les procès-verbaux de ces interrogatoires sont conservés¹. Les questions posées ont pour finalité de faire avouer le soutien au royalisme et de connaître l'attitude des religieuses pendant le siège de la ville. Les réponses marquent de la prudence. Les prisonnières refusent de prêter le serment, mais déclarent n'avoir rien fait pendant le siège, sinon prier, faire la soupe... Quand on leur demande si elles sont fâchées de la mort du roi, les carmélites répondent généralement qu'elles le sont comme de la mort de tous les malheureux. Les clarisses ont des réponses plus variées : oui, comme de la mort de tout homme, ou non, selon les cas. Les réponses à la question pourquoi vivaient-elles en communauté sont aussi très semblables : la « nécessité », l'« économie », l'absence de pension sont souvent mises en avant. Il apparaît très probable, surtout pour les interrogatoires des carmélites, que les réponses avaient été discutées avant l'interrogatoire. Et pour tous les interrogatoires on a le sentiment que les questions étaient connues à l'avance et qu'elles n'étonnent guère. Le rôle d'information de l'Église clandestine est sans doute à invoquer ici. Ces religieuses dont on connaît l'interrogatoire furent condamnées, le 6 avril, à la détention, à l'exception d'Anne Vial, soixante-deux ans, condamnée à mort « pour n'avoir pas voulu se conformer aux lois, et avoir exprimé lors de son interrogatoire du mépris pour la république, et du regret pour la mort du ci-devant tyran² ». Cette religieuse, professe depuis 1763³, était demeurée très ferme dans ses réponses, ni plus, ni moins que ses compagnes. Alors pourquoi cette peine ? Peut-être parce que la fouille avait, notamment, révélé la présence de « deux petites médailles et une croix, trois petits livres contenant plusieurs images fanatiques, deux couteaux, deux disciplines, une ceinture de fer, [...] une petite boîte de reliques, [...] un chapelet⁴ ».

1. Arch. dép. Rhône, 42 L 150 et 42 L 151. Jacques-Jules Grisard, *Documents pour servir à l'histoire du couvent des carmélites de Notre-Dame de la Compassion de Lyon*, Lyon, Impr. Pitrat aîné, 1887, notamment p. 204 et suiv.

2. Arch. dép. Rhône, 42 L 27, p. 787.

3. Arch. dép. Rhône, 38 H 2.

4. Arch. dép. Rhône, 42 L 151.

Cette peine capitale paraît d'autant plus surprenante qu'il n'y eut que peu de condamnations à mort parmi les religieuses de Lyon. Avant celle d'Anne Vial, on avait assisté à trois condamnations à mort. Louise Bossan, religieuse de l'abbaye Saint-Pierre depuis 1753, a soixante ans quand elle est condamnée à mort par la Commission temporaire de surveillance républicaine. Le procès-verbal est très court¹ : elle refuse de prêter le serment, ne pense « rien » de la Révolution et « s'il faut faire le serment [...] elle aime mieux la guillotine ». Le 6 février 1794, elle est condamnée comme ex-noble alors que le registre des vêtements la donne comme fille d'un marchand drapier². Jeanne Banquis, religieuse de l'Annonciade depuis 1751, a soixante-quatre ans. Alors qu'elle est interrogée par la Commission³, on lui demande ce qu'elle pense de la Révolution et elle répond « qu'elle pense que l'on fait tout pour le bien ». Elle déclare encore que Jésus-Christ « est un être suprême comme on le lui a fait croire », qu'elle a quitté le couvent depuis deux ans. On cherche à en faire une contre révolutionnaire, mais à la question : « Quel prêtre a dit la messe il y a 7 ou 8 jours ? », elle répond : « Qu'elle n'a point été à la messe ». On trouve sur elle diverses indulgences⁴ et, le 17 février, elle est condamnée à mort pour « avoir conspiré contre le peuple et sa liberté » et être reconnue comme contre révolutionnaire⁵. Le 22 mars, Benoîte-Marie de Corbeau, religieuse de Saint-Pierre et âgée de trente-huit ans, est condamnée à mort comme contre-révolutionnaire et qualifiée de « ex noble ». Elle était en effet fille de François de Corbeau du Chatelard, lieutenant au régiment de Savoie Infanterie⁶.

La consultation des archives des tribunaux révolutionnaires montre en tout cas deux choses. Les arrestations sont clairement liées à la recherche des signes de « fanatisme » et d'activités contre-révolutionnaires ; on voit mal pourquoi les condamnées à mort sont considérées comme plus coupables que les autres. Ainsi à la fin de 1793, des religieuses du Verbe incarné sont détenues parce qu'elles reçoivent des prêtres réfractaires et parce que l'on a trouvé chez elles « quantité de signes de superstition et de fanatisme ». Et de citer livres, tableaux, croix, bréviaires, « poupées de cire habillées en Enfant Jésus⁷ ». En mars 1794, des bénédictines de Saint-

1. Arch. dép. Rhône, 42 L 134.

2. Arch. dép. Rhône, 27 H 41.

3. Arch. dép. Rhône, 40 H 5 et 31 L 57.

4. Arch. dép. Rhône, 42 L 138.

5. Arch. dép. Rhône, 42 L 27.

6. Arch. dép. Rhône, 42 L 27 et Jean Tricou, *Armorial et répertoire lyonnais...*, t. VII, Paris, G. Saffoy, 1976, p. 38.

7. Arch. dép. Rhône, 42 L 97, fol. 19 v.

Pierre et de La Déserte qui vivent en groupe sont repérées. Seule celle qui a accepté de prêter le serment est laissée en liberté¹. Ce même mois, Bonne Ponson est trouvée en possession de lettres contre-révolutionnaires qui paraissent tendre au rétablissement de la royauté. Elle possède aussi des costumes de religieuses².

La fin de la Terreur conduit à la fin de cette vive persécution. Elle ne résout pas les difficultés matérielles. Au milieu de 1794, Linsolas avait mis sur pied un système de secours en nature qui permettait de porter, tous les quinze jours, des vivres aux religieuses restées à Lyon et qu'il estimait à quelque trois cents. Après le 9 thermidor, le versement des pensions est en principe rétabli. En bénéficier suppose de prêter un serment, mais surtout les versements sont très mal assurés. Après le coup d'État du 18 fructidor an V, un certificat d'adhésion à la République sera indispensable. Aussi les protestations des intéressées, ou d'autres personnes, contre la misère des ex-religieuses sont fréquentes dans la série L³. La période révolutionnaire se soldait, globalement, par la fidélité des religieuses à leurs engagements mais au prix de graves difficultés matérielles et morales. Il est vrai que ces difficultés leur apprirent à vivre dans le siècle, en donnant des leçons, en faisant le catéchisme. L'idéal d'utilité, tant prôné par le XVIII^e siècle finissant, était mis en pratique et on saura s'en souvenir à l'époque de la reconstitution.

En effet, le temps du reflux de la Révolution est aussi celui des premières reconstitutions de vie commune. S'il est vrai que celles-ci furent essentiellement le fait de la période post concordataire⁴, du moins y a-t-il des prémisses bien avant. Carmélites et clarisses ont sans doute conservé la vie commune sans beaucoup d'interruption. Mais il y a aussi de véritables refondations, et parfois dès 1795. Chez les ursulines, la mère Boulard de Gatellier revient d'Italie avec une autre religieuse et une petite communauté constituée de prisonnières libérées revit autour d'elles. Avec l'aide de professeurs extérieurs, l'enseignement reprend⁵. Le cas des bénédictines est également intéressant⁶. L'abbaye de Saint-Pierre n'était pas restée unie

1. Arch. dép. Rhône, 42 L 63.

2. Arch. dép. Rhône, 42 L 84.

3. Exemples dans Arch. dép. Rhône, 2 L 153 ou 1 L 1122.

4. Bernadette Truchet, « Renouveau ou continuité des congrégations ? L'exemple lyonnais, 1794-1816 », dans *Religieux et religieuses...*, Lyon, t. II, 1995, p. 235-250.

5. Marie de Chantal Gueudré, *Histoire de l'ordre des ursulines en France*, t. III, *Les ursulines aux prises avec la Révolution*, Paris, Éd. Saint-Paul, 1963, p. 315-316.

6. Denys Buenner O.S.B., *Madame de Bavoç, abbesse de Pradines de l'ordre de Saint-Benoît, 1768-1838*, Lyon, E. Vitte, 1961, 575 p.

dans la tourmente. Le renouveau est lent et vient d'une personnalité isolée. Thérèse de Bavoz est devenue sœur Sainte-Placide en 1785 à l'abbaye de Saint-Pierre. En 1790, elle opte pour la poursuite d'une vie religieuse et, en 1792, elle demeure à Lyon vivant près de la prison dite de Roanne. Rencontrant des prêtres réfractaires, elle aide pauvres et prisonniers. Elle est cependant emprisonnée en 1794 pour refus de serment. Après sa libération, en octobre, en contact avec l'Église clandestine de Linsolas, elle s'établit à Sainte-Agathe-en-Donzy, près de Feurs, dans une communauté dirigée par le chartreux dom Magdinier et elle se voue à l'éducation de petites orphelines. Arrêtée à nouveau, quelque temps après la libération, par un coup de main, de prêtres destinés à la déportation (février 1798), elle retrouve Sainte-Agathe et elle est ainsi à l'origine d'un Institut des sœurs des écoles chrétiennes. Cependant, dès 1815, elle restaure la tradition bénédictine dans la maison de Pradines, près de Roanne, qui sera la première abbaye bénédictine érigée en France après la Révolution. L'origine de cette fondation était pourtant dans une communauté locale de type séculier.

L'histoire des religieuses à Lyon durant la Révolution présente beaucoup de points communs avec celle d'autres provinces. C'est bien l'idée d'une fidélité à la vocation qui s'impose. Les drames personnels qui forment le tissu de cette histoire sont simplement rendus originaux par un double contexte : celui du siège de Lyon et de la répression qui suivit la chute de la ville ; celui d'une Église clandestine particulièrement structurée pour soutenir la fidélité.

Relance catholique et permanence de la foi dans l'ancien comté de Nice sous le Premier Empire

Michel DERLANGE
(*Université de Nice*)

L'ancien comté de Nice, annexé le 4 février 1793 fut érigé en quatre-vingt-cinquième département français et organisé sur le modèle national par l'abbé Grégoire en mission. Ce placage administratif se substituait à un régime piémontais qui avait entrepris de réduire l'autonomie que la ville de Nice avait recherchée par une dédition en 1488 à un duc de Savoie alors bien lointain. À la veille de la Révolution, l'intendant répondait de tout et la piémontisation de la capitale était pratiquement acquise dans les couches supérieures de la société. L'arrière-pays essentiellement contrôlé en fonction de l'ordre public et de la régularité des rentrées fiscales était sous l'emprise d'un clergé ultramontain, omniprésent jusque dans les localités les plus reculées de la montagne et maintenait un culte d'expression baroque.

La Révolution commença ses attaques contre l'Église dès mars 1793, fermant les couvents, interdisant les confréries, expulsant des prêtres, tous réfractaires par la force des choses, confisquant les biens. Cependant si ces mesures furent déterminantes dans la cité et les bourgs de son hinterland immédiat, bien des éléments révèlent la permanence d'un clergé réfugié dans les villages du haut-pays, longtemps à l'abri des cohortes révolutionnaires paralysées par la guérilla des barbets¹. Aussi la réouverture des

1. Sur les barbets, nom donné aux bandes d'insoumis des hautes vallées, cf. Michel Iafelice, *Barbets ! Les résistances à la domination française dans le pays niçois, 1792-1814*, Nice, Serre, 1999, 222 p.

églises, non aliénées en 1795, répondait au souhait d'une population qui n'avait rien perdu de sa foi entre ce court laps de temps.

Cette distorsion entre l'arrière-pays et le littoral reste un élément fondamental dans la mise en œuvre du concordat de 1801. L'abbé Grégoire décrivait son nouveau département comme « un lieu de délices mais dès que l'on s'enfonce dans l'intérieur on est tenté de comparer ce pays à une mesure cachée derrière une superbe façade ». Même si la ville à elle seule avec ses vingt-trois mille habitants draine les 30 % de la population alors que l'arrondissement des hautes vallées n'en abrite que dix-huit mille six cents, les problèmes ne viennent pas d'elle, dominée qu'elle est par une bourgeoisie marchande et rurale fort satisfaite d'un régime d'ordre, respectueux de son emprise sociale et associée au gouvernement de la cité et du département, mais de ces communes arriérées, à l'abri de communications difficiles par mauvais temps, et par suite du compartimentage du relief, et qui échappent aisément à une surveillance continue. Là règnent en maître un maire qualifié d'« inepte », souvent « négligent » par incompréhension, de langue italienne ou vernaculaire, porte-parole de ses administrés, et un curé se pliant volontiers aux manifestations cultuelles plus ou moins baroques de ses paroissiens. François-Emmanuel Fodéré qui enseignait à l'école centrale, chargé par le préfet de visiter un pays qui n'était connu que par sa grande ville, dresse un tableau instructif de l'état des moyens de communication, « après et dangereux ne permettant pas aux voitures de rouler » (Puget-Théniers, la sous-préfecture des hautes vallées étant à quinze heures de marche par d'« horribles » sentiers muletiers), et du comportement farouche de ses habitants dont les femmes « sont comme des hommes¹ ».

Pour maîtriser cet espace, l'État comptait sur son système centralisé qui faisait descendre à « la vitesse de l'éclair » ses directives de la préfecture aux municipalités et sur l'évêque pour faire respecter l'ordre concordataire, avec l'aide du bras séculier. Le préfet, Joseph Gratet du Bouchage, démocratisé en un seul mot, est un ancien marquis dauphinois, fils d'un parlementaire, et se révélant lors de l'assemblée de Vizille de 1788 comme un noble libéral². Son caractère naturel en fait un homme modéré et

1. François-Emmanuel Fodéré, *Voyage aux Alpes Maritimes ou histoire naturelle, agraire, civile et médicale du Comté de Nice et pays limitrophes...*, Paris, F. G. Levrault, 1821, 2 vol., XXIV-376 et 426 p.

2. Michel Derlange, « L'administration préfectorale de Dubouchage dans les Alpes-Maritimes sous le premier Empire », *Nice historique*, 72^e a., n° 4, octobre-décembre 1969, p. 119-144.

bienveillant, tout juste « bon pour ce département de 3^e classe » disait Fouché, mais très conscient du problème posé par l'application d'un système administratif peu compréhensible pour une population longtemps laissée à elle-même et aux mœurs « étrangères ». L'évêque, Jean-Baptiste Colonna d'Istria, Corse d'origine, formé au séminaire d'Aix, vaguement apparenté au cardinal Fesch, se montre fidèle à l'Empire, docile à l'autorité préfectorale dans les limites de l'esprit concordataire, de bonne volonté face aux dérèglements spontanés de l'exaltation religieuse et se rendant aux objections des impératifs financiers¹.

La correspondance entre les deux hommes, naturelle, sans protocole, révèle une estime et une confiance réciproques. Au conseil général, Dubouchage présente « ce prélat respectable, qui a si bien justifié la confiance du gouvernement et qui se concilie tous les jours l'amour et la vénération du peuple de son diocèse ». Aussi aucun mouvement d'humeur n'apparaît dans les rapports communiqués au ministre des Cultes : le préfet n'apporte aucune entrave aux initiatives religieuses de l'évêque ; ce dernier écoute les remarques d'un préfet qu'il sait honnête et juste. Les Alpes-Maritimes répondent en quelque sorte au modèle souhaité par Napoléon.

La carte ecclésiastique du nouveau département ne s'écarte pas du schéma directeur des circonscriptions administratives, avec un seul évêque supplantant celui de Vintimille pour l'est de l'ancien comté et celui de Glandèves (Entrevaux) pour les hautes vallées du bassin du Var, une cure au moins par canton-justice de paix, une succursale par commune avec un vicaire et, pour les régions de montagnes, une annexe pour chaque hameau qui en ferait la demande. Une hiérarchie rationnelle interférant avec celle des traitements, mal comprise par les populations pour qui tout prêtre était un curé à part entière et qui se demandait pour quelle raison l'on supprimait ceux qui se trouvaient en surnombre dans la plupart des bourgs.

Immédiatement il fallut adapter ce calque national aux exigences des municipalités à l'écoute de leurs administrés avec les impératifs financiers sous-jacents afin de réduire au mieux toutes les annexes sollicitées par les habitants des hameaux dont ils devaient assurer le fonctionnement sur leur propre denier en des régions elles-mêmes fort déshéritées. Préfet et évêque, conscients du problème, proposèrent une liste de vingt-deux cures pour dix-huit cantons, cent vingt-six succursales pour quatre-vingt-quinze communes et vingt-deux annexes, soit les 80 % des exigences des localités,

1. Paul-Robert Chapusot, *Jean-Baptiste Colonna d'Istria, premier évêque de Nice, 1758-1835*, Paris, Lethielleux, 1970, 174 p.

se rendant aux arguments d'un maire de montagne : « Vouloir réduire le nombre des succursales serait vouloir exposer les habitants à de grands embarras ou y perdre la vie en se transportant du lieu de leur habitat à la succursale pour y remplir les devoirs et cérémonies du culte catholique, car pendant l'hiver les chemins sont impraticables à cause de l'énorme quantité de neige, ou à perdre la mémoire et les maximes de la religion, mourir et être enseveli comme des animaux », et le préfet d'expliquer au ministre que « ce n'est pas toujours la population qui rend nécessaire leur ministère, mais la dissémination de cette population ». Le décret de 1804 réduisit d'autorité ces dernières à quatre-vingt-quinze, une par commune, le surplus étant relégué au rang des annexes, à la seule charge des habitants.

Cet accord imposé fut amélioré en 1807. Le département reçut un supplément de vingt-quatre succursales, ce qui entraîna à nouveau un choix difficile et le décret du 30 septembre, acceptait l'établissement d'annexes « dans les paroisses ou succursales trop étendues et lorsque la difficulté des communications l'exigera », mais avec le concours financier des municipalités ; ce pourquoi le préfet fort dubitatif écrivait : « Je dois d'autant plus insister à ce sujet que j'ai vu par expérience que presque tous les desservants des succursales et les vicaires des annexes qui ont été jusqu'à ce jour à la charge des communes n'ont pas retiré les traitements qui leur avaient été promis. »

Parallèlement l'on s'enquit, dès 1803, du nombre des édifices religieux, de leur état et de leur ressources propres. Le recensement brut dénombre deux cent quatorze bâtiments de toute nature dont les cent vingt-cinq églises ouvertes au culte dès 1795 et que le préfet avait tenté de faire reconnaître précédemment, et quatre-vingt-neuf chapelles de terroir ou de pénitents appartenant aux habitants. En revanche, les réponses concernant leur état sont laconiques, trop vagues et fort incomplètes. Plus des deux-tiers (71 %) ont besoin de réparations urgentes ou nécessaires et cinq bâtiments majeurs menacent ruine et seront condamnés à la démolition avec l'accord de l'évêque. Comme par ailleurs les textes font peu de référence aux dégradations de guerre, sauf pour certaines chapelles, tout laisse à penser, comme c'est le cas pour les diocèses de Vence et de Grasse sous l'Ancien Régime, que les édifices avaient été mal entretenus dans leurs gros œuvres depuis longtemps au profit d'une ornementation baroque (elle-même fort dégradée), disproportionnée aux ressources locales et fruit d'une piété populaire ostentatoire.

L'équipement intérieur et les objets sacrés ne semblent pas avoir fait l'objet d'une enquête serrée étant à la charge des fabriciens. Les seuls

renseignements qui remontent ne sont que des cas d'espèce donnant lieu à des dénonciations : « vols » attribués à des prêtres partant pour l'exil que certains justifient par un ordre du roi de Piémont-Sardaigne « dans l'intérêt de son État », dissimulations par des fidèles d'objets non restitués, inimitiés de villages accusant leurs hameaux à qui l'on avait confié les objets les plus sacrés de vouloir les conserver pour leur propre église, comme la célèbre cloche du sanctuaire de Laghet, retrouvée à La Turbie, et dont l'évêque lui confirmera la possession. Une situation classique, peut-être plus intentionnelle par peur de l'antéchrist révolutionnaire, largement répandue par les religieux réfugiés à Nice en 1791-1792. Quant aux presbytères prévus par le Concordat, 44 % des cinquante-quatre réponses obtenues les estiment en mauvais état et vingt-trois communes en réclament la reconstruction, voire leur édification puisqu'il n'y en avait jamais eu.

Les conditions matérielles du culte s'avèrent ainsi assez dramatiques et ce n'est pas du sondage demandé par le ministre des Cultes à la fin de l'année 1803 que l'on pouvait espérer quelque amélioration. À la question demandant quel pourrait être le soutien des communes, les deux tiers des quatre-vingt-douze réponses obtenues refusent d'envisager toute participation en ce qui concerne le logement du desservant et 80 %, l'entretien de l'église. De plus, Nice excepté, les sommes proposées sont dérisoires, les trois-quarts envisagées sont inférieures à 100 francs. L'on touche là combien les communes « n'ont aucun fonds à employer pour cet objet » et combien elles comptent uniquement sur la générosité des fidèles. Or la connaissance des ressources des fabriques a demandé de nombreuses années et ce n'est qu'en 1808 que l'on peut se fonder sur les données apportées par quatre-vingt-une paroisses. Quarante-huit (60 %) ont pu récupérer quelques biens-fonds aux maigres revenus, une moyenne de 95 francs ; comme vingt et une n'ont aucune autres ressources et que les rentes constituées sont affectées aux messes pour les défunts et donc d'aucun profit, ces paroisses ne peuvent compter que sur leurs revenus dits intérieurs (quêtes, aumônes et oblations), soit pour l'ensemble des paroisses (Nice excepté) une moyenne de 52 francs avec 83 % d'églises situées en deçà. En définitive, cinq paroisses vivent confortablement, Nice pour sa part dégageant 1 685 francs de quêtes.

Édifices plus ou moins restaurés, souvent sous-équipés et revenus fonciers ou casuels dérisoires donnent une idée de la pauvreté de plus des trois quarts du département. Les vicaires des succursales ne pouvaient compter que sur une commune souvent aux abois et ceux des annexes que sur la charité publique. Plus que jamais n'avait été aussi vraie la remarque du

ministre des Cultes à un préfet fort inquiet : « La religion est le besoin de tous, tous doivent concourir proportionnellement à l'œuvre de sa perpétuité. »

Si les réponses aux questionnaires de l'an 1803 concernant la situation matérielle des paroisses sont exploitables malgré tout, il n'en est pas de même pour celles menées à l'encontre des gens du clergé dont il ressort assez d'ambiguïtés. Dès la fin 1799, les prêtres émigrés avaient été autorisés à rentrer sous condition de prêter un serment aux lois constitutionnelles du régime et recevoir un passeport sans que l'on puisse en savoir plus. Des réponses incomplètes à la circulaire de 1800, il ressort que quarante-six communes déclarent n'avoir pas encore de prêtres, quinze affirment avoir reçu leur serment et quatre les avoir acceptés malgré leur refus. Jusqu'en 1802, il sera toujours impossible d'en connaître davantage. et l'on doit se contenter d'une justification faisant état du peu d'empressement des maires à apporter une réponse. À la fin de cette année, sur soixante-quinze prêtres identifiés, dont vingt-cinq sont revenus à Nice même, moitié avaient émigré de leur plein gré à l'annonce de l'arrivée du « Gallume antéchrist » de l'abbé Bonifacy¹, et l'autre moitié avait été déportée au plus fort de la Révolution. Leur moyenne d'âge dépasse la cinquantaine et, sauf quelques prêtres niçois, tous sont de langue italienne et de formation ultramontaine.

Sur la foi de ce rapport, l'on peut estimer que près des deux tiers des curés avaient réintégré *de facto* leur paroisse sans attendre la notification de l'amnistie, et que la plupart se sont dérobés au serment avec la complicité de maires satisfaits de répondre au désir de leurs concitoyens de bénéficier des secours de la religion. Tout se passe comme si la déferlante des prêtres réfugiés outre-mont repartait à la conquête d'un pays abandonné. La préfecture est avertie des sonneries de cloches encore interdites, de la reprise des processions avec leur cohorte de pénitents, de la réouverture de chapelles déclarées désaffectées, jusqu'au défi du curé de Daluis plantant une croix sur la place du village. Ces tensions envers une municipalité considérée comme la représentante d'un régime somme toute usurpé dans leur esprit et dont « il conviendrait de faire cesser la mésintelligence [...] d'autant plus qu'elle peut devenir nuisible à l'habitat » semblent être tombées avec la promulgation du Concordat ne laissant que quelques dissidents réclamer encore la dîme, se livrer à des quêtes forcées sous la menace d'une damnation éternelle. Les enquêtes menées débouchent sur un non-lieu : le prêtre sans ressource avait tenté d'en tirer de ses paroissiens en recourant aux

1. Louis Imbert, « L'abbé Joseph Bonifacy, chroniqueur niçois (1771-1842) », *Nice historique*, 66^e a., n° 3, juillet-septembre 1963, p. 78-86.

pratiques d'autrefois, mais tout est rentré dans l'ordre et la plupart des cas relevés proviennent de dénonciations calomnieuses. Dubouchage, entré en fonction, désarmera cette agitation, rappelant que le Concordat a absous le clergé de « ses torts passagers » et que si les prêtres obéissent aux lois et ne provoquent pas de scandale public, « il n'y a pas lieu de les inquiéter ». Il n'y eut sans doute plus de manquements, à en croire les rapports toujours lénifiants du préfet, mais comme le faisait remarquer le maire de Nice, « l'estime publique est souvent plus le prix de l'opinion de l'individu que celui des vertus qui le caractérisent ».

C'est bien sur ce critère fondamental que seront confirmés les prêtres déjà en exercice. Suivons le rapport du maire de La Brigue comme un modèle du genre : « Comme l'autorité civile doit entrer dans ces nominations, je désirerais que le curé actuel soit confirmé ». Il rappelle qu'il a exercé déjà vingt ans dans cette paroisse ; « il a les lumières et les vertus nécessaires à un bon curé [...] il a l'estime, la confiance et la bienveillance des autorités locales, de la plupart de ses confrères ». Il est donc « dans cette commune le seul prêtre capable de remplir un tel ministère, tout autre aspirant ne pouvant avoir d'autre recommandation que l'ambition et l'intrigue ». Il importait de rassurer avant tout les populations et très peu de curés furent rejetés, si ce n'est pour des raisons de personnes particulières, la population n'en voulant plus pour d'obscures rancunes du temps jadis et profitant de la liberté qui lui avait été donnée de s'exprimer. Le seul interdit des autorités sera bien la crainte d'un désordre possible et l'on se contentera d'une adhésion toute formelle à la fidélité au régime de Napoléon Bonaparte.

Celui-ci comptait sur la prégnance du prêtre pour tranquilliser les esprits et dans ce département se posait la question cruciale de la langue. Tous ces prêtres étaient italianisés et les populations nullement francophones, hormis les élites bourgeoises citadines. Mais il était inconcevable, tant au préfet qu'à l'évêque, que ces prêtres s'exprimassent en « piémontais ». Ce n'est toutefois qu'en 1806 que le préfet demandait l'accord du ministre pour autoriser les prêches dans la langue du pays. Ce dernier y avait songé pour d'autres régions annexées : « Sa Majesté n'entend pas néanmoins faire brèche à la règle générale qui veut que la langue française soit en usage pour toutes les fonctions publiques, tout en reconnaissant la nécessité d'instruire le peuple de sa religion dans une langue qu'il entende¹. »

1. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 40.

Il importait donc de former au plus vite la relève. L'évêque entreprit de rouvrir le séminaire niçois créée en 1676. Le bâtiment fut vite trouvé (un ancien couvent), sa restauration quelque peu laborieuse, faute de moyens financiers et le peu d'empressement des fabriciens du département à répondre à ses sollicitations. Les enseignants demeurèrent traditionnellement des réguliers, recrutés à Nice même, au français approximatif, aux connaissances réduites et aux méthodes pédagogiques inchangées dans un esprit ultramontain. Quoiqu'il en soit, le séminaire dut vite refuser bon nombre d'impétrants, passant de trente élèves à sa création en 1808 au double en 1812. Déjà, avant la Révolution, la surcharge des séminaristes était telle qu'ils tentaient leur chance hors du comté et que l'on a pu dénombrer jusqu'à 40% de vicaires en exercice issus du diocèse de Nice dans les paroisses de ceux de Vence et de Grasse¹. Pour ces cadets de familles rurales, ce qui représentent les deux tiers de l'effectif de 1808, l'Église est un débouché que la reprise du Concordat encourageait et le soudain accroissement des candidats à la prêtrise après 1810 peut s'expliquer par la montée de la misère avec une série de mauvaises récoltes et peut-être aussi par la menace accrue de la conscription militaire. Faut-il uniquement s'arrêter à ces considérations matérielles pour expliquer cet appel de toute façon entré dans les mœurs d'une population très imprégnée de religiosité? La déchristianisation révolutionnaire ne semble pas avoir eu beaucoup d'influence.

L'évêque envisagea ensuite de préparer les vocations par un petit séminaire « afin de favoriser de bonne heure à l'usage de la langue française les jeunes gens qui se destinent à l'état ecclésiastique, en leur donnant en même temps l'éducation et l'instruction propre à les rendre utiles à la religion et l'État ». Mais le calque administratif national n'envisageait pas la création d'une école considérée comme secondaire tant que n'existait pas dans le département un lycée. Comme ce dernier n'ouvrit ses portes qu'en 1812, le petit séminaire en fut d'autant retardé et, de toute manière, ne put fonctionner dans de bonnes conditions. Dans les deux cas, la francisation des jeunes générations ne put être qu'éphémère.

Le retour des curés et vicaires, tant souhaité, laissait présager des relations sans nuages, mais les maires, aiguillonnés par les directives préfectorales leur demandant surtout dans les années pré-concordataires et durant les deux années suivantes leur opinion sur le comportement de leurs desservants, dépassent l'aspect politique pour surveiller les devoirs et les charges

1. Michel Derlange, « Curés d'Ancien Régime : le cas du diocèse de Vence au XVIII^e siècle », dans *Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne* (XIII^e journées internationales de Flaran, 6-8 septembre 1991), Toulouse, Presses univ. du Mirail, 1995, p. 271-278.

dévolues à ce « fonctionnaire ecclésiastique » et ce pourquoi on force les municipalités à les rétribuer. Tout manquement dénoncé par les fidèles est immédiatement répercuté par les maires auprès de l'évêque, voire du préfet : legs de messes pour les âmes du purgatoire sans suite, messe dite de l'aube pour les bergers et les travailleurs supprimée, refus de se déplacer à l'appel d'un mourant sous prétexte d'éloignement ou de l'heure tardive ou encore présence irrégulière. L'on retrouve ici l'esprit des paroissiens, observé en Provence orientale sous l'Ancien Régime, pour qui le prêtre est à leur service avant d'être le serviteur de Dieu en son église. Chacun dans sa sphère aussi, car l'on ne peut tolérer l'intrusion d'un prêtre dans les affaires publiques en sorte que les deux autorités se font face¹.

Les maires cependant sont plus circonspects lorsqu'il y a enquête sur certains troubles publics provoqués par un prêtre en but à la vindicte de ses ouailles, car il lui faut fournir des éléments de réponse concrets, éloignés des bruits portés par la voix publique. Bruits et fureurs, apanage d'une société jugée « vite échauffée » par Fodéré, et chaque affaire étant une nouvelle preuve « de l'esprit de passion ». Le desservant de Châteauneuf-d'Entraunes est ainsi « chassé ignominieusement de la succursale après avoir été durement maltraité » pour une conduite mal définie mais qui a choqué les paroissiens ; une campagne de calomnie, suivie de menaces, discrédite le prêtre de Sigale afin d'obtenir son départ « pour éviter la perte de la religion », mais en fait pour le remplacer par un autre ayant la faveur des habitants ; celui de Peille est victime de « cette paroisse ainsi que de quelques autres [qui] ont contracté l'habitude et acquis le malheureux droit d'inquiéter les curés² ». En ces circonstances, il importe que le maire et le ministre du culte soient des modèles pour les populations. Exposés au regard de tous, leurs responsabilités politiques et morales impliquent un contrôle constant de leurs comportements et de leurs actes. De là dépendent le respect et l'obéissance du peuple au gouvernement et aux préceptes religieux rappelle le préfet. Ce dernier et l'évêque ont marché en parfaite harmonie et l'on ne connaît que le cas d'un curé démis de ses fonctions. Une fois encore, Dubouchage jugeait préférable de calmer les esprits plutôt qu'exercer son autorité, car tout acte administratif « ne manquerait pas de lui faire perdre cette considération dont il doit être entouré dans l'exercice de sa fonction³ ».

1. Michel Derlange, *Les communautés d'habitants en Provence au dernier siècle de l'Ancien Régime*, Toulouse, Assoc. des public. de l'Univ. de Toulouse-Le-Mirail, 1987, 636 p.

2. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 84.

3. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 42.

Les conditions de vie du clergé rural, et même des habitants de certains bourgs de l'intérieur, sont considérées comme lamentables par les deux autorités du département. Du régime antérieur, il ne restait que quelques biens fonds non aliénés mais que les marguilliers chargés de les récupérer ne purent obtenir, les titres de propriétés qu'on leur demandaient s'étant plus ou moins volatilisés, et le service des domaines se les attribua, ne laissant que quelques revenus aux hospices et services de bienfaisance. La vie décente des desservants, à laquelle les autorités tenaient tant, ne dépendaient plus que de leurs traitements, et la dignité du culte que des maigres fonds des fabriques. Le décret de 1805 avait accordé un traitement d'État de 1 500 francs aux deux curés de première classe niçois, et 1 000 francs pour les vingt autres. Il se déchargeait sur les communes de la solde des 500 francs réservés aux prêtres des succursales et laissait ceux des annexes à la merci de la bonne volonté des habitants. Avec l'aggravation des conditions économiques, les municipalités réduisirent les sommes allouées ou en différèrent le paiement, accumulant les dettes, et le préfet dut accepter des solutions telles que les inévitables centimes additionnels, mais aussi des recours à des usages anciens taxant le bétail, le blé et le vin ou la mobilisation bénévole de mains d'œuvre pour les opérations d'entretien.

À partir de 1807, il fallut ajouter au budget du culte des municipalités le versement du dixième des revenus fonciers pour constituer un fonds de solidarité au profit des paroisses déshéritées. Or ces ressources couvrent à peine le tiers des besoins et, pour 44 % des communes, s'élèvent à moins de 50 francs : « Cette dépense paraîtra bien plus pesante encore et bien plus disproportionnée si l'on considère les charges considérables auxquelles les communes sont tenues pour l'administration publique et qui font presque évanouir l'excédent de l'année ¹ ».

Mais fortes du principe de solidarité, les municipalités déclenchèrent toute une série de requêtes en vue d'améliorer les conditions matérielles du culte. Une longue enquête qui tente de clarifier les besoins en regard des ressources locales, conduite jusqu'en 1812, amène le préfet à faire part au ministre d'une demande de 62 899 francs qualifiée de raisonnable en raison des 69 538 francs déjà prélevés : « Quoique les demandes paraissent multiples et considérables, elles ne le sont pas en égard à la fâcheuse position où ce diocèse s'est trouvé [...] et les besoins seraient avec raison bien plus grands si les paroissiens n'eussent fait de tout temps des efforts extraordinaires pour se procurer ou réparer les édifices consacrés au culte de

1. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 61.

leurs pères, efforts qu'ils sont encore disposés à faire malgré leur détresse extrême [...] ¹ ». Aussi le préfet, en l'attente d'une subvention qui d'ailleurs ne vint jamais, refuse tout investissement « qui ne se borne pas au strict nécessaire et dans la pénurie où l'on est, il faut rejeter tout projet brillant ² ». Il ne sera pas question de réparer le presbytère de Roussillon, de meubler celui de Lantosque, « d'ailleurs aucune commune ne le fournit »; à plus forte raison, d'agrandir l'église de Saint-Sauveur jugée trop petite. Pour le plus urgent, on recourra à nouveau aux services bénévoles des habitants. Lorsque le maire de Saint-Martin-d'Entraunes demande l'autorisation de détruire une chapelle désaffectée pour en récupérer les matériaux nécessaires aux réparations de l'église paroissiale, le préfet lui répondra d'une manière peu orthodoxe qui en dit long : « Je tolérerai que la fabrique s'en empare pourvu que la chose se fasse sans bruit et surtout qu'on ne fasse pour la démolition ou la vente des matériaux aucun acte, aucunes enchères, aucune publicité qui puissent réveiller l'attention de l'administration des domaines et exciter les réclamations », et l'évêque, suivant en cela les entorses du préfet, ira jusqu'à transférer le revenu des messe des morts à des fins plus utiles. Mais cet enthousiasme n'est pas loi commune; en bien d'autres endroits, la population répugne : « Il paraît que le maire et les membres du conseil municipal ne sont pas empressés à donner le bon exemple ». En définitive, l'on s'est plus préoccupé des églises que du logement du desservant, conduit à s'accommoder de masures ou à louer une chambre chez l'habitant, sans être assuré de la régularité de son traitement : des conditions de vie qui le ramènent au niveau des plus nécessiteux de la société rurale des villages.

Complices de leurs paroissiens, les prêtres acceptaient les manifestations religieuses populaires qui inquiétaient quelque peu le pouvoir mais qui rencontraient la bienveillance d'un évêque, méditerranéen, nullement dépaycé par les usages semi-profanes qui les baignaient et que leur récupération religieuse rassurait. Fort de cette reconnaissance, le préfet ferma les yeux. Le culte marial développé au cours du xvii^e siècle était consacré dans de nombreuses églises et chapelles qui lui furent dédiées jusqu'à susciter l'érection de cinq établissements à Saorge. De grands sanctuaires, Notre-Dame des Miracles à Utelle ou celui de la Vierge noire de Laghet, ont de tout temps, et encore aujourd'hui, attiré des foules considérables. Une heureuse propension qui donna à la fête officielle du 15 août, Saint-Napoléon, une dimension insoupçonnée dont se glorifiait le préfet : « La célébration a

1. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 52.

2. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 89.

eu lieu sur la montagne la matinée du 15 courant jusqu'à midi où après la grande messe a été portée processionnellement sur La Colle la Vierge au bruit continu des boîtes et accompagnée de 5 000 âmes environ avec tout l'éclat et magnificence possible et ensuite tout le peuple descendu et retourné à la commune a assisté après les vêpres à la procession ordonnée par le gouvernement¹ ». La Saint-Napoléon, dans cette relation, n'apparaît que sous une forme annexe au culte marial, et de ce fait la population ne pouvait confondre, mais organisée conjointement par le maire et le curé, elle devenait une manifestation qui engageait la population toujours prête à se donner en spectacle.

Plus expressives encore sont les dévotions envers les saints tutélaires et protecteurs. De multiples chapelles et oratoires jalonnent un pays géographiquement tourmenté et marquent les dangers du voyageur : édifices à la sortie (ou à l'entrée) du village sollicitant une prière de protection ou de reconnaissance, chapelles dites de Bon Voyage aux bornes du terroir et à la croisée des chemins, oratoires en des lieux difficultueux... Saints protecteurs contre les maléfices et les tentations (un saint Michel, un saint Antoine), contre les maladies (saint Roch) et bien d'autres de renommée purement locale que l'on prie avec ferveur, au besoin à l'aide d'une procession « sauvage » à laquelle on entraînait le curé pour écarter la maladie des oliviers ou faire tomber la pluie. En ces circonstances, le clergé se soumet et le maire suit le mouvement, tranquilisant les autorités. Aussi les populations se préoccupent beaucoup de leur chapelle endommagée et réclament leur réouverture. En cela l'évêque avait bien compris combien ces chapelles participaient à la reprise, identitaire sans doute, mais profonde du renouveau catholique. Les fermer pour raison de sécurité ne pouvait satisfaire une population ayant foi en l'intervention divine et comme le disait le maire de Roquebrune : « J'ai pensé avec le peuple que la surveillance soit un bon préservatif mais que la protection des saints était encore meilleure². »

Certaines chapelles étaient consacrées au saint patron du village, relégué dans un recoin de l'église par quelques prêtres suspicieux. Ce jour-là, la municipalité prenait en main l'organisation de la fête, nommait des « abbés de la jeunesse », jeunes gens prévoyant les réjouissances et quêtant les fonds nécessaires. Le matin, la population se rendait à la messe, précédée de joueurs de fifres et de tambourins et accompagnée sur le parcours d'explosions de boîtes à poudre ou *mortâires*. L'après-midi, on se rendait en

1. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 38.

2. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 85.

cortège, accompagné du curé à la chapelle du saint et, après une brève prière, commençaient jeux, danses et repas collectif, les festins. Un rapport de 1802 stigmatise les « usages de réunions [...] désignés comme festins ; le culte et la religion paraissent en être l'objet mais ils blessent également la pureté et la morale parce qu'ils tendent à propager la superstition et à y établir et confondre le désordre, l'indécence et l'immoralité avec la véritable religion, la jouissance des plaisirs innocents et la liberté individuelle¹ ». Ce type de réjouissances collectives existait en Provence sous le nom de romérage². L'Église avait fini par s'en accommoder, tout comme elle avait accepté les arquebusades de la bravade de Saint-Tropez. Tout s'est finalement arrangé très vite, il suffisait au maire d'en demander l'autorisation qui, une fois accordée, était reconduite tacitement tant qu'aucun éclat ne parvenait à la préfecture, mais il en aurait fallu beaucoup pour que les maires réagissent, ainsi que le préfet. Il n'en fut pas de même à Nice où la police restait vigilante, non plus que lors des grandes processions ; celle de Laghet fut structurée en 1807, lors de la Sainte-Trinité, les autorités se joignant aux pèlerins et les débordements contenus, à la satisfaction de la commission administrative qui avait dénoncé auparavant « jeux, cartes, dés, gobelets, loteries [...]. On y entend que des cris, des jurements, blasphèmes et mille paroles sales ».

Dès l'ouverture des églises, la population associe au culte à nouveau reconnu les confréries de pénitents supprimées en 1793 et spontanément réapparues. Le décret de l'an X les avaient tolérées sous condition que leurs membres ne parussent pas en leur habit spécifique. Leur précoce vitalité se fait jour à la lueur de quelques cas rendus publics comme cette procession des habitants de Gillette, précédée par ses pénitents, venue implorer la Vierge pour la pluie. L'enquête préfectorale diligentée l'année suivante en dénombra déjà soixante-neuf, révélant un courant impossible à contenir. L'ancien comté présentait une densité assez remarquable que l'intendant Joanini au début du XVIII^e siècle évaluait à cent dix, pratiquement une par village, à l'exception de neuf d'entre eux, et ailleurs souvent deux à trois, jusqu'à cinq à Sospel³. Reprise en 1809, ce sont quatre-vingt-cinq confréries qui se sont reconstituées, Nice en abritant quatre pour sa part. Sospel avec ses cinq confréries regroupe sept cent quatre-vingt membres pour une population de deux mille habitants environ et Lantosque avec

1. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 10.

2. Michel Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Aubier, 1976, 300 p. (« Bibl. d'ethnologie historique »).

3. Luc Thévenon (dir.), *Pénitents des Alpes-Maritimes*, Nice, Serre, 1981, 184 p.

son duo classique des blancs et des noirs huit cent cinquante-six pour à peine mille cinq cents habitants ; hormis les villages ténus de l'ancien évêché de Glandèves, le nombre des pénitents oscille entre cinquante et cent cinquante membres, soit à ce niveau de la population près de la moitié des chefs de famille. Si, dans les bourgs et à Nice, la relativité du nombre fléchit, la qualité des hommes s'améliore, bien que toutes ces confréries n'aient pas d'exclusives sociales, mais les services demandés d'assistance aux plus démunis, aux malades, la distribution de pains aux indigents réclamaient une contribution financière plus élevée que dans les villages, où leur tâche fondamentale consistait à participer à l'ensevelissement des morts. Cependant, là aussi, ce sont les familles les plus en vue, ne serait-ce que par leur instruction, qui dirigeaient leurs activités et finançaient leurs dévotions, ce qui ne pouvait que rassurer les autorités, d'autant plus qu'elles fournissaient aussi l'essentiel du personnel municipal : « La suppression totale de ces confréries pourrait aigrir des peuples très attachés à toutes les habitudes religieuses. La sagesse du gouvernement préférera peut-être se borner à la suppression des abus dans le cas qu'il y en ait¹ ». Au maire de Menton qui s'inquiétait de ce que l'évêque ait permis l'établissement de deux confréries dont il redoutait la rivalité alors qu'« à sa connaissance il n'y a aucun bulletin des lois, aucun décret, ni ordre, ni lettre du préfet rétablissant ces sortes de corporations », le préfet dans sa réponse nous livre la démarche qu'il a adoptée : « Je me borne à vous faire connaître que toutes les fois qu'il m'a été présenté des autorisations par l'évêque à des confréries pour se réunir et faire des processions publiques, j'ai constamment refusé de les revêtir de mon visa et je n'y ai donné mon assentiment tacite et verbal qu'à condition que ces processions aient lieu avant la nuit et que les pénitents ne puissent jamais tenir le visage couvert pendant leurs fonctions à l'effet que la police puisse constamment surveiller leurs démarches et empêcher au besoin les désordres et scandales qui pourraient survenir. Vous trouverez dans ces renseignements la marche que vous aurez à tenir au besoin à cet égard². »

Deux événements exceptionnels enfin concrétisent spectaculairement la foi des Niçois incarnée dans leur Église : les deux passages du pape qui fit étape, l'un en 1809 lorsqu'il est envoyé en exil à Savone, l'autre en 1814 lorsqu'il repart en triomphateur. Chaque fois, la police a pris soin d'en maintenir le secret, mais il fut vite éventé. La première fois, d'après la chronique de l'abbé Bonifacy lui-même très enthousiaste, la population

1. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 51.

2. Arch. dép. Alpes-Maritimes, V 52.

se rassemble en silence la veille pour prier, puis le lendemain s'en va en masse attendre le Saint-Père sur les berges du Var entourant le secrétaire général de la préfecture, — Dubouchage étant curieusement absent, ainsi que l'évêque et la reine d'Étrurie, la scandaleuse princesse Pauline alors en résidence surveillée. Le cortège est silencieux et la foule reste amassée devant la préfecture où le pape passe la nuit. Son départ se fait le lendemain en toute discrétion. Rien n'a laissé transpirer une hostilité marquée envers l'empereur et tout se passe comme si la population, mal informée des péripéties du conflit, reste assommée par la nouvelle. Il en va tout autrement en 1814 ; l'évêque et le préfet sont vite débordés. Une foule enthousiaste accompagne le convoi dès le pont du Var, dételle sa voiture au moment de son passage devant la Croix-de-Marbre, qui rappelait l'entrevue du pape Paul III avec François I^{er} lors des négociations de la trêve de Nice, et passe la nuit à acclamer le pape au milieu d'illuminations.

Ces deux événements venaient brutalement éclairer la profondeur de la piété d'une population qui ne fut, tout au long de l'Empire, en rien inquiétée dans ses manifestations cultuelles et qui avait découvert malgré bien des insuffisances l'intérêt d'une pratique réglementée, qui avait accepté avec résignation les épreuves matérielles, mais qui avait vu se lever la possibilité d'intervenir et de manifester ses desiderata. La Révolution n'avait en rien altéré la profondeur de la foi, la pratique administrative de l'Empire en a réveillé la liberté.

La mise en œuvre de la restauration catholique des Alpes-Maritimes rencontre des obstacles de même nature que certains départements déshérités de France, avec peut-être ici des conditions topographiques aggravées par la médiocrité des chemins et un déséquilibre économique criant qui fit de ce « malheureux département » l'un des plus nécessaires, au point que, cédant aux instances du préfet, le ministre de l'Intérieur lui adjoignit, en 1806, l'arrondissement de San Remo pour le rééquilibrer. Surtout, il fallait faire accepter à des populations non francophones et à des maires peu lettrés et désorientés par le nouveau système administratif la rationalité de l'application du Concordat. Les enquêtes successives, de l'an XI-1803 jusqu'en 1809, montrent assez les difficultés de pénétration des directives nationales, il est vrai souvent édulcorées par un préfet compréhensif et toujours prêt à leurrer le pouvoir sur l'absence de problèmes majeurs, ce qui nous cache une bonne partie des informations sur les insuffisances de la vie religieuse. Ce comportement d'un homme sincèrement pieux et en harmonie avec un évêque au fait des coutumes populaires, a grandement favorisé la vitalité de ces pratiques. Dans ce pays fermé, les individus

ne sont pas prêts à accepter les novations, et après avoir souffert d'une Révolution venue de l'étranger qui a chassé ses prêtres, fermé les églises et ruiné bon nombre de chapelles, le peuple se soumet avec passivité à un gouvernement qui s'est accordé avec le pape. La rupture du Concordat en 1809 n'a pas affecté l'équilibre obtenu, malgré l'influence dominante de prêtres ultramontains lesquels, sans manifester apparemment d'hostilité marquée au régime, ont contribué à favoriser la fidélité des paroissiens à la monarchie sarde. Ainsi, le renouveau de la foi tant désiré comme un facteur de paix sociale et d'adhésion au régime impérial auquel finalement Dubouchage avait travaillé avec un certain bonheur, s'est retourné contre lui. L'accueil triomphal fait au pape annonçait spectaculairement le refus de l'Empire¹.

Bibliographie

- BONIFACE Léonce, « L'application du Concordat de 1801 dans les Alpes-Maritimes (1801-1814) », *Nice historique*, 70^e a., n^o 1, janvier-mars 1967, p. 12-28.
- BORDES Maurice, « Contribution à l'étude des confréries de pénitents à Nice, aux XVII^e-XVIII^e siècles », *Annales du Midi*, t. XC, n^{os} 138-139, juillet-décembre 1978, (« Hommage à Philippe Wolf ») p. 377-388.
- CANESTRIER Paul, « Les chapelles rurales et les saints populaires du comté de Nice », *Nice historique*, 49^e a., n^o 1, janvier-mars 1946, p. 2-15; n^o 2, avril-juin 1946, p. 54-64 et n^o 3, juillet-septembre 1946, p. 80-92.
- COSTAMAGNA Henri, « Aspects et problèmes de la communauté chrétienne niçoise, 1706-1860 », dans *Lyon et l'Europe : hommes et sociétés. Mélanges d'histoire offerts à Richard Gascon*, Lyon, Presses univ. de Lyon, 1980 t. I, p. 101-108.
- FIGHIÉRA Charles-Alexandre, « Notre-Dame de Laghet de 1792 à 1814 », *Nice historique*, 40^e a., n^o 2, mars-avril 1937, p. 44-52 et n^o 3, mai-juin 1937, p. 78-83.

1. **Sources** : Archives départementales des Alpes-Maritimes, V 3-4 (questionnaire sur les prêtres et les édifices du culte, an IX); V 8 (correspondance du préfet et de l'évêque); V 9 (réponses des maires sur les réunions et les festins, (incomplet); V 11-12-14 (circonscriptions ecclésiastiques); V 13 (traitement des desservants); V 16 (chapelles et oratoires); V 17-22-23 (presbytères); V 19-20-21 (édifices du culte); V 29 (séminaire de Nice); V 50-51 (confréries et pénitents); V 76-90 (correspondance avec les communes); 2 Q 51 (biens restitués au culte).

Fidélité ou obéissance : les dilemmes du curé Deyber lors de l'épuration des constitutionnels alsaciens de 1816

Dominique VARRY
(ÉNSSIB, Lyon)

La fracture causée par la Révolution française dans le clergé alsacien a été longue à se réduire, malgré le Concordat. Les Cent Jours et la Restauration furent l'occasion de remettre à vif des plaies que quinze années n'avaient pas cicatrisées.

L'épuration entreprise après le décès de l'évêque concordataire et ex-constitutionnel Saurine par les vicaires capitulaires du diocèse de Strasbourg se traduit par de nombreuses rétractations dans les années 1815-1816, mais aussi par des refus tenaces de quelques obstinés, et ce malgré les peines canoniques dont ils étaient menacés.

Paul Leuilliot, dans un article désormais classique¹, a jadis narré le déroulement de cette épuration dont les raisons étaient tout autant, sinon plus, politiques que religieuses, et qui par bien des côtés s'inscrit dans les menées de la Terreur blanche. Dans sa thèse d'État, Claude Muller², a lui aussi évoqué quelques aspects neufs de cette douloureuse affaire. Nous lui avons,

1. Paul Leuilliot, « L'épuration du clergé alsacien sous la Restauration », *Revue d'Alsace*, 1936, p. 60-76, 185-194, 287-303, 446-459 ; *L'Alsace au début du XIX^e siècle, 1815-1830 essais d'histoire politique, économique et religieuse*, Paris, SEVPEN, 1960, t. III, *Religions et culture*, p. 24-38 (thèse, lettres, Univ. Paris, 1957) « Biblioth. gén. de l'École prat. des hautes études ».

2. Claude Muller, *Dieu est catholique et alsacien, la vitalité du diocèse de Strasbourg au XIX^e siècle (1802-1914)*, Haguenuau, [1987], t. I, p. 27-29 (thèse, lettres, Univ. Strasbourg, II, 1986).

pour notre part, consacré quelques lignes dans le dernier chapitre d'*Hommes de Dieu et Révolution en Alsace*¹.

Il nous a cependant paru intéressant de verser à ce dossier un document entré « par voie extraordinaire », selon la formule consacrée, aux Archives départementales du Territoire de Belfort². Il s'agit d'un texte manuscrit de quatre pages in-folio intitulé : *Motifs de refus entraînant la destitution menacée, des cidevant prêtres dits constitutionnels, à signer le formulaire de rétractation conseillé et avec approbation de MM. les très révérends Vicaires généraux capitulaires du Diocèse de Strasbourg.*

Ce document est entré dans les collections publiques en 1982, avec les archives paroissiales de Bourogne, dans lesquelles il se trouvait. On peut raisonnablement supposer qu'il avait d'abord été destiné à l'abbé Jean-Jacques Monnier, qui fut curé de Bourogne de juin ou juillet 1811 à sa mort le 25 mars 1819³. Il était vraisemblablement destiné à être diffusé assez largement dans le clergé haut-rhinois, sans doute sous forme de copies manuscrites. Les ratures, repentirs et ajouts du document, dont certains semblent d'une autre main que celle de l'auteur, attestent que nous avons là, peut-être l'original, du moins une copie de première main. On peut supposer que Monnier avait été sollicité pour assurer la diffusion de ce texte, à moins qu'il ne l'ait reçu en sa qualité d'ancien constitutionnel, vraisemblablement compris au nombre des ecclésiastiques alors sommés de rétracter... bien que nous n'ayons aucune trace de rétractation de sa part. Nous ignorons si des liens d'amitié unissaient les deux confrères. Contrairement à d'autres écrits sur le même sujet, sur lesquels nous reviendrons, celui-ci n'a point été imprimé. Fait intéressant, ce document porte la signa-

1. Dominique Varry et Claude Muller, *Hommes de Dieu et Révolution en Alsace*, Turnhout, Brepols, 1993, p. 288-291.

2. Arch. dép. Belfort, 1 J 54/7.

3. Roland Fietier et Michel Colney, *Les paroisses du Territoire de Belfort des origines au début du XIX^e siècle. Dictionnaire de géographie et d'histoire religieuses*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 91.

Jean-Jacques Monnier (1742-1819), était avant la Révolution prieur des cisterciens de Clairlieu à Nancy. Le 2 juillet 1791, il déclarait au district de Belfort vouloir se retirer dans son village natal de Bourogne. Il prêta le serment civique le 5 mars 1792 au district de Belfort, et celui de Liberté-Égalité à Bourogne le 25 septembre 1792. Incarcéré du 27 juillet au 15 septembre 1794 avec les autres ministres des cultes du département, il déclarait le 14 janvier 1795 vouloir exercer le culte à Bourogne. Il prêta serment de haine à la royauté à Delle le 28 octobre 1797, desservait Bourogne en 1801, et y prêtait serment de fidélité à l'empereur le 24 juin 1804. En 1809, il était desservant de Trétudans, avant de revenir à la cure de Bourogne en 1811. Comme il ne figurait pas à la matricule du clergé constitutionnel du Haut-Rhin de mai 1800, et paraissait ainsi moins marqué que d'autres ecclésiastiques, il a peut-être échappé à l'épuration de 1816.

ture d'un des membres de premier plan de l'ancien clergé constitutionnel haut-rhinois : « J. Th. Deyber cidevant curé desservant à Sewen ».

Jean-Thiébaud Deyber¹ est né à Bernwiller le 18 mars 1747. Après de études au séminaire de Langres, et un séjour de trois ans en Autriche où il occupa divers postes de précepteur, il fut ordonné le 2 avril 1774, et nommé vicaire à Ribeauvillé qu'il quitta en 1776 pour un séjour de huit années dans le Brisgau, à nouveau comme précepteur. En 1784, on le retrouve chapelain de Notre-Dame à l'église de son village natal. Ouvert aux idées nouvelles, il s'engagea dans le mouvement révolutionnaire, n'hésitant pas à accepter des fonctions publiques : il fut maire de Bernwiller en 1790, puis membre du conseil général du département du Haut-Rhin jusqu'en 1792. En mars 1791, il fut admis au sein des Jacobins de Colmar², et fut en 1794 membre fondateur puis président de la Société populaire de Saint-Amarin. Il prêta le serment civique, sans doute d'abord en qualité de maire de sa commune, mais s'intégra à l'Église constitutionnelle. Arbogast Martin, premier évêque constitutionnel du Haut-Rhin, le nomma vicaire épiscopal le 17 avril 1791. Le 31 mai suivant, il était élu curé d'Oderen, nommé par Martin le 11 juin, et installé le 19. Il prêta le serment de Liberté-Égalité le 5 octobre 1792. Arrêté après l'affaire d'Hirsingue, avec la quasi totalité des ministres des cultes alors en fonction³, il abdiqua sous la contrainte, comme nombre de ses confrères, le 31 août 1794, mais sans remettre ses lettres de prêtrise. Libéré, il rentra à Oderen, et fut nommé greffier de la commune. Il y prêta le serment de prairial an III le 22 juin 1795, et fut nommé membre du presbytère du Haut-Rhin le 22 juin de la même année. Il accompagna le nouvel évêque, Berdolet, au concile national de Paris en 1797, et c'est dans la capitale qu'il prêta le 21 fructidor an V (7 septembre 1797) le serment de Haine à la royauté. Ce court séjour parisien lui permit de retrouver l'évêque de Blois Henri Grégoire, dont il

1. Tous les renseignements biographiques relatifs aux prêtres ici évoqués sont tirés de : Jules Joachim, *Dictionnaire du clergé régulier et séculier du Haut-Rhin pendant la Révolution*, Bibliothèque municipale de Colmar, ms. 972, 13 vol., 1 746 notices biographiques. Abbé L. Kammerer, *Le clergé constitutionnel en Alsace (1791-1802)*, Strasbourg, 1987. Paul Leuilliot, *Les Jacobins de Colmar. Procès-verbaux des séances de la société populaire (1791-1795)*, Strasbourg et Gap, Ophrys, 1923, XXXIV-503 p. Ainsi que du fichier prosopographique que nous avons constitué pour la préparation de notre ouvrage *Hommes de Dieu et Révolution en Alsace*, Turnhout, 1993.

2. Paul Leuilliot, *Les Jacobins de Colmar...*, Strasbourg, 1923.

3. Sur cette question, voir *Hommes de Dieu et Révolution en Alsace*, Turnhout, 1993, p. 184-188.

fut l'ami et le correspondant¹, et qu'il reçut chez lui à Oderen. Il figure à la matricule du clergé constitutionnel de mai 1800 comme archiprêtre de Saint-Amarin et Thann. Il adhéra au Concordat, comme curé d'Oderen, le 3 septembre 1802. En 1803, il administra Sewen², où il exerçait encore son ministère en 1816. Il est également connu pour avoir pratiqué l'inoculation dans sa paroisse après la Révolution. Son installation à Sewen ne n'était d'ailleurs pas faite sans difficultés, au milieu des partisans des deux clergés constitutionnel et réfractaire. Une partie des paroissiens ayant pétitionné pour demander son maintien, après son arrivée comme administrateur provisoire, le maire de Sewen et des habitants des villages de Sewen, Dolleren, Oberbruck et Rimbach, adressaient à leur tour une demande, non datée³, à l'évêque de Strasbourg Saurine :

Nos vœux ne seroient certainement pas contraire à ceux de sa partie, s'il étoit un prêtre en état de maintenir l'union et la tranquillité parmi les citoyens des communes ; mais la conduite qu'il a tenu [*sic*] depuis le peu de temps qu'il réside parmi nous est plus que répréhensible et peu digne d'un homme qui par état devoit prêcher la religion d'un Dieu paisible, ne fait qu'exciter une partie contre l'autre, lui ôte la confiance et le respect que devoient avoir les citoyens de la paroisse. Connaissant d'ailleurs qu'il n'est point le prêtre pour rallier les citoyens dans un seul et unique bercail, c'est pourquoi nous avons l'honneur de vous présenter cette pétition [...].

À vrai dire, ce texte aurait pu s'appliquer alors à tout ecclésiastique, quel qu'ait été son camp durant les années précédentes. Deyber semble s'être assez rapidement fait admettre de ses paroissiens, et coulait des jours tranquilles lorsque fut décidée l'épuration de 1816. Il obtint alors un soutien massif de ses ouailles qui, dès le 8 février, pétitionnèrent en faveur de leur « curé chéri⁴ ». En réponse au texte cité plus haut, ils écrivaient alors :

1. Auguste-Marie-Pierre Ingold, *Grégoire et l'Église constitutionnelle d'Alsace*, Paris, A. Picard, 1894, 177 p.

2. Ce village, situé au pied du versant oriental du Ballon d'Alsace, comptait 539 habitants en l'an VIII, 854 en 1809, 693 en 1820. Jean-Pierre Kintz, *Paroisses et communes de France. Dictionnaire d'histoire administrative et démographique : Haut-Rhin, Territoire de Belfort*, Paris, C.N.R.S. Éd., 1994, p. 449.

3. Arch. dép. Haut-Rhin, V 42. Les pétitionnaires soutenaient la candidature d'un enfant du pays, Jean-Antoine Scheubel, ex-chapelain du chapitre de Masevaux, déporté en 1792.

4. Arch. dép. Haut-Rhin, V 25. P. Leuilliot évoque le cas Deyber aux p. 290-293 de son article cité n. 1, p.**.

[...] il les a réconciliés par sa douceur, son savoir, son désintéressement [...] Il est à craindre que si, dans ces présentes circonstances, il nous serait enlevé, les mêmes deux partis [...] se réveillent de nouveau et que, comme ci-devant, la haine, l'insécurité et la persécution se manifestent entre les familles [...].

L'épuration avait été rondement menée dans le Bas-Rhin, où elle s'était achevée à la mi-mai 1816. La vingtaine d'anciens constitutionnels alors en poste dans ce département avait rétracté rapidement, sans grande opposition. Les choses devaient être plus délicates dans le Haut-Rhin qui, jusqu'au Concordat, avait abrité un clergé constitutionnel digne et offensif. Elle était orchestrée par le doyen du chapitre de Strasbourg, Bouat, le curé Maimbourg de Colmar, et celui de Sainte-Croix-aux-Mines, Laurent. À l'origine, elle ne visait que les ex-constitutionnels qui avaient signé une adresse à Napoléon, au retour de l'île d'Elbe. De fait, elle s'élargit rapidement à l'ensemble des anciens constitutionnels non rétractés alors en poste. Aux dires de Weiss, elle aurait arraché quatre-vingt quatre rétractations... y compris celles de deux prêtres qui n'avaient jamais prêté le serment constitutionnel. Les choses se passèrent non sans difficultés, ni débordements. L'un des plus criants fut l'éviction du curé de Belfort, Conrad Millet, au bénéfice de Laurent qui convoitait la place¹. Certains de ses excès ayant été dénoncés au ministre de la Police générale, la commission fut même blâmée, et le préfet du Haut-Rhin se désolidarisa de certaines de ses décisions, ce qui ne l'empêcha pas de poursuivre sa tâche tout au long de l'année 1816.

Deyber comparut le 25 mars, à Cernay, devant la commission épiscopale, qui lui reprocha d'avoir fait ôter le drapeau blanc le 15 juin 1815, d'avoir été chef de partisans, d'avoir avancé 1 200 francs pour l'habillement de gardes nationaux, et d'avoir signé l'adresse à Napoléon rédigée à Thann par les anciens constitutionnels. Paul Leuilliot ajoute : « on lui interdit la parole, en lui disant que son affaire serait réglée à Strasbourg ». C'est sans doute à cette période que remonte la rédaction du texte que nous avons exhumé. Le 26 avril, Deyber faisait aux maires de Sewen et Dolleren un récit de cette entrevue, à propos de laquelle il ajoutait alors ce plaidoyer que nous croyons utile de citer en dépit de sa longueur² :

Si l'on m'avait laissé du temps à la réflexion, j'aurais dit :

1. Jules Joachim, « L'abbé Conrad Millet, curé de Belfort 1747-1822 », *Bulletin de la Société belfortaine d'émulation*, 1939, p. 57-88.

2. Paul Leuilliot, « L'épuration du clergé alsacien sous la Restauration », *Revue d'Alsace*, 1936, p. 291-292.

1) que, le 15 juin, un détachement autrichien de 10 hommes ayant paru la première fois dans la commune venant du Balon [d'Alsace, *sic*], pour faire des réquisitions, le dénonciateur de ce fait avait arboré, devant une croisée de l'église, un mouchoir blanc, apparemment dans l'intention de faire plaisir à ce détachement; son commandant, avec lequel je parlais, voyant avant moi ce mouchoir, me demanda ce que cela signifiait et, sur ma réponse, me dit, en s'en moquant : On n'en est pas encore là, on ne sait pas encore comment la chose tournera; alors je dis au Maire, qui était présent : En votre place, j'ordonnerais que ce mouchoir soit ôté, et il l'a été;

2) Tous les jeunes gens ayant été requis d'entrer dans les compagnies d'élite des gardes nationales, on conseilla à un de mes petits neveux de se faire inscrire dans une liste de corps francs et que, par là, il pourrait se soustraire de l'obligation de faire partie de ces compagnies et rester ainsi dans ses foyers, parce que les corps francs ne seront mis en activité qu'en cas urgent. Le premier de ces corps ayant été érigé à Belfort, dont le chef est mon ami, mon neveu vint me solliciter de lui écrire pour être reçu, porteur de la lettre : « Monsieur, j'apprends que vous êtes chef d'un corps de partisans; sans mon état, je me joindrais à vous; mais il ne me convient pas de porter des armes; en place, je vous envoie mon neveu, que je vous prie de recevoir et je me charge de l'équiper [*sic*] en cas de besoin ». Cette lettre a fait tant de plaisir à ce chef qu'il l'a communiquée au sous-préfet et que celui-ci l'a envoyée au préfet qui l'a fait mettre dans le journal, sans cependant me nommer, et c'est à cause de cette lettre que j'eus le reproche d'un chef de partisans;

3) Il est connu que, dans le temps précédant l'invasion, les caisses publiques manquaient pour faire face aux frais d'habillement des gardes nationales. Le préfet d'alors avait établi des comités civiques dans chaque arrondissement pour recevoir des avances patriotiques pour cet objet. Le président du comité de Belfort, connaissant mon patriotisme, m'adressa une lettre spéciale à cet égard, et j'envoyais, non pas 1 200 francs, mais 50 à cette caisse, qui, par après, m'ont été remboursés;

4) L'adresse en question m'ayant été présentée à la signature, déjà signée par mes confrères, me souvenant de l'invitation faite de la part de l'Evêché de reprendre les prières usitées pour l'Empereur, observant, en outre, que les constitutionnels étaient menacés de la réaction qu'on exerce à présent contre eux, j'ai signé l'adresse;

C'est ainsi que je me suis expliqué aux maires des deux communes qui m'avaient demandé le résultat de la Commission à mon égard.

Mais Deyber ne comptait pas que des amis parmi ses paroissiens. Le 26 avril, les deux maires de Sewen et Dolleren, dans une lettre au pré-

fet¹, que celui-ci trouva exagérée et inconvenante, et dans une adresse « au grand vicariat tendant à éviter une fermentation générale dans les deux communes par une injustice criante », dénonçaient les agissements du meunier Sébastien Gebel de Sewen, et d'une demi-douzaine d'individus qui s'agitaient et multipliaient les provocations à l'égard du curé. De fait, au soir du 24 avril, Deyber avait été assailli dans son presbytère par un prêtre aviné, reparti ensuite s'installer au cabaret du lieu, après avoir fait du scandale, exhibé une commission des grands vicaires pour administrer la paroisse, et mis Deyber en demeure de déguerpir sous quatre jours. Les maires ajoutaient :

[...] Les voies de fait sont prêtes à éclater dans nos deux communes ; les dix-neuf vingtièmes de Dolleren et les sept huitièmes de Sewen, qui avaient signé la pétition [du 8 février 1816], sont en allarmes [*sic*], quittent même leurs travaux ordinaires, s'attroupent [*sic*], les uns pour pleurer la perte de leur bon pasteur, les autres en criant : nous ne voulons pas ce prêtre, plutôt resterons-nous sans prêtres et sans culte.

Néanmoins, le curé demeura à son poste un mois encore. C'est le chef de file des ex-constitutionnels, Weiss, qui dans une de ses brochures de combat² narre l'éviction du desservant de Sewen :

Copie d'une missive du curé de Masevaux, agent des vicaires-généraux, au septuagéniaire Deyber, desservant à Sewen.

Masevaux, ce 27 mai 1816.

Monsieur, je vous conseille amicalement de sortir *demain* à 8 heures de Sewen, et même de mon canton, pour éviter tous les désagréments qui pourront vous en parvenir. je vous salue cordialement.

S. BAUR, curé du canton.

Le vénérable Deyber, n'ayant reçu ce bizarre conseil que le soir fort tard, se vit dans l'impossibilité de s'y conformer ; il reçut quelque temps après l'avis : que si dans les vingt-quatre heures, il n'avait quitté, la gendarmerie en ferait son affaire.

Celle que le commissaire épiscopal Thaler adressa au même, n'est guère plus tendre. Lorsqu'il avait quitté Sewen, et même le canton, conformé-

1. Arch. dép. Haut-Rhin, V 25.

2. J.-H. Weiss, *Les inconséquences et les conséquences dévoilées devant le tribunal de l'opinion publique ou le refus de la rétractation justifié par l'appel porté à ce tribunal de la conduite des vicaires généraux de Strasbourg envers les prêtres dits Constitutionnels de ce diocèse par M. Weiss, ex-curé de Thann, ci-devant Constitutionnel non rétracté*, Belfort, De l'Imprimerie de J. P. Clerc, 1819, p. 17-18.

ment aux ordres ci-dessus, et s'était retiré dans son lieu natal ; mais pour s'être refusé à la rétractation.

Monsieur, je suis obligé de vous annoncer, *qu'à vue de la présente*, vous êtes interdit de toutes les fonctions ecclésiastiques, même de la *messe* dans le diocèse de Strasbourg ; que si vous persistez dans votre refus de *rétracter*, (il faut remarquer que M. Deyber ayant réfuté la conduite des vicaires généraux, en avoit démontré l'absurde et le ridicule¹) vous allez être dénoncé par le révérendissime grand-vicaire à M. le préfet de Colmar, qui en agira comme bon lui semblera. je suis peiné de vous intimer ces communications. S. THALER, curé. Thann, ce 16 juillet 1816.

Voilà ce qui s'appelle convertir les gens et les faire revenir de leur égarement, et se procurer des triomphes honorables : *ostendit triumphum...*

Le document retrouvé dans les archives paroissiales de Bourogne, tel que nous le publions ici², se compose de deux parties. La première page est une copie du formulaire de rétractation du serment constitutionnel rédigé par les vicaires capitulaires de Strasbourg, tel qu'il a circulé sous forme imprimée, et tel que Weiss l'a reproduit dans une de ses brochures sur lesquelles nous reviendrons. Deyber est allé jusqu'à recopier la mention : « Strasbourg, de l'imprimerie de F. G. Levraut, imprimeur du roi et de l'évêché ». Il sert en quelque sorte de point d'appui et de référence à la réfutation, sur deux pages et demi, rédigée par Deyber, et qui le suit.

Après une citation de l'épître de saint Paul aux Éphésiens, et une invocation à la Trinité, le formulaire de rétractation s'ouvrait par une longue profession de foi et de soumission au pape, et un passage reconnaissant la primauté de l'épiscopat, sans doute une précaution contre toute velléité richériste. Puis venait une condamnation de la Constitution civile du clergé, avec référence aux brefs qui avaient porté ce jugement (*Quod aliquantum* du 10 mars 1791, et *Caritas* du 13 avril 1791), suivie de la formule de rétractation sans restriction, suivie d'un engagement à réparer le « scandale » occasionné par la prestation dudit serment, et une demande de pardon et de levée des censures encourues. On remarquera que cette rétractation ne concernait que le seul serment constitutionnel, et non ceux qui l'ont suivi, lesquels ont pu être prêtés, à l'occasion, tant par des constitutionnels que par des réfractaires, et qui ont donné lieu à maintes joutes théologiques

1. Relevons cette phrase qui sous-entend que le plaidoyer de Deyber était connu. L'exemplaire que nous avons retrouvé n'était donc pas le seul à avoir circulé !

2. Annexe, « *Motifs de refus [...]* », p. 611-615.

contradictoires. Après avoir recopié ce texte dans son intégralité, Deyber entreprenait d'expliquer pourquoi il n'y souscrivait point.

Le titre qu'il a donné à l'ensemble de son texte suggère qu'il était sans illusion quant à la sanction encourue : la destitution. Mais ses *Motifs de refus [...] des cidevant prêtres dits constitutionnels* annoncent que sa position n'était pas isolée, et que l'argumentation qu'il allait développer était bien celle de tout un groupe d'ecclésiastiques, forts de leurs certitudes et de leur bon droit. De fait, celle-ci repose sur trois points principaux. Le premier est de contester aux vicaires capitulaires le droit d'exiger la rétractation, d'une part du point de vue juridique, d'autre part en faisant référence à l'histoire ecclésiastique et politique. Sont ainsi convoquées les suites d'épisodes douloureux du passé : aussi bien le Grand schisme que la Pragmatique sanction, la Ligue que les quatre articles de 1682. Cette défense n'omet pas de faire allusion à la volonté et du Concordat et de la Charte d'éteindre les querelles anciennes. Deyber n'hésite pas à revenir, à plusieurs reprises, sur l'épisode des rétractations exigées des anciens évêques constitutionnels maintenus dans l'épiscopat concordataire. Ce faisant, il prétend à un refus général de la part des prélats concernés. Nous savons bien aujourd'hui que la question est plus épineuse qu'il ne le dit, et que cet épisode a occasionné une véritable fracture parmi les anciens constitutionnels, entre ceux qui obtempérèrent, et ceux qui cherchèrent une échappatoire. On rappellera que, pour le Haut-Rhin, Berdolet refusa la rétractation, et se contenta d'une adjuration verbale en présence de deux témoins, ce qui devait lui attirer la désapprobation de Grégoire et de certains de ses collègues et différer l'obtention de son institution canonique pour le siège d'Aix-la-Chapelle¹.

Le second argument de Deyber est de récuser le caractère « hérétique » du serment constitutionnel, prêté après mûre réflexion, et en s'entourant d'avis autorisés : la sanction royale, l'exemple de nombreux prélats constituants, la caution de théologiens français et étrangers. On ajoutera qu'il souligne la brièveté de la période durant laquelle a effectivement fonctionné la Constitution civile du clergé, tout en insistant sur le fait, qu'à ses yeux, seuls les ex-constitutionnels sont demeurés en France au service des fidèles, au péril de leur vie, tout en encourageant la persécution des « philosophes d'irréligion ». La démonstration fait bien entendu allusion aux deux brefs *Quod aliquantum* et *Caritas*, rappelés par leurs dates et non leurs intitulés dans le formulaire de rétractation. On sait que leur authenticité avait

1. Marc-Antoine Berdolet (1740-1809), curé de Phaffans près de Belfort depuis 1770, fut élu évêque constitutionnel du Haut-Rhin en 1796, et réorganisa son diocèse. Au Concordat, il devint le premier évêque d'Aix-la-Chapelle.

toujours été contestée par son parti, ce qui l'amène à écrire : « c'est le premier avis authentique à nous faire croire leur existence », et à émettre des doutes sur leur validité : « nous demandons s'ils sont revêtus des formalités requises ».

Le troisième argument porte sur une question d'actualité au moment de l'affaire : celle de l'existence bien réelle d'un parti anticoncordataire qui risquait d'exploiter l'affaire. Selon Deyber, la chasse aux ex-constitutionnels ne manquerait pas de jeter le discrédit non seulement sur eux-mêmes, mais encore sur le défunt évêque de Strasbourg, le constitutionnel Saurine, et par voie de conséquences sur tout son clergé, y compris les vicaires capitulaires et leurs partisans. Fait plus grave encore, ce discrédit général jeterait le trouble dans les consciences, et amènerait les fidèles à douter de la validité des sacrements reçus depuis l'entrée en vigueur du Concordat. Deyber évoque alors le parti antireligieux, mais aussi trois noms (Vinson, Ernst, Haymann), aujourd'hui retombés dans l'oubli, qui témoignent de l'existence bien réelle d'une faction anticoncordataire alors active dans le royaume, et en Alsace. L'abbé Pierre Vinson, né à Angoulême en 1760, s'était fait connaître par un volume publié en 1816¹ qui eut une large audience dans l'Ouest de la France², mais qui, comme le montre Deyber, était également diffusé en Alsace. Vinson y écrivait notamment :

[...] L'Église concordataire, née pendant votre absence, Sire, au milieu de tous les crimes et dans l'espoir d'éterniser votre exil est la fille de votre infâme ennemi. Elle a toujours été l'adulatrice de sa tyrannie, le jouet de ses caprices, l'esclave de sa puissance et la vigilante et pieuse sentinelle de son usurpation. Elle n'a point existé par Vous ; elle a cru pouvoir et devoir exister sans Vous ; elle n'a rien fait pour Vous ; elle s'est parjurée envers Vous. Quel droit peut-elle donc avoir de prier et de triompher avec Vous ? [...].

Cette publication valut à son auteur, le 3 septembre 1816, une condamnation à trois mois de prison et deux ans de surveillance de haute police, à laquelle il échappa en s'enfuyant en Angleterre. Quant aux deux autres prêtres cités, ils incarnaient une Petite Église alsacienne encore mal connue

1. Pierre Vinson, *Le Concordat expliqué au Roi suivant la doctrine de l'Église...* Paris, L.-G. Michaud, 1816, p. 207-208 pour la citation. (Bibl. nat. Fr., 8° Ld⁴. 4296).

2. Auguste Billaud, *La Petite Église dans la Vendée et les Deux-Sèvres (1800-1830)*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982, p. 426, 431-433, 435, 496, 541.

à ce jour¹ et active dans les environs de Thann, à quelques kilomètres de Sewen.

François Melchior Ernst (1754-1823) était curé de Wattwiller avant la Révolution. Ayant refusé le serment constitutionnel, il se déporta en Suisse, et fit plusieurs aller-retour au gré des circonstances. Le pro-vicaire de l'évêque de Bâle, Didner, refusa de l'approuver, et écrivait à son sujet : « est soupçonné d'avoir la tête un peu dérangée », puis « chaud partisan de la petite Église ». En 1801, il était le seul prêtre de son arrondissement à ne pas avoir fait soumission. Retiré à Sainte-Croix, son village natal, où il n'exerçait qu'à son domicile, il ne reconnut le Concordat que le 8 décembre 1818. Il fut secondé dans son opposition par son neveu André Heymann (1764-1843²), ancien bénédictin de Marmoutier. Resté en France et interné jusqu'en 1795, il ne se déporta qu'en 1797. Il refusa en 1801, comme son oncle, de reconnaître le pape, prétendant qu'il était un jouet entre les mains de Bonaparte, et prit la tête du parti anticoncordataire. En 1806, le préfet le fit mettre en surveillance, l'année suivante Fouché ordonna de le transférer à Besançon, mais il se réfugia dans le Brisgau, et reparut vers 1812 à Sainte-Croix où il aurait publié un écrit annonçant la fin du monde³. Il se prétendait le seul prêtre légitime, nouvel Élie préparant le règne millénaire du Christ annoncé par l'Apocalypse. Il niait alors la nécessité d'avoir reçu les ordres pour administrer les sacrements, et considérait les prêtres comme de simples laïcs. Au début de la Restauration, il bénit un mariage sans y être autorisé, geste qui entraîna de nouvelles et vaines recherches de la police. Il aurait cessé toute activité vers 1822. Même très marginale, l'activité de ces deux individus et de leurs fidèles présents dans une dizaine de localités n'en constituait pas moins une réelle menace dans le contexte de la campagne d'épuration en cours.

Confronté à la mise en demeure des vicaires capitulaires de rétracter, fidèle à ses convictions bien ancrées et aux principes qu'il rappelle dans ce texte, Deyber commença par refuser, ce qui lui valut d'être révoqué le 1^{er} avril 1816, puis interdit. Il finit cependant par se soumettre, sans doute la mort dans l'âme, à la fin de l'année, dans des conditions que nous ignorons, et se retira. Il mourut à Sewen le 31 mai 1819. Le sous-préfet

1. D. Varry et C. Muller, *Hommes de Dieu et Révolution en Alsace*, Turnhout, 1993, p. 285-287.

2. Claude Muller, *Les bénédictins d'Alsace dans la tourmente révolutionnaire*, Langres, D. Guéniot, 1991, p. 102-104.

3. Inconnu au *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, et des bases bibliographiques de cet établissement.

d'Altkirch, dans un courrier du 26 décembre 1816¹, écrivait au préfet du Haut-Rhin :

Les sieurs Deyber, Geringer² et Wacker³ viennent de faire leur rétractation. Je pense qu'ils vous ont été dénoncés comme dangereux parce qu'ils n'avoient pas exécuté les ordres de leurs supérieurs ; car d'ailleurs ils ont toujours passé pour des hommes très tranquilles [...].

Si l'affaire se terminait par une rétractation douloureuse pour Jean-Thiébaud Deyber, elle conduisit Jean-Nicolas Ducloux, desservant de Rougegoutte, au tombeau. Interdit le 1^{er} avril 1816, il mourut d'apoplexie le 4. Six irréductibles poursuivirent le combat : Jean Dietrich, qui desservait Vieux-Thann en 1815, finit par rétracter en 1820 et fut nommé à Durmenach, après avoir été relevé de l'interdit. Etienne Kraft, ancien curé d'Habsheim, se soumit à son tour en 1835. Il mourut deux ans plus tard. François-Joseph Tessier, ex-desservant de Leimbach, retiré à Murbach, avait fait appel au Conseil d'État, en vain, en 1818. Il mourut en 1826 et fut enterré civilement. Jean-Jacques Guinans, ex-capucin de Delémont et desservant à Rougemont, reparti dans le diocèse de Bâle après l'épuration, reparut à la cure de Montreux-Château en 1829. Il avait alors vraisemblablement régularisé sa situation. Jean-Baptiste-Joseph Butsch, ancien desservant de Geispitzen, demandait encore sa réintégration en 1828. Il mourut en 1843 sans l'avoir obtenue.

Mais le plus opiniâtre fut sans conteste Jean-Henri Weiss, ancien archidiacre du second évêque constitutionnel du Haut-Rhin, Marc-Antoine Berdolet. Chef de file des récalcitrants, c'est à son initiative que les anciens constitutionnels du Haut-Rhin avaient adressé une lettre à Napoléon au retour de l'île d'Elbe. Il avait démissionné de sa cure de Thann le 26 janvier 1816. En 1817, il demandait sa réintégration en menaçant l'évêque d'un recours au Conseil d'État. Le 13 avril 1833, il déposait devant cette juridic-

1. Arch. dép. Haut-Rhin, V 87.

2. Léger-Antoine Goeringer (1769-1837), fut ordonné prêtre en 1791 par Arbogast Martin, premier évêque constitutionnel du Haut-Rhin. Vicaire à Sélestat en 1792, il fut élu en novembre de la même année curé d'Ensisheim, jusqu'à son incarcération en 1794. En 1799, il était en congé de réforme d'un régiment. Il figure comme desservant de Rixheim à la matricule du clergé constitutionnel du Haut-Rhin en 1800. Il y exerçait toujours en 1816, lorsqu'il fut interdit le 18 septembre, avant de rétracter. Il desservit Bruebach en 1818, Flaxlanden en 1822, avant de se retirer à Rixheim en 1833.

3. Jean-Népomucène Wacker (1759-1824) avait été curé constitutionnel de Soultzmatt de 1791 à 1794. Il figure en 1800 comme desservant de Kappelen à la matricule du clergé constitutionnel du Haut-Rhin. Il y exerçait encore en 1816, puis en 1820.

tion un recours comme d'abus contre le maintien de l'interdit, recours qui fut rejeté le 29 janvier 1836. Il finit par rétracter en... 1842, et mourut cinq ans plus tard à quatre-vingt-six ans. C'est lui qui rédigea et fit imprimer un certain nombre de brochures, signées ou non, qui portèrent la polémique sur la place publique. Le 10 juillet 1817, le sous-préfet de Belfort transmettait au préfet du Haut-Rhin deux brochures anonymes, l'une en français l'autre en allemand, que le maire de Thann venait de lui adresser¹ :

Il paraît que ces brochures circulent dans le canton ; et on a lieu de croire qu'elles vont y être répandues avec profusion. On les attribue l'une et l'autre au sieur Weiss ancien curé de Thann. Je n'ai pu lire que celle qui est en français : l'autre, dit-on, est plus mauvaise encore. Il serait à désirer, pour le respect dû à la religion et à ses ministres, que l'on pût empêcher la circulation de ces écrits mais vous jugerez, Monsieur le Comte, si la police doit y attacher de l'importance ; j'attendrai vos ordres pour donner à Mr le maire de Thann, les instructions qu'il me demande à cet égard [...].

Le 18 juillet, le préfet répondait² :

Les deux pamphlets paraissent avoir été rédigés au mois d'avril dernier et imprimés à Basle ou dans toute autre ville voisine, à l'étranger. Je partage parfaitement votre opinion relativement à la personne que vous présumez en être l'auteur, et j'en ai même la conviction. Aucun des deux ouvrages n'a de caractère séditieux qui pourrait motiver la mise en jugement du rédacteur [...].

Il ajoutait simplement qu'en cas de scandales et de désordres « il conviendrait d'en opérer la saisie, en exécution de la loi du 21 octobre 1814 article 15 paragraphe 2 ». De fait, à notre connaissance, ces brochures ont circulé librement. Une énigme demeure : l'accueil qui leur fut fait, et par le clergé, et par l'opinion publique.

Le 30 juillet 1817, le juge de paix d'Habsheim, après avoir adressé l'exemplaire en sa possession au procureur du roi, écrivait à son tour au préfet³ :

Il m'est tombé entre les mains une brochure allemande ayant pour titre *Le Cri de la vérité et de l'innocence contre l'erreur et la calomnie* avec cette épigraphe *Si natura negat. Facit indignatio versus*. Cet imprimé qui a été fabriqué dans les ténèbres et dont l'auteur est un prêtre ci-devant constitutionnel de ceux qui ont refusé de souscrire le formulaire de rétractation émané du Vicariat

1. Arch. dép. Haut-Rhin, V 87.

2. Arch. dép. Haut-Rhin, V 87.

3. Arch. dép. Haut-Rhin, V 87.

général de Strasbourg [...] se colporte clandestinement dans le département, sans nom d'auteur ni d'imprimeur ce qui est un délit prévu par l'article 283 du code pénal [...]. Mais on m'assure que le foyer est dans l'arrondissement de Colmar, et que de là il se répand furtivement de contrée en contrée [...].

Les deux brochures incriminées étaient de petits in-octavo imprimés sur un assez mauvais papier :

- *Réponse à une sommation de rétracter le serment civique prêté en 1791 avec quelques échantillons de rétractation*, [s.l. n. d., 1817- ?], 16 p.
- *Ruf der Wahrheit und der Unschuld wider den Irrthum und die Berleumdung*, [s.l. n. d., 1817- ?], 35 p.¹

Weiss ne s'en arrêta pas là. Paul Leuilliot² signale un texte publié en 1818, dont le seul exemplaire connu a figuré à la vente de la bibliothèque de Rodolphe Reuss. Il est probablement aussi l'auteur d'une autre brochure publiée à Paris en 1825³ :

- *Observations de plusieurs curés du diocèse de Strasbourg sur les motifs par lesquels on les repousse du Ministère*, Paris, Imprimerie de J. Tastu, 1825, 36 p. in-8°.

Celle-ci reproduit, aux pages 32-34, le formulaire de rétractation du grand-vicariat de Strasbourg que Deyber avait recopié manuscritement en tête de son plaidoyer.

En tout état de cause, Weiss n'avait pas hésité à faire figurer son nom sur la page de titre d'un véritable ouvrage⁴, sorti en 1819 des presses de l'imprimeur belfortain Jean-Pierre Clerc, bien connu pour ses sympathies bonapartistes :

- *Les Inconséquences et les conséquences dévoilées devant le tribunal de l'opinion publique ou le refus de la rétractation justifié par l'appel porté à ce tribunal de la*

1. Toutes deux sont conservées dans la liasse V 87 déjà citée. L'exemplaire de la *Réponse...* possède, sur un feuillet rajouté, une clef manuscrite des initiales d'ecclésiastiques et de lieux cités dans le texte.

2. Paul Leuilliot, « L'épuration du clergé alsacien sous la Restauration », *Revue d'Alsace*, 1936, p. 187, n. 53. La description qu'il en donne est la suivante : *Lettre à M*** sur les vexations éprouvées par les prêtres constitutionnels du Haut-Rhin, Paris 1818, p. 180-191 de la Bibliothèque historique*, t. III, n° 1159 du *Catalogue de la vente R. Reuss*, 1929. Ce texte est le seul que nous n'ayons pas vu.

3. Arch. dép. Haut-Rhin, V 87.

4. Arch. dép. Belfort : bibliothèque Jules Joachim, J 389. Bibl. nat. Fr., 8° Ld⁴ 4388. Cette brochure est la seule de Weiss à être mentionnée au *Catalogue général des livres imprimées de la Bibliothèque nationale*.

conduite des vicaires généraux de Strasbourg envers les prêtres dits Constitutionnels de ce diocèse par M. Weiss, ex-curé de Thann, ci-devant Constitutionnel non rétracté, Belfort, De l'imprimerie de J. P. Clerc, 1819, 136 p. in-8°.

Toutes ces brochures reprennent peu ou prou, et développent l'argumentaire présenté dans son manuscrit par Jean Thiébaud Deyber, signe non équivoque d'une même conception de l'engagement de ce groupe de prêtres.

L'épuration, rapide et indolore dans le Bas-Rhin, avait été beaucoup plus délicate dans le département méridional. Les difficultés rencontrées par les vicaires capitulaires constituent une nouvelle preuve de la disparité qui a existé entre les deux départements, et que nous avons mise en lumière ailleurs. L'Église que Berdolet avait reconstituée à partir de 1796 sur les décombres de l'Église constitutionnelle avait bel et bien été vivante dans le Haut-Rhin. Ceux de ses prêtres qui s'étaient incorporés au clergé concordataire surent, pour beaucoup, après la mort de Saurine, défendre leurs convictions jusque dans leurs derniers retranchements. La poignée de prêtres qui continua le combat, autour de Weiss, jusqu'à la Monarchie de juillet l'atteste. Quant à ceux qui, comme Deyber, rétractèrent contraints et forcés, non sans s'être débattus, on nous permettra de nous interroger sur la sincérité d'une soumission ainsi extorquée. Il ne nous semblait pas inintéressant de verser à l'histoire de ce douloureux épisode, et d'ajouter aux brochures imprimées connues, le plaidoyer manuscrit d'un obscur curé de campagne, fortuitement retrouvé dans les archives où il reposait depuis près de deux siècles.

ANNEXE

Motifs de refus [...]

Motifs de refus, entraînant la destitution menacée, des cidevant prêtres dits constitutionnels, à signer le formulaire de rétractation conseillé et avec approbation de MM. les très révérends Vicaires généraux capitulaires du Diocèse de Strasbourg, de la teneur comme suit :

Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un Baptême. Éph. 4. 5.

Au nom de la Très-Sainte Trinité, Dieu le Père, le fils et le Saint-Esprit. Ainsi soit-il.

Je N.N. déclare publiquement, que je desire vivre et mourir dans la foi et dans le Sein de notre Sainte-Mère l'Église catholique, apostolique et romaine, la Seule établie par Jésus-Christ et gouvernée par le Saint-Esprit, hors de laquelle il n'y a point de Salut : je crois et je professe que cette Église, soit assemblée, soit dispersée, est infaillible dans ses décisions sur la foi et sur les mœurs : je crois et je

professe qu'elle est indépendante de toute puissance civile dans son enseignement, dans son gouvernement et dans sa discipline générale : je crois et je professe que notre Saint Père le Pape, comme successeur de Saint Pierre à Rome, est le chef visible de l'Église, le Vicaire de Jesus Christ sur la terre, le Pasteur des pasteurs et des brebis, tenant de Jésus Christ non seulement une prérogative d'honneur et de préséance, mais une véritable primauté d'autorité et de juridiction : je crois et je professe que les Évêques ont reçu de Dieu une plénitude de caractère et un pouvoir qui ne sont pas donnés aux Prêtres du Second ordre : je crois et je professe qu'il y a une différence essentielle entre le pouvoir d'ordre et la mission canonique, et que, pour les actes de juridiction, l'ordination, sans l'approbation ou la mission, ne suffit pas (Trid : Sess. 23, can. 7).

La Soit-disante constitution civile du clergé de l'an 1791, étant contraire à ces principes et à ces dogmes, et ayant été déclarée erronée, schismatique et hérétique, et condamnée comme telle, dans les années 1791 et 1792, par Pie VI, et par tous les Évêques légitimes et vivant dans la communion du Saint Siège, je déclare que je condamne et rejette la dite constitution, conformément à la décision de l'Église. * vide « *brevia de die 10 martii et 13 aprilis 1791 ; brevia de die 19 martii et 13 junii 1792* ».

En conséquence, je retracte le Serment d'adhésion que j'ai prêté à cet acte anti-catholique, et je désavoue tous ceux de mes discours et de mes actions qui y ont eu rapport ; j'atteste le Tout-Puissant, que je me soumetts de cœur et sans aucune restriction aux décisions de l'Église catholique, apostolique et romaine : pleinement convaincu que celui qui n'amasse point avec elle, dissipe, et que celui qui ne tient pas au centre de l'unité établie par Jesus Christ, est exclu du royaume de Dieu.

Telle est la profession de foi que je fais solennellement ici ; tels sont mes sentiments, sincères et invariables désormais, dans lesquels je me propose de vivre, pour réparer tout le mal que j'ay pu faire, par mes égarements, tout le scandale que j'ay pu donner. Je conjure le Père des miséricordes de m'en accorder le pardon, et je prie notre Sainte Mère l'Église de lever les censures que j'ay encourues.

De consilio et cum approbatione R.R.D.D. Vicariorum generalium capitularium Diocesis Argentinensis.

Strasbourg, de l'imprimerie de F. G. Levraut, imprimeur du Roi « et de l'Évêché ».

Bien loing que la profession de foi, en tant qu'elle est conforme à celle prescrite par le Saint Pere le Pape Pie V et qui se trouve incompletement à la tête de ce formulaire de rétractation d'autre part, puisse (nt) épouvanter les soit disant prêtres constitutionnels à la renouveler, ils la professeront jusqu'au dernier soupir et au peril de la derniere goutte de sang ; mais souscrire à un formulaire dicté d'une autorité, dont le droit à y prescrire la signature, sous peine de destitution, est hors de sa compétence ; formulaire contenant induction à des principes de doctrine encore à décider par l'Église, pretant matiere à contester un pouvoir inné des souverains, à susciter un schisme où il n'y a point, à reveiller la haine de prêtre contre prêtre, et à troubler la conscience des trois quarts des français

unis à l'Église catholique et romaine, c'est ce qu'ils ne peuvent faire et se croient plus fondés à ne le faire, qu'ayant adhéré, dans des crises menaçant la cessation du culte, à la soit disante constitution civile du clergé, qui du tems qu'elle étoit en vigueur, ne pouvoit blesser leur conscience comme contraire aux dogmes de l'Église, ils avoient prêté le serment prescrit en 1791 avec la plus grande réflexion, avec des motifs assez graves trouvés dans les Saintes écritures, dans les Saints conciles, dans les Saints pères, dans l'histoire ecclésiastique et le conseil des savants tant (français qu'étrangers) étrangers que français ; constitution que les Évêques de l'assemblée constituante, quoique en témoignant leur mécontentement, n'ont pas nottée d'hérésie, et en faveur de laquelle plusieurs, qui n'ignoroient pas la hérésialogie, ne demandoient autre chose que l'approbation du Pape pour lors en harmonie avec Louis XVI qui l'avoit sanctionnée.

Toute l'Europe connoit la situation de la religion en France pendant la mise en vigueur et la brève durée de la constitution civile du clergé abolie de fait par la subsequente assemblée conventionnelle ; elle connoit sa triste position jusqu'au concordat conclu entre Pie VII et le gouvernement François, elle sait que pendant ces tems malheureux elle étoit sans ministres, hormis ceux qui ont restés en France, nous ne rappellerons pas que son culte a uniquement subsisté par la constance et au peril de la vie de ces derniers constamment en butte avec les philosophes d'irréligion.

Le formulaire nous cite des brefs de Pie VI lancés contre les constitutionnels en 1791 et 1792, c'est le premier avis authentique à nous faire croire leur existence, nous demandons s'ils sont revetus de formalités requises ; les Bulles de Gregoire VII, de Boniface 8 et d'autres papes font ces réflexions nécessaires ; le chapitre de Strasbourg a protesté l'année passée contre une bulle de Pie VII que lui a présentée (par) l'Évêque de Bâle, cette protestation n'a-t'elle pas le caractère d'indéférence qu'on nous reproche, voudra le chapitre (être) pour cela être taxé en opposition avec le St Siège, et ce qui a de plus schismatique ?

La constitution civile du clergé est la fille de la sanction pragmatique de Charles VII et du clergé de France, les Papes l'ont regardée comme une pièce abominable schismatique, le Pape Léon X l'a maudit en plein concile, enfin elle fut abolie entre lui et François I^{er}, le clergé en protesta longtems sans qu'il fut demandé aux Évêques encore moins aux simples prêtres la moindre rétractation, nous traitera-t'on plus durement, que l'on avoit alors traité les pragmaticiens ? on exige de nous ce que Henry IV n'a pas pensé d'exiger de la Sainte cohorte des prêtres armés sous l'étendart pontifical contre leur Roi.

Le Schisme papale fut éteint par le concile de Constance, sans qu'on eut demandé aux prêtres une rétractation ni fait valoir les excommunications lancées de part et d'autre ; celui du concile de Bâle étant éteint par Nicolas V, toutes les Bulles d'anathème (lancées) fulminées par ses prédecesseurs, furent déclarées comme non avenues, ainsi que celles de Felix V, nous traitera-t'on plus durement que l'antipape de Ripaille et ses cardinaux ?

On a demandé une espece de rétractation des quatre articles de 1682 aux Évêques à confirmer, pourquoi ne l'a-t'on exigé à Bossuet et aux autres Évêques,

aux simples prêtres? Le cardinal Caprara a déclaré le 17 floreal an 10, que les Évêques ne doivent demander aux prêtres constitutionnels, qui veulent, disoit il, se reconcilier avec l'Église, que la seule déclaration qu'ils (sont) adhèrent au concordat et qu'ils soient dans la communion de leur Evêque nommé par le 1^{er} Consul et institué par le Pape; Et au tems du concordat le cardinal Spina ayant demandé aux Evêques une rétractation, ils en ont fait un refus motivé et non obstant le Pape les a confirmés.

En tout ce que nous avons été depuis quinze ans, en tout ce que nous avons fait depuis personne, hormis quelques hiper-fanatiques, n'a douté de notre capacité; maintenant qu'avons nous fait pour être hérétiques, veut on nous rendre (hérétiques) tels malgré nous? qu'est ce que c'est que rétracter le serment en question, dans le sens voulu par le formulaire? les livres theologiques ne nous l'apprennent pas, mais l'histoire très moderne nous l'enseigne, il s'en suivrait que les baptisés par les cidevant prêtres constitutionnels seront à rebaptiser, les mariés à remarier, leurs enfants à légitimer, les confessions à reiterer & &. Bientôt les philosophes et les Vinçons, les Ernestes de Wattwiller et le petit nombre de leurs consorts feront pousser au peuple les consequences plus loing; ils diront que les prêtres conscrits consacrés par l'Évêque hérétique Saurine ne valent pas mieux que les prêtres de la 1^{re} classe consacrés par les Évêques hérétiques Brendel et Martin¹; que le chapitre de Strasbourg descend d'un père hérétique qu'il a été (aussi) hypocrite sous Saurine, et qu'il a aussi besoin du bain de Siloé; Vinçon a déjà dit qu'on doit Licencier les concordatistes aussi bien que les constitutionnels, veut on renouveler le Schisme des

Donatistes? le formulaire (veut) y paroit y aider les Ernst et les haymans.

Nous etions catholiques sous le gouvernement passé, sommes nous hérétiques parce qu'il y a un autre gouvernement, est ce le gouvernement qui change notre foi sans notre volonté? l'article II de la charte constitutionnelle defend de troubler les consciences pour le passé, pouvons nous rétracter sans les troubler? les Évêques et prêtres décédés depuis vingt cinq ans, sans avoir signé le formulaire seront sans doute traités comme le Pape formosus cidevant Évêque de porta, quand on commence à tyranniser on pousse plus loing qu'on s'etoit proposé au commencement. L'ame des prêtres ne doit pas être fait des peaux de tigres. Les Évêques constitutionnels ont refusé de rétracter le Serment et le Pape a confirmés ces hérétiques, que penseront de lui les puritains heyman [et] Vinçons, (ils l'envelopperont dans notre cause²). comme [quatre mots biffés illisibles] j'ay adressé il y a trois mois au rédacteur de l'ami du Roi et de la religion ces deux chronogrammes concernant la doctrine de l'abbé Vinçon.

au CaVsae VInCentes DabVnt paCeM, MDCCCVVVI

seV [illisible : tache d'encre!] Io saCertoDVM aCCepta? MDCCCVVVI.

1. François-Antoine Brendel (1735-1799), seul évêque constitutionnel du Bas-Rhin de 1791 à son abdication en 1793. Arbogast Martin (1731-1794) premier évêque du Haut-Rhin, après que Gobel élu eut renoncé à ce siège pour celui de Paris, de 1791 à son retrait en 1793, sans avoir abdiqué.

2. Ajout marginal d'une autre main.

Nous demandons de même si la paix se fera parmi le peuple, (si) quand des prêtres, uniquement pour triompher dans leur cause, cherchent à susciter une querelle applanie (depuis quinze ans) que d'autres (cherchent) demandent à étouffer ainsi que le Saint Siège en a donné l'exemple il y a quinze ans.

J. Th. Deyber cidevant
curé desservant à Sewen¹.

1. Les passages soulignés entre parenthèses ont été biffés à l'original par Deyber.

Robert Garric (1896-1967)

Catholicisme social et « culture d'ânesse¹ »

Dominique AVON
(Université de Montpellier III)

Ozanam² s'attaquait au problème du XIX^e siècle : la misère. Garric fait front au problème du XX^e : les murs qui séparent la culture qui reste un apanage, la fièvre du savoir éclore pour jamais dans la multitude. L'arme d'Ozanam était la charité. Celle de Garric était la bienveillance, l'ouverture à tous [...]. Les « Bourgeois », il ne les critiquait pas, il les enrôlait, il les forçait à se dépasser. Les « Politiques », il ne les critiquaient pas, il les unissait par le lien social. Comme Ozanam, il agissait sur la substance en créant des atomes d'amitié et de culture, ces « Équipes sociales » qu'il aurait voulu répandre sur toute la terre. Comme Ozanam, sans révolution, il a donné le type de toute révolution, vraie, durable en ses effets³.

Avec le sens de la formule idoine, Jean Guittou nous offre des clefs de lecture de la vie atypique de Robert Garric : l'origine de l'action ?

1. Pascal Bousseyroux, à qui nous devons d'avoir pu consulter le fonds Garric au Musée social (= Arch. M. S.), prépare, sous la direction d'André Gueslin, une thèse sur *Robert Garric ou le rôle social d'un intellectuel catholique* (Univ. Paris VII).

2. Frédéric Ozanam (1813-1853) est considéré comme un des représentants de la nouvelle génération de catholiques qui, aux alentours de 1830, dans la mouvance de Lammenais, Lacordaire et Montalembert, a lancé les équipes (« conférences ») de Saint-Vincent-de-Paul. Voir Gérard Cholvy, « La sainteté du laïc au XIX^e siècle : Frédéric Ozanam (1813-1853) », *R.H.E.F.*, t. LXXXV, n° 214, janvier-juin 1999, p. 99-107 ; *Frédéric Ozanam (1813-1853). L'engagement d'un intellectuel catholique au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, 783 p.

3. Jean Guittou, « Ozanam et Garric », dans « Hommage à Robert Garric », *Revue de la Haute-Auvergne*, t. XLI, 70^e a., 1, janvier-juin 1968, p. 129.

une foi qui impulse, nourrit et éclaire toute initiative ; le plan de cette action ? la culture qui élève l'esprit, terrain de rencontre privilégié fait de repères, d'exemples stimulants, de questions ; l'objectif ? la mise en relation de deux mondes qui s'ignorent — bourgeois et ouvriers — pour une marche commune de l'humanité ; le moteur de l'action ? la jeunesse, car elle conserve encore toutes ses capacités d'accueil d'une parole susceptible de l'interroger ; la finalité de la vocation de cet homme qui ne récuse pas le titre « d'apôtre » (le seul qu'il accepte) ? la « Gloire de Dieu » qui s'exprime dans « l'homme debout » selon le mot de saint Irénée.

Depuis la promulgation de l'encyclique *Rerum novarum*, synthèse doctrinale de tout un foisonnement idéologique et d'initiatives locales¹, des principes d'un projet global de société ont été dessinés : la rupture avec une vision providentielle de l'histoire, la prééminence du progrès moral sur le progrès matériel, la priorité de la justice sur la charité, la conviction que la « fraternité » (dans son acception religieuse) peut résoudre la question ouvrière². Ainsi l'Église parle-t-elle de « catholicisme social ».

Éducateur, Robert Garric cherche à transmettre une « culture chrétienne » pour « rechristianiser » la société où l'homme, de nouveau fidèle à l'Évangile, sera proche du Royaume. Mais qu'est-ce qu'une « culture chrétienne » ? Que peut être une « société chrétienne » ? Garric cherche d'abord à susciter des vocations pour prolonger la fraternité des tranchées. Puis, il s'attache à l'idée d'un retour à une unité de geste et de parole de la société française. Il reconnaît finalement la validité (la nécessité ?) d'une pluralité de chemins, tout en restant personnellement convaincu d'une source et d'un terme communs à l'histoire de l'humanité.

1914-1926 : Grands frères, catholiques et bourgeois

Robert Garric entre dans l'histoire au moment précis où les remparts de la contre-société catholique, fondée principalement sur les œuvres, s'ébranlent³. Issu d'une famille bourgeoise commerçante du Cantal, élève le plus brillant de son lycée, il est reçu au concours de l'École normale

1. Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, 287 p. (« Histoire »)

2. Jean-Dominique Durand, Bernard Comte (éd.), *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes, la postérité de Rerum novarum*, (Lyon, 18-19 janvier 1991), Paris, Éd. ouvrières, 1992, p. 40 (« Églises/Sociétés »).

3. Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. II, 1880-1930, Toulouse, Privat, 1986, 457 p. (« Bibl. hist. Privat »).

supérieure en 1914. L'année suivante, il obtient sa licence ès-lettres, et en 1917, à l'heure de sa mobilisation comme sous-lieutenant d'artillerie, il décroche un diplôme d'études supérieures avec un mémoire intitulé *Lacordaire et la jeunesse*. Engagé sur le front, il découvre, selon le mot qu'il place dans la bouche de Lyautey que l'« homme est partout le même, quel que soit le vêtement, le langage ou la race¹ ». Afin de prolonger l'amitié fraternelle des tranchées, Garric suscite une manière de relève : les Équipes sociales.

La Grande Guerre, pour Garric, c'est le temps de l'« union française », « c'est l'heure de Dieu, attentif aux destins des Francs² ». L'identité catholique voudrait se confondre avec l'identité française devant ce « fait de la Providence », écrit-il, à la fois expiation et bienfait puisqu'il offre l'opportunité d'un héroïsme, d'une purification, bref d'une élévation de l'âme par la souffrance.

Retrouvant « le peuple », égal de tous et potentiellement ami de tous puisqu'il en partage les dangers et les souffrances comme les espoirs, l'aumônier militaire désamorce en grande partie le vieil anticléricalisme légal et militant qui nourrissait la politique des dirigeants de la III^e République. Garric, auteur d'une biographie d'Albert de Mun, n'a pas manqué de relever l'ultime engagement en même temps qu'ultime fierté de celui-ci, en faveur des prêtres au front³. Pour ce chantre du catholicisme social, la rechristianisation de la France se joue là, avec comme conséquence directe : un retour exprimé à la prière, aux sacrements, une solennité nouvelle des grandes fêtes religieuses, l'intensification du culte du Sacré-Cœur, le développement de la dévotion à la Vierge, parfois priée sous le vocable « Notre-Dame des Tranchées⁴ ». L'action des laïcs prépare ou relaie cette découverte, ou redécouverte du prêtre qui exalte l'héroïsme et la charité fraternelle. Les catholiques, comme les protestants et les juifs, participant à l'immense effort de guerre et à la victoire, ont voulu don-

1. Robert Garric, *Le message de Lyautey*, Paris, Spes, 1935, p. 192.

2. R. Garric, *Le message de Lyautey*, Paris, 1935, p. 243.

3. Robert Garric, *Albert de Mun*, Paris, Flammarion, 1934, p. 241.

4. De nombreux travaux, ceux de Stéphane Audoin-Rouzeau et de Nadine-Josette Chaline, ont été publiés sur cette question. Voir également Jacques Fontana, *Les catholiques français pendant la Grande Guerre*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, 440 p. (« Histoire ») et Annette Becker, *La guerre et la foi, de la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, A. Colin, 1994, 141 p. (« Coll. U ») Le concept de « culture de guerre » est cependant fortement relativisé par Frédéric Rousseau, *La guerre censurée. Une histoire des combattants européens de 14-18*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, 412 p. (« xx^e siècle »)

ner le témoignage de leur patriotisme¹. Au-delà, une ardeur missionnaire nouvelle anime quelques clercs et laïcs comme Garric, notamment vers les banlieues urbaines où le Christ est méconnu. Et si ces catholiques ne peuvent s'appuyer sur des leaders politiques, dont aucun ne parvient à s'imposer, ils perçoivent dans une vague de conversions d'« intellectuels » un fondement de bon augure pour envisager leur action.

Claudé, Péguy, Maritain, Psichari (petit-fils de Renan²)..., tels sont, parmi d'autres³, les noms d'une génération de laïcs, convertis pour la plupart au tournant du siècle. Leur rayonnement, celui d'une pensée qui se veut chrétienne — et pas seulement spiritualiste — contre le rationalisme ou l'idéalisme dominants, prend une nouvelle ampleur dans le contexte de bouleversement provoqué par la Grande Guerre⁴.

Parmi les témoins contemporains auxquels se réfère Garric, Péguy, avec les paroles duquel il dit émerveiller des « auditoires populaires », occupe la toute première place⁵. Inclassable, socialiste et chrétien, républicain et tenant d'une forme d'ordre, Péguy est récupéré par toutes les familles de pensée. Ce que Garric veut retenir de lui, c'est une dignité de la personne humaine fondée sur une égalité foncière, c'est une foi qui insiste sur l'« Incarnation » : Dieu utilise les réalités et réalisations humaines pour se manifester. Léon XIII lui-même n'a-t-il pas rappelé, à ce titre, le caractère exemplaire de la France chrétienne⁶, cette patrie « élue » exaltée par Péguy, et par Garric après lui ?

Que Dieu considère les mérites de cette France qui malgré tout n'a pas cessé d'être fidèle. Elle n'a pas cessé d'être « la fille aînée ». Cette France qui n'a pas eu tant de chance que le peuple juif, puisqu'elle n'a pas vue le Christ de ses yeux, puisqu'elle ne l'a pas connu dans sa route terrestre. [...] Et c'est la France toute entière dans la suite de ses saints et de ses croisés

1. Francis Latour, *La papauté et les problèmes de la paix pendant la Première guerre mondiale*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 195-196.

2. Robert Garric a préparé une biographie d'Ernest Psichari, sans jamais la publier. Sur l'utilisation de cette figure, voir Frédéric Neu-Dufour, *Ernest Psichari (1883-1914). La construction d'un mythe*, thèse de doctorat, Michel Winock (dir.), Paris, IÉP, 1999 ; *Ernest Psichari, l'ordre et l'essence*, Paris, Éd. du Cerf, 2001 369 p. (« Histoire »)

3. Frédéric Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, C.N.R.S. Éd., 1998, 533 p. Michel Fourcade, *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, Gérard Cholvy (dir.), Univ. Montpellier III, 1998, t. II, p. 437 et suiv.

4. M. Guittat, *La Revue de métaphysique et de morale et la question de Dieu 1893-1941*, mémoire de D.É.A., G. Cholvy (dir.), Univ. Montpellier III, 1998, 126 p.

5. Robert Garric, « La vocation de Charles Péguy », *Revue des jeunes*, 10-25 septembre 1926, p. 566.

6. Léon XIII, *Au milieu des sollicitudes*, lettre encyclique, 16 février 1892, 1^{re} partie, § 7.

que Jeanne présente à Dieu : elle est comme l'incarnation de cette mission de la France, de cette grâce reçue qui en fait le Royaume de la Reine du Ciel¹.

Péguy opposait, on le sait, ceux de la « mystique » et ceux de la « politique »². Et Garric, sans ignorer le « fait politique », investit prioritairement le champ de l'action sociale et civique, convaincu que la chose publique ne passe pas seulement par un bulletin de vote. Son état d'esprit est condensé dans la devise qu'il propose aux Équipes sociales : « Il faut croire à ce que l'on fait et le faire dans l'enthousiasme ».

Les Équipes sociales ne sont pas une création de pure originalité. L'intuition initiale revient à Frédéric Ozanam avec ses Conférences Saint-Vincent-de-Paul. Entre les « Conférences » et les « Équipes », on trouve une formule-relais, les Cercles d'ouvriers d'Albert de Mun. Lui aussi s'était voué à un travail d'éducation des plus défavorisés, de fraternisation entre la classe bourgeoise et la classe ouvrière ; lui aussi en avait ressenti l'impérieux besoin au terme d'une guerre — guerre civile —, la Commune ; lui aussi enfin, s'adressait aux jeunes en priorité, jeunes ouvriers et étudiants de Saint-Cyr, de l'École d'État-major, de Polytechnique. Garric doit également aux patronages et aux Universités Populaires, à l'A.C.J.F., et probablement, même s'il ne s'est jamais réclamé de Marc Sangnier, à certaines initiatives du Sillon. Mais l'expérience de « cette humanité découverte » dans la guerre, l'empêche de s'inscrire dans un cadre établi, marqué parfois par un paternalisme qu'il veut repousser³ :

Peut-être admettions-nous, dans ces années lointaines de l'avant-guerre, si même nous y pensions, que des classes peuvent diviser les hommes : nous revenions, sachant qu'*elles n'existent pas*. Je veux dire — car bien des fois ce mot n'a pas été compris — que, si d'importantes différences économiques, sociales, intellectuelles, séparent les hommes, — que, du moins, ces différences n'entraînent pas, malgré les conflits inévitables, une

1. Robert Garric, « Charles Péguy et Jeanne d'Arc », *Revue des jeunes*, 25 mai 1929, p. 553-562.

2. Charles Péguy, *Notre jeunesse*, Douzième cahier de la onzième série, 17 juillet 1910, dans *Œuvres*, t. III, *Œuvres en prose, 1909-1914*, Paris, Gallimard, 1959 (« Bibliothèque de la Pléiade », 122). Pour une lecture récente des distinctions de Péguy, voir Alain Finkielkraut, *Le mécontemporain : Péguy, lecteur du monde contemporain*, Paris, Gallimard, 1991, p. 29-37 (nouv. éd., Paris, Gallimard, 1999, « Folio », 3191).

3. Maurice Vaussard, dans « Hommage à Robert Garric », *Revue de la Haute-Auvergne*, 1968, p. 25.

sorte de tragique impossibilité de se comprendre, de s'entendre, de vivre ensemble. Pour nous, la communion humaine était retrouvée¹.

En 1919, une fille de la Charité, sœur Odile, demande à un religieux lazariste, le Père Crapez, de venir l'aider dans le patronage qu'elle dirige à Reuilly. Celui-ci la met en contact avec un trio de normaliens entraînés par Garric. Ainsi naissent les « Équipes sociales ». Suivent deux ans et demi de tâtonnements pour dégager une méthode pédagogique. Des cours du soir sont proposés (français ; dessin industriel ; apprentissage), le dimanche des loisirs sont encadrés (visite au Louvre ; promenade en forêt), une première colonie de vacances est organisée. C'est sur cette base que les statuts sont dessinés en juillet 1921. Cinquante étudiants ont répondu à l'appel (venus de Normale, de Centrale ou de Polytechnique) : l'équipe se garde d'être simplement un groupe de distraction, on doit y travailler aussi sérieusement que dans un cours ; mais il doit se garder également de l'ennui et de la lassitude, grâce à l'amitié et à la confiance.

Parmi les précurseurs, retenons le nom de Louis Leprince-Ringuet « rabattu » par Louis Charvet pour donner des cours d'électronique à Belleville en 1923, parfois pour personne, parfois pour quinze ou vingt participants :

À l'X, je me suis fait des amis solides. Nous ne discutons pas de politique, mais de grands problèmes sociaux, religieux. C'est à cette époque que je m'engageai avec d'autres camarades dans les Équipes sociales. Mes parents m'ont dit : « Tu deviens communiste ! » Ils ne concevaient pas que je puisse aller dans les faubourgs de Paris, entretenir des relations fraternelles avec de jeunes hommes appartenant à un milieu très différent du mien, et ceci sans aucune étiquette confessionnelle. Parmi mes camarades, certains étaient anarchistes et militèrent dans l'affaire Sacco et Vanzetti² !

Quant aux femmes — la première Équipe a été fondée en 1923 —, l'enthousiasme de Simone de Beauvoir, fascinée par Robert Garric, son professeur de littérature à l'Institut Sainte-Marie, est trop remarquable pour ne pas être signalé. Il sera de courte durée :

Je buvais ses paroles ; elles [...] rendaient à mes oreilles un son absolument neuf. Certes, autour de moi, on prônait le dévouement, mais on lui assignait pour limites le cercle familial ; hors de là, autrui n'était pas un prochain. Les ouvriers en particulier appartenaient à une espèce aussi

1. Robert Garric, *Les Équipes sociales*, 1929, p. 1.

2. Louis Leprince-Ringuet interrogé par Jean Puyo, *Le bonheur de chercher*, Paris, Le Centurion, 1976, p. 24.

dangereusement étrangère que les Boches et les Bolcheviks. Garric avait balayé ces frontières : il n'existait sur terre qu'une immense communauté dont tous les membres étaient mes frères. Nier toutes les limites et toutes séparations, sortir de ma classe, sortir de ma peau : ce mot d'ordre m'électrises. Et je n'imaginai pas qu'on pût servir plus efficacement l'humanité qu'en lui dispensant des lumières, de la beauté. Je me promis de m'inscrire aux « Équipes ¹ ».

Les Équipes sociales ne constituent pas un « mouvement catholique » au sens où elles n'ont pas reçu de mandat d'évangélisation de la part des évêques. Il n'est pas question de prosélytisme religieux lors des réunions, l'objectif prioritaire est d'élever les ouvriers à la culture, de confronter les étudiants à l'expérience professionnelle. Mais cette affirmation ne contredit pas la dimension spirituelle de la démarche. D'ailleurs, malgré les demandes insistantes de « protestants, israélites, libres-penseurs », les équipiers, c'est-à-dire les formateurs, ne se recrutent que dans les rangs catholiques, afin, expliquait Myriem Foncin, de préserver l'unité de « la base de notre vie, [...] notre foi ² ».

Ainsi la dimension apostolique de l'œuvre apparaît nettement ³. Les équipiers ne se veulent ni catéchistes, ni sermons, mais ils affirment leur identité catholique (portant une dévotion spéciale à la Vierge, « Garric a choisi le *Souvenez-vous* comme prière des Équipes ⁴ »), et c'est parce qu'ils sont catholiques qu'ils agissent ainsi : « le catholicisme sera jugé d'après ce que nous serons ». D'où l'importance accordée à la connaissance de la doctrine de l'Église, au respect de l'autorité, au culte (chaque année, une cérémonie a lieu au Sacré-Cœur de Montmartre), à la pratique des sacrements.

Un homme illustre cette tendance dans la première période des Équipes : Antoine Martel. Né en 1899, agrégé de grammaire, russophone et spécialisé dans la question des Églises uniates (il se rend en Russie soviétique après

1. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1972, p. 250-251 (« Folio », 22. 1^{re} éd., 1958).

2. « Le rôle surnaturel des Équipes », dans R. Garric, *Les Équipes sociales*, 1929, p. 44-45.

3. La condamnation du Sillon en 1910 a sans doute aussi laissé des traces. Dans sa volonté de réconcilier les catholiques et la démocratie, l'Église et le peuple ouvrier des villes, Marc Sangnier a été accusé de se laisser prendre aux sirènes de la laïcité et de l'œcuménisme. L'encyclique *Singulari quadam caritate* (24 septembre 1912) précise les limites de l'action interconfessionnelle.

4. Pierre Deffontaines, « Le mouvement des Équipes sociales de Robert Garric (1918-1939) », dans *Religion et politique. Les deux guerres mondiales. Histoire de Lyon et du Sud-Est. Mélanges offerts à M. le doyen André Latreille*, Lyon, Audin 1972, p. 227 (Centre d'histoire du catholicisme, univ. Lyon II).

la Révolution bolchévique), disciple du Père Portal¹, Martel co-dirige les Équipes du Nord avec Pierre Deffontaines². Malade, il inspire et devient la cheville ouvrière de l'association des Anciens du sana, puis organise des cercles d'Évangile³. « Le chrétien, par le baptême, rappelle-t-il, participe au "sacerdoce royal", défini par saint Pierre. Ce qui signifie qu'il possède des précisions plus grandes que le non-baptisé sur les obligations que comporte l'esprit de service [...] : faire disparaître la misère ou la maladie qui accablent, dissiper les préjugés qui obscurcissent l'intelligence, endiguer les passions qui troublent une conscience ». Un tel discours se résume à cette formule souvent entendue : si les chrétiens agissaient vraiment en chrétiens, l'avènement définitif du Seigneur ne serait pas loin...

Laissons là l'espérance qui appartient au registre du croyant, non de l'historien. L'interrogation de fond ne porte pas tant sur l'héroïsme ou la sainteté des uns ou des autres, que sur le passage de la vie personnelle à l'organisation collective. Et puisque la société parfaite ne se réduit pas à la somme des individualités vertueuses, les chrétiens ont-ils, plus que d'autres, des lumières sur ce que pourrait-être cette cité humaine ?

1926-1943 : Bâisseurs d'une nouvelle chrétienté ?

Toute la politique se réduit à ce dilemme inexorable : refaire la France chrétienne ou consentir à sa perte. Jamais la force d'une telle pensée n'a paru plus évidente qu'aujourd'hui. Cette vérité pouvait paraître discutabile quand M. de Mun l'a prononcée vers 1905. Trente ans après, elle prend la forme impérieuse d'une loi⁴.

En ces termes Edmond Jaloux présente la biographie d'Albert de Mun publiée en 1935 par Garric : deux « apôtres », mieux deux « croisés » (*sic*). Pour Garric, comme pour nombre de meneurs de la jeunesse catholique, toute réponse durable à la condamnation de l'Action française⁵, à la crise

1. Régis Ladous, *Monsieur Portal et les siens, 1855-1926*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, p. 463-474 (« Histoire »).

2. Pierre Deffontaines et Georges Lamirand sont vice-présidents des Équipes sociales.

3. Antoine Martel, *Lettres et témoignages*, Paris, Éd. de la *Revue des Jeunes*, 1939, p. 153

4. Edmond Jaloux, *Le Jour*, 9 février 1935, p. 2.

5. Sur cette crise, cf. les travaux d'Eugen Weber (*L'Action française*, Paris Stock, 1962, XIV-651 p., trad. fr. de *Action française, royalism and reaction in twentieth century France*, Stanford, Stanford university Press, 1962, 594 p.), André Laudouze (*Dominicains français et Action française, 1889-1940. Ma as au couvent*, Paris, les Éd. ouvrières, 1990, 272 p.), Victor Nguyen (*Aux origines de l'Action française : intelligence et politique vers 1900*, Paris Fayard, 1991, 958 p.), et

économique, aux totalitarismes, à la défaite de 1940, ne peut se fonder que sur les paroles de Pie XI : « la paix du Christ par le règne du Christ¹. »

Paradoxe, ces catholiques appellent à « refaire la France chrétienne² » tout en affirmant que le peuple demeure fidèle à son baptême. La mission apostolique des catholiques « éclairés » serait-elle donc seulement de conscientisation ? Au demeurant, une tension persiste au moment des engagements concrets pour refaire la nation chrétienne : s'agit-il prioritairement d'une action sur les mœurs ou sur les institutions ?

L'ouvrage *Belleville. Scènes de la vie populaire* ne répond pas à ces questions. Garric le dédie aux ouvriers, aux étudiants, aux « jeunes hommes du Peuple » qui travaillent avec lui dans les Équipes. Il décrit la rue en fête et les maisons misérables, les spectacles populaires, le cinéma et le problème de chômage et de la maladie. Il voit ce peuple « naturellement religieux ». Avec des accents de Péguy, il définit « ce peuple de Belleville et de France », comme « essentiellement chrétien », vivant la fraternité, la charité, la justice, croyant à la dignité humaine dans l'amitié quotidienne du Christ³.

Garric pousse très loin sa confiance dans la vertu sociale du catholicisme : au milieu des années vingt, il annonce aux Équipiers la désagrégation prochaine du parti communiste créant ainsi un grand vide que seul l'Église pourrait combler⁴. Certes, il ne nie pas que le peuple se montre anticlérical voire indifférent, parce que les catholiques, apparaissent trop souvent liés aux patrons, aux propriétaires, aux banquiers. Mais, ajoute-t-il, si on lui montre que nombreux sont les catholiques qui ne veulent plus rattacher l'Église à un régime — quel qu'il soit —, que l'Évangile a été prêché pour le peuple et au peuple, alors il ne doutera plus de la fausseté de l'idée de classe, alors il comprendra que la révolution des âmes est la seule durable⁵.

surtout la thèse de doctorat de Jacques Prévotat, *Catholiques français et Action française. Étude des deux condamnations romaines*, René Rémond (dir.), Univ. Paris X, 1994, 3 vol. XV-1833 p. ; *Les catholiques et l'Action française, histoire d'une condamnation, 1899-1939*, Paris, Fayard, 2001, 742 p.

1. Pie XI, encyclique *Quas primas*, 11 décembre 1925.

2. Yvon Tranvouez a dressé une liste non exhaustive des ouvrages parus sur ce thème entre 1918 et 1939 : *Catholiques d'abord*, Paris, Éd. ouvrières, 1988, p. 122-124.

3. Robert Garric, *Belleville. Scènes de la vie populaire*, Paris, Grasset, 1928, p. 214 (« Les Écrits »). Nouv. éd., [Limoges] Rougerie, 1971. *Amitiés Robert Garric*, 7-8

4. Arch. M. S., Fonds Garric, lettre d'Antoine Martel du 21 décembre 1925.

5. R. Garric, *Belleville. Scènes de la vie populaire*, Paris, 1928, p. 223.

La condamnation de l'Action française a entraîné le désarroi d'un certain nombre d'Équipiers confiants dans la proximité d'un changement de régime¹. Ainsi, au début des années trente, ils se distinguent d'une génération de catholiques avides de proposer une alternative à la société en crise, alors que l'accord existe entre eux sur l'analyse de la faillite du système établi. Parmi les représentants de ces « non-conformistes »², Emmanuel Mounier, à la veille de fonder *Esprit*, n'hésite pas à interpeller Garric :

[...] Vous avez 35 ans, une œuvre de médecine sociale sur les bras, et des choses précisément à ne pas compromettre, parce que déjà, en un autre sens, compromises. Nous avons 25 ans, les mains libres, nous voyons la fuite du monde que vous soignez, que nous ne pouvons accepter, que nous avons le temps de ne pas accepter, de voir tomber sans larmes, et de remplacer. Voilà le fossé. Je ne sais pas si nous allons vers un « avenir meilleur », et travailler avec cette formule comme étoile serait bien naïf et très bourgeois. La catastrophe, au moins pour un temps, est même plus probable que cette ligne plane que vous prévoyez. Ce qu'il faut, c'est que quelques-uns élisent domicile dans l'Absolu, portent les condamnations que personne n'ose porter, proclament l'impossible quand ils ne peuvent le réaliser, et, s'ils sont chrétiens, ne se laissent pas une fois de plus, avec leurs solutions petit-bourgeois, distancer par l'histoire. Oui, il n'y a rien à faire avec les cadres politiques actuels. Mais pourquoi n'allez-vous pas jusqu'au bout : il n'y a rien à faire de grand (... la charité s'engouffre dans les œuvres les plus minces) avec le capitalisme actuel. Cette effrayante montée de l'argent et de la machine, vous ne l'arrêterez pas par d'habiles frottements [...] ³.

La réserve de Garric pour le fonctionnement de la République, voire ses institutions⁴, se traduit par un attrait pour les Croix-de-Feu. Il entretient de fréquents contacts avec le colonel de La Rocque, avec qui il dira plus tard s'être senti en « communion » (« nous avons en commun [...] le sentiment, qui dépasse la politique, de ce qu'on peut appeler une urgence nationale, une sorte de grande blessure faite au-dedans de la patrie, une nécessité de reconstruire, une nécessité de rassembler les différents courants, les

1. Renseignement de Pascal Bousseyrroux, après dépouillement de correspondances, juillet 1996.

2. Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, 494 p. (nouv. éd. rev. et actual., Paris, Éd. du Seuil, 2001, 562 p., « Points. Histoire »)

3. Lettre d'Emmanuel Mounier à Robert Garric, 6 janvier 1931.

4. R. Garric, *Le message de Lyautey*, Paris, 1937, p. 57-585.

différentes valeurs spirituelles de ce pays¹ ». Les idées du chef de la ligue sont exposées dans *Service public* (1934) : réforme de l'État; renforcement de l'exécutif par l'extension des pouvoirs du président de la République et la limitation de ceux du Parlement; réconciliation du capital et du travail, mesures en faveur des travailleurs, réglementation du droit de grève². « Du social. Faites du social. », tel était le mot d'ordre du « Chef », le maréchal Lyautey, selon Garric. L'archétype de l'action sociale non dévoyée par la politique serait l'œuvre coloniale : apporter l'ordre et la paix pour assurer la sécurité; construire des ports et des voies ferrées pour offrir l'abondance; ouvrir des hôpitaux et des écoles pour garantir la santé et l'éducation; organiser des expositions pour assurer le rayonnement. Image idyllique de la mission coloniale de la France, partagée par bien des catholiques sociaux³.

Cette ligne du catholicisme social et, malgré certaines apparences, du respect de la légalité républicaine, Garric s'y accroche mais elle lui vaut une quadruple critique : politique (réforme ou révolution?), culturelle (universalité ou spécificité?), sociale (mélange ou distinction des rangs?) et spirituelle (conquête ou témoignage?).

Pierre-Henri Simon⁴, un ancien des Équipes sociales proche d'*Esprit*⁵, défend le rôle à venir des « révolutionnaires spirituels »... et si d'aventure ceux-ci échouaient, ils auraient au moins « payé une prime d'assurance pour la Chrétienté⁶ ». Au cœur de ce qui l'oppose à Garric, il y a l'antagonisme entre deux types d'action, l'une de charité, l'autre de justice. Venir en aide au pauvre dans le système, est-ce faire perdurer l'injustice? Ou est-ce introduire une pratique de vie qui, en attendant que le système tombe de lui-même, annonce une réalité sociale vraiment plus juste?

Pour Simone de Beauvoir, le problème se situe ailleurs. Elle trouve bien peu de satisfaction dans la lecture des *Misérables* ou du *Père Goriot* à des jeunes filles qui travaillent toute la journée dans des ateliers de couture :

1. Jacques Nobécourt, *Le colonel de La Rocque, 1885-1946, ou les pièges du nationalisme chrétien*, Paris, Fayard, 1996, annexe 2, p. 1131.

2. René Rémond, *Les droites en France*, Paris, Aubier, 1982, p. 210-215 (« Coll. historique »).

3. R. Garric, *Le message de Lyautey*, Paris, 1935, p. 198.

4. Voir les actes du colloque de Rome (12 décembre 1996) sur *Pierre-Henri Simon*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, 170 p. (« Histoire »).

5. Garric a demandé à ses collaborateurs de choisir entre les Équipes et le compagnonnage avec Mounier.

6. Lettre de Pierre-Henri Simon à Robert Garric, 24 mars 1933, à la suite de l'article paru dans la *Revue des jeunes*, « Pourquoi nous acceptons », 15 février 1933, p. 159-173.

[...] je répugnais à suivre les instructions qui m'engageaient à leur parler de la grandeur humaine ou de la valeur de la souffrance : j'aurais eu l'impression de me moquer d'elles. Quant à l'amitié, là aussi Garric m'avait bernée. L'atmosphère du Centre était assez gaie ; mais entre les jeunes de Belleville et ceux qui, comme moi, venaient à eux, il n'y avait ni intimité, ni réciprocité. On tuait le temps ensemble, rien de plus¹.

Et dans le cas où cette culture atteindrait une élite ouvrière, elle en ferait un groupe de « déclassés », dont le désir serait de devenir des bourgeois. Le vrai perfectionnement de l'ouvrier, sa véritable ascension, déclarent les tenants du « respect des rangs », c'est de devenir un maître-ouvrier, un chef, une compétence, une valeur dans son milieu. Contre ce principe de « culture ouvrière », Pierre Deffontaines défend l'idée de l'universalité de la culture².

Les animateurs de la J.O.C.³ et de l'U.S.I.C.⁴, quant à eux, reprochent à leurs rivaux des Équipes⁵ l'utopisme de leur doctrine sociale⁶. Garric repousse l'idée de classe par crainte de l'apparition de particularismes catholiques par milieu⁷. Or ces classes existent, répliquent-ils, la distinction est reconnue dans les encycliques sociales⁸. Le nier serait aborder la question sociale uniquement sous l'angle de la psychologie, telle que l'a traitée Georges Lamirand dans *Le rôle social de l'ingénieur*⁹ : aucune réforme du régime économique n'y est envisagée, aucune organisation collective n'y est conseillée. En méconnaissant l'aspect institutionnel du problème social, ces « pionniers de la bourgeoisie » se rattacheraient — implicitement mais certainement — au libéralisme.

1. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, 1972, p. 310-311.

2. Pierre Deffontaines, « Le mouvement des Équipes sociales de Robert Garric (1918-1939) », dans *Mélanges [...] Latreille*, Lyon, 1972, p. 228.

3. Marcel Launay, « Réflexions sur les origines de la J.O.C. », dans Gérard Cholvy, *Mouvements de jeunesse chrétiens et juifs. Sociabilité juvénile dans un cadre européen, 1799-1968*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, p. 223-231 (« Histoire »).

4. Union sociale des ingénieurs catholiques.

5. Témoignage de Roger Pons, dans A. Martel, *Lettres et témoignages*, Paris, 1939, p. 26.

6. Doc. dactyl. de 13 p., communiqué par le P. Mesch S. J., daté du 8 mai 1935, p. 5.

7. Cette critique est déjà en germe dans une lettre que le P. Guitton S. J., de l'Action populaire dont l'abbé Guérin (fondateur de la J.O.C.) est un des collaborateurs, adresse à Garric (29 octobre 1923) en annonçant qu'il se fait l'écho amical de l'opinion de « plusieurs personnes de divers côtés » (*sic*).

8. Par exemple dans l'encyclique *Quadragesimo anno*, 1931.

9. Georges Lamirand, *Le rôle social de l'ingénieur, scènes de la vie d'usines*, Paris, Éd. de la Revue des jeunes, 1932, 251 p. Garric loue ces propos de « chef » qui, par analogie du titre même, font référence aux paroles de Lyautey dans *Le rôle social de l'officier* (cf. la *Nouvelle revue des jeunes*, 15 juillet 1932, p. 757).

Face à ces attaques, Garric peut se targuer de l'appui d'Albert Thomas enthousiasmé par le *Belleville...*, « ce livre de foi sociale [...], livre écrit à la gloire du peuple de France » qui invite à des « tâches communes¹ ». Par ailleurs, Leprince-Ringuet, s'il ne nie pas les limites de son action de formation auprès des ouvriers défend néanmoins le souvenir d'une amitié efficace, notamment pour venir en aide aux chômeurs dans les années trente². Et Edmond Michelet, qui a lancé la première Équipe à Brive en 1931, voit dans les attaques des « éléments laïques de gauche », comme dans les injures des « bien-pensants » qui les traitent de « communistes³ », une preuve de leur efficacité⁴.

Les jésuites de l'Action populaire, enfin, s'inquiètent d'une stratégie apostolique à leurs yeux insuffisamment conquérante, avec le risque pour les Équipes sociales de se rapprocher des associations neutres défendant un christianisme vague⁵. Garric a écarté tout ce qui serait de nature à compromettre la fraternité entre étudiants et ouvriers, en particulier le prosélytisme religieux : l'« Amitié » et la « Culture » doivent amener au Christ ceux qu'une « offensive » directe eût écartés. À l'heure des grands congrès de la jeunesse catholiques (1936 pour l'A.C.J.F., 1937 pour la J.O.C.) ces jésuites ne sont pas convaincus, d'autant plus que des Équipeurs dénigraient des œuvres plus classiques de formation à la vie intérieure et à la piété traditionnelle fondée sur l'ascèse personnelle⁶.

La fin des années trente constitue l'apogée de l'œuvre humaine de Garric. Directeur de la *Revue des jeunes*, fondateur et président d'une œuvre sociale et apostolique, il peut se satisfaire d'un réseau de trois cent cinquante Équipes, preuve que son intuition ne répondait pas seulement au besoin de la génération de la guerre. Professeur de renommée internationale, il donne des cours au Brésil, en Grande-Bretagne, et aux Pays-Bas.

Trois bémols pourtant. S'il s'est arrangé du système républicain parlementaire, Garric ne pleure pas sa disparition, et n'émet pas de réserve (publique en tout cas) quant au caractère autoritaire du régime de Vichy. Si on lui

1. Arch. M. S., Fonds Garric, lettre d'Albert Thomas à Robert Garric, 30 octobre 1928. À cette date, Albert Thomas œuvre au Bureau international du travail.

2. Louis Leprince-Ringuet, *Le bonheur de chercher*, Paris, 1976, p. 35.

3. Arch. M. S., Fonds Garric, lettre d'Edmond Michelet à Robert Garric, 16 janvier 1938.

4. Arch. M. S., Fonds Garric, lettre d'Edmond Michelet à Robert Garric, 23 mars 1932.

5. Joseph Bonsirven, « L'action commune des croyants », *Études*, t. CCXXXV, n° 21, 5 novembre 1935, p. 307-321.

6. Un article est directement incriminé, écrit par le polytechnicien et routier Pierre Schaeffer (cf. la *Revue des jeunes*, 15 novembre 1934).

reconnaît une efficacité dans son action sociale, d'aucuns lui reprochent de ne pas chercher à proposer des réformes de structure pour se dégager du caractère intrinsèquement injuste du libéralisme. Si on admet la sincérité de son témoignage d'homme de foi, on le taxe — hors de l'Église — d'apôtre qui ne veut pas se dire, et à l'opposé, on craint — dans l'Église — que la formule qu'il propose n'aboutisse à une religion naturelle, une autre façon de l'humanisme.

Robert Garric et Georges Lamirand — nommé secrétaire d'État à la Jeunesse — font partie de ces catholiques sociaux opérant ce « troisième ralliement » décrit par Étienne Fouilloux¹. Sans étiquette politique antérieure, ils acceptent de prendre (ou de prolonger) des responsabilités dans l'administration du nouveau régime. Mobilisé en 1939, puis rapidement appelé au service social à l'Armement sous l'autorité de Raoul Dautry, Garric est nommé, sur la suggestion de Wladimir d'Ormesson², commissaire général du Secours social, dénomination transitoire du Secours national. Maintenu à son poste après la défaite puis l'occupation de la zone sud, Garric se voit récompensé par le chef de l'État :

En septembre 1943, le maréchal Pétain remettait à Garric, à La Bourboule, la croix de la Légion d'honneur. Je ne pourrai redire l'émotion qui tendait ce visage d'ordinaire et sans cesse souriant ; dans sa pâleur, il rayonnait de toute l'humilité simple qui était la sienne. Dans le fond de son cœur, il reportait certainement sur tous ceux qui l'aidaient dans ses lourdes tâches tout le mérite de cette haute distinction³.

Une décoration qui traduit les éléments d'ambiguïté de la compromission avec le régime de Vichy⁴. Or, parmi les Équipiers, il en est aussi qui

1. Étienne Fouilloux, « Les paradoxes du catholicisme français (1940-1945) », dans *Les protestants français pendant la seconde guerre mondiale*. (Paris, 19-21 novembre 1992), André Encrevé et Jacques Poujol (éd.), Paris, Société d'histoire du protestantisme français, 1994, p. 437-455.

2. *Le Figaro*, 2 septembre 1939.

3. Témoignage de Jean Durand-Dastès, ancien délégué départemental du Secours national des Hautes-Pyrénées, dans « Hommage à Robert Garric », *Revue de la Haute-Auvergne*, 1968, p. 158.

4. Jean-Louis Clément (*Les évêques au temps de Vichy. Loyalisme sans inféodation*, Paris, Beauchesne, 1999, 279 p.) remet en question l'historiographie en justifiant l'attitude des évêques par leur fidélité à une doctrine reformulée au milieu des années trente. Yves-Marie Hilaire dans « Les évêques français pendant la Seconde guerre mondiale », *Anuario de Historia de la Iglesia*, IV, 1995, p. 79-96, s'oppose à cette perspective puisqu'il clôt le temps du « loyalisme sincère et complet » à la fin de l'année 1942.

ouvrent la Résistance dès la première heure. Ainsi Edmond Michelet¹, ami de Garric, qui se distingue radicalement de son président en 1940, tout en préservant ce qui les unit : le sens du service social.

1943-1967 : Témoin dans une société sécularisée

L'échec de la Révolution nationale dans une France soumise à l'occupant nazi et le constat des limites de la réussite de l'Action catholique balayent les espoirs de restauration d'une société qui se référerait explicitement à des valeurs chrétiennes. « Rencontre de l'homme » et « nouvelle démocratie », voilà les deux termes de la problématique du catholicisme social, désormais essentiellement déclinée par les démocrates-chrétiens, dans la France du tournant du siècle².

Michelet compare le « Garric de ces années-là » à Monsieur Vincent, pour son aide aux prisonniers, aux réfugiés et peut-être plus encore à la jeunesse³. Mais sa compromission avec un régime collaborateur de l'Allemagne de Hitler le soumet, comme bien d'autres — ainsi l'écrivain régionaliste Henri Pourrat qui s'épanche dans une longue lettre⁴ —, au jugement de ceux qui ont directement œuvré pour la libération du pays. Michel Debré, maître des requêtes au Conseil d'État, commissaire de la République pour la région d'Angers, insiste sur la fidélité de Garric au maréchal Pétain, lui accordant des circonstances atténuantes pour une « activité [...] parfaitement française » :

Monsieur GARRIC s'est toujours opposé, d'une manière formelle, à l'intrusion de la politique au sein du SECOURS NATIONAL. La position qu'il prenait signifiait, en fait, opposition à l'intrusion du Gouvernement de VICHY. Son attitude n'a pas été seulement, dans son esprit, motivée par le souci de protéger les Œuvres privées contre une tutelle excessive de l'État, elle a été surtout motivée par la volonté de ne pas voir l'état

1. Jean-Dominique Durand, « sainteté et politique. Une médiation possible ? », dans *La Sainteté*, (Grenoble, 7-9 octobre 1976 et Lyon, 27-30 janvier 1978), Université d'été de Saint-Didier Gérard Cholvy (éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1999, p. 303. Voir aussi Xavier de Montclos, Monique Luirard, François Delpech, Pierre Bolle (dir.), *Églises et chrétiens dans la II^e guerre mondiale*, Lyon, Presses univ. de Lyon, 1982, 2 vol., 384 et VII-639 p.

2. Pie XII, « Ordre intérieur des États » (1942), dans *Messages des Noëls de guerre 1939-1944*, Lille, Éditions Comprendre, 1945, p. 48. Voir surtout le radiomessage de Noël 1944 en faveur de la démocratie.

3. Voir à ce sujet la thèse de Bernard Comte, *Une utopie combattante. L'École des cadres d'Uriage, 1940-1942*, Paris, Fayard, 1991, en particulier les p. 38-40, 73-74, 211, 214, 307.

4. Arch. M. S., Fonds Garric, lettre de Henri Pourrat à Robert Garric, 7 mars 1945.

d'esprit et la législation de VICHY pénétrer à l'intérieur du travail social du SECOURS NATIONAL. [...] il a toujours défendu l'idée que le SECOURS NATIONAL pouvait embaucher des israélites et des francs-maçons ou employer leurs services [...]. La position personnelle de Monsieur GARRIC a toujours été nettement anti-allemande. Il n'ignorait pas mon activité alors même que j'étais un de ses collaborateurs. Il a toujours donné les facilités nécessaires aux membres de son personnel qui, tel Yves de Ker-golay, Directeur des Services Intérieurs du SECOURS NATIONAL, sont passés, en 1942, par l'Espagne, pour rejoindre l'Afrique du Nord. De tout temps Monsieur GARRIC a été partisan de la victoire alliée, partisan d'une alliance avec les nations unies. Il n'a jamais dissimulé sa pensée¹.

Jamais sérieusement menacé par l'épuration, Garric est même sollicité, dans le cadre de la reconstruction d'après-guerre, pour donner son avis sur le projet de Sécurité sociale², et surtout pour se maintenir à la tête du Secours national qui devient l'Entraide française³. Il œuvre également à la Commission des études techniques et au Comité français de service social et d'action sociale, mais donne désormais la priorité à son activité d'enseignant et de conférencier, en France (notamment dans les Instituts catholiques où il illustre des figures chrétiennes) et à l'étranger, où il continue d'apparaître comme un illustre représentant de la culture française⁴. C'est pour le remercier de ses engagements, au sein des institutions républicaines, qu'il est élevé au rang d'officier de la Légion d'honneur le 12 octobre 1960 : « Garric ! l'homme qui sait s'adapter sans se renier », aurait lancé en forme de boutade le jésuite Michel Riquet⁵.

En 1954, le président de la Cité universitaire, l'ambassadeur André François-Poncet, lui propose la responsabilité de la Maison internationale⁶, malgré le barrage probable de « l'Université de Paris » pour son « action de catholique⁷ ». Garric franchit l'obstacle sans véritable difficulté, son prestige d'homme de culture ayant joué.

1. Arch. M. S., Fonds Garric, document dactylographié, Angers, 4 décembre 1944.

2. Il est sollicité par le député M.R.P. Robert Prigent.

3. Il reste conseiller du président de cette institution jusqu'à sa dissolution en 1949. Arch. M. S., Fonds Garric, lettre de Robert Garric à Edmond Michelet, 27 janvier 1949.

4. En 1953, il est envoyé en mission au Brésil pour y reconstituer le Comité France-Amérique.

5. Arch. M. S., Fonds Garric, lettre de Georges Lamirand à Robert Garric, 17 mars 1954.

6. La Maison internationale est un vaste palais construit par Rockefeller pour être le centre culturel et spirituel de la cité, accueillant des savants de passage et « une élite de thésistes et d'agrégatifs ».

7. Arch. M. S., Fonds Robert Garric, lettre d'André François-Poncet à Robert Garric, 9 février 1954.

Un seul ouvrage marque les vingt-cinq dernières années de sa vie¹, et encore s'agit-il non d'une biographie, mais de la présentation d'une correspondance destinée à offrir un modèle de jeune homme, actif, pragmatique, profond et fidèle à l'ordre, le fils du maréchal de Lattre de Tassigny tué en Indochine en 1951 :

Bernard de Lattre est devenu pour toute la France, pour toute sa jeunesse, le symbole de l'héroïsme et du sacrifice ; le Ciel de Lorraine [...] apporte à tout un pays la réponse à son attente sourde, à son angoisse : l'âme de la France vivante comme aux jours de Roland, comme aux jours de la Marne [...]. Tout un peuple l'accompagne aux Invalides, tout le pays : le lieutenant de Lattre prend sa place dans l'Histoire, dans ces hauts lieux de notre Histoire, où Jeanne d'Arc, dont c'était la fête à l'heure où Bernard tombait, se penche pour recevoir les jeunes martyrs de la Patrie².

Ce culte de l'élite, d'une élite chrétienne — celle qui entraîne le plus grand nombre parce qu'elle se révèle plus fidèle « aux devoirs naturels et surnaturels de la vie » — s'évanouit devant la certitude que chaque homme peut être témoin pour son prochain à un moment de sa vie, et que l'Église doit se préoccuper uniquement de la foi et des mœurs³, mais n'a rien à dire dans l'ordre de la cité. Une attitude que certains membres de la hiérarchie perçoivent comme un danger pour la foi et l'ordre moral⁴.

On se souvient de la description du peuple de Paris dans *Belleville*. Lorsque Garric se prend à le décrire à nouveau au début des années 50, les références à son « fond chrétien » ont significativement disparu : « Ce peuple est idéaliste : il croit de toute son âme au progrès, à l'amélioration des rapports sociaux et au meilleur aménagement de la condition humaine⁵ [...] ». Sont décrits avec un même lyrisme qu'autrefois, son goût pour la culture, son exigence de justice, la puissance de son indignation, sa dignité d'être libre enfin... mais décidément rien qui ne l'élève au-dessus de l'humain. Bref, une confiance dans l'homme et dans le monde qui trouve appui dans la théologie de Teilhard de Chardin. En 1965, le jésuite Russo

1. On sait pourtant qu'il avait plusieurs titres en préparation, sa correspondance fait état d'un Péguy et d'un ouvrage intitulé *L'esprit social de notre temps* (lettre de Durand-Datty, 2 sept. 1946), ainsi que d'un projet de biographie de Madeleine Daniélou (Arch. M. S., Fonds Garric, lettre de M^{lle} Berriot, 1964).

2. Robert Garric, *Un destin héroïque : Bernard de Lattre*, Paris, Plon, 1952, p. 285-286.

3. Marc Venard, introduction à *Faut-il des institutions chrétiennes ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 11 (« Recherches et débats », 60).

4. M^{gr} Émile Guerry, *La doctrine sociale de l'Église. Son actualité, ses dimensions, son rayonnement*, Paris, Éd. du Centurion, 1962, VIII-213 p.

5. R. Garric, « Le peuple de Paris », dans *Portrait de Paris*, Paris, Libr. acad. Perrin, 1951 ; repris dans *Amitiés Robert Garric*, cahier 1968, p. 33.

demande à Garric de rédiger une introduction à la publication des lettres de Teilhard à Léontine Zanta. Dans ces pages, on discerne une adhésion de pensée concernant le « déplacement des civilisations » qui jouent la marche de l'humanité. Garric cite avec ferveur la *Messe sur le monde* et ajoute :

Oui, il croit à l'avenir du monde, à ce lent progrès par lequel l'humanité s'achemine vers l'unité, le sens de la fraternité, l'amour. Le monde, cette pensée de Dieu, ne peut aboutir à un échec, un raté. Tout s'achève dans le Christ. L'importance de la personne est essentielle ; chaque personne doit travailler dans le sens profond de son être, de son âme, s'unir ainsi à l'acte créateur de Dieu, être envahie par l'immense joie de la création¹.

L'optimisme du discours prévaut, dans la ligne de la constitution *Gaudium et spes*, un des textes majeurs du concile Vatican II. Le fait est d'autant plus remarquable que l'Église de France a connu, dans les années qui ont précédé, de très sérieuses secousses sur cette question du rapport entre le monde et l'Église, notamment lors de la crise des prêtres-ouvriers. S'il a pu avoir des sympathies pour ces hommes², Garric n'a pas pris de position publique. L'action menée en France³ s'est limité au domaine social et culturel. Un exemple est donné par la création de l'E.F.D.A. (Enseignement familial dans l'amitié). Leurs membres, avec les Équipes sociales, les étudiants des grandes écoles et des facultés, proposent un soutien scolaire aux jeunes de neuf à dix-huit ans qui ne parviennent pas à obtenir leur C.E.P. ou leur C.A.P. Les fins poursuivies tiennent en deux mots : « recherche » et « connaissance », et leur enseignement se veut « gratuit, a-politique, a-religieux⁴ ». Remarquons d'ailleurs dans le rapport 1967-1968 des Équipes, année de la mort du fondateur, l'absence de référence à une quelconque dimension religieuse de leurs initiatives. Garric a cru en la pérennité de la formule à la Libération, mais le mouvement s'est essouffé. Les Équipes continuent à exister dans les années 50, mais elles « dorment un peu », selon son propre aveu⁵, et une tentative avorte en 1960 pour

1. Robert Garric, introduction à Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres à Léontine Zanta*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 23-24.

2. Arch. M.S., Fonds Garric, lettre d'un séminariste de la Mission de France, 10 novembre 1946.

3. Ce n'est pas le cas pour les Pays-Bas où Garric enseigne à l'Université catholique de Nimègue, ni pour le Brésil où il cherche à accroître l'influence catholique française en envoyant des séminaristes brésiliens en France, en développant les liens entre la J.U.C.F. (Jeunesse indépendante catholique féminine brésilienne) et la J.I.C.F., voir Arch. M. S., Fonds Garric, dossier « Correspondance Brésil ».

4. Arch. M. S., Fonds Garric, doc. dactyl., une page recto-verso, 1969.

5. Arch. M. S., Fonds Garric, lettre de Marcel Landelle, 1^{er} août 1960.

les réunir selon la formule traditionnelle. Son christianisme s'est-il donc « temporalisé » ?

En 1970, le doyen André Latreille publie dans le quotidien *La Croix* un article intitulé « Le catholicisme social est-il mort ? ». Paul VI et le concile Vatican II ont évité d'employer l'expression « doctrine sociale » tout en convenant que l'enseignement de l'Église sur « les réalités changeantes de la vie publique » constitue « une partie essentielle du message chrétien » et appartient à « sa mission d'évangélisation¹ ». Mais, hors d'une « chrétienté sacrée² », le « catholicisme social » a-t-il pour but la réalisation du plus grand bonheur sur terre, ou la rencontre de chaque âme humaine avec Dieu ? N'est-ce qu'un travail préparatoire à l'apostolat, l'établissement de conditions permettant au plus grand nombre d'être réceptif au message de l'Évangile ?

Jacques de Bourbon-Busset s'est essayé au jeu délicat d'une comparaison entre deux empreintes, celle de Garric (« ce vieux garçon un peu bohème » dont les disciples « sont innombrables, éparpillés à travers les générations et les classes sociales ») et celle de Mauriac (prix Nobel descendu « dans l'arène politique » qui a « ému, bouleversé », mais qui « n'a pas formé³ »). Plus acteur que penseur, Garric a préféré adhérer à l'histoire plutôt que de s'y opposer. En 1940, devant les jeunes de l'École des cadres d'Uriage, il affirmait avec ferveur que « la patrie est une âme, la tradition de la France est une mission » ; à la fin de sa vie, on ne trouve plus trace de l'idée de « vocation d'un peuple » dans ses dires. Croit-il alors que seul compte, le témoignage de l'homme — l'exemple de Lacordaire cédant la place à celui de Pascal ? En d'autres termes, au-delà du bon sens, commun à tous les hommes, la vérité du christianisme ne saurait-elle être qu'individuelle et non collective ?

1. Jean-Paul II parlera de « magistère social », un ensemble de principes tels : la destination universelle des biens, la préférence pour les pauvres et la solidarité internationale (Voir les trois encycliques sociales de son pontificat, *Laborem exercens* (14 septembre 1981), *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987) et *Centesimus annus* (1^{er} mai 1991).

2. Ces catégories définies par Jacques Maritain sont reprises par le cardinal Jean Daniélou dans un ouvrage qui suscite la controverse, *L'oraison, problème politique*, Paris, Fayard, 1965 (Arch. M. S., Fonds Garric, lettre du Père Marie de Floris O.S.B., 5 août 1965).

3. Jacques de Bourbon-Busset, « À propos de Mauriac », *Les Lettres*, 2 septembre 1970, p. 8.

TABULA GRATULATORIA

Olivia ANTONI	Monaco
Bernard ARDURA	Bordeaux
Pierre BARRAL	Montpellier
Hélène BERLAN	Montpellier
Marcel BERNOS	Aix-en-Provence
Hubert BOST	Paris
Gilbert BUTI	La Valette-du-Var
Philippe CHAREYRE	Pau
François CHARRAS	Pierrerue
Guy CHAUSSINAND-NOGARET	Paris
Michelle CHERIF-NISSELS	Paris
Alexandre CHEVAL	Brignon
Paul CHOPELIN	Lyon
Michel CHRISTOL	Paris
Laurent COSTE	Pessac
Monique CUBELLS	Marseille
Jean DAUDE	Castelnau-le-Lez
Robert DEBANT	Saint-Gilles
Jacques DELTEIL	Montpellier
Jean-Pierre DONNADIEU	Montpellier
Roger DUCK	Kent
Stéphane DURAND	Montpellier
Jean-Pierre FILIPPINI	Paris
Élisabeth FORLACROIX	Blasimon
Joël FOUILLERON	Saint-Flour
Thomas FOUILLERON	Nice
Marie-Madeleine FRAGONARD	Montpellier
Jean-Marcel GOGER	Cabestany
Dominique JULIA	Paris
Stéphane LAMOTTE	Nice
Jacques LE BRUN	Paris
Nicole LEMAITRE	Paris
Marianne LEULLIEZ	Bagnères-de-Bigorre
Jacques MARCADÉ	Poitiers
Frédéric MEYER	Chambéry
Henri MICHEL	Montpellier

André NOS	Montagnac
Laure PELLICER	Montpellier
Claude PETITRÈRE	Joué-les-Tours
Laurent PICHON	Branoux-les-Taillades
Didier PORCER	Montpellier
Jean-Claude RICHARD	Saint-Guilhem-le-Désert
Jean-Marc ROGER	Congénies
Alain ROUQUETTE	Nîmes
Philippe SAUREL	Montpellier
Robert SAUZET	Tours
Stéphane de SÈZE	Bordeaux

INSTITUTIONS / ARCHIVES / BIBLIOTHÈQUES

Amis de Montagnac	Montagnac
Archives départementales de la Haute-Loire	Le Puy-en-Velay
Archives départementales du Gard	Nîmes
Archives départementales de la Haute-Savoie	Annecy
Archives municipales de Millau	Millau
Université de Limoges, Centre de recherche historique	Limoges
Bibliothèque de l'Institut protestant de théologie	Montpellier
Bibliothèque de l'Université de Mons	Mons
Mairie de Montpellier	Montpellier
Musée de la Révolution française	Vizille
Société de l'histoire du protestantisme	Paris
Université de Bourgogne	Dijon
Université de Genève	Genève
Université de Montpellier III (C.D.P.S. histoire. Centre d'histoire des Réformes et du protestantisme).	Montpellier

LIBRAIRIES

Librairie Aux amateurs de livres	Paris
Librairie La boutique de l'histoire	Paris
Librairie Jean-Paul Delon	Marigny-Saint-Marcel
Librairie Strassner	Sipplingen
Librairie Sauramps	Montpellier
Librairie Le square	Grenoble
Librairie Les trois épis	Carcassonne
Librairie Pierre Clerc	Montpellier
Librairie Vent d'ouest	Nantes

Table des matières

Bernard PLONGERON

Préface 5

Joël FOULLERON

Michel Péronnet à livres ouverts. Jalons bibliographiques 17

LES ÉVÊQUES

Jacqueline BOUCHER

*Les relations des derniers Valois et des évêques au temps des
Réformes : Henri III et Paul de Foix* 65

Francis RAPP

*Deux destins d'évêques : ébaucher des réformes, subir la Réformation
Christophe d'Utenhein à Bâle, Guillaume de Honstein à Strasbourg* . . . 73

Alain TALLON

L'Antiquité chrétienne au concile de Trente 91

Jean BÉRENGER

Les évêques hongrois à l'époque de la Contre-Réforme 105

Françoise HILDESHEIMER

*Richelieu et les Libertés de l'Église gallicane ou le ressentiment
du clergé de France* 123

Monique CUBELLS

Le cardinal Grimaldi : un Frondeur attardé en Provence 139

Régis BERTRAND

Évêque d'ancienne France et sources littéraires : Jean-Baptiste de Grignan, archevêque d'Arles, vu par Madame de Sévigné 149

Milka CRESTIN

Les palais épiscopaux du Languedoc sous l'Ancien Régime (1658-1693) . . . 159

Xavier AZÉMA

Le catéchisme des enfants dans le diocèse de Montpellier au XVII^e et dans la première moitié du XVIII^e siècle 173

Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD

Le jansénisme dans la bibliothèque de Charles-Joachim Colbert de Croissy, évêque de Montpellier 177

François PUGNIÈRE

Carrière ecclésiastique et vicariat général au XVIII^e siècle à travers l'exemple du diocèse d'Alès 199

Gilles DEREGNAUCOURT

Épiscopat, régulation du prince et clientélisme : l'exemple de M^{gr} Rosset de Fleury, archevêque de Cambrai (1774-1781) 209

Jacques-Olivier BOUDON

Les évêques de l'ancienne France dans l'épiscopat concordataire 221

Jean-Denis BERGASSE

La lutte pour la restauration de l'évêché de Béziers au XIX^e siècle et M^{gr} de Pins (1760-1850), l'éphémère dernier évêque 237

Jacques GADILLE

L'engagement catholique des grandes familles au XIX^e siècle. L'exemple de Monseigneur Louis-Gaston de Ségur (1820-1881) 247

PRATIQUES ET FIGURES DE LA RÉFORME CATHOLIQUE

Thierry WANEGFFELEN

Acculturation ecclésiastique et « religion populaire » 259

Guy SAUPIN

Le duc de Merceur : un mystique égaré en politique 277

Maurice DAUMAS

La place de l'affection conjugale dans les traités sur le mariage des XVI^e et XVII^e siècles, en France 293

Jérôme PESQUÉ

Rome et le dauphin : célébration d'une naissance royale 309

Bernard CHÉDOZEAU

Architecture et liturgie : la cathédrale de Narbonne, une cathédrale poignante 325

Jacques PROUST

L'art de la Contre-réforme au Japon 337

Annick FIASCHI-DUBOIS

Paraphrases, lectures théâtrales et exercices spirituels : les histoires sacrées de Marc-Antoine Charpentier, un exemple de « fonctionnalité » du chant post-tridentin 353

Françoise BAYARD

Images privées et réforme catholique à Lyon au XVII^e siècle 369

Michel VOVELLE

La dévotion aux âmes du purgatoire à l'âge classique, d'après les sources iconographiques 385

Michel CASSAN

Une lente diffusion de la Réforme catholique au XVII^e siècle : le témoignage de la visite épiscopale de 1630 dans le Limousin 401

Joël FOULLERON

Le jeune chrétien et le livre. La leçon à succès d'un pédagogue (XVII^e-XXI^e siècle) 413

Alice MARCET

Clergé roussillonnais et catalanité 461

Gilbert LARGUIER

Les communautés de prêtres de la province du Roussillon au XVIII^e siècle . . 469

Élisabeth BELMAS

L'interdiction des pèlerinages à l'étranger (XVII^e-XVIII^e siècles) 485

René FAVIER

Religion et société à Grenoble au XVIII^e siècle. La confrérie des pénitents de la paroisse Saint-Laurent 499

Jacques MARCADÉ

Les Messieurs de Sainte-Radegonde : un chapitre poitevin au XVIII^e siècle . 519

Claude PETITFRÈRE

Les représentants de l'Église au corps de ville de Tours dans le dernier siècle de l'Ancien Régime 531

Serge DONTENWILL

Le temporel des institutions religieuses aux XVII^e et XVIII^e siècles : le cas de quelques établissements du Centre-Est de la France 543

Jean-Pierre GUTTON

Les religieuses lyonnaises à l'épreuve de la Révolution 569

Michel DERLANGÉ

Relance catholique et permanence de la foi dans l'ancien comté de Nice sous le Premier Empire 581

Dominique VARRY

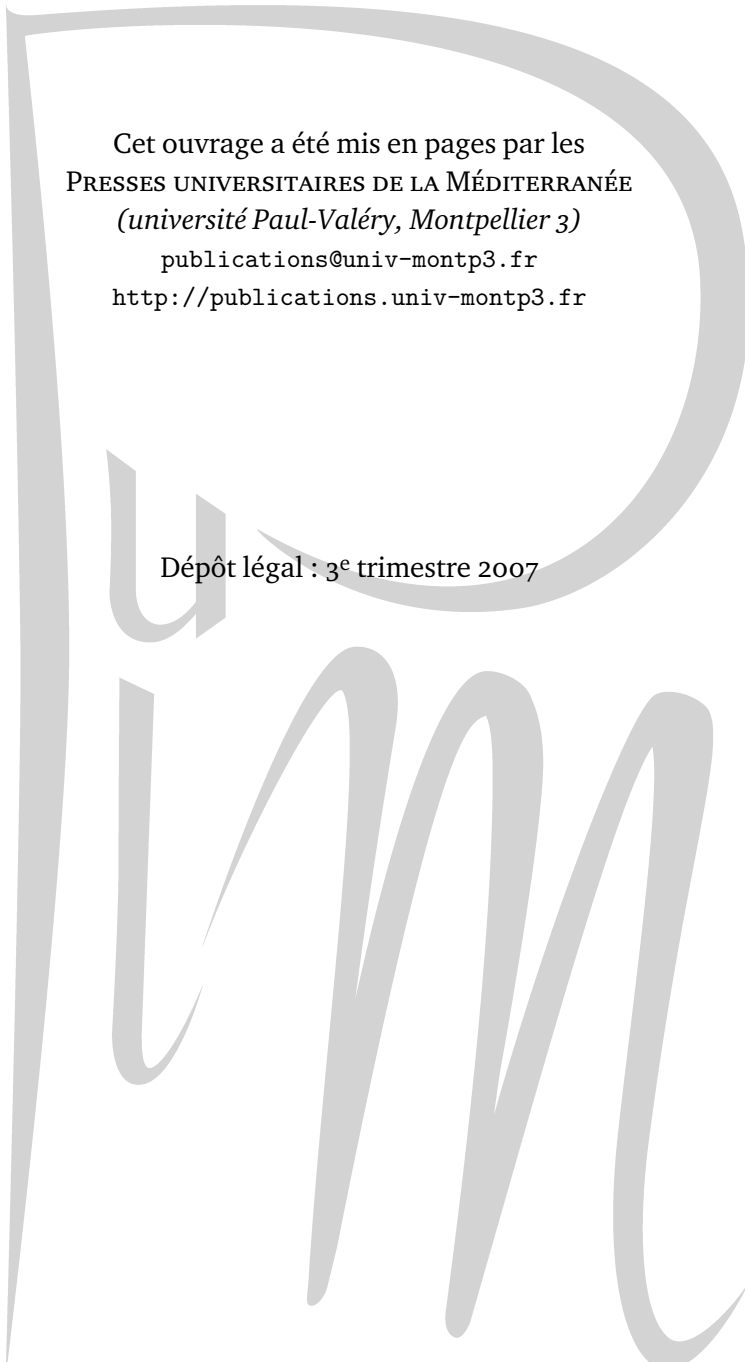
Fidélité ou obéissance : les dilemmes du curé Deyber lors de l'épuration des constitutionnels alsaciens de 1816 597

Dominique AVON

Robert Garric (1896-1967). Catholicisme social et « culture d'âmesse » . . . 617

Les contributions de Brigitte Hébert et Jean-Claude Colbus (t. II, p. 43-57), Jacques Proust (t. I, p. 337-351), Ruxandra Vulcan (t. II, p. 59-69), sont issues de communications présentées au XV^e colloque du Centre d'histoire des Réformes et du protestantisme (= Colloque Jean Boisset, 10), *Réformes, réformation, protestantisme et vie des arts*, Montpellier, Univ. Montpellier III, 6-9 octobre 1997.

Dans la contribution de Jean Boissière, « Entre histoire et mémoire, les protestants de Bionne » (t. II, p. 183-197), il a été imprimé par erreur Brionne au lieu de Bionne. Le nom de Bionne « ne correspond à aucun lieu précis, sinon le nom d'une petite rivière locale, et que les contemporains ont cependant utilisé pour désigner la communauté protestante dans la période où l'édit de Nantes a été appliqué. Les quelques ouvrages qui ont été alors publiés sont marqués "à Bionne" » (Jean Boissière, 5 octobre 2006).



Cet ouvrage a été mis en pages par les
PRESSES UNIVERSITAIRES DE LA MÉDITERRANÉE
(*université Paul-Valéry, Montpellier 3*)
publications@univ-montp3.fr
<http://publications.univ-montp3.fr>

Dépôt légal : 3^e trimestre 2007

