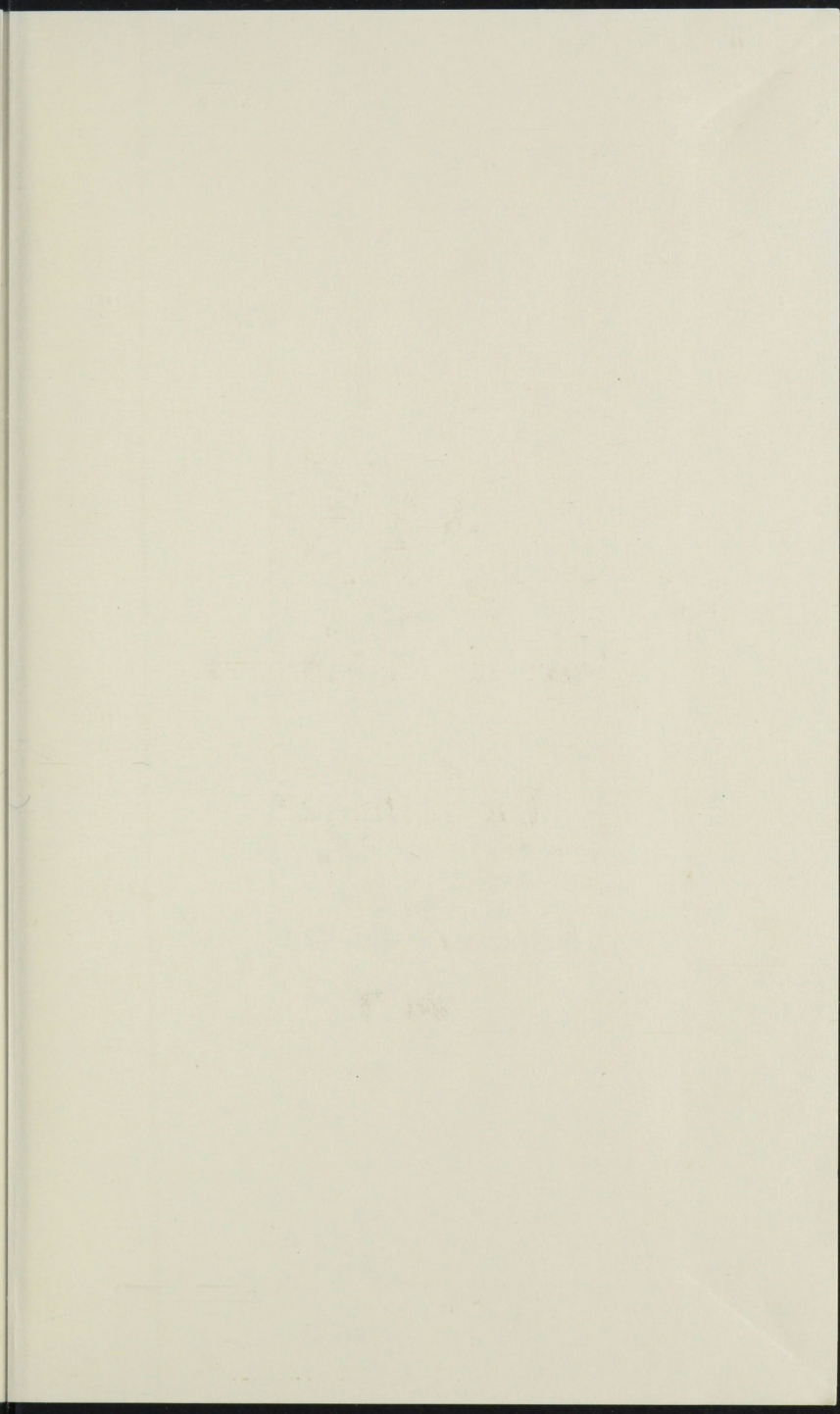


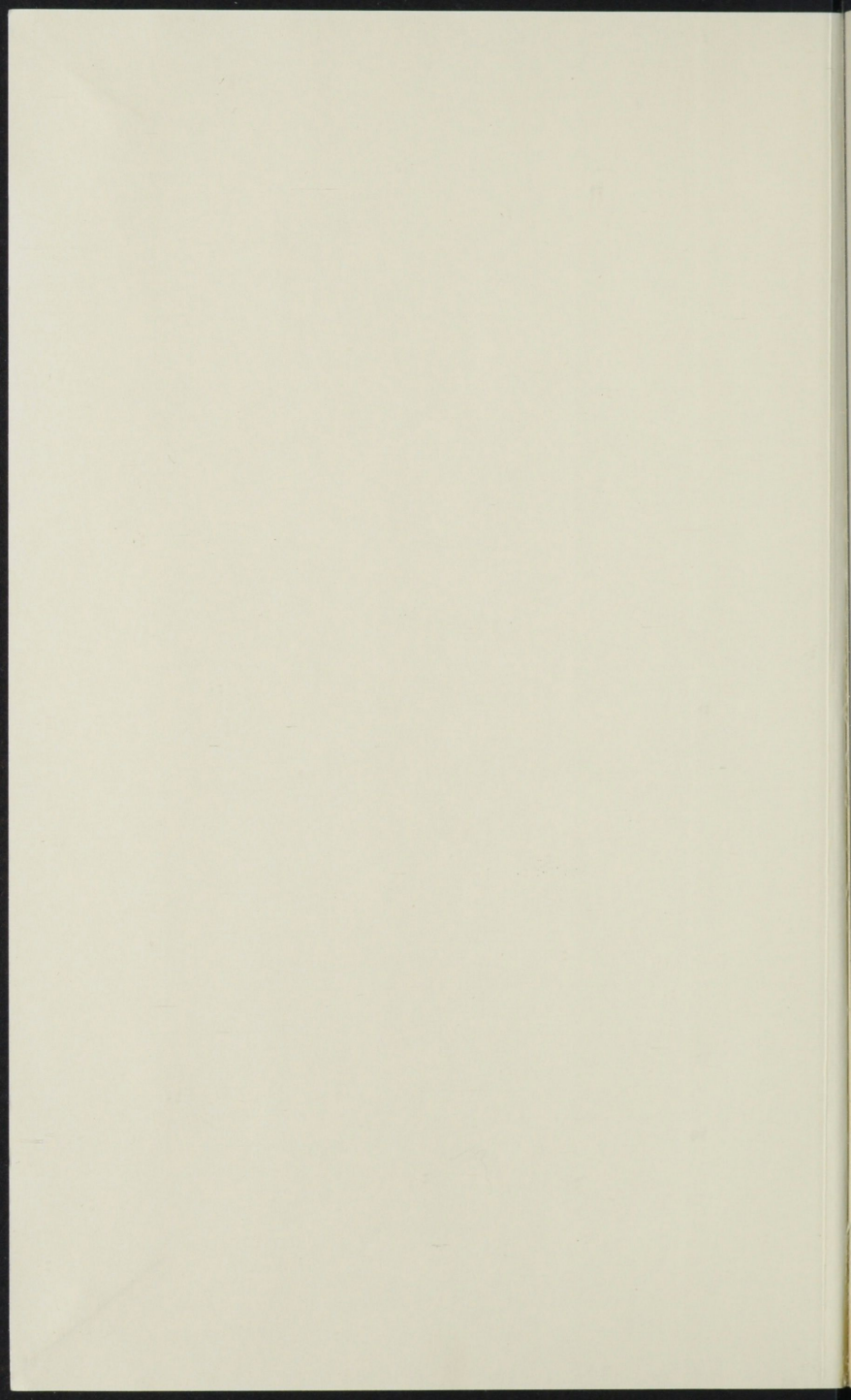
Université de Montréal

Bibliothèque

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE
DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES

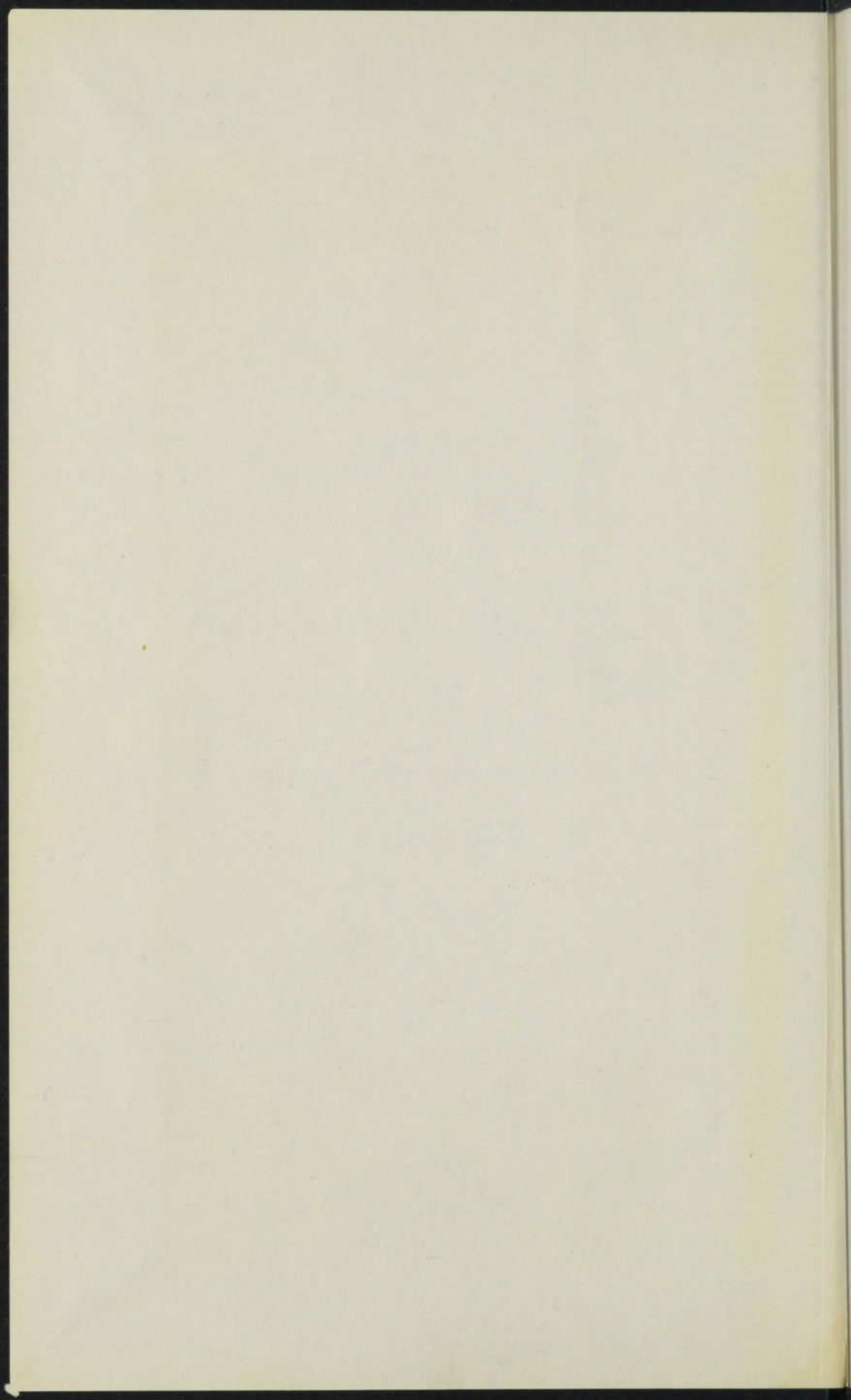






**LA RELIGION POPULAIRE
AU MOYEN ÂGE**

**Problèmes de méthode
et d'histoire**



CONFÉRENCE ALBERT-LE-GRAND 1973

LA RELIGION POPULAIRE
AU MOYEN ÂGE

Problèmes de méthode
et d'histoire

par

RAOUL MANSELLI

INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
ALBERT-LE-GRAND
2715, Chemin Côte Ste-Catherine
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
Paris

1975

BR
253
M3572

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention du Conseil canadien de recherches sur les humanités, dont les fonds proviennent du Conseil des Arts du Canada.

Dépôt légal — 3^e trimestre 1975
Bibliothèque nationale du Québec

Copyright, 1975
*Par les Publications de l'Institut d'études
médiévales Albert-le-Grand, Montréal*

CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

Directeur-fondateur : Albert-M. Landry, O. P.

- Conférence 1947 : Etienne GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. 55 pages.
- Conférence 1948 : Paul VIGNAUX, *Nominalisme au XIV^e siècle*. 96 pages (épuisée).
- Conférence 1949 : Louis-M. RÉGIS, O. P., *L'Odysée de la métaphysique*. 96 pages.
- Conférence 1950 : Henri Irénée MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. 86 pages (épuisée).
- Conférence 1951 : Thomas DEMAN, O. P., *Aux origines de la théologie morale*. 116 pages (épuisée).
- Conférence 1952 : Louis-B. GEIGER, O. P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*. 136 pages (2^e impression) (épuisée).
- Conférence 1954 : D. H. SALMAN, *La place de la philosophie dans l'université idéale*. 74 pages.
- Conférence 1955 : Maurice DE GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*. 100 pages.
- Conférence 1959 : C. SPICQ, O. P., *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux*. 56 pages.
- Conférence 1960 : Philippe DELHAYE, *Pierre Lombard : sa vie, ses oeuvres, sa morale*. 112 pages.
- Conférence 1961 : Jean-Paul AUDET, *Admiration religieuse et désir de savoir. Réflexions sur la condition du théologien*. 72 pages.

- Conférence 1962 : Antoine DONDAINE, O. P., *Écrits de la « petite école » porrétaïne*. 68 pages.
- Conférence 1963 : Lucien MARTINELLI, P. S. S., *Thomas d'Aquin et l'Analyse linguistique*. 80 pages.
- Conférence 1964 : Jean TONNEAU, O. P., *Absolu et obligation en morale*. 128 pages.
- Conférence 1965 : Paul Oskar KRISTELLER, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*. 292 pages.
- Conférence 1966 : Benoît LACROIX, O. P., *L'historien au moyen âge*. 304 pages.
- Conférence 1967 : Fernand VAN STEENBERGHEN, *Le retour à saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui ?* 64 pages.
- Conférence 1968 : M.-D. CHENU, O. P., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. 84 pages.
- Conférence 1969 : Jean PÉPIN, *Dante et la tradition de l'allégorie*. 164 pages.
- Conférence 1970 : Raymond DE ROOVER, *La pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes*. 108 pages.
- Conférence 1971 : Jacques HEERS, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du moyen âge*. 148 pages.
- Conférence 1972 : Philippe VERDIER, *Le couronnement de la Vierge, théophanie de l'art gothique (en préparation)*.
- Conférence 1973 : Raoul MANSELLI, *La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. 236 pages.

PRÉFACE

Après une trentaine d'années consacrées à l'étude des mouvements populaires, orthodoxes et hérétiques, l'aimable invitation que l'Institut d'études médiévales de Montréal m'a faite de donner la Conférence Albert-le-Grand 1973 a été pour moi l'occasion propice de repenser dans son ensemble la problématique et la phénoménologie de la religion populaire au moyen âge. Le texte original de la conférence, nécessairement bref, a servi de charpente au travail que je sou mets ici à l'attention des érudits, non sans une certaine appréhension à l'idée de ma propre audace et de la difficulté des problèmes qu'il m'a fallu aborder.

Il est bien évident que chacun des thèmes discutés ici aurait pu être développé indépendamment dans une vaste monographie et que chacune des notes aurait pu être allongée pour en faire une interminable discussion bibliographique. Je désire donc préciser que le but de ce travail est de présenter un effort de compréhension globale qui pourra à son tour constituer un point de départ, pour moi-même comme pour d'autres chercheurs, vers les explicitations qui s'imposent. Le domaine de la religion populaire au moyen âge est vraiment immense ; il exige donc une convergence de compétences et un ensemble de travaux spécifiques que je serais heureux de voir suscités par cette esquisse.

Je profite de cette occasion pour remercier mes bien chers collègues et amis Pietro Boglioni et Benoît Lacroix, ainsi que le Père Albert-M. Landry qui a admirablement soigné cette édition.

CHAPITRE I

PROBLÈMES DE MÉTHODE

1. — La religion populaire et le fait chrétien.
2. — Le christianisme médiéval entre la religion populaire et la religion savante.
3. — Doit-on parler d'acculturation ?
4. — Importance et rôle de la classe sacerdotale au moyen âge.
5. — La religion populaire et sa transmission orale.
6. — Folklore ?

1. — Un historien anglais de la littérature, Clive Staples Lewis, à l'intelligence aussi pénétrante que riche d'humour, fait débiter son essai intitulé *Imagination and Thought in the Middle Ages*¹ par une série de remarques générales sur l'homme du moyen âge, qui peuvent tout aussi bien valoir comme introduction à ce que nous allons dire ici. Voici ce qu'il dit :

L'homme du moyen âge était, par beaucoup de ce qu'il ignorait, semblable aux sauvages des temps modernes, et certaines de ses croyances pourraient sans doute suggérer à

1. Cf. C. S. LEWIS, *Studies in Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge, 1966, p. 41-63.

un anthropologue des parallélismes surprenants. Mais il serait tout à fait erroné d'en déduire qu'il ait été, en un sens quelconque, un sauvage. Par là je n'entends pas seulement, ou principalement, qu'une telle identification dégraderait l'homme du moyen âge de sa vraie dignité : celle-ci est ce qu'elle est, et il est laissé au goût de chacun de lui préférer éventuellement l'homme polynésien. Le fait véritable est que, vaille que vaille, il était différent. Il vécut dans un système conceptuel différent et eut une histoire différente : même lorsqu'il pensa ou fit les mêmes choses qu'un sauvage, il y était arrivé par un cheminement différent ².

Ces remarques si limpides de Lewis encouragent le médiéviste que je suis à aborder un problème qui semblerait plutôt du ressort de l'ethnologue, du sociologue et de l'historien des religions.

Car le contraste apparaît ici : tandis que fleurissent, parfois de façon luxuriante, les études sur les peuples primitifs, sur la religion populaire d'aujourd'hui ou de l'époque classique, ou sur les grandes religions du passé, il manque, pour la religion populaire du moyen âge, un tour d'horizon même rapide ou une prise de position claire si l'on excepte l'effort louable que déploient, ici même à Montréal, les Prof. Benoît Lacroix et Pietro Boglioni ³. Nous

2. *Ibid.*, p. 41.

3. Pour tout ce problème, voir notre prise de position : R. MANSELLI, *La religione popolare nel Medio Evo : prime considerazioni metodologiche*, dans *Nuova Rivista Storica*,

ne manquons pas, à vrai dire, d'études monographiques sur tel ou tel point de la vie religieuse populaire du moyen âge⁴ : mais il ne faut pas oublier, et c'est ici un aspect fondamental de ce problème, que les dix siècles de cette période sont hautement différenciés entre eux par la diversité des sources

58 (1974), p. 1-15. L'œuvre commencée par les Pères Benoît Lacroix et Pietro Boglioni a connu une première réalisation dans le volume *Les religions populaires. Colloque international, 1970*, éd. B. LACROIX et P. BOGLIONI (Histoire et sociologie de la culture, 3), Québec, 1972, VIII-156 p. Le problème central, celui de la religion populaire dans l'histoire des religions y est étudié par M. MESLIN, aux pages 1-15, mais d'un intérêt non moins considérable est la discussion assez élaborée et différenciée grâce aux divers points de vue exprimés. Le moyen âge reçoit cependant une attention spéciale dans l'ample bibliographie ajoutée par P. BOGLIONI et qui est vraiment très utile pour une première orientation dans ce champ d'étude devenu désormais immense. Il est juste de mentionner combien, au Canada et spécialement au Québec, on s'efforce de retrouver son identité la plus profonde à travers l'étude du monde populaire, où, comme on le sait, l'aspect religieux joue un rôle vraiment central.

4. Le groupe de problèmes dont on s'occupe ici est un domaine touché plusieurs fois déjà par les historiens, mais plutôt à l'occasion et dans le cadre de certaines disciplines non directement et spécifiquement intéressées et consacrées à la compréhension globale du phénomène. Parmi les travaux plus récents et limités seulement à la période historique médiévale, mentionnons J. LE GOFF, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, dans *Annales*, 22 (1967), p. 780-791 et *Culture ecclésiastique et culture folklorique au moyen âge. Saint Marcel de Paris et le dragon*, dans *Ricerche storiche ed economica in memoria di C. Barbagallo*, édité par L. DE ROSA, II, s.l., s.d. (en fait, Naples, 1970), p. 53-90. Le problème de la religion populaire fait l'objet d'une série

et des attitudes mentales. Il est donc tout aussi important de fixer des faits généraux, auxquels il faudra constamment se référer, que de vérifier et nuancer ceux-ci, dans toute la mesure du possible, par les traits spécifiques de chaque époque et de chaque pays.

d'études éditées par G. J. CUMING et D. BAKER, *Popular Belief and Practice* (Studies in Church History, 8), Cambridge, 1972 et revient aussi dans une œuvre comme celle de F. RAPP, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du moyen âge* (Nouvelle Clio, 25), Paris, 1971, qui comme toutes celles de cette collection, est indispensable pour sa riche bibliographie — malheureusement un volume analogue ne semble pas prévu pour les siècles du moyen âge antérieurs au XIII^e — ou celles de L. GÉNICOT, *Le XIII^e siècle européen*, Paris, 1968 et L. MUSSET, *Les invasions. Les vagues germaniques*, Paris, 1965 et ID., *Les invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VII-IX^e siècles)*, Paris, 1965. Il s'agit cependant d'études qui effleurent à peine les problèmes qui nous intéressent ici. Ils sont souvent évoqués, mais en se limitant au haut moyen âge, dans les volumes du Centre italien d'études sur le haut moyen âge de Spolète ; parmi ceux-ci, signalons *La Bibbia nell'Alto Medio Evo* et *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, X, XIV), Spolète, 1963 et 1967. Nous nous sommes souvent occupé depuis plusieurs années du monde de la religion populaire comme le montrent nos travaux de 1950 à nos jours : R. MANSELLI, *Per la storia dell'eresia catara nella Firenze del tempo di Dante*, dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 62 (1950), p. 123-138 ; *Studi sulle eresie del secolo XII* (Studi Storici, 5), Rome, 1953 ; *Il monaco Enrico e la sua eresia*, dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 65 (1953), p. 1-63 ; *Per la storia delle eresie nel secolo XII. Studi minori*, *ibid.*, 67 (1956), p. 189-264 ; *Spirituali e*

Par ailleurs, « travailler sur le terrain » (*to work in the field*), selon l'expression favorite des ethnologues, signifie, pour un médiéviste, aborder une masse énorme de documents avec une attention qui, d'une part, doit savoir profiter des instruments conceptuels élaborés par les sciences humaines d'aujourd'hui, mais qui, d'autre part, ne doit jamais oublier une autre exigence méthodologique fondamentale : celle d'« historici-

Beghini in Provenza (Studi Storici, 31-34), Rome, 1959 ; *Il 1260 anno gioachimitico ?*, dans *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio*, Pérouse, 1962, p. 99-108 ; *I vescovi italiani, gli ordini religiosi ed i movimenti popolari religiosi nel secolo XIII*, dans *Vescovi e diocesi in Italia nel Medio Evo, secoli IX-XIII*, Padoue, 1964, p. 315-335 ; *Eckberto di Schönau e l'eresia catara in Germania alla metà del secolo XII*, dans *Arte e Storia*, Turin, 1965, p. 311-338 ; *Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara*, dans *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII-XIII* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 5), Todi, 1967, p. 235-259 ; *Amicizia spirituale ed azione pastorale nella Germania del secolo XII : Ildegarde di Bingen, Elisabetta ed Eckberto di Schönau contro l'eresia catara*, dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, 38 (1967), p. 302-313 ; *Églises et théologies cathares*, dans *Cathares en Languedoc* (Cahiers de Fanjeaux, 3), 1968, s.l. (en fait Toulouse) p. 129-152 ; *La morale et le culte cathare, ibid.*, p. 153-176 ; *Evangelismo e povertà, dans Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 8), Todi, 1969, p. 11-41 ; *Grundzüge der religiösen Geschichte Italiens im 12. Jahrhundert*, in *Beiträge zur Geschichte Italiens im 12. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1971, p. 5-35 ; *Accettazione e rifiuto della terza età*, dans *Rivelazione e Storia*. Rome, 1971, p. 125-139 ; *I fenomeni di devianza nel Medio Evo : le devianze nella società ecclesiastica*, Turin, 1972.

ser », si on me permet ce terme, ces mêmes documents, afin de replacer ainsi chaque aspect de la religion populaire dans le tissu complexe d'une époque. C'est justement ce souci de l'histoire qui doit conditionner celui qui étudie la religion populaire au moyen âge et, à l'occasion, limiter même son adhésion aux suggestions méthodologiques que les sciences humaines lui fournissent.

2. — On se demandera alors, en tout premier lieu, quelle position il faut adopter devant les recherches actuelles sur la religion populaire. Sans vouloir entrer dans les détails d'une discussion encore ouverte, je pense qu'il est essentiel d'affirmer et de souligner fortement l'*unité* du fait religieux. Qu'on définisse la religion de la façon que l'on voudra, elle se présente toujours dans l'expérience humaine concrète comme une *réalité une*, au sein de laquelle toute division serait une déchirure et un fractionnement. Percevoir la religion *populaire* comme quelque chose de tout à fait distinct de la religion *savante* serait donc, à notre avis, une erreur méthodologique grave que certains spécialistes n'ont pas su éviter : de même qu'entre la poésie populaire et la poésie de l'artiste, comme le remarquait déjà Benedetto Croce il y a bien longtemps, il n'y a pas une différence dans la *poésie*, mais seulement dans les formes qui expriment et manifestent cette même poésie ⁵, de même il faut percevoir la religion (dans

5. Cf. B. CROCE, *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Trecento al Cinquecento*, 4e éd., Bari, 1957 ; voir l'essai du début, intitulé précisément

notre cas, la religion chrétienne du moyen âge) comme une réalité une dans la diversité de ses formes.

Où donc faudra-t-il voir la distinction entre la religion savante et la religion populaire ? Il nous semble pouvoir la placer dans le fait que la première tend à se structurer dans une systématisation conceptuelle des données proposées par la « parole » de la révélation chrétienne, tandis que la deuxième, la religion populaire, se caractérise par une orientation toute différente. La même « parole » de la révélation chrétienne n'y est pas reçue comme un ensemble de réalités conceptuelles, mais comme un ensemble de vérités garanties par une autorité supérieure, et qui sont accueillies subjectivement par les masses, dans la mesure où ces vérités sont capables de satisfaire les exigences propres de ces masses, qui les intègrent ainsi dans des schèmes mentaux déjà structurés par une évolution religieuse et spirituelle historique antécédente. Il en découle, pour la religion populaire, une prééminence marquée des valeurs affectives et émotives sur les valeurs logiques, mais aussi une présence continue des traditions antérieures qui prolongent ainsi, transformées et adaptées, leur vie propre malgré les obligations et les défenses imposées par la réflexion savante.

« Poesia popolare e poesia d'arte » aux pages 1-5. Croce avait lui-même indiqué la possibilité d'étendre son procédé méthodologique à d'autres secteurs que celui de la poésie. Sur Croce et, en général, sur la poésie populaire voir aussi G. COCCHIARA, *Le origini della poesia popolare*, Turin, 1966, p. 11-73 et 175-277.

On y décèle également, de ce fait, une recherche ininterrompue de ce qui, dans la religion, peut combler ce besoin de protection, de soutien et d'aide qui apparaît si fort, pour ne pas dire tyrannique, dans la vie difficile du menu peuple au moyen âge ⁶.

Ces prémisses imposent une suite de conséquences que nous croyons très importantes pour une intelligence profonde de la religion populaire du moyen âge et de sa signification historique. Il faudra dire d'abord qu'il n'y a pas de *différence qualitative*, pour l'historien, entre la religion savante et la religion populaire. L'étude de l'une et de l'autre contribue également à une compréhension totale de la réalité humaine et de la vie concrète. Comme pour l'historien de la civilisation matérielle, pour qui le sabot de la paysanne est aussi important que la bottine élégante de la dame et l'épée du chevalier ne vaut pas plus que la scie du charpentier ou la hache du bûcheron, ainsi pour celui qui étudie la vie spirituelle et culturelle du moyen âge, la religion populaire est aussi importante que la religion savante.

On pourrait même ajouter à ce propos une deuxième remarque, toujours en dehors des com-

6. Voir les œuvres déjà citées à la note 4 et les essais de J. LE GOFF, *Les mentalités, une histoire ambiguë* et A. DUPRONT, *Anthropologie religieuse*, dans J. LE GOFF et P. NORA, *Faire de l'histoire* (Bibliothèque des histoires), Paris, 1974, dans les volumes III, p. 76-94 et II, p. 105-136.

paraisons ou des évaluations qualitatives. Tandis que la religion savante nous permet de saisir le monde intellectuel et son développement, en faisant voir la convergence de toutes les composantes et toute la variété des aspects culturels d'une époque, la religion populaire, elle, par ses relations étroites avec les sentiments et les exigences de la vie concrète des hommes, nous permet de saisir, pour chaque époque et chaque lieu, les douleurs, les espoirs, les joies des individus aussi bien que des sociétés, avec une saveur immédiate et existentielle qu'aucun cartulaire, ou polyptyque, ou registre de documents ne pourra jamais nous offrir. En réalité, la religion populaire, alors même qu'elle semble se proposer à nous avec des caractéristiques précises qui ne se démentent pas d'un bout à l'autre du moyen âge, ne se laisse pas saisir intellectuellement ou systématiser de façon organique ; elle reste plutôt comme un encadrement, un canevas, dans lequel peuvent s'insérer les formes les plus diverses de l'expérience religieuse.

3. — Si le rapport entre religion populaire et religion savante s'établit selon les termes que l'on vient d'indiquer, une autre conséquence qui nous paraît avoir une importance remarquable est qu'on ne peut parler d'acculturation sans beaucoup de nuances ⁷.

7. Sur le problème de l'acculturation, la meilleure synthèse reste celle de A. DUPRONT, *De l'acculturation*, dans *Comité international des sciences historiques. Rapports : I, Grands thèmes*, Horn-Vienne, 1965, p. 7-36.

On se trouve, en effet, non pas face à une culture qui en supprime une autre, la domine, en contrôle l'esprit et la transforme, mais face à un lien entre *deux* cultures qui demeurent perpétuellement dans un rapport dialectique mutuel d'influences réciproques, mais qui en même temps sont constamment à la recherche d'une possibilité de rencontre et de fusion. Et cela vaut aussi pour le moment où il semblerait que l'influence acculturante exercée par la religion savante sur ses fidèles ait été profonde et décisive, c'est-à-dire le moment de la conversion au christianisme.

Par exemple, si on lit des textes fameux, tels que les *Dicta Pirmini*, ou le sermon contre le paganisme conservé dans la *Vita* de saint Éloi de Noyon, ou des sermons adressés à des fidèles pas encore bien assurés des doctrines de la foi, comme ceux de saint Césaire d'Arles, il est bien vrai qu'on a l'impression nette d'assister justement à une acculturation, au spectacle d'une culture imposée et qui, par certains aspects, tend à dénaturer celle sur laquelle elle se greffe. Toutefois, le fait qu'on ait besoin d'insister tellement sur la nécessité de renoncer aux anciens usages, traditions et coutumes, et que l'on rappelle constamment le devoir de changer d'allégeance religieuse et de rejeter l'ancienne foi, signifie en réalité que l'acculturation, au sens propre et technique du terme, il n'y en a pas vraiment eu ; on a eu plutôt une osmose qui a réalisé un rapport d'échange entre deux civilisations. Cela paraîtra encore plus clairement si on se réfère à une autre

série, non moins importante, de faits qui révèlent la réception, au sein du christianisme, d'usages, habitudes et thèmes des positions religieuses précédentes⁸.

Si l'on prend, par exemple, les rituels du jugement de Dieu, à quelque forme de jugement qu'ils se réfèrent, on y trouve une mentalité qu'il est bien difficile d'appeler chrétienne ; avec des colorations chrétiennes, c'est bien plutôt une mentalité toujours germanique⁹.

Le fait est que, pendant le haut moyen âge, on assiste rarement à une véritable christianisation proprement dite. On peut éventuellement en parler pour la culture plus avancée et la religion savante : là, en effet, il y a eu véritablement des transformations profondes et un changement de mentalité, comme on peut le vérifier chez les écrivains et les théologiens les plus importants et profonds. Et

8. Sur ce point, voir la discussion plus élaborée et poussée plus loin, donnée aux p. 181 et ss. Sur Pirmin, voir H. LÖWE, *Pirmin, Willibrord und Bonifatius, ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit*, dans *La conversione* (signalé à la note 4), aux p. 217-261 et pour les diverses éditions des *Dicta* (Scarapsus), l'article sur Pirmin de U. ENGELMANN, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, 2e éd., c. 517-518 ; cf. aussi A. ANGENENDT, *Pirmin und Bonifatius. Ihr Verhältnis zu Mönchtum, Bischofsamt und Adel*, dans *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau* (Vorträge und Forschungen, XX), Sigmaringen, s.d. (en fait 1974), p. 251-304. Pour les sermons de saint Éloi, cf. *MGH, Scriptorum rerum merovingicarum*, IV, p. 663-741.

9. Sur l'ordalie, voir plus loin la note 5 du chapitre II.

encore, même chez eux, on doit constater, notamment en ce qui concerne le surnaturel, l'acceptation d'un type de *merveilleux* qui, d'une façon toujours plus ouverte et claire, intègre des traditions, des formes et des traits du monde populaire ¹⁰.

Quant à ce monde lui-même il a résisté de façon en réalité beaucoup plus tenace qu'il n'y paraîtrait à première vue, allant jusqu'à obliger l'Église à des concessions et des adaptations. Le travail de métamorphose exercé sur les civilisations romaine et germanique a donc été bien plus complexe, difficile et varié que ne l'eût supposé, voilà un siècle, l'historiographie romantique qui, la première, en a signalé l'importance et la signification ¹¹. Il s'est agi, en somme, d'un travail de pénétration ardu, lent, et de menus détails au milieu d'obstacles et de difficultés sans nombre. Le christianisme réussit bien sûr à s'affirmer, et l'Église s'avéra capable de donner aux masses le sens de l'appartenance à une même communauté, jouissant du privilège d'une présence et d'une assistance divines certaines, mais cela fut possible seulement parce que, en même temps, tout l'ensemble de la foi chrétienne subissait au niveau populaire un processus profond de simplification, pour s'adapter à la mentalité des masses.

10. On parle plus loin du surnaturel dans la religion populaire et du miracle, ch. II, p. 55.

11. J'ai discuté ce problème dans R. MANSELLI, *La conversione dei popoli germanici al cristianesimo: la discussione storiografica*, dans *La conversione* (signalée plus haut à la note 4), p. 15-42.

Et l'on nous permettra de souligner que nous ne parlons pas seulement des masses germaniques, car un processus analogue de rapprochement avait eu lieu déjà à propos des populations romaines. On se trouve ainsi confronté à ce fait très intéressant que les différences de mentalités entre Romains et Germains, à leur niveau le plus modeste, se révélèrent, en définitive, minimes. Le langage, les préceptes et les exhortations que Césaire d'Arles proposait à ses ouailles dans la Gaule méridionale, purent être repris sans difficulté par les missionnaires des diverses peuplades arrivées par la suite. On en trouve l'écho chez Pirmin, saint Éloi et jusque dans les ordonnances conciliaires et capitulaires des époques carolingienne et postcarolingienne ¹².

Il faut ajouter aussi que la religion savante avait pu trouver dans le monde romain au moins des classes sociales, telles que celles où se recrutaient l'administration et le monde politique, capables de l'écouter en experts, avec attention et en prenant part à son élaboration ; mais après les premières invasions elle n'eut plus en face d'elle que des masses chez lesquelles, du point de vue de la culture, tous étaient à un même niveau inférieur, du roi jusqu'à ses sujets les plus humbles. Cela signifie que pendant la plus grande partie du moyen

12. Cf. W. BOUDRIOT, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*, Bonn, 1928 (réimprimé à Darmstadt, 1964).

âge les détenteurs du pouvoir suivirent la mentalité et les formes de la religion populaire, même lorsqu'ils surent apprécier l'importance de la culture et cherchèrent à la favoriser, voire à l'acquérir, comme dans le cas de la réforme monastique de Benoît d'Aniane et celui de l'école du palais, voulus et protégés par Charlemagne ¹³.

Il s'ensuit que pendant la plus grande partie du moyen âge la culture est réservée au clergé, avec des conséquences très importantes pour l'intelligence même, soit de la religion populaire, soit des formes de vie spirituelle et politique de ce millénaire. Puisque ces clercs, si importants et cultivés qu'ils aient été, n'étaient au fond qu'une petite minorité, tout l'univers de la religion populaire jouit dans son évolution d'une réelle autonomie, selon les circonstances historiques dans lesquelles il se trouva et dont il convient maintenant de dire un mot.

4. — Dans l'Europe du moyen âge on voit partout s'affirmer l'ensemble des traditions germaniques, sauf pour des régions d'extension modeste où les peuples germaniques n'ont pas pénétré (Venise, les Pouilles, la Calabre, la Sicile devenue plus tard arabe, la Campanie méditerranéenne, Rome). À cet ensemble de traditions, l'Église s'efforça de répondre tant bien que mal par un infatigable dialogue avec les masses, dialogue qui dura à

13. Pour l'état carolingien, il suffira de renvoyer à H. FICHTEAU, *L'impero carolingio*, Bari, 1974. Cette traduction se recommande pour sa très riche bibliographie qui a été mise parfaitement à jour et est éminemment utile.

travers l'Europe de l'Empire romain, des royaumes qui le suivirent, et de l'Empire carolingien, jusque vers l'an mille et bien au delà dans les lointaines zones des frontières slaves et nordiques. En Scandinavie, on pouvait encore, au XIII^e siècle, exalter les anciens dieux, du moins en poésie.

Ce processus d'osmose de cultures et d'adaptations réciproques prend, nous semble-t-il, une forme nouvelle et de nouvelles orientations seulement avec la *civilisation chrétienne* du XI^e siècle, lorsque dans le monde urbain commencent à se dessiner de nouveaux traits et un nouveau style de religion populaire. Mais ce décalage de cinq siècles au moins nous prévient justement que, en très grande partie, cette interaction des cultures, sur le plan populaire, a déjà été réalisée : dans les campagnes, le travail immense de métamorphose du monde traditionnel en monde chrétien est accompli en grande partie, encore que le bilan n'en soit pas un qu'on puisse étaler triomphalement. Les traditions et les abus que dénoncent et condamnent les hommes religieusement responsables en constituent justement la limite. Les ordalies et les duels, les diverses pratiques de magie et de sorcellerie, des usages tels que ceux des danses et des représentations théâtrales devant et dans les églises, ou des fêtes comme celles des Ânes et des Innocents, confirment clairement que les survivants de cette mentalité religieuse populaire, même préchrétienne, ce *caput mortuum*, ont bien résisté. Et ne parlons pas d'usure ni de fraudes contre les prescriptions ecclésiastiques ; ils

relèvent plutôt de l'universelle cupidité humaine, laquelle est de toutes les latitudes et ne connaît ni temps ni lieux.

Tout change, comme on l'a déjà dit, avec la naissance des villes. Ce n'est pas que le monde agricole disparaisse. Les historiens, et surtout les historiens de l'économie, ont souvent rappelé aux médiévistes que pendant tout le moyen âge la vie de la campagne continue à avoir une importance déterminante. Il n'en reste pas moins significatif que la ville acquiert progressivement un rôle encore plus décisif que celui de la campagne. Un réseau de relations précises s'établit d'ailleurs selon des modes divers, entre ces deux réalités, dont la première tend de différentes façons, notamment en Italie, à contrôler et à dominer l'autre. Cela veut dire que la religion populaire, au moment même où, dans les campagnes, elle se cristallise et se fige, impose sa présence dans les villes comme une réalité nouvelle et difficile, à laquelle l'Église et ses structures ne pourront faire face qu'avec beaucoup d'efforts.

Cette religion populaire des villes impose des exigences neuves, qui restent certes religieuses, mais se chargent désormais d'un contenu très différent, un contenu qu'on pourrait qualifier par le mot *social*, avec une transformation profonde de certains éléments fondamentaux de la vie, comme par exemple la pauvreté, sur laquelle on reviendra bientôt.

Pour conclure sur ce point, un fait me semble devoir être mis en relief en toute clarté : dans la religion populaire on voit confluer des attitudes de foi provenant de formes de vie, d'activité et de condition humaine très différentes entre elles, mais polarisées vers une même façon de percevoir la réalité religieuse. Un Irlandais du VIII^e siècle et un Italo-lombard de la même période vivaient dans deux milieux ethniques et sociaux différents, avec deux formes différentes de religion, toutes deux, toutefois, populaires. De même dans la Venise du haut moyen âge, le marchand vivait une vie religieuse différente de celle du marin de la même ville, et néanmoins toutes deux étaient populaires et différentes de la religion savante. De ce point de vue, on doit dire que la religion populaire, dans sa réalité concrète, *fait abstraction des diverses classes sociales*, car elle assume et encadre non pas des exigences socio-politiques, mais bien des exigences spirituelles. Dans cet ensemble, le fait économique et social, en devenant conscient, s'exprime et se manifeste dans une relation avec une réalité qui est surnaturelle dans le cas du christianisme médiéval ; il s'agit même d'un surnaturel très exactement et concrètement défini, que la religion populaire accepte et assimile comme elle peut.

Après avoir esquissé le rapport dialectique qui lie la religion populaire et la religion savante selon une interdépendance réelle et dans des conditions historiques données, il faut élucider maintenant la façon concrète dont ce rapport prend corps dans les

faits. Nous allons essayer de voir comment la culture cléricale peut parvenir aux masses et y être reçue, bien qu'avec des limitations certaines, et comment par ailleurs les masses font parvenir à la classe cultivée leurs exigences, parfois confuses et inconscientes, et l'amènent à les accepter, parce que proposées avec une force impérative poussée parfois jusqu'à la violence physique.

À ce propos, on doit d'abord souligner l'importance de la classe cléricale, classe non homogène par la préparation culturelle de ceux qui la composaient, mais diversifiée selon des niveaux très différents. On évitera donc l'erreur très grave d'identifier tout simplement la classe *cléricale* avec une classe *cultivée* tout entière sous l'emprise de la religion savante. Une très longue série de témoignages, du haut moyen âge à la veille de la Réforme, nous permet d'affirmer sans aucune possibilité d'erreur qu'il faut aussi distinguer entre religion populaire et religion savante à l'intérieur de la classe sacerdotale elle-même. Il suffit de consulter, pour le IX^e siècle, le questionnaire de Reginon de Prüm pour les visites synodales, ou le registre hautement savoureux des visites pastorales d'Eudes Rigaud à la fin du XIII^e siècle, et un peu partout les statuts synodaux de l'Europe médiévale, pour se rendre tout de suite compte de l'exactitude de ce qu'on vient de dire ¹⁴.

14. Pour le *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* de RÉGINON DE PRÜM, voir en plus de MIGNE, *PL*, 132, 175-414, l'édition de F. G. WASSERSCHLEBEN, *Reginonis abbatís Prumiensis libri due de synodalibus*

Il y a donc des clercs dont la culture ne dépasse pas quelques maigres connaissances religieuses et les rudiments du latin, tandis que d'autres ont une formation étendue, et d'autres encore une culture théologique et biblique de haute qualité. Des éléments relevant de la structure et de l'organisation de l'Église tiennent néanmoins ensemble toute cette classe cléricale (excepté pour les inévitables cas de déviation marginale), et l'obligent à des rencontres et discussions en certaines circonstances. Tout ignorants qu'ils fussent, les clercs devaient bien de temps à autre rencontrer des évêques, être en rapport avec des monastères, se tenir au courant des circonstances et événements liturgiques, discuter, ne fût-ce que dans leur propre intérêt, de bénéfices et d'offrandes, participer aux synodes locaux ou diocésains. De cette façon, ils finissaient par avoir des contacts assez fréquents avec des représentants d'une culture plus ou moins supérieure à la leur et par en subir une influence plus ou moins profonde. Évêques, abbés, clercs savants ne pouvaient

causis et disciplinis ecclesiasticis, Leipzig, 1840 ; pour le *Canon episcopi* qui s'y trouve inséré, voir encore J. B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca et Londres, 1972, p. 75-79, 291-293. Quant à Eudes Rigaud, le texte de sa visite paroissiale se trouve dans Th. BONNIN, *Regestrum visitationum Archiepiscopi Rothomagensis*, Rouen, 1852, sur lequel une étude a été faite par P. ANDRIEU-GUITRANCOURT, *L'archevêque Eudes Rigaud et la vie de l'Église au XIIIe siècle d'après le « Regestrum visitationum »*, Paris, 1938.

pas à leur tour et inévitablement ne pas rencontrer tôt ou tard les manifestations de la religion populaire, et devaient avec plus ou moins de fermeté prendre position, ne fût-ce que par une obligation pastorale, et les corriger, les modifier, les orienter ou à la limite les exclure. Le bas clergé, qu'il fût cultivé ou non, recevait alors des instructions, des sollicitations, des mises en garde, le tout aboutissant à une perpétuelle action et réaction entre religion savante et religion populaire.

On a donc, tout au long du moyen âge, un tel lien entre ces deux formes de religion qu'une évolution ou modification dans l'une comporte à des degrés différents la modification de l'autre. C'est un fait constant qu'on peut vérifier pour la religion savante à l'époque de la réforme grégorienne et lors de la poussée scolastique du XIII^e siècle, deux réalités positives qui arrivèrent jusqu'aux fidèles, mieux instruits et mieux suivis. Par ailleurs, lorsque la religion populaire entre en fermentation et qu'elle s'agite sous la poussée de problèmes nouveaux, la religion savante en ressent vite le contre-coup et doit faire face à des difficultés tantôt nouvelles, tantôt simplement différentes, qu'elle doit envisager et discuter pour finalement en accepter ou en refuser les exigences.

Quelques exemples illustreront mieux ce qu'on vient de dire.

En Occident, entre la fin du XII^e et le début du XIII^e siècle, l'hérésie cathare, identifiée enfin par

les contemporains avec celle de Manichée, posa de nouveau, avec une acuité dramatique, le problème du mal dans toute sa complexité philosophique et théologique. Mais pendant très longtemps les cathares abordèrent cette question au niveau de la religion populaire beaucoup plus qu'au niveau philosophique. Malgré cela, la religion savante réagit, vite sensibilisée à la question. C'est, en effet, à ce moment historique précis que la discussion sur le mal se fait jour et devient toujours plus nette et constante ; on la retrouve, sous l'apparente impersonnalité de la *quaestio* de la scolastique de l'époque, depuis les travaux théologiques de Guillaume d'Auvergne jusqu'au grand traité *De malo* de Thomas d'Aquin.

On peut vérifier l'envers du processus à propos de la dévotion mariale. Elle ne surgit pas de la poussée religieuse populaire, mais comme un moment du développement théologique de la christologie. Mais cette évolution théologique se répercute immédiatement sur la religiosité populaire du moyen âge, comme le montre le nombre d'églises dédiées à la Vierge, qui croît progressivement à partir du XII^e siècle.

La fonction de la classe sacerdotale comme lieu des influences réciproques entre les deux niveaux religieux est d'autant plus significative et remarquable si on se souvient que la religion populaire se diffuse et se transmet, pendant une très grande partie du moyen âge, par voie orale, ne recourant

à l'écrit que pendant les derniers siècles, et encore rarement ¹⁵.

5. — Il s'agit d'un fait dont il est difficile d'exagérer l'importance pour une intelligence profonde de la religion populaire. Elle n'est pas constituée par des professions de foi ou par des normes et prescriptions fixées une fois pour toutes. Il lui suffit de quelques textes brefs appris mécaniquement par cœur, de quelques faits essentiels de l'histoire sainte, du symbole des apôtres et des dix commandements, un ensemble dont on ne voit pas toujours clairement comment il fut compris et vécu. Mais autour de ce minuscule noyau d'éléments stables vint s'agglutiner tout un ensemble d'autres éléments, qui se transmirent de bouche à oreille, constamment modifiés selon les temps et les lieux, avec les variations et retouches nécessaires pour être entendus et acceptés.

Dans ce monde où la parole a un rôle si important, tout aussi importante est la personne qui la prononce. Le même discours recevra un accueil relativement neutre s'il vient de paysans ou de citadins quelconques, mais il obtiendra une tout autre audience s'il vient d'un ermite à la sainteté reconnue, d'un prédicateur ou même d'un puissant de la terre. Pour la religion populaire, celui qui parle doit se gagner — ou avoir déjà d'une façon ou

15. Cf. à ce sujet, pour de très utiles renseignements, M. SLATTERY-DURLEY, *Oral Tradition: Study and Selected Bibliography* (Cahiers d'études des religions populaires, 15, polycopiés), Montréal, 1972.

d'une autre — la confiance de ceux qui l'écoutent. Les récits de conversion ont de ce point de vue une valeur exceptionnelle.

Lorsqu'on lit que des milliers d'Angles ont été convertis par Augustin de Cantorbéry, on peut rester sceptique et croire à des exagérations ; mais il ne faut pas oublier que ces conversions étaient fondées sur un acte de confiance du peuple envers son souverain. Nous savons, en effet, que la femme du roi Ethelred était catholique et que son mari, très favorable aux catholiques, fournit de l'aide à la mission envoyée par Grégoire le Grand. La marée des conversions devient ainsi parfaitement croyable ¹⁶.

On peut en avoir une preuve ultérieure — riche d'implications psychologiques du plus haut intérêt — dans le récit de la conversion des Russes, tel que le relate la *Chronique des temps anciens*, connue aussi sous le nom de *Chronique de Nestor*, un texte qu'on nous permettra de citer en entier, parce que peu connu par les historiens de la religion en Occident, quoique très familier aux spécialistes du monde slave :

Il construisit donc une église à Cherson, sur une hauteur qu'ils avaient élevée au centre de la ville, creusant [la terre] amoncelée ; cette église est encore visible aujourd'hui. Sur

16. Cf. S. BRECHTER, *Zur Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen*, dans *La conversione* (signalé à la note 4), p. 191-215.

son chemin, il prit deux idoles de bronze et quatre chevaux de bronze, qu'on voit encore aujourd'hui derrière [l'église de] la Sainte Mère de Dieu, et que les ignorants croient être de marbre. Il donna à nouveau Cherson aux Grecs, comme cadeau nuptial pour l'impératrice, et il s'en retourna à Kiev. Lorsqu'il arriva, il ordonna d'abattre les idoles, certaines pour les mettre en pièces, d'autres pour les brûler. Il ordonna de lier Peroun à la queue d'un cheval et de le traîner de la colline de Boricev jusqu'au ruisseau ; il ordonna à douze hommes de le frapper avec des bâtons. Et cela non pas parce que le bois était doué de sens, mais pour injurier le démon qui avait trompé les hommes sous cette apparence, et pour qu'il reçût des hommes le châtiment. « Tu es grand, Seigneur, et merveilles sont tes œuvres ». Hier honoré par les hommes, et aujourd'hui insulté. Lorsqu'on le traînait dans le ruisseau jusqu'au Dnieper, les infidèles le pleurèrent, car ils n'avaient pas reçu le saint baptême. Et Vladimir donna un ordre, et dit : « S'il s'arrête quelque part, repoussez-le du rivage ; ne l'abandonnez que lorsqu'il aura dépassé les rapides ». Ils firent comme il leur avait été ordonné. Ils l'abandonnèrent, il passa les rapides, et le vent le jeta sur une petite plage, qui pour cette raison fut considérée la plage de Peroun, comme on l'appelle encore aujourd'hui. Ensuite Vladimir envoya des messagers par toute la ville pour annoncer : « Celui qui ne viendra pas au fleuve demain, riche ou pauvre, mendiant ou artisan, sera

contre moi ». Ayant entendu cela, tous les hommes y allèrent pleins de joie et en disant : « Si cette [foi] n'était pas bonne, le prince et les boyards ne l'auraient pas acceptée . . . »¹⁷.

Les Slaves qui se convertissent, comme nous dit la *Chronique*, ne le font donc pas à cause de la vérité objective du christianisme dont, en dernière analyse, ils ne connaissent rien, mais parce que leur prince s'est converti, et que le dieu auquel croit le prince ne peut pas ne pas être bon.

Si on voulait des exemples tirés du bas moyen âge, on les trouverait dans les succès des grands prédicateurs populaires qui réunissaient autour d'eux des foules énormes, prises d'enthousiasmes soudains et secouées parfois par des phénomènes déconcertants d'émotion collective.

Mais ces conversions et ces prédications obtenaient-elles des résultats vraiment profonds ? On touche ici à la difficulté majeure du monde de la religion populaire. Ces bouleversements émotionnels ne provenaient pas d'un niveau bien profond. Ils étaient plutôt occasionnés par des faits épisodiques qui n'arrivaient pas à modifier une mentalité dans ses composantes intimes. Il aurait fallu pour cela, bien plus qu'un changement subit, un lent travail de transformation spirituelle ; comme le montre le haut moyen âge, il aurait fallu des siècles. Il en résulte, du moins dans le cas de l'Occident

17. Cf. *Racconto dei tempi passati, Cronaca russa del secolo XII*, édité par I. P. SEBRIZIOLO, Turin, 1971, p. 67-68.

latin, un panorama déconcertant pour celui qui lirait superficiellement l'histoire de la diffusion du christianisme. De vastes mouvements de foules semblent, d'un siècle à l'autre, sanctionner pour l'Église une série ininterrompue de triomphes ; en réalité, si les succès apparents sont faciles dans le monde de la religion populaire, les résultats profonds sont beaucoup plus ardu.

Les plaintes des évêques et des missionnaires au sujet des survivances païennes, plus tard les doléances des prédicateurs et des moralistes sur les mœurs corrompues du clergé et des fidèles, enfin le travail difficile de sauvegarde de la foi catholique contre la diffusion de l'hérésie, montrent jusqu'à quel point dut être exigeant et difficile le travail de la religion savante, face à la mobilité, au polymorphisme et aux lâchages imprévisibles de la religion populaire.

6. — À ce point, il faut rappeler que la religion populaire ne vit pas seulement dans des dimensions historiques, déterminées par des circonstances contingentes, mais encore dans des dimensions constituées par un tissu de traditions qu'on appelle couramment *folklore* et qui l'influencent, la conditionnent et peuvent même la modifier.

Il est évident par ailleurs que la religion savante, comme elle l'a fait pour les survivances païennes, a affronté aussi les traditions populaires, pour les éliminer lorsqu'elles étaient inconciliables avec le christianisme, ou pour les assumer et les trans-

former lorsque c'était possible. Face au *folklore* il faut donc procéder avec une attention critique soutenue, car il ne constitue pour nous un problème que si, et dans la mesure où, il vient à faire partie de la sphère religieuse¹⁸.

Il se peut, en effet, que le fait folklorique garde une consistance et une réalité propres, à côté du fait religieux et indépendamment de lui, du moment qu'il n'est pas absorbé par lui. Une formule magique, un geste, un récit peuvent très bien rester des moments ou des aspects autonomes et continuer leur vie dans le peuple qui les a élaborés sans influencer la vie religieuse. Ils deviennent toutefois un élément de la religion populaire du moment où, d'une façon ou pour une raison quelconque, ils acquièrent une connotation religieuse. Dans certains cas il peut même arriver qu'un de ces éléments, après avoir été assumé dans le monde de la religion populaire, redevienne simplement une tradition populaire, sans aucune composante d'ordre spirituel.

Qu'on nous permette au moins un exemple tiré d'un phénomène très répandu : celui du maléfice par le moyen d'une petite figure de cire, dans laquelle sont incluses des parties de la personne (surtout cheveux ou ongles) contre qui le maléfice est adressé et qu'on « tue » ainsi de diverses façons. Inutile de rappeler qu'il s'agit d'une des formes les plus primitives et répandues d'ensorcellement. Elle

18. Cf. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, I, 1-2, Paris, 1946.

a des origines qu'on peut qualifier de populaires au sens plein du mot. Or, au cours du moyen âge, cette forme de maléfice finit par être mise en relation avec les pouvoirs sataniques, devenant ainsi un des aspects de la religion populaire et étant reliée par ce biais à la sorcellerie et à la magie.

Mais lentement, au cours du XVIII^e siècle, et encore davantage, par suite de la déchristianisation des masses, au cours des XIX^e et XX^e siècles, ce très ancien maléfice cesse à nouveau d'être en contact avec le monde religieux, et ne demeure que comme un reliquat folklorique, une tradition qu'on pratique encore, en secret, mais qui a pour ainsi dire retrouvé son ancienne physionomie. Voilà qui confirme bien, comme on l'a déjà avancé, comment le folklore peut devenir une des composantes historiques de la religion populaire, sans toutefois le devenir nécessairement. De toute façon, c'est un élément qui contribue à en changer le visage selon les lieux et à la déterminer selon des traits ethniques différents.

Après ces remarques, il faut ajouter aussitôt que l'élément folklorique joue un rôle important face à la religion populaire surtout là où une christianisation superficielle et parfois même sans consistance conduit les foules à rechercher au sein d'elles-mêmes les éléments d'un rapport avec le surnaturel en relation évidemment avec les exigences concrètes de la vie.

Cet aspect du folklore ne doit jamais être étudié

en dehors du contexte historique dont il émerge et en fonction duquel on l'envisage. Lorsque Césaire d'Arles condamne la mode des beaux habits pour se rendre à l'église ou fustige la pratique des danses devant les églises¹⁹, c'est du monde des traditions populaires qu'il s'agit, et non pas du paganisme. Il en va de même pour les fêtes du jour de l'an qui scandalisaient les fidèles de Boniface au point d'amener celui-ci à écrire au Pape pour le prier vivement de déraciner ce scandale d'autant plus incroyable qu'il avait lieu à Rome. Mais à Rome ces pratiques n'étaient que du folklore et non pas un usage païen. Comme le prouve la réponse du Pape et comme nous le savons par un ensemble d'autres éléments, nous sommes ici en face d'un fait jadis religieux, la fête des *Saturnalia*, qui est en train de perdre toute trace de sa signification primitive pour devenir une simple tradition populaire, alors que l'Église, au moins à Rome et certainement ailleurs aussi, essaye de le christianiser par un effort répété qui n'aboutira pleinement que des siècles plus tard²⁰.

Il est en tout cas intéressant de constater que cette christianisation du jour de l'an justement a donné naissance à son tour à des traditions religieuses populaires telles que les deux fêtes déjà mentionnées, typiquement mais non exclusivement françaises, le *festum stultorum* et le *festum asino-*

19. Cf. G. MORIN, *S. Caesarii Arelatensis sermones*, I, Maredsous, 1937, *Sermo XIII*, p. 62-67.

20. Cf. plus loin la note 10 du chapitre IV.

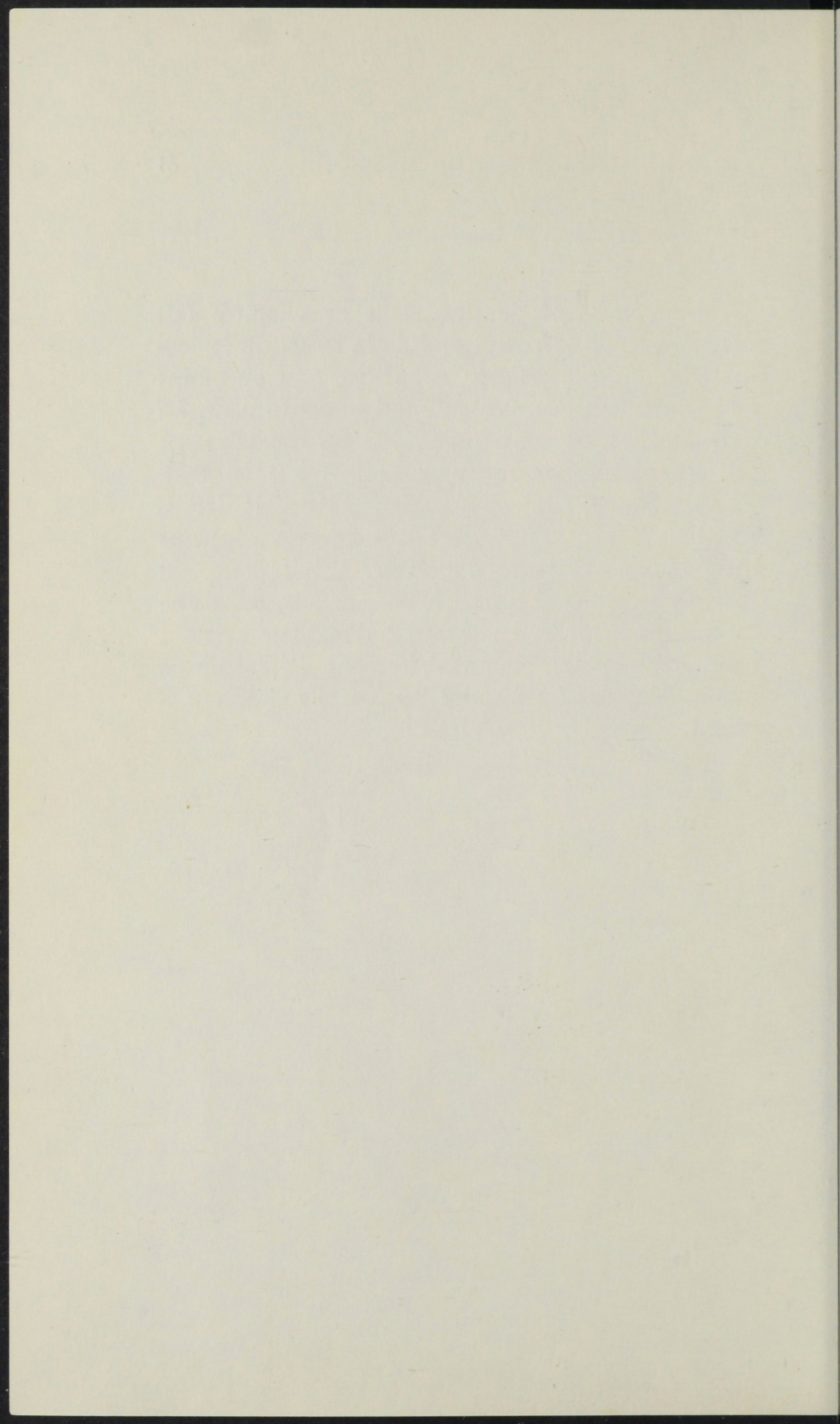
rum, expressions d'une vitalité explosive et d'un débordement de joie qui n'étaient pas exempts d'une certaine grossièreté, poussée parfois jusqu'à la vraie paillardise.

Face aux traditions populaires, l'Église a d'ailleurs rencontré une résistance plus opiniâtre que devant le monde proprement religieux. S'il lui a été relativement facile d'éliminer les anciens dieux, elle n'a pu déraciner des habitudes mentales tenaces, liées à la vie concrète et à l'expérience quotidienne. Qu'un faux pas ou un accident déplaisant soient de mauvais augure au commencement d'une entreprise, voilà une croyance qui n'a rien à voir avec la réalité religieuse et dont les racines sont à rechercher dans la structure mentale même de l'homme. Or cette croyance fut beaucoup plus dure à combattre que ne le fut le paganisme lui-même. Encore au XIII^e siècle, le chroniqueur Guillaume de Puylaurens juge comme un fait digne d'être relaté la haute élévation de Simon de Montfort qui décide de livrer combat — ce fut la victoire de la bataille de Muret en 1213 —, même si des incidents répétés l'ont empêché plusieurs fois de monter à cheval²¹. Par ailleurs, cet ensemble multiple et varié d'habitudes était originellement relié à la religion populaire préchrétienne, ce qui explique l'effort déployé par l'Église, avec une capacité

21. Cf. GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronicon*, éd. J. BEYSSIER (Université de Paris, Bibliothèque de la Faculté des Lettres, XVIII), Paris, 1904, p. 137.

d'invention vraiment remarquable, pour en arriver à les christianiser.

Ce qu'on vient de dire dans ce chapitre fait ressortir, sinon la complexité de la structure logico-dialectique de la religion populaire, tout au moins l'entrelacement des éléments qui la constituent. Le christianisme est, en définitive, la force catalysante qui les réunit, les regroupe et lorsqu'il le peut, les sélectionne, mais sans avoir jamais réglé définitivement les comptes avec ces mêmes éléments qu'il réunit et essaye d'intégrer. Il vit donc, du moins en ce qui concerne le moyen âge, dans une tension perpétuelle, en essayant d'intégrer ce qu'il reçoit d'acceptable et en s'efforçant d'éliminer ce qui le dénature ou menace les forces qui le structurent.



CHAPITRE II

LA RELIGION POPULAIRE ET LES FIDÈLES

1. — Dieu et sa toute-puissance.
2. — Le miracle.
3. — Les saints. La Vierge.
4. — Le diable et les anges.
5. — L'au-delà.
6. — L'attente eschatologique.
7. — L'aspiration au salut. Les sacrements.
8. — Pénitence et pèlerinage.
9. — La femme dans la religion populaire.

1. — Jusqu'ici nous avons affronté les problèmes essentiels de la religion populaire au moyen âge d'un point de vue méthodologique. Il est nécessaire maintenant d'en examiner la phénoménologie, en cherchant à ne pas perdre de vue les deux aspects sous lesquels se présente toujours une religion : l'ensemble de ce qui constitue la foi, *fides quae creditur*, et l'attitude du sujet de cette foi, de celui qui croit, pour tenter de comprendre également la religion populaire comme *fides qua creditur*.

La religion populaire du moyen âge — c'est là le premier point que nous soulignons — partant du concept chrétien de la toute-puissance de Dieu,

unique et tout ensemble provident, tend à considérer la réalité de l'univers comme le champ de l'action divine, laquelle domine et vainc les lois de la nature, introduisant dans la réalité physique des causalités morales, spirituelles, voire pédagogiques, susceptibles de la modifier. En ce sens le christianisme tend à s'insérer, pour le supplanter, dans un monde mental encore soumis à une vision magique du réel. Les différentes divinités capables de protéger tel ou tel aspect de la réalité, les magiciens dotés de pouvoirs incantatoires seront remplacés par la puissance du Dieu unique, au sein de laquelle finissent par converger, en particulier dans les siècles suivant immédiatement la première conversion, les pouvoirs divins et les pouvoirs magiques.

L'exemple classique de Clovis, roi des Francs, qui promet de se convertir si le Dieu de sa femme Clotilde et de l'évêque chrétien Rémi lui assure la victoire et qui, une fois victorieux, se convertit bel et bien ¹, a un singulier et remarquable parallèle dans la saga lombarde des *Vinnili* : ceux-ci, ayant obtenu par Odin la victoire sur leurs ennemis, se vouèrent à lui et s'appelèrent, en souvenir

1. Cf. G. TESSIER, *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs*, dans *La conversione al cristianesimo* (signalé à la note 4 du chapitre I), p. 149-179 ; W. VON DEN STEINEN, *Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studie*, Darmstadt, 1969. Voir encore sur ce type de problèmes — mais étudié sous un angle avant tout artistique — le célèbre volume de E. MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques*.

de la protection du dieu, Lombards, précisément². Clovis, comme les Lombards, crut dans le dieu qui donne la victoire : c'est au dieu le plus fort que doit aller la foi.

Par la suite, cette mentalité ne se modifia pas : Dieu peut tout, il est le maître des lois de l'univers et peut les changer si on l'en prie de la manière appropriée, dans les formes dues, par l'intermédiaire du ou des intercesseurs adéquats. Dans cette optique on relira avec un intérêt particulier la lettre

ques chrétiennes, Paris, 1950. Sur les questions reliées à la conversion, cf. aussi R. MANSELLI, *La religione popolare nel Medio Evo*, signalé à la note 3 du premier chapitre.

Je désire souligner encore une fois ce que j'ai déjà précisé dans la Préface : l'apparat des notes ne vise à offrir au lecteur que les renseignements les plus importants pour une orientation sur le problème traité. Ambitionner dans cette *Conférence* de donner une bibliographie exhaustive ou une discussion complète des diverses interprétations auxquelles le thème de la religion populaire au moyen âge se prête, aurait été du reste tout à fait hors de contexte.

2. Cf. PAULI *Historia Langobardorum*, I, 8 (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum), Hanovre, 1878, p. 57-58. Il vaut la peine de noter que le récit — il vaudrait mieux dire le souvenir — de la légende qui expliquait l'origine de la nation lombarde et de son nom est présenté par Paul Diacre lui-même comme une *ridicula fabula* transmise de l'*antiquitas* ; Paul Diacre est certainement lombard de race, mais aussi chrétien et moine. La consécration de sa race au dieu germanique non seulement ne suscite pas chez lui le moindre écho, mais elle est l'occasion pour lui de s'en moquer. Il y a aussi le mépris du savant envers la tradition populaire. Cf. encore les fines observations de J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, I, Darmstadt, 1965 (reprod. anast.), p. 111-112.

que Grégoire VII envoya aux Danois, récemment convertis, qui faisaient payer par des coups et des insultes aux prêtres catholiques leur impuissance à éviter les tempêtes et les dommages qui en découlait³. Encore que, dans la lettre de Grégoire VII, le raisonnement ne soit pas explicite — en effet le Pontife ne réussit pas à comprendre de quoi il s'agissait exactement — il nous est facile de pénétrer la dynamique psychologique de l'attitude des Danois : si le Dieu chrétien est véritablement tout-puissant et n'écarte pas ces dangereuses tempêtes, cela signifie qu'il n'est pas correctement supplié et que les prêtres, donc, ne sont pas les intermédiaires requis. Une autre circonstance nous le confirme : ces femmes qui, dans la tradition païenne, avaient possédé le don et le privilège de susciter ou d'apaiser les tempêtes, n'en étaient pas moins durement rossées en cas d'échec⁴.

3. Cf. R. MANSELLI, *Gregorio VII di fronte al paganesimo nordico : la lettera a Haakon, re di Danimarca* (Reg. VII, 21), dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 28 (1974), p. 127-132.

4. Cette lettre permet d'envisager le problème des *tempestari* ; à leur sujet, voir R. MANSELLI, *Gregorio VII* (déjà cité), p. 128-129. Au sujet de la croyance aux *tempestari*, l'un des témoignages les plus précis se trouve — en plus des livres pénitentiels (à leur sujet, voir la note 12 du ch. IV) — dans l'œuvre d'AGOBARD DE LYON, *Liber contra insulsum vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, dans MIGNE, *PL*, 104, 147-158. Il est intéressant de constater qu'alors que le peuple franc attribuait généralement le pouvoir de susciter les tempêtes aux hommes, dans la religiosité germanique et nordique, les femmes aussi étaient tenues pour capables de dominer les forces de la nature.

Cette mentalité, au demeurant, se perpétua, durant une bonne partie du moyen âge. La littérature ascétique et didactique est remplie de ces interventions divines prêtes à modifier la nature selon une rationalité qui peu à peu se dessine comme celle, non des lois de la nature, mais de la providence même de Dieu. En ce sens nous avons, pendant l'évolution du haut vers le bas moyen âge, une clarification progressive du rapport entre Dieu et la nature en tant que l'action de Dieu sur cette dernière tend de plus en plus à se dissocier de

Voir encore à ce sujet K. MAURER, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthume*, I-II, Munich, 1855-1856. La capacité de la femme à faire pleuvoir ressort encore du *Corrector*, conservé au livre XIX des *Decretorum libri* de BURCHARD DE WORMS et édité dans H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf, 1898, p. 452 (cf. à ce sujet un peu avant la note 6 du chapitre IV) : « Fecisti quod quaedam mulieres facere solent ? Dum pluviam non habent, et ea indigent, tunc plures puellas congregant et unam parvulam virginem quasi ducem sibi praeponunt, et eandem nudant et extra villam ubi herbam iusquiamum inveniunt, quae Teutonice belisa vocatur, sic nudatam deducunt et eandem ipsam herbam et eandem virginem sic nudam minimo digito dextrae manus eruere faciunt et radicitus erutam cum ligamine aliquo ad minimum digitum dextri pedis ligare faciunt. Et singulae puellae singulas virgas in manibus habentes, supradictam virginem herbam post se trahentem in flumen proximum, cum eis, introducunt et cum eisdem virgis virginem flumine aspergunt et sic suis incantationibus pluviam se habere sperant. Et post eandem virginem sic nudam transpositis et mutatis in modum cancri vestigiis a flumine ad villam, inter manus reducunt. Si fecisti aut consentiens fuisti, viginti dies in pane et aqua debes poenitere ».

l'action et de l'intervention des hommes — s'agirait-il de la prière — et à se présenter sous la forme d'un ordre rationnel, qui est précisément l'ordre providentiel. Autrement dit, le christianisme, conçu et accepté par les peuples nouvellement convertis comme une religion magique, mais dont la magie est supérieure, se transforme lentement avec la fin et l'extinction de la magie, aux environs du XI^e siècle, avant que celle-ci ne reparaisse, modifiée et différente, au XIII^e siècle⁵. Tout ceci est, au

5. Un cas typique de transposition de la mentalité germanique en christianisme, mais avec des composantes magiques et par suite avec des hésitations de la part de l'Église quant à son acceptation ou son rejet, est celui de l'ordalie ou jugement de Dieu. Expression de la croyance germanique selon laquelle le plus fort a raison, le duel était, comme on le sait, un élément constitutif d'une procédure juridique. Devant ce fait, le christianisme s'est vu contraint de reconnaître la validité d'un tel moyen d'assurer la vérité, moyen qui est devenu en même temps reconnaissance du fait que Dieu, le juge juste et tout puissant, donne raison *surnaturellement* à celui qui gagne l'épreuve. Celui qui gagne, donc, n'est pas le plus fort, mais celui auquel Dieu donne la victoire. Cette dimension religieuse cadre parfaitement avec un concept du divin et du miraculeux typique du haut moyen âge. À cette époque, en effet, non seulement l'Église finit par accepter l'ordalie, mais elle élabore toute une série de textes liturgiques qui visent non seulement à sacraliser l'épreuve, mais encore à empêcher que l'un des deux champions puisse avoir l'avantage sur l'autre grâce à l'utilisation de moyens magiques. Ces rituels, dont l'étude du point de vue de la religion populaire n'a jamais été faite pour autant que nous sachions, ont été publiés par E. DE ROZIÈRE, *Recueil général des formules usitées dans l'Empire des Francs du Ve au Xe siècle*, 2 vol., Paris, 1859, I, p. 770-874 et *Ordines Iudiciorum Dei*, dans *MGH, Legum sectio V, Formulae merovin-*

reste, lié à la reprise philosophique du XI^e siècle et des siècles suivants, jusqu'à l'introduction de la

gici et carolini aevi, Hanovre, 1886, p. 601-722. Sur les ordalies et leur importance juridique, voir l'étude de F. PATETTA, *Le ordalie*, Turin, 1898 et les diverses histoires du droit allemand parmi lesquelles nous mentionnons celle récemment parue de H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*. I — *Frühzeit und Mittelalter*, Karlsruhe, 2e éd., 1962, p. 147-148 et *passim*. H. NOTTARP, comme déjà Patetta, touche explicitement au problème de l'ordalie pour les temps les plus anciens, mais avec une attention particulière au monde germanique, dans *Gottesurteilstudien* (Bamberger Abhandlungen und Forschungen, II), Munich, 1956. Du point de vue de l'attitude de l'Église devant les ordalies, il faut recourir à E. VACANDARD, *L'Église et les ordalies*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, première série, 4e éd., Paris, 1909, p. 191-215, qui part précisément de l'étude de Patetta. Plus récemment, Ch. LEITMAIER, *Die Kirche und die Gottesurteile. Eine rechts-historische Studie* (Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten, II), Vienne, 1951, aux pages 104-111, discute le problème « Gottesurteil und Abersglaube ». Voir encore plus loin, à la note 15 du chapitre 4, la contribution des livres pénitentiels au problème de l'ordalie.

Pour ce qui est vraiment et proprement magie, on me permettra de renvoyer, comme introduction au problème, à mon étude sous presse, R. MANSELLI, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe*, Bologne, 1974. Sur la magie et la sorcellerie au moyen âge, le travail le plus récent est celui de J. B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, cité à la note 14 du chapitre I, auquel il faut ajouter P. C. BAROJA, *Die Hexen und ihre Welt*, Stuttgart, 1967 (éd. allemande). Je cite cette édition allemande à cause des précieux compléments que W.-E. PEUCKERT lui a apportés. Mon étude, comme ces deux volumes, donne de riches indications bibliographiques. Pour ce qui est du christianisme comme ayant mis fin à la magie, c'est au volume de J. B. WALKER, *Christianity an End to Magic*, Londres, 1972, qu'il faut s'adresser, lequel toutefois ne s'occupe pas du moyen âge. L'étude présente a dû renoncer à une

physique aristotélicienne ⁶.

Plusieurs fois, certes, le spécialiste de la religion populaire peut être tenté de percevoir, dans la mentalité de ceux qui l'ont vécue comme foi, des attitudes qui rappellent la « mentalité primitive » de Lévy-Bruhl ou la « pensée sauvage » de Lévy-Strauss. Ce n'est pas le moment d'entrer ici dans une discussion théorique, complexe et encore brûlante ⁷. Il vaut mieux souligner le fait que le

prise de position précise devant le problème de la magie et de la sorcellerie en tant que telles. Je n'y toucherai qu'en fonction de la religion populaire et de la mentalité des fidèles.

6. La physique et, en général, la science naturelle d'Aristote ont puissamment contribué à établir les limites entre la nature et la surnature. Il faut ajouter pourtant que ces limites, précisées et définies chez les grands aristotéliens de la scolastique comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin, n'ont pas, de fait, changé la religion populaire dans sa foi au miracle et dans son attente du prodigieux. Il y a sans doute une évolution de l'idée de Dieu, conçu comme *force* magique toute-puissante qui peut être mue par des rites et des prières bien choisies et appropriées, à une idée de Dieu comme *personne* toute-puissante. Mais la religion populaire répugne à croire que le miracle peut être refusé, si la demande a été bien faite et avec au besoin le concours de bons intercesseurs. Contre tout ceci la religion savante réagit en tentant d'élaborer une théologie de la douleur et de la souffrance qui a eu son importance surtout aux derniers siècles du moyen âge, comme on le verra précisément plus loin dans ce même chapitre, p. 53-54, notes 8-9.

7. À L. Lévy-Bruhl appartient indubitablement le mérite d'avoir signalé chez les hommes dits « primitifs » la présence d'une mentalité typique et caractéristique qu'il s'est épuisé, dans une recherche qui s'est étendue sur plusieurs années, à déterminer d'une façon toujours plus

christianisme, comme religion savante, a une base dogmatique précise, que la masse des néo-convertis accueille d'une manière qui lui est propre, mais qui, sur de longues périodes de temps, agit comme une force lentement mais sûrement transformatrice. Elle

précise et nette, avec des oscillations, des variations de terminologie, des reprises, voire des discussions critiques avec lui-même recueillies dans ses *Carnets* un peu avant sa mort, puis éditées à Paris, en 1948. Il passa ainsi d'une première différenciation dualistique très tranchée entre le prélogique et le logique à une conception plus unitaire et organique de l'esprit humain qui aurait pourtant une tendance à voir, au-delà de la réalité naturelle, la sphère plus étendue du mystique, c'est-à-dire de ce qui va au-delà des limites des forces humaines. Discuté par les ethnologues et les philosophes — est fameuse entre toutes la longue méditation de H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 145-170 —, Lévy-Bruhl nous aide aussi à comprendre la mentalité médiévale qu'on ne saurait appeler vraiment « prélogique », mais pour laquelle on pourrait accepter le terme de « mystique ». Beaucoup moins utile nous serait, au contraire, le terme de « pensée sauvage » proposé par Lévy-Strauss (cf. Cl. LÉVY-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, 1962). En réalité, dans la religion populaire du moyen âge, comme j'ai déjà eu l'occasion de le relever au chapitre précédent, on a une singulière rencontre de populations, dont le niveau de culture à l'origine était analogue à celui de ceux qu'on appelle les primitifs, avec la religion chrétienne beaucoup plus complexe. En se christianisant, cependant, elles transféraient leur structure mentale dans le système chrétien et dans celui du surnaturel monothéiste. En d'autres termes, la mentalité de la population païenne, romaine, mais spécialement germanique, une fois convertie, ne s'est pas modifiée sinon dans le sens d'attribuer à *un seul Dieu* ce qui auparavant était distribué parmi plusieurs divinités, tandis que les prêtres des divers dieux en vinrent à être substitués par l'unique clergé catholique. Dans cet arrière-plan psychologique, la

ne réussira certes pas à détruire la foi en un Dieu capable d'action magique sur la réalité naturelle, mais elle s'efforcera toutefois d'amener la religion populaire à accepter une providence qui distribue

seule vraie difficulté sera le *Christ crucifié* et l'*histoire de la rédemption* ; de là la nécessité d'un processus complexe d'adaptation.

Sur Lévy-Bruhl, voir le fascicule commémoratif du centenaire de sa naissance dans la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 82 (1957), où se trouve l'article intéressant pour l'évolution de ce grand philosophe et ethnologue français, de G. DAVY, *Pour le centième anniversaire de la naissance de Lucien Lévy-Bruhl*, aux p. 468-493. Est également important l'ouvrage de J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque* (Collection Armand Colin, n. 354), Paris, 1961, spécialement aux p. 7-46, qui traitent de « La mentalité primitive selon Lucien Lévy-Bruhl ».

Pour le choc entre les mentalités germanique et chrétienne, spécialement pour ce qui regarde le *Christ et l'histoire du salut*, voir K. D. SCHMIDT, *Germanischer Glaube und Christentum. Einzeldarstellungen aus dem Umbruch der deutschen Frühgeschichte*, Göttingen, 1948 ; parmi les chapitres de cette œuvre on retiendra les chapitres intitulés « Germanische und germanisch-christliche Geschichtstheologie », aux p. 37-47, et « Christus der Heiland der Germanen », aux p. 51-65, et pour le problème dans son ensemble « Die Germanisierung des Christentums im frühen Mittelalters », aux p. 66-84. La recension du livre de K. D. Schmidt par W. BAETKE, republiée maintenant sous le titre *Zur Christianisierung der Germanen*, dans *Kleine Schriften*, Weimar, 1973, p. 370-374, a contribué à approfondir le problème. Toute cette problématique devrait être reprise à la lumière de l'expérience historique du moyen âge, d'importance fondamentale parce que les développements successifs de la mentalité médiévale sont au moins partiellement arrivés jusqu'à nous. Cela nous permet de comprendre le fait d'un très long processus de transformation historique à partir de

le bien et le mal selon un plan qui échappe à la logique des hommes et qu'il faut savoir, en définitive, accepter avec humilité, si incapable soit-on de l'enchâsser et de l'insérer au cœur d'une logique providentielle.

Qu'il nous suffise, pour la fin du moyen âge, de citer parmi tant d'autres, deux exemples à propos de la souffrance, de la douleur et de la mort : la lettre de Pierre de Jean d'Olieu aux princes angevins, prisonniers en Catalogne, tend à transposer la douleur et la mort sur un plan cosmique et providentiel⁸ tandis qu'une série, plus tardive, d'exhorta-

l'intérieur, par nous qui le vivons, et non de l'extérieur du système comme doivent le faire les ethnologues et les chercheurs étrangers à une culture donnée, qui peuvent y entrer seulement après un effort plus ou moins long d'adaptation et à partir d'une *forma mentis* radicalement diverse.

Après tout ce que nous avons dit ici, il n'est plus possible de dire, comme l'a fait toute une longue tradition polémique contre le moyen âge, que la croyance des hommes au prodige et au surnaturel soit superstition, stupidité ou ignorance. On doit regretter que même un historien de la stature de H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, 4e éd., Bruxelles, 1955, puisse parler à la page 47 de son œuvre d'une véritable « faiblesse d'esprit » pour expliquer l'attraction qu'exerçait alors le merveilleux. Mais toute la discussion du grand bollandiste met bien en évidence la distinction entre la religion savante, forte de sa théologie, et la religion populaire qui a besoin du tangible et du sensible.

8. La lettre a été publiée par F. EHRLE, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 3 (1887), p. 534-540 ; voir à ce propos R. MANSELLI, *L'idéal du spirituel selon Pierre de Jean d'Olieu*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, 10 (sous presse).

tions spirituelles les tient encore pour des signes de la présence de Dieu et d'une intervention spéciale vis-à-vis de qui souffre⁹. À ce niveau, nous pouvons désormais dire que la conception germanico-romaine et celtique du Dieu puissant est dépassée dans une nouvelle dimension psychologique, religieuse et spirituelle qui, partant de la religion savante, a rejoint enfin l'âme populaire.

Si, pour un instant, nous voulons considérer les pratiques religieuses, il suffira de penser aux phénomènes de souffrance délibérément recherchée, comme ceux des flagellants¹⁰ ou d'autres, pour comprendre comme s'était modifiée la religion populaire. La réapparition du Crucifié tendu dans les

9. Ces petites œuvres, élaborées pour répondre aux exigences d'une compréhension théologique, oscillent quant à leur destination entre un public de quelque culture comme le *De duodecim utilitatibus tribulationum* et un public très populaire, comme le *Novem puncta*, diffusé en langue vulgaire en France, en Angleterre et en Allemagne. On verra à ce propos A. AUER, *Leidenstheologie im Spätmittelalter*, Sankt-Otilien, 1952, qui donne le texte de cette petite œuvre avec une discussion plus philologique que théologique, et l'ample travail monographique de P. VON MOOS, *Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, I-IV (Münstersche mittelalterliche Studie, 3, I-IV), Munich, 1971. Il est étonnant que dans cette œuvre ne soit nulle part mentionnée la lettre de consolation de Pierre de Jean d'Olieu aux fils du roi Charles II d'Anjou.

10. Sur les flagellants, voir plus loin à la p. 99 et à la note 79.

spasmes de l'agonie ¹¹ à la place des représentations du Christ en croix, triomphant dans l'immobilité de la vie et de la mort, a donc son importance ¹².

2. — Dans ce monde d'un Dieu puissant ou d'un Dieu qui intervient providentiellement, le miracle obtint une place importante. Ce n'est pas un hasard si la littérature hagiographique ou édifiante est remplie de récits de miracles avec certaines caractéristiques qui paraissent marquer une évolution de l'idée même de miracle, dont nous allons suivre les lignes de crête ¹³.

11. La représentation du Christ crucifié et son évolution historique ont été l'objet de nombreux travaux du point de vue de l'histoire de l'art, mais non du point de vue de la transformation de la piété des fidèles, spécialement de la religion populaire. Pour une orientation générale, il suffira de voir L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*. II — *Iconographie de la Bible*, II, *Nouveau Testament*, Paris, 1957, p. 462-512. Pour le point précis qu'on mentionne ici, au sujet du Christ souffrant, voir *op. cit.*, aux pages 476-479 où, justement, on fait allusion à la « transformation profonde de la sensibilité chrétienne » qui débute au XI^e siècle et qui alla en s'accroissant progressivement avec la fin du moyen âge.

Ici, il faut rappeler que, même si nous mentionnons, comme on le verra dans les notes qui suivent, l'iconographie du Christ, de la Vierge et des saints, il est hors des limites de ce travail, en même temps que beaucoup d'autres problèmes, de parler des églises où de telles images se retrouvent principalement et qui, comme édifices du culte, représentent sans doute un facteur remarquable dans la religiosité même populaire.

12. Cf. R. BERGER, *Die Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst*, Reutlingen, 1926.

13. Pour le miracle nous renvoyons spécialement au mot *miracle* dans *Dictionnaire de théologie catholique*,

C'est ainsi qu'en étudiant certaines œuvres comme la *Vita sancti Martini* de Sulpice Sévère, nous trouverons une série de miracles qui tendent à montrer la puissance du Dieu chrétien par rapport aux dieux païens¹⁴. Chez Grégoire de Tours, on rencontre plusieurs types de miracles, entre autres, spécifiquement, ceux où la puissance des anciens

10 (1929), 1798-1897, édité par A. MICHEL. Il s'y trouve une bonne bibliographie. D'autres éléments d'orientation, en particulier pour ce qui regarde les saints, se trouvent dans P. BOGLIONI, *Pour l'étude du miracle au moyen âge : Grégoire le Grand et son milieu* (Cahiers d'études des religions populaires, 16, polycopiés), Montréal, 1972.

14. Sur saint Martin de Tours et sur sa biographie écrite par Sulpice Sévère, très importante pour l'étude de la religion populaire, nous avons maintenant l'excellente édition, avec une ample introduction et un vaste commentaire, de J. FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*, I-III, Paris, 1967-1969. Fontaine ne manque pas d'examiner les miracles de saint Martin et spécialement ceux qui comportent une confrontation avec le monde païen gallo-romain. Voir, en effet, *op. cit.*, I, p. 198-203 où il classe les miracles de Martin selon quatre types dont les deuxième et troisième, le « miracle-coïncidence » et le « miracle-folklorique », concernent spécialement notre sujet. On dirait peut-être mieux que les deux miracles auxquels le texte se réfère sont des témoignages de la force divine contre les dieux, devenus désormais des « idoles démoniaques », comme le précise le texte de Sulpice Sévère. Les miracles contre les dieux païens et les manifestations de la puissance de Dieu constituent le 5e chapitre de la *Vita Martini* et se trouvent dans l'*op. cit.*, I, p. 278-287. Le commentaire de Fontaine se trouve avec d'importantes considérations générales au vol. II, p. 713-807. Parmi les épisodes qui nous intéressent davantage, deux au moins méritent d'être rapportés. Dans le premier, saint Martin croyant qu'un groupe de païens portait des idoles en procession (mais il s'agissait de funérailles), les

dieux ayant échoué, le Dieu chrétien triomphe¹⁵. Celui-ci, au demeurant, n'abandonne jamais son fidèle : il l'aide, le soutient, le reconforte, et Grégoire peut même rapporter des épisodes qui le concernent personnellement¹⁶. Dans d'autres cas, toujours selon Grégoire, le miracle intervient alors qu'il est nécessaire de détruire une croyance païenne ; ainsi saint Hilaire, par une série de prodiges, réussit à obtenir d'un peuple païen qu'il renonce à offrir des sacrifices au dieu d'un lac et érige une chapelle en l'honneur d'un saint¹⁷.

Les miracles auxquels le *Livre des dialogues* de Grégoire le Grand est entièrement consacré, présentent une physionomie variée et multiple, signes tantôt de sainteté, tantôt de prédilection de puissance divines¹⁸. Sans doute, chez ces écrivains

immobilise, mais les libère immédiatement aussitôt qu'il reconnaît son erreur. Dans le second, peut-être encore plus significatif, le saint se préparant à détruire un temple païen, rencontre une opposition obstinée de la part de la foule. À l'aide de ses prières, il obtient cependant de Dieu la protection de deux anges munis d'épées et de boucliers et peut conduire son œuvre à terme.

15. Cf. B. KRUSCH, *Gregorii episcopi Turonensis Miracula et opera minora* (MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. I, p. II), Hanovre, 1885.

16. Cf. par exemple, *ibid.*, p. 159.

17. Cf. *ibid.*, p. 299-300.

18. Cf. GREGORII MAGNI *Dialogi*, éd. U. MORICCA (Fonti per la Storia d'Italia, 57), Rome, 1924. Pour le problème du miracle chez Grégoire le Grand, voir P. BOGLIONI, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand*, dans *Cahiers d'études médiévales*. I: *Épopées, légendes, miracles*, Montréal-Paris, 1974, p. 11-102.

et leurs successeurs, le miracle se développe-t-il selon des lignes de forces, des manifestations et des formes multiples qu'il faut étudier auteur par auteur. On peut toutefois dire que, durant le passage du haut au bas moyen âge, le miracle, tout en maintenant sa présence, tend à se situer dans une dimension rationnelle, qui est celle donnée par la providence divine, avec une interprétation dialectiquement organique du miracle lui-même : une assez bonne démonstration nous en est fournie par le *Liber de miraculis* de Pierre le Vénérable¹⁹ dont l'importance historique, à notre avis, n'a pas toujours été suffisamment mise en relief. Si nous avançons dans le temps, la recherche n'a pu encore parvenir, en dépit de la richesse du matériel disponible, et vu la difficulté et la complexité des documents, à des conclusions définitives. Mais, plus tard, il sera significatif qu'au moins de son vivant saint François ne soit pas présenté comme un thaumaturge : les faits extraordinaires de sa vie sont plus des expressions de sa sainteté, manifestations de sa mystique, que des indications de la puissance divine. À ce propos, il faudrait étudier l'ensemble des miracles qui lui sont attribués après sa mort : fait important néanmoins, la canonisation du saint a été, pour l'essentiel, déterminée par la vie même et non par les prodiges du Poverello. Ce phénomène donne à penser et souligne le caractère unique de ce saint dans la réalité de la religion

19. Cf. MIGNE, *PL*, 189, 851-954.

Miracles
et saints

populaire du moyen âge dont il fut pourtant un représentant et, osons le dire, le plus grand.

Cela ne signifie pas que le franciscanisme ou que la religion populaire du XIII^e siècle aient renoncé au miracle. Mais celui-ci, comme les autres formes de la vie religieuse, est désormais objet de discours théologique, entre dans les discussions et les questions des maîtres, se présente donc, encore une fois, avec des traits qui signalent la fin du magique et l'affirmation d'un christianisme où le surnaturel tend à se présenter avec une valeur et une signification à soi. Dans cette mise en place théologique du miracle intervient le fait que, tout en étant adopté par la religion populaire pour affirmer la sainteté de quelqu'un, il constitue pour la religion savante aussi une preuve, mais dont on doit vérifier la réalité et il doit être démontré par un procès qui constate en même temps la sainteté de vie et les miracles. Nous avons ainsi une double interprétation du miracle : d'une part, la foi populaire croit que le saint fait des miracles parce qu'il est saint et cela est reçu comme tel par la conscience commune ; d'autre part, sur le plan ecclésiastique, le miracle devient le témoignage historique par lequel Dieu atteste la sainteté qui ne pourrait pas être établie autrement. Ces considérations nous permettent de situer parfaitement la mentalité populaire et la mentalité savante dans leurs différences et leurs oppositions²⁰.

20. Sur les problèmes relatifs à la canonisation, en plus du livre de E. W. KEMP, *Canonization and Authority in*

Quant à la manifestation du pouvoir divin chez les rois, spécialement par le moyen de guérisons merveilleuses, nous nous contenterons ici d'un rappel, car les « rois thaumaturges » furent l'objet d'une étude à bon droit célèbre de Marc Bloch²¹. Ici la puissance de Dieu trouve un intermédiaire qui n'est plus la sainteté, mais la réalité du pouvoir royal que Dieu bénit, appuie, sanctionne par le miracle même. Encore une fois, la religion populaire et la religion savante recueillent deux aspects divers d'une même réalité. Pour le peuple, le roi est guérisseur parce qu'il est soutenu par Dieu ; pour la religion savante, le roi en tant que tel est inséré dans un ordre providentiel qui lui permet la possibilité même du miracle.

3. — Strictement lié au miracle et à l'attitude de la religion populaire vis-à-vis du prodigieux est le problème, fondamental et fort débattu, du saint.

Nous ne reviendrons pas ici sur les discussions de la fin du siècle dernier sur les saints successeurs des dieux antiques, telles qu'elles se sont déroulées

the Western Church, Oxford, 1948, on peut maintenant voir l'intéressant travail de P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations* (Collection scientifique de la Faculté de droit de l'Université de Liège, 30), La Haye, 1969, qui est pourvu d'une riche bibliographie relative au sujet.

21. Cf. *Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, 2e éd., Paris, 1961.

entre Saintyves²² et Vacandard²³. Il n'est pas non plus opportun de reprendre les suggestions et les indications de Delehaye, présentées dans son essai classique sur le *sanctus*²⁴. Plus que le problème de la formation de l'idée chrétienne du saint nous intéresse ici le processus d'insertion et de réception de cette idée dans la mentalité populaire. En ce qui concerne le premier problème, la formation de l'idée de sainteté dans le christianisme, il me paraît nécessaire de préciser que je ne partage pas les idées proposées par Loomis, en particulier dans l'introduction de son travail consacré à la *white magic*²⁵. D'après lui, le christianisme n'a pas hésité à utiliser des éléments magiques pour favoriser la diffusion de la foi chrétienne et il

22. Parmi les œuvres de ce savant, il faut rappeler P. SAINTYVES, *Essais de mythologie chrétienne. Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907. Sa thèse est synthétisée à la page 2 de cette œuvre : « Le culte des martyrs et des saints est d'origine païenne ». E. LUCIUS avait soutenu une position analogue dans *Die Anfänge des Heiligen-Kultus in der christlichen Kirche*, édité par G. ANRICH, Tubingue, 1904.

23. Dans son ample travail *Origines du culte des saints. Les saints sont-ils successeurs des dieux ?*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, IIIe série, Paris, 1912, p. 59-212, E. VACANDARD discute non seulement la position de Saintyves et de Lucius, mais il donne encore une bonne orientation sur les problèmes relatifs au culte des saints avec utilisation adroite des travaux de Delehaye, Allard, Dufourcq, et d'autres indications bibliographiques.

24. Cf. H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927.

25. Cf. Ch. G. LOOMIS, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge, Mass., 1948.

met en rapport ce penchant pour le culte du miraculeux avec, précisément, les saints et les légendes à leur sujet. Dans ce travail, l'auteur tend à éliminer le sens et la signification du saint à l'intérieur du christianisme et en particulier de la religion populaire ; il finit en somme par reprendre la position de Saintyves qui, comme on le sait, d'un côté, cherchait à faire des saints les successeurs des dieux antiques et, de l'autre, les considérait comme des substituts de Dieu. En vérité, les saints et leur légende, comme l'a fort bien montré Günther²⁶, ne sauraient se dissoudre en purs éléments de folklore ou données de magie. La vie des saints, telle que nous la présente la littérature hagiographique de tout ordre, bien que s'adressant au monde populaire, est l'œuvre de clercs, et non des plus frustes. Ce clergé doit non seulement savoir écrire, mais composer, en utilisant des éléments traditionnels, tels les *topoi* littéraires, hagiographiques et certains modèles fondamentaux, soumettant le tout à ses buts particuliers de connaissance et d'édification, s'il veut trouver lecteurs et auditeurs²⁷.

26. Cf. H. GÜNTHER, *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg, 1910, auquel on doit ajouter H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, déjà cité à la note 7. Le même Günther s'est encore attaqué au problème de la légende dans *Psychologie der Legende*, Fribourg-en-Brisgau, 1949.

27. Ceci est très bien mis en lumière, soit par Delehaye, soit par Günther, dans leurs œuvres déjà citées à la note précédente. Au merveilleux de la légende, que nous ne pouvons que rappeler ici, est aussi étroitement lié le « prodigieux » des reliques. Ce problème concerne d'une

De ce point de vue l'enquête de Frantisek Graus sur les saints de l'époque mérovingienne se révèle d'une importance particulière²⁸ : l'ensemble des biographies et, en général, des sources hagiographi-

part l'histoire des religions, aspect dont nous ne pouvons nous occuper ici et pour lequel il faut renvoyer à G. VAN DER LEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, 1970, p. 231-234. D'autre part, pour le christianisme, les reliques ont eu de l'importance dès les temps les plus anciens pour la religion, soit savante, soit populaire et c'est ce qui nous intéresse en ce moment. Pour la religion populaire la relique possédait en fin de compte une puissance intrinsèque, puisque demeurait en elle cette puissance de sainteté et de pouvoir divin que le Christ, la Vierge et les saints avaient eue sur la terre. De là le passage est facile à toute une série de phénomènes superstitieux reliés aux reliques, avec toutes les supercheries, les tromperies et les falsifications qui en dérivent. En tout cas, dans les reliques on cherche aussi le contact sensible avec le divin qui, pour cette raison, finit par être une garantie de protection et de secours. Dans les recueils des miracles et spécialement dans ceux qui ont trait aux diverses biographies et aux procès de canonisation, se trouve très fréquemment le rapport entre les reliques et le prodigieux. Sur les reliques on peut avoir des premiers renseignements dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII (1937), 2312-2376, art. de P. SÉJOURNÉ. Pour les premiers siècles de l'Église, il faudra ensuite recourir aux articles *Reliques* et *Reliquaires*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XIV (1948), 2294-2359. Une véritable histoire de la transformation de l'attitude des fidèles et des théologiens eux-mêmes devant le fait des reliques est encore à faire.

28. Cf. F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague, 1965. Cf. aussi l'article du même auteur, *Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes and die sogenannten Adels-*

relique

ques d'une époque et d'une culture, déterminées dans l'espace et dans le temps, y sont utilisées pour mettre en relief les volontés politiques et, dans ses limites, les contraintes culturelles qui les ont orientées. Si nous songeons à une autre époque, comme le X^e siècle, étudié par Zoepf²⁹, de nouveau nous trouvons devant une série de standardisations biographiques, elles-mêmes liées aux premières manifestations d'une exigence de renouvellement et de réforme de la vie ecclésiastique. L'exemplarité attribuée aux abbés est en relation avec l'existence, certes assez fréquente, d'abbés qui n'avaient rien de saint.

Si, toutefois, au-delà de ces orientations liées aux contingences d'une époque et aux problèmes qui la caractérisent, nous sommes attentifs à la représentation du saint tel qu'il est en soi et tel qu'il est offert aux yeux du fidèle, nous trouverons un trait commun : le saint se reconnaît sans doute à son pouvoir, à la possibilité d'user de forces qui dérivent de sa sainteté, mais on souligne constamment que c'est, toujours et en tous cas, le pouvoir divin qui opère. Ainsi, pour la religion populaire, le saint se présente comme intermédiaire, porte-voix du fidèle s'adressant à Dieu, ou le cas échéant, in-

heiligen, dans *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau* (cité à la note 8 du chapitre I), p. 131-176.

29. Cf. O. E. ZOEPF, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 1), Leipzig et Berlin, 1908.

terprète de la volonté de Dieu concernant le fidèle. En ce sens, loin d'être le successeur des dieux antiques, il est l'homme qui, par sa vertu et sa sainteté, peut intercéder efficacement auprès de Dieu et fournir un succédané normal à un clergé, ou inexistant, ou d'une faible présence spirituelle.

Le saint est caractérisé par les pouvoirs extraordinaires dont il est doté durant sa vie et plus encore après sa mort, lorsque sa sainteté est, selon des modalités qui varieront au cours des siècles, officiellement reconnue. Ses pouvoirs ne sont pas, toutefois, quelque chose qui émane directement de lui ; à l'encontre du mage, il ne gouverne pas directement les forces qu'il utilise. S'il possède un pouvoir particulier de guérison ou d'intervention, celui-ci dépend du type de martyr qu'il a subi, des aspects caractéristiques de sa sainteté, de la réalité concrète de sa vie. Si, autrement dit, la sainteté lui vaut une audience presque instantanée auprès de Dieu, en particulier pour les saints qui opèrent des miracles de leur vivant, il peut aussi rester sans écho, parce qu'il s'est pour un moment éloigné de son niveau habituel de perfection. De cette manière, la religion savante propose la vie du saint avec des exigences didactiques et morales et marque en même temps une limite précise à ce que serait la transcendance du saint dans un véritable culte paganisant. Au reste, même le saint qui a réussi le plus de prodiges peut quelquefois échouer dans ses miracles pour les raisons les plus variées : là réside la barrière entre Dieu et le saint.

Cependant, justement parce que le saint peut s'adresser à un Dieu tout-puissant, c'est-à-dire à un être qui possède un pouvoir suprême sur tous, il finit par avoir potentiellement une force opérative bien plus grande que celle de tous et chacun des dieux du passé. On ne doit pas oublier, par exemple, que dans la mythologie germanique les dieux étaient soumis au pouvoir de la magie, et que Odin lui-même a dû péniblement et lentement apprendre la signification des runes se rendant ainsi maître d'une force qui lui donnait prééminence sur les autres dieux³⁰.

Si durant le haut moyen âge le saint a, dans sa biographie, une valeur d'exhortation culturelle et d'exemple didactique et s'il est dans le miracle — qu'on nous passe l'expression qui n'est pas ironique, comme on pourrait le penser — polyvalent, à mesure que nous avançons vers le bas moyen âge, nous nous trouvons en face d'un processus de « spécialisation ». On tend de plus en plus à attacher un saint à un type déterminé d'intervention auprès de Dieu en aide au fidèle, ou à l'instituer protecteur d'une activité, d'un groupe social et enfin d'une cité³¹.

30. Pour cette légende d'Odin, cf. l'œuvre classique de J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin, I, 1956, p. 499 et II, 1957, p. 49.

31. Si, dans le texte, nous nous sommes limités à très peu d'exemples, il est possible de trouver une très longue série de saints protecteurs (qui n'est pas limitée au seul moyen âge), dans L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien* (déjà cité). III — *Iconographie des saints*, III, P-Z, Répertoire-

Nous touchons ici à l'un des points fondamentaux du saint, tel que la religion populaire le perçoit. Dans cette progressive spécification de coadjuteur et de patron, le saint se rapproche toujours plus du fidèle qui se le représente humainement et spirituellement comme ayant partie liée avec sa condition et sa vie. C'est, par exemple, le cas des saints Crispin et Crispinien, martyrs, selon la légende, après avoir exercé durant leur vie le métier de cordonnier³². Ils sont ainsi lentement devenus, surtout au bas moyen âge, les protecteurs précisément des cordonniers qui, dans leur corporation, avaient le sentiment que ces deux saints participaient à leur activité et à leur condition. Et l'on pourrait en dire autant d'autres saints liés à des activités artisanales.

De ce point de vue, la question du saint patron est, pour le rapport du saint avec la religion populaire et sa présence au sein de celle-ci, d'une importance capitale. Discutée récemment à plusieurs reprises, elle est étroitement liée au problème des premiers évêques d'une ville. Que l'on pense au rôle que jouent pour Lucques un saint Fredian, pour

res, où les patronages sont répartis par lieux (pays et provinces, villes et lieux de culte), aux p. 1411-1449, par Ordres religieux, aux p. 1450-1452, par corporations et maîtres, aux p. 1453-1470, avec références aux conditions spéciales des hommes, des animaux et des choses (maladies, animaux utiles ou nuisibles, récoltes) aux p. 1470-1482. C'est un matériel très riche — et ce serait être mesquin que de le dire incomplet — qu'il faudrait examiner historiquement.

32. Sur Crispin et Crispinien, voir l'article avec bibliographie de A. AMORE, dans *Bibliotheca sanctorum*, IV (1964), 313-315.

Naples un saint Janvier, pour Paris un saint Denis³³.

Dans ce contexte s'insère un autre problème en rapport au contraire avec la religion savante. Lisons une page célèbre des *Sermones contra Catharos* d'Ecbert de Schönau, où l'on examine et précise la succession apostolique pour une grande partie des villes de France et d'Allemagne³⁴. Si, pour la religion populaire, le disciple immédiat du Christ ou des apôtres était, par là même, plus puissant que les autres, et donc, un intercesseur et un protecteur plus efficace, pour la religion savante cette prérogative constituait plutôt le point de départ d'une exigence et d'une aspiration sinon à l'autonomie, au

33. Sur le saint patron, en plus de ce qui est donné à la note 31, voir le travail de A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana* (Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Studi e ricerche*, N.S. XII), Bologne, 1965, qui consacre son attention spécialement aux sources littéraires, tandis que H. C. PEYER aborde un ensemble chronologique plus vaste dans *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien* (Wirtschaft-Gesellschaft-Staat. Zürcher Studien zur allgemeinen Geschichte, 13), Zurich, 1955. Le sentiment religieux dans ses relations avec le sentiment civique est étudié, pour l'Italie du XIII^e siècle, dans le volume *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento* (Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 11), Todi, 1972, où le problème des saints patrons est toujours présent, directement ou indirectement.

34. Ecbert de Schönau discute la question pour défendre contre les Cathares de la Rhénanie la succession apostolique des évêques en France et en Germanie. Cf. ECKBERTI ABBATIS SCHONAUGIENSIS *Sermones contra Catharos*, Sermo X, dans MIGNE, *PL*, 195, 72-73.

moins à une particulière considération et révérence de la part des autres églises. À peine est-il besoin ici de rappeler l'importance des saints Pierre et Paul en ce qui concerne Rome³⁵.

Si nous considérons donc pour l'ensemble du moyen âge la présence des saints dans la religion populaire, nous en sentirons, comme nous l'avons noté en commençant, l'importance fondamentale : ils sont les auteurs de la plupart des miracles dont le moyen âge nous a transmis le souvenir, historique ou légendaire. Ils sont le support et le truchement de tout un monde d'exigences pratiques, humaines, spirituelles, du moyen âge. S'il était possible que Dieu soit présent à la conscience de la religion populaire, ceux qui la vivaient ont toujours préféré s'adresser — et ont toujours fini par le faire — aux saints qu'ils sentaient, à des titres divers et pour bien des raisons, plus proches et plus engagés, plus humainement compréhensifs.

35. L'importance de Rome comme siège de Pierre, mais non moins comme lieu du martyre de Pierre et Paul, sera fondamentale pour tout le moyen âge, comme on aura l'occasion de le rappeler plus loin à propos du jubilé ; cf. p. 105. Sur ce point, il faut citer l'œuvre de F. SCHNEIDER, *Roma und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance*, Munich, 1926, où on s'occupe davantage, cependant, des problèmes culturels que des problèmes religieux. Ceux-ci ressortent plutôt — dans une singulière confusion d'éléments cultivés et populaires — dans la série de textes réunis par R. VALENTINI et G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, I-IV, Rome, 1940-1953, qui permettent de plus de suivre l'évolution et la transformation des mentalités et des sentiments.

D'autant plus significatif est le fait que, dans un singulier accord, une unique confluence, entre les religions savante et populaire, saint François ait été senti comme *alter Christus*, détruisant ainsi tous les schèmes hagiographiques antécédents³⁶. Les stigmates, dont saint François, après sa mort, présenta les marques, furent reconnus comme des témoins de sa sainteté, miraculeusement imprimés par Dieu, et devinrent le point de départ d'une remarquable transposition légendaire de toute sa vie où s'affirme la spontanéité instinctive de la religion populaire : la tradition de la naissance dans une étable, des quatre biographes correspondant aux quatre évangélistes, des premiers compagnons, au nombre de douze comme les apôtres, dont l'un le trahit comme Judas trahit le Christ et, enfin, l'espérance même en une résurrection³⁷. Tout ceci montre comment l'esprit populaire a travaillé autour de l'impulsion

36. Pour saint François comme *alter Christus*, voir R. MANSELLI, *L'Umbria nell'età di Dante*, dans *Bullettino della Deputazione di Storia patria per l'Umbria*, 62 (1965), p. 156-176, spécialement aux p. 167-168. Les points que nous avons indiqués dans cette étude et en d'autres précédentes, ont été repris par Stanislao DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'« Alter Christus »*. *Genesi e sviluppi di due temi francescani nei secoli XIII e XIV*, Rome, 1971, dans un travail utile pour les matériaux qui y sont rassemblés, mais qui, cependant, doivent être repensés du point de vue historique.

37. Cf. R. MANSELLI, *La « Lectura » super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale* (Studi Storici, 19-21), Rome, 1955, p. 227-228, note 1.

initiale qui avait, au moment de la mort, à travers les stigmates, uni François au Christ.

C'est justement saint François et l'histoire complexe et compliquée de ses biographies³⁸ qui nous permettent de souligner ici l'apport que les vies de saints constituent pour la religion populaire et pour la connaissance que nous pouvons en prendre ; nous y avons déjà fait allusion, mais, justement pour le bas moyen âge, il est opportun de réaffirmer que les vies oscillent entre une valeur de source historique proprement dite et une valeur de narration édifiante et pédagogique. Il suffit de rappeler, à côté de saint François, l'importance des biographies de saint Dominique³⁹ ou les vicissitudes de

38. Les biographies de saint François qui ont provoqué ce qu'on appelle la « question franciscaine », question complexe et non encore entièrement éclaircie, ont une bibliographie importante qui s'étale entre les travaux de Sabatier à la fin du siècle passé, et les plus récents dus à Campbell, Brooke, Clasen, Debonnets, Di Fonzo, pour ne rappeler que les plus importants. Pour alléger cette note — qui en voulant devenir exhaustive, pourrait prendre des proportions considérables — je me permets de renvoyer seulement aux aperçus bibliographiques plus récents sur la question et au volume des *Actes* du premier Congrès de la Société internationale des études franciscaines d'Assise, qui eut lieu en octobre 1973, dont le thème était précisément la « question franciscaine » et qui a été publié à Assise en 1974 sous le titre *La « questione franciscana » dal Sabatier ad oggi*. Pour les aperçus, cf. A. POMPEI, dans *Bibliotheca sanctorum*, V (1964), 1120-1128 ; E. PÁSZTOR, dans *Studi medievali*, 9 (1968), p. 252-264 et *ibid.*, 13 (1972), p. 483-485 ; G. PHILIPPART, dans *Analecta bollandiana*, 90 (1972), p. 143-166.

39. Cf. *Monumenta historica S. Patris nostri Dominici*, I-II (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*,

certains des compagnons de saint François, comme frère Gilles⁴⁰. Malheureusement, sur ce point spécifique, l'analyse du trésor hagiographique amassé dans les dizaines de volumes des *Acta sanctorum bollandiana* ou dans d'autres collections hagiographiques en est à peine à ses débuts, même si certaines publications nous permettent déjà d'entrevoir quelles moissons de résultats nous sont promises. Ceci vaut particulièrement pour cette partie des biographies qui, à partir d'une certaine époque, contient la narration des divers miracles accomplis par le saint : si certains ne sont que la répétition de schémas stéréotypés et de formules chargées d'ans, souvent les miracles nous permettent de saisir sur le vif, avec une extraordinaire fraîcheur et sans intermédiaire, les aspects, les formes, les exigences, les craintes et les espoirs de la religion populaire, dans l'évolution même des temps et des mentalités.

C'est dans ce contexte qu'il faut placer même les procès de canonisation. Ils sont incontestablement l'œuvre de la religion savante, cherchant à enlever

XV-XVI), Paris, 1933, Rome, 1935 ; M.-H. VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, I-II, Paris, 1957 et l'article sur saint Dominique par V. J. KOUDELKA, dans *Bibliotheca sanctorum*, IV (1964), 692-727.

40. Pour la vie de frère Gilles écrite par, ou du moins attribuée à, frère Léon, cf. *Analecta franciscana*, III (1897), p. 74-115 (rédaction plus longue) ; E. LEMMENS, *Scripta fratris Leonis* (Documenta antiqua franciscana, I), Quaracchi, 1901, p. 37-72 (rédaction plus brève) ; R. B. BROOKE, *Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum S. Francisci*, Oxford, 1970, p. 304-348 : « Vita b. fr. Egidii » (rédaction plus brève).

à la religion populaire le dynamisme qui lui faisait fabriquer des saints à même de satisfaire à ses besoins propres. Pourtant, souvent dans les réponses aux différentes questions de ceux qui mettent en œuvre la mécanique du procès, nous voyons déferler une religiosité et une réalité différentes de celles que les enquêteurs espéraient ou désiraient. Un cas classique nous paraît être celui de saint Louis de Toulouse. Les demandes proposées aux différents témoins tentaient d'é luder un problème alors brûlant, celui de la pauvreté : mais il finit par émerger définitivement plus que ne le voulaient ceux qui, pour différents motifs, sans exclure les raisons politiques, avaient souhaité la canonisation du saint prince franciscain angevin ⁴¹.

À propos encore une fois du haut moyen âge, il sera opportun de rappeler que le développement d'une christologie toujours plus attentive à l'humanité du Christ, comme nous l'avons déjà souligné, conféra, au long du déroulement du XII^e siècle, une importance toujours plus grande au culte de la sainte Vierge considérée dans sa maternité humaine, imprégnée des douleurs, des peurs, des espoirs et de la tragédie d'une mère. Ce n'est pas par

41. Cf. *Analecta franciscana*, VII (1951) ; on verra à ce propos E. PÁSZTOR, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò (1274-1297)* (Studi Storici, 10), Rome, 1955 ; IDEM, *Ludovico d'Angiò*, dans *Bibliotheca sanctorum*, VIII (1966), 300-307 ; J. PAUL, *Saint Louis d'Anjou, franciscain et évêque de Toulouse (1274-1297)*, dans *Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300)* (Cahiers de Fanjeaux, 7), s. 1. (en fait, Toulouse), 1972, p. 59-90.

hasard que l'un des plus grands poètes religieux italiens, Jacopone de Todi, a composé pour les savants et pour le chant liturgique le *Stabat mater*, tandis que pour le peuple il conçut le drame en langue vernaculaire, *Donna del Paradiso, lo tuo figliuolo è preso...*⁴². Ici, tandis que, sur un plan théologique, on rendait hommage à la participation de Marie aux souffrances rédemptrices du Christ, en même temps était représentée la tragique souffrance d'une mère qui, comme toute mère, se désespère devant la mort de son fils. Comme Günther l'a noté à propos des légendes et des traditions mariales⁴³, Marie acquiert ainsi une valeur universelle et en même temps, précisons-le clairement, s'approche bien mieux qu'auparavant de la vie de la religion populaire. La *Theotokos* pouvait être l'objet de

42. Ce n'est certainement pas le lieu ici de donner une bibliographie sur Marie et sur la mariologie du moyen âge pour lesquelles il suffit de renvoyer à l'article *Marie* du *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 9 (1927), 2339-2474, dont une partie est consacrée au culte et aux pratiques dévotionnelles, aux colonnes 2439-2474. Pour les liens étroits entre le culte et les représentations iconographiques, l'*Iconographie de l'art chrétien* (déjà cité) de L. RÉAU est toujours utile. Cf. II, 2, p. 53-210, 602-635, *passim*. Pour le *Stabat mater* on peut recourir à l'anthologie commode de H. SPITZMÜLLER, *Poésie latine chrétienne du moyen âge, XIII-XV^e siècle*, s.l., s.d., (en fait, 1971), n. 96, p. 964-967 et 1772-1774. Pour la *Donna del Paradiso* — qui est l'hymne LXXXXI — cf. R. MANSELLI, *Introduzione alle Laude di Iacopone da Todi, nella riproduzione in fac-simile della editio princeps della laude*, Rome, 1967, p. 46.

43. Cf. H. GÜNTHER, *Die christliche Legende* (cit.), p. 35-46; 130-132 et *passim*.

vénération, de prière, d'admiration étonnée ; à partir du XII^e siècle, Marie est la mère de tous, du Christ et de tous ceux qui croient dans le Christ, qui sont ses frères dans la foi. Que l'on se souvienne, à ce sujet, d'un thème caractéristique d'iconographie, celui de la Madone qui accueille sous son manteau tous les fidèles, de quelque rang, condition ou classe sociale qu'ils soient ⁴⁴.

4. — Dans l'atmosphère de surnaturel dans laquelle baignait la religion populaire, on s'adressait avec confiance et espoir aux saints ou à la Vierge ; mais la crainte et l'appréhension dominaient les rapports avec l'un des personnages les plus importants de ce monde spirituel, le diable ⁴⁵.

44. C'est ce qu'on appelle la *Vierge de miséricorde*, dont le modèle le plus beau est celui de Piero della Francesca, sur polyptyque, conservé aujourd'hui à Borgo S. Sepolcro. Le thème a été plusieurs fois étudié par les historiens de l'art comme le montre L. RÉAU, *op. cit.*, II, 2, p. 110-120 et 128, qui ne manque pas d'indiquer les liens entre ce thème iconographique et la piété populaire.

Comme on le voit, les références à l'expression artistique de la religiosité populaire ont dû être restreintes au minimum essentiel dans ce travail. L'un des thèmes manquants, et parmi les plus remarquables, est sans aucun doute celui qu'on appelle la *biblia pauperum* qui mériterait par elle-même un examen à part.

45. Sur le diable, sous l'angle de vision qui nous intéresse ici et avec une attention suffisante pour le monde de la légende médiévale, voir le livre vieilli, mais toujours utile, de A. GRAF, *Il diavolo*, Milan, 1889, auquel il faut ajouter celui de G. ROSKOFF, *Geschichte des Teufels*, I-II, Leipzig, 1869 (réimpression anastatique, Aalen, 1967) plus élaboré et systématique, davantage attentif cependant aux aspects théologico-doctrinaux. Parmi les livres plus récents,

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit à propos du déclassement des dieux de l'ancien olympe romano-grec ou germanique au rang de démons, objet parfois d'un culte durement condamné, ou motif d'une foi magique non moins réprouvée et flétrie ⁴⁶. Ce qui est intéressant, c'est qu'à mesure que le paganisme disparaît de la conscience des fidèles qui adhèrent toujours plus au monde et à l'ensemble de la foi chrétienne, les diables de la théologie chrétienne perdent l'antique rang de forces opératrices de magie, pour devenir à nouveau les tentateurs, les ennemis de Dieu, ceux qui cherchent à séduire les âmes pour les arracher à Dieu et les emporter en enfer. Ils deviennent ainsi, dans la mentalité populaire, les incarnations particulières et spécifiques du mal, voire, pour recourir à une expression paradoxale, les saints du mal, ceux dont Satan se sert pour combattre Dieu. Ils sont perçus comme attendant aux aguets la distraction

cf. le volume d'études réunies sous le titre *Satan* (Études carmélitaines, 27), Paris, 1948 et les *Entretiens sur l'homme et le diable*, sous la direction de M. MILNER, Paris-La Haye, 1965 ; H. HAAG, *Teufelsglaube*, Tubingue, 1974.

46. Le problème de la transformation des dieux païens en démons a été très souvent un objet d'étude. La meilleure synthèse, il me semble, est celle de C. PASCAL, *Dei e diavoli. Saggi sul paganesimo morente*, Florence, 1904. Cette œuvre se réfère au paganisme gréco-romain ; A. D. Nock traite lui aussi du paganisme gréco-romain et du paganisme oriental dans *Conversion. Society and Religion in the Ancient World*, Oxford, 1961. Pour une transformation identique relative aux dieux des Germains et des Slaves, voir le volume *La conversione al cristianesimo*, cité à la note 4 du premier chapitre, *passim*.

du fidèle, sa faute, une mauvaise action de sa part, qui leur permettrait d'intervenir avec leur puissance, entendue toujours et en tous les cas comme surnaturelle.

Les exemples ici sont à peu près innombrables, avec des modalités ou des caractérisations qui varient de région à région, voire de village à village. Pour s'en assurer, il suffira de comparer le *De septem donis Spiritus Sancti* d'Étienne de Bourbon, avec le *Dialogus miraculorum* de Césaire d'Heisterbach⁴⁷. Chez ces deux écrivains, tous les deux certes experts théologiens, le diable existe et opère avec une intelligence mauvaise qui jouit du mal, se délecte de chaque âme qu'il réussit à arracher à Dieu ; en cela précisément il est dangereux, car il exige des fidèles une attention, une défense, incessantes et permanentes. Si donc le saint est celui auquel le fidèle s'adresse comme à la personne de confiance, les diables sont les êtres qui font perpétuellement peur dans leur multiforme présence et cherchent sans cesse à attirer en enfer la victime malavisée.

Disons au passage que la présence des diables se fait de plus en plus intense, maligne, impérative, à

47. Cf. ÉTIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques, légendes et apologues...*, publiés par A. LECOY DE LA MARCHE (Société de l'histoire de France, 59), Paris, 1877 et CAESARII HEISTERBACENSIS MONACHI *Dialogus miraculorum*, textum recognovit J. STRENGE, I-II, Cologne-Bonn-Bruxelles, 1851. Ces deux auteurs, mais spécialement le second, sont largement utilisés par A. GRAF, dans son ouvrage cité à la note 45.

mesure que l'on approche de la fin du moyen âge, peut-être en rapport avec l'expansion et l'affirmation progressives de la peur de la magie noire. Notons par ailleurs la valeur significative que revêt, au XIV^e siècle, l'apparition des démons au cœur de la nouvelle dimension de la mort décrite dans la littérature spéciale, liée aux dernières décennies du moyen âge, des *artes moriendi*⁴⁸. Les diables y ap-

48. Pour la littérature sur l'*Ars moriendi*, il faut renvoyer aux deux travaux fondamentaux de A. TENENTI, *La vie et la morale à travers l'art du XVe siècle* (Cahiers des Annales, 8), Paris, 1952 et *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Turin, 1957. Pour le macabre sur lequel existe une très vaste littérature, nous limiterons aux indications essentielles sur deux thèmes fondamentaux, celui de la rencontre des trois vivants et des trois morts (au sujet duquel voir Ch. SETTIS FRUGONI, *Il tema dell'incontro dei tre vivi e dei tre morti nella tradizione medioevale italiana*, dans *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, série VIII, vol. XIII, 3 [1967]) et celui de la danse macabre pour lequel on ne peut indiquer que quelques travaux plus récents et significatifs, ceux de L. GUERRY, *Le thème du « triomphe de la mort » dans la peinture italienne*, Paris, 1950 ; H. ROSENFELD, *Der mittelalterliche Totentanz. Entstehung-Entwicklung-Bedeutung*, Münster-Cologne, 1954, qui donne une vue d'ensemble pour l'Europe. Comme tentative d'insertion du monde du macabre au sein d'une civilisation, voir le travail classique de J. HUIZINGA, *Le déclin du moyen âge* (Petite Bibliothèque Payot, 108), trad. du hollandais, Paris, s.d. (en fait, 1969), au ch. XI : « La vision de la mort » et l'étude de C. A. BEERLI, *Le peintre poète Nicolas Manuel et l'évolution sociale de son temps*, Genève, 1953. Il faut cependant préciser que tous ces travaux tendent à examiner le macabre en termes d'art, en ne faisant pas toujours ressortir dans son juste relief l'évolution du sentiment et de la mentalité religieuse populaire, problème certainement très vaste et qui n'a pas encore été vraiment approfondi.

paraissent comme les tentateurs de la dernière heure, qui, impérieusement, s'efforcent d'arracher l'âme à Dieu, la terrifiant, l'épouvantant, allumant la plus terrible des tentations, la désespérance en la miséricorde divine. Bien entendu, ce thème n'est pas absolument typique des dernières années du moyen âge : on le rencontre déjà dans un des sermons de Grégoire le Grand et plusieurs fois ensuite ⁴⁹. Toutefois, aux XIV^e-XV^e siècles, à cause de l'estompelement progressif de l'attente eschatologique collective, le problème du moment individuel de la mort est particulièrement ressenti. C'est justement dans cette sensibilité neuve et singulière que les diables acquièrent un relief spécial ⁵⁰.

Nous rappellerons seulement en passant l'aspect d'« élément folklorique » du diable, même si, à notre avis, il faut clairement distinguer le diable motif de folklore du diable typique de la religion populaire. Bien différents sont le diable farceur, railleur, des fables, et le diable qui, dans la célèbre fresque de la Reichenau, brandit une grande peau qui, comme une nasse, tient prisonnier un groupe de femmes, tandis qu'une inscription nous avertit

49. Cf. l'homélie XIX, dans MIGNE, *PL*, 76, 1153-1159.

50. Sur l'iconographie du démon, dans laquelle on peut déceler plusieurs thèmes et éléments populaires, on recourra encore à L. RÉAU, *Iconographie... II: Iconographie de la Bible, I: L'Ancien Testament*, Paris, 1956, p. 56-64. Mais, évidemment, le diable réapparaît fréquemment dans toute l'iconographie chrétienne. Réau donne aussi des indications pour ce qui regarde l'évolution à laquelle il est fait allusion dans le texte.

que tel est le sort qui attend celles qui, au lieu d'aller à l'église pour prier, s'y réunissent pour commérer, tombant ainsi dans les filets de Satan. C'est toujours de ces mêmes diables qu'il est parlé dans *La divine comédie*, qu'ils nous soient présentés vulgaires, orduriers, persifleurs dans le chant des Barattiers (*Barattieri*), ou qu'ils discutent avec une rageuse fureur, comme dans le chant de Guy de Montefeltro, de *l'Enfer* et de Bonconte de Montefeltro dans le *Purgatoire* ⁵¹.

Pour conclure, dans la mentalité populaire le diable oscille entre deux images : celle d'un être goguenard, contre lequel peuvent valoir l'intelligence humaine, la sainteté, ou la puissance divine, et l'effroyable tentateur qui n'accorde pas de trêve, omniprésent sinon omnipotent ⁵². Une série de prières, de dévotions particulières, de gestes et de formules procurent au fidèle un prompt secours devant l'attaque soudaine d'un ou de plusieurs diables.

Contrepoids des démons, telle est la conception que la religion populaire se fait des anges : elle ne

51. DANTE ALIGHIERI, *La divine comédie. L'enfer*, chants XXI et XXII pour les démons indécents et vulgaires ; chant XXVII, pour le démon narquois qui est heureux d'avoir attrapé une âme par sa logique ; *Le purgatoire*, chant V pour le démon déconfit au moment de la mort par le repentir du pécheur et contraint pour cela de céder l'âme à l'ange de Dieu.

52. Le démon bafoué et rossé a donné lieu à une étude spéciale de A. WÜNSCHE, *Der Sagenkreis vom geprellten Teufel*, Leipzig, 1905.

les interprète pas dans le sens et avec la valeur théologique que suggèrent leur nom, mais les perçoit comme les compagnons que Dieu a donnés à l'homme pour sa défense, tel l'ange qui accompagne Tobie dans le livre biblique de ce nom. Il s'ensuit que la très ancienne tradition du culte des anges s'est lentement transformée, surtout au bas moyen âge ⁵³.

Auparavant, l'ange était également senti comme le soldat de Dieu, capable de combattre contre les démons : en ce sens on doit reconnaître une valeur et un sens exemplaire aux prières de la liturgie des défunts, dont l'origine remonte à la plus haute antiquité chrétienne et où s'entrevoient des dimensions historiques, qui nous reportent sans doute directement au paganisme romano-grec (divinités psychopompes) ⁵⁴.

53. Au sujet des anges, une tentative d'histoire a été présentée par J. TURMEL, *Histoire de l'angéologie*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 3 (1898), p. 289-308 ; 407-434 ; 533-552 ; 4 (1899), p. 217-233 ; 289-309 ; 414-434 ; 537-562. Voir encore cependant P. ROTTA, *La coscienza religiosa mediævale: angelologia*, Turin, 1908, et l'article intitulé *Anges* du *Dictionnaire de théologie catholique*, I (1923), 1189-1248. Pour la représentation iconographique, on peut recourir à L. RÉAU, *Iconographie... II: Iconographie de la Bible*, I: *Ancien Testament*, Paris, 1956, p. 30-55, où on parle encore des archanges Michel, Raphaël et Gabriel dont il sera question plus loin.

54. Nous nous référons ici aux prières bien connues *In paradisum*, *Chorus angelorum*, *Subvenite* ; à leur sujet voir M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, II, 2e éd., Milan, 1953, p. 387-388. Le poème en vieil allemand, connu sous le nom de *Muspilli* (tiré d'un mot du texte de signification

Mais au bas moyen âge, non sans parallélisme avec ce qui se passe pour les saints, l'ange tend à se spécialiser. Saint Michel est toujours plus le chef des légions célestes qui combattent les diables dans la ligne d'une tradition qui en avait déjà fait l'ange préféré des races guerrières, comme les Lombards qui lui érigèrent un sanctuaire sur le Mont-Gargan⁵⁵ et en répandirent le culte dans tout l'Occident

incertaine), se lit dans sa teneur originale, accompagné d'une traduction en allemand moderne, dans *Althochdeutsche Literatur*, hrsg. von H. DU SCHOSSE (Fischer Bücherei, Bücher des Wissens, n. 8036), Francfort-sur-le-Main, 1970, n. 33, p. 200-205 ; cf. encore, de toute façon W. BRAUNE et K. HELM, *Althochdeutsches Lesebuch*, Tübingue, 1958, p. 83-85.

55. Cf. l'article de M. G. MARA, dans *Bibliotheca sanctorum*, IX (1967), c. 410-446. Pour le culte de saint Michel au Mont-Gargan et dans l'Occident latin, qu'on voie le panorama d'ensemble de O. ROJDESTVENSKY, *Le culte de saint Michel et le moyen âge latin*, Paris, 1922, qui résume l'original russe, sur lequel je n'ai pas réussi à mettre la main. D'importance en ce qui concerne le culte de saint Michel au Mont-Gargan, A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul Monte Gargano*, dans *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla Ia Crociata* (Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 4), Todi, 1963, p. 145-180. Pour Saint-Michel *in periculo maris*, on peut consulter les études recueillies dans *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, Mélanges commémoratifs publiés sous les auspices de la société parisienne d'histoire et d'archéologie normandes, I-III, Paris, 1967-1971 ; IV, Nogent-sur-Marne, 1967. Cf. aussi W. VON RINTELEN, *Der Kult des Erzengels Michael in Südtalien und dessen Zusammenhang mit seiner Verehrung in Phrygien und Konstantinopel*, dans *Kultgeographische Studien in der Italia Byzantina...*, Mesenheim am Glan, 1968, p. 3-55.

chrétien, subissant en partie l'influence de la proche Byzance. L'ange Raphaël ⁵⁶, le protecteur de Tobie, est prêt à secourir les jeunes gens, les voyageurs. Saint Gabriel ⁵⁷ est le porteur du message à Marie. Mais la présence angélique qui, précisément au bas moyen âge, finit par acquérir l'importance la plus grande, est celle de l'ange gardien, invisible compagnon divin aux côtés de chacun d'entre nous, suivant avec un soin anxieux notre vie, personnage de bon conseil suggérant la parole de Dieu et se couvrant les yeux devant les fautes des hommes.

De toute la spéculation angéologique des doctes et des théologiens, bien peu, pour ne pas dire rien, n'a pénétré, apparemment, la religion populaire, sinon peut-être la distinction entre les divers types et catégories d'anges, sur quoi d'ailleurs les idées ne sont ni claires ni précises.

5. — Le problème de Dieu, du miracle, des saints, des démons et des anges nous porte à revenir sur la question de la dimension psychologique dans laquelle s'épanouit l'homme qui vit la religion populaire. Il n'habite pas une réalité avec des lois naturelles immobiles et fixes. Il sait, certes, que des canons régissent le monde : il sait parfaitement, par exemple, que s'il se jette à terre d'une certaine hauteur, il tombe et peut mourir. Mais à cette dimension physique il adjoint la présence et l'action d'une

56. Cf. l'article de M. G. MARA, dans *Bibliotheca sanctorum*, X (1968), c. 1357-1368.

57. Cf. l'article de F. SPADAFORA, dans *Bibliotheca sanctorum*, V (1964), c. 1326-1328.

réalité surnaturelle, complexe et articulée, qui est à ses yeux non moins valable et concrète que celle qui tombe sous ses sens. Il vit dans un monde qui, au-dessus de lui, est coiffé par une réalité divine et céleste et, au-dessous de lui, connaît une réalité infernale et diabolique. Nous disons au-dessus et au-dessous, et nous entendons donner à ces termes leur valeur locale, même si la religion savante rappelle l'omniprésence de Dieu et cherche à rendre spirituel ce monde diabolique qui, au contraire, est ressenti comme tangible et concret par la mentalité populaire.

En celle-ci, la représentation du paradis utilise les termes de la réalité politique et ecclésiastique du temps. Dieu est comme un souverain d'une puissance infinie à qui tout obéit, à qui rien ne peut se dérober et qui, dans son essence, garde à peu près la figure du Dieu de l'Ancien Testament, cependant que la théologie trinitaire fournit aussi une image de Dieu, mais comme Dieu fils, c'est-à-dire le Christ. Celui-ci est senti comme plus proche, parce que plus disposé à écouter sa mère divine, Marie, les martyrs qui ont donné pour lui leur vie, et tous ceux qui, par leurs pénitences, leurs sacrifices, leurs vertus, ont pratiqué la foi, et de ce fait ont indubitablement mérité d'être accueillis dans la joie céleste. Joie qui, sans connaître la matérialité du paradis d'Allah ou de Mahomet, est toutefois appréhendée dans une réalité, une objectivité humaine : qu'il suffise de penser, à titre d'exemple, aux diverses visions de l'au-delà à partir du XI^e siècle, visions, nous le

dirons plus bas, qui culmineront dans la *Divine comédie* de Dante Alighieri ⁵⁸.

Antithétique du paradis, l'enfer est lui aussi conçu, quoiqu'avec une plus grande difficulté de développement, comme une cour où arrivent et d'où partent les démons pour exécuter leurs missions infernales, dont Satan est le souverain et, en même temps, l'esprit moteur. Naturellement, aux délices du paradis s'opposent les souffrances infernales et ici nous saisissons sur le vif, encore une fois, la différence entre la religion savante et la religion populaire. Tandis que pour l'une la suprême béatitude céleste est la contemplation de Dieu et le plus grand supplice de la géhenne, la privation de Dieu, ce qui caractérise le ciel pour l'esprit populaire, ce sont ses joies et l'enfer est le lieu où la perfidie diabolique forge les souffrances les plus cruelles et les plus raffinées à l'intention des damnés. Une innombrable série de témoins littéraires et de représentations iconographiques montrent à quel point la fantaisie populaire a pu se déchaîner à la recherche de peines toujours plus féroces, jusqu'aux incroyables imaginations d'un homme qui, bien que contemporain des débuts de la Renaissance, portait

58. Au sujet du paradis dont Réau ne traite pas dans son *Iconographie*, il faut recourir à l'article *Paradies* du *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrsg. von E. KIRSCHBAUM, III (1971), 375-382, lequel est synthétique, mais exhaustif. Nous ne touchons pas ici au problème théologique pour lequel il suffit de renvoyer à l'article *Ciel* du *Dictionnaire de théologie catholique*, II (1923), 2274-2511.

encore en lui tant de traits du moyen âge, Jérôme Bosch ⁵⁹.

Le moyen âge et la religion populaire ont été, sinon les inventeurs, au moins les artisans d'une des dimensions ultramondaines : le purgatoire. Il ne s'agit pas ici de retracer l'histoire complexe de la formation de la doctrine catholique sur ce point. Qu'il suffise de rappeler qu'elle a rencontré ses bases et ses articulations à l'époque carolingienne et post-carolingienne, et s'est développée surtout à partir du XI^e siècle. C'est alors que s'affirme l'idée que, dans l'attente de la fin des temps, il doit bien exister un lieu où les âmes, dans l'expectative de la parousie, puissent expier leurs fautes rachetables et se rendre dignes des béatitudes du ciel. À côté de la formation de la doctrine du purgatoire, nous avons diverses tentatives de le localiser, et enfin de l'organiser et de l'aménager en une gradation de péchés et de peines entre la fin du XII^e siècle et les débuts du XIII^e ⁶⁰.

59. Pour l'enfer qui par suite de ses rapports avec le monde diabolique se retrouve très présent dans la religion populaire, voir outre l'article *Enfer* du *Dictionnaire de théologie catholique*, 5 (1924), 28-120, celui intitulé *Hölle* du *Lexikon der christlichen Ikonographie* (cit.), II (1970), 313-321. L'enfer dans la religion populaire est étudié par M. LANDAU, *Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre*, Heidelberg, 1909.

60. Pour le purgatoire, dont l'histoire a beaucoup d'importance pour la religion populaire, il faut renvoyer à l'article *Purgatoire* du *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII, I (1936), 1163-1264 auquel vient s'ajouter M. LANDAU, *Hölle und Fegfeuer*, cité à la note précédente.

Dans ce domaine d'idées, les visions d'outremonde, dont nous avons déjà parlé, finissent par prendre une réalité et un sens précis : entre toutes se distingue, naturellement, celle de Dante Alighieri qui se présente sous une forme ambivalente : œuvre savante par ses allégories et œuvre populaire en quelque manière par le récit du voyage dans l'au-delà, précisément écrit en langue vernaculaire pour l'édification et la sanctification des fidèles. En ce sens, la *Divine comédie* est le sommet d'une évolution historique et spirituelle d'une signification et d'un relief remarquables dans la sphère de notre travail ⁶¹.

La dimension surnaturelle de la religion populaire n'est pas seulement locale, elle est aussi chronologique. Si elle ne réussit pas toujours à embrasser la doctrine complexe du salut et du plan providentiel qui unit, autour du Christ, la création à la fin des temps, elle garde toutefois en mémoire un événement pour elle proche, réel, même s'il n'est pas immédiat : le retour du Christ et le jugement universel.

Pour l'iconographie du purgatoire qui manque dans RÉAU, *op. cit.*, voir l'article *Fegfeuer* du *Lexicon der christlichen Ikonographie*, II (1970), 16-20.

61. Sur les voyages dans l'au-delà, consulter l'important travail de A. RUEGG, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der « Divina Commedia »*. Ein quellenkritischer Kommentar, I-II, Einesiedeln-Cologne, 1945. Cf. encore H. PATCH, *The Other World according to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge, 1950, en particulier les p. 80 et ss.

6. — Viennent à l'esprit à ce propos les trop célèbres pages de Michelet, contre lesquelles, à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, il fut de mode de polémiser, pour démontrer que la vie avait continué sans changement entre les dernières années du X^e siècle et les premières du XI^e, et puis dans les années autour de 1033. Curieusement, dans toutes ces discussions et controverses, on oublia, dans un accord parfait et surprenant, que l'attente du jugement n'a pas été, au moyen âge, le fait d'un jour ou d'un an, mais la préoccupation anxieuse qui, sous diverses formes et de différentes manières, serpente à travers toute cette période ⁶².

Qu'il s'agisse de Grégoire le Grand, d'Odon de Cluny, des chroniqueurs de l'époque des invasions normandes, arabes ou hongroises, que l'on songe à des opuscules comme les *Revelationes* du pseudo-Méthode ou de la Sybille Tiburtine ou au *De antichristo* d'Adson de Montier-en-Der ⁶³ ou que l'on pense à la vague de fond eschatologique provoquée par le joachimisme et les remous qu'il suscita à tous les niveaux culturels, le moyen âge s'est attendu au retour du Christ pour juger les vivants et les morts ⁶⁴.

62. Pour l'attente eschatologique au moyen âge, il suffit de renvoyer à R. MANSELLI, *La « Lectura... »*, cité à la note 37.

63. M. RANGHERI, *La « Epistula ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichisti » d'Adsoni di Montier-en-Der e le sue fonti*, dans *Studi Medievali*, 14 (1973), p. 677-732.

64. L'importance du joachimisme est mise en relief par R. MANSELLI, *La « Lectura »* (cit.), et par M. REEVES,

En ce qui concerne les sources écrites, il est relativement difficile de distinguer clairement les aspects savants et les aspects populaires. L'attente eschatologique d'un Grégoire le Grand est incontestablement celle d'un théologien intellectuel, mais surtout dans la prédication, elle se fait porteuse d'un message d'avertissement et d'exhortation pour le peuple. L'image chère à Grégoire du pontife ou du prélat comme *speculator*, c'est-à-dire sentinelle qui espionne, surveille l'arrivée de l'ennemi nous traduit fort bien l'attitude de la religion savante à l'égard du peuple, mais nous permet également de comprendre comment ce peuple recevait son message et y réagissait ⁶⁵. Cette attente eschatologique arriva, en tous les cas, comme nous le disions, à travers diverses transformations et attitudes mentales, jusqu'à un Nicolas de Cues qui s'adonne encore au calcul des années qui le séparent du retour possible du Christ ⁶⁶.

Où, pourtant, il semble que prédomine l'attitude d'accueil des instances et des exigences de la reli-

The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism, Oxford, 1969. Mais l'un des facteurs qui favorisa l'eschatologisme au XIII^e siècle fut aussi le déferlement irrésistible des Mongols; à ce sujet voir le travail de D. BIGALLI, *I Tartari e l'Apocalisse*, Florence, 1971.

65. Cf. R. MANSELLI, *La « Lectura »* (cit.).

66. Au sujet de Nicolas de Cues et de ses calculs sur la fin des temps, il y a la pénétrante étude de O. CAPITANI, *Per il significato dell'attesa della nuova età in Niccolò da Cusa*, dans *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 3), Todi, 1962, p. 197-216.

gion populaire, c'est dans cet autre monde d'exposition de la foi qu'est l'art figuratif. Une longue série d'œuvres reprend, dans les miniatures, les fresques, les bas-reliefs, la décoration sous toutes ses formes, le thème du jugement. Normalement le cadre scripturaire est donné par les grandes pages évangéliques où est raconté le Jugement dernier, avec les bons à droite et les maudits à gauche, les premiers marchant vers les béatitudes du paradis, les seconds atterrés par l'horreur des démons et l'éternité de l'enfer. Dans ce domaine, Alberto Tenenti a montré les lignes de développement d'un tel thème iconographique et indiqué le parallélisme existant entre ses modifications et l'évolution de la mentalité religieuse des siècles, particulièrement depuis le XI^e 67.

Du point de vue de la psychologie de ceux qui vivent la religion populaire, ce qui ressort, c'est un sens d'anxiété soucieuse, de véritable peur devant les événements qui précéderont le jugement univer-

67. Outre les œuvres classiques de E. MÂLE, *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Paris, 1922, qui traite de notre thème spécialement, p. 406-419 et *passim*, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, 1919, p. 415-454, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, 2^e éd., Paris, 1922, p. 439-479, il se trouve une prise de position plus moderne chez A. TENENTI, *L'attesa del giudizio individuale nell'iconografia del Quattrocento*, dans *L'attesa dell'erà nuova* (cit. à la note précédente), p. 171-193 qui donne plus que n'annonce le titre. Des renseignements fournis par le même Tenenti ont été utilisés par R. ROMANO, *Arte e società nell'Italia del Rinascimento*, dans *Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento*, Turin, 1971, p. 101-115.

sel, parmi lesquels le plus important est de loin l'épreuve de l'Antéchrist, acquérant au bas moyen âge une importance et un relief toujours plus grands, surtout quand — un seul exemple suffira, car il est significatif — se dessine la grande distinction entre le véritable Antéchrist et l'Antéchrist mystique. Une telle distinction, effectuée au sein des cercles « spirituels » et béguins de la France méridionale, ne fut par la suite jamais plus oubliée dans la conscience religieuse de l'Occident. Elle fut encore affirmée dans les illustrations et les libelles anti-papaux de la Réforme, avec une incroyable violence verbale et visuelle ⁶⁸.

On voit aussi s'accroître des divergences dans l'attente d'une véritable Église, souhaitée sous des modes très différents par l'ensemble des mouvements religieux toujours plus complexes, vivants, imbriqués les uns dans les autres, qui fleurissent dans la société nouvelle des derniers siècles du moyen âge, comme nous aurons du reste l'occasion d'y faire allusion plus bas ⁶⁹.

68. Pour l'Antéchrist, demeure classique l'ouvrage ancien de T. MALVENDA intitulé *De antichristo*, Rome, 1604, qui présente un vaste ensemble de renseignements. Vient s'y ajouter les travaux de R. MANSSELLI, *La « Lectura »*... et de M. REEVES, *The Influence*... déjà cités. Pour le problème de l'Antéchrist mystique, on me permettra de renvoyer à mon travail intitulé : *La terza età, Babylon e l'Anticristo mistico* (à propos de Pierre de Jean Olieu), dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 82 (1970), p. 47-79.

69. Voir plus loin, au chapitre IV, p. 201 et 206.

Ce monde compliqué d'idées et de sentiments doit être entendu non comme une réalité théologique mais comme une somme de croyances dépourvue d'organisation précise et systématique. À propos des idées eschatologiques, je désire préciser encore une fois ce que j'ai déjà plusieurs fois souligné sur le rapport entre religion savante et religion populaire. L'humble fidèle qui au temps des invasions hongroises ou, plus tard, des persécutions contre les spirituels et les béguins, attend l'arrivée de l'Antéchrist ou la justice finale du Christ, ne se comporte pas à l'égard de cette eschatologie de la même façon qu'un Othon de Freising, un Joachim de Flore ou un Pierre de Jean Olieu. On ne peut s'empêcher de relever une différence essentielle : pour ces derniers il s'agit d'un problème théologique qui s'insère dans un système théologique et qui donc les préoccupe peu ou pas en tant qu'individus, tandis que l'intérêt théorique les passionne vivement. Il s'agit, en d'autres mots, d'une question spéculative qui implique des données exégétiques, des sources scripturaires et patristiques, d'où doit surgir une vérité déjà plus ou moins contenue dans les éléments de la révélation. Pour les premiers, pour la religion populaire, c'est bien différent : il s'agit de se soumettre au jugement du Christ, de faire connaître les fautes cachées, de la présence de la communauté chrétienne tout entière ; c'est un problème vital d'engagement collectif et personnel de salut. Sur le tout règne la peur du terrible, de l'inconnu qui doit arriver et dont on sait quelque chose, mais dont une partie

échappe. Ce n'est pas le Christ sur la Croix qui juge, mais le Christ en majesté de Moissac ou de Vézelay. Certes ceux qui commandèrent ces grands tableaux sculptés des cathédrales françaises étaient probablement savants en théologie, mais en exécutant le sujet à eux confié les artistes anonymes qui en furent les auteurs adhérèrent, spontanément ou consciemment, nous ne saurions le dire, à l'esprit et à l'attitude de la religion populaire, à qui du reste, de toute façon, ils entendaient s'adresser ⁷⁰.

Cette peur, cette angoisse, était étroitement liée à la crainte du diable, au sens du surnaturel environnant, au souci d'un jugement sévère, parce qu'omniscient et capable de pénétrer les plus subtils replis des intentions, et se greffait donc sur toute une série de moyens pour arriver au salut désiré. C'est ici qu'éclate pleinement l'essence la plus pro-

70. La crainte de comparaître au jugement universel et devant le Christ juge est admirablement exprimée dans le célèbre *Dies irae* en lequel viennent se rencontrer des éléments de la tradition culturelle et des sentiments du peuple. Le texte se trouve dans *Poésie latine chrétienne du moyen âge* (déjà cité à la note 42), n. 89, p. 848-852, attribué encore à Thomas de Celano, mais divers éléments poussent à retenir une date plus ancienne, comme l'observe, entre autres, F. J. E. RABY, *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginning to the Close of the Middle Ages*, Oxford, 1927, p. 443-452 qui replace cette poésie dans le contexte liturgique et sentimental relatif au jugement divin et à la crainte qui l'accompagne. — Sur les représentations du jugement, en plus des indications déjà données dans ce chapitre à la page 90 et la note 67, il suffit de mentionner l'utile volume de A. M. COCAGNAC, *Le jugement dernier dans l'art*, s.l., s.d. (en fait, 1955).

fonde de la psychologie du fidèle de la religion populaire dans l'Occident chrétien.

7. — Au sujet de ce salut, le fidèle cherche à obtenir des garanties. D'où l'importance exceptionnelle qu'on attribuait certainement à tous les moyens susceptibles de créer des assurances à cet égard, même s'il nous est malheureusement très difficile de dire aujourd'hui quelle fut leur consistance effective.

Parmi ceux-ci, les sacrements occupent, dans la religion populaire, une place de premier plan, mais sans qu'ils ne soient nettement différenciés aux plans théologique et dogmatique. Durant le haut moyen âge en particulier, il existe même des confusions sur le nombre et la qualité des sacrements, comme on peut s'en rendre compte en parcourant les opuscules des missionnaires qui se sont consacrés à la conversion des peuples germaniques. Deux d'entre eux finissent tout de même par acquérir un relief particulier : le baptême qui fait pénétrer dans la société chrétienne et qui revêt, surtout au moment de la conversion, mais garde par la suite, un aspect de renonciation au passé et d'engagement formel pour l'avenir. Ce n'est pas un hasard si l'Église médiévale a fortement souligné l'importance des responsabilités acceptées par les parrains et marraines, jusqu'à établir une parenté spirituelle qui constituait un empêchement dirimant au mariage. Certains ont même glissé dans l'hérésie en prétendant que le baptême devrait être donné à des

personnes conscientes et non à des enfants ⁷¹. Durant tout le moyen âge, le baptême restera un sacrement primordial et, sous certains aspects, très significatif. Il eut toujours dans la vie religieuse populaire une importance particulière et précise, se manifestant publiquement par des cérémonies d'une magnificence en rapport avec la condition du bébé baptisé et de sa famille.

À côté du baptême, fut clairement sacramentelle, pour la religion populaire, l'eucharistie liée au rite de la messe et à l'ensemble des cérémonies qui la constituent. L'eucharistie, lien spirituel entre tous les fidèles et témoignage de la présence du Christ dans l'Église, fut pendant longtemps conçue par la religion populaire comme un intermédiaire doué d'un pouvoir propre et quasi magique. Les champions reçoivent la communion avant un duel, on jure sur elle, en être exclu est une des plus graves peines que puisse encourir le fidèle ⁷².

71. Pour le problème du baptême en général et pour celui de l'enfant, il faut voir M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, IV, 2e éd., Milan, 1955, p. 21-146 où se trouvent, naturellement, beaucoup d'indications sur l'histoire du rite. — Sur la question des sacrements et de la dévotion populaire au haut moyen âge en général, cf. J. A. JUNGSMANN, *Sakramente und Gottesdienst, Klerus und Seelsorge, Frömmigkeitsformen*, dans *Die Mittelalterliche Kirche* (Handbuch der Kirchengeschichte, III/1), Fribourg-Bâle-Vienne, 1966, p. 341-364.

72. Pour l'eucharistie et sa sacramentalité, voir les ouvrages de RIGHETTI et de JUNGSMANN, cités à la note précédente. Quant au sacrement reçu par ceux qui s'affrontent en duel, bien des renseignements sont donnés dans les

De la pénitence publique et privée est née, entre orthodoxie et hérésie, la théologie du sacrement de pénitence dont la formulation et la liturgie finirent par être celles que nous avons connues jusqu'à nos jours. Autour du sacrement de pénitence s'est déroulée pendant les XII^e-XIV^e siècles toute une série de discussions attestées chez les hérétiques et que, donc, nous devons supposer également familières aux catholiques : n'oublions jamais l'unité du monde religieux médiéval ⁷³.

Parmi les sacrements dotés d'une physionomie précise et caractéristique, mais qui ne touchent pas la religion populaire, se trouve celui de l'ordre, objet de traités théologiques, de savantes discussions, mais étranger au peuple qui tient la consécration sacerdotale plutôt pour une concession de pouvoirs magiques et d'insertions dans un monde où l'on

divers rituels, mais l'eucharistie comme moyen du jugement de Dieu est étudiée par P. BROWE, *Die Abendmahlsprobe im Mittelalter*, dans *Historisches Jahrbuch*, 48 (1928), p. 193-207. L'eucharistie a toujours été vivante dans le culte populaire, stimulée de surcroît par le « miracle de Bolsena » et par l'institution de la fête du *Corps du Christ*.

73. Pour la pénitence comme sacrement et la formation de la théologie de ce sacrement, le travail fondamental est celui de P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XIII^e siècle* (Universitas catholica lovaniensis, series II, t. 41), Louvain-Gembloux, 1949. — Il ne faudrait pas non plus passer sous silence l'étude de E. VACANDARD, *Les origines de la confession sacramentelle*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, IIe série, Paris, 1910, p. 51-125 et les vues d'ensemble données par M. RIGHETTI et par J. A. JUNGMANN, cités à la note 71.

peut opérer auprès de Dieu, le Christ, la Vierge, les saints ⁷⁴.

Les autres sacrements sont confondus avec les nombreuses pratiques religieuses destinées à sacraliser tel ou tel aspect de la vie quotidienne ; c'est le cas de l'extrême-onction et du mariage.

Ces sacrements, dans la conscience des hommes du moyen âge, finissent par être plus des instruments d'opérations presque magiques que des rites sacrés tels que la théologie les prévoit et les détermine. C'est encore une fois une distinction qu'il importait de souligner.

D'autres moyens de salut étaient à la disposition du chrétien. N'oublions pas, par exemple, que le riche pouvait, certes, être riche, mais pour être sauvé, il devait se répandre en aumônes, aider l'Église, se souvenir avec générosité dans son testament des établissements ecclésiastiques. S'il était arrivé à un puissant, durant sa vie, d'user de violence ou de contrainte à l'égard de l'Église, quand, au seuil de la mort, le remord l'assailait, il pouvait obtenir son pardon par une série de gestes et de décisions qui rachetaient ses fautes ⁷⁵.

74. Nous renvoyons encore pour le sacrement de l'ordre aux œuvres de RIGHETTI et de JUNGMANN, citées plus haut.

75. Sur ce point, on peut voir aujourd'hui l'intéressante étude, mais limitée dans l'espace (Angleterre) et dans le temps (fin du moyen âge), de J. T. ROSENTHAL, *The Purchase of Paradise. Gift, Giving and the Aristocracy, 1307-1485*, Londres-Toronto, 1972.

8. — C'est de là que découle l'importance de la pénitence publique qui, du point de vue des religions populaires, n'a pas seulement le sens que lui reconnaissent les canons ecclésiastiques, à savoir l'expiation exemplaire. Dans son caractère public on découvre plutôt l'assurance que la pénitence est vraiment accomplie, qu'elle est visible, qu'elle dure le temps prévu et se déroule selon les formes voulues. Ce n'est pas un hasard si, durant tout le moyen âge, le phénomène des pénitents reste constant, tout en subissant cependant des variations de temps à autre ⁷⁶.

Pour montrer l'importance de ce caractère d'extériorité, rappelons que les grands Ordres mendiants eurent en leurs tertiaires des adhérents laïques qui, par leur vêtement et leur comportement, manifestaient leur appartenance à la grande famille religieuse qu'ils avaient choisie, mais aussi et surtout cherchaient une garantie pour la réalisation et l'obtention de leur salut ⁷⁷.

76. Sur la pénitence en général, comme sur la pénitence publique en particulier, voir l'article *Pénitence* — qui est en réalité une véritable monographie — écrit par plusieurs auteurs, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, 1 (1933), 722-1138. Est d'un intérêt spécial pour notre travail la partie historique qui met en relief le passage progressif de la pénitence publique à la pénitence privée (la pénitence publique demeure cependant dans les cas de péchés publics scandaleux), aux colonnes 748-1050. L'article *Pénitence* du *Dictionnaire de droit canonique*, VI (1957), 1321-1324, est tout à fait insuffisant.

77. Voir ce que nous disons plus loin à propos des confréries et associations religieuses.

Il faut inclure dans ce monde des pénitents, à des titres divers, les associations religieuses qui, à partir du XII^e siècle, caractérisèrent la chrétienté latine. Ainsi les humiliés pensèrent trouver la joie du salut dans une profonde fraternité religieuse et une simplicité de foi que nous retrouvons, avec de singulières analogies, deux siècles plus tard, chez les Frères de la vie commune et dans la *devotio moderna* avec ses béguinages⁷⁸.

Dans les confréries le chemin du salut se concrétise dans l'activité même pour laquelle la confrérie s'est créée : lutte contre les hérétiques dans la Milice de Jésus Christ, dévotion à la Vierge comme dans les innombrables confréries de la très sainte Vierge, voire flagellation publique où se spécialisèrent les flagellants à partir de 1260. Cela n'est pas en opposition avec la transformation en société de secours ou de bienfaisance du plus grand nombre de ces confraternités. Cette dernière activité, bien que toujours plus importante, ne supprima jamais entièrement le but originel et caractéristique de chacune. Aucune association de flagellants, pour importante qu'ait été pendant l'année son application aux œuvres de miséricorde, n'aurait renoncé à

78. Cf. L. ZANONI, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII...*, Milan, 1911. — Au sujet des béguinages et des Frères de la vie commune, cf. E. ISERLOH, *Die Devotio moderna*, dans *Die mittelalterliche Kirche* (Handbuch der Kirchengeschichte, III/2), Fribourg-Bâle-Vienne, 1968, p. 516-538.

se fustiger en public au jour fixé⁷⁹.

Le pèlerinage est en relation avec les exigences de la pénitence, mais, tout aussi bien, avec la croyance en la puissance propre de certains lieux sacrés⁸⁰.

79. Le phénomène des flagellants de 1260 a fait l'objet d'un colloque spécial dont les *Actes* constituent aujourd'hui le point de départ de son étude ; cf. *Il movimento dei disciplinati nel VII centenario dal suo inizio* (Perugia, 1260), Pérouse, 1962. Pour l'évolution de ce mouvement en confréries, voir ce que nous disons plus loin à la page 112, note 96. Pour l'ensemble du phénomène dans le cadre de l'histoire religieuse des trois derniers siècles du moyen âge, il faut rappeler G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250-1450*, I-II, New York, 1967, II, p. 485-493. Ne paraît d'aucune façon acceptable la systématisme que présente des flagellants N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, 1957, une œuvre qui ne mérite pas, à notre avis, la large diffusion qu'elle a eue : elle est peu sûre par suite de ses hypothèses trop nombreuses et non fondées sur les sources.

80. Sur les pèlerinages, la littérature est assez vaste, mais de valeur plutôt inégale. Nous nous limiterons à rappeler, pour l'antiquité et le haut moyen âge, B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche* (Forschungen zur Volkskunde, 33-35), Münster, 1950, auquel il faut ajouter B. DE GAIFIER, *Pellegrinaggi e culti dei santi: Réflexions sur le Thème du Congrès*, dans *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa* (cit. à la note 55), p. 11-35, intéressant pour la position des problèmes et les indications bibliographiques. Parmi les œuvres plus récentes, rappelons quelques vues d'ensemble de la question, plus descriptives que vraiment approfondies, comme celles de R. OURSEL, *Les pèlerins du moyen âge*, Paris, 1963 et A. KENDALL, *Medieval Pilgrims*, Londres, 1970. Mais c'est, comme beaucoup d'autres, un

Il possède une origine très ancienne, née d'un sentiment accusé de la sacralité liée aux lieux où vécurent des personnages spirituellement porteurs du divin, ou par essence, comme le Christ, ou par leur martyre et la sainteté de leur vie. C'est pourquoi on peut faire remonter à une date très reculée la tradition des pèlerinages en Palestine, en visite aux lieux où le Christ vécut et souffrit. Est non moins antique et par certains aspects plus répandue parce que plus facile d'exécution, la visite aux lieux devenus sacrés par les gestes de martyrs ou par la présence de saints renommés pour leur ascèse et leurs pouvoirs miraculeux. C'est ainsi que devient chose commune le pèlerinage à Rome sur la tombe des apôtres Pierre et Paul ou au sanctuaire de saint Martin à Tours dont nous avons déjà parlé ⁸¹.

problème encore ouvert. Il suffit de penser au pèlerinage intérieur dont parle F. C. GARDINER, *The Pilgrimage of Desire. A Study of Theme and Genre in Medieval Literature*, Leiden, 1971. Sur les pèlerinages du bas moyen âge, voir le recueil des études de E. DELARUELLE, *La piété populaire au moyen âge*, Turin, 1975, dont la 3e partie est intitulée précisément *Le pèlerinage dans la vie religieuse médiévale*; l'un de ces écrits étudie « Le pèlerinage intérieur au XVe siècle ».

81. En ce qui concerne Rome, outre les renseignements déjà donnés à la p. 69, note 35, pour le tombeau de saint Pierre lui-même, voir l'ample travail de A. PRANDI, *La tomba di san Pietro nei pellegrinaggi dell'età medioevale*, avec sa riche bibliographie, dans *Pellegrinaggi e culto dei santi* (cité à la note 55), p. 283-447 auquel il faut ajouter F. SUSMAN, *Il culto di S. Pietro a Roma dalla morte di Leone Magno a Vitaliano (461-672)*, dans *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 84 (1961), p. 1-193. Pour le jubilé, voir ce que nous en disons plus loin, p. 105 et note 88.

Cette coutume du pèlerinage, surtout en contrées les plus lointaines, fut évidemment un phénomène de petits groupes : les Normands, par exemple, qui dans les premières années de l'an mille visitèrent la grotte de Saint-Michel au Mont-Gargan⁸² étaient fort peu nombreux.

Le pèlerinage pénitentiel présente une physionomie particulière, plusieurs fois rappelée dans les textes, comme nous le dirons plus bas. Pour l'époque postérieure au sixième siècle, il revêt comme forme d'ascèse, typique des moines irlandais, une importance particulière. Colomban, Pirmin, Willibrord, Wirnfried, Boniface et tant d'autres dont le nom ne nous est pas parvenu, abandonnèrent la patrie bien-aimée pour un pèlerinage perpétuel, martyr déjà en tant que signe d'amour pour les frères à convertir et d'espérance en un martyr de sang⁸³.

Nous nous trouvons ici devant un phénomène

82. Pour le pèlerinage à Saint-Michel du Mont-Gargan, voir à la p. 82 et la note 55.

83. Au sujet du pèlerinage pénitentiel, voir C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, dans *Pelegrinaggi e culto dei santi*, p. 37-92, tandis que pour les moines en exil de pèlerinage, il faut consulter aussi, en plus des essais de E. E. MALOBE, *Spiritual Martyrs and Irish Monks*, dans *American Benedictine Review*, 2 (1951), p. 393-409 et IDEM, *The Monk and the Martyr*, dans *Antonius Magnus eremita (356-1956)* (Studia anselmiana, 38), Rome, 1956, p. 201-228, le récent ouvrage de A. ANGENENDT, *Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des Frühen Mittelalters* (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 6), Munich, 1972. Voir encore O. LOYER, *Les chrétientés celtiques* (Mythes et religion), Paris, 1965.

où se mêlent étroitement religions populaire et savante. Colomban ou Boniface ne se peuvent certes pas définir comme des ignorants ; beaucoup de leurs compagnons, en revanche, avaient l'attitude mentale de gens incultes, un esprit plutôt préparé à la souffrance, à l'exil, à la douleur, dans le désir et l'espoir du salut éternel.

Avec le XI^e siècle, à côté des pèlerinages de petits groupes ou de hautes personnalités, naissent les pèlerinages de foules toujours plus nombreuses, lancées dans des voyages toujours plus longs.

Pour ce qui touche aux grands personnages, des renseignements nous viennent de cette source singulière que sont les *Itinéraires* qui, bien que couchés par écrit et donc destinés à qui sait lire, restent toutefois liés à la réalité de la religion populaire : certaines indications caractéristiques nous le prouvent. Lorsque, par exemple, nous lisons dans l'itinéraire vers la Palestine du moine islandais Nicolas, datant du milieu du XII^e siècle, que les Siennoises sont belles, il me paraît indiscutable qu'il s'agit de considérations qui restent au niveau de la sensibilité populaire, même si elles se sont coulées dans l'écriture⁸⁴. Un texte comme les *Mirabilia Urbis Romae*

84. Les itinéraires antérieurs à la première croisade ont été réunis par T. TOBLER et A. MOLINIER, *Itinera Hierosolymitana bellis sacris anteriora et latina lingua exarata*, I-II, Paris, 1879-1895 ; réimpr. anastatique, Osna-brück, 1966. L'itinéraire du moine islandais Nicolas est conservé dans l'*Alfraedhi Islenzk*, œuvre encyclopédique du XIV^e siècle, édité par Kr. KALUND et N. BECKMANN, dans *Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur*,

veut exposer et expliquer les monuments de l'antique Rome tels qu'ils apparaissaient au pèlerin, mais devait avoir des racines dans des traditions orales qui trouvèrent dans le livre une possibilité d'être fixées et transmises à la postérité ⁸⁵.

On pourrait dire la même chose de bien d'autres textes, tels ceux relatifs à Saint-Jacques-de-Compostelle, rassemblés et présentés par Jeanne Vielliard ⁸⁶. Les indications d'étapes, le sens de la nécessité du pèlerinage, la valeur spirituelle qu'on y attache, n'ont de signification et de poids que dans le domaine de la religion populaire. Ce nous est indiqué au XIV^e siècle de la manière la plus exquise par François Pétrarque, lorsque ce fin et pénétrant poète, dans son sonnet *Muovesi il vecchierel canuto e bianco* . . . , nous dessine la psychologie du pèlerin

n. 37, Copenhague, 1908, p. 15-20. Une traduction italienne de cet itinéraire, plutôt hâtive et contenant quelques inexactitudes, mais capable néanmoins de donner une bonne idée de l'œuvre, a été publiée par M. SCOVAZZI, *Il viaggio in Italia del monaco Nikolas*, dans *Nuova Rivista Storica*, 51 (1967), p. 358-362.

85. Pour Rome, voir ce que nous avons déjà donné, p. 69, et notes 35, 81. Les *Mirabilia* sont publiés dans le *Codice topografico della città di Roma*, déjà cité à la note 35.

86. En plus des textes et des études réunies par J. VIELLIARD, *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle*, 2e éd., 1950 (une nouvelle édition est cependant parue en 1973), il ne faut pas négliger l'étude de J. M. LACARRA, *Espiritualidad del culto y de la peregrinacion a Santiago antes de la primera cruzada*, dans *Pellegrinaggi e culto* (cit.), p. 113-144.

quittant le sol natal pour se rendre à Rome voir le voile de Véronique, image du visage du Sauveur ⁸⁷.

L'épisode peut-être le plus significatif de tout le moyen âge dans ce domaine est le jubilé de Boniface VIII. Rappelons-le nettement. Il naquit d'une impulsion spontanée, immédiate, de l'âme populaire, d'une attente dont les origines et les racines profondes nous restent encore en partie obscures et qui furent accueillies avec méfiance et perplexité par la Curie et ne trouvèrent aucune justification théologique. La bulle de proclamation du jubilé de 1300 montre clairement que le pape avait été surpris, voire inquiet, devant la foule de pèlerins qui se déversaient sur Rome. Nous en avons la confirmation dans le fameux compte rendu d'Arnaud de Villeneuve. Le pèlerinage comme moyen d'obtenir l'*amplissima venia peccatorum* se réduisait dans la pensée du pape à une manifestation de folie que la hiérarchie, dans son représentant le plus élevé, devait accepter, mais qu'elle ne comprenait ni ne justifiait à la lumière de son intelligence et sur le plan de sa culture ⁸⁸.

87. F. PETRARCA, *Canzoniere, testo critico e introduzione* di G. CONTINI, annotazioni di D. PONCHIROLI (Nuova Universale Einaudi, 41), Turin, 1964, p. 18.

88. En plus des essais de A. FRUGONI et R. MORGHEN, cités plus loin à la note 38 du chapitre IV, pour la réaction de Boniface VIII à l'ambiance spirituelle de son temps, cf. R. MANSELLI, *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 63 (1951), p. 1-100 ; IDEM, *Arnaldo da Villanova e i papi del suo tempo tra religione*

S'il en était besoin, nous aurions une autre preuve de la réticence du pape devant les idées populaires sur l'indulgence jubilaire : cinquante ans plus tard, lorsqu'en 1347 Cola di Rienzo se rendit auprès de Clément VI pour demander précisément la concession du jubilé, le souverain pontife, préoccupé de l'agitation religieuse du temps, le fit longuement attendre, et, au-delà des manifestations officielles de son consentement, ne parut pas outre mesure enthousiaste. Si nous nous demandons pourquoi Cola fut choisi comme ambassadeur auprès du pape, nous nous souviendrons sans difficulté qu'outre le songe d'une Rome redevenue *caput mundi*, il cultivait celui d'une réforme profonde de la société et de l'Église dont il sentait vivement le besoin. Mais — cela est important — Cola n'était pas un théologien ; sa culture religieuse se contentait d'être l'écho des thèmes prophétiques et apocalyptiques répandus de son temps et qu'il vécut et propagea avec une intensité et une ferveur d'engagement que seul un examen superficiel de l'atmosphère religieuse du XIV^e siècle peut faire tenir pour calcul ou manœuvres plus politiques que religieuses ⁸⁹.

e politica, dans *Studi Romani*, 7 (1959), p. 146-161, aux p. 148-151 et le chapitre III de mon volume *Spirituali e Beghini* (cit.), aux p. 55-80 : « Un compagno di strada : Arnaldo da Villanova ».

89. Au sujet de Cola di Rienzo, en plus de la bibliographie classique de P. PIUR, *Cola di Rienzo. Darstellung seines Lebens und seines Geistes*, Vienne, 1931, qui utilise les travaux et les textes rassemblés par lui-même et par K. BURDACH, il vaut la peine d'avoir recours encore à P. FEDELE, *I giubilei del 1300 e del 1350*, dans *Gli anni*

C'est encore dans le domaine du pèlerinage qu'il faut placer, comme moyen d'expiation et de salut, ces phénomènes de vie religieuse collective qu'ont été les croisades⁹⁰.

On peut en un certain sens commencer par la première croisade, si nous tournons notre attention, non vers les grands seigneurs qui, en tête de leurs armées de chevaliers, se rendirent en rangs serrés en Terre Sainte, se regroupant à Constantinople et négociant une alliance avec l'empereur byzantin,

Santi, ed. par l'Istituto di Studi Romani, Turin-Milan-Gênes, 1934, p. 5-25. Les vicissitudes de la Rome du milieu du Trecento sont racontées par E. DUPRÉ THESEIDER, *Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia (1252-1377)* (Storia di Roma, XI), Bologne, s.d. (en fait, 1952), p. 517-654. Il est à peine besoin de dire que les jubiléés suivants ne semblent pas avoir soulevé de problèmes.

90. Pour les croisades, comme ouvrage récent d'information d'ensemble, on peut se servir de H. E. MAIER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart, 1965, mais par rapport à notre point de vue, avec pourtant bien des déficiences et exigeant d'être ultérieurement approfondi, l'ouvrage de P. ALPHANDÉRY, *La chrétienté et l'idée de croisade*, texte établi par A. DUPRONT, I-II (Évolution de l'humanité, XXVIII-XXVIII bis), Paris, 1954-1959, est fondamental. Pour l'évolution de l'idée de croisade, est également important celui de C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, auquel il faut ajouter les nombreuses études de E. DELARUELLE publiées dans diverses revues et que j'espère réunir en volume. Liée à l'idée de croisade est celle de la paix de Dieu dont les données événementielles ont été commodément réunies et discutées par H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei* (MGH, Schriften, 20), Stuttgart, 1964. Le mouvement eut une importance décisive dans le monde religieux populaire.

mais plutôt vers ces masses désordonnées, chaotiques, qui suivirent Pierre l'Ermite et Gautier Sans Avoir. Il suffira de se rappeler à ce propos que si le premier réussit à entraîner derrière lui tous ces fidèles, ce fut dû moins à l'attraction de l'idée de libérer le sépulcre du Christ que, surtout, à une séduction personnelle tenant à son état d'ermite, à une action religieuse qui, entre autres, le conduisait à se soucier de l'insertion sociale des prostituées et à œuvrer en leur faveur de façon toute semblable à celle, quelques années plus tard, des prédicateurs itinérants ⁹¹.

Ce qu'il nous importe ici de noter, c'est que les fidèles partaient pleins de confiance en l'appui de la Providence, sentiment qui peut naître seulement d'un intense élan religieux, tel qu'il jaillit dans des âmes simples qui ressentent immédiatement l'attraction de la parole de Dieu. Il existe donc en ces XI^e et XII^e siècles une profonde disponibilité à l'égard des aspects et des formes que la religion populaire a peu à peu revêtus. Ce que nous trouverons plus tard chez les chroniqueurs de la première croisade, c'est la conscience réflexe de cette flamme populaire, sa justification savante. Si l'auteur anonyme des *Gesta francorum* ou Foucher de Chartres ou Guibert de Nogent, parlent d'une *christianitas* qui lutte

91. Pour cet aspect de la première croisade, cette expédition tout entière populaire demeure très significative. Les tragiques événements en ont été racontés par H. HAGENMEYER, *Peter der Eremit, ein kritischer Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Leipzig, 1879, volume qui est valable encore aujourd'hui sous bien des aspects.

contre la *paganitas* ou la foi sarrasine, en réalité chez les foules se rencontre seulement un abandon profond envers quelque chose de surnaturel qui les guide et les mènera à la victoire ⁹². Si la première masse des croisés traversa, sans attendre, le Bosphore à la rencontre des Turcs et de l'extermination, ce fut la conséquence de ce sens direct, spontané, de confiance en un immanquable appui divin. Nous ne devons pas nous laisser aveugler, à ce propos, par les accusations de haute trahison portées par la suite par Pierre l'Ermitte contre les Grecs. Celles-ci se rapportent à l'époque qui suivit l'écroulement de cette extraordinaire expression de religion populaire que fut la croisade des pauvres.

Il est inutile de répéter à propos des autres croisades ce que nous venons de dire pour la première. Il suffira de rappeler que s'il se trouva toujours quelques princes, seigneurs et chevaliers pour y participer, il ne manqua jamais non plus la foule

92. Pour ce problème, voir mon étude *La res publica christiana e l'Islam*, dans *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo* (Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, XII), Spolète, 1965, p. 115-147. Sur l'idée de *christianitas*, il existe un tableau d'ensemble dans J. RUPP, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, 1939. On trouve cependant un traitement plus historique du problème dans F. KEMPF, *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik* (Miscellanea historiae pontificiae, XIX), Rome, 1954, p. 280-313. Limité à l'époque grégorienne, le travail de J. VAN LAARHOVEN intitulé *Christianitas et réforme grégorienne*, dans *Studi Gregoriani*, 6 (1959-1961), p. 1-98, a son importance.

des modestes et simples hommes du peuple qui prirent la croix pour obéir à un intime élan de vie et de sentiment religieux.

Dans le cadre de la religion populaire et des croisades s'insère parfaitement un épisode singulier, celui de la croisade des enfants de 1212, un des phénomènes les plus remarquables et les moins explicables du monde religieux médiéval, si on ne le situe pas précisément dans cette atmosphère et cette dimension de la religion populaire⁹³.

Qu'une masse énorme d'adolescents puisse se lever de toutes parts en Europe pour foncer vers la Terre sainte, avec la ferme conviction qu'aucun obstacle ne résistera à leur foi, ne saurait découler d'aucune considération théologique, d'aucune discussion philosophique. Elle ne peut naître que dans des âmes simples pour qui le surnaturel n'est pas l'exception, mais la réalité quotidienne, la dimension présente et insuppressible dans laquelle s'insère l'action des hommes et qui seule peut porter celle-ci à son terme.

93. Pour cet épisode singulier, voir G. MICCOLI, *La « crociata dei fanciulli » del 1212*, dans *Studi Medievali*, 2 (1961), p. 407-443, où l'on ne manque pas de mettre en lumière les liens de cette « croisade » avec d'autres phénomènes de religion populaire. Il s'y trouve aussi un bon nombre d'indications bibliographiques. Les pages de la fin sont significatives pour notre sujet; cf. à la p. 443: « C'est une petite émigration, un exode où confluent mythes et récits anciens, inquiétudes religieuses et espoir d'une vie meilleure ». Tous ces éléments entrent dans le cadre que nous avons donné jusqu'ici de la religion populaire.

D'autres phénomènes finissent par être de même nature que les pèlerinages et les croisades. Les uns sont mal connus, tels ceux que rapportent les *Annales Stadenses* en 1212 ; d'autres le sont fort bien, tel ce mouvement de l'*Alleluia* de 1233, qui toucha diverses villes de l'Italie du Nord dans la plaine du Pô et qui eut un poids notable, encore que passager, dans l'histoire de l'époque⁹⁴. Dans ces épisodes s'exprimait, en même temps que des exigences religieuses et politiques, l'espérance de paix intérieure civile et aussi de salut éternel. L'émotion, souvent sincère, qui obtint, même si ce fut temporaire, de faire taire des haines invétérées, manifesta des états d'âmes totalement étrangers à des discussions savantes ou à des prises de conscience réfléchies fondées sur des dogmes et des méditations théologiques. Les tours de passe-passe dont Fra Salimbene accusait ses adversaires dominicains, au temps de l'*Alleluia*, montrent clairement que les Prêcheurs comptaient sur l'existence de la religion populaire et s'en servaient pour obtenir le consentement, si possible l'approbation, en tout cas, l'appui des masses⁹⁵. Il est inutile de souligner

94. Les *Annales Stadenses* pour l'année 1212, dans *MGH SS*, 16, p. 315, après avoir enregistré l'épisode de la croisade des enfants, ajoutent sans autre explication : « *Nudae etiam mulieres circa idem tempus nichil loquentes per villas et civitates cucurrerunt* ». — Au sujet du mouvement de l'*Alleluia* de 1233, l'ouvrage de C. SUTTER, *Johann von Vicenza und die italienische Friedensbewegung im Jahre 1233*, Fribourg-en-Br., 1894, demeure classique.

95. Sur ces tours de passe-passe par lesquels les frères, s'étant mis d'accord à l'avance, faisaient naître d'étranges

qu'aucun déguisement oratoire n'aurait pu changer l'état d'esprit d'un théologien bien formé, d'un Thomas d'Aquin ou d'un Bonaventure, par exemple.

L'épisode de l'*Alleluia*, comme celui des flagellants, nous permet de souligner vigoureusement que ces mouvements sont dus à l'initiative spontanée. Si l'étincelle part de quelqu'un, Jean de Vicence pour le premier, Renier Fasani pour les seconds, cela ne constitue que le point de départ : le reste a un visage autonome, une ligne propre de développement qui naît à l'intérieur même du mouvement, l'anime et le dirige sur un plan qui lui est propre. Ce n'est pas au hasard que, il y a quelques années, je soulignai, précisément à propos des flagellants de 1260, qu'ils n'avaient rien à voir avec l'attente joachimite qui s'appropriait le mouvement pour déclarer désormais advenue et commencée l'ère de l'esprit, mais qui, certes, ne lui donna pas naissance ni ne l'inspira⁹⁶. Il eut, et à ce moment-là, en 1260, et plus tard, comme en 1348 et par

coïncidences qui paraissaient miraculeuses, des renseignements savoureux nous sont donnés par SALIMBENE DE ADAM dans sa *Chronica* éd. par G. SCALIA, I, Bari, 1966, p. 108 ; un jugement sur Jean de Vicence, initiateur précisément de l'*Alleluia*, se trouve *ibid.*, p. 110.

96. En plus de ce qui a déjà été donné à la note 64, voir mon travail *L'anno 1260 fu anno gioachimitico ?*, dans *Il movimento dei disciplinati* (déjà cité), p. 107-108, où j'insiste sur ce point auquel se raille aussi A. FRUGONI, *Sui flagellanti del 1260*, dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 75 (1963), p. 211-237. Nous parlons des flagellants ici encore, p. 114.

la suite, seulement et toujours un sens d'affirmation de volonté pénitentielle qui, localement et surtout au XIV^e siècle sous la pression de circonstances particulières, prendra ici et là des nuances hérétiques. Mais cela ne peut s'expliquer que par l'attitude de la papauté et de la hiérarchie à l'égard de ces mouvements spontanés.

Après tout ce que nous avons dit, si nous comparons la religion populaire des siècles antérieurs et postérieurs, à l'an mille, il me paraît qu'une caractéristique se fait jour, comme n'a pas manqué de le relever l'historiographie récente, c'est la participation intense et numériquement énorme des masses. Si, dans les premiers siècles du moyen âge, la religion populaire tend à se présenter sous l'aspect de déviations particulières et circonscrites, voire individuelles, où nous notons surtout la persistance d'épaves païennes — germaniques ou romaines — ou d'un réveil de mentalités et d'attitudes archaïques, pour le bas moyen âge on est surtout frappé par le fait que les phénomènes religieux, et tout spécialement ceux de la religion populaire, se présentent très nettement et très intensément comme des phénomènes collectifs où trouvent moyen de s'exprimer, encore plus que dans le cas de la religion populaire du haut moyen âge, les exigences, les espérances, les doutes des groupes de fidèles.

La manière de prier change également. Aux rites liturgiques et aux chants qu'ils demandaient s'ajoutent chants et poésies extraliturghiques dont

la composition ne saurait être tenue pour inspirée par des savants ou des théologiens, mais correspondent plutôt aux exigences religieuses des masses ⁹⁷.

Sont particulièrement exemplaires de ce point de vue, les laudes, c'est-à-dire les chants des pénitents et des flagellants, exécutés soit dans leurs processions publiques, soit dans les rassemblements de leur *confraternitas*. Leur ligne mélodique très simple, leur langage toujours sobre et dépouillé, même lorsque les sentiments sont vifs et l'émotion forte, les divers effets lyriques qu'ils arrivent à atteindre, confirment en tous points leur origine populaire ⁹⁸.

Pour ceux qui sont capables d'en sentir l'esprit profond, ces laudes constituent la confirmation la plus claire et la plus nette de ce qu'est la religion populaire. Leur aspect concret et la traduction de sentiments, caractéristiques de la poésie populaire, la reflètent très précisément.

De tout cela ressort l'importance des moyens de salut collectifs. Celui qui les utilisait, de concert avec la communauté, assurait son propre salut. Non que fissent défaut les moyens personnels et

97. Sur ces problèmes comme aussi pour tout ce qui regarde les divers aspects de la pitié, voir ce qu'en dit E. DELARUELLE dans son ouvrage cité à la note 80.

98. On trouve un coup d'œil d'ensemble sur la ligne du développement historique de la prière chrétienne dans J. A. JUNGSMANN, *La prière chrétienne. Évolution et permanence* (trad. franç.), Paris, 1972. Voir les p. 114-135 pour l'époque qui nous intéresse ici.

particuliers. L'état des sources fait que nous sommes mieux documentés sur ces points pour le bas moyen âge que pour le haut moyen âge. Mais il reste évident que le fidèle, pour toutes les époques, peut avoir et a ses dévotions particulières, soit qu'il se serve individuellement des possibilités que lui offre l'Église, soit qu'il élabore, seul ou au milieu de petits groupes⁹⁹, des pratiques privées. À l'intérieur des pèlerinages, par exemple, nous rencontrerons sans surprise des rites particuliers : tel atteindra le but sans être jamais monté à cheval, tel autre en ayant renoncé à certains aliments, tel autre aura évité les auberges de pèlerins, tel autre aura accompli un vœu en l'honneur d'un saint ou de la Vierge.

Il n'est pas nécessaire de se perdre ici dans le dédale des pratiques particulières, mais il faut en faire ressortir l'importance et il faut souligner combien, par nature, elles sont ostentatoires, ont besoin d'être visibles, d'exécuter de façon tangible des gestes qui démontrent que la dévotion, le rite, la pénitence, ont été accomplis.

C'est dans la même atmosphère spirituelle qu'il faut situer les actes et les œuvres qui ont pour fin non le salut éternel, mais des avantages terrestres. La religion populaire, en effet, ne se préoccupe pas que du salut éternel, elle cherche la réalisation des multiples, bien que modestes, exigences de la vie quotidienne. Un vœu ne se fait pas seulement pour

99. Sur les confréries, comme on l'a déjà dit, cf. plus loin, p. 199, et note 30.

obtenir le paradis, mais, surtout à la fin du moyen âge, pour se procurer la guérison d'un fils ou d'une personne chère, atteindre un but particulier. La religion populaire démontre ainsi combien elle adhère au concret des besoins humains qui en constituent la raison psychologique, sinon la plus évidente, au moins la plus pressante. Le fidèle de la religion populaire nous apparaît donc, en conclusion, comme un homme pour qui le monde religieux ne réside pas dans la doctrine qui lui est enseignée par un clergé plus ou moins cultivé, mais appartient au domaine personnel de ses exigences de salut et de leur expression, de ses besoins de protection contre les maux qui peuvent l'assailir, de sa quête des biens qui, parfois, lui apparaissent nécessaires. Ces conclusions peuvent passer pour présentation psychologique assez mesquine du point de vue religieux : c'est toutefois celui qui ressort de l'humaine réalité de ceux qui vécurent cette religion et y participèrent. Le fidèle de la religion populaire se trouve donc entre un monde qui lui est le plus souvent hostile et un Dieu tout-puissant de qui seul il peut attendre aide ou libération. Le Christ, la Vierge, les saints sont ses protecteurs et le clergé peut aussi le secourir en quelque manière. Ses ennemis sont Satan et ses légions de diables, en partie sources de ses maux, en partie tentateurs qu'il doit affronter et vaincre.

Dans cette réalité vit et espère l'homme de la religion populaire, comme nous le traduit merveilleusement François Villon, dans un texte tout vibrant

de foi et de piété. Poète maudit, il met dans la bouche de sa mère la plus belle prière à la Vierge du moyen âge français et donne une expression sans égale au sens le plus profond de la religion populaire¹⁰⁰. Quelle image la mère du poète se fait-elle d'elle-même ?

Femme je suis povrecte et ancienne,
 Qui riens ne sçay, oncques lettres ne leuz.
 Au moustier voy, dont suis parroissienne,
 Paradiz paint, ou sont harpes et leuz,
 Et ung enffer, ou dampnez sont bouluz ;
 L'un me fait paour, l'autre joye et liesse.
 La joye avoir me fais, haulte deesse,
 A qui pecheurs doivent tous recourir,
 Comblés de foy, sans faincte ne parresse :
 En ceste foy je vueil vivre et mourir.

Que voit, croit, souffre, espère cette mère ? Elle prie la Vierge — non pas Dieu ou Jésus Christ — de lui obtenir le salut et va dans son église où sont peints, d'un côté le paradis, de l'autre l'enfer : elle se réjouit du premier et l'espère ; elle craint le second.

9. — Nous arrivons ainsi à l'un des phénomènes — et non des moins significatifs — qui caractérisent la religion populaire : l'importance dont y fut revêtue la femme¹⁰¹. Disons à ce propos que,

100. *Le testament Villon*, édité par J. RYCHNER et A. HENRY (Textes littéraires français), Genève, 1974, vol. I, vers 893-902, p. 80.

101. L'histoire de la femme au moyen âge, et en particulier au haut moyen âge, est encore à écrire et toute indication bibliographique serait tout à fait insatisfaisante.

s'il ne manqua pas de saintes femmes à l'époque barbare et au haut moyen âge, elles ne constituent qu'une minorité, comprenant à peu près exclusivement des personnes ayant voué leur vie à l'ascèse dans des monastères. Au début du XI^e siècle, la situation tend à se modifier profondément. Déjà dans les mouvements populaires de cette époque nous rencontrons des femmes travaillées par les inquiétudes religieuses du temps. Une présence féminine dans l'hérésie des « chanoines d'Orléans » paraît remarquable, comme aussi le fait que la reine Constance de France, qui avec son bâton arrachait un œil d'un des chanoines, coupable d'hérésie précisément, mais qui avait été son confesseur. Des femmes encore dans l'hérésie de Montfort : Raoul Glaber fait intervenir dans le récit d'une histoire peu claire, interprétée par d'aucuns comme rite hétérodoxe, une protagoniste féminine. Landulfe senior nous atteste aussi, d'une part, que la châtelaine de Montfort était elle-même hérétique et, d'autre part, que les hérésiarques étaient soumis

Il y a un premier coup d'œil d'ensemble d'un point de vue général anthropo-sociologique dans le volume de I. MAGLI, *La donna*, Florence, 1974 et du point de vue juridique dans *La femme*, II (Recueil de la Société Jean Bodin, XII), Bruxelles, 1972. Pour la France, on trouve une rapide vue d'ensemble chez A. LEHMANN, *Le rôle de la femme dans l'histoire de la France au moyen âge*, Paris, 1952, à quoi on peut ajouter, pour la vie religieuse, M. BERNARDS, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* (Forschungen zur Volkskunde, 36-38), Cologne-Graz, 1955. Pour la présence féminine dans l'hérésie, voir plus loin, p. 119-121.

au devoir de chasteté, ce qui implique qu'il y avait parmi eux des hommes et des femmes ¹⁰².

On notera également la présence féminine dans le mouvement patarinique et, peu à peu, dans toutes les hérésies à partir du XII^e siècle. En ce même XII^e siècle sont significatifs et caractéristiques l'amitié et les liens entre Hildegarde de Bingen et Elisabeth de Schönau : la première cultivée, imbuée de doctrines scientifiques, philosophiques, théologiques, parfois assez singulières, la seconde simple, spontanée, qui garde dans ses visions une allure populaire en dépit de la présence à ses côtés de son frère Ecbert qui ne fut pas étranger à leur rédaction. Or les deux femmes participent en commun et intensément à la vie religieuse de la Rhénanie où nous pouvons noter la présence du monde de la religion savante et de celui de la piété populaire significativement liés ¹⁰³.

Il en résulte que Hildegarde fut en rapport avec les hommes les plus éminents de son temps, saint Bernard tout le premier, tandis qu'Elisabeth exerçait son influence sur des aspects plus modestes,

102. Pour cet épisode, voir R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Naples, 1963, p. 123-141.

103. Cf. au sujet de cette amitié R. MANSELLI, *Ecberto di Schönau e l'eresia catara in Germania alla metà del secolo XII*, dans *Arte e Storia. Studi in onore di Lionello Vincenti*, Turin, 1965, p. 309-338 et IDEM, *Amicizia spirituale e azione pastorale nella Germania del sec. XII: Ildegarda di Bingen, Elisabetta ed Ecberto di Schönau contro l'eresia catara*, dans *Studi e materiale di storia delle religioni*, 38 (1967), p. 302-313.

mais plus vastes, de la vie religieuse, comme nous le prouve la légende de sainte Ursule et de ses compagnes martyres ¹⁰⁴.

Il est impossible d'entrer ici dans le problème complexe de la fonction de la femme dans la société médiévale, surtout après l'an mille, mais il faut souligner l'importance de celle-ci dans tous les aspects de la religion populaire, depuis la sainteté jusqu'à l'hérésie, des pratiques individuelles aux transports collectifs : moniales comme Hildegarde et Elisabeth, laïques de l'entourage de Robert d'Arbrissel (ce qui poussait Marbode de Rennes à de malveillantes insinuations). Tout aussi remarquable nous paraît le cas de ce moine Henri et de Vidal de Savigny qui luttèrent pour la rédemption des femmes de mauvaise vie ¹⁰⁵.

Quand — nous l'avons déjà noté à propos de la prédication de la pauvreté — Valdès rencontre pour ses doctrines un concours extraordinaire d'approbations, les femmes furent certes du nombre. L'épisode narré par un témoin oculaire, Geoffroy de Clairvaux, montre leur poids et leur signification dans le mouvement des pauvres de Lyon. Ce fut

104. Au sujet d'Ursule et de ses onze mille compagnes, M. COENS donne des orientations sûres dans *Les vierges martyres de Cologne d'après un ouvrage récent*, dans *Analecta bollandiana*, 47 (1929), p. 89-110.

105. Du moine Henri nous parlerons plus loin à la p. 142 et ss. Pour Vidal de Savigny, cf. J. VON WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, II, Leipzig, 1906, p. 66-104.

même l'endroit où — dans la tradition chrétienne — on leur accorda une importance majeure, puisqu'il leur fut permis de prêcher et d'exercer certaines fonctions sacerdotales ¹⁰⁶.

Sur ce point, François différa profondément des Vaudois, non que le consentement féminin lui ait fait défaut — que l'on pense aux fugues de Claire d'Assise et de sa cousine Agnès, ou à Jacqueline de Settesoli, la célèbre dame romaine. Mais, dans la ligne de la discipline ecclésiastique, il ressentait clairement la nécessité d'éviter autour de son Ordre tout bavardage malveillant et éloigna donc rigoureusement les femmes de sa *fraternitas* masculine ¹⁰⁷.

Ces deux cas sont sans doute les plus remarquables, sans être ni les derniers ni les seuls. Nous devons y joindre celui de la communauté des *humiliati* où la complexité des rapports institutionnels n'a jamais écarté la possibilité de la participation féminine, qu'il s'agisse de la vie de travail ou de l'existence religieuse de la communauté, fait qui garde toute sa valeur même lorsque les pressions des autorités ecclésiastiques amèneront progressivement à séparer toujours plus les femmes des hommes.

106. Nous parlons de ce problème à la p. 148 et ss.

107. Les pages les plus fines sur les rapports entre saint François et les femmes sont celles que leur consacrent P. SABATIER, *Vie de saint François*, Paris, 1894, p. 168-190 (Sainte Claire) et p. 393-395 (Jacqueline de Settesoli).

Le niveau de la piété féminine, en revanche, est toujours plutôt modeste, sinon rustique. Pourtant, il arrive aux femmes de posséder un bon sens qui leur permet d'être attentives et défiantes devant des manifestations hétérodoxes : telle Claire de Montefalco en Ombrie lorsqu'elle fut contactée par un partisan de l'hérésie du Libre Esprit¹⁰⁸.

Pour le bas moyen âge, qu'il suffise de rappeler quelques-uns des épisodes les plus saillants de la piété féminine — nous aurons l'occasion d'en parler davantage plus loin. On rencontre des femmes parmi les spirituels et les béguins de Provence, à la suite de Venturin de Bergame dans son pèlerinage-expédition sur Rome. Mais peut-être trouvons-nous l'acmé de la spiritualité féminine médiévale dans cette Rhénanie mystique où fleurit une intense piété, à bon droit objet d'études et d'attention de la part des savants. Par ailleurs, chacun connaît le rôle joué durant la papauté d'Avignon dans la vie religieuse populaire par deux femmes, Catherine de Sienne et Brigitte de Suède, par leur engagement, spirituel sans doute, mais aussi d'ordre pratique. Toutes les deux se montrèrent critiques à l'égard de la papauté, désireuses d'un retour à Rome, et suscitèrent dans leur entourage des piétés profondes. Personnellement incultes et contraintes de se servir du truchement des clercs pour exprimer les élans

108. Cf. L. OLIGER, *De secta spiritus libertatis in Umbria saec. XIV disquisitio et documenta* (Storia e Letteratura, 3), Rome, 1943.

de leur âme dévote, elles finirent par influencer hautement des gens bien plus savants et préparés qu'elles. C'est là encore un cas intéressant de rencontre entre la religion populaire et celle des doctes ¹⁰⁹.

Le cas des rapports entre les mystiques rhénans et leurs disciples est fort semblable. Des études récentes ont montré que ces élèves connurent une intense piété dont certains fruits nous sont parvenus, tel *La Lumière de la Divinité* de Mechtilde de Magdebourg ¹¹⁰. Enfin, la participation féminine aux mouvements de la *devotio moderna* est notable. Et en ce qui concerne l'Italie, les auditrices des prédicateurs populaires furent nombreuses.

Ici, il faut rappeler, dans le XV^e siècle français et en plus de la mère de François Villon, Jeanne d'Arc qui tira de ses « voix » la force et le courage d'entraîner la nation vers sa résurrection ¹¹¹.

Si nous concluons cette rapide revue des formes et des expressions de la religion populaire en par-

109. Sur le bienheureux Venturino de Bergame, sainte Catherine et sainte Brigitte, nous nous contentons à cet endroit de renvoyer aux articles respectifs, pourvus de bibliographies abondantes, dans *Fibliotheca sanctorum* : par P. BERTOCCHI, XII (1969), 1013-1016 ; par A. CARTOTTI ODDASSO, III (1963), 996-1044 et par I. CECETTI, *ibid.*, 439-530.

110. Cf. à ce propos H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2e éd., Darmstadt, 1961, p. 327-354.

111. Cf. plus loin les notes 48-49 du ch. IV.

lant de la femme, ce n'est pas un hasard. Elle constitue une des forces primordiales de cette religion et en permet la transmission orale. Mères, épouses, filles, sœurs, amies, ont exercé un rôle qui peut échapper à l'analyse minutieuse de l'historien, mais qui en cela précisément, prend une portée incalculable.

CHAPITRE III

LES MOUVEMENTS POPULAIRES ET L'ÉGLISE

1. — Faits et problèmes de la réforme grégorienne.
2. — Prédicateurs itinérants entre l'orthodoxie et l'hérésie.
3. — L'aspiration à la pauvreté : Valdès et François.
4. — Pauvreté et religion populaire.
5. — Fidèles et hérétiques.
6. — Fidèles, Juifs et Musulmans.

1. — Si telles ont été la réalité de la religion populaire et la mentalité de ceux qui l'ont vécue, quels furent ses rapports avec la hiérarchie ? Disons tout de suite que les témoignages sont plutôt rares pour toute la partie du moyen âge qui précède l'an mille. Pour cette période, nous possédons plutôt les réactions et les attitudes des représentants de la religion savante, saints évêques ou missionnaires qui, de manières diverses, ont tenté d'élever le niveau religieux de leurs fidèles, même si ces efforts nous paraissent parfois couronnés de résultats modestes¹. Me référant à ce que j'ai dit plus haut sur les conversions, je répète qu'elles ont été trop sou-

1. Pour tout ce problème se référer au chapitre IV auquel nous renvoyons également pour la bibliographie.

vent un fait politique, un événement collectif qui n'a pas résulté d'une transformation intérieure individuelle et personnelle. C'est pourquoi les réactions de la religion populaire paraissent tantôt comme la permanence de certains aspects et attitudes du paganisme, tantôt comme un retour à des formes et à des manières propres de mentalités antérieures, tantôt comme un mode de réaction, quelquefois singulier, devant les exigences de la vie quotidienne.

Quand les témoignages deviennent plus nombreux (c'est le cas à partir du XI^e siècle), je suis au contraire convaincu que les positions de la religion populaire démontrent clairement ses limites en oscillant de la faiblesse à la polémique.

La misère de ce monde religieux populaire nous est prouvée par un exemple typique de la *Vita* de Guillaume de Hirsau². Celui-ci, faisant un jour le tour des possessions de son monastère, arriva devant une cabane où il trouva une pauvre femme. Entrant dans la chaumière, il se mit à bavarder avec elle des difficultés matérielles de la vie, en attendant que le mari revînt des champs. À ce moment, l'abbé se mit à leur poser des questions sur la foi catholique, à quoi ils répondirent qu'ils ignoraient complètement ce qu'était la foi³. La demande de l'abbé est intéressante en ce qu'elle

2. Cf. *Vita Willihelmi abbatis Hirsaugiensis*, ch. 17, dans *MGH, SS*, XII, p. 217.

3. « Qui simpliciter quidnam sit fides penitus se ignorare fatentur ». *Loc. cit.*

nous indique qu'il se doutait, voire était certain, qu'il existait des gens pour ne rien savoir de la foi catholique et cela nous laisse entrevoir une situation religieuse bien plus précaire qu'il n'y paraît et permet en partie d'expliquer comment au XI^e siècle purent surgir ou s'épanouir des comportements religieux qui aboutissaient parfois à un anti-cléricalisme ouvert et déclaré ⁴.

4. C'est le moment de rappeler que si le nombre des études sur l'époque dite grégorienne croît de jour en jour et, il faut l'ajouter, s'avère aussi de meilleure qualité, l'attention des historiens se tourne ordinairement vers les polémiques internes à la hiérarchie ecclésiastique, grégorienne ou non, et demeure pour cette raison dans le cercle d'une religion savante où la discussion se fait sur la base des textes bibliques, patristiques et du droit canon. Ceux ensuite qui, comme Violante, veulent à bon droit éviter ce risque finissent par se laisser traîner dans l'enchevêtrement des intérêts de famille, des patrimoines, des structures ecclésiastiques mineures, en perdant encore une fois de vue — comme c'est le cas pour Milan — les sentiments qui agitèrent les foules et qui les poussèrent à réagir contre le clergé réputé corrompu, arrivant jusqu'à la violence comme cela se produisit précisément à Milan et ensuite à Florence. Pour Milan, voir C. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarino*, dans *Studi sulla cristianità medioevale*, Milan, 1972, p. 145-246 ; pour Florence, cf. G. MICCOLI, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana* (Studi Storici, 40-41), Rome, 1960 ; S. BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione vallobrosane*, dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 76 (1964), p. 99-215 ; R. VOLPINI, *Giovanni Gualberto*, dans *Bibliotheca sanctorum*, VI (1965), c. 1012-1029 ; et pour la discussion critique de toute la période grégorienne le travail important de O. CAPITANI, *Esiste un' «età gregoriana» ? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, dans *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 1 (1965), p. 454-481.

Ici apparaît dans une lumière différente, et par certains aspects de plus grande portée historique, le sens profond de la réforme grégorienne qui ne saurait être réduite à une pure exigence d'amélioration de mœurs du clergé, mais doit être entendue comme un essai de perfectionnement culturel et moral qui se traduira par une activité pastorale plus active, plus engagée, plus informée. Nous avons rappelé plus haut qu'une des aspirations typiques de la religion populaire est son besoin d'une extériorisation concrète de gestes, d'actes, de rites ; elle ressentait dès lors comme particulièrement blessante, offensante, l'apparence visible, voire ostentatoire d'un clergé, riche dans bien des cas, moralement répréhensible dans d'autres. Le contraste entre les préceptes de l'Église et le comportement du clergé devenait alors perceptible, donnant lieu à de chaudes polémiques. Il est donc normal que, en ces années, dans toute l'Europe, une série de mouvements populaires, de diverses manières, pour obéir à des exigences variées, par de multiples moyens, a tenté d'imposer au clergé un mode de vie conforme aux normes ecclésiastiques ou plutôt aux conseils et aux prescriptions du Nouveau Testament et qui s'accompagnait d'une réglementation précise interdisant des abus ou des violations jusque-là tolérés, comme le concubinage ou la simonie. La convergence entre clergé réformateur et religion populaire a été remarquée plusieurs fois. Elle a été interprétée comme une étrangeté ou tenue pour une manœuvre de l'Église romaine, habile à exploiter les instincts de la foule pour im-

poser sa volonté de réforme à un clergé hargneux et rétif. Elle démontre en réalité comment deux évolutions historiques différentes, celle de la religion populaire et celle de la réforme de l'Église, se sont rencontrées sur des points essentiels⁵.

Le miracle fameux de Pierre Igneo avec son jugement de Dieu⁶ n'est pas un hasard : c'est l'épisode le plus remarquable de cette coïncidence entre l'aspiration à la réforme — vallombrosane dans ce cas — et une réaction populaire contre l'évêque simoniaque. Le jugement de Dieu satis-

5. Les deux points sont la pureté des mœurs qu'on exige de la dignité sacerdotale (où l'on glisse facilement vers la position donatiste de l'invalidité des sacrements administrés par un clerc coupable) et la communauté des biens (c'est-à-dire la renonciation à la propriété), ce qui dans la mentalité populaire devient une obligation à la pauvreté. Sur le premier point il suffira de se reporter à l'étude de VIOLANTE citée à la note précédente, en particulier aux pages conclusives où, entre autres, l'importance du prêtre dans l'administration des sacrements est bien mise en relief. Quant à la pauvreté dont Violante souligne aussi l'importance dans la lutte patarine, qu'il me soit permis de renvoyer à mon étude *Evangelismo e povertà*, dans *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 8), Todi, 1969, p. 11-41. Il ne faut pas oublier R. MORGHEN, *Medioevo Cristiano*, 5e éd., Bari, 1968, dont l'importance, comme j'ai eu l'occasion de le rappeler dans la préface à l'édition italienne de H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi del medioevo*, Bologne, 1974, est fondamentale aussi par rapport au grand savant allemand.

6. Cf. G. MICCOLI, *Pietro Igneo* (cit.), spécialement aux pages 1-45 qui étudient « La prova di fuoco a San Salvatore a Settimo ».

faisait le sentiment populaire, mais il serait naïf de croire que la prédication vallombrosane aurait pu à elle seule soulever les masses florentines contre leur pasteur, si celles-ci n'avaient pas déjà été sensibles et ouvertes aux paroles prononcées. Inutile de rappeler qu'aucun missionnaire n'a jamais obtenu le moindre succès devant un auditoire récalcitrant : nous en donnerons pour preuve le martyr sur le bûcher en France de Ramirde⁷, le prédicateur qui chercha à juguler le clergé concubinaire. C'est seulement une fois mort qu'on le reconnut complètement innocent⁸.

La réforme grégorienne, donc, comme expression de religion savante, a conflué avec l'exigence d'une vie chrétienne plus profonde et vraie dont les mas-

7. Cf. ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa Occidentale*, dans *Studi Gregoriani*, II (1947), p. 80-82 ; R. MANSELLI, *L'eresia del male* (cit. dans la note 102 du chapitre II), p. 143-144.

8. Cf. la lettre de Grégoire VII à l'évêque de Paris (IV, 20), dans E. CASPAR, *Gregorii VII registrum*, I (MGH, *Epistulae selectae*, II, fasc. I), Berlin, 1955, p. 328 : « Item relatum nobis est Cameracenses hominem quendam flammis tradidisse, eo quod symoniacos et presbyteros fornicatores missas non debere celebrare et, quod illorum officium minime suscipiendum foret, dicere ausus fuerit. Quod quia nobis valde terribile et, si verum est, omni rigore canonice severitatis vindicandum esse videtur, fraternitatem tuam sollicite huius rei veritatem inquirere ammonemus. Et si eos ad tantam crudelitatem impias manus suas extendisse cognoveris, ab introitu et omni communionem ecclesie auctores pariter et complices huius sceleris separare non differas ; et nobis huius rei certitudinem necnon, quid de superioribus causis effectum fuerit, per litteras tuas quam citissime possis indicare stude ».

ses ressentaient authentiquement la nécessité⁹. L'exemple des patarins encore une fois nous éclaire : jamais le peuple de Milan ne se serait soulevé, jamais, prêtant foi à Arialdo et Erlembaud, il n'aurait combattu le clergé concubinaire, s'il n'eût préexisté une situation historique permettant l'accueil du message patarin et le passage à l'action contre les clercs corrompus¹⁰.

Cette religion populaire, en somme, la réforme grégorienne l'a rendue plus consciente de soi, en une tension qui s'approfondit et s'aggrave avec la fin du XI^e siècle, quand devient plus acré et plus vif le problème tout ensemble religieux et social de la pauvreté, aiguisé par la renaissance des villes et l'expansion en leur sein des milieux sociaux les

9. Nous référons ici à ce que nous avons déjà écrit à propos de la volonté du peuple d'avoir des prêtres de sainte vie, capables d'administrer des sacrements efficaces et d'être des intercesseurs aussi efficaces auprès de Dieu. N'oublions pas que dans la religion populaire, le prêtre est considéré comme un intermédiaire dont le pouvoir est directement proportionnel à sa sainteté.

La religion savante veut aussi la sainteté du clergé, mais pour des motifs divers, en substance par obéissance aux commandements de Dieu, aux conseils évangéliques et aux canons de l'Église. Comme nous l'avons dit plus haut, deux motivations différentes se trouvent converger vers un seul but.

10. C'est ici le moment de donner d'autres références bibliographiques sur la « pataria » : C. VIOLANTE, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica. I. Le Premesse (1043-1057)* (Studi Storici, 11-13), Rome, 1955 ; G. MICCOLI, *Chiesa Gregoriana*, Florence, 1966, p. 101-167 : « Per la storia della pataria milanese » ; C. VIOLANTE, *I laici*, cité à la note 4.

plus humbles. Inutile d'être grand philosophe pour apercevoir la contradiction éclatante entre un Christ crucifié et les évêques et les chanoines, riches de prébendes et souvent avides de les accroître¹¹.

C'est en ces circonstances toutefois que devient patente l'ambiguïté du rapport entre clergé et fidèles, qui n'est pas seulement antithétique, mais aussi d'interdépendance et d'influence réciproque. Les fidèles ne peuvent entendre que de la bouche de leurs pasteurs les textes évangéliques ou pauliniens. Mais une fois connus, ils ne soumettent

11. Le problème de la pauvreté dans les villes par rapport à celle des campagnes reste encore à être bien étudié, même si les différences entre les deux apparaissent assez claires. Voir, pour le moment, mon étude *Evangelismo e povertà*, déjà cité à la note 5 et C. VIOLANTE, *La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente* (cité à la note 4), p. 69-137; nous reviendrons sur cela plus loin aux pages 157 et ss. Puis il faut rappeler encore le travail assez important de G. COUVREUR, *Les pauvres ont-ils des droits? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (1231)* (Analecta gregoriana, III), Rome, 1961, où se trouvent aussi des renseignements au sujet de l'époque précédente. Les études sur la pauvreté suscitées et conduites à terme sous la direction de M. MOLLAT sont aujourd'hui réunies ou de toute façon rappelées dans *Études sur l'histoire de la pauvreté (moyen âge — XVIe siècle)*, I-II (Publications de la Sorbonne, Études, 8), Paris, 1974. Au sujet de l'adage ascétique d'origine hiéronymienne *Nudus nudum Christum sequi*, il faut voir l'utile recueil de textes rassemblés par R. GRÉGOIRE, *L'adage ascétique « Nudus nudum Christum sequi »*, dans *Studi Storici in onore di O. Bertolini*, I, s.l., s.d. (en fait, Pise, 1972), p. 395-409.

ceux-ci ni à la philologie ni à l'exégèse. Ils ne retiennent des lectures ou des prênes que quelques sentences, fondamentales, élémentaires dont éliminant anagogie et commentaires ils ne perçoivent, avec une sensibilité pourtant neuve désormais et originale, que la signification immédiate et littérale. Après l'an mille, ce retour, surtout au Nouveau Testament, est marqué et caractérisé par une redécouverte du sens obvie. Ce littéralisme, parce qu'il est principalement populaire, se moque des critiques de l'exégèse savante pour qui s'enfermer dans la lettre est un judaïsme condamnable ¹².

Dans la joie de cette relation renouvelée avec la parole divine, dans le goût pour une vérité divine transmise et enfin retrouvée, s'affirme le désir spontané, le besoin d'une transmission fraternelle aux autres de ce qui individuellement et peu à peu a été appris dans le monde de la ville et du travail. Le souvenir des *humiliati* se présente à nouveau ¹³ : leur sentiment de fraternité s'incarne précisément dans le partage des conquêtes spirituelles et dans l'aspiration à une vie religieuse communautaire qui rende effective cette unité des rites et des attitudes. De là naît d'ailleurs un motif de querelle avec le clergé qui n'accepte aucune critique de la part du

12. Sur ce point, on me permettra de renvoyer à mon rapport sur les commentaires bibliques, présenté au Congrès international sur les sources médiévales et la problématique historiographique, qui s'est déroulé à Rome en octobre 1973 et dont les *Actes* sont sous presse.

13. Sur les *humiliati*, voir ce qui a déjà été dit au chapitre II, p. 99 et note 78.

peuple et — sur la foi pour le coup d'une indiscutable tradition canonique — prétend au monopole de la prédication et de la diffusion de la parole de Dieu. Nous avons ici la deuxième racine d'un anticléricalisme acharné.

De celui-ci à l'hérésie, il n'y a qu'un pas. Il est intéressant à ce propos de remarquer combien indubitablement les déviations du bas moyen âge se rattachent à la religion populaire, se distinguant ainsi nettement tant de celles du haut moyen âge que de celles de la religion savante.

À peine est-il besoin de rappeler qu'après le coup de vent priscillianiste¹⁴ les hérésies du haut moyen âge ont été uniquement cléricales, qu'il s'agisse de l'adoptianisme de Félix d'Urgel¹⁵, du rigorisme de Claude de Turin¹⁶, ou des polémiques eucharisti-

14. Cf. R. MANSELLI, *L'eresia del male* (cité à la note 102 du chapitre II), p. 53-64 : « Il Priscillianismo criptodualismo ? » et B. VOLLMANN, *Studien zum Priscillianismus*, St-Otilien, 1965.

15. Pour l'adoptianisme et Félix d'Urgel dans le cadre de l'Église carolingienne et des discussions théologiques de l'époque, on trouve une vue d'ensemble dans H. VON SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tubingue, 1921, p. 376-391 ; cf. encore K. BAUS, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche* (Handbuch der Kirchengeschichte, I), Fribourg-Bâle-Vienne, 1965, p. 231-293.

16. Pour Claude de Turin, l'historiographie médiévale se doit encore de nous donner une bonne monographie à son sujet et ce n'est évidemment pas ici l'endroit propice pour le faire. Du point de vue particulier de la religion populaire, je voudrais souligner pourtant l'importance

ques du IX^e siècle¹⁷. Au XI^e siècle, d'ailleurs, il existe une distinction bien nette entre le spiritualisme eucharistique d'un Bérenger de Tours¹⁸,

qu'il a eue à deux points de vue. D'un côté, son comportement hostile vis-à-vis les images des saints n'a de sens que si on le replace justement dans le contexte de la vénération que la religiosité populaire prêtait aux saints. En ce qui concerne cette vénération, comme j'ai déjà eu l'occasion de le relever, le saint, en tant qu'il participait à la puissance divine, méritait non seulement un culte, mais une véritable vénération qui s'étendait aussi à ses images. Claude de Turin s'adonnait donc non pas à une lutte d'iconoclaste, mais combattait une croyance populaire qui peut-être gardait en elle des traits d'un culte païen. D'un autre côté, il est resté isolé dans sa tentative, sans partisans, sans disciples, précisément parce qu'il n'a pas réussi à comprendre la mentalité populaire qu'il refusait, ni à retrouver ce qu'il y avait sans doute de positif dans un culte offert aux saints. Cf. à ce propos, R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII* (Studi Storici, 5), Rome, 1953, p. 37 ; E. EWIG, *Kulmination und Wende der Karolingerzeit (814-840)*, dans *Die mittelalterliche Kirche* (cité à la note 71 du chapitre II), p. 133-134.

17. Sur la polémique eucharistique, voir le volume classique de H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie de l'Église au moyen âge*, 2e éd., Paris, 1949, auquel il faut ajouter les deux études de A. J. MACDONALD, *Lanfranc. A Study of his Life, Work, and Writings*, Oxford-Londres, 1926 et *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*, Londres-New York-Toronto, 1930. O. CAPITANI a donné une nouvelle impulsion aux études sur Bérenger de Tours dans ses *Studi per Berengario di Tours*, dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 69 (1957), p. 67-173. Voir en outre le travail récent de J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle* (Spicilegium sacrum lovaniense, 37), Louvain, 1971.

18. Sur Bérenger, voir la bibliographie indiquée à la note précédente.

ascète et solitaire, et les mouvements populaires qui, au même moment, bouleversent des cités entières. Bérenger et le patarinisme, ne l'oublions pas, sont parfaitement contemporains. Tandis que l'un ne soulevait que des discussions théologiques, pour intéressantes et fondamentales qu'elles aient pu être, l'autre mettait en jeu la vie même d'une agglomération. Pour citer un seul autre exemple, plus tard au IV^e concile de Latran fut condamnée la doctrine de Joachim de Flore dont les seuls partisans étaient des moines, mais on s'est aperçu simultanément avec angoisse, avec crainte, que réaffleurerait, rebouillonnait le dualisme tenu pour une résurrection du monde manichéen.

D'autre part, cette émergence, cette manifestation de l'hérésie n'est qu'un des aspects de cette rénovation religieuse en profondeur qui touche toute la religion populaire et ne débouche sur l'hétérodoxie qu'en quelques-unes de ses manifestations, sous la pression d'exigences concrètes, précises et particulières. Tandis que toute l'Europe de l'Occident latin vit, de façons diverses, cette expérience de renouvellement de la religion populaire, c'est seulement en certains lieux, par suite de circonstances singulières, que nous nous heurtons à des oscillations entre orthodoxie et hérésie. L'exemple classique est celui des prédicateurs itinérants, entre la fin du XI^e siècle et le début du XIII^e, avec toutes les conséquences historiques qui en découlent.

2. — Ceci est une page d'un extrême intérêt pour

la compréhension, d'une part, des rapports entre religions populaire et savante et, d'autre part, des modalités de réception du message religieux par ceux qui vivaient et respiraient cette religion populaire. En ce qui concerne le premier point, on peut tout simplement dire que les prédicateurs itinérants, orthodoxes ou non, faisaient indubitablement partie, dans l'expression d'une réalité religieuse à eux, du monde culturel de leur temps dont ils ressentaient les problèmes et les exigences. Il n'est pas moins évident que, tous ensemble, ils vibraient également aux revendications de la masse des fidèles à laquelle ils s'adressaient. Il s'agit là d'un mécanisme psychologique, complexe et subtil, que saint Bernard a analysé avec une extrême finesse dans ses *Sermones super Cantica canticorum* sous forme d'une étude des tentations pour le moine de rompre la *stabilitas* monastique¹⁹. On sent chez ces prédicateurs une volonté de transmettre et de diffuser une parole évangélique qui ne soit pas pure exhortation et avertissement formel et vide, mais bien exemple et règle de vie²⁰.

19. S. BERNARDI *Sermones super Cantica canticorum*, dans SANCTI BERNARDI *Opera*, recensuerunt J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS, II, Rome, 1958, *Sermo* 64, p. 166-168. Sur cette page, se référer plus loin à la page 193 et à la note 19.

20. Sur les prédicateurs itinérants, on verra les pages toujours valables de H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (cit. à la note 110 du chapitre II), aux p. 38-50 ; il suit fondamentalement J. VON WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, cité à la note 105 du chapitre II. Voir encore E. WERNER, *Pauperes Christi. Studien zu*

Cela s'est souvent traduit dans la réalité historique en une véritable polémique anti-ecclésiastique et anti-monastique, comme nous l'attestent les reproches de Marbode, évêque de Rennes, à l'un de ces prédicateurs itinérants, Robert d'Arbrissel, le futur fondateur de Fontevrault²¹. La lettre de Marbode²² est fort significative sous cet aspect,

sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums, Leipzig, 1956, qui représente le point de vue marxiste.

21. Sur Robert d'Arbrissel, en plus de ce qu'en dit J. VON WALTER, *op. cit.*, I, p. 9-195, cf. l'article de H. PLATELLE, dans *Bibliotheca sanctorum*, XI (1968), c. 228-231, avec d'autres éléments bibliographiques plus récents.

22. La lettre est publiée dans *PL*, 171, 1480-1492 ; et J. VON WALTER, *Die ersten Wenderprediger* (cit.), I, p. 181-189. Nous en citerons les passages les plus intéressants d'après VON WALTER. Quant aux habits de Robert, Marbode observe (p. 185) : « Caeterum de pannosi habitus insolentia plurimi te non immerito redarguendum putant, quoniam nec canonicae professioni, sub qua militari coepisti, nec sacerdotali ordini, in quem promotus es, convenire videtur » ; et plus loin (p. 188) : « Taceo de iuvenclis, quas, ut supra dixi, sine examine, religionem professas mutata veste, per diversas cellulas protinus inclusisti », avec de tragiques résultats d'immoralité. Mais la partie la plus intéressante est la partie centrale, parce qu'elle fait voir les rapports entre Robert d'Arbrissel, la masse populaire et le clergé (p. 187) : « Videmus egentes presbyteros, a suis desertos gregibus velut indignos, quibus offerant, quorum se commendent orationibus, a quibus accipiant iniunctionem paenitentiae, quibus decimas solvant vel primitias, qui omnes tuo se queruntur praeiudicio condemnatos. Videmus ad te turbas undique confluentes, tibi tuisque honores, quos propriis debebant pastoribus, impendentes. Quos tamen, ut manifestum est, non religionis amor, sed ea, quae semper vulgo familiaris est, curiositas et novorum cupiditas ducit ».

mais elle nous indique aussi les nouvelles impulsions qui meuvent les masses en des directions différentes pour ne pas dire complètement opposées aux orientations suivies traditionnellement auparavant.

Quand Marbode blâme Robert de s'habiller de haillons pour donner valeur à sa prédication sur la pauvreté et la transformer en une pesante contestation du clergé au point de le priver des oboles des fidèles, il ne se rend pas compte en réalité que le prestige de Robert ne reposait pas sur la misère de ses vêtements mais sur l'affirmation de la pauvreté en un monde citadin où elle avait un visage et une signification bien plus âpres que lorsqu'on s'y heurtait, comme autrefois, à la campagne. Encore plus indicateur et caractéristique nous paraît l'autre grand reproche que Marbode adresse à Robert : celui de se faire suivre par une foule de femmes, faisant naître ainsi de graves soupçons contre sa moralité et celle de ses partisans, car l'on ne rapproche pas impunément la paille du feu ²³.

Nous avons ici, nettement indiqués, les motifs de la fascination exercée par Robert, à savoir l'étalage voyant de sa pénitence, ce qui explique aussi le rejet de son propre clergé par une partie des fidèles. Ils ne sentent pas qu'il est l'intermédiaire tout indiqué auprès de Dieu qu'eux-mêmes désiraient.

23. La question de la femme dans la vie religieuse du XII^e siècle reste un problème toujours ouvert ; voir à ce propos H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (cit. à la note 110 du chapitre II), p. 170-198 : « Die Anfänge der religiösen Frauenbewegung ». Quoi qu'il en soit, la femme est régulièrement présente à la suite des prédicateurs iti-

L'évêque restait aveugle au fait que la présence en grand nombre de ces femmes autour des prédicateurs avait une signification historique de grande importance parce qu'elle manifestait la profonde inquiétude religieuse qui, à partir du XI^e siècle, sera le trait marquant du christianisme de l'Europe occidentale.

Cette lettre nous confirme l'appartenance personnelle de Robert au monde de la culture²⁴ ; il est d'une formation savante, d'une préparation raffinée. Mais — et c'est ce qui nous importe — son ascendant ne provient pas de sa culture, mais de sa capacité à transmettre une religion dont les valeurs sont mises au niveau de la masse, devien-

nérants. Sur tout le phénomène de la part de la femme dans les phénomènes hérétiques, on trouve des éclaircissements utiles dans le volume de G. KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre soziale Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)*, Berlin, 1962, en tenant présentes à l'esprit les considérations de E. DELARUELLE, *Problèmes socio-économiques à Toulouse vers 1200. À propos d'un livre récent*, dans *Saint Dominique en Languedoc* (Cahiers de Fanjeaux, 1), s.1. (en fait, Toulouse), 1966, p. 123-132.

24. Le ton de la lettre de Marbode, les citations alléguées et l'allure du discours montrent de façon claire qu'il considère Robert comme une personne cultivée dont l'attitude le surprend et l'étonne, en même temps qu'elle l'afflige. Nous nous trouvons, alors, dans le cas de Robert et des autres prédicateurs itinérants, face à des personnes cultivées qui cherchent à s'adapter aux masses, à saisir leurs exigences et à y correspondre. On voit la différence qui les sépare de Valdès et de François d'Assise, tous deux laïcs et sans culture théologique.

ment accessibles à leur sensibilité, à leurs états d'âmes, aux réalités sociales concrètes dans lesquelles ces masses se trouvent à vivre. Voilà, nous semble-t-il, le point fondamental : la signification historique de ces prédicateurs itinérants ne réside pas dans la puissance dialectique, philosophique ou théologique de leurs idées, mais dans leur capacité à donner conseils et exemples que le peuple sentait correspondre à ses besoins religieux, à sa réalité morale et spirituelle propre.

L'exemple d'Étienne de Muret est encore plus significatif ; c'est lui qui ressentit le plus vivement, le plus tragiquement et intensément le problème de la pauvreté qu'il résolut en des termes qui paraissent les plus proches de ceux d'un François d'Assise²⁵. Le succès de ceux qui formeront autour de ce maître spirituel l'Ordre de Grandmont, s'expli-

25. Sur Étienne de Muret, voir l'article de H. PLATELLE, avec la bibliographie qui s'y trouve, dans la *Bibliotheca sanctorum*, XI (1968), 1406-1408. Sur le même, voir encore, dans le cadre des diverses formes de la pauvreté évangélique préfranciscaine, E. SCOTT DAVISON, *Forerunners of Saint Francis*, Boston and New York, 1927 et, plus récent, ILARINO DA MILANO, *La spiritualità evangelica anteriore a S. Francesco*, dans *Quaderni di Spiritualità francescana*, 6 (1963), p. 34-70, spécialement aux p. 58-61. Mais le chercheur le plus passionné sur Étienne de Muret et l'Ordre de Grandmont est J. BECQUET à qui nous devons un volume où se trouvent réunis les *Scriptores Ordinis Grandimontensis* (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis, 8), Turnhout, 1968, et diverses études parmi lesquelles nous rappelons ici : *La règle de Grandmont*, dans le *Bulletin de la Société historique et archéologique du Limousin*, 87 (1958-1960), p. 9-36 et l'article *Étienne de Muret*, dans le *Dictionnaire de spiritualité*, IV,

que seulement par leur volonté décidée, tenace et précise d'être pauvres, de constituer dans l'Église un exemple de pauvreté totale, sens et réalité de leur mouvement. Que cette prise de position de Grandmont ait donné par la suite naissance à des problèmes et des difficultés institutionnels à l'intérieur du monachisme est une question qui reste à approfondir. Ce qui importe ici, c'est de voir que la réussite de l'Ordre fut due à sa capacité d'impressionner et de toucher les fidèles par sa propre pauvreté que ceux-ci ressentaient de façon particulièrement sensible, immédiate et à laquelle ils accordaient la plus grande importance. Du reste, à Grandmont aussi, le phénomène féminin eut son importance et sa signification ²⁶.

Non moins exemplaire, pour notre propos, est l'histoire, qui se termina en hérésie, du moine Henri. Nous pouvons le suivre dans une richesse de détails grâce au récit d'allure vive et fraîche des *Gesta Pontificum cenomannis in urbe degentium* ²⁷.

2 (1961), p. 1504-1514. Sur la pauvreté dans l'Ordre de Grandmont, voir encore l'étude récente de Chr. PELLISTRANDI, *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, dans *Études sur l'histoire de la pauvreté* (cit.), I, p. 229-245.

26. Sur la contribution féminine à l'Ordre de Grandmont, on peut voir encore un travail de J. BECQUET, *Les institutions religieuses de l'Ordre de Grandmont*, dans *Revue Mabillon*, 92 (1952), p. 31-42.

27. Cf. R. MANSELLI, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 65 (1953), p. 1-63 ; IDEM, *Studi sulle eresie* (cité à la note 16), p. 45-67 : « Il monaco Enrico » ; pour les *Actus*, cf. l'éd. de G. BUSSON et A. LEDRU, dans *Archives historiques du Maine*, 2 (1901), p. 407-437.

Le moine Henri fut accueilli en grande fête par la population uniquement et seulement parce qu'il se présenta dans la ville sous l'habit érémitique, brandissant le *vexillum crucis*, l'enseigne de la croix. De tout le récit émerge très clairement le motif du charme que le moine Henri exerça directement et immédiatement sur les citoyens du Mans : non sa prédication, mais son seul aspect extérieur, l'indication d'un état de vie et d'une forme de pénitence, la pauvreté. C'est plus tard, après avoir obtenu du célèbre évêque du Mans, Hildebert de Lavardin²⁸, l'autorisation de prêcher, que le moine Henri révèle également la force entraînant de son éloquence, et précise les formes et les idées de son attitude spirituelle et religieuse. C'est alors que nous pouvons relever ce qui nous intéresse le plus pour la signification et le sens de la religiosité populaire du moyen âge. Nous connaissons assez bien les idées du moine Henri qui se situent dans une ligne précise de développement de la spiritualité et des doctrines théologiques du XII^e siècle. Nous connaissons de lui des positions qui manquent d'orthodoxie au sujet du baptême, des autres sacrements et du purgatoire en plus naturellement de

28. Sur l'ensemble de la figure d'Hildebert, il faut consulter A. DIEUDONNÉ, *Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, archevêque de Tours (1053-1113). Sa vie, ses lettres*, Paris, 1898, auquel il faut maintenant ajouter P. VON MOOS, *Hildebert von Lavardin, Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters* (Pariser historische Studien, 3), Stuttgart, 1965, dont une synthèse se trouve dans l'article *Hildebert de Lavardin* du même auteur dans le *Dictionnaire de spiritualité*, VII, (1969), 502-504.

ses idées sur la pauvreté du clergé et le besoin de pénitence. Mais ce que les fidèles perçoivent, acceptent et intègrent proprement, c'est seulement la prédication sur la pauvreté qui, dans la vie communale agitée du Mans, se traduit immédiatement en une lutte âpre et vigoureuse contre le monde des chanoines accusés d'être uniquement des goinfres et des exploiters. Ce n'est pas par hasard que le chroniqueur souligne que l'un des chanoines plus hostiles au prédicateur était un Guillaume, qui avait pour surnom *qui non bibit aquam*²⁹.

29. Une confirmation qui me semble extrêmement significative quant à la présence de ce problème de la pauvreté comme fait caractéristique et typique du XIIe siècle, nous est fournie par la discussion continue qu'il a soulevée dans la religion savante de cette même période. Rappelons ici que Gerhoh de Reichersberg, par exemple, s'est occupé du problème et, plus tard, Raoul Ardent, pour ne citer que deux des personnalités les plus significatives du XIIe siècle. Mais est encore plus intéressant le problème des droits des pauvres qui, à cette époque précisément, continue à avoir importance et signification. Le fait que ce problème de la pauvreté traînait avec soi celui des droits naturels de l'homme et de la limite du droit de propriété n'est pas un des aspects les moins intéressants de cette discussion. Comme on le voit, le phénomène de liaison étroite et de l'influence réciproque entre les religions populaire et savante est indiscutablement et clairement confirmé. Sans vouloir énoncer des hypothèses risquées, soulignons seulement que deux papes, qui furent en même temps des juristes de notable valeur comme Alexandre III et Innocent III, montrèrent intérêt et compréhension, le premier pour Valdès et ses compagnons, le second pour Durand de Huesca et François d'Assise. Cf. à ce sujet ce que nous disons plus loin au chapitre IV, p. 198 et note 28.

Il n'est pas moins significatif que dans sa prédication en faveur de la rédemption et de la libération de la femme, le moine Henri qui lutta vivement contre la législation canonique relative au mariage réussit à obtenir la conversion de nombreuses prostituées et à les faire entrer dans une union matrimoniale. L'absence, chez le narrateur, d'acharnement sur ce point donne à penser que, sinon son approbation, au moins son attention avait été captivée.

Le cas du moine Henri nous rappelle d'autre part ce que nous avons noté sur un plan purement méthodologique : la mobilité et le caractère d'instabilité de la religion populaire. Robert d'Arbrissel et Étienne de Muret semblèrent y échapper, sans doute parce qu'ils finirent par fonder des ordres religieux. Mais, au Mans, cette mobilité apparaît clairement. La révolte contre les chanoines — car c'est bien ce que ce mouvement était devenu — tournée ensuite contre le Comte Hugues intervenu pour la mâter, s'évanouit aussitôt quand fut accordé le droit de marché³⁰. Avant cela était intervenu toutefois un important fait religieux qui devait séparer Henri de ses partisans.

Les chanoines, incapables de réagir devant les attaques et les reproches du prédicateur, avaient rappelé en toute hâte leur évêque en visite à Rome. Autrement dit, à ce moment la situation se charge

30. Cf. R. LATOUCHE, *La commune du Mans (1070)*, dans *Mélanges d'histoire du moyen âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 377-382.

d'implications et de faits significatifs pour le rapport entre religion populaire et religion savante, entre clergé et fidèles, au début du XII^e siècle. Henri, tout seul, réussit à dominer et à diriger la foule et le clergé tout entier est incapable de lui barrer la route. Mais le succès d'Henri est battu en brèche lors d'une dispute très âpre avec l'évêque qui le réduit au silence avec une question habile devant laquelle celui-ci ne trouve pas de réponse. Ce qui suit est caractéristique de la psychologie religieuse populaire. La foule n'est pas cultivée et ne comprend ni les formes ni les aspects savants de la culture, mais elle en ressent et en apprécie l'importance. La prédication d'Henri n'avait été reçue que dans ses parties assimilables, mais elle présupposait culturellement un droit valide d'enseignement. La religion populaire du moyen âge occidental, parce qu'elle est religion reliée à un livre et aux implications tirées de ce livre, ne saurait oublier que toute prédication est aussi l'expression d'un monde d'idées aux origines culturellement significatives et valides. La culture n'offre pas le succès, mais c'est elle qui garantit la validité des idées que la masse reçoit avec intérêt et auxquelles elle donne adhésion et succès.

Pour ces deux niveaux de religiosité, culturelle et populaire, toujours au début du XII^e siècle, le cas de Tanchelme d'Anvers présente aussi un réel intérêt³¹. Sa prédication ne naquit d'aucune forma-

31. Pour Tanchelme, il faut consulter l'ouvrage toujours fondamental de E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église*

tion savante, mais immédiatement et localement — il n'est pas itinérant — du concret de la réalité historique urbaine. Inutile de rapporter cet épisode d'histoire religieuse souvent étudié. Rappelons seulement que Tanchelme se dressait contre l'opulence, contre l'exploitation des citadins, surtout des pauvres, par le clergé, contre le paiement de la dîme et réprouvait le libertinage des clercs.

Encore une fois, le clergé fut absolument incapable de dominer la situation et Tanchelme ne rencontra pas d'obstacle avant que ne surgisse devant lui Norbert de Magdebourg et ses Prémontrés en une confrontation d'exemplarité de vie et de présence culturelle ³². Dans ce cas, il est tout à fait intéressant que ce ne fut pas l'indiscutable

en Belgique. II — La formation de l'Église médiévale, 2e éd., Bruxelles, s.d. (en fait, 1945), p. 410-425, avec les diverses indications bibliographiques qui s'y trouvent. À cet ouvrage les études subséquentes n'ont pas ajouté grand chose. À leur sujet voir R. MANSELLI, *L'eresia del male* (cité), p. 144-145. Voir encore les indications que nous allons donner sur saint Norbert. Aux fins du présent travail, il vaut la peine de souligner que Moreau parle de Tanchelme dans le chapitre qu'il consacre à la « Vie chrétienne du peuple ».

32. Sur saint Norbert et son œuvre en Belgique, il faut rappeler de nouveau E. DE MOREAU, *op. cit.*, III, *L'Église féodale (1222-1378)*, Bruxelles, s.d. (en fait, 1945). Il est question de saint Norbert et de ses fondations aux p. 439-462. Mais il faut toujours consulter l'article que lui a consacré J. B. VALVEKENS, dans *Bibliotheca sanctorum*, IX (1967), 1050-1068 comprenant d'autres indications bibliographiques. La spiritualité de Norbert et des Prémontrés est étudiée dans F. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés*, Paris, 1947 et on trouve une vue d'ensemble sur son

supériorité culturelle de Norbert qui lui assura la palme, mais la sainteté de sa vie. Sa doctrine, sans doute, fit impression, mais son antagoniste fut vaincu par la vie sans ombre, la rigueur morale, le désintéressement de Norbert et de ses confrères. Rappelons aussi que, comme déjà pour les prédicateurs itinérants, Tanchelme connut un large succès auprès de la population féminine d'Anvers. La malignité de certains chroniqueurs tout comme les insinuations de Marbode de Rennes ne doivent pas fourvoyer notre jugement.

3. — Dans la seconde moitié du XII^e siècle, un des aspects désormais caractéristique, disons-le, de cette religion populaire, soit l'exigence de pauvreté et la participation féminine au mouvement, nous est décidément confirmé par le mouvement vaudois et d'autres qui en accompagneront le développement.

De la culture de Valdès nous connaissons la nature et les limites. Qu'il ait été converti par la prédication de l'Évangile entendue à l'Église ou qu'il ait été ému par le récit de la vie de saint Alexis, il est certain que sa conversion a coïncidé avec le désir de relire l'Évangile pour le prêcher comme exemple de pauvreté. Ce qui lui assura le succès, au long de ses difficiles aventures personnelles qui ne furent pas toutes et toujours claires,

influence culturelle dans le récent ouvrage de N. BACKMUND, *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens* (Bibliotheca analectorum praemonstratensium, 10), Averbode, 1972.

ne fut pas, certes, son étude de l'Évangile ou des passages des Pères de l'Église et des Canons qu'il s'était fait traduire pour appuyer son activité, mais le contenu même de sa prédication, la vente exemplaire de ses biens qui montre l'engagement décidé de sa vie dans une voie de pénitence conçue comme pauvreté³³. Évidemment tout ceci — Geoffroy d'Auxerre nous l'atteste — fut compris de manières bien diverses selon les gens à qui sa prédication s'adressait³⁴. Les petites vieilles conclurent

33. Sur Valdès, voir ce que nous disons plus loin à la page 195 et note 24. Ici, nous ne donnerons que quelques renseignements limités. Qu'il me soit permis de préciser que je demeure d'avis que la pauvreté est un des buts de la *conversio* de Valdès et au même niveau que la prédication de la pénitence ; je ne crois pas, en fait, pouvoir accepter la position de K. V. SELGE pour qui la fin première poursuivie par Valdès est la prédication, tandis que la pauvreté n'est, pour ainsi dire, que condition, préliminaire et nécessaire, certes, mais seulement instrumentale. Cf. A. DONDAINE, *Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdès*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, 16 (1946), p. 190-235 ; R. MANSELLI, *Studi sulle eresie* (cité), p. 69-87 : « Il Valdismo originario » ; J. GONNET, *La figure et l'œuvre de Valdès dans la tradition historique et selon les dernières recherches*, dans *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques* (Cahiers de Fanjeaux, 2), s.1. (en fait, Toulouse), 1967 ; K.-V. SELGE, *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion*, *ibid.*, p. 110-142 ; IDEM, *Discussion sur l'apostolicité entre vaudois, catholiques et cathares*, *ibid.*, p. 143-161 ; IDEM, *Die ersten Waldenser. I — Untersuchung und Darstellung* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 37/1), Berlin, 1967.

34. J. LECLERCQ a fait connaître ce passage de Geoffroy d'Auxerre dans *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur*

de sa prédication et de sa pauvreté qu'il était possible d'échapper à la nécessité du travail ; Durand de Huesca tenta, au contraire, d'ériger la pauvreté en système. Puisque le prêtre, dans la tradition ecclésiastique, parce que prédicateur de l'Évangile, a le droit d'être entretenu par les fidèles, tous ceux qui prêchent ont le même droit d'être entretenus par leurs auditeurs³⁵.

la vie cistercienne, dans *Analecta monastica*, IIe série, Rome, 1953, p. 174-201. Je l'ai étudié ensuite dans mon article *Goffredo di Clairvaux di fronte a Valdismo e Catarismo*, dans *Per la storia dell'eresia nel secolo XII. Studi minori*, dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 67 (1955), p. 245-252. Le même passage a été édité en même temps que le reste de l'œuvre dans GOFFREDO DI AUXERRE, *Super Apocalipsim*, ed. F. GASTALDELLI (Temi e Testi, 17), Rome, 1970, p. 179-180. Il sera intéressant de rappeler quelques jugements de Geoffroy sur les vaudois. Le mouvement vaudois est monstrueux : « Gallia monstra non habet ? Galliarum sedes prima Lugdunum novos creavit apostolos, nec erubuit apostolas etiam sociare ». Les hérétiques sont « personae contemptibiles et prorsus indignae, praedicationis officium usurpantes, aut penitus aut pene sine litteris, sed potius sine Spiritu . . . Elleborum unde suorum pigmenta acuant, immo figmenta verborum, vituperatio est et derogatio clericorum ». Mais le passage tout entier est intéressant pour connaître le rapport entre les religions populaire et savante et, en particulier, pour l'attrait exercé par l'anticléricalisme sur les masses.

35. Sur Durand de Huesca, cf. plus loin à la page 198. Bernard Prim mérite aussi d'être rappelé à ses côtés. À son sujet, en plus du livre de J.-B. PIERRON, *Die katholische Armen*, Fribourg-en-Br., 1911, il faut maintenant voir Chr. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris, 1966, p. 232-237 et 262-267.

Cette idée de Durand de Huesca ne paraît pas si singulière à un moment où le problème de la pauvreté devenait l'un des plus épineux de la vie de l'Église, comme le montre avec force et clarté à propos des Chartreux un passage — presque symbolique — de Guillaume de Saint-Thierry dans son *Epistula ad fratres in Monte Dei*³⁶. L'apologie que le grand cistercien fait de la pauvreté monastique, comportant renonciation aux possessions personnelles, mais non à la possession en commun, repose précisément sur le fait même qui veut que ceux qui se dédient à Dieu dans l'ascèse monastique ou dans l'activité pastorale méritent d'être sustentés par les fidèles et y ont droit sous certains aspects³⁷.

Ce sont des pages de grand relief qui, dans un ouvrage tout consacré à l'exaltation des Chartreux,

36. Cf. à ce propos la longue lettre de GUILLAUME, *Ad fratres Montis Dei*, étudiée par M. M. DAVY, *Un traité de vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry* (Études de philosophie médiévale, 29), Paris, 1946 ; le texte en avait été édité par la même Davy, avec le même titre et le même numéro de collection à Paris en 1940. Le passage qui nous intéresse ici se trouve aux pages 116-117. Le problème de la pauvreté chez Guillaume de Saint-Thierry a été le sujet d'un séminaire que j'ai dirigé à la Sorbonne et dont le texte est en préparation pour l'impression.

37. C'est la « crise du cénobitisme », dont j'ai parlé dans *Certosini e Cisterciensi*, dans *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Miscellanea del Centro di Studi medioevali, V), Milan, 1971, p. 79-104, et où sont donnés les renseignements bibliographiques nécessaires ; mais l'étude d'un problème aussi intéressant devrait être continuée.

ont une singulière allure de défense parce qu'elles reflètent la réaction d'un moine devant les reproches qui fusent de toutes parts contre le type de pauvreté que ces Ordres vivaient pourtant dans une incontestable sévérité de vie.

Le fait est que le monachisme du XI^e siècle et en particulier du XII^e siècle n'est pas indifférent aux critiques qui se lèvent chez les fidèles et, si l'on y regarde, chez les fidèles liés à la religion populaire, contre le mouvement monastique en particulier, mais en réalité contre toute la vie et les institutions de l'Église.

De ces mouvements de prédicateurs itinérants, oscillant entre orthodoxie et hérésie, de cette exaltation d'une pauvreté non pas apparente mais réelle, de l'affirmation du devoir chrétien d'assumer le risque de vivre tel que le Christ en avait donné l'exemple, la source n'est pas théologique ou doctrinale ; elle est profondément liée aux transformations économiques et sociales et donc spirituelles des XI^e et XII^e siècles. L'exigence de pauvreté ne naît pas à l'intérieur de l'évolution d'une pensée théologique, elle émerge comme affirmation de ce qui se réalisait dans l'Évangile et les écrits néotestamentaires, dans l'exemple vivant du Christ, sans intermédiaire culturel : je veux dire la volonté de répéter l'expérience concrète, non de la communauté primitive de Jérusalem — *Ecclesiae primitivae forma* — mais de la vie même du Christ, telle qu'il l'avait personnellement vécue³⁸. Si l'imitation

38. Cf. R. MANSELLI, *Evangelismo e povertà*, cit. à la note 5 où le problème est amplement discuté.

de Jésus Christ n'est jamais absente de la ligne de développement de la chrétienté occidentale, c'est toutefois au XI^e siècle et surtout au XII^e siècle qu'elle prend une fraîcheur, une autorité, une résonance totalement différentes et inconnues. Il ne s'agit plus de quelques individus qui se retirent dans une solitude parfois sauvage pour se macérer dans une ascèse dure ou même féroce, mais au contraire des masses ou au moins de groupes considérables de fidèles qui, au milieu des villes, font l'expérience d'une pauvreté non moins sévère et lourde, plus difficile et plus âpre que celle des cas isolés de pauvreté laïque et totale connus jusque-là.

En ces siècles, on doit savoir reconnaître la présence d'un nouveau personnage dans la réalité vive de l'Église, c'est celle du peuple, avec sa religion spécifique, typique, que nous avons essayé de caractériser et qui, semble-t-il, se dévoile avec une grande clarté en un difficile combat avec les articulations complexes des institutions. Ces dernières ne peuvent accepter pleinement les données du problème de la pauvreté telles que les sent et les veut la religion populaire, sans mettre en question et même détruire les liens avec toute la réalité politique et sociale de leur époque, telle qu'elle s'exprimait dans la hiérarchie royale ou impériale. L'attitude de Pascal II, si intéressante et si bien mise en lumière par Piero Zerbi, montre la difficulté objective que l'Église vivait pour réaliser ses propres positions face à la volonté paupériste du peuple et à la nécessité de faire partie du système

politique que, faute de mieux, nous appellerons encore féodal³⁹.

Un autre épisode, plus obscur mais non moins important, nous le confirme, la fameuse offrande d'Henri VI à l'Église. Elle était une affirmation de pauvreté, mais ne devint pas effective, non à cause de la mort d'Henri VI, mais en raison du refus décidé, quoique silencieux, de la Curie romaine⁴⁰.

Le comportement d'Innocent III, à propos soit du retour de Durand de Huesca au sein de l'Église, soit, et plus encore, de saint François, prend alors une dimension encore plus significative. Son fameux songe⁴¹ est moins important que la perplexité des cardinaux à accepter la règle soumise à la Curie pour approbation et sa réponse qu'on ne pouvait refuser de l'approuver sans renier l'Évangile, pour comprendre historiquement le monde de la religion populaire et l'attitude de la masse des fidèles au seuil du XIII^e siècle.

39. Cf. P. ZERBI, *Pasquale II e l'ideale della povertà della Chiesa*, dans *Annuario 1964-1965 dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milan, 1965, p. 205-229, qui touche un problème central de l'histoire religieuse du XIII^e siècle.

40. Sur ce point, si discuté, il me plaît de renvoyer à l'ouvrage très fin, spécialement à propos d'Henri VI, et très pénétrant de G. FALCO, *La Santa Romana Repubblica*, Naples, 1963 (4^e éd.), p. 287-322, qui indique aussi les renvois bibliographiques nécessaires sur le problème dont nous nous occupons ici.

41. Le point est repris et discuté plus loin aux p. 198-199 et notes 28-29, où se trouvent encore les renseignements bibliographiques opportuns.

Le triomphe ultérieur et irrésistible de la prédication de François, la croissance impétueuse de son Ordre, nous sont la plus sûre indication de la correspondance entre la fondation du Poverello et un besoin effectif, réel, de la masse des fidèles. Les lamentations et les plaintes, presque comiques, de Jacques de Vitry, qui se plaint que tout son clergé l'abandonne pour entrer chez les Mineurs et qu'à grand peine il parvient à retenir les derniers fuyards, nous montrent un cas limite, mais non unique, de la correspondance exacte entre une exigence religieuse et sa traduction au sein du monde ecclésial ⁴².

Nous arrivons ici à une confirmation et une précision supplémentaire sur le sens et la portée de

42. Cf. R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*, VI, Leiden, 1960, aux p. 131-132, avec l'importante note critique de la page 131. Le passage affirme textuellement : « Domnus Rainerus, prior sancti Michaelis tradidit se religioni Fratrum Minorum, que religio valde multiplicatur per universum mundum eo quod expresse imitantur formam primitive ecclesie et vitam Apostolorum ». Jacques de Vitry, après avoir mis en relief une certaine imprévoyance et imprudence des Frères mineurs, poursuit : « Eidem predictae religioni tradidit se Colinus Anglicus, clericus noster, et alii duo de sociis nostris, scilicet magister Michael et Domnus Matheus, cui curam ecclesie Sancte Crucis commiseram : cantorem et Henricum et alios quosdam vix retineo ». Le passage se commente de lui-même, d'autant plus que Jacques est un témoin très favorable aux Franciscains. Et pourtant il ne peut pas ne pas considérer avec préoccupation un mouvement qui ne suit pas à fond les règles traditionnelles de l'Église établies pour les Ordres religieux.

la religion populaire. Sans doute ne peut-on traiter saint François d'ignorant, mais il n'était pas non plus philosophe ni théologien. Sa prédication resta toujours liée, et délibérément, aux thèmes de la conversion spirituelle et de la pauvreté de vie. Sa *fraternitas* se multiplia sous l'afflux des clercs et des laïcs, non à cause de l'acuité de nouvelles formulations théologiques, mais de par l'autorité impérieuse et intégrale de son imitation de l'humanité du Christ vécue concrètement dans l'humiliation, la souffrance et le risque quotidien pour sa survivance même ⁴³.

Que, dans la suite de son histoire, l'Ordre des Frères mineurs se soit transformé, qu'il ait, avec une grande souplesse, proposé des réponses multiples et variées aux exigences de l'Église jusqu'à devenir un Ordre de clercs secondant le clergé dans sa vie et son activité pastorales, ne change en rien le sens et la signification historique de François d'Assise, de son intention originelle et de la fonction qu'il a exercée au début du XIII^e siècle. Ce n'est pas un hasard si les Franciscains, dans une mesure variable, mais sans interruption, sont restés un témoignage de pauvreté à travers les siècles : Spirituels, Observants, Capucins, sont les différentes expressions, les diverses incarnations de

43. Pour ce concept de *fraternitas*, il faut voir le récent article de M.-D. CHENU, « *Fraternitas* », *Évangile et condition socio-culturelle*, dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, 49 (1973), p. 385-400.

cette volonté de suivre et de répéter la vie du Christ pauvre ⁴⁴.

4. — À propos de ces témoignages de pauvreté dans la vie de l'Église aux XI^e et XII^e siècles, qu'ils viennent des prédicateurs itinérants ou des laïcs « convertis » comme Valdès ou François d'Assise, il est très intéressant d'analyser les rapports entre les témoins eux-mêmes et ceux qui, à cause de ces témoignages, en deviennent les auditeurs fidèles et confiants, voire parfois, des véritables disciples.

Le plan sur lequel il faut se placer pour saisir cette ligne d'influence est celui d'une psychologie religieuse profondément homogène entre ces deux pôles : c'est là qu'on trouve le point de rencontre entre la religiosité savante d'un côté et les nouvelles exigences spirituelles de l'autre. Il est certain en tout cas que ce n'était pas la culture qui fondait la crédibilité de ces hérauts de la pauvreté. Ce fut au contraire essentiellement leur témoignage vécu de pauvreté, tel qu'on pouvait le voir dans certains cas par la vie et l'habit érémitique, dans d'autres par les circonstances concrètes qui avaient accom-

44. Sur le problème de la cléricisation des Mineurs, voir le travail de L. C. LANDINI, *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minor (1209-1260), in the Light of Early Franciscan Sources*, Chicago, 1968 et mon étude sur *La clericalizzazione dell'Ordine dei Minori e S. Bonaventura*, dans *S. Bonaventura Franciscano* (Convegna del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 14), Todi, 1974, p. 181-208. Mais c'est toute l'histoire franciscaine qui est aux prises avec ce problème comme je l'ai mis en évidence dans l'étude citée tout à l'heure.

pagné la conversion, mais toujours avec une évidence immédiate. Robert d'Arbrissel, par exemple, frappait les imaginations par ses haillons, tandis que Valdès ou François obtenaient le même résultat en vendant leurs biens, en distribuant leur argent aux pauvres. Mais chez tous se manifestait extérieurement un vouloir véritable de pauvreté. Cela nous aide du reste à comprendre la continuité qui existe, au plan de la religion populaire, entre le XI^e et le XII^e siècles. Si le problème de la pauvreté acquiert une actualité nouvelle après l'an mille, il devient aussi un thème spirituel constant, surtout dans les centres urbains. Même si l'on ne peut pas limiter la religiosité populaire à l'aspiration à la pauvreté, il faut dire que l'impact en fut très grand chez les riches comme chez les pauvres, partout où les témoins de la pauvreté exercèrent leur influence, même si l'on n'arrivait pas à les suivre et à les imiter.

Il est vrai qu'il y eut des conflits dans les villes entre ces témoins de la pauvreté et la société au milieu de laquelle ils vivaient. On pourrait citer ici comme exemple l'accusation de folie qu'on lança contre François au début de sa conversion. Mais cela n'excluait pas une attitude de respect et d'admiration. Entendons-nous bien, un respect et une admiration qui ne signifient pas nécessairement imitation ou adhésion à l'idéal proposé, comme il arrive souvent dans des phénomènes sociaux analogues ⁴⁵. On pourrait remarquer ici qu'il y a une

45. Un cas typique de notre temps est celui du docteur Albert Schweitzer qui a eu une foule d'admirateurs, mais dont bien peu ont suivi l'exemple.

différence profonde, de nature soit religieuse soit sociale, entre les prédicateurs itinérants typiques de la fin du XI^e et du début du XII^e siècles et ceux de la seconde moitié du XIII^e siècle. Les premiers ont reçu leur formation dans des milieux monastiques et, plus tard, érémitiques ; ils tiennent donc du monde de l'Église, tandis que les autres sont des laïcs, d'origine bourgeoise. On aurait donc affaire à deux phénomènes bien distincts. Mais affirmer cette distinction radicale constituerait une erreur de perspective, car on ne considérerait alors que les témoins de cette pauvreté, en oubliant le point de vue de ceux qui les suivaient et participaient au mouvement qu'ils amorçaient.

Au plan de la religiosité populaire il n'y a pas, nous semble-t-il, une différence réelle dans la façon dont les fidèles envisagent la pauvreté en elle-même, leur propre pauvreté, pourrait-on dire, et le fait qu'ils l'exigent comme nécessaire de la part du clergé. Les pauvres, toujours pauvres de la même façon, exigent du clergé les deux choses à la fois : qu'il exalte la pauvreté des pauvres comme une pauvreté qui sauve parce que semblable à celle du Christ et que le clergé lui-même vive dans la pauvreté. Et chez les hommes à la perception plus vive, un Robert d'Arbrissel, un moine Henri, un Tanchelme, un Étienne de Muret, un Valdès, un François d'Assise, on perçoit l'exigence de réaliser, en dedans ou en dehors de l'Église, une pauvreté totale. Celle-ci doit être *la pauvreté des pauvres* et non celle des moines, comme l'avait déjà affirmé le

fameux hérétique de Cologne dont nous parle Evervin de Steinfeld.

Voilà justement le point qu'il nous faut souligner si nous voulons comprendre la réalité et la continuité de la religion populaire dans l'évolution, pourtant bien réelle, qu'elle manifeste au cours du XII^e siècle. J'ajouterais, pour préciser ma pensée sur ce point, que, dans ces décennies d'évolution, ce n'est pas la perception populaire de la pauvreté comme exigence de la vie chrétienne qui a changé, mais c'est le noyau de ceux qui voulaient en témoigner et l'affirmer qui s'est élargi et est devenu plus complexe. Pour ce siècle, ce qui compte, c'est la pauvreté envisagée comme idéal, comme imitation du Christ, comme témoignage extérieur de l'adhésion au divin Maître. À cause de cette valorisation profonde de la pauvreté on finit par attribuer un prestige nouveau à ceux qui l'exaltent, la prêchent, la proposent en exemple, tout en admettant pour les clercs et les laïcs, des modalités différentes.

Je ne voudrais pas donner l'impression que le problème de la pauvreté soit le plus important ou qu'il apparaisse comme le problème central de la religiosité populaire de cette époque, mais il est certainement un de ceux qui suscitent le plus d'inquiétude et qui demeurent présents à la conscience des disciples du Christ. Comme j'ai cru devoir le rappeler plusieurs fois, l'idée même de pauvreté est devenue progressivement plus précise, plus claire et plus consciente ; on ne voit plus seulement dans la pauvreté une renonciation personnelle à la

richesse en faveur d'une possession commune, comme était apparue pendant des siècles la pauvreté monastique à l'exemple de la communauté primitive de Jérusalem, mais une reproduction de l'authentique et réelle pauvreté du Christ qui, lui, vécut dans le monde. À partir du XI^e siècle et jusqu'au XIII^e, on prend une conscience de plus en plus vive de la valeur de la pauvreté ; elle intéresse non seulement le clerc ou les formes de vie cléricale, mais les laïcs eux-mêmes ; elle est parfois comprise comme un devoir d'obéissance qui s'adresse à tous ceux qui veulent être véritablement disciples du Christ. En certains cas, elle apparaît même nécessaire au salut ⁴⁶.

La discussion de cet idéal de pauvreté, discussion consciente et constante bien qu'en évolution continue, nous permet de comprendre qu'il ne s'agissait pas d'exigences particulières à tel ou tel groupe, mais d'aspirations complexes et très répandues qui affectent une bonne partie du laïcat et même du monde ecclésiastique. Il est également clair que l'accent qu'on met sur l'urgence de la pauvreté ne s'enracine pas dans des théories d'école, mais dans

46. La conception de la pauvreté de Dante Alighieri, qui la considère de rigueur et nécessaire pour le salut des clercs, est en ce sens significative. Nous en parlons dans l'article *Povertà*, dans *Enciclopedia Dantesca*, IV (1973), 630-634, D. G. PARK est également de cette opinion dans la première partie de l'article, aux colonnes 628-630. Cf. encore R. MANSELLI, *De Dante à Coluccio Salutati. Discussions sur la pauvreté à Florence au XIV^e siècle*, dans *Études sur l'histoire de la pauvreté* (déjà cité), II, p. 637-659, où je parle de Dante aux pages 638-642.

une perception intuitive du souvenir du Christ dans le monde populaire. Dans cette élaboration, les justifications théoriques eurent beaucoup moins d'importance que la force entraînante des exemples, comme c'est justement le cas, on le sait, dans le dynamisme de la religion populaire.

C'est le moment ici de répéter que si les premiers ermites frappaient les imaginations par le fait qu'ils sortaient du fond des bois pour annoncer au peuple leur saisie renouvelée des valeurs de la vie chrétienne, les « convertis » des générations postérieures obtenaient le même résultat en distribuant ou en vendant leurs biens en faveur des pauvres. Si on considère le phénomène du point de vue du peuple, les répercussions psychologiques individuelles et sociales sont les mêmes. Les premiers comme les seconds offraient, de façon différente, un même témoignage de pauvreté, avec les mêmes effets et la même efficacité d'exemple.

Le succès du mouvement franciscain permet de saisir de façon très vive jusqu'à quel point le *Poverello* d'Assise répondait aux attentes et aux espoirs de la religion populaire. Qu'on se rappelle que le mouvement franciscain, à son origine, ne fut pas du tout un phénomène de religion savante. Les premiers compagnons de François n'étaient pas des clercs, mais des laïques pénitents et la règle des Mineurs n'est pas celle d'un Ordre de clercs. Ce fait historique a, du reste, provoqué au sein du franciscanisme une polémique de grande portée sur

laquelle on discute encore, mais qui finit en tout cas par opposer tous ceux, savants ou non savants, qui désiraient rester proches de la religion populaire et du petit peuple qui la vivait et ceux qui, au contraire, préconisaient une « dissolution » du franciscanisme dans le courant plus large de l'activité pastorale et des structures correspondantes de l'Église. Cette tension, comme je l'ai rappelé dans un volume consacré explicitement à ce problème, trouva des échos sur le plan de la religion populaire dans le mouvement des béguins qui développa tout un ensemble d'aspects de vie religieuse franchement et typiquement populaire⁴⁷.

Il faut en tout cas rappeler ici que dans toute l'Europe on assiste, à partir du XIII^e siècle, à un remous intense de religion populaire qui se manifeste encore une fois, parfois avec des traits fort caractéristiques, par des phénomènes d'anticléricalisme ou par des formes nouvelles d'hérésie.

Pour ce qui est de l'anticléricalisme, il n'est pas nécessaire de s'attarder sur les traits lancés par le *Roman de la Rose* contre Faux-Semblant, ou sur les pages bien connues de Rutebeuf ou de troubadours tels que Peyre Cardéna et Guilhem de Figuiera ; mais il faut certainement référer au monde populaire les brocards sur l'avarice et l'immoralité du clergé qu'on retrouve dans les fabliaux et dans des contes à allure plus ou moins populaire qui inspirèrent

47. Cf. R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini in Provenza* (Studi Storici, 31-34), Rome, 1959.

certains passages des grandes compositions de Boccace et de Chaucer ⁴⁸. Même des personnages d'envergure plus modeste, comme peut l'être pour la littérature italienne Antonio Pucci, crieur public de la commune de Florence, ne manquaient pas d'envoyer de temps à autres leurs flèches contre les « pauvres » Frères mineurs ou contre les Dominicains ⁴⁹.

5. — Les nouvelles formes d'hérésie sont peut-être plus significatives. On ne doit pas penser qu'au XIV^e siècle les hérésies antérieures aient disparu. Le catharisme survit au moins jusque dans la première moitié du siècle, bien qu'on puisse en trouver quelques traces même plus tard. Quant au valdéisme il est présent un peu partout, quoiqu'on n'arrive pas à évaluer son importance réelle pour la vie religieuse des deux derniers siècles du moyen âge. Mais ce qui importe vraiment c'est le rôle et la signification profonde des nouvelles hérésies.

48. Pour toute cette littérature au sujet de laquelle ce n'est pas ici le lieu de fournir des renseignements détaillés, il faut renvoyer à T. DENKINGER, *Die Bettelorden in der französischen didaktischen Literatur des Mittelalters*, Münster, 1915. Il est à peine besoin de faire remarquer que cet anticléricalisme, particulièrement acerbe envers les frères mendiants, n'a rien à voir avec l'hérésie, avec le catharisme en particulier.

49. Sur ce point, qu'il me soit permis de renvoyer à mon étude intitulée *De Dante à Coluccio Salutati* (citée à la note 46), où les p. 651-652 sont précisément consacrées à Antonio Pucci.

Considérons le cas du mouvement du Libre Esprit. Il s'agit, sous les apparences d'une doctrine philosophique, d'une position qu'on peut ramener à des énoncés très simples, notamment celui que la présence de Dieu dans l'âme libère celle-ci de la responsabilité de toute action, qu'elle soit bonne ou mauvaise. Mais cette théorie apparemment simple comporte des conséquences pratiques d'un très grand poids, car l'âme, devenue ainsi impeccable par la présence de Dieu en elle, finit par ne plus avoir aucun besoin des sacrements et donc du clergé. Celui qui est impeccable n'a plus à être absous de ses péchés, il peut se passer de la communion et finalement pour lui le clergé en tant qu'intermédiaire entre Dieu et l'homme⁵⁰ n'a plus de rôle à remplir.

50. Sur les hérésies des derniers siècles du moyen âge, l'ouvrage de G. LEFF, *Heresy*, I (cité à la note 79 du chapitre II), est important ; il y parle du Libre Esprit, p. 308-407. Voir ensuite H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (cit. à la note 110 du chapitre II), qui s'occupe aussi du Libre Esprit, p. 355-438. M. ERBSTÖSSER — E. WERNER considèrent ce mouvement d'un point de vue marxiste, mais en portant attention au monde populaire dans sa relation avec l'Église, dans *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre soziale Wurzeln*, Berlin, 1960 et M. ERBSTÖSSER, *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter, Geissler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert*, Berlin, 1970. L'ouvrage de R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1972, est tout entier consacré au Libre Esprit. Une histoire chronologique du Libre Esprit, avec une introduction au *Miroir des âmes simples* de Marguerite Porete, est donnée par R. GUARNIERI dans *Il movimento*

Hérésie mouvante que celle du Libre Esprit, et pourtant très répandue même dans les couches populaires, comme nous le montre la préoccupation de certaines lettres des papes et comme nous le prouvent surtout les événements du temps de la peste noire, lorsque cette idée de l'impeccabilité se retrouve chez ceux qui pensaient pouvoir atteindre l'assimilation à Dieu en se frappant et en se flagellant et garantir ainsi leur rédemption et leur salut ⁵¹.

Les mouvements révolutionnaires des paysans en France et surtout en Angleterre sont liés à un autre phénomène hérétique qui n'est pas sans signification pour l'analyse des rapports entre religion savante et religion populaire. Nous savons bien que dans ces mouvements la composante religieuse n'est pas la seule, car, comme on l'a rappelé, elle s'accompagne d'aspirations qui ont aussi une signification sociale bien nette. Il reste toutefois vrai que les exigences d'égalitarisme qui s'affirment violemment en France et encore davantage en Angleterre se nourrissent sans doute aussi de la prédication sur la pauvreté évangélique, de l'égalitarisme biblique, de la conception politico-théologique d'origine savante mais arrivée finalement jusqu'aux masses populaires, de

del libero spirito: dalle origini al secolo XVI, dans *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 4 (1965), p. 351-499.

51. Sur ce point voir en particulier le volume déjà cité de M. ERBSTÖSSER, *Sozialreligiöse Strömungen*, qui consacre les p. 10-69 à « Die Geisslerbewegung von 1349 » et reprend ensuite le problème dans son ensemble aux p. 70-83.

l'égalité originelle des hommes. Il est à peine besoin de rappeler le vers fameux : « Quand Adam bêchait et Ève filait, où donc était le gentilhomme et où le vilain ? »⁵².

C'est un fait tout aussi caractéristique que, parallèlement à cette affirmation d'égalité sociale par laquelle rois, papes et empereurs voyaient leurs prérogatives s'estomper, surgit la théorie de Wyclif selon laquelle la prédestination divine assigne à chacun des fidèles un destin sur lequel l'action du clergé ne peut rien. On retrouve aussi ce rapport, avec une force égale mais comportant des conséquences historiques encore plus lourdes, dans la Bohême de Jean Huss et davantage dans l'histoire des thaborites.

Il s'agit d'un phénomène qui plonge ses racines dans toute une série de « précurseurs » (dont le plus important fut Matthias de Janov), chez lesquels la prédication péremptoire du retour à l'évangile se double d'une polémique contre un clergé riche et puissant. Sur ce terrain, l'idée de Wyclif d'une prédestination des élus contribua à vider de son importance le rôle de la hiérarchie et à orienter la vie religieuse vers des valeurs plus directement évangé-

52. Sur tout ce mouvement populaire, social et religieux, nous avons maintenant une synthèse utile et bien informée dans l'ouvrage de M. MOLLAT et Ph. WOLFF, *Les ongles bleus. Jacques et Ciompi. Les révolutions populaires en Europe aux XIVe et XVe siècles*, Paris, 1970, qui donne une vue d'ensemble très claire et nette, et une bonne bibliographie.

liques. Cette exigence se fixa profondément dans la conscience religieuse de la Bohême et plusieurs catholiques, une fois rentrés dans la grande Église, voulurent l'exprimer en conservant le geste de la communion *sub utraque specie*, tandis que d'autres s'acheminaient, par étapes successives, jusqu'à l'extrémisme des adamites. Si on entreprenait un examen attentif du mouvement religieux bohème du point de vue de la religiosité populaire, on arriverait à des résultats impressionnants. Des recherches très récentes sur toute une série de cantiques populaires, d'opuscules, de manifestes, tous en langue vulgaire, ont montré que la profondeur de ce mouvement tenait justement à son enracinement dans l'âme et la vie populaires⁵³.

Faudra-t-il conclure que la religiosité populaire, surtout après l'an mille, se présente comme une réalité qui s'oppose à la religion savante ? Certainement non, car si cette brève analyse des phénomènes hérétiques du bas moyen âge a mis en relief leurs liens avec les exigences populaires, il ne faut

53. Ce n'est certainement pas ici le lieu de donner une bibliographie sur Wyclif et Huss ; il faut renvoyer à G. LEFF, *Heresy*, II (déjà cité à la note 79 du chapitre II), p. 494-619 ; R. R. BETTS, *Correnti religiose nazionali ed ereticali dalla fine del sec. XIV alla metà del sec. XV*, dans *Comitato Internazionale di Scienze Storiche, X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazioni*, vol. III : *Storia del Medioevo*, Florence, s.d. (en fait, 1955), p. 485-513 ; K. A. FINK, *Die nationalen Irrlehren : Wyclif und Hus*, dans *Die mittelalterliche Kirche* (cit. à la note 78 du chapitre II), p. 539-545, qui fournit une très riche bibliographie.

drait pas oublier, comme nous avons également essayé de le faire, que ces phénomènes hérétiques sont des manifestations extrêmes d'aspirations qui nourrissent toute la vie religieuse du bas moyen âge. Elles posent de façon radicale des questions qu'on adresse de partout à la hiérarchie, de qui on attend une réponse. Cette réponse peut être différente selon les lieux et les temps, selon les circonstances historiques et l'autorité dont jouit la hiérarchie de l'Église. Ainsi, une même exigence peut donner naissance à un phénomène d'hérésie, comme elle peut très bien trouver sa réponse dans l'orthodoxie. On souligne ainsi la vitalité continuelle et multiple de la religion populaire qui évolue dans une mobilité inquiète, parfois irrationnelle et donc à un rythme très différent de celui de la religion savante dont le complexe doctrinal se développe dans une atmosphère intellectuelle et culturelle plutôt que dans le tissu concret et douloureux des expériences humaines. Si entre ces deux pôles de la religion médiévale les rapports positifs n'ont jamais été complètement brisés, il était pourtant nécessaire de souligner aussi, par honnêteté méthodologique et historique, les antithèses et les différences.

Si, en effet, dans cette opposition au monde hiérarchique et dans l'affirmation de la pauvreté, la religion populaire a glissé souvent dans l'hérésie, parfois sans même s'en apercevoir, il ne faudrait pas penser que la religion populaire tende par elle-même à accentuer et à exagérer les contrastes

et donc à tomber dans l'hérésie. Dans ces tendances il y a aussi un désir clair, ou tout ou moins une aspiration à rester autant que possible dans l'obéissance à l'Église, tout en la critiquant librement. N'oublions pas, pour ne citer qu'un exemple, que Valdès hésita longtemps entre l'orthodoxie et l'hérésie. Et si on examine l'histoire religieuse à partir du XI^e siècle, on est bien forcé de constater que souvent le peuple manifeste, face à la découverte d'hérétiques, des réactions beaucoup plus violentes et radicales que celles de la hiérarchie elle-même.

Comme je l'ai précisé dans une étude d'il y a plusieurs années, l'Église a essayé d'abord de convertir et de persuader les hérétiques, non de les combattre comme le prouve l'exemple de l'évêque Vason de Liège⁵⁴. La réaction des masses était bien différente et on le voit dans une série très nombreuse de faits. On peut citer les hérétiques de Montfort, traînés devant le bûcher et obligés à choisir entre la croix et le feu, ou les hérétiques dont parle Vason, évêque de Liège, voués eux aussi au feu par la foule pour la seule raison qu'ils étaient trop pâles, la pâleur étant une caractéristique attribuée aux hérétiques, et d'autres encore à Goslar condamnés par l'intervention d'Henri III, ou encore l'épisode fameux de Cologne où les hérétiques qui n'hésitèrent pas à se jeter dans

54. Voir à ce propos mon étude *De la « persuasio » à la « coercitio »*, dans *Le Credo, la morale et l'Inquisition* (Cahiers de Fanjeaux, 6), s.1. (en fait, Toulouse), 1971, p. 175-197 ; j'y reviens plus loin aux p. 198 et ss.

le feu furent suivis spontanément par une de leurs compagnes qui seule avait été épargnée. On pourrait ajouter l'exemple des chanoines d'Orléans jugés coupables par le roi de France et par la foule et condamnés au feu. Pour finir, rappelons l'exemple de Pierre de Bruis qui fut « lynché » par la foule parce qu'il brûlait les croix et les crucifix.

On arrive ainsi à la conclusion que dans la persécution des hérétiques l'Église suivit, plutôt qu'elle ne précéda, la religion populaire. Ces procédés sommaires ne constituaient d'ailleurs pas des faits occasionnels dus à des masses surexcitées. Ils étaient au contraire la conséquence des nombreuses calomnies qui circulaient souvent sur les hérétiques et auxquelles tous les contemporains, et non seulement les ignorants des campagnes ou des villes, prêtaient foi ⁵⁵. L'historiographie moderne a fait une lumière presque complète sur le monde cathare, mais il ne faudrait pas croire, même si cela est paradoxal, que les contemporains fussent aussi bien renseignés que nous. Il existait sur ces supposés manichéens, ennemis jurés de l'Église catholique, de sombres légendes à saveur démoniaque. Le topo pluriséculaire d'orgies nocturnes innommables fut exhumé à leur sujet et si souvent répété qu'il fut finalement accepté comme vrai, même par un écrivain tel que Césaire

55. Sur ces excès de la foule, une documentation très riche a été réunie par H. THELOE, *Die Ketzerverfolgungen im 11. und 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des päpstlichen Ketzerinquisitionsgerichts* (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 48), Berlin, 1913.

d'Heisterbach. Un polémiste anticathare honnête, comme Jacques *de Cappellis*, pouvait même sentir le besoin de défendre sur ce point les cathares dont il affirmait l'indiscutable sainteté de vie. Mais ces rares voix n'arrivaient pas à contrer ce que le moyen âge appelait la *fama publica* qui était souvent le point de départ d'aggressions et de violences⁵⁶.

On peut certes relever une plus grande tolérance envers les hérétiques dans la France du Midi et plus tard, à partir des premières décennies du XIII^e siècle, dans les communes italiennes, mais cette sorte d'indifférence est attribuable à des situations politiques et historiques particulières et ne change pas le tableau qu'on vient d'esquisser. Le climat ne se transforma vraiment qu'avec les mouvements de pauvreté ; ceux-ci rencontrèrent toujours des sympathies chez le peuple, même lorsqu'ils furent persécutés par l'Église. Il s'agit d'ailleurs d'un fait tellement connu qu'on n'y insistera pas. On a déjà rappelé que les lollards et les thaborites surent rallier des couches très larges de population, mais il faut ajouter aussi que, dans ces cas, les masses

56. Pour le témoignage de Jacques *de Cappellis*, voir D. BAZZOCCHI, *L'eresia catara*. Appendice : « Disputationes nonnullae adversus haereticos », Bologne, 1920, p. CXXXIX ; j'espère pouvoir recueillir et étudier le plus tôt possible ces témoignages fournis par les racontars courants sur les cathares. Il vaut la peine aussi de rappeler que plus tard, au cours du XVe siècle, les mêmes accusations sont soulevées contre certains groupes de partisans du Libre Esprit et contre les fratricelles.

exprimaient dans un mouvement religieux des inquiétudes de nature profonde et complexe.

6. — Envers les Juifs, par contre, l'hostilité du peuple est universelle et unanime à partir des derniers siècles du moyen âge. On assiste à ce propos au phénomène intéressant de la naissance d'une attitude mentale toute nouvelle. Dans les siècles précédents, l'antisémitisme avait été le fait des couches supérieures de la société et n'avait pas eu, en pratique, un très grand poids historique. Mais avec la première croisade l'antisémitisme éclata, à cause aussi de l'influence de nombreux prédicateurs itinérants de moindre envergure que ceux dont on a parlé plus haut. Les populations se dressent en masse contre les Juifs, les expulsent, les massacrent. On commence à voir circuler la légende infamante du meurtre rituel, accusation qu'essaya en vain de contrer par une enquête d'une très haute valeur humaine la sagesse législative d'un Frédéric II de Hohenstaufen. Ainsi commença la série bien triste des persécutions anti-juives dans lesquelles se trouvèrent d'accord religion populaire et religion savante, autorités communales et autorités royales ⁵⁷.

57. Au sujet de l'antisémitisme, en laissant de côté tous les ouvrages tendancieux, les renseignements les plus utiles sont fournis par l'article *Antisemitism* de l'Index de S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, 2e éd., I-IX, Philadelphia, 1952-1960. Il est parlé de l'antisémitisme populaire au vol. IV, p. 67-70. R. MORGHEN donne une vue d'ensemble dans *La questione ebraica nel Medio Evo*, dans *Medioevo Cristiano* (cit. à la note 5), p. 129-148. L'enquête de Frédéric II est évoquée par BARON,

Mais ce qu'il importe de relever ici, c'est le fait que cette vague d'antisémitisme correspondait à des motivations différentes. Chez les classes cultivées elle pouvait être fondée sur des justifications théoriques, mais chez le peuple elle naissait de la haine pour les descendants de ceux qui avaient mis à mort le Christ ou, plus banalement, de l'animosité envers des gens qui possédaient de grandes sommes d'argent liquide qu'ils prêtaient à des taux d'intérêt d'autant plus hauts et impitoyablement réclamés que les risques de persécution et de confiscation étaient plus élevés.

Beaucoup plus craintive et incertaine fut l'attitude de la religion populaire face aux Musulmans ⁵⁸.

op. cit., IV, p. 306, à la note 56, où sont données d'autres indications bibliographiques sur l'homicide rituel. J'estime que la procédure mise en œuvre dans cette enquête est la preuve la plus éclatante de l'esprit de justice et de la haute intelligence de l'empereur. Sur l'homicide rituel des Juifs, voir encore E. VACANDARD, *La question du meurtre rituel chez les Juifs*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse* (cit. à la note 23 du chapitre II), p. 313-377, qui conclut qu'il n'a jamais existé. Pour les rapports personnels entre les Juifs et les Chrétiens, souvent très différents des rapports officiels, voir encore J. ABRAHAMS, *Jewish Life in the Middle Ages*, nouv. éd. par C. ROTH, Londres, 1932, p. 423-453.

58. Il manque une vue d'ensemble sur l'attitude de l'Occident vis-à-vis les Musulmans. On trouve des renseignements sur la période allant jusqu'au XIII^e siècle, dans *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo* (cit. à la note 92 du chapitre II), en particulier dans mon étude cit. à la note 92 et dans celle de M.-Th. D'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du*

Pendant le haut moyen âge, ceux-ci furent perçus comme les précurseurs terrifiants de l'Antéchrist ou comme un danger toujours présent pour la chrétienté. Plus tard, avec les croisades, ils devinrent l'ennemi qu'on finit par connaître toujours davantage. L'entrée en scène de la puissance turque, surtout ottomane, transforma à nouveau le Musulman en un danger effrayant qu'il fallait absolument gagner par l'argent et les pourparlers, ou affronter dans les risques d'une bataille ouverte, jusqu'à ce que la chute de Constantinople fixât dans les imaginations la figure épouvantable du Turc. On remarquera toutefois que l'âme populaire ne voyait pas les Turcs simplement comme des ennemis dangereux, mais plus précisément comme des ennemis de la foi chrétienne. Il existe encore aujourd'hui à Naples, dans l'église de Sainte-Catherine al Formello, une chapelle dédiée aux martyrs d'Otrante. À Naples, comme évidemment à Otrante, tous les habitants, massacrés par les Turcs lors de l'occupation de la ville au printemps de 1480, furent considérés par le peuple comme des martyrs et devinrent l'objet d'un culte populaire.

Ceci confirme encore une fois ce qu'on a déjà

XIIIe siècle, II, p. 577-602 et *passim*. Pour l'époque du XIIIe et du XIVe siècles, il faut évoquer les figures de Roger Bacon et Raymond Lulle ; cf. à leur sujet E. HECK, *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*, Bonn, 1957 et E. W. PLATZECK, *Raimund Lull*, I-II, Düsseldorf, 1962-1963.

signalé quant au caractère affectif, spontané et impulsif de la religion populaire face à tout ce qu'elle considère comme différent ou hostile. Tout ceci complète et enrichit ce que doit être le tableau des caractéristiques de la religion populaire.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE ET LA RELIGION POPULAIRE

1. — L'Église et ses fidèles : contrainte et silence ; fautes et pénitences.
2. — Les hérésies : de la « persuasio » à la « coercitio. »
3. — La papauté et les Ordres nouveaux : des mouvements spontanés à la cléricatisation.
4. — « *Ecclesia spiritualis* » et « *ecclesia carnalis* ».
5. — L'Église et la religion populaire : un bilan.

1. — Après avoir examiné dans ses grandes lignes l'attitude de la religion populaire envers la hiérarchie ecclésiastique, ses oscillations entre l'orthodoxie et l'hérésie et ses réactions face aux déviants et à ces ennemis que sont les hérétiques, les Juifs et les Musulmans, il nous reste à affronter la question la plus importante et la plus décisive de toutes, car elle concerne l'histoire et la ligne de faîte de toute l'Église médiévale : quelle a été l'attitude de la hiérarchie et de la religion savante face à la religion populaire ? Comment l'a-t-elle jugée ? Jusqu'à quel point en a-t-elle accueilli et, autant que possible, satisfait les exigences ?

La réponse est difficile et complexe. Dans la mesure même où elle inclut un jugement sur toute l'église médiévale, il faut éviter tout aussi bien le triomphalisme commode que les condamnations hâtives.

On me permettra de rappeler, après tout ce qui vient d'être dit, que le problème se complique d'une composante en quelque sorte quantitative, car la religion populaire concernait la très grande partie des fidèles. La question posée ici se transforme donc en celle de la capacité de la hiérarchie ecclésiastique à être guide et modèle, tant au plan doctrinal que moral, des fidèles avec qui elle était en rapport. Disons d'abord, par souci d'honnêteté historique, que la tâche était immense. Face au paganisme du monde occidental, comme plus tard face au paganisme germanico-slave, l'Église dut répondre à une grande variété d'exigences et il serait impossible de les examiner toutes. Il faut donc s'efforcer de recueillir ses orientations les plus générales et les plus compréhensives.

Dans la majorité des cas, l'Église, surtout dans ses structures épiscopales et ses organisations locales, antérieurement à la réforme grégorienne, visa principalement à atteindre des résultats extrinsèques et formels. Elle cherchait donc plutôt à assurer le respect des normes et des lois qu'à transformer en profondeur l'âme des masses et à comprendre de façon déterminante la religiosité populaire. Aussi perçoit-on, durant une grande partie du moyen âge,

une sorte d'incompréhension, comme un clivage entre le clergé et les fidèles. Cette incompréhension n'efface certainement pas complètement la dynamique des influences réciproques, mais elle comporte aussi la possibilité permanente d'une réaction diverse face à une même exigence. Si l'on me permet un exemple, je dirai que la douleur est exprimée différemment dans la finesse réfléchie d'un Racine et dans la spontanéité rustique d'un paysan de son temps. La douleur pourrait être la même, mais si Racine et le paysan tentaient de s'entretenir de leur expérience, réussiraient-ils à se comprendre l'un et l'autre ?

À ce propos, il est intéressant de constater, dans la ligne d'un livre fameux d'Auerbach¹, que l'Église a fait un effort réel pour parler un langage que ses fidèles pourraient saisir ; mais malgré cet effort, il y a toujours quelque chose qui reste en dehors de la compréhension du fidèle et de son monde religieux. Césaire d'Arles, pour ne citer qu'un cas bien connu, essaie sans doute dans ses prédications de se faire entendre du peuple², mais seulement pour indiquer des normes de vie auxquelles celui-ci doit se ranger. Lorsqu'il parle des superstitions, on voit percer beaucoup plus la condamnation que l'effort d'en faire concevoir l'origine et les fonctions. Dans l'hagiographie mérovingienne, comme le prouve le

1. Cf. E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Berne, 1958.

2. Cf. G. MORIN, *S. Caesarii Arelatensis sermones* (cit. à la note 19 du chapitre I), *Sermo I*, p. 3-19

travail de Graus, on propose une galerie de personnages exemplaires, destinés à susciter l'admiration du peuple et à assurer son obéissance plutôt qu'à vivifier en profondeur son âme religieuse³.

Dans les capitulaires de l'époque carolingienne qui sont les fruits d'une collaboration entre la hiérarchie ecclésiastique et le pouvoir politique, on discerne clairement un effort pour ramener la religion le plus près possible du peuple ; il est à peine nécessaire de rappeler l'ordonnance bien connue de prêcher en langue vernaculaire, *teotisca* ou *rustica romana*⁴. Mais ce même effort signifie que jusqu'alors le contact étroit entre le clergé et le peuple n'avait pas existé ou avait été bien insuffisant. Et même pour les IX^e et X^e siècles, il ne faudrait pas exagérer l'étroitesse des relations entre le clergé et

3. Cf. F. GRAUS, *op. cit.* (à la note 28 du chapitre II).

4. Nous citons le passage dans son entier à cause de son importance : « Cum igitur omnia concilia canonum, qui recipiuntur, sint a sacerdotibus legenda et intelligenda et per ea sit eis vivendum et predicandum, necessarium duximus, ut ea, quae ad fidem pertinent et ubi de extirpandis vitiis et plantandis virtutibus scribitur, hoc ab eis crebro legatur et bene intellegatur et in populo praedicetur. Et quilibet episcopus habeat omelias continentes necessarias admonitiones, quibus subiecti erudiantur, id est : de fide catholica, prout capere possint de perpetua retributione bonorum et aeterna damnatione malorum, de resurrectione quoque futura et ultimo iudicio et quibus operibus possit promereri beata vita, quibusve excludi. Et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Teotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur ». *Concilium Maguntinum* (1^o ott. 847), dans A. BORETIUS et V. KRAUSE, *Capitularia regum Francorum*, II, Hanovre, 1890, p. 176.

le peuple, car la décadence culturelle et morale de cette époque finit par laisser les masses abandonnées à elles-mêmes, malgré des tentatives de réforme de la part de certains évêques et abbés⁵.

Dans le cadre de cet effort pour la conversion des peuples jadis païens et encore culturellement liés à leur vieux monde même après leur christianisation, l'une des sources les plus importantes pour vérifier les points de résistance et les critères du travail pastoral est sans doute l'ensemble de textes juridico-canoniques qu'on désigne sous le nom de Livres pénitentiels. Malgré des difficultés de datation et d'identification géographique, ils nous permettent par leur richesse et leur variété de suivre dans ses grandes lignes le processus de rapprochement entre la religion populaire, la morale populaire

5. Cf. A. DRESÖNER, *Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrhundert*, Breslau, 1890, qui donne un tableau impressionnant de la décadence morale. Puis il ne faut pas oublier quel profit on peut retirer du premier volume du livre bien connu de A. FLICHE, *La réforme grégorienne. I — La formation des idées grégoriennes* (Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents, fasc. 6), Louvain-Paris, 1924, dont nous intéressent en particulier l'Introduction consacrée à la crise religieuse du Xe siècle, et le chapitre premier où l'on parle de l'esprit de réforme du Xe et de la première partie du XIe siècles. F. KEMPF présente un point de vue différent dans *Abendländische Völkergemeinschaft und Kirche von 900 bis 1046*, dans *Die Mittelalterliche Kirche* (cité à la note 71 du chapitre II), p. 219-282. Sur l'un des personnages de ce Xe siècle, voir *Raterio di Verona* (Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 8), Todi, 1974.

d'inspiration chrétienne et les prescriptions de la morale chrétienne ecclésiastique⁶.

Il s'agit en réalité d'un travail d'analyse qui reste encore presque entièrement à faire. Mais certains sondages que j'ai pu faire personnellement et les premiers résultats de recherches analogues montrent qu'il y a eu effectivement une affirmation lente et progressive de la vie chrétienne malgré des difficultés et des résistances continuelles.

On peut le vérifier particulièrement à propos de la vie conjugale et la casuistique très riche que celle-ci soulevait. On voit ici l'effort d'encadrer la vie concrète de tous les jours, avec ses traditions

6. Cf. à ce propos F. W. H. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*, Halle, 1851 ; H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdiscipline der Kirche*, Mayence, 1883 ; IDEM, *Die Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren*, déjà cité à la note 4 du chapitre II (ces deux volumes de SCHMITZ, cités dorénavant comme SCHMITZ I et SCHMITZ II, ont été publiés en reproduction anastatique à Graz en 1959, précisément comme volumes I et II sous le titre de l'ouvrage édité en 1883) ; P. GALTIER, *Pénitents et « convertis » de la pénitence latine à la pénitence celtique*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 33 (1937), p. 5-26 ; J. T. McNEILL et H. M. GAMER, *Medieval Handbooks of Penance* (Records of Civilization, 29), New York, 1938 ; Th. P. OAKLEY, *The Penitentials as Sources for Mediaeval History*, dans *Speculum*, 15 (1940), p. 210-223 ; A. M. STICKLER, *Historia juris canonici latini. Institutiones academicae*. I — *Historia fontium*, Turin, 1950, p. 89-154 ; L. BIELER, *The Irish Penitentials* (Scriptores latini Hiberniae, V), Dublin, 1963. Cf. encore C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966.

et ses racines païennes, romaines, celtiques ou germaniques, dans les schèmes de la morale évangélique (le mariage, par exemple, est exprimé en termes pauliniens) et aussi dans les prescriptions vétéro-testamentaires relatives aux tabous de parenté ou à l'éthique sexuelle⁷. On reconnaît un trait non moins important, emprunté encore une fois à l'Ancien Testament, dans la défense de la pratique de l'usure, considérée comme particulièrement grave si elle implique un clerc⁸. Les pénitentiels s'intéressent également, dans une longue série de prescriptions, aux pratiques religieuses comme la consécration du dimanche, l'obligation de la

7. Cf. R. MANSELLI, *Vie familiale et éthique sexuelle d'après les pénitentiels*, dans *Actes du colloque « Famille et parenté au moyen âge »*, Paris, 1974 (sous presse).

8. Cf. par exemple le *Poen. Valicellanum I*, n. 54 : « Si quis autem usuras undecunque exegerit, III annos peniteat, I ex his in pane et aqua » ; *ibid.*, n. 55 : « Si quis sacerdos usuras undecunque acceperit, secundum canonem deponatur » (SCHMITZ, I, p. 292-293, avec la mention des passages bibliques pertinents). Le c. 132 du *Poen. ecclesiarum Germaniae* (il s'agit du *Corrector* contenu au livre XIX des *Decretorum libri* de Burchard de Worms) n'envisage pas l'usure, mais plus simplement la vente des marchandises. Il mérite pourtant une attention spéciale pour la vue qu'il ouvre sur le fait qu'en plus de défendre l'usure, l'Église punissait la malhonnêteté dans les activités commerciales : « Fecisti falsitatem, vel fraudem aliquam in mensuris, aut in ponderibus, ita dico, ut falso modio, aut cum ponderibus injustis, tua bona venderes aliis christianis ? Si fecisti, aut consensisti, viginti dies in pane et aqua poenitere debes » (SCHMITZ, II, p. 438). Cf. encore B. N. NELSON, *Usura e cristianesimo*, Florence, 1967, qui est très rapide et même superficiel pour ce qui touche le moyen âge.

messe et de la communion ⁹. Par ailleurs, ils défendent rigoureusement toutes les pratiques qui auraient une saveur, même lointaine, de paganisme, telles que les sacrifices aux tombeaux, aux arbres,

9. Sont particulièrement intéressants à ce sujet, par exemple le c. 91 du *Poen. Casinense* : « Omni die dominica debent christiani in ecclesiam intrare et communionem suscipere, quia Greci sine intermissione omni die communicant; et qui tertia dominica fecerit et non susceperit corpus Domini in se, excommunicetur, sicut docent canones » (SCHMITZ, I, p. 417-420) et le c. 47 du *Poen. Laurentianum* avec sa précision relative à la défense du travail dominical : « Omnes dies dominicas a vespera in vesperam cum omni veneratione observare decrevimus et ab illicito opere abstinere est, ut mercatus mercis minime sit, nec placitum, ubi aliquis ad mortem vel ad penam iudicetur, nec sacramenta iurentur, nisi pro pace facienda. Statuimus quoque secundum quod in lege Dominus mandavit, ut opera servilia diebus dominicis non agantur . . . , quod nec viri ruralia exercent in vinea colenda, vel sepe ponendo, vel in silvis stirpandis, vel arbores cedere, nec ad placita convenient, nec mercatus fiat, nec venationes exercentur. Tria carraria opera licet fieri in die dominica; item hostialia caria victualia vel angaria et, si forte necesse sit, corpus cuiuslibet duci ad sepulcrum. Femine opera textilia non faciant in die dominica, non caput lavent, non vestimentum consuunt, nec lanam carpant; non licet linum battere aut vestimentum lavare nec vertices tondere, ut omni modi honor et requies diei dominico persolvatur, sed ad missarum solemnias undique convenient et laudant Deum pro omnibus bonis, quae nobis millia dies conferre dignatus est. Die dominico non pro negotio, aliqua opera navigare et equitare licitum est, non panem facere, non balneare, non scribere, nam si aliquis praesumpserit aut operaverit, VII dies peniteat. Lavacrum capitis potest esse, si infirmitas est; oblata si quae die dominico offeruntur, sabbato debent fieri, a ieiunis. Si quis die dominico ieiunaverit, tota hebdomada ieiunet ante missam et benedictionem datam. Nullus fidelis de ecclesia exeat » (SCHMITZ, I, p.

aux pierres et aux sources. En cela, ils suivent la ligne déjà tracée aux siècles précédents par les missionnaires et les évêques du temps de la conversion¹⁰.

789-790). Il n'est peut-être pas sans intérêt de préciser qu'en ce qui concerne les pénitences imposées, la peine à laquelle on s'arrête le plus souvent est le jeûne — soit se nourrir de pain et d'eau seulement — ; l'obligation de faire l'aumône, d'entreprendre un pèlerinage ou d'aller en exil se voit beaucoup moins souvent.

10. Les exemples à ce propos sont très nombreux ; en voici quelques-uns : *Poen. S. Columbani*, c. 24 : « Si quis autem laicus manducaverit aut biberit iuxta fana, si per ignorantium fecerit, promittat deinceps quod nunquam reiteret et . . . peniteat ; si vero per contemptum hoc fecerit, id est, postquam sacerdos illi praedicavit, quod sacrilegium hoc erat, et postea mensae daemoniorum communicaverit, si gulae tantum vitio hoc fecerit aut repetierit, III quadragesimis in pane et aqua peniteat ; si vero pro cultu daemonum aut honore simulacrorum hoc fecerit, III annis peniteat » (BIELER, *op. cit.*, p. 104) ; *Poen. Hubertense*, c. XXIV : « Si quis sacrilegium fecerit, id est quod aruspices vocant, si ad fontes vel ad cancellos in quadruvio vel ad arbores vota reddiderit aut sacrificium obtulerit, aut divinos de qualibet causa interrogaverit, aut per aves aut quocumque malo ingenio auguriaverit V annos poeniteat et eleemosynam » (SCHMITZ, II, p. 335) ; un cas intéressant est prévu au c. 88 du *Poen. Arundel* où on nous renseigne non seulement sur le but des sacrifices offerts à la tombe des défunts, mais aussi sur la présence du clergé à de tels rites : « Qui ad sepulcra vel ad busta seu alicubi daemonibus sacrificantes futura inquirunt, si vi aut metu alicuius hostis constricti id faciunt, VII annos, si sponte, XIV annos peniteat. Episcopi aut presbyteri et diaconi hoc crimine lapsi ab officio cessent et praescripto modo peniteant, non tamen locum ordinis amittant » (SCHMITZ, I, p. 461-462). Le c. VIII/1 du *Poen. Egberti* prévoit encore la participation du clergé à des rites paga-

L'ensemble de ces œuvres laisse finalement percevoir de façon claire la persistance de rites et de croyances archaïques et magiques les plus variés. On peut ainsi apprécier l'efficacité du christianisme, pour autant que le peuple finisse par accepter et pratiquer ce que l'Église lui suggère, mais aussi les limites d'une christianisation affrontée à une mentalité populaire qui croit au merveilleux et à la toute puissance de Dieu. Une prière non satisfaite ou un espoir frustré ne sont pas, à ce stade historique, quelque chose que le peuple peut rationaliser (comme il arrivera plus tard lorsqu'une doctrine plus précise du miracle établira mieux la distinc-

nisants comme la divination ou les sacrifices aux arbres : « Auguria vel sortes qui dicuntur false sanctorum vel divinationibus observare vel quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, vel votum voverit in arbore, vel in qualibet re excepto aeclesiam, si clerici vel laici, excommunicentur ab ecclesia vel tres annis clerici penitenteant, laicus II annos vel unum et dimidium » (SCHMITZ, I, p. 581). À ces survivances païennes ou paganisantes appartiennent encore les diverses festivités de la nuit du premier de l'an (jadis déplorées par saint Boniface dans sa célèbre lettre au pape Zacharie, comme étant pratiquées à Rome même ; cf. R. RAU, *Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten*, Darmstadt, 1968, p. 140-149), qui continuent à être condamnées dans les pénitentiels ; cf. *Poen. Arundel*, c. 83, 93 (SCHMITZ, I, p. 460-462). Il est à peine besoin de dire qu'on pourrait facilement multiplier les citations. — Dans la technique divinatoire on a recours non seulement aux rites et aux cultes païens, mais à l'Écriture sainte elle-même et à d'autres livres sacrés ; voir par exemple le même *Poen. Arundel*, c. 96, dans SCHMITZ, I, p. 463 ; *Corrector*, c. 67, *ibid.*, II, p. 425 ; etc., etc.

tion entre l'ordre naturel et l'intervention surnaturelle de Dieu) ; ils repoussent le fidèle vers les anciens rites et même les anciens dieux. Des formules magiques d'origine anglo-saxonne montrent de façon très pertinente comment, parfois, le monde chrétien et le monde païen pouvaient même arriver à se fondre pour répondre aux exigences et aux aspirations des hommes¹¹. Puis, il ne faut pas exclure que dans certains cas l'Église elle-même ait repris et christianisé des coutumes et des rites païens. Il fallut, en effet, opérer dans la conscience populaire et la religion qui l'exprimait le passage difficile d'un monde religieux polythéiste où le fidèle obtenait ou n'obtenait pas les faveurs demandées selon la puissance de tel ou tel dieu, à un monde religieux monothéiste où le fidèle ne comprenait pas que Dieu puisse lui refuser ce qui lui était demandé avec une foi sincère et un sentiment ardent. Le Christ n'avait-il pas dit dans l'Évangile : frappez et on vous ouvrira ? N'était-il pas écrit que la foi pouvait déplacer les montagnes ? Mais alors, pourquoi la foi ne guérissait-elle pas le fils malade, n'éloignait-elle pas la tempête, n'assurait-elle pas la fidélité de l'amour du mari¹² ?

11. Cf. G. STORMS, *Anglo-Saxon Magic*, 's-Gravenhage, 1948, où se trouve une série d'exemples très significatifs de la fusion d'éléments païens et chrétiens. Pour une discussion du problème, voir *ibid.*, p. 115-126.

12. Pour la recherche de guérison des fils, presque tous les pénitentiels reprendront le recours au même acte superstitieux : la mère déposait son fils « supra puteum, vel ad parietem, aut ubicumque, pro sanitate... » ; cf. *Poen. Egberti*, c. VIII/2, dans SCHMITZ, I, p. 581 ; *Poen. Valicel-*

Comme nous l'avons déjà dit, on peut considérer que ce lent processus de transformation était réalisé vers l'an mille, bien qu'on doive tenir compte de variations très larges quant aux résultats obtenus¹³. L'histoire de la vie chrétienne en Occident, je le répète ici à propos de l'action de l'Église, n'est pas une marche triomphale, mais une progression lente et difficile dans la conscience des fidèles.

lanum I, c. 92, *ibid.*, p. 316 ; *Poen. Cassinese*, c. 57, *ibid.*, p. 412 ; *Poen. Arundel*, c. 97, *ibid.*, p. 464. — De même, les pratiques pour faire changer le temps étaient certes répandues dans le peuple, car dans les pénitentiels on répète continuellement la défense de croire aux *tempestari* (à leur sujet, voir à la p. 46, note 4 de cette étude) ; cf. par exemple *Poen. Arundel*, c. 82 : « Qui aliqua incantatione aeris serenitatem permutare temptaverit vel qui demonum invocatione mentes hominum perturbaverit, III annos peniteat » (SCHMITZ, I, p. 460) ; *Poen. Valicellanum I*, c. 85 : « Si quis immissor tempestatum fuerit, VII annos peniteat » (*ibid.*, p. 308) ; dans le *Corrector*, c. 194, on décrit même le rite par lequel en certains lieux on croyait obtenir la venue de la pluie (*ibid.*, II, p. 452).

Pour augmenter l'amour conjugal ou pour l'affermir, on recourait généralement, selon les pénitentiels, à certaines potions ; cf. par exemple *Poen. Valicellanum I*, c. 90, dans SCHMITZ, I, p. 314 ; *Poen. Theodori*, 191, *ibid.*, II, p. 541. Ici encore on pourrait multiplier les exemples abondamment.

13. Ces résultats furent nécessairement différents d'un endroit à l'autre, et proportionnels à la solidité du premier travail missionnaire et, par la suite aux soins pastoraux dont bénéficiaient les fidèles, surtout à la campagne. En ce sens, l'épisode de l'abbé Guillaume de Hirsau, dont nous avons parlé au chapitre III, à la page 126 et notes 2-3, est vraiment significatif.

La diffusion de la morale chrétienne comportait évidemment une échelle de valeurs de type nouveau qui eut des conséquences pratiques précises. Ainsi, par exemple, on voit changer les rapports entre les riches et les pauvres. Si le riche possède plus de biens, il a aussi, face à Dieu, une responsabilité plus grande que le pauvre. Si ce dernier commet un péché, il est certainement plus excusable que le riche. De même, l'homme libre ne peut pas abuser de sa liberté face à ceux qui ne le sont pas. De manière plus générale, les fautes n'apparaissent pas comme des entités invariables et toujours identiques, mais sont au contraire évaluées à la mesure de la responsabilité intime ¹⁴.

14. Un tel fait implique indubitablement un comportement différent par rapport à la mentalité celtico-germanique ; l'Église prête attention aux intentions, aux motifs qui portent à commettre certaines fautes, à la publicité donnée au méfait, à la distinction entre les actes commis seulement en pensée ou en fait, à la fréquence de la faute et égalise les peines pour actes impurs « in utroque sexu, pari ratione » (et le *Poen. pseudo-Theodori*, c. 25, WASSERSCHLEBEN, p. 575, précise expressément un tel usage, typique de la *christiana religio*). — D'un autre côté, la pénitence est fréquemment diminuée si la faute a été commise par faiblesse. Cela révèle, sans aucun doute, comme un effort de l'Église pour sensibiliser les hommes aux droits des pauvres, en mettant en évidence la situation humainement plus difficile de ceux qui souffrent la misère et la faim ou sont plongés dans une condition désavantageuse. Ainsi, par exemple, le *Poen. Beda*, c. 12, précise : « Mulier quae occidit filium suum in utero, ante dies XL, 1 annum peniteat ; si vero post dies XL, 3 annos. Sed distat multum utrum paupercula pro difficultate nutriendi an fornicaria causa sui sceleris celandi faciat » (SCHMITZ,

Les pénitentiels nous dessinent donc un tableau où l'effort de christianisation se double de la tendance constante de l'Église à utiliser les traditions

I, p. 560) ; le *Poen. Valicellanum* I, c. 60, fixe une pénitence légère pour celui qui « per necessitatem furaverit cibaria aut vestes sive quadrupedia propter famem vel nuditatem » (SCHMITZ, I, p. 296). Le *Corrector*, c. 40, soutient le même principe : « Si rapinam fecisti, gravius debes poenitere : quia miserabilius est quod per vim se vidente rapuisti, quam quod sibi, dormiente vel absente, furatus es. Si fecisti furtum necessitatis causa, sic dico ut non haberes unde viveres et propter famis penuriam et tantum furatus es victualia extra ecclesiam et non propter consuetudinem fecisti, redde quod tulisti, et tres sextas ferias in pane et aqua poeniteas. Si autem reddere non poteris, decem dies in pane et aqua poeniteas » (*ibid.*, II, p. 418).

Les rapports entre les personnes libres et les serfs finissent par être précisés dans les pénitentiels, surtout, mais non exclusivement, sous l'angle d'une problématique morale : à la serve séduite on devra donner sa liberté (cf. par exemple *Poen. Beda*, c. II, c. 16 ; *Poen. Cummeani*, c. II, c. 27, etc., etc. ; BIELER, p. 116 ; SCHMITZ, I, p. 557) ou, selon le *Poen. Casinese*, 22, au moins les fils nés d'une union peccamineuse devront être libres. Si un homme libre épouse une serve « aut suam, aut alterius, non habet licentiam dimittere eam, si ante cum consensu amborum coniuncti sunt » (*Poen. pseudo-Theodori*, c. I, c. 33 ; WASSERSCHLEBEN, p. 576). Une autre prescription du même pénitentiel au c. IV, c. 30, est également très précise : « Non licet homini a servo suo tollere paecuniam, quam ipse labore suo adquisivit, si autem fecerit, restituat ei, quod iniuste abstulit et poeniteat iudicio sacerdotis » (*ibid.*, p. 583). On doit tenir compte aussi de l'âge du coupable — en commuant la pénitence selon qu'il s'agit d'un jeune ou d'un adulte — ainsi que de son grade ecclésiastique : s'ils commettent la même faute, un évêque est puni beaucoup plus gravement qu'un prêtre, un diacre, un sous-diacre ou un simple clerc.

antérieures en les christianisant. En d'autres termes, la religion populaire semble préoccuper réellement l'Église et l'amener ainsi à un effort d'acceptation qui comporte des variations curieuses. Son attitude face à l'ordalie reste, en ce sens, typique ¹⁵.

2. — Après l'an mille, au moment même où le peuple semble aspirer à une vie religieuse plus authentique et plus profonde, l'incompréhension de l'Église à son égard va — paradoxalement — devenir plus profonde et se durcir au point de se traduire en un contraste non équivoque. On a l'impression nette que le monde de la hiérarchie et celui du peuple parlent deux langages différents. Je ne retiendrai ici que quelques indications pertinentes à ce que j'avance.

Je vais citer, comme premier exemple, le cas du Concile d'Arras dans lequel l'évêque et le clergé de la ville examinent en jugement deux hérétiques que les sources nous disent venir d'Italie. Ces deux

15. Cf. à ce sujet ce qu'on a dit à la p. 48, note 5 de la présente étude. — Il vaut cependant la peine de rappeler un cas rapporté dans le *Poen. Arundel*, c. 78 d'où il résulte que même s'ils croyaient à la possibilité de confier la solution d'un problème à la preuve par le feu ou par l'eau, certains n'hésitaient pas non plus à recourir aux maléfices pour assurer une décision en leur faveur. Il s'agit là dans ce cas, en pratique, d'une double coutume païenne : « Quicumque bellum pugillum aut ferrum ignitum iudicii aut aquam fervidam vel frigidam aut aliquod omnino genus legitimi iudicii quolibet maleficio nisus fuerit subvertere, III annos, primo ex his graviter, duobus vero sequentibus leviter peniteat » (SCHMITZ, I, p. 457).

hérétiques fondent leur défense sur des passages du Nouveau Testament qu'ils interprètent à la lettre. L'évêque leur répond par une réfutation très savante qui dure toute la journée ; mais finalement on découvre, fait insoupçonné, que ces hérétiques ne savaient pas écrire et qu'ils comprenaient à peine ce qu'on leur disait. On pourra évidemment faire remarquer que le discours de l'évêque s'adressait à son clergé et à ceux parmi les fidèles qui pouvaient le comprendre, mais l'épisode manifeste quand même de façon évidente cette différence de niveau culturel qui distingue justement les religions savante et populaire. L'évêque tend en réalité beaucoup plus à montrer l'ignorance des hérétiques et à souligner leur impuissance à répondre à sa réfutation qu'à comprendre les raisons profondes de l'hérésie et les causes intimes qui ont poussé ces gens à embrasser l'hérésie. Et semble le préoccuper encore moins le problème de savoir pourquoi et comment ils ont trouvé des auditeurs et peut-être même des disciples parmi les fidèles de son diocèse ¹⁶.

On pourrait aussi se référer à la polémique entre Marbode de Rennes et Robert d'Arbrissel ou à celle

16. Nous disposons d'une littérature abondante sur ce synode d'Arras. Limitons-nous à rappeler ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari* (cit. à la note 7 du ch. III), p. 60-67 ; R. MANSELLI, *L'eresie del male* (cit. à la note 102 du ch. II), p. 129-133 et la récente étude de C. VIOLANTE, *La povertà nelle eresie* (cit. à la note 11 du ch. III), en particulier aux pages 76-92. Nous n'estimons pas pouvoir accepter la thèse de Violante quant au soi-disant intellectualisme des hérétiques en cause à Arras.

entre le moine Henri et Hildebert de Lavardin au Mans. Dans les deux cas on perçoit nettement le désir de jeter le ridicule sur l'adversaire et de démontrer son ignorance plutôt qu'un effort pour comprendre la raison du glissement vers l'anticléricalisme et l'hérésie¹⁷.

Même un saint Bernard fut beaucoup plus enclin à insulter qu'à approfondir les raisons psychologiques de l'hérésie, lorsque, dans ses *Sermones super Cantica canticorum*, il composa à l'invitation d'Evervin de Steinfeld ses sermons sur l'hérésie¹⁸. Pourtant, il ne manquait certainement pas de pénétration psychologique, lui qui a su analyser avec tant de finesse les tentations pouvant pousser un moine à quitter le monastère¹⁹.

17. Déjà cité aux p. 138-146 du chapitre III de cette étude. Une laïcisation se fait jour lentement dans la culture et la société. G. DE LAGARDE en présente un ample dessin dans *La naissance de l'esprit laïque au moyen âge*, I-V, 3e éd., Louvain-Paris, 1956-1963. Ce sont les volumes I et II qui ont de l'intérêt pour les problèmes que nous étudions ici.

18. Cf. le chapitre consacré précisément à « Evervin de Steinfeld e S. Bernardo di Clairvaux » dans R. MANSELLI, *Studi sulle eresie* (cit. à la note 16 du chapitre III), p. 89-109.

19. Cf. S. BERNARDI *Sermones super Cantica canticorum* (cit. à la note 19 du chapitre III) ; dans les sermons 65 et 66, aux pages 177-188, il n'épargne aux hérétiques ni insultes ni insinuations de turpitude morale ; on a déjà signalé plus haut au chapitre III, p. 137, le sermon 64, p. 166-168, où sont indiqués avec une subtile pénétration psychologique les motifs qui incitent les moines à retourner dans le monde.

Il s'agit donc d'un fait qui me semble d'une importance déterminante : l'Église du XI^e siècle ne comprend pas ces mouvements. Comme nous le prouve entre autres Guibert de Nogent²⁰, elle les considère comme un phénomène de rustaude, une hérésie fruit seulement de l'ignorance et du manque de culture théologique et de préparation doctrinale.

Ce trait s'accroît encore davantage dans les siècles suivants. Au début du XIII^e siècle, saint Dominique attribuait le triomphe de l'hérésie dans la France méridionale aux déficiences pastorales du clergé²¹, et même un Pierre de Jean d'Olieu, à la fin du même siècle, pouvait parler des hérétiques comme de « *vilissime feces scopis laicalibus exco-pande* »²². On saisit ici sur le vif le drame d'une incompréhension devenue de plus en plus grave.

L'expérience amère de la conviction d'avoir à combattre l'hérésie par la force fut faite déjà au cours de la seconde moitié du XII^e siècle par le

20. Cf. GUIBERT DE NOGENT, *Histoire de sa vie (1053-1124)*, par G. BOURGIN (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 40), Paris, 1907, p. 202-215. Cf. R. MANSELLI, *L'eresia del male* (cit.), p. 146.

21. Cf. au sujet de tels problèmes l'ensemble des études qui constituent le premier des *Cahiers de Fanjeaux*, intitulé *Saint Dominique en Languedoc*, déjà cité à la note 22 du chapitre III, où l'on trouvera d'autres renseignements bibliographiques.

22. Cf. R. MANSELLI, *La « Lectura »* (cité à la note 62 du chapitre II), p. 206 et note 1 de la page 205.

pape Alexandre III²³, lui qui avait pourtant compris par ses rapports avec les communes italiennes au temps de la lutte contre Barberousse l'importance du monde populaire, surtout celui des villes, et qui avait accueilli avec sympathie les envoyés de Valdès au III^e Concile de Latran²⁴. Mais cette conviction l'amena jusqu'à rompre l'alliance avec les communes, à solliciter l'aide de la puissance impériale, à conclure la paix avec Frédéric Barberousse et à le rencontrer à Vérone dans ce colloque-concile d'où sortit la première grande condamnation, à la fois religieuse et politique, de l'hérésie.

De là prit naissance dans la lutte contre l'hérésie cette cohésion étroite entre le pouvoir politique et

23. Il manque encore sur Alexandre III une monographie critiquement valable, bien que les études particulières sur tel ou tel problème de son pontificat ne soient pas rares. Pour un tableau d'ensemble, voir M. PACAUT, *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris, 1956, une œuvre qui se prête cependant à diverses observations critiques, et les *Atti del Congresso storico internazionale per l'VIII^o centenario della prima Lega Lombarda*, intitulés *I problemi della civiltà comunale*, éd. par C. D. FONSECA, Bergame, 1971. Cf. en outre P. BREZZI, *Ritratto di Alessandro III*, et O. CAPITANI, *Alessandro III, lo scisma e le diocesi dell'Italia Settentrionale*, dans *Popolo e Stato in Italia nell'età di Federico Barbarossa, Alessandria e la lega lombarda*, Turin, 1970, p. 179-193 et 221-238.

24. Cf. A. DONDAINE, *Aux origines du valdéisme* (cit. à la note 33 du chapitre III), p. 191-235 ; R. MANSELLI, *Studi sulle eresie* (cit. à la note 16 du chapitre III), p. 86 ; Chr. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme* (cit. à la note 35 du chapitre III), p. 23-25 ; K. V. SELGE, *Die ersten Waldenser* (cit. à la note 33 du chapitre III).

le pouvoir religieux, cohésion qui eut son point culminant d'abord dans les lois de Frédéric II dites du couronnement et plus tard dans les décrets impériaux du même Frédéric qui condamnent à la mort par le feu l'hérétique impénitent²⁵.

Puisque, par ailleurs, le pouvoir politique n'avait pas de compétence pour dénicher et identifier l'hérésie, on constitua cet organisme très singulier, surtout à ses débuts, que fut l'Inquisition. Cette institution, structurée d'abord en fonction de la chasse aux hérétiques, devint par la suite un véritable tribunal doté de sa propre procédure particulière. Celle-ci pouvait aboutir à la remise tragique du coupable au bras séculier, avec indication qu'il s'agissait d'un hérétique impénitent qui, sur la base des lois civiles, devait être mis à mort par le feu²⁶.

25. À ce sujet, cf. R. MANSELLI, *De la « persuasio » à la « coercitio »* (cit. à la note 54 du chapitre III), p. 175-197.

26. Cf. à ce sujet C. DOUAIS, *L'Inquisition, ses origines, sa procédure*, Paris, 1906 ; E. VACANDARD, *L'Inquisition*, Paris, 1907 ; J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*. I — *Cathares et vaudois*. II — *L'Inquisition au XIIIe siècle en France, en Espagne et en Italie*, Paris, 1935-38 ; H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'Inquisition*, 2e éd., Paris, 1960. Quoi qu'il en soit, le sujet est bien loin d'être épuisé, en particulier en ce qui concerne les rapports entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique. Au sujet de l'Inquisition et des problèmes qui s'y rattachent, il faut rappeler aussi E. VAN DER VEKENE, *Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch*, Hildesheim, 1963. — Il ne faut pas négliger enfin le groupe d'études intitulé *Le Credo, la morale et l'Inquisition* (cité à la note 54 du chapitre III).

L'Inquisition représenta, dans son genre, la limite extrême de l'éloignement de l'Église par rapport au Christ et à sa miséricorde infinie, mais elle creusa aussi un fossé difficilement franchissable entre l'Église elle-même et ses fidèles. C'est un point qu'il faudrait examiner avec prudence, mais on peut affirmer sans incertitude que le peuple eut une attitude hostile face à l'Inquisition et aux inquisiteurs considérés comme des oppresseurs et comme l'expression d'un pouvoir redoutable, voire même irrationnel. Telle est du moins l'impression qui se dégage de la lecture des actes inquisitoriaux. Il est intéressant de relever à ce propos que même ceux qui étaient défavorables aux hérétiques n'en devinrent pas favorables pour cela aux inquisiteurs²⁷.

On peut sans doute comprendre, du point de vue historique, que l'Inquisition ait pu naître et se développer. Elle reste néanmoins le signe d'une exaspération et, surtout de la part de la papauté, le symptôme d'une préoccupation réelle ; elle fut, au fond, le signe d'une certaine faiblesse. Ce n'est pas un hasard qu'elle ait pris son essor avec Honorius III et Grégoire IX au moment où, surtout en Italie, la sympathie envers les hérétiques semblait assumer des proportions impressionnantes.

27. Sur ce point très important et délicat, on verra le volume de Y. DOSSAT, *Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273)*, Bordeaux, 1959 et l'étude de Mariano DA ALATRI, *L'Inquisizione francescana nell'Italia Centrale*, Rome, 1954.

3. — Par l'Inquisition la papauté montra de nouveau qu'elle ne comprenait pas ce qu'étaient en réalité ces mouvements populaires. Innocent III fut le seul pape à en comprendre pleinement l'importance. Sa connaissance profonde de la réalité tant religieuse que politique de l'Occident lui permit d'évaluer de façon réaliste le sens de ces mouvements et d'en discerner et distinguer exactement les orientations. S'il n'hésita pas à accepter la croisade contre les Albigeois, jugés irrécupérables, il appuya en même temps de tout son pouvoir Dominique de Guzman et ses confrères, ramena au sein de l'Église Durand de Huesca et favorisa de nombreux mouvements populaires orthodoxes avec une intelligence véritable de leurs motivations profondes, ce qu'on

28. On verra à ce propos les pages toujours valables de H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (cit. à la note 110 du chapitre II), p. 70-156 : « Die religiöse Bewegungen unter Innocenz III. » ; de notre point de vue, est trompeur le titre du travail de K. SCHATZ, *Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III. (1198-1216)*, dans *Archivum historiae pontificiae*, 8 (1970), p. 61-111, où en réalité rien n'est dit sur le sujet en question. On peut, au contraire, trouver des éléments chez A. OLIVER, *Tactica de propaganda y motivos literarios en las cartas antihereticas de Innocencio III*, Rome, 1957.

Quant à Durand de Huesca, voir les travaux déjà rappelés à la note 24 de Chr. THOUZELLIER, spécialement aux pages 213-451 et de K. V. SELGE qui dans le volume II de son œuvre en a publié le *Liber antiheresis*. L'autre traité de Durand a vu le jour dans l'édition qu'en a faite Chr. THOUZELLIER, *Une somme anticathare. Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca (Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents, fasc. 32)*, Louvain, 1964.

ne rencontrera plus par la suite²⁸. Il approuva les *humiliati* et surtout il comprit la pureté d'intentions et la validité exceptionnelle du projet de vie de François d'Assise²⁹.

Grâce aux Prêcheurs et aux Mineurs, grâce aussi à un réveil des évêques et du clergé, l'Église du début du XIII^e siècle connut un essor nouveau et découvrit un chemin pour pénétrer parmi les masses. Un ensemble complexe d'institutions et de dévotions visa ici à récupérer les fidèles au niveau de la religion populaire.

Saint Dominique ne créa pas un Ordre qui fut, par sa nature, populaire, mais il s'efforça quand même d'atteindre le peuple : les Dominicains surent créer un réseau très serré de confréries, diversement structurées, mais visant toutes à accueillir et à « encadrer » les fidèles³⁰.

29. Pour l'attitude du Pape envers saint François, le travail le plus intéressant du point de vue historique est celui de K. V. SELGE, *Franz von Assisi und Hugolino von Ostia*, dans *S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 9), Todi, 1971, p. 157-222, où l'auteur ne manque pas de parler de saint François et d'Innocent III. Quant aux *humiliati*, voir le travail de Zanoni cité à la note 78 du chapitre II.

30. Sur ce problème, en plus du livre désormais vieilli de G. M. MONTI, *Le confraternite medioevali dell'alta e media Italia*, Florence, 1927, cf. les études de G. MEERSSEMAN, que j'indique ici en détail à cause de leur importance pour le but que nous poursuivons : *La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIII^e siècle*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, 18 (1948),

Saint François et ses Frères mineurs naissent au contraire comme un phénomène populaire spontané. Dans son testament, François ne manque pas de rappeler de façon non équivoque combien l'Église lui apparut lointaine au début de son projet. Sur un ton calme qui ne polémise pas et qui ne laisse apparaître aucune trace d'anticléricalisme, il affirme explicitement : « postquam Dominus dedit michi de fratribus nemo ostendebat michi quid deberem facere »³¹. Dans cette affirmation, douloureuse

p. 131-161 ; *Études sur les anciennes confréries dominicaines*. I — *Les confréries de Saint-Dominique*, *ibid.*, 20 (1950), p. 5-113. II — *Les confréries de Saint-Pierre martyr*, *ibid.*, 21 (1951), p. 51-196. III — *Les congrégations de la Vierge*, *ibid.*, 22 (1952), p. 5-176. IV — *Les milices de Jésus Christ*, *ibid.*, 23 (1953), p. 275-308. Le même Meersseman a consacré une étude et publié une série de documents relatifs aux pénitents dans *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII^e siècle* (Spicilegium friburgense, VII), Fribourg, 1961. Ces travaux n'ont pas eu, spécialement en dehors de l'Italie, l'attention qu'ils méritent, en particulier pour le monde de la religion populaire. Naturellement des études analogues sont possibles pour les Franciscains, dont du reste il est parlé plusieurs fois dans les œuvres ci-haut mentionnées. — Il ne faut pas oublier l'étude de G. ALBERIGO, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secoli XV e XVI*, dans *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio* (Perugia, 1260), Pérouse, 1962. C'est ici l'occasion de souligner l'importance du *Centro di documentazione sul movimento dei disciplinati* dont les *Quaderni* publiés par la *Deputazione di storia Patria per l'Umbria* sont souvent riches de renseignements relatifs à la religion populaire même dans ses aspects plus modestes et particuliers.

31. Cf. K. ESSER, *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, 15), Münster, 1949, p. 40 ; 160-169.

mais bien claire, on peut cueillir sur le vif l'attitude d'un témoin de la religion populaire face à l'Église, perçue ici comme la partie cultivée de la communauté chrétienne et qui devrait par là en être le guide conscient et illuminé. L'affirmation de François nous montre — voilà le contraste — que cette Église, dépositaire des charismes, convaincue d'être la partie la plus vivante de la chrétienté, a fini par abandonner ses fidèles plus humbles à leur destin. Elle les a ainsi presque forcés à créer leur dimension religieuse propre, qui pouvait rester orthodoxe, mais qui pouvait aussi glisser dans l'hérésie pour réaliser une expérience religieuse qui fût à la hauteur de leur exigence, de leurs désirs, de leur angoisse existentielle. Ils voulaient une vie religieuse sainte et ils ne cessaient de l'espérer ou de protester parce que le pape et la hiérarchie ne répondaient plus à leurs aspirations. Une preuve évidente de cela nous est fournie par la riche documentation des actes inquisitoriaux. Au début de chaque procès, on retrouve, toujours de façon presque monotone, la même scène, celle d'un hérétique qui s'approche d'un catholique et lui demande s'il veut sauver son âme ; à la réponse affirmative de celui-ci, il le conduit chez un prédicateur hérétique dont le langage, qu'il s'agisse d'un cathare ou d'un vaudois, est toujours très simple, vif et concret, visant à toucher le cœur³².

32. Parmi les nombreux textes qu'on pourrait citer à ce propos, je me limite ici à rappeler les documents relatifs à l'Inquisition rapportés dans R. MANSELLI, *Per la storia delle fede albigese nel secolo XIV: quattro documenti*

Les Dominicains et les Franciscains encore davantage furent les seuls à pouvoir enrayer cette propagande ; mais eux aussi, surtout à partir d'Innocent IV, commencèrent à se détacher progressivement des mouvements populaires. Les Franciscains, mais aussi d'autres mouvements, tels ceux des *humiliati* et de certains des Ordres nés spontanément dans la première moitié du XIII^e siècle, furent soumis à un processus lent mais continu de cléricatisation. On tendit ainsi à rendre marginaux, à supprimer ces mouvements spontanés qui n'avaient cessé de pulluler un peu partout pendant ce siècle, comme ce fut le cas des Apostoliques de Gérard Segarelli à Parme et des Frères sachets dans la France méridionale³³.

Le II^e Concile de Lyon représente en quelque sorte le dernier moment de ce processus ainsi qu'une tentative, en ce qui concernait la religion populaire

dell'Inquisizione di Carcassona, dans *Studi sul Medio Evo Cristiano, offerti a Raffaello Morghen*, I, Rome, 1974, p. 514-518.

33. Pour Gérard Segarelli et ses continuateurs, voir L. SPÄTLING, *De apostolicis, pseudoapostolicis, apostolinis*, Munich, 1947, p. 113-140 ; C. VIOLANTE, *Eresie nelle città e nel contado in Italia dall'XI al XIII secolo*, dans *Studi sulla cristianità* (cit. dans la note 4 du chapitre III), p. 370-374. On peut consulter aussi G. LEFF, *Heresy* (cit.), I, p. 191-195. — Au sujet des Frères sachets et en général pour les Ordres supprimés depuis le II^e Concile de Lyon, voir M. DE FONTETTE, *Les mendiants supprimés au 2^e concile de Lyon (1274). Frères sachets et frères pies*, dans *Les mendiants au pays d'Oc au XIII^e siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 8), s.l. (en fait, Toulouse), 1973, p. 193-215.

et les mouvements auxquels elle avait donné naissance, de revenir aux positions antérieures au pontificat d'Innocent III. L'institution d'Ordres nouveaux fut interdite. On décida l'abolition des Ordres mendiants qui n'avaient pas encore été confirmés par le Siège apostolique. On limita les activités et les possibilités de recrutement pour les Ordres qui l'avaient déjà été, en faisant exception pour les Franciscains, les Dominicains et aussi, jusqu'à nouvelle disposition, pour les Carmes et les Augustins³⁴.

Il est vrai que le IV^e Concile de Latran avait déjà promulgué des dispositions analogues³⁵ ; mais il importe justement de souligner qu'Innocent III et Grégoire IX acceptèrent ou tolérèrent de diverses façons la formation de ces mouvements spontanés. Après le II^e Concile de Lyon, ils furent décidément et définitivement supprimés.

34. Il s'agit de la constitution n. 23 (*Religionum diversitatem*) éditée dans *Conciliarum oecumenicorum Decreta*, Fribourg-en-Brisgau, 3^e éd., 1973, p. 326-327. Cf. encore H. WOLTER — H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II* (Histoire des conciles oecuméniques, 9), Paris, 1966.

35. Cf. la constitution n. 13 (« Ne nimia ») du IV^e Concile de Latran, éd. cit., p. 218, qui est pourtant plus rigide et plus étroite : « Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosos domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis. Illud etiam prohibemus, ne quis in diversis monasteriis locum monachi habere praesumat, nec unus abbas pluribus monasteriis praesidere ».

4. — Un tel hiatus entre la hiérarchie et le monde populaire devient presque tangible vers la fin du XIII^e siècle. On peut en retenir, comme étant le signe le plus manifeste, l'épisode du bref pontificat de Célestin V dont l'importance et la signification pour l'histoire spirituelle de l'Occident dépassent de beaucoup les quelques mois qu'il put durer³⁶. Le collège des cardinaux qui, le 5 juillet 1294, avait décidé après un très long conclave d'élever au siège pontifical Pierre de Morrone devenu pape sous le nom de Célestin V, répondait à une pression qui venait justement de la religion populaire. Celle-ci, dans la ligne d'un prophétisme qui circulait partout et qui s'était propagé jusqu'aux couches les plus modestes, attendait un pape angélique qui fût comme une irruption du surnaturel dans l'histoire, qui fût capable d'indiquer la voie de la sanctification de l'Église. En somme, on attendait un miracle, comme le demandait presque en défi Iacopone da Todi³⁷. Mais le miracle n'eut pas lieu. Célestin V abdiqua et son successeur Boniface VIII, juriste très cultivé, fier de sa noblesse, n'était certes pas l'homme le plus apte à comprendre les mouvements des masses. Il n'est pas étonnant dès lors que, face à l'enthousiasme populaire extraordi-

36. Sur Célestin V, voir l'article de R. MOLS, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 12 (1953), 79-101, avec sa riche bibliographie.

37. Il s'agit de l'hymne n. 53 de Jacopone ; cf. à ce sujet *La « Lectura »* de R. MANSELLI (déjà cit. à la note 42 du chapitre II), aux pages 20-22 ; A. FRUGONI, *Celestiniana* (Studi Storici, 6-7), Rome, 1954.

naire que suscita le bruit d'une indulgence plénière à Rome pour l'année 1300, le *jubilé*, la première réaction dans son entourage en ait été une d'ironie détachée : « cur isti fatui expectant finem mundi ? ». Il dut finalement céder, face à l'ampleur imposante du phénomène lequel, tout spontané à ses origines, fut ensuite encadré dans les concepts théologiques de la *communio sanctorum* et du *thesaurus meritorum*³⁸.

Le fossé se creusa encore davantage avec la papauté d'Avignon, toujours plus liée à des problèmes d'organisation, de finance et à des négociations d'ordre politique. Ces papes réussirent sans doute à gouverner l'Église avec des idées claires et une main ferme, mais ils se trouvèrent aussi désarmés et désarmés devant les phénomènes de religion populaire qu'ils durent affronter. Dans le cas des béguins et spirituels du Midi de la France, dans celui des problèmes soulevés par le mysticisme orthodoxe et hétérodoxe, dans celui de l'immense crise spirituelle que la peste noire suscita au niveau de la psychologie religieuse, la réaction de la papauté d'Avignon fut toujours la même : elle se plaça sur un plan juridique et formel, celui de l'obéissance et de la discipline, ne cherchant que

38. Cf. A. FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 62 (1950), p. 1-103 ; R. MORGHEN, *Medioevo Cristiano* (cit. à la note 5 du chapitre III), p. 265-282. Voir encore ce qu'on dit dans cette étude à la page 105, et note 88.

rarement à en comprendre les exigences vives, immédiates et spontanées³⁹.

Quand ces ferments religieux se structurèrent en associations, l'évêque et ensuite le pape finirent toujours par les placer tôt ou tard sous le contrôle du clergé, parfois bien accepté, mais perçu parfois aussi avec hostilité. Il faut se placer dans cette atmosphère si l'on veut comprendre la naissance et la diffusion, au sein de la religion populaire, de l'idée des deux Églises : ceux qui étaient combattus, discutés, persécutés par la hiérarchie, constituaient en réalité l'Église des élus, l'*Ecclesia spiritualis* opposée à l'*Ecclesia carnalis*, celle du pouvoir mondain et de la puissance économique⁴⁰.

39. Ces problèmes ont été envisagés, spécialement pour ce qui regarde les premières décennies du XIV^e siècle, dans R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini in Provenza*, cit. à la note 47 du chapitre III.

40. L'opposition entre *ecclesia spiritualis* et *ecclesia carnalis* telle qu'elle s'est manifestée toujours plus concrètement à partir de la fin du XIII^e siècle est un des phénomènes les plus intéressants des rapports et influences entre les religions populaire et savante. L'antithèse entre les deux Églises a été formulée pour la première fois avec une netteté précise de contours et de différences par Pierre de Jean d'Olieu à la fin du XIII^e siècle dans sa *Lectura super Apocalipsim*, sur la base d'une méthode exégétique parfaitement conforme à l'enseignement universitaire de l'époque ; mais elle fut et est restée chez Olieu une possibilité entrevue comme prochaine, déjà commencée en partie, mais non encore pleinement complétée ni réalisée : une idée de savant, une hypothèse d'exégète donc. Mais quand les spirituels, et en particulier ceux de la France méridionale commenceront à être maltraités d'abord, puis à être persécutés avec leurs partisans laïcs, les béguins (à

On remarquera que cette opposition a été vécue plus intensément au niveau de la religion populaire, même si au départ elle a pu être suggérée et diffusée par des théologiens. Ce n'est pas un hasard qu'à Florence les *Ciampi* en révolte s'inspirent du *Vade mecum in tribulatione* de Jean de Roquetaillade⁴¹. Un des chefs d'œuvre de la littérature religieuse populaire italienne, la *Storia di Fra Michele Minorita*, raconte l'histoire d'un petit frère, Fra Michele Berti da Calci, qui est traîné au bûcher alors que tout le peuple de Florence se masse sur son passage soit pour le plaindre, soit pour l'insulter,

ne pas confondre avec leurs homonymes de l'Europe nord-occidentale), alors l'hypothèse devient réalité et se répand dans le milieu populaire avec une facilité de réception impressionnante. Les spirituels et les béguins une fois détruits, l'idée de l'antithèse entre l'*ecclesia carnalis*, coïncidant en fait avec l'église hiérarchique, riche, puissante, engagée dans les affaires politiques, mais condamnée à la perte, et l'*ecclesia spiritualis*, pauvre, persécutée, délaissée, demeura vivante à travers tout le XIVe et le XVe siècles, comme force fomentatrice d'attitudes prophétiques et apocalyptiques, pour confluer enfin dans le grand courant antipapiste de la Réforme. Pour tous ces problèmes, voir E. BENZ, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1934 ; R. MANSELLI, *La « Lectura »*, cit. ; IDEM, *Spirituali e Beghini*, cit. ; IDEM, *Accettazione e rifiuto della terza età*, dans *Archivio di Filosofia*, 1971, p. 125-139.

41. Cf. N. RODOLICO, *I Ciampi*, Florence, 1971, p. 60-61. Sur Jean de Roquetaillade, voir J. BIGNAMI-ODIER, *Études sur Jean de Roquetaillade*, Paris, 1952 ; sur le *Vade mecum*, cf. aussi M. REEVES, *The Influence of Prophecy* (cit. à la note 64 du chapitre II), p. 216-228.

mais sans jamais rester indifférent ⁴².

On ne reviendra pas ici sur les lollards et les hussites. Rappelons toutefois que les grands prédicateurs de la fin du XIV^e siècle, de Vincent Ferrier à Jacques de la Marche ⁴³, furent et voulurent rester des prédicateurs populaires. Aucun d'entre eux ne voulut faire partie de la hiérarchie. Ils l'appuyaient et l'aidaient, mais voulurent aussi en être exclus : à lui seul, Bernardin de Sienne refusa par trois fois l'épiscopat ⁴⁴.

À propos de ce que nous disons ici, on ne verra pas une contradiction dans le fait que la hiérarchie, au cours justement de ces XIV^e et XV^e siècles, accepte et parfois diffuse des cultes particuliers, des rites et des croyances nés dans le contexte de la religion populaire. Il faut en effet distinguer entre

42. Cf. ANONIMO TRECENTISTA, *Storia di Fra Michele Minorita*, a cura di F. FLORA, 2^e éd., Florence, 1946. Il s'agit de frère Michel Berti da Calci (non Calvi, comme Rodolico le nomme dans son ouvrage cité à la note précédente).

43. Cf. A. SISTO, *Pietro di Giovanni Olivi, il beato Venturino e San Vincenzo Ferreri*, dans *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, I (1965), p. 268-273 ; cf. aussi l'article sur Vincent Ferrier, avec bibliographie de S. M. BERTUCCI, dans *Bibliotheca sanctorum*, 12 (1969), 1168-1176.

Pour saint Jacques de la Marche, on peut, pour une première orientation, s'adresser à l'article de R. LIOT, dans *Bibliotheca sanctorum*, VI (1965), 388-396.

44. Il s'agit des diocèses de Sienne, Ferrare et Urbino ; cf. l'article sur Bernardin de Sienne de R. MANSELLI, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX (1967), p. 215-226.

ce qui est concession locale et spécifique, mise en place par les autorités de l'endroit en relation avec des exigences particulières et les grandes lignes directrices de la vie ecclésiastique. Ce siècle voit une efflorescence de sanctuaires, d'images miraculeuses, de dévotions caractérisées, dont le rayon d'influence est plus ou moins large et qui s'affirment avec plus ou moins de facilité, comme dans le cas de la dévotion au nom de Jésus et du monogramme répandu par saint Bernardin de Sienna. Dans l'ensemble, cependant, tant à Rome que partout ailleurs, on manque d'une vision concrète de la réalité de l'Église ⁴⁵.

Avec les Conciles de Constance et de Basile la papauté gagne facilement la partie face à l'ensemble des hiérarchies locales et établit avec elles des rapports nouveaux. Elle se laisse en même temps submerger par la vague humaniste et par les modes éblouissantes de la Renaissance sans jamais répondre à l'exigence profonde d'une *reformatio in capite et in membris*, exigence qui traverse tout le XV^e

45. Sur ce monde religieux, complexe et varié, une vue d'ensemble, couvrant la fin du XIV^e et la première moitié du XV^e siècles, nous est donnée, avec la maîtrise qui lui est propre, par E. Delaruelle, dans le volume II de E. DELARUELLE, E.-R. LABANDE, P. OURLIAC, *L'Église au temps du grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, dans A. FLICHE — V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, 14, spécialement dans la cinquième partie consacrée à « La vie religieuse du peuple chrétien ».

siècle, réforme qui est toujours désirée et sollicitée, mais jamais entreprise effectivement ⁴⁶.

De cette façon, comme il faut le remarquer ici, la religion populaire devient, à cause justement de cet éloignement de la hiérarchie, toujours plus entremêlée de superstitions et de thèmes non chrétiens. D'un côté, l'idéal de la pauvreté et son exaltation s'estompent progressivement pour faire place à une frénésie du gain d'allure de plus en plus explicitement précapitaliste ; de l'autre, le glissement progressif vers la magie et la sorcellerie devient particulièrement frappant ⁴⁷. Ce dernier phénomène réapparaît à partir du milieu du XII^e siècle et ce

46. Sur le concept de cette *reformatio*, ses développements et sa signification au cours du XVe siècle, auquel ont clairement fourni un apport notable les diverses contributions de H. Jedin, cf. les très bonnes pages de K. A. FINK, dans *Die mittelalterliche Kirche* (cit. à la note 78 du chapitre II), p. 572-580, avec sa riche bibliographie. — Quant à JEDIN, il faut retenir en particulier les études recueillies dans le volume II de *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1966, où le problème est examiné dans ses phases successives, prétridentine et tridentine. Il ne faut pas négliger non plus les pages que E. Delaruelle a consacrées à *La réforme* dans l'ouvrage mentionné à la note précédente, où justement s'entrecroisent les phénomènes de réforme avec ceux de l'hérésie dans une perspective historique intéressante et précise.

47. Au sujet de ce glissement progressif vers la magie et la sorcellerie, en plus de ce que nous avons déjà donné à la page 48, peut être utile la synthèse de S. LEUTENBAUER, *Hexerei und Zaubereidelikt in der Literatur von 1450 bis 1550* (Münchener Universitätschriften. Juristische Fakultät. Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlegensforschung, 3), Berlin, 1972.

n'est certes pas un hasard si, de l'existence maigre et à peine perceptible qu'il avait auparavant, il devient un fait toujours plus répandu et visible, jusqu'à impressionner les inquisiteurs, les papes et en général tous les hommes d'Église.

Même après la laïcisation des mentalités, à laquelle on a fait allusion à propos de l'appétit du gain, le monde populaire conserve et développe des exigences religieuses. Les fidèles s'organisent et réagissent comme ils le peuvent en essayant des formes nouvelles de vie religieuse, comme dans le cas des Frères de la vie commune et celui des différentes confréries. Ils prêtent l'oreille aux missionnaires et aux prédicateurs, ou encore aux voix surnaturelles, comme dans le cas de Jeanne d'Arc qu'on doit considérer comme un des moments les plus significatifs de la religion populaire du moyen âge ⁴⁸.

48. L'historiographie sur Jeanne d'Arc dépend essentiellement de l'orientation que lui a donnée, il y a plus d'un siècle, J. MICHELET, *Histoire de France. Le moyen âge*, V, Paris, 1841, qu'il faut réviser au moyen de la critique sévère, mais éruditement exacte de E. O'REILLY, *Les deux procès de condamnation, les enquêtes et la sentence de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, I-II, Paris, 1868. — L'étude de Jeanne d'Arc a été reprise récemment par la savante R. PERNOD qui a donné une synthèse de ses travaux dans le volume *La libération d'Orléans*, Paris, 1969 ; G. et A. DUBY, *Les procès de Jeanne d'Arc*, Paris, 1973, donnent les textes essentiels du procès. En ce qui concerne la spiritualité de Jeanne d'Arc en comparaison avec celle d'autres types de spiritualité féminine, voir E. DELARUELLE, *La spiritualité de Jeanne d'Arc*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 65 (1964), p. 17-33 ; 81-98.

Si on considère l'issue de son destin, son procès tragique, impeccable dans ses procédures, mais dénué par ailleurs de tout sens juridique réel⁴⁹, on finit par percevoir de façon pour ainsi dire tangible la distance entre les fidèles et l'Église. Le juge Cauchon, les théologiens interpellés, sont l'expression d'un appareil qui vit refermé sur lui-même et qui a coupé tout lien avec les forces les plus vives du pays. Tous ces notables ont non seulement accepté de devenir les instruments de la violence morale voulue par les Anglais, mais aveuglés par le pouvoir, ils n'ont rien compris non plus de la foi de la Pucelle dont les dimensions profondes allaient bien au delà de ses aspirations personnelles. Ils n'ont pas compris que le succès de Jeanne auprès du roi, des puissants et des hommes d'armes était beaucoup plus que quelque chose de personnel : cette jeune fille portait en elle une foi poussant à l'action, mettant en lumière pour tous, ce qui chez les autres était encore intuition confuse. Son exemple aida chacun à prendre conscience de soi et à s'engager dans l'action.

Le peuple comprit beaucoup plus que le roi et les puissants le sens de la réhabilitation de Jeanne. Un poète sensible comme Villon en prit aussi conscience et dans sa *Ballade des dames du temps jadis* il évoque comme la dernière des dames du temps

49. Cf. P. DONCOEUR — Y. LANHERS, *Documents et recherches relatifs à Jeanne la Pucelle*, I-III, Paris, 1952-1956 ; P. TISSET — Y. LANHERS, *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, Paris, 1960.

passé « Jehanne la bonne Lorraine, Qu'Engloys brulerent a Rouen »⁵⁰. Ici la religion populaire saisit pleinement les éléments qui avaient échappé à la religion savante et à la hiérarchie, laquelle envisagea la réhabilitation beaucoup plus comme un geste politique que comme une démarche pleine de signification religieuse.

Ce XV^e siècle nous place ainsi, de façon absolument nette, face au problème d'une religion populaire et d'une religion savante qui s'affrontent. Il s'agit d'un monde extrêmement complexe que l'attention des historiens commence à peine à effleurer de ce point de vue. Il semble toutefois qu'on puisse affirmer que la papauté et la hiérarchie, sauf exceptions, ont oublié en grande partie leurs obligations et, trop préoccupés de défendre leurs positions, n'ont pas été capables de comprendre ce qui s'agitait autour d'eux.

L'effort d'un Pie II pour organiser la croisade est certes émouvant et noble, mais il indique aussi une incompréhension totale de la réalité religieuse de son temps. Il ne sut pas voir que les masses populaires avaient désormais d'autres problèmes religieux et n'étaient plus capables de réagir comme au temps d'Urbain II. De leur côté, les puissants de l'Occident n'étaient soucieux que des rapports

50. Cf. *Ballade des dames du temps jadis*, dans *Le Testament Villon* (cit. à la note 100 du chapitre II), vers 349-350, p. 45.

de forces et des avantages qu'une croisade aurait pu éventuellement leur assurer⁵¹.

Il est également très significatif qu'en 1466, lors de la découverte d'un groupe de *fraticelli* en Italie centrale, Rome et le pape aient eu une réaction politique de crainte allant jusqu'à se demander si ces pauvres frères feraient alliance avec les husites de Bohême⁵².

Si on considère dans son ensemble la vie religieuse populaire du XV^e siècle, on s'aperçoit qu'elle est devenue d'une grande complexité, mais on doit admettre qu'elle perd progressivement ses dimensions les plus universelles et les plus valables. Il y a sans doute des prédicateurs et des prophètes, mais

51. Sur l'attitude de Pie II envers les Musulmans, voir F. GAETA, *Sulla « Lettera a Maometto » di Pio II*, dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 77 (1965), p. 127-227, avec l'édition du texte de la lettre, et, spécialement, H. PFEFFERMANN, *Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken*, Winterthur, 1946, où est bien mise en relief la politique oscillante, qui ne fut pas le seul fait des papes, en regard des Turcs. Pour les croisades et l'idée de croisade au cours des derniers siècles du moyen âge on trouve une ample vue d'ensemble chez A. S. ATIYA, *The Crusade in the Later Middle Ages*, Londres, 1938, qui ne manque pas d'y inclure Pie II, aux pages 226-230. La transformation de la mentalité populaire y est plutôt négligée.

52. Sur cet épisode caractéristique de toute une mentalité et de toute une attitude de préoccupation en regard des mouvements populaires de tout type, voir L. FUMI, *Eretici in Boemia e Fraticelli in Roma nel 1466*, dans *Archivio della Società di Storia Patria*, 34 (1911), p. 117-130.

ils travaillent à des endroits précis, dans une région relativement restreinte, comme ce fut le cas de Brandan de Sienne. Il y a aussi des saints qui forcent l'admiration et suscitent le respect ; le peuple les aime et les vénère, mais la hiérarchie les considère normalement avec une certaine méfiance soupçonneuse. Ainsi pour François de Paule, dont la règle ne fut approuvée à Rome qu'après deux enquêtes papales, les grands de la terre, un Ferrante d'Aragon ou un Louis XI, le perçurent beaucoup plus comme un thaumaturge, une sorte de magicien capable de faire des miracles par la main de Dieu, que comme un exemple de sainteté et d'ascétisme rigoureux ⁵³.

53. Sur Brandan de Sienne, comme sur tout ce monde perturbé par les exigences d'expiation et d'attentes apocalyptiques, et bouleversé par les prédicateurs, voir les deux études de A. VOLPATO, *La predicazione penitenziale-apocalittica nell'attività di due predicatori del 1473* et G. TOGNETTI, *Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa*, dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 82 (1970), p. 113-128 et 129-157. Ces deux articles donnent tous deux beaucoup de notes et de riches renseignements bibliographiques. G. TOGNETTI a consacré un article spécial au même Brandan : *Sul « romita » e profeta Brandano da Petroio*, dans la *Rivista Storica Italiana*, 72 (1960), p. 20-44. Mais on verra encore l'article *Bartolomeo da Petroio, detto Brandano*, par G. DE CARO dans le *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6 (1964), p. 752-755.

Sur saint François de Paule, en plus de l'article de F. RUSSO de la *Bibliotheca sanctorum*, 5 (1964), 1163-1175, l'essai de E. PONTIERI est fondamental : *Un monarca realista e un asceta del Quattrocento : Ferrante d'Aragona, re di Napoli e S. Francesco di Paola*, dans *Ferrante d'Aragona, re di Napoli*, 2e éd., s.l., s.d. (en fait, Naples, 1968), p. 371-443.

5. — Faudra-t-il avouer, pour conclure, que le bilan de l'attitude et du succès de l'Église face au monde populaire est en définitive déficitaire ?

Rappelons d'abord que la méfiance et la réticence de l'Église face au monde populaire sont nées en bonne partie de l'exigence très légitime de protéger l'ensemble de la foi chrétienne de tout élément contraire ou hétérogène. La religion populaire portait en elle-même une tendance constante à l'évolution, puisqu'elle était liée à des exigences et des circonstances particulières du moment. L'Église voulut toujours soustraire sa structure doctrinale à ces forces centrifuges et provisoires. Il en résulta une tension que j'ai cru pouvoir relever dans cette étude comme étant la caractéristique essentielle de l'Église médiévale. Pourtant, dans cette tension même, l'Église a réalisé aussi une tâche historique d'une importance immense et il serait injuste de l'oublier.

Après le premier grand effort missionnaire, celui qui s'étend jusqu'au temps de l'empire carolingien, l'ensemble de l'Europe se voit doué d'une structure culturelle et spirituelle unifiée, même dans la diversité des langues et les contrastes des nations. Voilà un fait qui amena Colomban de l'Irlande à Bobbio et Paul Diacre de sa Lombardie à la cour de Charlemagne, dans un échange d'idées et de sentiments dont il serait difficile d'exagérer l'importance. Ce travail d'unification accompli par l'Église continua même dans les moments de crise spirituelle et morale, car il était lié à sa structure même et à sa

réalité culturelle. Après la crise postcarolingienne, la réforme grégorienne parvint à créer une unité nouvelle avec la centralisation de l'Église et l'établissement de rapports nouveaux entre le pouvoir central et les pouvoirs locaux ; unité plus complexe, plus dynamique, plus articulée, donc plus difficile, mais par là même plus importante du point de vue historique. À ce niveau, une place toute particulière doit être faite aux deux grands Ordres mendiants, force unifiante, tout entière aux mains de la papauté, tout entière vouée à réaliser la volonté de l'Église hiérarchique au sein des fidèles.

Nous disions déjà au commencement qu'on ne peut pas faire une coupure nette entre la religion populaire et la religion savante. Dans ces deux derniers chapitres, nous avons indiqué leurs oppositions et leurs divergences, mais il est nécessaire de rappeler, pour conclure, que ces oppositions s'exerçaient à l'intérieur d'une réalité historique une, dans un rapport dialectique très serré et avec des interactions continues et immédiates.

Le métier de l'historien comporte certes des moments pénibles quand il doit distinguer, articuler, opposer ; mais le moment le plus beau de son travail est celui où les différences et les distinctions semblent enfin se fixer dans une unité supérieure. Si, dans mon travail, j'ai constamment souligné la signification et le poids historique de la religion populaire, j'ai aussi toujours gardé à l'esprit la présence de la religion savante, même lorsque je

ne l'ai pas nommée explicitement. Cette relation dialectique et ce rapport continuels ont donné naissance au christianisme médiéval dans son intégrité ; il fut un effort conjoint et soutenu pour édifier une société intégralement et totalement chrétienne.

Il est bien évident que certaines particularités de la religion populaire, comme la crèche, le Christ souffrant sur la croix, les indulgences, les pèlerinages, les canonisations, gardent toujours quelques traces de leurs origines, même lorsqu'ils sont recueillis par la religion savante. Mais justement, dans cet échange les deux niveaux s'affirment comme n'étant que deux moments différents d'une réalité unique et plus profonde.

La religion populaire est donc une composante qu'on ne peut éliminer de la vie religieuse du moyen âge et mérite plus d'attention de la part des historiens qui semblent, jusqu'à présent, l'avoir souvent négligée, fascinés qu'ils étaient par les figures géantes des papes, des ascètes ou des théologiens. La religion populaire a été la religion des humbles et donc de la classe infiniment la plus nombreuse ; l'historien ne saurait l'oublier. Pour l'homme ordinaire, le chemin de la vie passait, jour après jour, avec ses joies, ses peines et ses souffrances, par cette réalité de la religion populaire : c'est là que nous saisissons d'abord la vie de l'homme du moyen âge et c'est peut-être surtout à ce titre que la religion populaire mérite l'attention de l'historien.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Abrahams, J., 174.
Adson de Montier-en-Der, 88.
Agnès (cousine de Claire d'Assise), 121.
Agobard de Lyon, 46.
Alberigo, G., 200.
Albert le Grand, 50.
Alexandre III, 144, 195.
Alexis (saint), 148.
Allah, 84.
Allard, P., 61.
Alphandéry, P., 107.
Alverny, M.-Th. d', 174.
Amore, A., 67.
Anciaux, P., 96.
Andrieu-Guitrancourt, P., 29.
Angenendt, A., 21, 102.
Anonimo Trecentista, 208.
Anrich, G., 61.
Antéchrist, 91, 175.
Ariald, 131.
Arnaud de Villeneuve, 105-106.
Atiya, A. S., 214.
Auer, A., 54.
Auerbach, E., 179.
Augustin de Cantorbéry, 33.

Backmund, N., 148.
Bacon, Roger, 175.
Baetke, W., 52.
Baker, D., 14.
Barbagallo, C., 13.
Baroja, P. C., 49.
Baron, S. W., 173.
Baus, K., 134.
Bazzocchi, D., 172.
Beckmann, N., 103.
Becquet, J., 141-142.
Beerli, C. A., 78.

- Benoît d'Aniane, 24.
Benz, E., 207.
Bérenger de Tours, 135-136.
Berger, R., 55.
Bergson, H., 51.
Bernard (saint), 119, 137, 193.
Bernardin de Sienne, 208-209.
Bernard Prim, 150.
Bernards, M., 118.
Bertocchi, P., 123.
Bertolini, O., 132.
Bertucci, S. M., 208.
Betts, R. R., 168.
Beysier, J., 40.
Bieler, L., 182, 185, 190.
Bigalli, D., 89.
Bignami-Odier, J., 207.
Bloch, M., 60.
Boccace, 164.
Boesch Gajano, S., 127.
Boglioni, P., 10, 12-13, 56-57.
Bonaventure (saint), 112, 157.
Bonconte de Montefeltro, 80.
Boniface (saint), 21, 39, 102-103, 105, 186, 204-205.
Bonnin, Th., 29.
Boretius, A., 180.
Boudriot, W., 23.
Bourgin, G., 194.
Brandan de Sienne, 215.
Braune, W., 82.
Brecht, S., 33.
Brezzi, P., 195.
Brigitte de Suède (sainte), 122-123.
Brooke, R. B., 71-72.
Browe, P., 96.
Bruis, Pierre de, 171.
Burchard de Worms, 47, 183.
Burdach, K., 106.
Busson, G., 142.
Campbell, 71.
Capitani, O., 89, 127, 135, 195.

- Caro, G. de, 215.
Cartotti Oddasso, A., 123.
Caspar, E., 130.
Catherine de Sienne (sainte), 122-123.
Cauchon (juge), 212.
Cazeneuve, J., 52.
Cechetti, I., 123.
Célestin V, 204.
Césaire d'Arles (saint), 20, 23, 39, 179.
Césaire d'Heisterbach, 77, 171.
Charlemagne, 24, 216.
Charles II d'Anjou, 54.
Chaucer, 164.
Chenu, M.-D., 156.
Claire d'Assise, 121.
Claire de Montefalco, 122.
Clasen, S., 71.
Claude de Turin, 134-135.
Clément VI, 106.
Clotilde, 44.
Clovis, 44-45.
Cocagnac, A. M., 93.
Cocchiara, G., 17.
Coens, M., 120.
Cohn, N., 100.
Cola di Rienzo, 106.
Colinus Anglicus, 155.
Colomban (saint), 102-103, 216.
Coluccio Salutati, 161, 164.
Conrad, H., 49.
Constance de France (reine), 118.
Contini, G., 105.
Couvreur, G., 132.
Crispin (saint), 67.
Crispinien (saint), 67.
Croce, B., 16-17.
Cuming, G. J., 14.
Dante Alighieri, 80, 85, 87, 161, 164.
Davy, G., 52.
Davy, M. M., 151.
Debonnets, 71.

- Delaruelle, E., 101, 107, 114, 140, 209-211.
Delehayé, H., 53, 61-62.
Delooz, P., 60.
Denis (saint), 68.
Denkinger, T., 164.
Dieudonné, A., 143.
Di Fonzo, 71.
Dominique (saint), 71, 140, 194, 198-199.
Doncoeur, P., 212.
Dondaine, A., 149, 195.
Dossat, Y., 197.
Douais, C., 196.
Dresdner, A., 181.
Duby, G. et A., 211.
Dufourcq, A., 61.
Dupré Theseider, E., 107.
Dupront, A., 18-19, 107.
Durand de Huesca, 144, 150-151, 154, 198.

Ecbert de Schönau, 15, 68, 119.
Ehrle, F., 53.
Elisabeth de Schönau, 15, 119-120.
Éloi de Noyon (saint), 20-21, 23.
Engelmann, U., 21.
Erbstösser, M., 165-166.
Erdmann, C., 107.
Erlembaud, 131.
Esser, K., 200.
Ethelred (roi), 33.
Etienne de Bourbon, 77.
Etienne de Muret, 141, 145, 159.
Eudes Rigaud, 28-29.
Evervin de Steinfeld, 160, 193.
Ewig, E., 135.

Falco, G., 154.
Faux-Semblant, 163.
Fedele, P., 106.
Félix d'Urgel, 134.
Ferrante d'Aragon, 215.
Fichtenau, H., 24.
Fink, K. A., 168, 210.

- Fliche, A., 181, 209.
Flora, F., 208.
Fonseca, C. D., 195.
Fontaine, J., 56.
Fontette, M. de, 202.
Foucher de Chartres, 108.
François d'Assise (saint), 58, 70-72, 121, 125, 140-141, 144,
154-159, 162, 199-201.
François de Paule, 215.
Frédéric Barberousse, 195.
Frédéric II de Hohenstaufen, 173, 196.
Fredian (saint), 67.
Frugoni, A., 105, 112, 204-205.
Fumi, L., 214.
- Gabriel (saint), 81, 83.
Gaeta, F., 214.
Gaiffier, B. de, 100.
Galtier, P., 182.
Gamer, H. M., 182.
Gardiner, F. C., 101.
Gastaldelli, F., 150.
Gautier Sans Avoir, 108.
Génicot, L., 14.
Geoffroy d'Auxerre, 149-150.
Geoffroy de Clairvaux, 120.
Gérard Segarelli, 202.
Gerbera (reine), 88.
Gerhoh de Reichersberg, 144.
Gilles (frère), 72.
Gonnet, J., 149.
Graf, A., 75, 77.
Gratien, 132.
Graus, F., 63, 180.
Grégoire, R., 132.
Grégoire de Tours, 56-57.
Grégoire le Grand, 33, 56-57, 79, 88-89.
Grégoire VII, 46, 130.
Grégoire IX, 197, 203.
Grimm, J., 45.
Gründmann, H., 123, 129, 137, 139, 165, 198.

- Guarnieri, R., 165.
Guerry, L., 78.
Guibert de Nogent 108, 194.
Guilhem de Figuiera, 163.
Guillaume d'Auvergne, 31.
Guillaume d'Auxerre, 132.
Guillaume de Hirsau, 126, 188.
Guillaume de Puylaurens, 40.
Guillaume de Saint-Thierry, 151.
Guillaume (*qui non bibit aquam*), 144.
Guiraud, J., 196.
Günther, H., 62, 74.
Guy de Montefeltro, 80.
- Haag, H., 76.
Haakon (roi de Danemark), 46.
Hagenmeyer, H., 108.
Halphen, L., 145.
Heck, E., 175.
Helm, K., 82.
Henri (moine), 14, 120, 142-143, 145-146, 159, 193.
Henri III, 170.
Henri VI, 154.
Henricus, 155.
Henry, A., 117.
Hilaire (saint), 57.
Hildebert de Lavardin, 143, 193.
Hildegarde de Bingen, 15, 119-120.
Hoffman, H., 107.
Holstein, H., 203.
Honorius III, 197.
Hugolin d'Ostie, 199.
Hugues (comte), 145.
Huizinga, J., 78.
Huss, Jean, 167-168.
Huygens, R. B. C., 155.
- Ilarino da Milano, 130, 141, 192.
Innocent III, 109, 144, 154, 198-199, 203.
Innocent IV, 202.
Iserloh, E., 99.

Jacopone de Todi, 74, 204.
Jacqueline de Settesoli, 121.
Jacques *de Cappellis*, 172.
Jacques de la Marche (saint), 208.
Jacques de Vitry, 155.
Janvier (saint), 68.
Jean de Roquetaillade, 207.
Jean de Vicence, 111-112.
Jean Gualbert, 127.
Jeanne d'Arc, 123, 211-212.
Jedin, H., 210.
Jérôme Bosch, 86.
Joachim de Flore, 92, 136.
Judas, 70.
Jungmann, J. A., 95-97, 114.

Kalund, Kr., 103.
Kemp, E. W., 59.
Kempf, F., 109, 181.
Kendall, A., 100.
Kirschbaum, E., 85.
Koch, G., 140.
Kötting, B., 100.
Koudelka, V. J., 72.
Krause, V., 180.
Krusch, B., 57.

Labande, E.-R., 209.
Lacarra, J. M., 104.
Lacroix, B.-M., 10, 12-13.
Lagarde, G. de, 193.
Landau, M., 86.
Landini, L. C., 157.
Landulfe (senior), 118.
Landry, A.-M., 10.
Lanfranc, 135.
Lanhers, Y., 212.
Latouche, R., 145.
Leclercq, J., 137, 149.
Lecoy de la Marche, A., 77.
Ledru, A., 142.

- Leff, G., 100, 165, 168, 202.
 Le Goff, J., 13, 18.
 Lehmann, A., 118.
 Leitmaier, Ch., 49.
 Lemmens, E., 72.
 Léon (frère), 72.
 Lerner, R. E., 165.
 Leutenbauer, S., 210.
 Lévy-Bruhl, L., 50-52.
 Lévy-Strauss, Cl., 50-51.
 Lewis, C. S., 11-12.
 Lioi, R., 208.
 Loomis, Ch. G., 61.
 Louis de Toulouse (saint), 73.
 Louis XI, 215.
 Löwe, H., 21.
 Loyer, O., 102.
 Lubac, H. de, 135.
 Lucius, E., 61.
- MacDonald, A. J., 135.
 Magli, I., 118.
 Mahomet, 84.
 Maier, H. E., 107.
 Maisonneuve, H., 196.
 Mâle, E., 44, 90.
 Malobe, E. E., 102.
 Malvenda, T., 91.
 Maniché, 31.
 Manselli, R., 12, 14-15, 22, 45-46, 49, 53, 70, 74, 88-89,
 91, 105, 109, 119, 129-130, 133-135, 142, 147, 149,
 151-152, 157, 161, 163-164, 170, 174, 183, 192-196,
 201, 204, 206-208.
 Mara, M. G., 82-83.
 Marbode de Rennes, 120, 138-140, 148, 192.
 Marcel de Paris (saint), 13.
 Marguerite Porete, 165.
 Mariano da Alatri, 197.
 Martin, V., 209.
 Martin de Tours (saint), 56, 101.
 Matheus (Domnus), 155.

- Mathias de Janov, 167.
Maurer, K., 47.
McNeill, J. T., 182.
Mechtilde de Magdebourg, 123.
Meersseman, G., 199-200.
Meslin, M., 13.
Méthode (pseudo), 88.
Miccoli, G., 110, 127, 129, 131.
Michel (saint), 81-82.
Michel, A., 56.
Michel Berti da Calci (fra), 207-208.
Michelet, J., 88, 211.
Milner, M., 76.
Molinier, A., 103.
Mollat, M., 132, 167.
Mols, R., 204.
Montclos, J. de, 135.
Monti, G. M., 199.
Moos, P. von, 54, 143.
Moreau, E. de, 146-147.
Morghen, R., 129, 173, 202, 205.
Moricca, U., 57.
Morin, G., 39, 179.
Musset, L., 14.
- Nelson, B. N., 183.
Nicolas (moine islandais), 103-104.
Nicolas de Cues, 89.
Nicolas Manuel, 78.
Nock, A. D., 76.
Nora, P., 18.
Norbert de Magdebourg, 147-148.
Nottarp, H., 49.
- Oakley, Th. P., 182.
Odin, 44, 66.
Odon de Cluny, 88.
Oliger, L., 122.
Oliver, A., 198.
O'Reilly, E., 211.
Orselli, A. M., 68.
Othon de Freising, 92.

- Ourliac, P., 209.
 Oursel, R., 100.
- Pacaut, M., 195.
 Park, D. G., 161.
 Pascal, C., 76.
 Pascal II, 153-154.
 Pásztor, E., 71, 73.
 Patch, H., 87.
 Patetta, F., 49.
 Paul, J., 73.
 Paul (saint), 69, 101.
 Paul Diacre, 45, 216.
 Pellistrandi, Chr., 142.
 Pernoud, R., 211.
 Petit, F., 147.
 Pétrarque, François, 104-105.
 Petrucci, A., 82.
 Peuckert, W.-E., 50.
 Peyer, H. C., 68, 163.
 Peyre Cardéнал, 163.
 Pfeffermann, H., 214.
 Philippart, G., 71.
 Pie II, 213-214.
 Pierre (saint), 69, 101.
 Pierre de Jean d'Olieu, 53-54, 70, 91-92, 194, 206, 208.
 Pierre de Morrone, 204.
 Pierre Igneo, 127, 129.
 Pierre l'Ermite, 108-109.
 Pierre le Vénéral, 58.
 Pierron, J.-B., 150.
 Piero della Francesca, 75.
 Pirmin, 20-21, 23, 102.
 Piur, P., 106.
 Platelle, H., 138, 141.
 Platzeck, E. W., 175.
 Pompei, A., 71.
 Ponchiroli, D., 105.
 Pontieri, E., 215.
 Prandi, A., 101.
 Pucci, Antonio, 164.

- Raby, F. J. E., 93.
Racine, 179.
Rainerus (Domnus), 155.
Ramirde (prédicateur), 130.
Rangheri, M., 88.
Raoul Ardent, 144.
Raoul Glaber, 118.
Raphaël (archange), 81, 83.
Rapp, F., 14.
Rathier de Vérone, 181.
Rau, R., 186.
Raymond Lulle, 175.
Réau, L., 55, 66, 74-75, 79, 81, 85, 87.
Reeves, M., 88, 91, 207.
Région de Prüm, 28.
Rémi (évêque), 44.
Renier Fasani, 112.
Righetti, M., 81, 95-97.
Rintelen, W. von, 82.
Robert d'Arbrissel, 120, 138-140, 145, 158-159, 192.
Rochais, H. M., 137.
Rodolico, N., 207-208.
Rojdestvensky, O., 82.
Romano, R., 90.
Rosa, L. de, 13.
Rosenfeld, H., 78.
Rosenthal, J. T., 97.
Roskoff, G., 75.
Roth, C., 174.
Rotta, P., 81.
Rozière, E. de, 48.
Ruegg, A., 87.
Rupp, J., 109.
Russell, J. B., 29, 49.
Russo, F., 215.
Rutebeuf, 163.
Rychner, J., 117.
- Sabatier, P., 71, 121.
Saintyves, P., 61-62.
Salimbene de Adam (fra), 111-112.

- Scalia, G., 112.
Schatz, K., 198.
Schmidt, K. D., 52.
Schmitz, H. J., 47, 182-191.
Schneider, F., 69.
Schosser, H. du, 82.
Schubert, H. von, 134.
Schweitzer, A., 158.
Scott Davison, E., 141.
Scovazzi, M., 104.
Sebriziolo, I. P., 35.
Séjourné, P., 63.
Selge, K. V., 149, 195, 198-199.
Settis Frugoni, Ch., 78.
Simon de Montfort, 40, 118.
Sisto, A., 208.
Slattery-Durley, M., 32.
Spadafora, F., 83.
Spätling, L., 202.
Spitzmüller, H., 74.
Stanislao da Campagnola, 70.
Steinen, W. von den, 44.
Stickler, A. M., 182.
Storms, G., 187.
Strenge, J., 77.
Sulpice Sévère, 56.
Susman, F., 101.
Sutter, C., 111.
Sybille Tiburtine, 88.
- Talbot, C. H., 137.
Tanchelme d'Anvers, 146-148, 159.
Tenenti, A., 78, 90.
Tessier, G., 44.
Theloe, H., 171.
Thomas d'Aquin (saint), 31, 50, 112.
Thomas de Celano, 93.
Thouzellier, Chr., 150, 195, 198.
Tisset, P., 212.
Tobie, 81, 83.
Tobler, T., 103.

- Tognetti, G., 215.
Turmel, J., 81.
- Urbain II, 213.
Ursule (sainte), 120.
- Vacandard, E., 49, 61, 96, 174, 196.
Valdès, Pierre, 120, 125, 140, 144, 148-149, 157-159, 170,
195.
Valentini, R., 69.
Valvekens J. B., 147.
Van der Leuw, G., 63.
Van der Vekene, E., 196.
Van Gennep, A., 37.
Van Laarhoven, J., 109.
Vason (évêque de Liège), 170.
Venturin de Bergame, 122-123, 208.
Véronique, 105.
Vicaire, M.-H., 72.
Vidal de Savigny, 120.
Vieilliard, J., 104.
Villon, François, 116-117, 123, 212-213.
Vincent Ferrier (saint), 208.
Vincenti, L., 119.
Violante, C., 127, 129, 131-132, 192, 202.
Vladimir, 34.
Vogel, C., 102, 182.
Vollmann, B., 134.
Volpini, R., 127.
Vries, J. de, 66.
- Walker, J. B., 50.
Walter, J. von, 120, 137-138.
Wasserschleben, F. G., 28, 182, 189-190.
Werner, E., 137, 165.
Willibrord, 21, 102.
Wirnfried, 102.
Wolff, Ph., 167.
Wolter, H., 203.
Wünsche, A., 80.
Wyclif, 167-168.

- Zacharie (pape), 186.
Zanoni, L., 99, 199.
Zerbi, P., 153-154.
Zoepf, O. E., 64.
Zucchetti, G., 69.

TABLE DES MATIÈRES

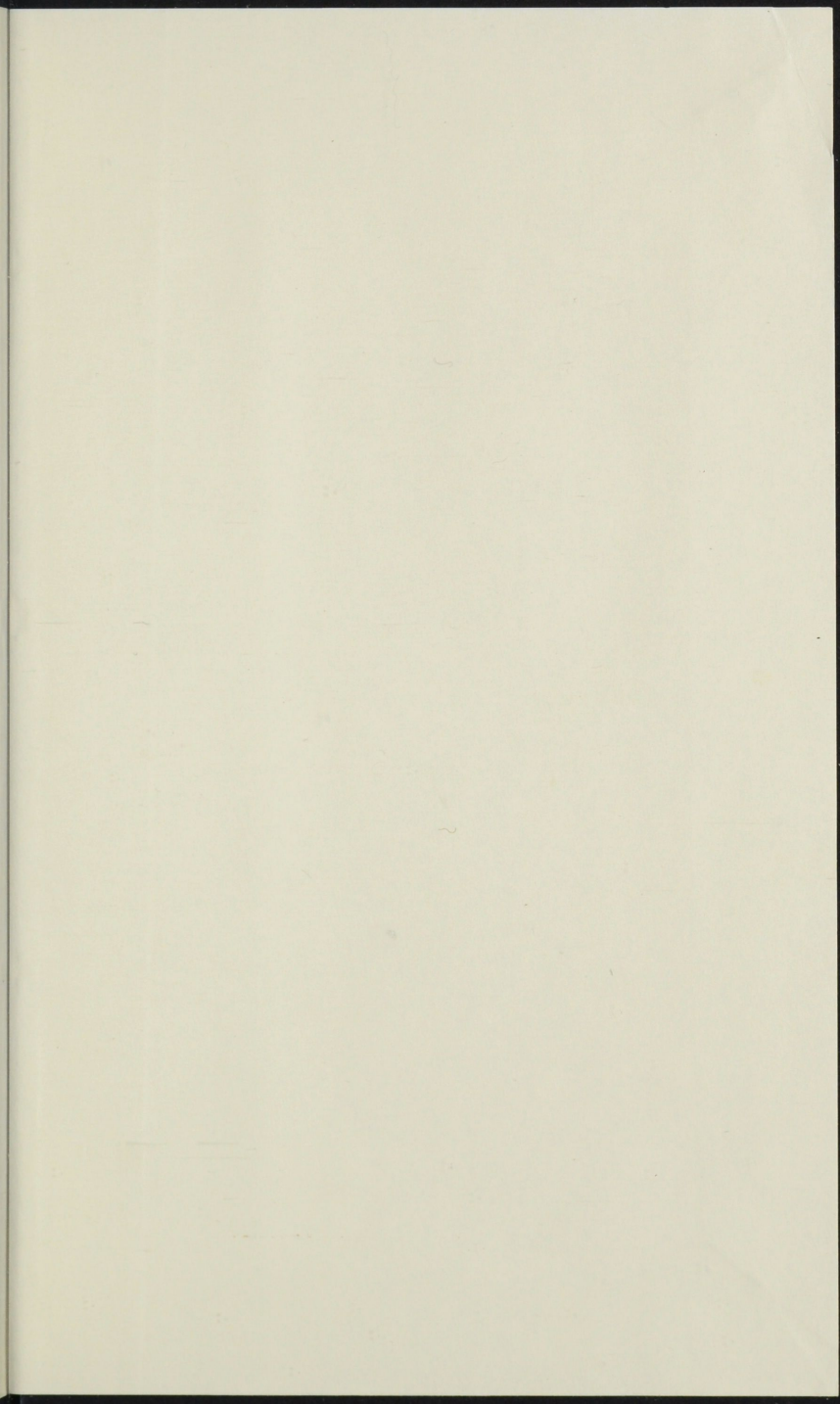
Préface	9
Chapitre I : Problèmes de méthode	11
✓ La religion populaire et le fait chrétien. — Le christianisme médiéval entre la religion populaire et la religion savante. — Doit-on parler d'acculturation ? — Importance et rôle de la classe sacerdotale au moyen âge. — La religion populaire et sa transmission orale. — Folklore ?	
Chapitre II : La religion populaire et les fidèles	43
Dieu et sa toute-puissance. — Le miracle. — Les saints. — La vierge. — Les démons et les anges. — Le monde de l'au delà. — L'attente eschatologique. — Le désir du salut. — Les sacrements. — Pénitences et pèlerinages. — La femme dans la religion populaire.	
Chapitre III : Les mouvements populaires et l'Église	125
Faits et problèmes de la réforme grégorienne. — Prédicateurs itinérants entre orthodoxie et hérésie. — L'aspiration à la pauvreté : Valdès et François. — Pauvreté et religion populaire. — Le fidèle et l'hérétique. — Le fidèle, les Juifs et les Musulmans.	

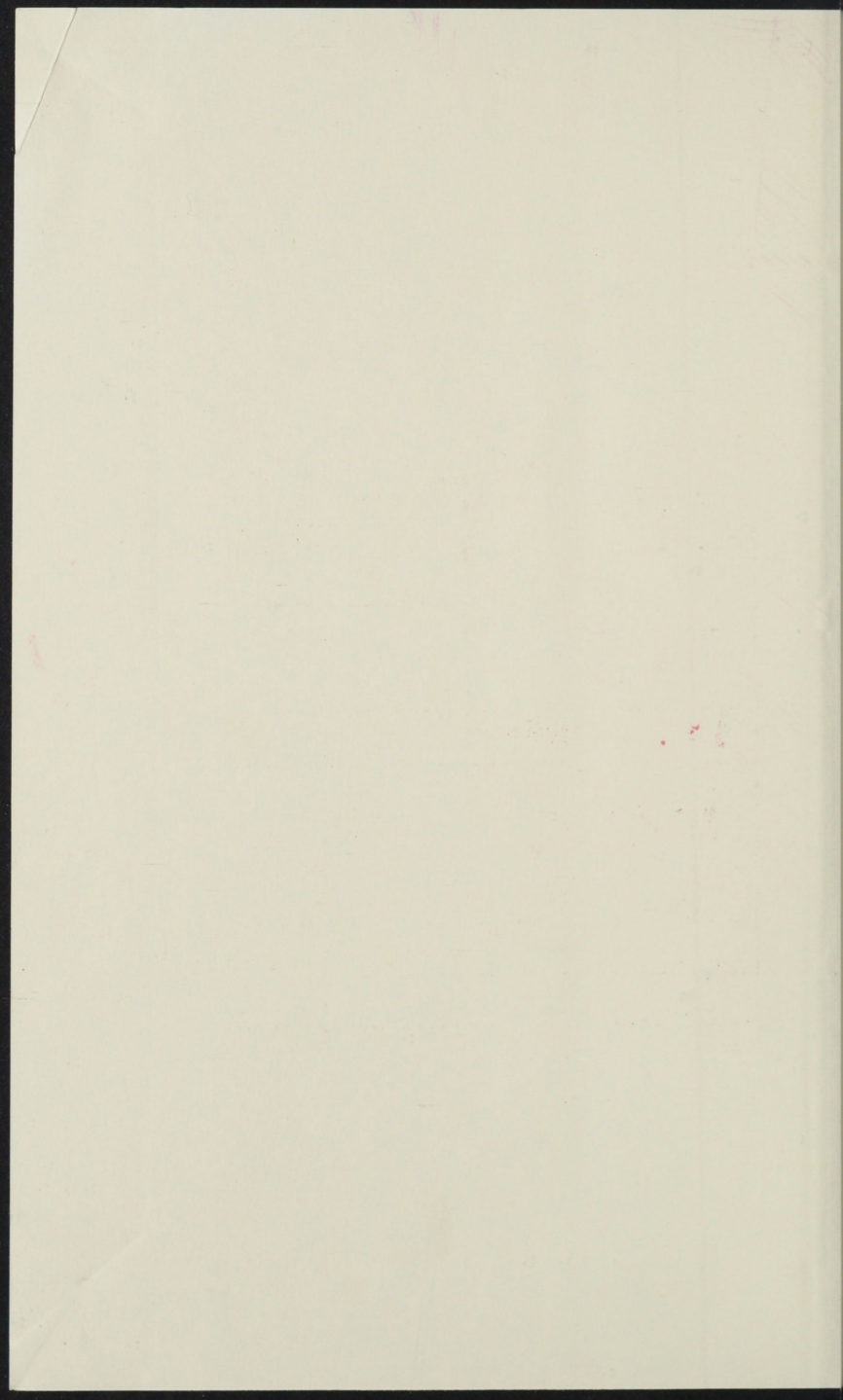
Chapitre IV : L'Église et la religion populaire 177

L'Église et ses fidèles : contrainte et silence ; fautes et pénitences. — Les hérésies : de la *persuasio* à la *coercitio*. — La papauté et les Ordres nouveaux : des mouvements spontanés à la cléricatisation. — *Ecclesia spiritualis* et *ecclesia carnalis*. — L'Église et la religion populaire : un bilan.

Index des noms de personnes 219

Table des matières 233





DATE DE RETOUR

Veillez rapporter ce volume avant ou
la dernière date ci-dessous indiquée.

24 AVR. 2001			
17 MAI 2001		10 OCT. 2006	
15 FEV. 2002			
09 JAN. 2003			
27 JAN. 2005			
25 FEV. 2005			
26 MAI 2005			
19 FEV. 2007			
15 NOV. 2007			

BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 02811 8376