

Raymond VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993. 15,5 × 23,5, viii-349 p., bibliogr., index.

Si l'ampleur du dossier martinien et la place de Grégoire de Tours dans l'histoire du haut Moyen Âge et de sa transition avec la société du Bas Empire ne sont plus à démontrer, les raisons de cette double et indissociable prééminence, les implications multiples de l'œuvre de promotion hagiographique de Grégoire, ses enjeux, son impact restaient à analyser : quelle conjoncture, à la fois personnelle et collective, a pu conduire le successeur de Martin au siège ligérien à reprendre près de deux siècles après Sulpice Sévère, Paulin de Périgueux ou Perpetuus, la rédaction des miracles et de la vie d'un saint dont le culte n'acquiert finalement toute sa dimension qu'avec lui ? Quelle en était l'utilité ? La question, de bonne méthode historique, semblait éludée au profit d'une approche fonctionnelle du culte des saints, d'une recherche du rôle des élites dans la diffusion de ce culte (P. Brown) ou d'une lecture plus anthropologique, destinée à éclaircir l'atmosphère mentale ou psychologique d'une société anomique restructurée par la sainteté thaumaturgique (A. Rousselle).

Suivant un usage accoutumé des historiens britanniques et américains, l'exercice difficile de traduction auquel s'est livré R. Van Dam, présentant tour à tour en langue anglaise la *Vie de saint Hilaire* (Fortunat), la *Passion et les miracles de saint Julien*, la *Vie et miracles de saint Martin* (Grégoire de Tours) complétés d'un sermon et d'inscriptions anonymes plus tardifs (VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles), n'a pas pour seule vertu d'élargir l'accès à ce patrimoine ; il conduit le traducteur à peser mot après mot les intentions de ses auteurs, à réévaluer l'écriture des œuvres et donc à renverser la perspective de leur lecture : non pas décrypter le document *a posteriori* comme « témoignage » mais revenir à la situation antérieure qui en explique la nécessité, dévoile les mobiles de l'hagiographe. Aussi, la première partie de l'ouvrage est-elle bien plus qu'une introduction. R. Van Dam dépeint avec une érudition minutieuse le long cheminement et l'héritage familial, géopolitique, religieux, social, mental de Grégoire. Cet univers s'articule progressivement autour de trois pôles culturels concurrents et complémentaires : Brioude (Clermont) associée à saint Julien, Poitiers avec saint Hilaire, Tours et saint Martin. La place de ces cultes

émerge lentement à la conscience au sein d'une Gaule divisée, affrontant les enjeux de l'arianisme, les conflits entre sièges épiscopaux, les luttes d'influence entre les divers patronages superposées aux morcellements territoriaux et aux fidélités mouvantes. Issu d'une haute lignée aristocratique, sénatoriale et (donc) épiscopale en relation directe avec le pouvoir partagé des Mérovingiens, Grégoire se trouve projeté en 573, à la mort de son arrière-cousin, sur un siège épiscopal des plus chauds : Tours, ville-frontière, dont on ne dira jamais assez la position morale, intellectuelle et stratégique centrale depuis le IV<sup>e</sup> siècle (L. Pietri). Élection irrégulière, appuyée par Sigebert, Brunehaut, Radegonde et l'évêque Egidius de Reims, mais sans réel soutien local ou clérical que seules les reliques de saint Julien puis de saint Martin lui apporteront suivant l'itinéraire de sa conversion personnelle. À la promotion de ces saints, à la réorganisation matérielle de leur culte resté jusque-là très aléatoire, à Tours même où la double personnalité de Martin — moine ou évêque ? — avait été controversée entre les habitants de la cité et Marmoutiers, correspond celle de Grégoire et de sa fonction unificatrice sous l'effet d'une propagande largement diffusée et repensée. L'affirmation du pouvoir des reliques sur les corps et les âmes a pour corollaire la croissance de l'autorité de l'évêque face aux autres pouvoirs : elle relaie et accentue la cristallisation identitaire d'une société dont les saints et leurs miracles ne sont que le miroir. R. Van Dam ne semble pas avoir utilisé les travaux du colloque de Nanterre (1974) sur la christianisation des pays entre Loire et Rhin, ni ceux de J. Verdon sur Grégoire de Tours (1989) ou encore l'analyse précieuse, en l'attente d'une reprise plus systématique, d'O. Giordano consacrée à la sociologie et à la pathologie des miracles rapportés par Grégoire (1979) : son étude stimulante s'inscrit toutefois dans le profond renouvellement de connaissance d'une période qui ne doit rien à l'action déchaînée des forces obscures, fratricides ou « barbares ». Derrière Grégoire retrouvé, une humanité restituée.

François-Olivier TOUATI.

Jean CHÉLINI, *L'Aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*. Préf. de Pierre RICHÉ, postf. de Georges DUBY. Paris, Picard, 1991. 16 × 24, 548 p., bibliogr., index.

Sous un titre trop imprécis, Jean Chélini propose en fait une forte synthèse sur la vie religieuse des laïcs à l'époque carolingienne. Pari osé s'il en est, puisque les laïcs de ce temps ne nous ont laissé pratiquement aucun écrit, tandis que les clercs lettrés étaient agités de bien d'autres préoccupations que le souci de la pastorale de leurs humbles contemporains décidément trop ancrés dans le monde de l'ignorance et des souillures... mais pari tenu et réussi. En vérité depuis 1974, date de soutenance de la thèse. Ce trop long délai d'attente ne nuit cependant pas à l'édition pré-

sente puisque l'auteur a pris soin d'enrichir son texte des nécessaires mises à jour (mais, bien sûr, l'apparat documentaire pâtit des contraintes économiques : le volume des citations en latin a dû être restreint de façon drastique par rapport à l'original).

Tous les spécialistes de l'histoire carolingienne ne pourront que se réjouir de disposer, enfin, sous une forme pratique, de ce travail fondamental, rendu fort maniable par le découpage didactique d'un texte bien charpenté ; ils ne seront pas les seuls car son intérêt dépasse, de loin, la seule période considérée, courant depuis la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux premières décennies du X<sup>e</sup>. À chaque occasion, l'auteur prenant soin de replacer les éléments qu'il examine dans la longue durée, ce livre est appelé à devenir un manuel de référence indispensable pour qui entreprendra l'étude de tel ou tel aspect de la vie religieuse des laïcs au Moyen Âge et même au-delà. On ne pourra plus, par exemple, envisager les thèmes du mariage chrétien ou de la famille sans prendre en compte l'acquis des analyses de Jean Chélini, qui plante avec rigueur leurs composantes au IX<sup>e</sup> siècle, et amorce leurs évolutions dans les siècles futurs autant qu'il retrace leurs cheminements depuis l'Antiquité tardive.

À première vue, la rareté des sources émanant des laïcs eux-mêmes (en dehors du *Manuel* écrit par Dhuoda pour son fils, il n'y a rien ou presque) hypothéquait pareil projet de restitution de l'univers religieux de ceux-ci. De fait, subsistent et subsisteront de nombreuses zones d'ombre, concernant en premier lieu les classes défavorisées de la population de l'empire, dont la cure des âmes a peu retenu l'attention des clercs les plus savants qui s'intéressaient d'abord au milieu de l'aristocratie guerrière et curiale. Heureusement, l'époque est marquée par une boulimie législative, que des rois impulsent, soucieux de tout régenter et de tout normaliser jusque dans le détail. À défaut d'un véritable approfondissement spirituel, cette activité réglementaire fixe des cadres de doctrine dont l'avenir révélera le prix. Toutefois, en dépit de tous ses efforts dans la collecte d'informations, l'auteur ne peut nous proposer sur bien des points qu'une approche des milieux socialement favorisés, et encore, parmi eux, les hommes apparaissent-ils bien mieux que leurs femmes ou leurs filles ! Voilà qui n'étonnera personne...

Jean Chélini s'est donc imposé un énorme travail de relecture attentive de tout ce que ce temps nous a laissé comme sources écrites (secondairement, il ne s'interdit pas quelques incursions dans le domaine de l'archéologie monumentale comme il prend en compte les résultats des fouilles de cimetières). Sa récolte s'avère finalement plus abondante qu'on ne l'aurait espéré tant la dispersion, la ténuité souvent des renseignements obtenus sur la pratique effective sont grandes mais, réunis en gerbe, ils constituent un corpus assez satisfaisant que l'auteur exploite en historien, s'efforçant sur chaque question de démêler la complexe dialectique entre les stipulations de la législation canonique (elle-même marquée d'infléchissements et d'évolutions) d'une part, les pratiques réelles d'autre part, même si ces dernières se devinent souvent mal. Évitant le piège d'une histoire restreinte aux seules normes ecclésiastiques théoriques, l'auteur sait ainsi demeurer fidèle à son projet initial. Les regards croisés du théologien, du liturgiste, du moraliste enrichissent l'approche du peuple des croyants dans sa diversité.

Ce travail s'organise autour de quatre grands thèmes, dont deux sont majeurs à l'époque : le baptême — obligatoire pour chaque sujet d'un Empire à l'étiquette résolument chrétienne, extorqué au besoin par la force comme en Saxe — et la mort.

Le statut des *conjugati* et l'économie du salut (la pratique religieuse communautaire et la répression individuelle de la faute) procurent la matière des deux autres parties principales du livre, riches de nombreuses notations pertinentes sur le rituel de la messe, l'instauration du repos dominical obligatoire, la pratique de la communion, le calendrier, les pèlerinages de dévotion, le péché et son aveu, la pénitence... En définitive, toutes les facettes de la vie religieuse des laïcs sont examinées une à une, et l'ensemble fournit une synthèse facilement utilisable grâce à la précision du plan et à la clarté du style de l'auteur, nourri d'une sereine érudition.

Il reste que cet ouvrage souligne bien un paradoxe étonnant : l'incapacité des meilleurs clercs de ce temps à proposer aux laïcs un idéal de vie qui ne soit pas seulement un pis-aller — le monachisme incarnant la seule voie de perfection possible à leurs yeux. L'accommodement demeure imparfait par nature avec les nécessités triviales de ce monde entaché de souillures et de dangers spirituels qui est celui de l'écrasante majorité d'un peuple de Dieu superficiellement christianisé par un caporalisme de façade. Dans sa spécificité, le laïcat naîtra plus tard, difficilement, en s'intégrant peu à peu de façon positive dans l'Église militante. Si Charlemagne a su imposer la réalité objective d'un peuple baptisé, respectueux de l'essentiel des apparences publiques de la religion, force est de remarquer que son effort s'est borné à cela, ce qui était sans doute déjà beaucoup exiger ; plus tard naîtra le peuple chrétien, à la fois reconnu dans sa dignité de laïc et profondément imprégné dans ses comportements par une foi plus accessible dans ses fondements sensibles. Un peu comme chaque jour les rayons du soleil matinal succèdent à l'aube incertaine : c'est bien le mérite essentiel de Jean Chélini d'avoir introduit son lecteur dans cette heure encore blafarde où se dessinent pourtant les linéaments de l'avenir. Le guide est sûr et l'œuvre rendra de multiples services par la mine de renseignements et de réflexions qu'elle apporte.

Jean-Christophe CASSARD.

Jean DE FÉCAMP, *La Confession théologique*. Introd., trad. et notes par Philippe DE VIAL. Paris, Cerf, 1992. 12,5 × 19,5, 240 p., index (« Sagesses chrétiennes »).

Signalé en son temps par dom Mabillon qui l'exhuma, ressuscité par dom Wilmar qui lui rendit nombre de pages restées vivantes sous des attributions aussi prestigieuses que celle d'Anselme de Cantorbéry, saint Bernard ou saint Augustin, édité enfin par dom Leclercq en 1946<sup>1</sup>, le discret Jean de Fécamp, déjà caché de son vivant sous le modeste diminutif usuel de Jeannelin — un programme — et à peine révélé par une œuvre tout intimiste, aura rassemblé autour de lui bien des gloires de l'érudition. On aurait pu craindre que le doux rayonnement de cette attachante personnalité ne s'en trouve offusqué, ou au contraire que cette concentration d'intérêts

1. Dom Jean LECLERCQ et Jean-Paul BONNES, *Un Maître de la vie spirituelle au XI<sup>e</sup> siècle. Jean de Fécamp*, Paris, Vrin (« Études de théologie et d'histoire de la spiritualité », 9), 1946.

n'ait conféré à son objet, en s'y appliquant, une importance qu'il ne comportait pas de soi.

C'est la traduction française de son œuvre majeure, la *Confessio theologica* qui est présentement éditée. Le choix était judicieux. Car pour s'en tenir à l'œuvre spirituelle de cet abbé bénédictin du XI<sup>e</sup> siècle († 1078), cette *Confessio* se trouve à l'origine de deux remaniements postérieurs : la *Confessio fidei* et un *Libellus de scripturis et uerbis patrum*, qui accentueront ou diminueront respectivement l'élément théologique présent dans cette première œuvre<sup>2</sup>. Car c'est encore un représentant de ce que, faute de mieux, on s'obstine à appeler la « théologie monastique », que Jean de Fécamp (cf. p. 64-65). Les *Confessions* de saint Augustin sont largement mises à contribution — encore un élément qui devrait conduire à faire justice du prétendu oubli où cette œuvre serait tombée dans un Moyen Âge incapable d'en goûter les affinements psychologiques. À cela s'ajoute, bien sûr, les souvenirs liturgiques, bibliques et patristiques<sup>3</sup> qu'un moine ne pouvait manquer de voir sous sa plume traduire la *ruminatio interna* par laquelle il se les était assimilés. Et c'est ainsi qu'on a la chance de pouvoir assister, par le biais de la mémoire qui en assume la première tâche, à l'*exercitatio* même de ces exercices spirituels médiévaux que l'on commençait à peine en cette fin du XI<sup>e</sup> siècle à systématiser en la trilogie de *lectio-meditatio-oratio*. Une part notable de l'intérêt de la *Confessio* réside à notre sens en cela, plus sans doute qu'en sa thématique. Dans la forme laudative de la *Confessio* augustinienne, ce sont bien des éléments autobiographiques qui sont coulés par lesquels Jeannelin traduit son rapport à Dieu-Trinité (première partie), au Rédempteur (deuxième partie), ou encore (troisième partie) exprime son désir de Dieu et demande ce don des larmes qui ne disparaîtra de la spiritualité occidentale qu'avec le XVIII<sup>e</sup> siècle. L'ensemble laisse l'impression d'un prélude — sur le mode mineur — de ce que seront un siècle plus tard les fameuses *Orationes meditatiuae* de Guillaume de Saint-Thierry. L'introduction, dépourvue de prétention, apporte quelques éléments nouveaux sur la vie publique de Jean de Fécamp, son administration abbatiale, ses soutiens donnés à Guillaume le Conquérant. Ces précisions ne vont pas à l'encontre de la perception spirituelle de l'auteur qu'à l'évidence s'est principalement proposée le présentateur, car elles décrivent tout cet aspect d'une fonction qui était à charge à Jean et dont, après Grégoire et Augustin, avec moins de force peut-être mais autant de résignation, il gémit en l'assumant : et ce sera l'origine d'une *Lamentatio*.

Patrice SICARD.

2. C'est une grande partie du *Libellus* que connaîtra l'histoire littéraire sous le titre de *Méditations de saint Augustin*, dont la diffusion alla jusqu'à concurrencer celle de *l'Imitation de Jésus-Christ*.

3. Les identifications (Alcuin et Boèce sont connus de Jean de Fécamp) en sont reprises pour la plupart à l'édition de dom Leclercq, déjà citée. Mais pourquoi les références liturgiques sont-elles faites, non pas même au Missel tridentin, mais à celui entré en vigueur il y a quelque vingt ans ? Le traducteur a pu avoir accès au ms. Metz, Bibliothèque municipale 245 que dom Leclercq n'avait pu consulter et a pu ainsi améliorer, en d'assez nombreux cas précisément signalés, le texte de base de son travail.

Gilbert DAHAN, *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*. Paris, Albin Michel, 1991. 11 × 18, 152 p. (« Présences du judaïsme », 4).

Auteur d'un précédent ouvrage sur les intellectuels chrétiens et les juifs, Gilbert Dahan, spécialiste des débats médiévaux, propose ici une réflexion sur le genre plus particulier de la polémique religieuse. Les effets destructeurs des disputes religieuses publiques, si souvent dirigées contre les juifs depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, sont bien connus. Rien, dans les études modernes, ne subsiste du tableau idyllique que dressait Heine du duel chevaleresque, mettant en présence des représentants des deux religions sous l'arbitrage bienveillant de la reine d'Espagne. Pourtant, ce qui frappe dans l'important dossier que l'étude de Gilbert Dahan a le mérite de rendre accessible au lecteur, c'est le sérieux et la connaissance que chacun des deux camps a de l'autre.

Si les grandes disputes publiques (celle de Paris en 1240, celle de Barcelone en 1263, celle de Valladolid en 1336) donnent le ton aux débats, la polémique anti-juive est bien plus ancienne puisqu'elle plonge ses racines, nous dit Gilbert Dahan, jusqu'au I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Sous sa forme la plus ancienne, la littérature polémique prend l'aspect d'une énumération de preuves tirées de la Bible en faveur du christianisme à partir d'une interprétation allégorique des textes. Ces recueils de témoignages (*testimonia*) — dont les plus connus sont ceux de Tertullien et de Cyprien — qui prévalent dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge perdent vite leur caractère prosélyte. Ils répondent davantage au besoin d'appuyer une auto-interprétation du christianisme et de fournir une explication à l'existence des juifs et à la relative tolérance dont ils jouissent. L'aveuglement des juifs aux vérités du christianisme serait à mettre sur le compte de leur lecture littérale des textes sacrés (*sensus literalis*).

Le changement de contenu et de fonction que connaît la polémique chrétienne au XII<sup>e</sup> siècle résulte à la fois des bouleversements de statut social et juridique des juifs et des inflexions internes à la théologie elle-même. D'une minorité parmi d'autres dans l'empire carolingien, les juifs deviennent la minorité et, dans la polémique, l'Autre par excellence. Le ton se durcit, parallèlement à l'émergence d'un nouveau prosélytisme. Ce nouveau modèle perdurera jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Deux facteurs jouèrent un rôle décisif dans cette transformation : la rationalisation des polémiques religieuses et la prise de conscience marquée chez les théologiens chrétiens après la controverse de Paris de l'existence d'un large corpus de littérature postbiblique. L'expulsion des juifs de la plupart des États occidentaux n'entraîne pas la disparition de la littérature de controverse qui compte encore de nombreux représentants au XV<sup>e</sup> siècle.

Au terme de ce parcours, G. Dahan réussit son pari : convaincre le lecteur que le débat qui mit aux prises chrétiens et juifs au Moyen Âge fut souvent plus ouvert qu'il ne le fut par la suite. À ce titre, le Moyen Âge est riche d'enseignements.

Perrine SIMON-NAHUM.

Inghetto CONTARDO *Disputatio contra ivdeos. Controverse avec les juifs*. Introd., éd. critique et trad. par Gilbert DAHAN. Paris, Les Belles Lettres, 1993. 13 × 19, 321 p., index (« Auteurs latins du Moyen Âge »).

Gilbert Dahan est actuellement le meilleur spécialiste français des controverses entre chrétiens et juifs au Moyen Âge. On connaît sa grande thèse, parue aux éditions du Cerf en 1990 sous le titre *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*. Il s'y était penché principalement sur les aspects savants de la polémique. Par rapport à ce travail, l'édition du traité d'Inghetto Contardo vient apporter un éclairage un peu différent. Tout en appartenant au genre classique des *Contra ivdaeos*, très pratiqué par les auteurs chrétiens depuis l'époque patristique, ce traité est en effet original. Son auteur, bien identifié, n'était pas un clerc mais un pur laïc, un marchand génois de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ayant largement parcouru pour ses affaires le bassin méditerranéen. Comme beaucoup de marchands italiens de ce temps, Inghetto Contardo avait une certaine culture grammaticale et religieuse, dont on ne sait malheureusement comment il avait pu l'acquérir : certainement pas à l'université mais sans doute dans des écoles urbaines de grammaire et à l'écoute de la prédication des religieux mendiants. Esprit à la fois curieux et dévot, connaissant bien la Bible, Inghetto est à plusieurs reprises, au cours de ses voyages, entré en contact avec des communautés juives. Comme beaucoup de chrétiens du Moyen Âge, il semble avoir été à la fois impressionné par le haut niveau de culture des juifs et choqué par leur attachement « obstiné » à l'« erreur », leur cécité devant la Révélation chrétienne qui avait, en accomplissant les promesses de l'Ancien Testament, rendu caduque leur propre foi.

Selon le témoignage même du texte, c'est à Majorque, en 1286, qu'auraient eu lieu les discussions ici rapportées entre Inghetto et un groupe de juifs de cette île, dirigés par quelques maîtres de grande science biblique. Bien que quelques paragraphes aient sans doute été composés après coup et que, sur l'ensemble de la *disputatio*, Inghetto se donne évidemment le beau rôle au détriment de ses adversaires, les six discussions qui forment ce *Contra ivdeos*, transcrites sous forme de dialogue, sont un texte très vivant et sans doute assez proche des débats « informels » (comme on dirait aujourd'hui) qui eurent effectivement lieu entre Inghetto et ses interlocuteurs juifs. De plus, Inghetto a animé son texte en lui donnant une sorte de construction dramatique : il commence par trois disputes assez longues, où l'on part de questions plutôt matérielles (les interdits alimentaires de la loi mosaïque) pour s'élever à des considérations plus théologiques. Les trois disputes suivantes sont beaucoup plus brèves ; un nouveau personnage nommé Astruc Isaïe (réel ou fictif, en tout cas G. Dahan n'a pu l'identifier) apparaît au début de la quatrième dispute ; c'est un docteur prestigieux, d'ascendance davidique ; il se laisse cependant rapidement convaincre par Inghetto et accepte de recevoir le baptême sous le nom chrétien de Philippe ; cette conversion jette le trouble chez les autres juifs qui, à bout d'arguments, essaient de recourir à des moyens dilatoires ; Inghetto rompt alors, de lui-même, le dialogue.

Témoin assez exceptionnel dans la littérature antijuive du Moyen Âge, le traité d'Inghetto Contardo est intéressant à plusieurs égards. Son contenu n'est certes pas original. La démarche d'Inghetto (qui s'efforce de prouver que la venue du Christ

comme Messie sauveur, sa naissance virginale, le dogme de la Trinité, les sacrements chrétiens, le culte des images, etc. sont clairement annoncés et justifiés par l'Ancien Testament) aussi bien que ses arguments (qui relèvent d'une lecture allégorique assez traditionnelle de la Bible) ne sont pas nouveaux. Bien qu'il ne soit guère possible de leur assigner des sources écrites nettement identifiées, ils représentent manifestement la version popularisée et un peu archaïque de la controverse savante. À dire vrai, Inghetto, qui ignore à la fois l'hébreu et la dialectique universitaire, apparaît plus proche des auteurs du xii<sup>e</sup> siècle que des grandes controverses du xiii<sup>e</sup> (telles la dispute parisienne sur le Talmud de 1240 ou la « disputation de Barcelone » de 1263). Son texte eut néanmoins du succès jusqu'au début du xvi<sup>e</sup> siècle, au moins en Italie. G. Dahan en a recensé douze manuscrits et deux éditions imprimées.

D'autre part, sans être un témoin direct des mentalités populaires chrétiennes à l'égard des juifs, le traité d'Inghetto Contardo frappe par son style simple et concret. Il est rédigé en un latin correct mais familier (G. Dahan émet l'hypothèse d'une rédaction primitive en italien, par Inghetto lui-même, qu'un clerc aurait ensuite traduite en latin). Le ton est caractéristique : les interlocuteurs restent courtois mais Inghetto ne se départit jamais d'une grande sévérité à l'égard des juifs à qui il reproche constamment leur mauvaise foi, leur orgueil, leurs mensonges, leur aveuglement. Il est tout à fait conscient de leur situation difficile : harcelés par les religieux mendiants, accusés d'usure par les chrétiens, les juifs majorquins, même s'ils ne connaissaient pas encore les pogroms et les lois d'exception du xiv<sup>e</sup> siècle, vivaient une nouvelle « captivité de Babylone » ; mais Inghetto ne veut voir là que la juste punition de leur endurcissement dans l'erreur et le péché ; la conversion, à laquelle il les pousse sans trop y croire (il en obtient cependant une), est pour eux la seule issue, même si Inghetto sait bien que le nouveau converti, mal vu des uns et des autres, risque lui-même de connaître des jours difficiles (p. 260). Ce n'est que de manière bien fugitive qu'une note plus irénique, sinon œcuménique, apparaît sous la plume d'Inghetto (par ex., p. 191, où il propose à ses interlocuteurs « une prière que peuvent faire aussi bien des juifs que des chrétiens ou des sarrasins sans transgresser en rien leur loi »). Nous avons donc là, bien daté des dernières décennies du xiii<sup>e</sup> siècle, un bon témoignage des sources intellectuelles et religieuses de l'antijudaïsme qui va bientôt se déchaîner partout en Europe occidentale, quittant le terrain de la polémique et de l'hostilité verbale pour atteindre celui, plus tragique, du mépris, de la violence et de l'exclusion.

De ce précieux document, la présentation par Gilbert Dahan ne mérite guère que des éloges. L'introduction (p. 1-84), claire et substantielle, restitue le contexte historique, analyse rapidement le contenu de l'œuvre et énonce les principes d'édition (tous les manuscrits étant relativement tardifs et de qualité équivalente, G. Dahan n'a pas pris appui sur un manuscrit de base mais a reconstitué au mieux une « tradition commune »). Le texte lui-même est traduit de manière fidèle et précise ; les notes infrapaginales donnent les variantes intéressantes et l'identification des sources scripturaires (Inghetto invoque surtout, comme on pouvait le prévoir, les psaumes et les prophètes, spécialement Isaïe), ainsi que certains éclaircissements historiques. Les index indispensables terminent le volume.



Au total, à la jonction souvent si difficile à atteindre du « savant » et du « populaire », c'est une très belle contribution à l'histoire, non seulement de la polémique judéo-chrétienne mais de la culture médiévale en général que nous offre G. Dahan.

Jacques VERGER.

John TEDESCHI, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*. Binghamton/New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1991. 15,5 × 21,5, XXII-410 p., 8 ill. (« Medieval and Renaissance Texts and Studies », 78).

L'histoire des inquisitions d'État ibériques est devenue une florissante spécialité : les inépuisables archives d'Espagne, du Portugal et de leurs empires coloniaux livrent à flots une masse d'informations qui se prêtent aussi bien à la pesée quantitative qu'à l'étude des cas individuels dans toute leur bigarrure. Livres, articles, colloques, expositions se succèdent, le plus souvent d'excellente tenue, en raison principalement de l'abondance et de la qualité des documents originaux. À vrai dire, l'historien de la société, des mentalités surtout, y trouve en général plus aisément son profit que le canoniste ou le théologien, dont nous reflétons ici le point de vue. Sauf exception, les spécialistes qui se lancent dans les investigations inquisitoriales n'ont pas en effet une formation approfondie dans l'ordre de la discipline et du droit de l'Église, *a fortiori* du dogme — sans parler de la familiarité insuffisante avec la langue latine : de là des bévues, voire des contresens, qui seraient divertissants s'ils n'alimentaient des interprétations erronées, destinées à encombrer longtemps une historiographie déjà terriblement surchargée par des stéréotypes fort résistants.

L'histoire de l'Inquisition en Italie à l'époque moderne, qui souffre parfois des mêmes faiblesses, est moins avancée, dans la mesure où l'état de conservation et de communicabilité des archives n'est pas égal pour chacun des anciens États de la péninsule, ce qui provoque des disparités dans l'avancement des monographies. Le degré de subordination effective des Saints-Offices locaux à l'Inquisition romaine et universelle, établie à Rome en 1542 par Paul III et devenue, en 1588, la première des congrégations cardinalices instituées par Sixte-Quint, variait selon les lieux. En dehors des États de l'Église, d'Avignon, de Malte, de Zara, il fallait que les inquisiteurs se plussent au contrôle plus ou moins rigoureux du pouvoir temporel. Venise, Naples et, avec plus de déférence, Florence, Modène, Parme et Plaisance, Reggio Emilia, Mantoue, Ferrare, Milan revendiquaient une autonomie qui se marquait lors des arrestations, des confiscations, des extraditions vers Rome pour procès. À Lucques, une magistrature civile était chargée de la poursuite de l'hérésie et se heurtait souvent à l'ordinaire local et au pontife romain, comme vient de le montrer le beau livre de Simonetta Adorni-Braccesi, « *Una città infetta* ». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*<sup>4</sup>.

4. Florence, Olschki, 1994.

Il faut bien garder à l'esprit ces différences entre principautés italiennes si l'on veut saisir une foule de particularités. En mai 1988, s'est tenu à Trieste un colloque international, dont les actes ont été publiés peu après : *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*<sup>5</sup>. Parmi les communications, outre l'excellente étude de portée générale de Jean-Pierre Dedieu, « Classer les causes de foi. Quelques réflexions » (p. 313-332), figurent des mises au point détaillées, telle celle d'Adriano Prosperi, dont le nom fait autorité, « Per la storia dell'Inquisizione romana » (p. 27-64), ou celle de Silvana Seidel Menchi, « I tribunali dell'Inquisizione in Italia : le tappe dell' esplorazione documentaria » (p. 75-85). On dispose ainsi d'un état des questions qui est aussi un programme de recherches, précieux instrument de travail qui s'ajoute à l'ouvrage capital dont on voudrait ici signaler l'existence, à défaut de pouvoir le présenter avec l'ampleur voulue : *The Prosecution of Heresy*, par John Tedeschi, conservateur de la Réserve de la Memorial Library de l'université de Wisconsin, Madison. Ce recueil de onze études parues entre 1971 et 1988, revues et augmentées, avec un index général et une bibliographie de plus de quarante pages, constitue sur l'Inquisition romaine en Italie, ses archives, sa procédure, son esprit, son historiographie, une véritable somme, fruit d'un labeur d'une rare persévérance et d'une perspicacité exemplaire. L'auteur, qui se concentre d'ordinaire sur la seconde moitié du xvi<sup>e</sup> siècle et le début du xvii<sup>e</sup> siècle — période où l'Italie fut directement soumise aux influences protestantes — mais s'avance aisément au-delà, n'est pas exposé aux critiques à l'instant soulevées : si l'histoire des mentalités, en particulier la sorcellerie, le captive, il est tout autant attiré par l'histoire intellectuelle, celle de l'humanisme, celle des institutions judiciaires et pénales. Son exceptionnelle familiarité avec les sources imprimées et manuscrites lui assure « une connaissance de l'intérieur », appliquée avec une rare empathie à l'immense sujet qu'il explore méthodiquement, sereinement, singulier mérite quand on sait la charge polémique encore recélée par le mot d'Inquisition.

Des aspects qui sont traités dans ce recueil, deux ne nous retiendront qu'un instant, en dépit de leur extrême intérêt. L'un concerne l'activité de la congrégation de l'Index, sœur cadette de l'Inquisition, et la police du livre imprimé à l'époque où l'Église romaine s'efforça sans succès d'endiguer la marée des publications jugées hétérodoxes par une croissante rigueur dans la prohibition et par le grandiose projet d'un *Index expurgatorius* couvrant la totalité de la production imprimée. L'autre, principalement mais non uniquement abordé dans la passionnante étude « *The Dispersed Archives of the Roman Inquisition* » (p. 23-45), concerne la question toujours brûlante des documents originaux encore conservés par le Saint-Office romain (héritier de surcroît des archives de l'Index en 1917) devenu aujourd'hui congrégation pour la Doctrine de la Foi. Celle-ci ne permet l'accès à ses archives historiques, dont aucun inventaire n'est connu, qu'à titre exceptionnel, depuis quelques années, et les dérogations à l'interdiction de consultation sont accordées selon des critères de faveur du plus déplorable effet religieux autant que scientifique. Il est plus que vraisemblable, comme M. Tedeschi le démontre, que ce dépôt farouchement interdit

5. [Rome], Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici (« Pubblicazioni degli Archivi di Stato », *Saggi*, 19), 1991.

aux mortels ordinaires n'est pas le jardin des Hespérides auquel on a longtemps rêvé. Certaines découvertes y seraient cependant possibles et fructueuses, comme l'avait prouvé dès 1949 Luigi Firpo dans le *Processo di Giordano Bruno* et comme l'indiquent pour les controverses du jansénisme, du quiétisme, des rites et termes chinois, les indices relevés par les spécialistes. Heureusement, les ressources des archives et bibliothèques à travers toute l'Europe sont plus riches que l'on ne l'a cru dans cet ordre, ainsi que l'auteur le fait voir ici brillamment.

L'originalité la plus frappante de l'ouvrage, c'est de mettre fin, dès la vigoureuse introduction, à la légende noire des tribunaux inquisitoriaux de Rome et d'Italie, en démontrant patiemment, pièces à l'appui et en dehors de toute tentative d'apologétique confessionnelle, que les juges et leurs experts, la procédure, les peines et leur application méritent non point certes l'approbation mais une considération certaine, dans la mesure où l'Europe catholique et protestante des *xvi<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* siècles s'est conduite d'une manière beaucoup plus sévère, beaucoup moins prudente que les Saints-Offices dans la détection et la punition de toutes les infractions à l'orthodoxie et surtout à l'orthopraxie. Il faudrait des pages entières pour suivre l'illustration de ce qu'il convient d'appeler la modernité inquisitoriale — thèse soutenue par un imposant appareil de citations et de références. On verrait pourquoi et comment l'Inquisition romaine peut être tenue pour une structure judiciaire et pénale préfigurant sur bien des points le droit criminel qui s'est peu à peu imposé jusqu'à devenir la norme d'aujourd'hui. L'étude V, « The Organization and Procedures of the Roman Inquisition : A Sketch » (p. 127-203, 187 notes), apporte à cet égard une foule de précisions : choix des juges inquisiteurs et de leurs « *consultori* » ; enregistrement intégral de tous les actes du procès ; enquête préalable à l'arrestation ; rejet des dénonciations anonymes et scrupuleux examen des témoins, dont l'identité n'est cachée durant le procès que pour éviter de futures repréailles ; indulgence assurée pour qui comparait spontanément ou se révèle hérétique « matériel » inconscient de son erreur ou de son infraction disciplinaire ; réserve qui touche au scepticisme dans les causes de magie ou de sorcellerie, en un temps où les magistrats civils rivalisent en crédulité et en implacabilité ; communication des charges à l'accusé pour préparer sa défense, qui peut être assurée par un homme de loi ; usage de la *quaestio* — en général le « *strappado* » — selon des règles bien précises, inspirées par un esprit plutôt modéré pour l'époque ; peines plus légères qu'on ne l'a dit longtemps, la condamnation au fameux « *carcere perpetuo* » se réduisant en pratique à trois ans d'emprisonnement pour qui avait donné des marques visibles de contrition ; conditions tolérables d'incarcération, alors qu'on ne connaît ailleurs que la détention préventive et qu'on préfère en général le châtement capital.

Encore une fois, les études scrupuleusement honnêtes et admirablement documentées de John Tedeschi ne visent pas à une réhabilitation, aussi parfaitement anachronique que l'ordinaire exécution, mais elles réussissent à établir, d'une manière plus systématique et convaincante que ne l'avaient tenté depuis un certain temps d'autres spécialistes, que l'Inquisition romaine et universelle — sauf peut-être sous le règne draconien de Paul IV — incarne une forme mesurée, contrôlée, de vigilance répressive exercée au nom d'une autorité de savoir et de pouvoir dont personne ne met alors en cause la légitimité. Le grand livre du père Joseph Lecler, que l'on vient

de rééditer<sup>6</sup>, a parfaitement éclairé, les principes que partageaient alors hommes d'État et hommes d'Église. Il nous semble qu'ici l'auteur, lecteur assidu des actes des procès comme des manuels et traités inquisitoriaux, a bien mis à nu le ressort central qui gouverne cette lourde machine bureaucratique, oscillant entre mansuétude et rigueur : l'hérésie — ainsi que nous nous sommes efforcé de le rappeler<sup>7</sup> — est une notion complexe, péché, erreur et crime à la fois, dont la suspicion seule suffit à alerter le juge. Si le péché, faute morale, ne relève que du for interne et de la discipline pénitentielle, l'erreur, choix de l'intelligence embrassé par la volonté, doit être définie et proscrite par l'Église enseignante, et le crime, attentat contre la société chrétienne religieuse et civile, doit être jugé et condamné. Le tribunal de l'Inquisition est à la fois une commission théologique qui découvre l'erreur, parfois sous le voile d'une pratique répréhensible, d'un acte révélateur et la proscrit, et un organe judiciaire qui poursuit le crime et le punit, avec le concours de la puissance temporelle le cas échéant. De là, le trait inquisitorial par excellence, la recherche inlassable de l'intention : tout l'examen porte en fin de compte moins sur les preuves concrètes de l'erreur ou de l'infraction que *super intentionem*, car c'est de la disposition intime de l'accusé que va dépendre la gravité, voire la réalité du crime. S'il s'avère qu'il n'est pas attaché opiniâtrement à cette déviation de foi, à cette pratique immorale qu'on lui reproche, qu'il la rejette dès lors qu'on l'a instruit, qu'il vient à résipiscence, le juge sera indulgent, une peine légère accompagnera la contrition sincère et la réconciliation. S'il s'avère en revanche que l'accusé embrasse avec pertinacité sa défaillance de doctrine ou de conduite, ou bien s'il est relaps (ce qui trahit la même opiniâtreté coupable), alors le tribunal sera impitoyable, la peine rigoureuse. On serait tenté, en refermant le livre si savant et si neuf de John Tedeschi, d'avancer que l'Inquisition romaine se révèle comme très moderne par rapport à son temps parce qu'elle s'intéresse, comme le fait une école de droit pénal contemporain, en pleine expansion des deux côtés de l'Atlantique, aussi bien aux dispositions personnelles de l'accusé qu'aux actes délictueux ou criminels dont il se serait rendu effectivement coupable, et qu'elle se détermine en fonction des premières autant que des seconds.

Bruno NEVEU.

François LAPLANCHE, *La Bible en France entre mythe et critique (xvi<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècle)*. Paris, Albin Michel, 1994. 14,5 × 22,5, 315 p., bibliogr., index (« L'Évolution de l'humanité »).

Cherchant à définir les conditions de l'histoire religieuse, Michel de Certeau montrait dans *L'Écriture de l'Histoire* comment la compréhension des phénomènes

6. Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel (« Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité »), 1994.

7. Voir Bruno NEVEU, *L'Erreur et son Juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis (« Istituto italiano per gli studi filosofici », serie Studi, XII), 1993.

religieux revient à s'interroger sur l'organisation sociale que reflètent les formes de vie spirituelle. François Laplanche va aujourd'hui plus loin, en réunissant dans une même réflexion sur l'histoire de la discipline théologique, l'ensemble des niveaux exégétique, confessionnel et politique. Il ne se contente pas de se pencher sur les représentations qu'ils ont fait naître, mais les considère pour la première fois sur une longue échelle — du xvi<sup>e</sup> au xix<sup>e</sup> siècle — et au sein d'un même imaginaire collectif. D'où l'importance de la notion de « critique » et plus encore de celle de « mythe » autour desquelles s'organise son étude. Celle-ci s'engage à découvrir les voies sur lesquelles la critique, au sens où l'entend Scaliger, s'est progressivement imposée jusqu'à insérer le récit biblique dans une science des religions. Mais son champ s'élargit singulièrement lorsqu'on prend en compte non seulement l'exégèse biblique mais, comme le dit François Laplanche, le « mythe chrétien ». Par mythe, il désigne, en effet, non seulement un récit évoquant les origines et la fin de l'humanité, mais la loi qui, déduite de ce récit, informe l'organisation sociale de la communauté qui s'y réfère. Ainsi définie, on s'attendrait à voir la notion de mythe s'estomper au cours des siècles, devant le travail de déconstruction opéré par la raison. Or ce qui frappe dans cette histoire c'est la lenteur de la disparition du mythe chrétien, au point que loin de devenir anachronique, la notion de mythe fonctionne toujours au xix<sup>e</sup> siècle pour désigner la vision du christianisme que les apologistes chrétiens cherchent à reformuler.

Le xvi<sup>e</sup> siècle est, du point de vue religieux, le siècle des grands bouleversements : siècle de la Réforme, où les changements politiques vont de pair avec les controverses religieuses. Protestants comme catholiques se réclament du mythe chrétien et c'est en lui que les théologiens des deux parties vont chercher l'idéal politique à proposer à la figure du souverain qui émerge alors. Omniprésent, le mythe se trouve pourtant du même coup fragilisé. S'il peut prétendre représenter un idéal politique, son application au domaine profane signale simultanément la nécessité de trouver de nouvelles légitimations aux références religieuses. À partir du siècle suivant, les développements de la critique biblique placeront les apologistes du mythe chrétien dans une position défensive. Les travaux des érudits protestants, L. Cappel, Grotius ou Br. Walton, mais aussi des catholiques qui les accueillent (Richard Simon, dom Calmet) remettent en cause l'autorité même du texte. À travers leurs travaux, on voit non seulement la Raison s'introduire dans la critique biblique, mais se frayer un chemin également jusque dans l'apologie chrétienne. L'un des grands mérites de l'étude de François Laplanche est en effet de montrer que, loin d'être exclue de la science exégétique catholique, la raison y est largement présente. Ce que refusent les théologiens catholiques, c'est d'abandonner les fondements de la foi au raisonnement hypothético-déductif. La science exégétique va donc se développer à partir du xvii<sup>e</sup> siècle moins entre les deux pôles que constituent croyance et raison, qu'entre deux modes de la preuve qui détermineront l'un le champ de la critique, l'autre celui de la dogmatique. Au xviii<sup>e</sup> siècle, deux mouvements coexisteront. D'une part, un recours fréquent à l'investigation historique (*historia plenior*) que pratique un Richard Simon par exemple, qui fait appel au contexte des événements pour combler les lacunes de l'histoire biblique. D'autre part — et c'est là le second axe de l'étude —, le refus des théologiens d'admettre le raisonnement logique pour fonder la vérité révélée et le choix d'appuyer celle-ci sur « la preuve de fait » et donc sur l'Église, dont la seule présence porte témoignage.

De ce point de vue, la critique biblique atteindra son sommet en France à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle pour connaître un arrêt par la suite. Dès lors, le texte devient secondaire, ce qui explique, selon François Laplanche, le peu d'attention dont il sera par la suite l'objet dans l'histoire de l'exégèse française. Son ouvrage peut en effet se lire à rebours et ce n'est pas l'un de ses moindres intérêts que de montrer que l'attitude du clergé et des théologiens du xix<sup>e</sup> siècle n'est pas le résultat de seules déterminations politiques mais s'ancre dans une tradition exégétique. En ce sens, le chapitre consacré à la « preuve de faits » est l'une des clés du livre. Se joue là non seulement le problème de l'étrangeté de la Bible face à la « claire présence de la Raison » mais la distinction entre les récits bibliques et les vérités qui leur sont attachées. Séparation entre les récits bibliques et les vérités auxquelles les gens adhèrent (morale naturelle). À la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, certains théologiens distinguent entre le vrai sens de l'Écriture (« les vérités éternelles ») et le sens littéral du texte. Les apologistes ne renoncent pas à justifier ce qui dépasse la Raison, ce qui dépasse les vérités éternelles. Sauver la Révélation. Mais c'est à travers la figure de l'abbé Bergier que la « preuve par les faits » s'épanouira jusqu'à devenir le centre de l'apologie du xviii<sup>e</sup> siècle. Bergier va en effet dissocier la vérité métaphysique du domaine des certitudes morales, portant sur des faits attestés par des témoins ou dont la tradition nous a conservé le témoignage. Dans ce nouveau cadre, il devient alors possible d'accueillir la recherche historique, puisque seule importe la Révélation primitive, laquelle englobe toutes les religions. Elle est aussi un fait. Accueil ambigu, comme le montre François Laplanche, puisque le catholicisme est dans cette interprétation théologique de l'histoire la religion par excellence et l'Église, la détentrice de la vérité des dogmes de foi. C'est sur cette ambiguïté que va tenter de se reconstruire le mythe chrétien au dix<sup>e</sup> siècle.

L'histoire sera convoquée de façon tout aussi centrale par la « science catholique » puisque c'est elle, et non la raison, qui établit le témoignage divin en faveur du catholicisme. L'opposition développée par Lamennais entre « ordre de foi » et « ordre de conception » illustre le nouveau développement pris par le principe de « preuve par les faits ». Là encore, le concept de Révélation primitive rend illusoire l'accueil fait par Lamennais aux travaux de la science exégétique allemande et engage les théologiens français dans une impasse dont ils ne sortiront qu'à la fin des années 1880. Parallèlement, la science exégétique française, toujours secondaire par rapport à l'apologie, rencontre des limites étroites. Si de nouveaux lieux se créent, comme le séminaire de Saint-Sulpice, l'herméneutique d'un Garnier ou plus tard les travaux d'un Le Hir restent en marge des innovations permises par les avancées de la science allemande. Seules se développeront des tentatives aux frontières de cette science exégétique. C'est le cas de l'œuvre de Renan, qui s'engage dans une direction qui lui est propre, même si elle emprunte des concepts proches de ceux de l'exégèse. Tel est également le cas des théories d'Edward Reuss, qui lui répondent en écho, quand bien même elles donnent naissance à une école de théologie protestante. L'exégèse catholique reste, elle, frileusement cramponnée au concept de Révélation qu'il s'agit de maintenir au-delà et hors de portée de tout aplatissement historique. Cette position, maintenue jusque dans les années 1890, ne sera bientôt plus tenable et la fin du siècle apportera des bouleversements intellectuels et des secousses dont témoignèrent le modernisme et les études de Loisy. Nous avons tenté de retracer ici le propos le plus général du livre. Mais au terme d'un ouvrage

que sa très profonde érudition rend parfois un peu elliptique, François Laplanche offre plus qu'une histoire de la science exégétique française. Il nous en donne une véritable interprétation que seul un grand savant, dominant à la fois la science sacrée et les événements politiques, pouvait tracer.

Perrine SIMON-NAHUM.

Marc VENARD, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon, xv<sup>e</sup> siècle*. Préf. d'Alphonse DUPRONT. Paris, Cerf, 1993. 14,5 x 23, 1 280 p.

S'il est un ouvrage d'histoire religieuse digne d'être présenté dans cette revue, c'est bien l'édition, longuement attendue, de la thèse de Marc Venard dans la nouvelle collection des Éditions du Cerf, « Histoire religieuse de la France ». Sous cette forme allégée par rapport à l'édition de l'atelier de Lille-III (1980), la recherche de l'auteur, poursuivie de 1960 à 1977, se clôt en effet par une synthèse d'une rare perfection. Marc Venard articule avec beaucoup de savoir et d'intelligence les niveaux différents d'une histoire où va se répercuter l'événement capital du xv<sup>e</sup> siècle : la rupture religieuse de l'Occident. Dès le début, nous voici donc promenes dans l'espace avignonnais, subjugués par cette ville papale, prise entre Rome et le royaume de France, peu éloignée de Lyon, donc de Genève. Ainsi saurons-nous qu'il n'est pas de bonne histoire sans géographie. À la fin, sous forme d'une sociographie religieuse, nous serons instruits des réalités économiques et sociales de la province, afin de pouvoir apprécier la foi et la piété des différentes couches de la population, en territoire catholique et dans les quelques enclaves protestantes. Entre ce début et cette fin, nous aurons vu les retentissements, en Avignon, des grands événements du siècle : l'irruption de l'Église « alternative », les hésitations et le raffermissement de la vieille Église, à travers les lenteurs du concile de Trente, le « réveil » catholique marqué par les modèles borroméen, puis français.

De plus, Marc Venard a réussi, par la mise en place de portraits bien choisis et bien dessinés, à articuler les aspects structuraux et événementiels de cette histoire d'Avignon et il la donne à comprendre avec bonheur. Un tel parcours suppose un incroyable dépouillement d'archives. Malgré le fardeau de ce savoir, l'auteur n'est jamais lassé et ne lasse jamais, grâce à la vivacité d'une écriture particulièrement alerte. En outre, les chapitres de cette vaste thèse débouchent régulièrement sur des conclusions où les appréciations de Marc Venard méritent toujours l'arrêt. Elles ne témoignent pas seulement, selon moi, de sa familiarité avec l'historiographie religieuse de notre temps et de l'assimilation des modèles de celle-ci. Le détachement de l'historien comporte ici une leçon éthique. Évitant les généralisations souvent plus brillantes que fondées, dédaignant l'encens universitaire vis-à-vis des devanciers aussi bien que l'envie de paraître original, Marc Venard s'approche de ses personnages avec une intuition qui ne peut aller sans respect. Pour ma part, j'ai particulièrement apprécié, dans ce registre, le chapitre III de la cinquième partie : « Classes populaires et religion », qui nous fait sentir ce qu'est « un peuple protestant » ou « un peuple catholique ».

Le lecteur ayant suivi jusqu'au bout l'enchaînement des chapitres arrive à une grande conclusion, point de référence obligé pour toute réflexion sur le problème de la « déchristianisation ». Dans ces pages denses, Marc Venard cherche à mesurer la qualité et la durée de la Réforme catholique en Avignon. Il estime que, terre de passage, le Comtat a été très sensible aux mouvements de l'opinion, en Italie comme en France, et a peu ou mal résisté à l'invasion des Lumières, dont Michel Vovelle a mesuré l'effet à l'échelon de la Provence, toute proche. Surtout, Marc Venard étudie de façon très originale les limites internes du « modèle tridentin » (expression dont A. Dupront lui reproche l'usage pour des raisons qui me semblent peu convaincantes).

*Désacralisateur*, parce qu'il interdit les pratiques de la piété populaire et centre le culte sur l'Eucharistie; *clérical*, parce qu'il détache le curé de sa communauté pour en faire l'agent de l'évêque; *moralisateur*, parce que la correcte pratique du sacrement de pénitence prend une importance croissante, le catholicisme tridentin a eu pour effet de couper l'Église de la société urbaine ou villageoise. Les hommes ont commencé par accorder moins de place à la foi qu'à la morale et ont fini par se détacher de la première, tandis que la dévotion vive était réservée aux femmes. La leçon ultime de cette conclusion, pour l'auteur, est le caractère historiquement relatif des différents modèles du christianisme. En ce qui concerne le catholicisme, il a existé avant le modèle tridentin et il est probable qu'il lui survivra.

Il n'est jamais possible de s'intéresser à un travail d'histoire religieuse qui s'inspire, de près ou de loin, des intuitions historiographiques d'Alphonse Dupront sans avoir envie d'entrer en débat avec cette grande intelligence. L'essentiel a été dit, je crois, au cours de l'un des colloques consacré à l'œuvre de Michel de Certeau, lecteur admiratif et critique de Dupront<sup>8</sup>.

François LAPLANCHE.

Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*. Nouv. éd. en trois vol., texte établi par Daniel DEVOTO, éd. par les soins de Charles AMIEL. Genève, Droz, 1991. 18 × 25,5, XV-903 p., 537 p. et 564 p. (« Travaux d'humanisme et Renaissance », CCL).

Pour son 250<sup>e</sup> volume, la collection des T.H.R. a choisi de rééditer un texte célèbre, épuisé depuis bien longtemps en français (dès avant 1950). Car l'*Érasme* de Bataillon, une thèse éditée en 1937, est un monument, non seulement par son poids — un vrai « pavé », assez banal dans les thèses dites d'ancien régime — mais en raison de la formidable fécondité de ce texte. Celui-ci, réimprimé tel quel, forme le tome I des trois volumes. Marcel Bataillon avait suivi son chef d'œuvre toute sa vie, il avait vérifié la traduction et corrigé les deux éditions espagnoles (1950, 1966); il

8. Voir Luce GIARD, Hervé MARTIN, Jacques REVEL, *Histoire, Mystique et Politique. Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 100 sq.; voir également mon compte rendu de ce livre dans la *Revue de synthèse*, IV<sup>e</sup> S., 1-2, janv.-juin 1994, p. 266-268.



préparait depuis longtemps une seconde édition française soigneusement mise à jour lorsque la mort l'a surpris. Les modifications parfois très importantes qu'il comptait apporter à certains points de son développement, à la lumière des travaux récents et de toute une vie de savant professeur au Collège de France ont été éditées dans le tome II. À l'aide d'un système de renvois par astérisques, on peut donc lire de façon commode le dernier état de la pensée de l'auteur. L'édition des différentes préfaces françaises et espagnoles permet d'observer la destinée de ce livre. La bibliographie compte cent cinquante pages; elle passe de 708 à 2 400 entrées entre 1937 et 1991 — et reprend tous les travaux parus sur le sujet jusqu'en 1978. Les éditeurs y ont judicieusement ajouté les comptes rendus de Marcel Bataillon sur les ouvrages sortis dans les domaines traités par sa thèse. Le tome III rassemble enfin les articles écrits en français et en espagnol par l'auteur sur Érasme et l'érasmeisme. C'est dire qu'Érasme a été un compagnon de toute sa vie, mais il ne faudrait pas conclure de la monumentalité de ces volumes qu'il fut le seul. La bibliographie de Marcel Bataillon, présentée par Charles Amiel à la fin du troisième volume comprend 594 entrées...

Cette monumentale réédition s'imposait-elle? Poser ainsi la question, c'est poser celle de la vie et de la mort d'une œuvre. On sait combien l'ouvrage a fait l'effet d'une bombe lors de sa sortie. Lucien Febvre l'exprimait parfaitement dans le compte rendu qu'il en donnait pour la revue des *Annales*<sup>9</sup>. L'Espagne était alors un pays sous-développé et isolé, en proie à une épouvantable guerre civile; Bataillon révélait un pays ouvert autrefois à tous les souffles de l'humanisme, en prise directe avec ce que l'Europe la plus développée et la plus progressiste aux yeux de l'historiographie d'alors avait su faire de mieux. Il confirmait en même temps qu'elle était déjà un pays de sang et d'intolérance. La seconde bombe était beaucoup plus intellectuelle: on parlait du destin de l'œuvre d'un homme, le prince des humanistes, qui n'avait jamais mis les pieds en Espagne; on posait pour la première fois et en des termes qui restent singulièrement neufs la question de la diffusion de la pensée d'un auteur, celle de la lecture d'une œuvre, celle de sa fécondité changeante au fil des générations. L'effet de la dernière bombe allait être plus fort encore: Érasme, présenté jusque-là comme un sceptique pourfendeur de dogme, un contempteur ironique de toutes les glorioles, un insupportable facétieux ne respectant rien était, involontairement certes, à l'origine d'un mouvement spirituel qui faisait naître l'exégèse de la Bible polyglotte, la mystique de Thérèse d'Avila et la poésie religieuse de Luis de León. Rien de moins.

L'image romantique de l'Espagne austère et grandiose, aussi noire que le costume de ses hidalgos cédait devant celle d'un joyeux mélange de peuples anticonformistes. L'Espagne des morisques, des marranes, des conversos, des illuminés, des saints et des inquisiteurs était racontée dans une langue alerte qui faisait et fait toujours de ce monument un livre haletant. Il a conservé ce caractère littéraire, mais aussi ce qui fait la force des très grands travaux d'érudition, une capacité de suggestion, un art de donner envie d'aller voir ailleurs, plus loin, autrement. Les philo-

9. Voir « Une conquête de l'histoire: l'Espagne d'Érasme », *Annales H.S.*, t. 1, 1, 1939, p. 28-42, repris in *Au cœur du religieux du xvi<sup>e</sup> siècle*, 1957, Paris, S.E.V.P.E.N. (« Bibl. gén. de l'E.P.H.E., VI<sup>e</sup> section »), 1968, p. 93-111.

sophes comme les historiens espagnols, français et autres ne s'en sont pas privés depuis cinquante ans. Ils ont creusé une pensée et une histoire que Bataillon, encore très littéraire en dépit de sa volonté de toujours décrire un auteur dans son environnement social, aborde très peu : que voulait dire Érasme, qui étaient ses lecteurs et disciples espagnols, qui étaient les morisques, les conversos, les alumbrados, comment l'Inquisition s'y prenait-elle pour les démasquer ? Pour rester dans l'espace francophone, les travaux de Léon E. Halkin et d'Augustin Redondo, de Bartolomé Bennassar, Pierre Chaunu, Bernard Vincent ou Jean-Pierre Dedieu sont directement issus de ces vides suggérés. Avec leurs homologues espagnols, ils ont pu décrire un monde insoupçonné, celui des lettrés espagnols, modifier certaines approches quelque peu systématiques comme le rapport direct entre l'érasmisme et l'illuminisme, mais la démarche de Bataillon n'est pas devenue obsolète. Comme l'annonçait le sous-titre de sa thèse : *Recherches sur l'histoire spirituelle du xvi<sup>e</sup> siècle*, il s'agissait en effet d'appliquer une méthode nouvelle de découverte des textes de spiritualité, en les renvoyant au miroir des mentalités contemporaines autant qu'à leur filiation littéraire.

Peut-on aller plus loin, faire de la prospective et tenter de dire si d'autres recherches vont naître ? Les travaux récents en dépendance de Bataillon ont surtout abordé la description des sociétés, ils se sont peu à peu glissés dans l'histoire des mentalités. Toute une part du travail de Bataillon est une histoire des idées et des sensibilités, vastes champs aujourd'hui en cours d'exploration. Une autre part est l'histoire de la théologie et de la pensée religieuse, bien en friche aujourd'hui. L'histoire de l'Église en Espagne n'a pas encore intégré son rapport à la société, ni même aux grands courants intellectuels. Nous savons bien peu de choses des réformes appliquées dans les diocèses. Nous ne savons rien du formidable bouillonnement interne des ordres religieux. Pourquoi l'Espagne a-t-elle produit Las Casas (un autre héros de Bataillon revenu à la mode), Thérèse d'Avila, Ignace de Loyola et tant d'autres en même temps ? Quels liens établir entre eux ? Nous savons maintenant un peu mieux ce qu'ils doivent et ne doivent pas à Érasme, nous ne savons pas trop ce qu'ils doivent aux autres humanistes, longtemps hébergés à la cour de Charles Quint, ce qu'ils doivent au formidable creuset que furent les universités.

Il ne s'agit pourtant pas seulement de l'Espagne. Avec la redécouverte des disciples d'Érasme et des humanistes en général, évangéliques, pauliniens, néo-platoniciens, une nouvelle page de l'histoire des réformes s'est trouvée ouverte. Jusqu'au second xx<sup>e</sup> siècle, l'histoire religieuse était une histoire confessionnelle. On savait qui était catholique, qui était protestant. Mais qu'étaient ces érasmissants poursuivis ? Dire qu'ils étaient hérétiques puisque poursuivis par l'Inquisition ne suffisait plus. C'est à partir de Bataillon, entre autres, que l'histoire religieuse scientifique a pu s'éloigner de l'histoire confessionnelle pour partir à la découverte de ceux qui ne voulaient choisir que leur conscience. Tous ceux qui furent entre deux : nicodémites, politiques, « libertins » pourchassés par les confessions, mais passeurs vers notre modernité occidentale. Ce sont eux qui ont provoqué la prise de conscience de la nécessité de la tolérance et contribué à construire l'État moderne, accélérant la lente séparation de l'autorité politique et de l'autorité religieuse, seul gage de paix et unique antidote contre le fanatisme. La connaissance de ces moyennes permet désormais de chercher à comprendre, comme on sait le faire en Allemagne, les phé-

nomènes de reconfectionnalisation qui marquent le passage vers l'absolutisme des sociétés de l'Europe moderne et les effets des mouvements piétistes qui suivent.

Le grand risque d'une pareille thèse est de rester incontournable. Or elle induit une étude purement littéraire des phénomènes. Marcel Bataillon n'avait pas le choix, mais il doit être dépassé. Les archives locales en disent beaucoup sur ce qui se passe derrière les livres étudiés par Bataillon et si les archivistes sont loin de les avoir répertoriées et mises à la disposition du public, les historiens sont loin d'avoir fait l'effort de s'y investir. Et puis, il y a la question irritante du destin de l'humanisme érasmien et des autres humanismes dans l'histoire du xv<sup>e</sup> siècle, une question sans fond tant elle est complexe, à l'image du fantastique bouillonnement intellectuel et spirituel de ce siècle. Nous devons continuer à examiner ce qui se passe en France, en Italie et ailleurs. Décidément, la lecture d'un grand génie qu'on assume ou qu'on repousse est féconde, qu'il se nomme Érasme ou Bataillon.

Nicole LEMAÎTRE.

*La Liberté de conscience (xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*. Actes du colloque de Mulhouse et Bâle (1989), réunis par Hans R. GUGGISBERG, Frank LESTRINGANT et Jean-Claude MARGOLIN. Genève, Droz, 1991. 12 × 18, 375 p. (« Études de philologie et d'histoire », 44).

Ce beau volume dédié à la mémoire de Claude Longeon livre les actes d'un colloque consacré à la liberté de conscience. Dix-neuf communications de très haut niveau sont réparties en quatre chapitres : temps de la réforme, épreuve des guerres de religion, limite de la liberté de conscience (judaïsme et islam) et liberté de conscience en devenir. D'origine théologique, ce thème devient politique puis philosophique. Mais il est frappant de constater que si la fin du monopole de l'Église permet l'émergence d'une telle idée, c'est la naissance des États modernes qui tentera par tous les moyens de s'y opposer. Ces articles permettent aussi de faire le point des recherches depuis la somme classique de Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*<sup>10</sup> sur lequel un numéro des *Recherches de science religieuse* (t. 78, 1990) attire l'attention. Bien inscrit dans l'histoire des idées européennes, ce volume est neuf et montre la richesse du travail pluridisciplinaire et international.

Dominique BOUREL.

Pierre BLET, *Le Clergé du Grand Siècle en ses assemblées (1615-1715)*. Paris, Cerf, 1995. 14,5 × 23,5, 529 p., bibliogr., index (« Histoire religieuse de la France », 7).

Le R.P. Blet, s. j., nous livre ici le résumé des trois grands livres qui ont marqué son parcours d'historien des assemblées du clergé. Le premier, paru en 1959, traitait

10. Paris, Aubier, 1955, rééd. Paris, Albin Michel (« Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité »), 1994.

de ces assemblées de 1615 à 1666, les deux suivants, parus respectivement en 1972 et en 1989, continuaient cette étude jusqu'à la mort de Louis XIV. On ne peut que se féliciter de voir l'auteur condenser l'essentiel de ces études en une synthèse plus facilement accessible. Pour le lecteur soucieux d'aller plus loin sur tel ou tel aspect traité dans le livre, un utile système de renvoi dans la table des matières permet de se reporter à l'ouvrage précédent dont le chapitre a été tiré.

Que sont donc ces assemblées du clergé de France, qui n'ont pas grand-chose à voir avec nos modernes conférences épiscopales? Elles ont de lointains ancêtres médiévaux, quand les rois assemblaient leurs évêques pour en obtenir conseil et soutien. Ces réunions pouvaient même devenir des armes contre le pape et prendre l'aspect d'un concile national, toujours redouté par Rome. Au plus fort de sa guerre contre le pape Jules II, Louis XII ne manque pas ainsi de réunir le clergé gallican. Mais il faut attendre le début des guerres de religion pour voir apparaître une assemblée du clergé telle que, cinquante ans plus tard, la pratique en sera codifiée. En 1561, la régente Catherine de Médicis doit faire face à la fois à la crise religieuse, mais aussi à une crise aiguë des finances royales. Elle a besoin de demander aux évêques gallicans à la fois une réforme des abus ecclésiastiques qui, espère-t-elle, résoudra le schisme et une aide financière. Les deux principaux objets des assemblées du clergé étaient ainsi définis : prendre connaissance des problèmes internes à l'Église gallicane et négocier avec le pouvoir sur le montant de la subvention à lui accorder.

Rome n'apprécia jamais ces réunions qui risquaient toujours d'empiéter sur les prérogatives pontificales. Obstinement, papes, légats et nonces se refusèrent à reconnaître une quelconque valeur institutionnelle à ces assemblées. La monarchie, qui aurait peut-être préféré continuer à pratiquer les aliénations de biens ecclésiastiques, comme elle l'avait tant fait pendant les guerres de religion, apprit à négocier avec le clergé gallican ces « dons gratuits » qui, dans leur principe, respectaient l'immunité fiscale des clercs : l'Église gallicane ne payait pas un impôt, mais elle fixait librement — plus ou moins, on s'en doute — le montant d'un subside au roi très chrétien, protecteur de ses libertés. Comme l'argent de l'Église ne pouvait servir à n'importe quelle fin profane, les députés du clergé ne manquaient jamais de rappeler ses devoirs au souverain : ils ne lui versaient cet argent que pour contribuer à l'exaltation de la foi chrétienne, contre les hérétiques et les infidèles.

Ainsi, parce que la monarchie avait besoin de l'accord de son clergé pour pouvoir lui soutirer quelques subventions, le clergé gallican, seul des trois ordres, put pendant tout le Grand Siècle tenir régulièrement des assemblées où il délibérait librement non seulement du don gratuit, mais aussi de ses propres affaires. Ces réunions permirent à l'Église gallicane de conserver toute son autonomie vis-à-vis du pape comme du roi. Ce phénomène mérite toute notre attention et oblige à réviser les jugements hâtifs si souvent portés sur cet absolutisme qui aurait triomphé à l'époque dans l'Église tridentine comme dans l'État monarchique.

On ne saurait développer ici tous les thèmes que l'auteur peut aborder, fort de sa connaissance exhaustive des sources françaises et romaines. À partir de 1615, la périodicité des assemblées fut fixée à dix ans, entrecoupée de « petites assemblées » tous les cinq ans. Mais ces dates ont pu, à l'occasion, ne pas être exactement respectées. La durée des réunions peut être très variable. Les participants sont élus par le clergé de chaque province ecclésiastique, à raison de quatre délégués, deux évêques

et deux clercs. La réunion se tient généralement à proximité du lieu où se trouve la cour, le plus souvent à Paris. Le roi fait savoir ses besoins à l'assemblée, qui délibère ensuite du montant qu'elle accepte d'offrir. Elle en profite pour présenter ses remontrances au roi sur les violations des libertés ecclésiastiques que les juridictions laïques ont pu commettre, sur les agissements des protestants, etc. Au bout de négociations qui peuvent durer, chacune des parties essaye de donner satisfaction à l'autre.

Ce schéma général connaît évidemment des applications bien diverses. Quand Louis XIII en 1620 ou en 1625 fait la guerre à ses sujets protestants rebelles, le clergé ne peut qu'applaudir et financer sans trop rechigner des opérations militaires qui démantèlent, une à une, les places fortes des hérétiques. Mais en 1630, le roi a signé une paix qui maintient la liberté du culte réformé, au grand dam des dévots. Pis encore, en 1635, il s'engage dans la guerre de Trente Ans aux côtés du Suédois et du Hollandais hérétiques contre les très catholiques Habsbourg. Non seulement le clergé doit financer une guerre qui n'a plus grand-chose à voir avec la défense de l'Église, mais les exigences royales se font de plus en plus élevées. Cette situation choque certains députés du clergé, même si beaucoup sont sensibles aux justifications de Richelieu : la guerre pour empêcher la tyrannie espagnole, qui se cache sous le masque de la religion, de s'emparer de l'Europe est une guerre juste. La victoire française sera suivie du rétablissement pacifique de l'unité religieuse. Le clergé est d'autant plus porté à croire en la sincérité du cardinal-ministre, qu'il voit son engagement dans le royaume même en faveur de la réforme tridentine. Après la Fronde et le gouvernement très tolérant d'un Mazarin, le règne personnel de Louis XIV voit triompher les partisans de l'application « à la rigueur » de l'édit de Nantes, puis de sa révocation. À l'extérieur, les guerres contre les puissances maritimes protestantes justifient l'augmentation considérable des sommes demandées au clergé.

Les assemblées du clergé ne se sont pas contentées de lutter contre le protestantisme ou les empiètements parlementaires. Elles ont vite pris connaissance d'affaires internes à l'Église, s'arrogeant un droit de juger les causes des évêques que Rome leur refusera toujours. En matière de foi, elles n'hésitent pas à recevoir les décisions pontificales tout en soulignant que le pape ne peut agir qu'avec le consensus de l'Église, vieille doctrine conciliariste et gallicane qui provoque les plaintes régulières de la curie. Ce conflit peut sembler de pure forme, car sur les grands problèmes doctrinaux du temps, et principalement sur le jansénisme, les assemblées et Rome partagent la même opinion. On ne peut toutefois le négliger : la résistance de l'archevêque de Paris, le cardinal de Noailles, à la réception de la bulle *Unigenitus* a pour origine sa susceptibilité gallicane bien plus qu'une quelconque sympathie janséniste ; on en connaît la conséquence pendant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle. La tentation pour les assemblées de se proclamer concile national fut particulièrement forte dans les périodes de conflit entre le pape et le roi, notamment lors de l'affaire de la régale, qui aboutit aux fameux quatre articles de 1682, où le clergé français réaffirme les points fondamentaux de l'ecclésiologie gallicane. Mais, malgré des conflits périodiques, la monarchie préféra toujours garder Rome comme interlocuteur privilégié. Elle ne chercha guère à se servir des assemblées comme arme contre la curie, mais ce furent bien au contraire les députés du clergé qui tentèrent d'utiliser les dissensions entre le roi et le pape pour imposer l'Église gallicane comme arbitre.

Ce trop bref aperçu ne peut évidemment rendre compte de toute la richesse de l'ouvrage. En un style allègre, sans cacher ses sympathies — l'entourage d'Innocent XI n'est guère épargné, alors que le Roi-Soleil est absous de bien des péchés qu'une historiographie catholique traditionnelle lui imputait —, mais sans non plus tomber dans les ornières d'une histoire partisane ou apologétique, l'auteur éclaire la complexité des rapports entre État et Église dans la France d'Ancien Régime. Pour le spécialiste, cette synthèse sera un instrument commode de référence, pour le curieux, un moyen de renouveler sa vision du Grand Siècle.

Alain TALLON.

Lucien CEYSSENS, O.F.M., *Le Sort de la bulle Unigenitus. Recueil d'études offert à Lucien Ceysens à l'occasion de son 90<sup>e</sup> anniversaire*. Prés. par Mathijs LAMBERIGTS. Louvain, University Press, 1992. 16 × 24,5, XXVI-641 p., frontispice (« Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium », CIV).

Peu d'historiens assurément peuvent se promettre le sort réservé au père Lucien Ceysens, dont les quatre-vingt-dix ans singulièrement vigoureux ont été fêtés à Louvain par l'apparition de ce volume de plus de six cents pages, recueil d'une quinzaine de longs articles publiés par l'éminent franciscain au cours des dernières années et qui s'ajoute non seulement à un précédent recueil de quatorze articles sur le même thème — *Autour de l'Unigenitus. Recherches sur la genèse de la constitution* (Louvain, 1987, XXVI-845 p.) — mais à une véritable bibliothèque d'une dizaine de gros *in-octavo* et d'environ trois cents articles (certains réunis en treize volumes de *Jansenistica minora*). Avec le regretté Jean Orcibal, le père Ceysens est sans contestation l'historien qui a dominé l'étude si complexe du jansénisme, saisi par lui comme mouvement européen et non ramené, comme on l'a fait trop souvent en France, au seul Port-Royal et à ses expressions littéraires et spirituelles.

Écrits dans une langue claire et drue, qui préfère le relief à la nuance, ces articles substantiels trahissent une fois encore une familiarité intime avec les thèmes traités et les *dramatis personae*. Ils apportent sur plus d'un épisode ou d'un acteur des éclaircissements fort précieux. Si la maîtrise des sources manuscrites et imprimées reste véritablement exceptionnelle pour tout ce qui regarde le déroulement des controverses à Rome et dans les Pays-Bas du Sud au début du xviii<sup>e</sup> siècle, la qualité de l'information paraît être un peu moindre en ce qui concerne la France, ce qui conduit l'auteur à présenter parfois des interprétations sur lesquelles la critique devra faire certaines réserves. Disons d'un mot — et ceci s'applique tout autant au recueil de 1987 — que les portraits en pied de Louis XIV, de Mme de Maintenon, de Fénelon, de Saint-Simon, du Régent, de Montesquieu, pour ne citer qu'eux, ne reflètent pas exactement l'état présent de la recherche. Les grands travaux érudits de Jean Orcibal et de Jacques Le Brun ne permettent plus de présenter la figure et l'action de l'archevêque de Cambrai de la manière qui est ici privilégiée. L'école anglo-saxonne, illustrée par les études de Ragnhild Hatton, d'Andrew Lossky, de John Rule, de Paul Sonnino, a renouvelé la connaissance du règne de Louis XIV, de

la personnalité du souverain. On ne peut plus parler du roi comme on le faisait au temps de Lavisse. Le père Pierre Blet a éclairé par ses ouvrages successifs les rapports de la monarchie française et du clergé national : son dernier ouvrage, *Le Clergé de France, Louis XIV et le Saint-Siège de 1695 à 1715* (Cité du Vatican, 1989, xvi-666 p.), roule précisément sur les mêmes sujets et la même période considérés ici mais n'invite nullement aux mêmes conclusions. Quant à Saint-Simon, l'idée de faire de lui une autorité et non pas seulement un spectateur d'une incomparable perspicacité est proprement insoutenable : les analyses d'Yves Coirault ont achevé de rendre le petit duc à l'ordre littéraire dont il est une des gloires. À suivre les *Mémoires* ligne à ligne, comme le fait un peu systématiquement le père Ceysens, on aboutirait à des résultats surprenants. Certains portraits se réduisent alors à des caricatures.

À partir de ces informations sélectives, l'auteur avance et développe une interprétation du jansénisme qui relève de l'histoire confessionnelle — mise au goût du jour par la modernité conciliaire — et tend à présenter le mouvement janséniste, ses thèses et ses acteurs comme hautement respectables et condamnés à tort par le magistère ecclésiastique. Bref, une « affaire Jansénius » sur le mode de « l'affaire Galilée ». Il ne convient pas ici d'apprécier cette présentation, mais simplement de souligner qu'à l'évidence il eût mieux valu dans ces articles s'en tenir à l'une des deux formules également acceptables et fécondes. Ou bien l'histoire neutre de type universitaire, tenant sévèrement à distance l'institution ecclésiastique et n'usant que des repères propres aux sciences humaines sécularisées et à leurs méthodes. Le père Ceysens a pratiqué cette histoire avec éclat bien longtemps. Ou bien l'histoire de l'Église, telle qu'elle émerge aujourd'hui dans certains secteurs en renouveau, replaçant les faits établis par la critique dans le cadre dogmatique et canonique qui est le lieu de leur déroulement et la clef de leur signification. C'est là une histoire fortement *rethéologisée*, au sens le plus positif, celui d'un haut niveau conceptuel. Seule cette seconde histoire pourrait se permettre des jugements de valeur que rien n'autorise autrement. Sachons conserver, en tout cas, selon la belle expression d'Alphonse Dupront, « une ferveur lucide de témoin ».

Bruno NEVEU.

*Le Collège de Riom et l'enseignement oratorien en France au XVIII<sup>e</sup> siècle.* Actes du colloque de Riom, 28-30 mars 1991, textes réunis et présentés par Jean EHRARD, postf. par Dominique JULIA. Paris/Oxford, CNRS Éditions/Voltaire Foundation, 1993. 17,8 × 24,2, 370 p., ill.

Une double interrogation parcourt la diversité de ces textes et en tisse l'unité : qu'en est-il de la spécificité et de la modernité de l'enseignement oratorien ? À ces deux questions, trois autres thèmes transversaux ajoutent beaucoup à l'intérêt de l'ouvrage : la recherche et la discussion systématique de la méthode, la mise en relief des différences qui structurent l'espace oratorien, la méfiance vis-à-vis des idées reçues. Sur tous ces points, la lecture de l'ouvrage apporte réponses et questions nouvelles, dans une démarche dynamique.

Les seize communications sont distribuées sous trois thèmes : Maîtres et élèves (p. 11-74), Bibliothèques (p. 75-130), et l'Enseignement (en deux parties, p. 131-330); cette dernière partie comprend la postface qui donne les conclusions des travaux et ouvre la voie vers de nouvelles recherches.

Sous le titre « Maîtres et élèves » sont étudiés le réseau des collèges et la vie scolaire. D. Julia et W. Frijhoff cherchent à situer les maisons de l'Oratoire dans le réseau éducatif en utilisant les notes, consignées dans les catalogues d'entrée, concernant le cursus suivi par les nouveaux oratoriens avant leur arrivée dans une maison d'institution. Semblent apparaître ainsi, au cours du siècle, malgré les lacunes des sources, la désaffectation des grands collèges, la présence accrue des petits séminaires et la diversification des instituts scolaires dans un siècle où le réseau se densifie. Une hiérarchie, interne cette fois à l'Oratoire, apparaît entre les établissements de la congrégation. Étienne Broglin nous montre « l'écart fondamental » entre les maisons de Riom et de Juilly, ces deux institutions oratoriennes dont il tente « un essai de croisement ». Il met ainsi en relief l'importance des spécificités locales pour toute analyse concernant le XVIII<sup>e</sup> siècle. L'étude réalisée sur la vie scolaire à Effiat et sur les bâtiments du collège de Riom prouve encore les différences internes à l'Oratoire.

On retrouve le même effort de recherche de méthode dans l'étude des « Bibliothèques ». Les sources utilisées sont les inventaires (souvent d'époque révolutionnaire, ou postérieurs, donc d'interprétation difficile), les livres de compte, les comptes rendus de visite des collèges. L'analyse des ouvrages conservés de la bibliothèque du collège militaire d'Effiat permet à L. Perol d'avancer quelques conclusions sur son contenu et son utilisation : la bonne place de l'histoire dans un siècle où cette discipline est importante, la faiblesse des ouvrages de théologie (mais les ouvrages liés au jansénisme ont-ils été occultés ?), la bonne position des « livres de piété et de morale chrétienne » (le quart du total), la présence active des ouvrages scientifiques et de la section littéraire. Présence active, car le départ a pu être fait entre livres « actifs » et livres « morts », et ces deux dernières sections scientifiques et littéraires présentent une forte utilisation. Enfin, la bibliothèque riomoise comprend également des ouvrages « divers sujets », non entrés en classification et peut-être témoins de champs culturels nouveaux, et les livres de classe. Au total, cette bibliothèque incomplètement reconstituée présente un collège « sérieux » et ouvert aux innovations. La même recherche de profil intellectuel des professeurs, d'évolution et d'adaptation au milieu local est réalisée par la méthode comparative entre les bibliothèques du collège de Pézenas (Oratoire) et de Rennes (s.j.), et entre celles de Montbrison et de Riom de l'Oratoire.

C'est à « L'Enseignement » qu'est consacré le plus grand nombre des communications du colloque riomois : neuf sur seize. Les questions de modernité, de spécificité et de méthode forment l'unité d'un ensemble de travaux focalisés sur les pratiques scolaires. L'analyse des textes normatifs n'a pas été négligée puisque « *La Ratio studiorum* du père Houbigant, (comme) témoignage de l'enseignement oratorien des humanités » est étudiée par Agnès Cornevin (p. 133-140), analyse reprise par D. Jularid dans sa postface en situant l'ouvrage dans son contexte d'évolution des idées. L'essentiel, cependant, de cette étude sur l'enseignement concerne ce que André Chervel appelle « l'enseignement réel », sans que l'historien puisse atteindre vraiment les résultats de cet enseignement. Les matières essentielles du plan d'étude



des collèges d'Ancien Régime sont analysées, tant au plan local, à Riom et à Effiat, qu'au niveau national : il s'agit des mathématiques, de la philosophie, des langues, de la rhétorique et de l'histoire.

L'étude de l'enseignement des mathématiques s'appuie surtout sur les brochures imprimées des exercices publics et l'analyse systématique, par Bruno Belhoste, d'un corpus de quarante-cinq thèses et exercices publics soutenus entre 1744 et 1791 (« l'enseignement de mathématiques dans les collèges oratoriens au XVIII<sup>e</sup> siècle », p. 141-160). Cette analyse tend à confirmer l'élan de la fin du siècle, donne des indications sur le rôle des mathématiques dans le renouveau pédagogique des collèges où l'Oratoire eut un rôle particulier. On constate toutefois, pour tempérer cette spécificité, que l'ordre n'a pas éprouvé le besoin de prescrire programme et manuels.

C'est peut-être dans la philosophie qu'apparaît le mieux la modernité de l'Oratoire. L'analyse que fait Catherine Larrère (p. 171-190) de la situation à Riom et à Effiat pour la deuxième moitié du siècle permet du moins cette hypothèse.

Est-ce dû à l'accueil de Malebranche dans les collèges ? Les oratoriens ont une démarche originale : Condillac n'est pas rejeté à Effiat, mais on ne retient de lui que le seul axe logique, la méthode analytique, la manière d'apprendre à penser juste si recherchée dans ce siècle des Lumières, « la vraie méthode à suivre dans la recherche de la vérité ». La « conjonction épistémique » entre Malebranche et Condillac existe à Effiat, elle est refusée à Riom.

La sensation est donc occultée, et une voie épistémologique est ouverte qui sert et conduit à l'orthodoxie religieuse : les pères restent fidèles à leurs valeurs. Cette nouvelle voie exclut la scolastique, mais sert à construire un enseignement philosophique subordonné à la théologie. Ainsi, la philosophie scolaire procède-t-elle elle-même à la destruction de la métaphysique traditionnelle tout en restant attachée à l'orthodoxie religieuse. Voilà une conclusion qui remet en cause le combat des Lumières : la philosophie n'était-elle pas déjà sur de nouvelles voies avant d'Alembert et l'*Encyclopédie* ?

Quant à l'enseignement des langues et à la rhétorique, les traces de la modernité de l'Oratoire sont mises en doute, au bénéfice du résultat de nouvelles recherches. Certes, l'étude réalisée à Riom et à Effiat pour les langues (p. 191-228) tend à montrer cette modernité : disparition ou quasi-disparition du grec, diminution de la part du latin au profit du français et des langues des pays voisins, nouveauté des méthodes utilisées — des traductions surtout — et usage des ouvrages pédagogiques du père Condren (1640) et de Lancelot (*Méthode de Port Royal*) ; il en est de même pour l'enseignement de la rhétorique (p. 239-250) où quatre types de transformation apparaissent, concernant la place du français, le recul de l'oral, le glissement vers un cours de belles-lettres, un objectif davantage lié à la préparation de la vie en société qu'à un apprentissage de l'art oratoire.

André Chervel, toutefois (« L'enseignement des langues dans les collèges de l'Oratoire », p. 229-239), pose des problèmes de méthode et d'utilisation des sources pour inviter à la prudence. Il demande en particulier que soient revisitées les deux affirmations traditionnelles concernant l'Oratoire, la modernité et la spécificité. Il propose de le faire à partir des questions suivantes : la langue parlée dans les collèges, l'enseignement du français, l'enseignement de la grammaire française avant la latine, l'originalité de l'enseignement grammatical, les manuels scolaires, le rapport versions/thèmes pour le latin. Il émet l'hypothèse que, au moins pour

l'enseignement des langues, les contraintes pédagogiques aient poussé plus à l'unification des pratiques qu'à l'originalité.

Quant à la communication particulière sur l'histoire de France enseignée à Riom, présentée par Catherine Volpilhac-Auger et l'organisateur du colloque, Jean Ehrard, elle étudie trois cours dictés conservés à la bibliothèque de Riom. Ces documents permettent d'approcher la réalité de la construction des leçons, et montre les disparités existantes tant au plan de la méthode que de l'idéologie sous-jacente. Ces cours vont de l'imagerie la plus traditionnelle et la plus convenue à une histoire événementielle, greffée sur les événements (nous sommes vers 1790-1791) dont le but est d'étudier les hésitations et fluctuations de la liberté depuis les origines de la monarchie jusqu'aux états généraux de Jean le Bon en 1355.

Que conclure ? D. Julia propose une interrogation sur trois points : « sur la signification de ce qu'est une congrégation enseignante au XVIII<sup>e</sup> siècle », sur « les bibliothèques des communautés », et sur « l'uniformité ou la diversité des programmes et des pédagogies mises en œuvre ». On connaît les difficultés de l'Oratoire au XVIII<sup>e</sup> siècle épuisé par son combat dans le conflit janséniste. Quel est l'affaiblissement de sa spiritualité ? L'étude des bibliothèques permet une approche nouvelle. Il faudrait multiplier les analyses d'inventaires pour esquisser une typologie des bibliothèques, préciser et différencier des profils intellectuels. L'évolution des achats de livres semble indiquer qu'à partir de 1750 il y a focalisation des acquisitions sur la mission d'enseignement des oratoriens, pour constituer un fonds humaniste et scientifique. Toutefois, les maisons d'institution des nouveaux confrères maintiennent la fidélité de l'ordre aux choix religieux d'origine.

La fin du siècle va vers l'uniformisation tant souhaitée par les réformateurs pédagogiques depuis la « Révolution de 1762 » : une unification des pratiques due au modèle des écoles militaires et à la volonté oratorienne de produire des plans d'études qui seraient imposés aux différentes maisons. L'Oratoire participe également à la grande vague d'enfermement des jeunes gens par ses nombreux internats, enfermement auquel elle adhéra tôt, contrairement aux jésuites. Cette question, de même que l'influence du jansénisme, n'ont pas été évoquées au cours du colloque.

Au total, les textes présentés sont d'une grande richesse, et proposent des avancées méthodologiques qui montrent les progrès réalisés par la recherche en histoire de l'éducation. Personne ne s'en plaindra !

Marcel GRANDIÈRE.

Perrine SIMON-NAHUM, *La Cité investie. La « Science du judaïsme » français et la République*. Paris, Cerf, 1991. 13,5 x 21,5, 349 p., bibliogr., index (« Bibliothèque franco-allemande »).

*La Cité investie*. Ce titre métaphorique s'explicite aussitôt dans le sous-titre : *La « Science du judaïsme » français et la République*. Le lecteur sera donc invité à comprendre comment, au XIX<sup>e</sup> siècle, les intellectuels juifs se sont incorporés à la culture et à la société françaises, jusqu'à paraître, au temps de « l'affaire », comme

la conscience de la nouvelle nation issue de l'événement révolutionnaire. Si ce dessein général est clair, il n'est pas sûr que le sous-titre l'indique sans équivoque. Pour se conformer au contenu, le sous-titre exact eût été « la science du judaïsme du judaïsme français », expression malheureusement trop lourde et abrégée par Perrine Simon-Nahum en « science du judaïsme » français, où les guillemets signalent la présence du groupe allemand « Wissenschaft des Judentums », sans parvenir à lever toute ambiguïté entre les génitifs objectif et subjectif. Si l'on s'attarde un peu sur ce point, ce n'est pas pour chercher à l'auteur une chicane de grammairien, mais parce que la présence de quelques obscurités dans les développements constitue l'un des rares reproches que l'on puisse adresser à ce livre très dense, où l'abondance de la documentation bouscule parfois la claire progression des paragraphes. Pour bien suivre l'exposé de Perrine Simon-Nahum, il peut être utile de lire à la suite l'introduction et la conclusion, avant d'aborder la succession des chapitres.

Le mérite essentiel de ce travail (du point de vue de l'histoire des sciences religieuses auquel ce compte rendu se limitera) consiste dans la contribution très neuve qu'apporte son enquête à notre connaissance de la science des religions au XIX<sup>e</sup> siècle. Nous étions déjà renseignés sur la science protestante et la science catholique, ainsi que sur la « science indépendante ». Mais il nous manquait un élément capital : la connaissance de la science juive, en elle-même et dans ses interactions avec les trois autres. Ce besoin est précisément comblé par l'ouvrage recensé.

L'auteur distingue trois périodes dans l'intégration des savants juifs à la communauté intellectuelle française :

1) La période de l'immigration, au temps de la monarchie de Juillet. Non émancipés en Allemagne, un certain nombre de savants juifs cherchent en France de meilleures conditions de travail, qu'ils trouvent soit grâce à des mécènes, soit en obtenant des postes à la Bibliothèque nationale où ils sont précieux pour la lecture des manuscrits orientaux. Une prosopographie d'une trentaine de pages (p. 48-78) s'attache à décrire les principales figures de cette immigration juive allemande : Salomon Munk, Joseph Derenbourg, Joseph Halévy. Adolphe Franck est alors le seul Français d'origine.

2) La période de l'intégration universitaire, au temps du Second Empire, où les savants juifs obtiennent des postes stables, mais plutôt dans des institutions spécialisées en philologie et en histoire des religions, les deux disciplines étant alors très liées : l'École pratique des hautes études, à partir de 1868, ou le Collège de France. La figure de ce nouveau type d'intellectuel juif serait Michel Bréal.

3) La troisième période, après 1880, marque la fin de la science juive au sens strict. Il y a toujours une science du judaïsme, mais elle s'est logée dans l'institution laïque que constitue la section des sciences religieuses de l'École pratique. Ou bien elle poursuit sa route dans la *Revue des études juives*, avec l'appui de la Société du même nom. Les intellectuels juifs se mettent à suivre les filières classiques : École normale supérieure, agrégations, carrières d'enseignant en lycée, puis en faculté (ainsi Henri Bergson, Léon Brunschvicg). L'affaire Dreyfus n'institue pas un conflit de type ethno-culturel, mais oppose la France des droits de l'homme au camp des patriotes et de la tradition, dont les sentiments nationalistes sont exacerbés par la volonté de revanche sur l'Allemagne. Ce clivage purement éthique révèle à sa manière l'insertion des juifs dans le peuple français.

À ces trois temps de l'intégration des savants juifs, correspondent en gros des formes spécifiques de leurs travaux, les deux premières seules appartenant à la science du judaïsme.

En un premier temps, les savants juifs font profiter la France de l'expérience philologique acquise dans les universités allemandes. Il me paraît un peu excessif d'écrire que « la philologie est une science allemande » (p. 41). C'est plutôt la puissance de son organisation et l'étendue de son domaine qui assurent sa supériorité et son prestige en Europe. L'objectif des savants est alors de manifester l'universalisme de la pensée juive (ce que se proposent S. Munk et A. Franck, par leurs travaux respectifs sur la philosophie juive et arabe du Moyen Âge et sur la kabbale); ou bien de montrer dans l'histoire d'Israël le paradigme du combat pour la liberté (ce qui tire l'eschatologie juive du côté des révolutions démocratiques). Cependant, les valeurs éthiques et religieuses propres au judaïsme sont maintenues, contre toute assimilation au christianisme, qui n'est, pour la science juive, au mieux que la continuation du prophétisme hébreu, et plus sûrement, une forme affaissée du monothéisme, un « judaïsme pour les païens ».

Pour le deuxième temps, Perrine Simon-Nahum pointe avec précision comment, face aux développements de la science des religions, fascinée par les possibilités que lui ouvre la philologie comparée, le judaïsme défend pied à pied, avec James Darmesteter et Joseph Halévy, son antiquité et son originalité. Si le monothéisme hébreu n'est qu'une apparition tardive (exilique ou postexilique), il se transforme en simple dérivé de la religion mazdéenne. La défense se porte donc sur deux fronts : maintenir, contre l'exégèse historico-critique du protestantisme allemand et alsacien, l'authenticité mosaïque du Pentateuque — montrer que le naturalisme et le polythéisme sont inhérents à la religion mazdéenne. Le privilège accordé par la science des religions à la religion et à la race aryennes conduisent aussi la science juive à critiquer l'emploi scientifique de la notion de « race ». Elle contribue ainsi à produire la distinction entre la science du langage et l'histoire des migrations ethniques (p. 183 sq.).

Le troisième temps, en ses origines, coïncide avec l'avènement des républicains et la marche vers la séparation des Églises et de l'État. L'influence croissante des élites juives provoque dans la société française une offensive d'antisémitisme qui culminera au temps de « l'affaire ». La réaction juive consiste à coller au plus près à la laïcité républicaine, ce qui se montre de plusieurs façons.

La science juive riposte à l'antisémitisme du catholicisme français en instruisant le procès de l'Église médiévale (de 1900 à 1902, Salomon Reinach fait paraître, en trois volumes, sa traduction de *l'Histoire de l'Inquisition* de H. C. Lea). Quant à la spiritualité juive, elle s'efforce de se décrire comme éducation de l'homme intérieur (il s'agit donc d'une piété non limitée à l'exécution minutieuse des rites, comme le prétendent les chrétiens). Ceci rapproche un peu, selon l'auteur, le judaïsme libéral du modernisme catholique qui, avec Loisy, équilibre mieux l'aspect individuel et l'aspect social de la religion que le protestantisme de Harnack et de ses émules. Surtout, Durkheim, en adoptant vis-à-vis de la religion le point de vue de la pure sociologie, rompt avec son appartenance juive qui aurait dû le conduire à privilégier Israël au milieu des nations. Rupture sans infidélité, car la morale de l'humanité qu'entend fonder le sociologue Durkheim s'enracine tout de même dans l'indéclinable exigence éthique de la Loi. Enfin, le chapitre terminal montre comment, après

« l'affaire », les juifs entrent en littérature, sous la forme d'autobiographies dissimulées dans des récits romanesques, où les itinéraires individuels enveloppent le questionnement le plus profond sur la destinée d'Israël.

En dépit de quelques inexactitudes de détail (p. 231, il eût fallu parler des épîtres et non des évangiles à propos de saint Paul; p. 320 et 323, le même ouvrage est attribué à C. O. Carbonell et à O. Dumoulin), et surtout d'une accentuation un peu lourde du rôle de la science juive (p. 268-270), comme si la France n'avait pas eu Sacy, Rémusat, Champollion, Chézy, les Burnouf, ce travail enrichit considérablement l'histoire intellectuelle du XIX<sup>e</sup> siècle français. Il sera fort utile, d'abord, par l'ampleur et la diversité d'une bibliographie judicieusement utilisée pour la rédaction du texte. Et, pour esquisser le bilan des résultats scientifiques acquis, relevons que Perrine Simon-Nahum a démontré : 1) comment l'immigration des juifs allemands avait contribué à porter à un très haut niveau les études sémitiques en France (par exemple, la traduction du *Guide des Égarés* de Munk est si précieuse pour ses notes qu'elle fut l'objet d'un reprint en 1960); 2) comment la résistance juive à la domination de la philologie comparée des langues indo-européennes a bousculé les schémas simplificateurs de la mythologie comparée et produit la dissociation entre la science du langage et l'histoire sociale des peuples anciens (mais je nuancerais en écrivant : produit pour sa part); 3) comment, enfin, la volonté d'intégration du judaïsme français, en développant l'étude du judaïsme médiéval avant l'expulsion et celle de la philologie romane, affirme et affine les spécificités culturelles de la nation française (nullement fille de la Germanie et de ses obscures forêts). Devant ce dernier constat, ce n'est pas le moindre des paradoxes qu'à cause de leur admiration avouée pour l'organisation de la science allemande, ces savants juifs et leurs amis dreyfusards, comme Gabriel Monod, aient été accusés de trahir les valeurs nationales. Ce qui ne les empêcha pas, selon l'expression en usage, « de mourir pour la France ». Comme les autres (p. 313).

François LAPLANCHE.

*La Religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi.* Sous la dir. de Jean DELUMEAU. Paris, Cerf, 1992. 14,5 x 24,5, 387 p. (« Histoire »).

Selon une habitude bien ancrée maintenant dans la tradition, les travaux du séminaire de Jean Delumeau au Collège de France donnent lieu à publication. Ce volume, qui rassemble les contributions de vingt-deux auteurs, prend place en toute logique dans une suite, illustrée entre autres par *l'Histoire vécue du peuple chrétien*, *l'Histoire de la première communion* et *l'Histoire des pères et de la paternité*. Le séminaire a tenté de cerner au long de l'année 1991-1992 et en dehors de toute préoccupation féministe, les modalités historiques de la transmission de la foi par les femmes, de Félicité et Perpétue aux pasteurs et catéchistes du XX<sup>e</sup> siècle. On y découvre l'infinie variété de l'intervention des femmes dans la défense des valeurs de la foi et, en même temps, l'extrême difficulté à interpréter les spécificités de

l'action féminine. Il s'agit d'un inventaire, d'un appel à poursuivre la quête des traces de cette vie profonde insufflée par les femmes, plutôt que d'une synthèse épurée sur ce sujet complexe.

Nicole LEMAITRE.

Mircea ÉLIADÉ, Raffaele PETTAZZONI, *L'Histoire des religions a-t-elle un sens ? Correspondance 1926-1959*. Texte présenté, établi et annoté par Natale SPINETO, préf. de Michel MESLIN. Paris, Cerf, 1994. 14,5 × 23,5, 310 p., index (« Patrimoines »).

L'apport de cette correspondance sera doublement utile aux chercheurs. En premier lieu, l'édition des lettres de Mircea Éliade et de Raffaele Pettazzoni est remarquablement introduite et annotée par Natale Spineto, jeune chercheur italien à l'érudition méticuleuse et sûre. Grâce à lui, rien ne nous échappe de la carrière des deux savants ni de leur bibliographie. Tous les personnages mentionnés dans la correspondance ont droit à une note abondante et précise. Le séjour d'Éliade à Paris après la Deuxième Guerre mondiale et avant son départ pour Chicago permet à celui-ci de faire paraître dans ses lettres de nombreuses figures de la science française : Raymond Aron, Henry Corbin, Paul-Louis Couchoud, Édouard Dhorme, Georges Dumézil, le P. Festugière, Henri-Charles Puech. Ces évocations tissent un réseau où l'on voit qu'Éliade, manquant de ressources et cherchant à se faire reconnaître, ne s'inféode à aucune école et cherche librement son chemin. C'est à Dumézil que va toute son admiration, après celle qu'il voue à Pettazzoni. Il leur sait gré à tous deux de ne pas rester confinés dans une spécialité étroite et d'oser tenter l'aventure de la synthèse.

L'introduction et les notes de Natale Spineto seront utilement complétées par la lecture des quatre premiers chapitres de *La Nostalgie des origines* (Paris, Gallimard (« Idées »), 1971 ; traduction française du volume de Mircea Éliade intitulé *The Quest. Meaning and History in Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969).

Le titre anglais de ce dernier volume indique bien le débat théorique dont il est question entre Éliade et Pettazzoni et que présente l'introduction de Natale Spineto à la correspondance des deux hommes. Pour Pettazzoni, « tout *phainomenon* est un *genomenon* », c'est-à-dire que toute forme religieuse est « devenue » et apparaît à l'historien comme le produit de circonstances socio-historiques déterminées. Ce point de vue historique est représenté en France depuis sa fondation par la *Revue de l'histoire des religions*, qui s'inspire de la méthode historique mise en œuvre par Gabriel Monod et ses collègues de la IV<sup>e</sup> Section de l'École pratique des hautes études (« Sciences philologiques et historiques »). Éliade, sans nier l'importance de l'histoire, applique toute son attention à l'herméneutique des rites et des mythes. Ils signifient pour lui une certaine manière pour l'homme de se tenir dans son monde mais, pour la percevoir, il faut être capable de la chercher dans des aires culturelles très différentes. Bien que cette orientation semble prendre à contre-pied l'histori-

cisme de Pettazzoni, celui-ci reconnaît la fécondité de la démarche d'Éliade (p. 200-201) et lui avoue avoir évolué sur ce point : « Par conséquent, je ne considère pas une lèse-histoire le fait de comparer des réalités religieuses en apparence hétérogènes. »

C'est le deuxième mérite de cette édition, que de nous montrer le dialogue approfondi et toujours courtois des deux savants sur un point qui est toujours d'actualité : est-il possible, une fois rejetés les schémas simplificateurs du siècle précédent, de construire une histoire des religions qui ne soit pas simple juxtaposition de descriptions hétérogènes ? Éliade rêvait d'une nouvelle *Phénoménologie de l'esprit* tenant compte des acquis de la science depuis 1807. Il est évident que son ambition est de présenter une grande dialectique du sacré, illustrant l'aptitude humaine à nier l'immédiateté de la présence des choses au profit de l'évocation d'une totalité absente. Grâce à sa vaste érudition, Éliade parvient incontestablement à dresser un immense inventaire des symboles religieux et il a fort bien perçu le lien partout visible du mythe et du rite. Mais son œuvre s'arrête au niveau lexical : elle offre un dictionnaire et non une syntaxe du symbolique et sa théorie générale de la religion reste de type projectif/psychologique. Le récit religieux n'est pas étudié au niveau de son fonctionnement comme tel, de ses procédures narratives, et il n'est pas suffisamment rapporté aux problèmes de l'organisation sociale. C'est dans cet espace vide que s'inscrit l'essai de Jean Lambert recensé ci-dessous. L'auteur s'inspire explicitement de Lévy-Strauss et de Dumézil, mais utilise aussi « le modèle girardien » et certaines intuitions de Michel Serres. Il s'agit, ici aussi, de comparatisme, mais selon d'autres perspectives épistémologiques que celles d'Éliade.

François LAPLANCHE.

Jean LAMBERT, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*. Préf. de Pierre GEOLTRAIN, E.P.H.E. Paris, Cerf, 1995. 14,5 × 23, 405 p. (« Patri-moines »).

Le livre de Jean Lambert veut être une contribution à la science des religions. La réflexion sur l'histoire, poursuivie depuis un siècle, a abouti à démontrer que, si l'histoire moderne/contemporaine pouvait prétendre à une certaine scientificité en corrélant des séries de phénomènes quantifiés, cette voie est bouchée à l'histoire ancienne, faute d'archives suffisamment nombreuses. Reste alors l'opération qui consiste à dégager de la diversité des phénomènes des structures lisibles et relativement stables, capables de se modifier de manière cohérente si quelques-uns de leurs éléments changent. Georges Dumézil avait appliqué de façon brillante cette méthode à l'ensemble des panthéons indo-européens, en montrant chez eux la permanence d'une structure divine tri-fonctionnelle : les dieux de la souveraineté, ceux de la guerre, ceux de la fécondité.

Lecteur attentif de Dumézil, J. Lambert prend le pari de comprendre le fonctionnement des trois monothéismes en les organisant en un système qui s'encastre dans le modèle dumézilien. De même, en effet, que les différents polythéismes indo-

européens se sont construits sur une compétition entre les dieux, aboutissant à la promotion des uns et à l'exclusion des autres, de même chacun des trois monothéismes affirme l'unité divine par sélection de l'une des trois fonctions, les dieux des deux autres fonctions étant relégués à une place importante, mais subalterne, où, bien entendu, ils ne figurent pas comme êtres divins égaux à l'Unique qui est devenu sans rival.

La séquence chronologique des trois monothéismes n'est pas fortuite et comporte un ordre des raisons : elle se déroule de la troisième fonction vers la première, en traversant la deuxième. Les livres d'Israël racontent comment, dans l'histoire, advient un peuple (la gestion d'une multiplicité étant le propre de la troisième fonction), Jésus le héros du christianisme apparaît comme un dieu de deuxième fonction, mais inversé (sauf la résurrection) puisqu'il incarne la non-violence, refusant de cimenter sur l'exclusion la communauté qu'il vient réunir (ici J. Lambert fait confiance à l'interprétation girardienne); enfin, l'islam, dans lequel la religion comporte un code de vie en société, attribue à l'Unique la fonction souveraine, sous son double aspect (varunien-mithrien : sévérité et miséricorde).

Possédant en commun la virulence critique du prophétisme qui les fonde (dénonciation des idoles; ou combat pour l'homme contre la tyrannie des pouvoirs civils et religieux; ou rejet du polythéisme arabe), les trois monothéismes ont aussi en commun l'enlèvement dans l'idéologie de la fonction divine sélectionnée, et le contre-poids de leur réussite historique est l'obnubilation de leur inspiration prophétique.

Pour effectuer l'ensemble des démonstrations, J. Lambert procède par lectures successives et superposées de textes empruntés aux livres saints des trois monothéismes. Familier des nouvelles théories de la lecture, il reconstitue les procédures narratives des récits et enregistre les effets des contraintes sémiotiques s'exerçant sur eux. Pour le suivre pas à pas, est indispensable une connaissance approfondie de l'œuvre de Dumézil et même des textes utilisés par celui-ci. Un glossaire des noms propres des personnages et des dieux évoqués aurait été bienvenu, de même que l'explication de certains termes assez techniques. Ces difficultés de lecture expliquent peut-être que l'argumentation de l'auteur, au moins dans les études de cas, paraisse inégalement convaincante, en dépit de très beaux passages et de certaines séquences très claires. Mais l'appréciation de ce livre se doit d'être plus globale.

Sur le fond, l'idée d'étudier la formation des monothéismes par transformation structurale des polythéismes ambiants est satisfaisante du point de vue de la science des religions, puisqu'il n'appartient pas à celle-ci de faire usage d'une lecture théologique du phénomène religieux. En fait, cette tentative reprend, sur des bases nouvelles, marquées par les succès des concepts de structure et de modèle dans les sciences sociales, celles qu'avait effectuées l'histoire des religions dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle (Renan, Loisy, Guignebert). Le livre mérite d'être lu, parce que la thèse est neuve et on doit souhaiter qu'il suscite des débats variés. La discussion ne manquera pas, ne serait-ce qu'à cause de la confiance faite aux analyses girardiennes, qui n'ont pas fait l'unanimité parmi les chercheurs en sciences sociales ou les théologiens (voir *Archives de sciences sociales des religions*, oct.-déc. 1982 et *Recherches de science religieuse*, 4, 1985). L'auteur lui-même admet d'ailleurs que la position du Christ comme dieu de la seconde fonction n'est pas un mince paradoxe et que la démonstration qu'il en donne devrait être largement amplifiée. Les



spécialistes de la religion d'Israël, en revanche, accorderont plus facilement que l'Unique ne s'impose au temps des grands prophètes qu'en assumant certains attributs des dieux chananéens de la fécondité. L'importance donnée dans l'interprétation de l'Islam à la confrontation de celui-ci avec la religion iranienne ne ralliera probablement pas tous les suffrages des islamologues. C'est dire que le livre présente l'intérêt et les risques de tout comparatisme : couvrant une énorme surface, il s'expose à la critique des spécialistes, quelle que soit l'intelligence de la thèse soutenue et la réalité de ce qu'elle dévoile. Il s'agit d'une grille de lecture au second degré, puisqu'elle utilise les modèles girardien et dumézilien, c'est-à-dire d'autres grilles de lecture. Certes, l'histoire a renoncé à reconstituer le passé dans son effectivité et a pris pleinement conscience de son existence comme discours, mais la mise en place d'un système d'explication est d'autant plus convaincante qu'il « marche » dans le plus grand nombre de cas possible, et que les corrélations posées sont si incontestables qu'il ne sera plus possible de revenir en deçà du pas franchi. Ici l'ambition explicative mérite à la fois une sympathique attention et une franche discussion de la part des spécialistes.

Il faut signaler pour terminer les analyses du dernier chapitre. J. Lambert apporte sa contribution à la critique de la distinction entre mythe et logos, placés comme la déraison face à son autre. Cette vision rationaliste des Lumières, remarque-t-il, a cédé la place à la perception d'une possible lecture de la science par le mythe : chaque discours scientifique peut en effet être lu comme un combat où le passage du multiple à l'un endosse la structure des grandes mises en ordre mythiques. Quoique suggestive, cette inversion appelle aussi discussion dans la mesure où, me semble-t-il, elle passe sous silence le moment décisif de la vérification et de la preuve, déjà mis en vedette par Aristote contre la « poésie » de la cosmogonie platonicienne.

J. Lambert suggère enfin que le don de la liberté, situé au cœur du message monothéiste, suppose le retrait de Dieu. Mais, de ce silence, il laisse l'interprétation en suspens : s'agit-il de constater, une fois encore, « la mort de Dieu » et la définitive conversion de la théologie en anthropologie ? ou plutôt, comme le suggère l'utilisation d'un texte biblique pour clore le volume, d'inviter la foi et la théologie à se pénétrer du cri de Bonhoeffer : « devant Dieu et pour Dieu, nous vivons sans Dieu » ?

François LAPLANCHE.