

La chrétienté médiévale

Représentations et pratiques sociales

Jérôme Baschet

Dossier



n° 8047

documentation
photographique

La **documentation** Française

La chrétienté médiévale

Représentations et
pratiques sociales

Jérôme Baschet,

maître de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales

Traiter du Moyen Âge relève toujours de la gageure, même si l'on s'en tient à la chrétienté occidentale, délaissant ainsi les domaines byzantin et musulman, avec lesquels elle a été en rapports constants. Outre ses connotations dépréciatives, le terme même de Moyen Âge porte en lui le risque d'envelopper ce long millénaire dans l'image d'une époque, sinon barbare et obscurantiste, du moins homogène et figée. Or, c'est tout le contraire que l'on voudrait faire percevoir ici : une civilisation diverse et changeante, et même animée d'une profonde *dynamique* d'essor et de transformation. C'est du reste de cette dynamique qu'émergera l'en-

treprise de colonisation du continent américain puis du reste du monde mené par les Européens, et plus largement ce qu'il est convenu d'appeler la modernité.

On voudrait donc proposer ici quelques jalons permettant de saisir les ressorts de la dynamique qui traverse le millénaire médiéval. Il faut pour cela s'efforcer de cerner conjointement les traits majeurs de l'organisation sociale et les principales représentations qui lui donnent sens. S'agissant de l'Occident médiéval, et comme on le verra dans un instant, c'est l'Église qu'il convient de prendre comme axe de notre réflexion.

Mentalités, idéologies, représentations : une mise au point historiographique

Le présent dossier n'a pas pour objectif de livrer un tableau complet de la société médiévale et de son développement historique. Il devait initialement être consacré aux "mentalités médiévales". Mais, après la période triomphante de l'histoire des mentalités, dans les années 1970 et 1980, les critiques dont cette notion a fait l'objet ont affaibli son prestige et les évolutions récentes de l'historiographie invitent à préférer

une autre terminologie et à proposer une démarche sensiblement différente. Que signifie donc le terme "mentalités" et quels sont les enjeux de la discussion qu'il suscite ?

Définissant, en 1974, tout à la fois les objectifs et les ambiguïtés de l'histoire des mentalités, Jacques Le Goff souligne qu'il s'agit d'abandonner une histoire traditionnelle des idées, limitée aux systèmes intellectuels des

grands penseurs, pour étudier "les croyances les plus communs, les représentations les plus stables, les gestes les plus ordinaires et les lieux communs". Les mentalités ont vocation à saisir une réalité *collective*, mais aussi en partie *inconsciente* : par différence avec le domaine des idées, qui exigent une formulation raisonnée, et sous l'influence de l'anthropologie qui montre qu'un système symbolique "peut fonctionner sans prise de conscience explicite", il s'agit d'être attentif à ce qui relève "du quotidien et de l'automatique", à "ce qui échappe aux sujets individuels de l'histoire parce que révélateur du contenu impersonnel de leur pensée" (Jacques Le Goff). C'est pourquoi les mentalités doivent souvent être détectées, non dans des énoncés verbaux, mais à travers des gestes, des attitudes, des pratiques. Un tel programme n'était pas dépourvu de mérites et le terme de mentalités s'est imposé dans le vocabulaire des historiens, quoique toujours en combinaison ou en compétition avec celui d'idéologie, un peu plus tard, celui d'imaginaire.

Pourtant, les ambiguïtés et les périls propres à la notion de mentalités, signalés par Jacques Le Goff lui-même, n'ont pas tardé à produire des effets de plus en plus indésirables. Ainsi, les critiques ont pu souligner comment l'insistance sur les aspects collectifs et impersonnels conduisait à supposer indûment une mentalité homogène et immuable, soit au sein d'un groupe social particulier, soit, plus gênant encore, pour une société tout entière (d'où des propos sur la mentalité médiévale, expression que le singulier rend inacceptable). De plus, l'histoire des mentalités est souvent devenue une "histoire en miettes", juxtaposant des thématiques de grand intérêt mais qui, par leur multiplication même, tendaient à l'éparpillement et perdaient la possibilité d'être reliées les unes aux autres. Plus grave encore, l'une des dérives principales a tenu au fait de déconnecter l'histoire des mentalités de l'histoire sociale, de s'intéresser aux croyances et, selon l'expression de Marc Bloch, aux "manières de sentir et de penser", sans les mettre en relation avec les tensions qui animent la société ou avec les institutions qui la structurent. Enfin, l'histoire des mentalités s'est trop souvent focalisée sur les aspects marginaux et bizarres des croyances (hérésies, superstitions, magie, etc.), sur "le domaine de l'irrationnel et de l'extravagant", généralement associé aux "masses" ou à la "religiosité populaire". Jean Wirth a suggéré qu'il y avait là un défaut insurmontable, lié à l'origine même de la notion de mentalité, empruntée (notamment par Lucien Febvre) au philosophe Lucien Lévy-Bruhl et à son ouvrage, *La mentalité primitive*, paru en 1922. En leur prêtant un fond de croyances

confuses et incertes, dominées par l'impulsivité des affects, la notion de mentalité tend à enfermer les populations auxquelles elle s'applique dans un primitivisme qui sert de faire-valoir aux progrès ultérieurs de la raison, dont notre modernité se prétend l'aboutissement.

Si aujourd'hui la notion d'idéologie conserve ses défenseurs, soucieux de l'arracher à une orthodoxie marxiste sclérosée (Hervé Martin), c'est le terme de représentations qui a surtout les faveurs d'une historiographie cherchant à réunifier histoire culturelle et histoire sociale. Nimbé de l'autorité d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss (dont la *Contribution à l'étude des représentations collectives* date de 1903), le concept a fait l'objet d'une réélaboration récente à laquelle est associé notamment le nom de Roger Chartier.

À défaut d'entrer pleinement dans le débat historiographique, on soulignera les traits qui caractérisent l'approche proposée ici. En premier lieu, on doit renoncer à considérer les structures sociales et les représentations comme extérieures les unes aux autres, sans pour autant faire de celles-ci le décalque ou le reflet de celles-là : elles se construisent ensemble, mutuellement, l'une par l'autre. Terrain de matérialisation et de diffraction de la complexité des tensions sociales, les représentations se forment dans et par l'activité sociale, tout en étant l'une des conditions de son exercice. Comme l'indique l'anthropologue Maurice Godelier, "tout rapport social inclut une part idéelle, une part de pensée, de représentations" et ces réalités idéelles, que l'on nomme ici représentations, "apparaissent non pas comme les effets dans la pensée des rapports sociaux, y compris des rapports avec la nature, mais comme l'une de leurs composantes internes et comme une condition nécessaire tout autant de leur formation que de leur reproduction". En conséquence, à l'opposé de l'homogénéité et de l'immuabilité prêtées aux mentalités, le domaine des représentations doit être saisi comme un champ conflictuel, traversé de contradictions et marqué par des transformations souvent rapides.

Par ailleurs, l'une des difficultés principales consiste à associer les aspects conscients et non conscients des représentations. D'un côté, alors que les mentalités visaient une réalité distincte de celle des idées (ce qui plaçait la doctrine chrétienne en dehors des mentalités), il convient désormais de réunifier cet ensemble et de considérer les formes explicites des configurations intellectuelles et doctrinales comme un aspect central des représentations. Pour autant, on ne saurait s'en tenir aux énoncés explicitement verbalisés : les représentations sont aussi des images – matérielles ou men-

La conversion de l'empereur Constantin (312) conduit à un premier retournement, qui fait passer le christianisme du statut de secte persécutée, en rupture ouverte avec la cité, à celui d'institution étroitement associée à l'Empire et appelée à participer à l'organisation de la société (IV^e-V^e siècles). La puissante synthèse théologique opérée par saint Augustin constitue alors la véritable fondation d'une doctrine adaptée à la société chrétienne, qui sera déterminante pour tout le Moyen Âge : elle justifie l'inscription de l'Église dans le siècle, tout en lui attribuant un rôle de médiation indispensable pour libérer les hommes du péché et les conduire vers le salut.

Aux VI^e-VII^e siècles, la décomposition des structures sociales et politiques qui caractérisaient l'Empire romain d'Occident s'accompagne d'une désorganisation de la production et des échanges ; mais c'est aussi une phase d'affirmation des institutions ecclésiastiques, alors centrées sur le pouvoir des évêques, qui jouent un rôle dominant dans les villes, sur le monachisme en plein essor et sur la diffusion du culte des saints.

Puis, le moment carolingien (milieu du VIII^e-fin du IX^e siècle) tente une réunification de l'Occident, sous l'autorité de l'Empire restauré par Charlemagne et ses héritiers. C'est sous la forme d'une association gémellaire, inspirée du modèle remontant à Constantin, que l'Église et l'Empire concourent alors conjointement, quoique non sans tensions, à la conduite de la société chrétienne. L'unité de celle-ci s'en trouve sensiblement renforcée : à l'instigation du pape et de l'empereur, Benoît d'Aniane unifie le monachisme occidental sur la base de la règle de saint Benoît, tandis que l'uniformisation des pratiques liturgiques prend pour base les usages en vigueur à Rome, qui éclipsent peu à peu les différentes traditions liturgiques spécifiques apparues dans certaines régions d'Occident, notamment en Gaule et en Espagne. Les clercs de l'entourage impérial, comme Alcuin ou Raban Maur (dont l'œuvre, notamment son traité *Sur la nature des choses*, prolonge l'encyclopédisme d'Isidore de Séville et contribue à le transmettre aux siècles postérieurs), amorcent d'importantes discussions doctrinales qui préparent les développements des périodes ultérieures ; mais la "renaissance carolingienne" se manifeste avant tout dans le domaine de l'architecture et de l'art, ainsi que dans la diffusion accrue des manuscrits, principalement des Bibles et des manuscrits liturgiques, plus lisibles, plus maniables et fondés sur des versions textuelles mieux établies.

Le Moyen Âge central : dynamique expansive et refondation

Si les turbulences du X^e siècle n'interrompent pas les premiers germes de croissance productive, les XI^e-XIII^e siècles constituent sans conteste une étape cruciale pour l'affirmation de la dynamique de la société chrétienne.

L'Europe occidentale connaît alors un essor démographique et productif tout à fait exceptionnel dans le cadre d'une société pré-industrielle : en termes très généraux, la population est au minimum multipliée par deux, tandis que la production agricole augmente un peu plus encore, puisqu'elle permet de nourrir mieux, sans les famines jusque-là fréquentes, une population accrue. Un tel saut démographique et productif n'avait pas eu lieu en Europe depuis le Néolithique et ne devait pas se reproduire jusqu'à la Révolution industrielle : c'est la base matérielle de la force inédite acquise par l'Europe occidentale et l'un des éléments-clés de sa nouvelle capacité d'expansion.

Cet essor quantitatif va de pair avec une profonde réorganisation sociale, que Robert Fossier a proposé de désigner par le terme d'"encellulement". La formation des seigneuries en est l'aspect le plus connu : sur les ruines de l'unité impériale et des principautés qui lui ont succédé, se forment des entités territoriales restreintes, devenues autonomes y compris à l'égard des suzerains qui les ont cédées en fief, et dans lesquelles les seigneurs exercent un contrôle serré de leurs dépendants. Ce contrôle résulte de la combinaison d'un droit éminent sur les terres et d'un pouvoir de commandement et de justice sur les hommes. Mais ce que la notion d'encellulement entend exprimer avant tout, c'est la réorganisation de l'habitat qui accompagne la formation des seigneuries : on passe en effet d'un habitat largement dispersé et en partie instable à un habitat concentré en villages. Entre 900 et 1100, se forme en Europe un réseau dense de villages, qui dessine pour l'essentiel le paysage des campagnes occidentales jusqu'au XIX^e siècle. Les seigneurs laïques – et les châteaux qui sont le cœur et le symbole de leur puissance – sont loin d'être les seuls moteurs de ces regroupements de population. L'église et le cimetière forment de manière plus décisive encore le pôle autour duquel se concentrent les villageois. Parallèlement (mais sans qu'il se superpose au découpage des seigneuries), se généralise le réseau des paroisses, qui constituent dès lors le cadre local essentiel de toute vie chrétienne (chacun est tenu d'être baptisé, de payer la dîme et d'être enterré dans

sa paroisse). Regroupement des populations autour de l'église et du cimetière. encadrement paroissial : on voit à quel point est décisive la contribution de l'Église à l'organisation de la société et, tout spécialement, au maintien des conditions qui rendent possibles la production et l'exercice des rapports de domination dans la seigneurie.

L'essor productif et la réorganisation sociale qui l'accompagne sont indissociables d'un troisième phénomène, que l'on peut considérer comme une véritable refondation de l'institution ecclésiastique. Ce processus va bien au-delà de ce que l'on nomme généralement la Réforme grégorienne (du nom de Grégoire VII, pape de 1073 à 1085). Au-delà de la dispute entre la papauté et l'Empire, notamment pour l'investiture des évêques, et au-delà des mots

d'ordre moraux condamnant la simonie (vente des charges spirituelles) et le nicolaïsme (concubinage des prêtres), il s'agit de réaffirmer la puissance et la sacralité de l'institution ecclésiastique, grâce à une séparation plus tranchée entre les clercs et les laïcs. La *libertas* que l'Église revendique alors consiste à affirmer que les affaires ecclésiastiques ne relèvent que des clercs et ne peuvent donc souffrir aucune ingérence des laïcs. Concrètement, l'élimination du patronage laïque, qui conduisait des seigneurs à nommer les desservants de certaines églises, et la restitution des dîmes qu'ils détournaient à leur profit, s'avèrent indispensables pour assurer la puissance de l'institution cléricale. La réaffirmation du célibat des clercs est un autre aspect du même processus : il permet de distinguer en toute clarté les laïcs, voués au mariage et à la reproduction de la part corporelle de la société, et les clercs, ayant renoncé aux liens de la chair et pour cela même aptes à assurer la reproduction spirituelle de la société, grâce aux sacrements et à la diffusion de la Parole divine. On aboutit ainsi à une sacralisation maximale de la caste sacerdotale, rendue éclatante par la nouvelle doctrine eucharistique en vertu de laquelle les prêtres disposent du pouvoir quasi miraculeux de recréer, par les gestes et les formules de la messe, la Présence réelle du Christ parmi les hommes.

La saeralisation du clergé s'opère à tous les échelons, depuis les simples prêtres en charge des paroisses jusqu'aux évêques ; mais elle aboutit aussi à un renforcement considérable de l'autorité pontificale. Au début du Moyen Age, l'Église est essentiellement une collection de diocèses, dans lesquels chaque évêque exerce un pouvoir largement autonome, et celui de Rome ne dispose que d'une prééminence symbolique. Inversement, l'Église des XI^e-XIII^e siècles devient une institution fortement centralisée, sous l'autorité du pape. La rupture avec l'Église d'Orient, consommée par le Schisme de 1054, est l'une des conditions de cette affirmation. Au-delà des désaccords doctrinaux ponctuels, cette séparation entérine une évolution engagée depuis plusieurs siècles, par laquelle l'Église romaine s'efforçait de se dégager de la tutelle de Byzance : elle était nécessaire pour que la chrétienté occidentale se constitue comme une entité entièrement autonome sur laquelle le pape exerce une autorité spirituelle exclusive. Celui-ci acquiert peu à peu la capacité d'intervenir dans toutes les affaires ecclésiastiques de l'Occident et ses décisions, bientôt rassemblées dans des recueils de Décrétales, ont valeur de normes applicables dans toute la chrétienté. La curie pontificale réorganise ses recettes et se dote de rouages

Dieu le Père, portant la tiare pontificale. Jan van Eyck, retable achevé en 1432 (face interne du panneau central), cathédrale Saint-Bavon, Gand



administratifs capables de prendre les décisions qui relèvent désormais du seul ressort du pape (par exemple les procédures de canonisation). Traditionnellement considéré comme le successeur et le "vicaire de saint Pierre", le pape se réserve, à partir du XII^e siècle, le titre plus éminent encore de "vicaire du Christ". Image terrestre du Sauveur, il s'affirme comme le chef incontesté de l'Église, de ce corps dont le Christ est justement, selon la métaphore de saint Paul, la tête. Le pape devient alors l'autorité la plus puissante de la chrétienté et l'incarnation même de son unité : en appelant à la croisade, en 1096, Urbain II manifeste clairement qu'il est – lui, et non l'empereur – le chef de la chrétienté. La puissance de l'Église, unifiée sous l'autorité du pontife romain, paraît connaître une apothéose au XIII^e siècle, comme en témoigne l'audace technique de cathédrales surdimensionnées s'élevant sans cesse davantage vers le ciel, ou encore la force de raisonnement et de synthèse des grandes *Sommes théologiques*, comme celles d'Albert le Grand ou de Thomas d'Aquin.

Le bas Moyen Age : malgré les crises, une dynamique poursuivie

"Automne du Moyen Age" selon l'expression de Joan Huizinga, les XIV^e et XV^e siècles sont surtout connus pour les crises graves qui s'accumulent alors : à partir de 1348, la Peste noire décime la moitié de la population européenne ; la guerre de Cent ans, comme d'autres conflits d'ampleur inédite, laisse son lot de ravages ; les révoltes paysannes et urbaines se multiplient ; le Grand Schisme divise dramatiquement l'Église entre 1378 et 1417. Les difficultés sont indéniables, mais la récupération démographique l'emporte par exemple, malgré les retours redoutés de la Peste.

Quant à l'Église, elle doit affronter des contestations sérieuses, en partie nouvelles, et

il lui faut concéder certaines prérogatives aux pouvoirs monarchiques émergents (par exemple au terme des conflits qui opposent le pape et le roi de France, particulièrement Boniface VIII et Philippe le Bel). La puissance institutionnelle qu'elle a acquise suscite, en son sein même, des critiques radicales. Citons seulement celle de John Wyclif (1330-1384), docteur en théologie à Oxford, qui affirme que seule importe l'Église des prédestinés illuminés par la grâce, qui se révélera à la fin des Temps, et que, en attendant, l'Église en tant qu'institution visible doit être dépouillée des richesses et du pouvoir qui la convertissent en une puissance diabolique. Ces thèses, qui sapent la légitimité de l'institution ecclésiale et le pouvoir de médiation des clercs, annoncent clairement les ruptures de la Réforme. Mais, pour l'heure, l'Église n'a encore rien perdu de sa puissance. Au contraire, le contrôle qu'elle exerce sur les fidèles gagne en efficacité et en profondeur, grâce à la diffusion des techniques pastorales mises au point depuis le XIII^e siècle par les ordres mendiants, dominicains et franciscains en tête. Jamais comme alors on a autant prêché aux laïcs ; jamais comme alors les images n'ont été aussi impliquées dans l'effort visant à susciter la conformité des comportements chrétiens ; jamais comme alors l'intimité des consciences n'a été autant soumise à l'examen de la confession. C'est à juste titre que les XIV^e et XV^e siècles ont pu être qualifiés comme "le temps des chrétiens conformes" (Hervé Martin). Au total, c'est peut-être alors que l'emprise de l'Église aura été la plus profonde, même si elle est désormais contrainte de maintenir sa domination au prix de tensions de plus en plus vives. Alors même que la Réforme vient soustraire une partie de l'Europe à sa juridiction, le temps n'est pas venu d'en finir avec la puissance dominante de l'Église, qui sera encore, au XVIII^e siècle, l'adversaire principal des penseurs des Lumières et des révolutionnaires lancés à l'assaut de l'Ancien Régime.

Tensions, conflits et contestations

Après ce bref survol chronologique, un possible malentendu doit être dissipé. On s'est employé à montrer que l'Église, sous des formes variables, est l'institution dominante du féodalisme. Mais cela ne signifie en aucun cas que son pouvoir s'exerce sans limites ni que le clergé soit capable de contrôler entièrement la réalité sociale. Il s'en faut de beaucoup. Même si, comme on l'a dit, l'Église est à la fois la colonne vertébrale et l'enveloppe de la société,

il serait absurde d'en conclure qu'y règne une sereine unanimité. C'est du reste le propre de toute domination sociale que de s'exercer au travers de multiples résistances et contestations : ce qui caractérise la domination n'est pas l'absence de conflits et de contradictions, mais la capacité à les surmonter ou du moins à les maintenir sous contrôle. On peut même considérer que l'existence d'obstacles et d'ennemis à combattre est un aspect nécessaire,

qui participe pleinement à l'affirmation de la domination sociale.

Dissidences hérétiques et anticléricalisme

Il n'est guère étonnant que la refondation de l'institution ecclésiastique et le renforcement de la cohésion de la chrétienté, aux XI^e et XII^e siècles, s'accompagnent d'une résurgence des contestations dites hérétiques (notons que l'hérésie n'existe pas en soi et qu'elle n'est rien d'autre que ce que l'Église définit comme tel). Après de premières manifestations d'ampleur limitée au début du XI^e siècle, c'est dans les années 1120-1140 que la résurgence des dissidences hérétiques prend des proportions nouvelles.

Après la critique de l'Église par Pierre de Bruis (et en attendant Pierre Valdès qui, dans les années 1180, prêche la pauvreté et dénonce violemment le clergé), c'est le danger cathare qui suscite principalement les réactions des clercs, notamment dans le Languedoc, l'Italie du Nord et la Rhénanie : défense oratoire de la foi dans des controverses publiques ; mise au point d'un arsenal juridique contre l'hérésie que les tribunaux d'Inquisition mettent en œuvre à partir du XIII^e siècle ; offensive militaire, qui se conclut par l'écrasement des cathares du Languedoc et le traité de Paris (1229). On en sait fort peu sur l'organisation et les conceptions des cathares, car, sauf exception, les documents conservés ne livrent que le point de vue des clercs : ce sont des diatribes polémiques, qui interprètent les mouvements contemporains en projetant sur eux les catégories et les descriptions des hérésies déjà fournies par saint Augustin. Il est cependant probable que se soient accumulées, dans la mouvance cathare, des attaques radicales contre les fondements doctrinaux du système ecclésiastique : le rejet de la médiation des clercs et de leur monopole en matière de sacrements, le refus du mariage et de la reproduction sexuelle, la négation de l'Incarnation et de la résurrection des corps, en bref, l'élimination de toute association du spirituel et du charnel. On le voit : ce n'est pas là une simple affaire de divergence "religieuse", mais la remise en cause systématique d'un *ordre social* infirmé par l'Église.

Au-delà de l'argumentaire cathare, on peut mettre en évidence un aspect partagé à peu près par toutes les dissidences, mais aussi par certains mouvements suscités par les clercs eux-mêmes, comme celui des patarins qui, au XI^e siècle, s'en prennent au clergé milanais à l'instigation des réformateurs grégoriens. De fait, la critique des abus du clergé et l'exigence

d'un retour à la pureté des origines évangéliques sont présentes au sein de l'institution ecclésiastique et constituent même un ressort de ses propres transformations (notamment lors de la Réforme du XI^e siècle, ou encore avec la rigueur évangélique qui anime l'ordre franciscain). Mais dès qu'elles débordent au-delà d'un certain seuil, ces critiques deviennent inassimilables et sont donc rejetées dans l'hérésie.

Elles rejoignent alors une tendance, diffuse dans le corps social, à l'anticléricalisme, qui peut se manifester par diverses formes de résistance, ouvertes et violentes parfois, plus souvent occultes et néanmoins acharnées, comme en témoignent les réticences à verser les dîmes au clergé. L'accentuation de la puissance de la caste sacerdotale a pour envers le renforcement d'une sourde résistance à la domination du clergé. Mais ces résistances sont nécessaires au processus même d'affirmation de la puissance de l'Église : une fois les hérétiques vaincus, il faudra forger le fantasme d'une secte de sorciers et de sorcières, se livrant à l'adoration de Satan, pour mobiliser contre l'Ennemi suprême toutes les instances de la chrétienté (avec, pour prix, les dizaines de milliers de victimes de la chasse aux sorcières des XVI^e et XVII^e siècles).

Les "superstitions"

Les clercs eux-mêmes repèrent et décrivent parfois des pratiques qu'ils condamnent comme contraires à la foi chrétienne. Les historiens les ont volontiers rangées sous l'étiquette de "religion populaire", peu adéquate, ou de "culture folklorique", plus pertinente, à moins qu'ils n'adoptent, comme Jean-Claude Schmitt, le terme par lequel les clercs les désignaient : des "superstitions" c'est-à-dire comme le veut l'étymologie du terme, des "survivances" du paganisme. Reprendre ce terme ne saurait conduire à adhérer au point de vue de l'Église, pour qui une telle désignation vaut condamnation (les superstitions sont inspirées par le diable). On ne doit pas non plus postuler nécessairement que les pratiques observables tout au long du Moyen Âge sont des survivances du paganisme antique (même s'il est vrai que le *Corrector* de Burchard de Worms, vers 1002, paraît offrir un véritable catalogue de pratiques et de croyances païennes : culte des astres, rituels de fécondité, loups-garous, etc.). On admettra plutôt que les "superstitions" expriment des préoccupations liées aux relations avec les forces naturelles, que l'Église peine à prendre en charge.

Plusieurs témoignages montrent que l'on invoque des esprits de la fertilité, dénommés Dame Abonde ou "Bonnes Choses", qui appar-

Logiques des représentations médiévales

Il faut maintenant esquisser les traits principaux des représentations qui accompagnent la domination ecclésiale.

Le spirituel et le charnel

L'opposition du spirituel et du charnel est l'une de ces grilles de lecture omniprésentes, qu'il est indispensable de prendre en compte. La personne humaine, faite d'un corps et d'une âme, est le lieu privilégié de cette dualité ; mais l'ordre même de la société est tout entier structuré pareille. En effet, tandis que les clercs sont considérés comme la partie spirituelle de la société, les laïcs en sont la part charnelle : les premiers doivent donc gouverner les seconds, comme l'âme doit commander au corps. Cette dualité s'exprime tout particulièrement dans le domaine de la parenté : à la parenté charnelle, encadrée par les règles du mariage et de la filiation, et par laquelle les laïcs assurent la reproduction physique de la société, se superpose la parenté spirituelle, en vertu de laquelle tous les baptisés sont fils de Dieu le Père et de la Mère-Église, et sont donc unis entre eux par un lien de fraternité (il faut y ajouter un lien de paternité spirituelle qui fait des clercs les pères des laïcs). La chrétienté se pense ainsi comme un vaste réseau de parenté, dans lequel les rapports entre les hommes, mais aussi entre

eux et les puissances célestes, s'expriment en termes de filiation, d'alliance ou de germanité. Ce système repose sur une hiérarchie claire entre la parenté charnelle et la parenté spirituelle, mais il fait aussi de la parenté divine une sphère dotée de règles spécifiques. Ainsi, le dogme de la Trinité se fonde sur une filiation paradoxalement compatible avec la stricte égalité du Père et du Fils, tandis que la Vierge est tout à la fois la fille, la mère et l'épouse de Dieu.

Pourtant, s'ils doivent être clairement hiérarchisés, le spirituel et le charnel ne sauraient être entièrement séparés. En ce sens, les représentations fondatrices de la chrétienté sont certes duelles, mais elles échappent au dualisme, qui consisterait à identifier strictement le spirituel au bien et le charnel au mal. En effet, le corps et l'âme s'unissent pour former la personne humaine et c'est ensemble qu'ils peuvent se sauver ou se perdre. De même, si les pères doivent gouverner les fils et les clercs les laïcs, ils sont en même temps tous frères et forment la communauté ecclésiale, pensée comme un corps à la fois hiérarchisé et unifié (l'image des élus dans le sein d'Abraham exprime bien cette fraternité de tous les fidèles, rassemblés dans le corps du patriarche, père spirituel de tous les croyants). Plus généralement, alors que la fuite hors du monde a longtemps été l'attitude la plus prisée, l'Église en vient, à mesure qu'elle étend son emprise sur la société des hommes, à reconnaître à l'univers créé une valeur de plus en plus assumée. Il lui faut lier autant que possible la part charnelle de la réalité et sa part spirituelle, s'efforcer de rendre les corps spirituels et accepter le monde matériel en l'enveloppant dans une perspective spirituelle. C'est là une condition décisive pour justifier sa propre position, puisque l'Église, institution légitimée par la prééminence des valeurs spirituelles, s'arroge néanmoins la mission de gouverner la société et s'incarne dans la matérialité de ses immenses possessions et de ses trésors étincelants d'or.

Au total, c'est moins l'opposition du spirituel et du charnel que leur *articulation* qui constitue une figure-clé des représentations dans la société que régit l'Église.

Les cadres temporels et spatiaux

Comme dans toute civilisation, les cadres spatio-temporels constituent des aspects fondamentaux de l'organisation sociale et de ses représentations. En chrétienté, les formes de la

Les élus ressuscités dans le sein d'Abraham, 1197

Bible de Pampelune, manuscrit
108, folio 255v, Amiens.
Bibliothèque municipale



temporalité revêtent deux aspects principaux, en partie contradictoires. D'un côté, on peut souligner avec Marc Bloch que "le christianisme est une religion d'historiens", qui concourt à l'affirmation d'une conception linéaire du temps, se déployant depuis son début (la Création) jusqu'à son terme (le Jugement dernier), en passant par un point charnière : l'événement fondateur et *historique* (datable même) de l'Incarnation du Christ (qui sert, à partir du VIII^e siècle surtout, de repère chronologique pour compter les années *ab incarnatione Domini*). Pourtant, les limites de l'historicité chrétienne sont fortes : l'attente d'un futur inédit est tout entière projetée dans l'au-delà, vers l'horizon eschatologique de la fin des Temps, tandis que, dans l'ici-bas, il y a certes de l'histoire mais il n'y en a plus : autrement dit, il n'y a rien à attendre de neuf, sinon l'inexorable vieillissement d'un monde qui touche à sa fin.

En pratique, c'est plutôt un temps cyclique qui s'impose comme référence omniprésente. Un temps cyclique dont l'Église maîtrise les rythmes : rythme de la journée, scandé par les cloches qui sonnent les heures canoniques; rythme de la semaine, dominé par l'obligation sans cesse renouvelée de consacrer le dimanche à Dieu et d'éviter alors toute activité : rythme de l'année, indiqué par le calendrier liturgique prévoyant les fêtes des saints, de la Vierge et du Christ, repères temporels essentiels pour la vie sociale (ainsi, le fait de verser les redevances dues au seigneur lors des fêtes principales donne une légitimité forte à l'exercice de la domination). Le "cercle de l'année", qui intègre les cycles naturels annuels dans celui de la

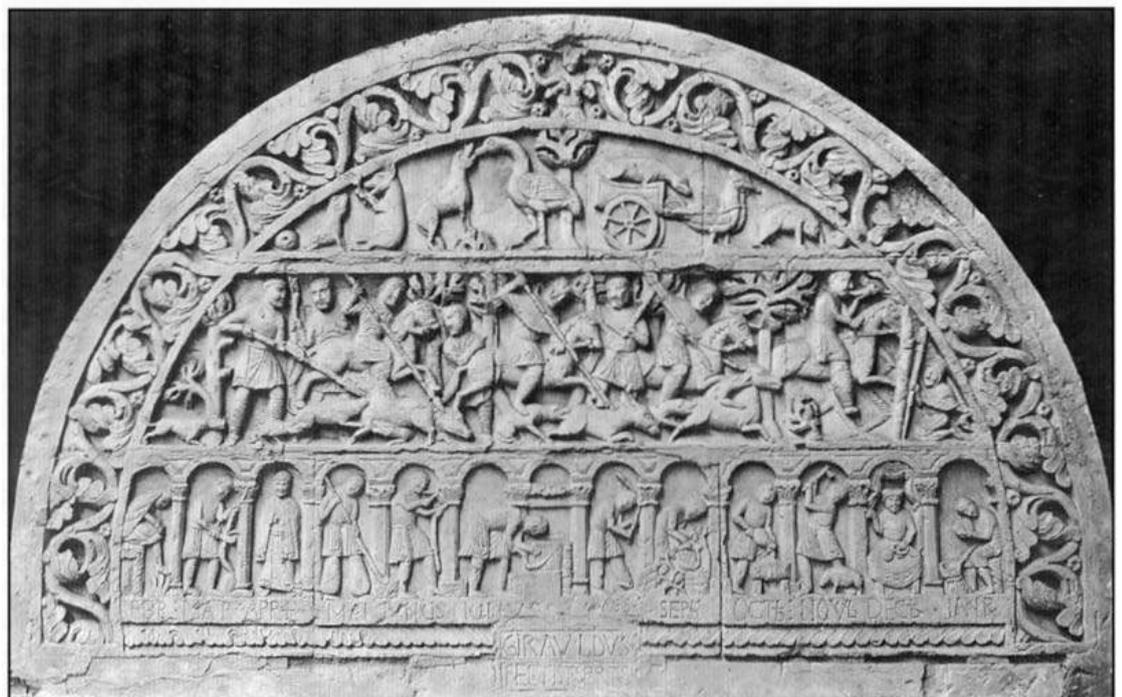
liturgie, est sans conteste l'instrument le plus évident par lequel l'Église s'assure le contrôle de la temporalité.

On peut alors observer des tensions et des mélanges entre temps cyclique et temps linéaire. Se débattant entre déploiement chronologique et répétition du même, le temps du féodalisme est un temps mêlé, semi-historique, dans lequel passé, présent et futur se répondent et se superposent au lieu d'être séparés par l'inéluctable avancée de l'Histoire : c'est ce que l'on appellera ici un temps "feuilleté". D'une certaine manière, le temps médiéval est un temps anti-historique, mais déjà rongé par l'histoire, et peut-être est-ce là un des leviers qui participent à la dynamique de la chrétienté et à sa capacité à se projeter au-delà d'elle-même.

Les cadres spatiaux ont une importance plus grande encore. C'est en termes spatiaux que l'on a pu définir la réorganisation sociale des XI^e-XIII^e siècles (l'encellulement). En outre, la domination seigneuriale se caractérise par l'exercice conjoint d'un pouvoir de commandement sur les hommes et d'un contrôle exercé sur les terres, ce qui suppose une fixation tendancielle des hommes au sol. Loin d'être pensé comme une extension homogène (et indépendante des objets qu'il contient), l'espace est perçu au Moyen Âge comme un agrégat de lieux (chacun étant défini par l'objet qui l'occupe) : ils forment ensemble une étendue polarisée, marquée par une différenciation entre des lieux positifs et d'autres négatifs. Il en résulte une représentation concentrique de l'espace, fondée sur l'opposition entre l'intérieur (valorisé) et l'extérieur (dévalorisé).



Tympan de la collégiale
Saint-Ursin, XI^e siècle,
Bourges



le vice et la vertu, l'au-delà et l'ici-bas, la cité de Dieu et la cité du Diable n'ont pas de sens en elles-mêmes : elles contribuent surtout à faire valoir l'indispensable recours aux armes offertes par la médiation des clercs – en premier lieu, les sacrements – qui permettent, malgré le poids du péché originel et en dépit de toutes les tromperies diaboliques, de faire son salut.

Symboles, images, figures

La manière de concevoir le rapport entre le monde créé et le Créateur est également un aspect fondamental des représentations médiévales. Selon l'expression de Hugues de Saint-Victor, la création est "un livre écrit par le doigt de Dieu" : tout n'y est que symboles et métaphores. Le monde tout entier doit être appréhendé comme un réseau de *signes*, qu'il faut s'efforcer de décrypter comme autant d'indices de la volonté divine. La nature (et l'homme lui-même) doivent donc faire l'objet d'un travail d'interprétation, tout à fait comparable à celui que les exégètes appliquent au texte de la Bible. Et si l'Écriture est l'expression par excellence du Verbe divin, celui-ci ne se révèle pas seulement dans le sens littéral du texte biblique, mais par un difficile déchiffrement des allégories et des sens multiples qui s'y trouvent cachés. Chaque passage biblique possède donc plusieurs significations superposées et cette stratification est une caractéristique essentielle de la conception médiévale du sens, qui s'étend à l'ensemble du monde créé. Ainsi, les *Bestiaires*, qui transmettent une part importante du discours sur la nature, proposent pour chaque espèce des significations symboliques multiples et parfois si contradictoires qu'elles peuvent associer un même animal au Christ et au diable (le lion, par exemple). Au plus profond, la vision médiévale du monde a pu être qualifiée par Eric Auerbach de conception *figurale* : les réalités de l'ici-bas ne sont que des *figures*, des ombres

des véritables réalités éternellement présentes en Dieu et dont l'homme ne peut avoir la pleine révélation que dans l'au-delà.

Certes, on observe, à partir du XIII^e et plus nettement du XIV^e siècle, une attention croissante – et de plus en plus valorisante – au monde créé et à ses formes sensibles : amplification du savoir naturel chez les théologiens : développement d'un naturalisme figuratif de plus en plus soucieux de l'apparence des choses et des êtres, jusque dans les moindres détails de leur épaisseur spécifique. Pourtant, on aurait tort de voir là une rupture avec le mode de pensée symbolique ou figural. Celui-ci, du reste, a toujours reconnu aux "ombres" du monde terrestre une part de vérité, une densité propre impossible à nier. Il s'agit donc plutôt d'un changement d'équilibre au sein d'un même système : le monde naturel fait l'objet d'un intérêt nouveau – auquel on doit les chefs-d'œuvre de l'art des XIV^e et XV^e siècles –, mais c'est parce que ses apparences sensibles sont conçues, plus qu'auparavant, comme un moyen légitime de louer Dieu et de s'approcher de lui. Même si on lui concède une autonomie relative, le monde naturel ne saurait être pensé indépendamment de son Créateur.

Lieux, objets, gestes

On l'a dit : les représentations sont inséparables de la logique d'ensemble de la société et, par conséquent, des pratiques qu'on y observe. On aurait aimé traiter ici des représentations médiévales en se fondant presque uniquement sur l'examen des lieux, des objets, des gestes dans lesquels elles s'incarnent (ou plus exactement qui en permettent la cristallisation). Certains seront évoqués plus loin, d'autres ne pourront l'être. Parmi les lieux, on doit citer principalement l'église, édifice sacré qui polarise l'espace féodal et constitue le point de jonction privilégié entre le monde terrestre et le monde céleste. Parmi les objets, on mentionnera en premier lieu le livre : objet précieux s'il en est, longtemps symbole du monopole clérical sur l'écrit et le savoir, il est le réceptacle de la Parole divine, rendue ainsi présente parmi les hommes (comme l'a souligné Otto Pächt, au Moyen Âge un manuscrit de l'Évangile est l'Évangile même). On pense aussi aux reliquaires, qui focalisent l'énergie des pèlerins et dans lesquels se projette l'attente des effets du pouvoir guérisseur ou protecteur des saints. Il faudrait encore citer tous les objets qui composent ce que l'on appelait le "trésor" des églises : calices et croix orfèvrés, vêtements liturgiques, crosses épiscopales souvent finement ornées, soit autant d'attributs qui font rayonner la puis-



Évangile de Gandersheim, IX^e siècle, plat de reliure : l'Ascension du Christ, ivoire (bordure de bois verni et d'argent ajoutée en 1555), 22 x 15 cm, manuscrit de Metz 1, Cobourg, Allemagne



sance de la caste sacerdotale. Parmi ceux-ci, la tiare pontificale à trois couronnes, utilisée pour la première fois par Boniface VIII, vers 1300, apparaît dans les images, à partir de la fin du XIV^e siècle, sur la tête de Dieu le Père : mieux que de longs discours, un tel objet, à la fois réel et représenté, pose comme une vérité d'évidence l'absolue prééminence du pape, représentant terrestre de la divinité.

Dans cette "civilisation du geste" qu'est le Moyen Âge (Jean-Claude Schmitt), les expériences de la vie sociale s'inscrivent dans les consciences à travers des rituels publics mémorables plutôt que par des traces écrites (même si l'équilibre entre l'oralité et l'écrit se modifie peu à peu au profit du second). Parmi les rituels principaux, on a déjà fait mention de l'adoubement – à côté de l'hommage vassalique – et des sacrements, dans lesquels se cristallisent toutes les représentations liées à la logique du salut, ainsi que la puissance médiatrice du clergé. On ne peut passer sous silence l'importance du serment, engagement solennel que le code de l'honneur interdit de trahir et que vient confirmer la conjonction des paroles prononcées, des gestes accomplis et de l'écrit sur lequel on étend la main (la Bible généralement, à moins qu'on utilise des reliques). Ajoutons encore les ordalies, ces épreuves physiques (brûlure, immersion dans une rivière, notamment) dont l'issue manifeste le "jugement de Dieu" et permet de déterminer la culpabilité ou l'innocence des parties en conflit. De telles pratiques manifestent à quel point on prétend mobiliser la toute-puissance divine pour régir les affaires de l'ici-bas, mais leur lent déclin, marqué par leur condamnation lors du Concile de Latran IV, en 1215, montre que Dieu se retire partiellement du monde, non

sans continuer à en être le point de perspective ultime. Enfin, on terminera par la mention d'un acte de parole, la récitation mécanique des prières du *Pater Noster* ou de l'*Ave Maria*, que de nombreux textes l'ont apparaître comme de très efficaces armes de salut, et par le geste qui est sans doute l'incorporation la plus complète de toutes les représentations évoquées jusqu'ici : le signe de croix, qui inscrit sur le corps de chacun son appartenance à la chrétienté.

Articulation du spirituel et du corporel, conjonction de l'humain et du divin, entrelacement de la chronologie et de la répétition, combinaison du local et de l'universel : tels sont quelques-uns des aspects qui caractérisent la logique ambivalente du système ecclésial. Tels sont surtout – car la mise en contact des contraires est instable et peut donner lieu à des équilibres variés – quelques-uns des ressorts de la dynamique qui anime la société médiévale. Comme on l'a dit, la première expansion de l'Europe occidentale est inconcevable sans sa conformation comme chrétienté, unie sous l'autorité de l'Église et du pape. Il faut maintenant en tirer une conséquence qui remet en question certaines conventions historiographiques : la force expansive qui conduit bientôt l'Occident vers la conquête d'autres continents ne naît pas d'une rupture avec l'ordre féodal ou d'une remise en cause de la domination de l'Église : au contraire, ses racines les plus fermes s'ancrent dans la dynamique même qui caractérise la chrétienté féodale. L'universalisme missionnaire qui se déploie bientôt dans le Nouveau Monde s'esquissait déjà au tympan de la basilique de Vézelay, au cœur de la première vague expansive de l'Occident.

Bibliographie

Ouvrages généraux

Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. Paris, Aubier, 2004.

Alain Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*. Paris, Seuil, 2001.

Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, Arthaud, 1964.

Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris, Fayard, 1999.

Joseph Morsel, *L'aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (V^e-XV^e siècles)*. Paris, Armand Colin, 2004.

Mentalités, imaginaire, représentations

Roger Chartier, "Le monde comme représentation", repris dans *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris, Albin Michel, 1998.

Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard, 1984.

Jacques Le Goff, "Les mentalités, une histoire ambiguë", dans Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1974.

Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard, 1985.

Hervé Martin, *Mentalités médiévales. XI^e-XIV^e siècles*. Paris, PUF, 2 volumes, 1996-2001.

Jean Wirth, "La fin des mentalités" www.chess.fr/centres/grihII/Textes/Cavaille%20JP/Texte_Wirth_0.htm

L'affirmation de l'institution ecclésiastique

Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Chny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*. Paris, Aubier, 1998.

Michel Lauwers, *Naissance du cimetière*. Paris, Aubier, 2005.

Agostino Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*. Paris, Le Seuil, 1996.

Tensions et résistances

Jacques Le Goff et René Rémond (dirs.), *Histoire de la France religieuse*. Paris, Le Seuil, 2 tomes, 1988 et 1992 (notamment contributions de Jacques Chiffoleau, Jean-Claude Schmitt, André Vauchez).

Jean-Claude Schmitt, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, réédition Paris, Flammarion-Champs, 2004.

Michel Sot, Anita Guerreau-Jalabert et Jean-Patrice Boudet, *Histoire culturelle de la France. 1. Le Moyen Âge*. Paris, Le Seuil, 1997.

Logiques des représentations médiévales

Jérôme Baschet, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècles)*. Rome, EFR, 1993.

Jérôme Baschet, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*. Paris, Gallimard, 2000.

Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*. Paris, Gallimard, 1978.

Michel Pastourcau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris, Le Seuil, 2004.

Jean Wirth, *L'image à l'époque romane*. Paris, Cerf, 1999.

Sur quelques thèmes spécifiques

Étienne Anheim, "La Chambre du Cerf. Image, savoir et nature à Avignon au milieu du XIV^e siècle", *Micrologus* (à paraître).

Véronique Frandon, "Du multiple à l'Un. Approche iconographique du calendrier et des saisons au portail de l'église abbatiale de Vézelay", *Gesta*, 37, 1998, pp.75-87.

Patrick Geary, *Le vol des reliques au Moyen Âge*. Paris, Aubier, 1993.

"Le cœur", *Micrologus*, XI. Florence, SISMEL, 2003 (études de Jean Wirth et Anita Guerreau-Jalabert).

Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris, Gallimard, 1994.

Jean-Claude Schmitt (dir.), *Ève et Pandora. La création de la première femme*. Paris, Gallimard, 2001.

L'Ecclesia

18-19 Le système ecclésial
Le Triomphe de l'Église, Andrea di Bonaiuto, Florence, 1366-1368

20-21 Clercs et laïcs
L'Ecclesia et les deux ordres : clercs et laïcs, vers 1087

22-23 Ame et corps
L'âme dans l'embryon ; l'âme quitte le corps, H. de Bingen, v. 1150

24-25 La croix, instrument du salut
L'ascension de l'âme et du corps vers le Christ, 1170-1175

26-27 Hommes et femmes
Égalité homme-femme - Ève tirée du côté d'Adam - Ève et Marie

28-29 Chanté, fraternité
Une société fondée sur l'amour - Donner - Fraternité des chrétiens

L'espace et le temps

30-31 Au centre du village, l'église et le cimetière
Les morts au cœur de l'habitat des vivants, 3^e quart du XV^e s.

32-33 Le pèlerinage, cheminement vers les marges
L'affluence des pèlerins à Rome pour le jubilé, début du XV^e s.

34-35 Au-delà de la chrétienté
La mappamundi du monastère d'Ebster, vers 1230

36-37 Le cercle de l'année
Les mois entourant le Christ de la Pentecôte, Vézelay, v. 1120

38-39 Le temps feuilleté
La dime, Abel, Caïn - Assister au Jugement dernier en imagination

40-41 L'au-delà
Le Jugement dernier peint par Giotto, Padoue, 1302-1304

42-43 Le diable, ennemi suprême
Le pacte de Théophile avec le diable, Souillac, vers 1120

Logiques du salut

44-45 Les sacrements, portes du ciel
Le Christ apparaît au roi Édouard lors de l'élévation, vers 1255

46-47 La Vierge et les saints
La cour céleste et le couronnement de la Vierge, E. Quarton, 1454

48-49 Le pouvoir des reliques
Perte du Clou - Main de saint Thomas d'Aquin - Relique frauduleuse

50-51 Prier pour les morts
Le tombeau d'une famille de Catalogne : les Ardévol, fin XIV^e s.

52-53 Les "superstitions"
Les tempestarii - Le vol des sorcières - Guinefort, saint Lévrier

54-55 La courtoisie
Un amant offre son cœur à sa Dame, val de miroir, vers 1300

Complexité et dynamique sociales

56-57 Villes et campagnes
Fresques du Bon Gouvernement, A. Lorenzetti, Sienne, 1337-1339

58-59 Dynamique des formes
Crucifixions scandinaves : de l'art viking au gothique international

60-61 Nouveaux regards sur la nature
Chasse et pêche dans les appartements du pape, Avignon, v. 1343

62-63 Sacré et profane
Le livre d'heures de Marguerite d'Orléans, 1428-1438

Les documents principaux de ce dossier sont également reproduits en transparent : voir p. 64

Le système ecclésial

Le Triomphe de l'Église et des Dominicains

Fresque de Andrea di Bonaiuto, 1366-1368
Chapelle des Espagnols, Santa Maria Novella, Florence
Projetable en transparent

FAISANT face à la représentation du Triomphe de saint Thomas (bien à sa place dans la salle capitulaire d'un couvent dominicain aussi important que celui de Florence), la vaste allégorie de l'Église peinte par Andrea di Bonaiuto met l'accent sur des pratiques devenues essentielles depuis le XIII^e siècle : la prédication et la confession.

En bas à droite, les plus grands saints de l'Ordre – Dominique lui-même, Pierre de Vérone et Thomas d'Aquin – accomplissent leur mission première : prêcher, notamment pour convertir les hérétiques, ici en grand nombre. Des chiens agressifs rappellent que le rôle des Dominicains est inscrit dans leur nom : ils sont les "chiens du Seigneur", les *Domini canes*. Un peu plus haut, des jeunes femmes dansent dans un jardin au son de la vièle, tandis que d'autres personnages exhibent des insignes de la vie laïque (un rapace notamment). Si elles ne sont pas expressément dépréciées, ces activités ne sauraient faire oublier la préoccupation primordiale de l'homme : faire son salut. C'est pourquoi, juste à côté, un frère confesse un fidèle agenouillé devant lui (le secret du confessionnal n'existe pas au Moyen Âge). La confession est comme la croisée des chemins : en libérant l'homme du péché, elle ouvre l'accès au ciel. Ainsi, au centre de la fresque, l'imposant saint Dominique désigne d'une main la scène de confession et de l'autre la porte du paradis où saint Pierre, tenant les clés, accueille les âmes purifiées, revêtues de tuniques immaculées. Une

fois franchi ce seuil, les élus jouissent de la vision béatifique, c'est-à-dire de la contemplation de Dieu, qui apparaît entourée de la Vierge et des anges. Telle est la récompense suprême à laquelle les fidèles parviennent en suivant les préceptes de l'Église et en recevant, grâce aux Dominicains surtout, les sacrements et la Parole divine.

On remarquera avec quel art la fresque combine les différents sens du mot "église". L'église, c'est d'abord le bâtiment de culte, que figure ici de manière emphatique la cathédrale de Florence. L'Église, c'est aussi l'institution cléricale – le clergé – dont le pape est le chef suprême. Celui-ci figure, au premier plan, en association avec l'empereur, dans une composition qui distingue d'un côté les clercs (cardinal, évêques, moines, etc.), de l'autre les laïcs (roi, seigneurs, autorités municipales, nobles et groupes urbains). Enfin, le paradis accueille l'Église triomphante, communauté de tous les baptisés réunis dans la louange de Dieu (mais sous le contrôle de Pierre, figure emblématique de l'institution ecclésiale et de l'autorité pontificale). C'est très visiblement que la fresque superpose l'Église céleste et communautaire, l'église matérielle terrestre et l'Église comme institution.

Mais la chose est plus complexe encore, car l'image exprime aussi d'autres potentialités propres au système ecclésial : elle entrelace l'Église universelle – c'est-à-dire l'ensemble de la chrétienté, soumise à l'autorité du pape –, une église locale (celle de Florence) et une institution spécifique, l'ordre des Prêcheurs, qui revendique un rôle déterminant au sein de l'Église



universelle (d'où la position centrale de Dominique et de ses saints disciples, présentés comme les successeurs du Christ et de Pierre). Tous ces jeux déploient la complexité du système ecclésial. Mais celui-ci se rassemble dans une unité globale, dans une *communitas*, un ordre chrétien ultimement unifié par sa convergence vers un point focal unique, Dieu. C'est aussi ce qu'exprime – par une combinaison de l'unité et d'une diversification implicitement hiérarchique – la métaphore fondamentale de l'Église comme corps du Christ, due à saint Paul et amplifiée tout au long du Moyen Âge.



L'Église, corps du Christ

L'Église sainte est le corps du Christ, vivifiée par un unique Esprit, unifiée par une unique foi, et sanctifiée. De ce corps, chacun des fidèles forme les membres ; tous sont un seul corps en raison de l'unique Esprit et de la foi unique. De même que dans le corps humain les membres ont tous leur fonction propre et distincte, et que, toutefois, chacun ne fait pas pour lui seul ce qu'il fait à lui seul, ainsi dans le corps de la sainte Église les dons de grâces sont répartis, pourtant aucun ne possède pour lui seul cela même qu'il est seul à posséder. Ainsi, seuls les yeux voient, et cependant ils ne voient pas pour eux seuls, mais pour tout le corps. Seules les oreilles entendent, et cependant elles n'entendent pas pour elles seules, mais pour tout le corps. Seuls les pieds marchent, et cependant ils ne marchent pas pour eux seuls, mais pour tout le corps. De la sorte, ce que chacun est seul à avoir en soi, il ne l'a pas pour soi seul, selon que l'a réglé le Donateur suprême et le dispensateur très sage, pour que ce qui est à chacun soit pour tous et que tout soit pour chacun. Que celui donc, quel qu'il soit, qui a mérité de recevoir le don de la grâce de Dieu, sache que ce n'est pas à lui seul qu'appartient ce qu'il possède, même s'il est seul à le posséder. En vertu de cette analogie, la sainte Église, c'est-à-dire l'ensemble des fidèles, est appelée corps du Christ à cause de l'Esprit du Christ qu'elle a reçu, dont la part qui est dans l'homme est exprimée lorsqu'on désigne celui-ci comme "chrétien".

Hugues de Saint-Victor (théologien qui a enseigné à l'école de l'abbaye de Saint-Victor à Paris, 1096-1141),
De sacramentis, traduction Patrice Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son École*. Turnhout : Brepols, 1991.

Clercs et laïcs



L'ÉGLISE est aussi une allégorie personifiée, dont l'importance au Moyen Âge n'est pas loin d'égaliser celle des personnes de la Trinité. Au même titre que Dieu est Père, l'Église est Mère : elle est la *Mater Ecclesia*, que nomme l'Exultet du Mont-Cassin.

Maternelle, elle l'est d'abord parce qu'elle engendre les chrétiens dans le baptême : comme l'explique saint Augustin, les fonts baptismaux sont "l'utérus de l'Église", dont les fidèles renaissent comme fils de Dieu le Père et de la Mère-Église. Tous les chrétiens ont donc une mère, l'Église, qui prend soin d'eux, les rassemble et les nourrit de la Parole divine et du pain de vie.

Ici, la figure de l'Église fait corps avec le bâtiment dont elle occupe le centre et qu'elle semble contribuer à soutenir, comme les colonnes qui l'entourent : manière de faire sentir que le bâtiment-église est aussi une matérialisation de cette communauté que la *Mater Ecclesia* personnifie. De fait, les chrétiens, disposés de part et d'autre, sont inclus dans le même bâtiment, signe de leur commune intégration dans le vaste corps que forment tous les baptisés. En même temps, les fils de l'Église sont, de la manière la plus nette, séparés en deux groupes répartis dans les bas-côtés de l'édifice. À la droite de l'Église (le côté le plus valorisé), les membres du clergé (*clerus*) sont distingués, outre par les vêtements et la tonsure, par les livres qui signalent leur maîtrise exclusive de l'Écriture et de la Parole divine. De l'autre côté, sont regroupés les laïcs (hommes et femmes), que l'inscription nomme *populus*. Telle est, au sein de l'unité ecclésiale, la césure majeure qui divise la société médiévale : comme l'affirme vers 1130-1150 le *Décret* de Gratien, base du droit canonique, "il existe deux sortes de chrétiens", les clercs et les laïcs.

La division hiérarchique figurée par la miniature de l'Exultet trouve une matérialisation très concrète dans l'ordonnement bien réel des églises de pierre. En effet, l'abside où prend place l'autel majeur, mais aussi toute la partie est du bâtiment, dénommée "chœur" ou "sanctuaire", est peu à peu réservée aux clercs, tandis que les laïcs n'ont accès qu'à une zone moins sacrée, la nef (ou une partie seulement de celle-ci). Certes, cette division ne s'opère pas de la même manière dans une abbaye ou une cathédrale, une église paroissiale ou un prieuré doté d'une fonction paroissiale. Surtout, elle évolue dans le temps, constituant ainsi un bon indice du renforcement de la puissance sacrée du clergé.

En effet, cette séparation, impensable dans les tout premiers lieux de culte chrétiens, ne se matérialise d'abord que par des divisions basses, peu marquées. Si elles commencent à se renforcer à l'époque carolingienne, c'est la réforme de l'Église, aux XI^e et XII^e siècles, qui généralise les hauts murs et les chancels opaques. Enfin, à partir du XIII^e siècle, le jubé devient un élément caractéristique de l'art gothique, lourdement architecturé (parfois doté d'un portail semblable à celui de la façade principale, comme à Naumburg) et orné d'amples frises sculptées (comme à la cathédrale de Bourges).

Les dispositifs sont très divers, mais ils rendent généralement la liturgie célébrée dans le sanctuaire inaccessible aux laïcs, à peine discernable à travers une éventuelle ouverture centrale, voire totalement invisible. Le fait est si rude qu'il est souvent compensé par l'adjonction d'autels secondaires, en avant du jubé. Et même s'il est vrai que le chancel n'est pas toujours strictement étanche et que les laïcs sont parfois admis à en franchir le seuil,

L'Ecclesia et les deux ordres de la société, les clercs et les laïcs

Exultet de l'abbaye du Mont-Cassin, vers 1087
Bibliothèque vaticane, Barb. Lat. 592.

L'Exultet est un manuscrit liturgique en forme de rouleau, lu durant la bénédiction du cierge pascal, le samedi saint ; les images, disposées à l'envers par rapport au texte, se déployaient ainsi devant les yeux des fidèles.

Projetable en transparent

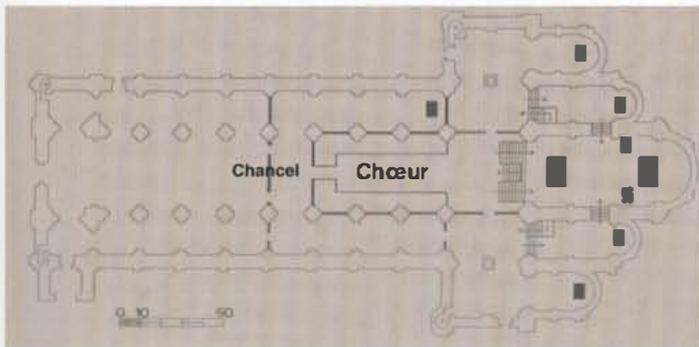
notamment lors de fêtes spécifiques, cela ne diminue en rien – peut-être même cela intensifie-t-il – leur habituelle exclusion des lieux les plus sacrés de l'église.

Là où nous percevons aujourd'hui d'immenses vaisseaux unifiés, le Moyen Âge ordonnait des espaces liturgiques hiérarchisés et séparés. La division fondamentale de la société chrétienne s'inscrivait ainsi dans la matérialité des lieux, dans l'ordre physique des choses et dans la quotidienneté de l'expérience.

Pourtant, cette frontière se devait de n'être pas totalement infranchissable et de servir aussi de jonction entre deux mondes (les sermons aux laïcs étant souvent prononcés depuis la plate-forme supérieure du jubé). Surtout, n'oublions pas d'observer que, tout comme la hiérarchie des clercs et des laïcs se fonde dans l'unité du corps de l'*Ecclesia*, les espaces différenciés au sein de l'édifice s'intègrent dans son unité monumentale, que l'architecture gothique se charge de renforcer. C'est ainsi que l'église-édifice peut être tout à la fois le symbole de la communauté ecclésiale et le lieu même où se déploie la puissance de l'institution cléricale qui la dirige.



Plan de la cathédrale de Canterbury, avec la restitution des séparations intérieures mises en place vers 1100



Jubé du chœur occidental de la cathédrale de Naumburg, vers 1250



Ame et corps



NÉE dans une famille noble vers 1098, Hildegarde de Bingen est offerte, à l'âge de huit ans, comme oblate à un monastère bénédictin (les oblats sont alors des enfants que leurs parents vouent très tôt à la vie monastique). Devenue abbessc, elle fonde le monastère de Rupertsberg, près de Bingen, en Allemagne, en 1147, et meurt en 1179. D'une remarquable originalité par la description et le commentaire de ses expériences visionnaires, ainsi que par l'ample savoir médical dont elles témoignent, ses œuvres manifestent en même temps une claire conformité avec le discours théologique de son temps.

Le *Scivias* ("Sache les voies"), sans doute illustré sous sa direction, comporte une série de miniatures consacrées aux aventures de l'âme. Dans le ventre d'une femme enceinte, vu comme par transparence, l'embryon est représenté au moment où il reçoit l'âme, sous la forme d'une "sphère de feu" (qui "occupe son cœur", "touche son cerveau et se répandit dans tous ses membres"). Celle-ci est descendue depuis un losange rempli d'yeux, situé dans la zone céleste et auquel elle est encore reliée. Cette forme mystérieuse – "splendeur immense et toute sereine émettant sa lumière par de multiples yeux" – est à l'évidence une manifestation de la puissance divine. D'autres aspects de cette image se réfèrent avec précision à la vision d'Hildegarde, comme les hommes portant du lait et des fromages plus ou moins fermentés – sans doute une évocation métaphorique du processus de formation de l'embryon et un rappel du rôle masculin dans la génération – ou encore les péripéties subies par l'âme durant la vie terrestre, au cours de laquelle elle est assaillie par les diables, et même écrasée par eux dans un pressoir.

En dépit de ses particularités, la vision de la savante abbesse exprime

très clairement l'un des aspects fondamentaux des représentations de l'être humain dans la chrétienté médiévale : tandis que la formation du corps est le résultat de la conjonction sexuelle (du mélange d'une semence masculine et d'une semence féminine, pour les tenants de la tradition héritée de Galien – médecin grec du II^e siècle de notre ère, dont les traités constituent la base de l'enseignement médical au-delà même du Moyen Age), la partie la plus éminente de la personne – l'âme – ne doit rien aux parents de chair. Elle est créée par Dieu et infusée dans l'embryon lorsque celui-ci atteint une forme suffisamment digne de la recevoir (selon Aristote, cette forme est acquise au bout de quarante jours pour les garçons et quatre-vingt-dix pour les filles, mais les théologiens médiévaux réduisent, plus ou moins nettement, l'écart entre les deux sexes). Toute parenté humaine est donc une parenté partagée, puisque les parents ne font que la moitié (inférieure) de leur enfant. La dualité du corps et de l'âme inscrit ainsi, dans la nature même de chaque personne, la hiérarchie de l'humain et du divin.

L'âme, qui s'était unie au corps dans le ventre maternel, s'en sépare au moment de la mort. Elle sort alors de la bouche du mourant, en même temps que son dernier souffle, comme pour une nouvelle naissance : mourir chrétiennement, c'est naître à la vie éternelle. Mais, selon les conceptions en vigueur tout au long du Moyen Age, l'âme doit aussi subir, lors de la mort, une *évaluation* de ses mérites et de ses démérites, soit par un véritable jugement soit en une confrontation des anges et des démons. Ici, la gestualité remarquablement dynamique de l'âme exprime l'intensité de l'affrontement dont elle est l'objet : elle semble lutter contre le diable qui tente de s'emparer d'elle, tandis que les anges étendent des linges pour la

L'âme entre dans l'embryon, elle quitte le corps lors de la mort

Deux enluminures tirées de Hildegarde de Bingen, *Scivias* ("Sache les voies"), vers 1150. Fac-similé du codex Rupertsberg détruit à Wiesbaden lors de la Seconde Guerre mondiale. **Projetables en transparent**

recueillir. Difficile de dire si l'âme rejoindra le ciel ou l'enfer : si les anges déploient au-dessus d'elle une aile protectrice, les flammes dans lesquelles les diables attendent leur proie réchauffent les pieds de la mourante...

Le moment de la conception et celui de la mort montrent que la personne humaine est faite de la conjonction de deux substances, radicalement différentes : le corps est matériel et corruptible, l'âme immatérielle et immortelle. Or, une telle représentation de la personne humaine est explicitement considérée au Moyen Age comme un modèle pour penser la société, notamment la distinction entre clercs et laïcs. Les deux dualités se répondent sans cesse, et l'on affirme sans difficulté que les clercs doivent commander aux laïcs, de la même manière que l'âme doit gouverner le corps. Pourtant, tout comme les clercs et les laïcs se fondent dans la communauté ecclésiale, le corps et l'âme forment une unité harmonieuse : l'être humain. Comme l'explique magnifiquement Hildegarde, l'âme ne descend pas dans une sinistre prison, mais dans une maison qu'elle se réjouit d'habiter, d'autant plus qu'elle l'illumine et la construit selon ses exigences. L'attachement de l'âme et du corps, conclut-elle, est un fait bénéfique, voulu par Dieu et haï par le diable.



L'âme, vent de vie, descend dans le corps pour le fortifier

Ensuite, selon la volonté et la disposition de Dieu, arrive le souffle de la vie, qui touche [cet embryon] sans que la mère s'en aperçoive ; comme un vent qui souffle bruyamment contre un mur, il s'insinue et s'enfoncé dans toutes les parties des membres de cette forme. Et ainsi, toutes les parties des membres de cette forme s'épanouissent, comme des fleuves se multiplient, à la chaleur du soleil. Mais cet embryon est encore d'une si grande faiblesse qu'il ne peut remuer : il reste étendu pour dormir et respire un peu. Et l'âme traverse tout l'embryon en le remplissant et en apportant de la vigueur à sa moelle et pour que les veines aient suffisamment de force pour pouvoir retenir le sang. Alors l'enfant remue – et la mère s'en rend compte – comme s'il s'éveillait brusquement, et, dès lors, il est toujours en mouvement. Car, comme on l'a dit plus haut, le vent vivant qu'est l'âme entre dans cet embryon par la volonté du Dieu tout-puissant, le fortifie, le rend viable et se répand en toutes ses parties, comme un ver qui tisse la soie : il s'y installe et s'y enferme comme dans une maison. Et ainsi, dans cet embryon, il se rend compte des endroits où l'âme peut être répartie, insinuée et mise en place, et il examine également tous les emplacements des veines et aussitôt il en assèche l'intérieur, à la manière d'un roseau creux, et il les fixe à la chair à laquelle il donne la rougeur du sang, grâce à la chaleur de son feu, car l'âme est feu ; ensuite, il emplit de son souffle tout cet assemblage, de même qu'une maison tout entière est illuminée par le feu qu'on y fait ; puis toutes les veines occupent leurs emplacements, dans lesquels elles sont contenues, de même que la terre est contenue au milieu des eaux. L'âme, semblable à un air vivant, fait couler le sang dans celles-ci et garde la chair, grâce au flux du sang, dans une humidité permanente, de même que les aliments, grâce au feu, cuisent dans la marmite ; elle fortifie les os et les fixe dans les chairs, de façon que ces chairs ne s'effondrent pas : tout comme un homme bâtit sa maison avec du bois pour qu'elle ne soit pas détruite.
 Hildegarde de Bingen, *Les Causes et les remèdes*, Livre II : *Anthropologie*, traduit du latin et présenté par Pierre Monat, Grenoble : Édition Jérôme Millon, collection Atopia, 1997.

La croix, instrument du salut



La croix est le signe d'identité chrétien par excellence, répété sur une immense variété d'objets et incorporé en un geste qui protège de toutes les tentations. Copié vers 1170-1175 dans le monastère de Prüfening, près de Ratisbonne, le traité anonyme *Des louanges de la sainte croix* comporte une série de pages illustrées à la gloire de la croix.

Celle-ci est représentée ici comme une échelle menant vers le ciel : l'instrument du sacrifice du Christ est le moyen de la rédemption de tous, il permet de s'élever depuis le dragon symbolisant le Pêché originel jusqu'à la figure de la Loi (tenant une épée et un livre portant l'un des commandements divins) et, finalement, jusqu'à la Grâce de Dieu.

Au centre de la croix, deux figures allégoriques représentent les deux parties de la personne humaine : la chair et l'esprit. Conformément au texte qui entoure la croix, la première est qualifiée de "bien" (*caro bonum*), le second de "meilleur" (*spiritus melius*), tandis que Dieu est "le mieux" (*Deus optimus*). La conjonction de l'âme et de la chair est soulignée de plusieurs manières : tandis que la chair tient les pans du manteau de l'esprit, deux personnifications, Raison (*Ratio*) et Sagesse (*Sapientia*), les encadrent pour établir entre elles, comme le dit le texte, un lien de modération. Surtout, les quatre figures s'inscrivent dans un large cercle tracé au compas, qui s'entrelace avec les montants de la croix. Comme l'indique l'inscription (*TOTUS HOMO*), ce cercle montre que "l'homme tout entier" est une conjonction indissociable de l'âme et du corps. L'homme n'est pas une âme emprisonnée dans un corps, comme le voudrait une métaphore d'inspiration dualiste. C'est tout entier qu'il doit s'élever vers Dieu, corps et âme plus solidaires que jamais, littéralement soudés par

la rigoureuse géométrie d'un cercle parfait. Tel est le puissant dispositif graphique qui exprime ici le rapport harmonieux de l'âme et du corps, au sein de l'unité de la personne. Encore faut-il préciser que cette unité et cette harmonie ne peuvent être réalisées dans le simple tête-à-tête du corps et de l'âme. Le cercle de l'homme s'entrelace ici avec la croix et s'inscrit à la jonction de la gloire divine. Ce que montre l'image, c'est une disposition idéale de l'âme et du corps qui leur permet, en prenant appui sur le sacrifice de la croix, de s'élever ensemble et de rejoindre Dieu (qui, en effet, saisit les poignets de la figure représentant l'esprit).

Que le corps et l'âme accèdent ensemble au salut, c'est ce qu'enseigne l'un des points de la doctrine ayant acquis une importance considérable dans l'Occident médiéval : l'annonce de la résurrection des corps à la fin des Temps. En dépit de ses mentions dans le Nouveau Testament, admettre que tous les corps sortiront alors de leurs tombes pour être réunis à leurs âmes n'allait pas sans difficultés. A la suite de saint Augustin, les théologiens occidentaux ont cependant admis la pleine matérialité des corps ressuscités : la chair qui doit reprendre vie est bien celle des corps terrestres, reformés dans tous leurs membres y compris les organes sexuels et digestifs dont les Pères grecs voulaient les débarrasser (et même avec la totalité de la matière des ongles et des cheveux, coupés tout au long de la vie, comme se soucie de le préciser un penseur aussi sérieux qu'Augustin). En même temps, les corps ressuscités des élus admis au paradis deviendront "spirituels", c'est-à-dire que, sans perdre quoi que ce soit de leur matérialité, ils seront dotés de qualités qui sont celles de l'âme : l'immortalité et l'incorruptibilité en tout premier lieu, mais aussi une parfaite beauté,

L'ascension de l'âme et du corps vers le Christ

De laudibus sanctae crucis ("Des louanges de la sainte croix"), manuscrit copié vers 1170-1175, dans le monastère de Prüfening, Bavière, Munich, Staatsbibliothek, Clm. 14159, folio 6
Projetable en transparent

une clarté lumineuse et une agilité sans entraves. Ainsi, le corps glorieux des élus est-il le modèle d'une parfaite articulation entre le corporel et le spirituel : il invite à penser entre eux, non pas une séparation ou un mélange, mais une union hiérarchique et dynamique.

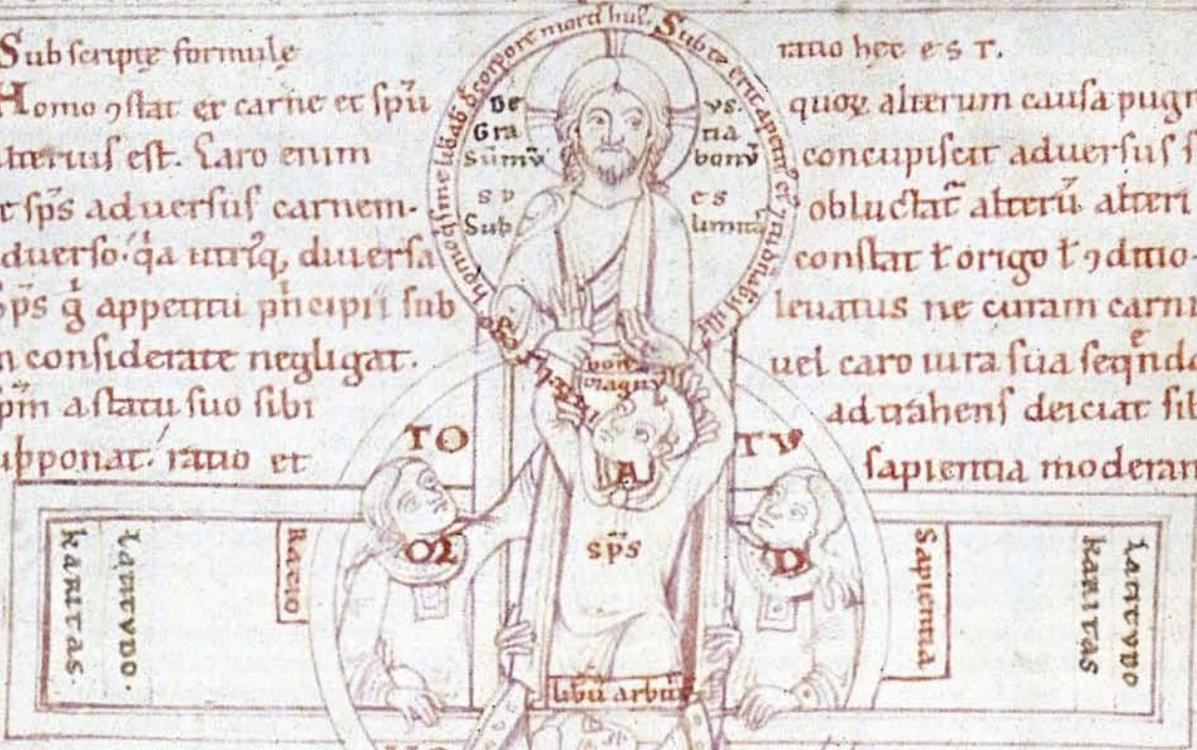
Loin de tout idéal qui viserait à détacher l'âme du corps, la fin des Temps offre à la chrétienté l'horizon de leur éternelle et parfaite conjonction. S'arrachant à des conceptions dualistes qui assimileraient le corps au vice et ne verraient donc de salut pour l'âme qu'à la condition de se détacher entièrement de la matière, les représentations médiévales de la personne (et de l'univers) peuvent être conçues comme l'expression d'une logique duelle (en ce qu'elle conjoint deux principes, l'un spirituel, l'autre matériel), mais non dualiste. La chair est bonne et peut s'élever jusqu'aux béatitudes paradisiaques, pourvu qu'elle se soumette au gouvernement de l'âme, tandis que l'âme, loin de trouver en elle-même la vertu nécessaire à une telle domination, ne peut l'exercer légitimement qu'en se soumettant à son tour à Dieu. Telle est la vision des justes rapports entre le corps, l'âme et Dieu qu'exprime à la perfection l'image de *De laudibus sanctae crucis*, et qui l'emporte largement à partir du XII^e siècle.

Sub scripte formule

Homo igitur ex carne et spiritu
aeternus est. Caro enim
et spiritus aduersus carnem
aduerso. quia utriusque diuersa
Spiritus igitur appetitui principii sub
in considerate negligat.
spiritum a statu suo sibi
supponat. ratio et

ratio hec est.

quorum alterum causa pugne
concupiscit aduersus spiritum
obluclat alterum alteri et
constat t' origo t' admio-
leuatus ne curam carnis
uel caro iura sua secundo
ad trahens deiciat sibiq;
sapiencia moderant



utrumque modum, igitur
iunctioni loco tempore.

Verum quia omnis salus et spes
Christi igitur. merito membra sua
ut homo crucifixo igitur
suppleat in corpore suo
et legem. hinc gladium
concupiscentie cessent.
infirma gratie subnix' deu-
nem suam crucifixerit cum uic-
iur dabo ede de ligno uic-
m. Denique, draco versutus
in ligno proplasti deiecit
adam pro se muerone tran-

Quod erat inquit contrarium
affigens cruci sue. et spolians
confidenter palam tumpant

disiunctioni et con-
uel ordine. ponit utiq;

redempti hominis in fide crucis
que fit super terram mortificat.
que deest passionibus Christi in re-
sicq; in uentis in ter gratiam
ultionis metuat si male
hinc gratiam speret si carnis
certi. Qui enim sunt Christi. car-
et concupiscentis. Hinc
hoc est si epatam que igitur regnabi
bestiarum astutissim' sic uictor
sic uictus ex ligno per nouum
fodit. sic ait apostolus.

nobis tulit illud de medio
principatus et potestates. traduxit
illos in semetipso;



Profundum timor fides.

Hommes et femmes

Il y a, on l'a vu, deux substances dans la personne et deux sortes de chrétiens dans l'Église. Il y a aussi deux genres dans l'espèce humaine : l'homme et la femme. Soucieux d'élucider le sens de la distinction des sexes, les théologiens médiévaux la mettent souvent en rapport avec les dualités déjà mentionnées, soulignant que les clercs doivent commander aux laïcs comme l'homme à la femme, et celui-ci à son tour comme l'âme au corps. Toutes ces dualités, mises en homologie, possèdent un caractère nettement hiérarchique, mais, une fois encore, la hiérarchie se combine à l'affirmation d'une forte unité et d'une commune destinée.

Il est fondamental d'affirmer que la distinction des sexes a été voulue par Dieu. Si la Genèse indique bien que Dieu a créé l'homme et la femme, il revient à saint Augustin de poser en toute clarté que la reproduction sexuée, raison d'être des deux genres, n'est pas intrinsèquement liée au Pêché originel, mais que le Créateur avait conçu la dualité des sexes et leur conjonction reproductive comme des caractères propres à la perfection de l'humanité destinée à vivre dans la félicité de l'Éden.

En outre, lorsqu'il commente le premier récit de la création de l'homme et de la femme (*Genèse* 1, 26-27), Augustin met en évidence une profonde égalité entre les sexes. En effet, là où il est écrit que Dieu a fait l'homme à son image et à sa ressemblance, il faut comprendre qu'il s'agit de l'homme au sens de l'espèce humaine dans sa totalité et non de sa seule part masculine. Comme les théologiens médiévaux à sa suite, Augustin souligne que c'est non par son corps mais par son âme, que l'humanité est créée à l'image de Dieu. Or, dans l'âme, "il n'existe nulle différence de sexes", ce qui signifie que l'âme est identique dans

l'homme et dans la femme. L'autorité de saint Paul, pour qui l'homme seul, et non la femme, est à l'image de Dieu (raison pour laquelle celle-ci doit voiler sa tête ; *Première Épître aux Corinthiens* 11, 7) se dresse sur le chemin d'Augustin, qui doit batailler pour limiter la portée des versets pauliniens et pour pouvoir tirer toutes les conséquences de ses propres conceptions : l'homme et la femme sont également à l'image de Dieu ; ils partagent également ce qui confère toute sa dignité à la nature humaine. Inutile alors de dire à quel point est sans fondement la légende selon laquelle le Moyen Âge aurait privé les femmes de leur âme...

Le récit principal de la création de la femme, à partir de la côte d'Adam (*Genèse* 2, 21-24), donne lieu à une innovation iconographique dont la *Paraphrase d'Aelfric* (second quart du XI^e siècle) est la première occurrence connue. Ève s'élève alors du flanc d'Adam, non pour suggérer qu'elle naît de lui mais pour manifester de manière plus directe et plus explicite que ne le permet l'extraction de la côte, que l'homme est premier et que la femme procède de lui. Indéniablement, il y a là un mythe fondateur de la domination masculine : la préexistence de l'homme est le gage de sa prééminence ; la création de la femme à partir de lui marque sa dépendance à l'égard de l'homme. Pourtant, un autre aspect retient davantage l'attention des exégètes médiévaux : si Ève est tirée de la chair d'Adam, c'est pour mettre en valeur leur identité de substance et la force du lien matrimonial qui en découle, c'est "pour montrer combien doit être estimée l'union de l'homme et de la femme". La création d'Ève est lue avant tout comme le mythe fondateur du mariage chrétien ; et c'est justement son aspect égalitaire que les théologiens des XII^e et XIII^e siècles, comme Pierre Lombard, soulignent de manière nouvelle, en faisant observer

qu'Ève a été tirée du milieu du corps d'Adam, afin de n'être ni méprisée ni encline à dominer l'homme, et pour établir entre les sexes – particulièrement dans le mariage – une association équitable. Le juste rapport entre les sexes possède ainsi une dimension horizontale, conçue comme amour réciproque entre égaux, qui se combine au commandement bienveillant assumé par l'homme.

L'opposition classique entre Ève, responsable principale du Pêché originel, et Marie, par qui le Rédempteur s'est fait homme, montre combien les discours cléricaux sur les femmes oscillent entre la plus brutale misogynie et l'idéalisation. Le grand prédicateur Bernardin de Sienna exprime, dans sa langue vive, le dialogue sans fin de ces multiples discours. Non sans "souffler le chaud et le froid", il offre une position ouverte, qui ne peut certes aller jusqu'à énoncer une pleine égalité des sexes, mais qui du moins rejette une soumission trop marquée des femmes et insiste sur leur dignité. C'est une option possible au sein de conceptions médiévales complexes, marquées par la reconnaissance simultanée d'un ordre hiérarchique et d'une égale dignité entre les sexes.

Création d'Ève, *Paraphrase d'Aelfric*, Angleterre, second quart du XI^e siècle, détail



Londres, British Library, Cotton, Claudius B. IV, folio 6v

Égalité de l'homme et de la femme quant à l'âme

Saint Augustin, *La Trinité*, XII, 7 (vers 400), Paris : Études augustiniennes, 1991.

“Dieu a fait l'homme [l'être humain] ; il l'a fait à son image ; il les a faits mâle et femelle et les a bénis” (*Genèse*, 1, 27). D'après l'Écriture, c'est la nature humaine elle-même qui a été faite à l'image de Dieu. Cette nature humaine existe complètement dans l'un et l'autre sexe, et on ne peut donc pas mettre la femme à part, quand il s'agit de comprendre ce qu'est l'image de Dieu. En effet, après avoir dit que l'homme [*homo* : l'être humain] est fait à l'image de Dieu, l'Écriture ajoute : “Il le fit mâle et femelle” ou, en distinguant autrement, “Il les fit mâle et femelle”. [...]

Ce n'est pas selon le corps mais selon l'âme rationnelle, siège de la connaissance de Dieu, que l'homme [*homo*] est à l'image de celui qui l'a créé. Qui donc prétendrait exclure les femmes de cette participation, alors qu'elles sont, tout comme nous, cohéritières de la grâce ? [...] C'est que l'homme est créé à l'image de Dieu en son âme spirituelle, là où il n'existe nulle différence de sexes. Pourquoi dès lors l'homme ne doit-il pas se voiler la tête, et pourquoi la femme doit-elle voiler la sienne [...] ? C'est que la femme différant de l'homme par le sexe du corps, on a pu signifier par la coutume de ce voile corporel la part de la raison qui s'abaisse vers les choses temporelles. On voit ainsi que l'image de Dieu ne demeure qu'en cette partie de l'âme qui s'attache aux raisons éternelles, les contemple et s'en inspire, et qui, de toute évidence, appartient non seulement aux hommes [*masculos*] mais aussi aux femmes.

Eve tirée du côté d'Adam

Pierre Lombard (évêque de Paris, mort en 1160), *Livre des Sentences*, II, XVIII, 2, Grottaferrata : Éditions Collegio San Bonaventura, 1971, traduction Jérôme Baschel.

S'il fallait que la femme fût faite à partir de l'homme, elle ne devait pas être formée de n'importe quelle partie du corps de l'homme, mais bien de son côté, afin de montrer qu'elle était créée en vue d'une communauté fondée sur l'amour. En effet, si elle avait été faite à partir de sa tête, cela aurait semblé établir sa domination sur l'homme ; et si elle avait été faite à partir de ses pieds, cela aurait semblé la soumettre à la servitude. Afin qu'elle ne soit considérée par l'homme ni comme une souveraine ni comme une servante, mais comme une associée, elle ne devait être tirée ni de la tête ni des pieds, mais du côté de l'homme.

Eve et Marie : la femme entre péché et rédemption

Bernardin de Sienne, *Sermon du 14 septembre 1427 (Prediche volgari sul Campo di Siena)*, édité par Carlo Delcorno, Milan : Rusconi/Opportunity Books, 1989, traduction Jérôme Baschel.

Quand Adam et Ève ont rompu le commandement de Dieu à cause du péché de désobéissance, Dieu dit à la femme : “Tu seras sous la puissance de l'homme et il sera ton seigneur”. Et ainsi il l'assujettit à l'homme et, pour cette raison, on disait aux femmes : “Par votre faute, qui a fait chuter Adam, vous nous avez chassés du paradis”. Une telle honte était souvent jetée à la tête des femmes. [...] Mais maintenant, femmes, cela ne peut plus vous arriver. Savez-vous pourquoi ? Parce que Marie est celle qui vous a relevées de toute cette honte. Alors, cherchons à mieux comprendre ce qu'ont fait ces deux femmes, Ève et Marie. D'abord je dis que Ève est celle qui nous a chassés du paradis, raison pour laquelle nous éprouvons la mort. Si tu dis : “La femme est celle qui nous a fait tomber dans la mort”, je dis que tu as raison ; et pourtant la femme est celle qui nous a relevés et ressuscités. Tel autre dira : “Oh, si on y pense bien, la femme est la source de tous les maux”. Et moi, je réponds : “La femme est la source de tout bien”. Un autre encore : “La femme vaut moins que l'homme ; elle a été soumise à l'homme par la bouche de Dieu”. Et moi je te dis qu'elle vaut plus que n'importe quel homme. Et celui-là : “Et comment peux-tu dire qu'elle vaut plus que n'a jamais valu aucun homme ? Et Jésus, ce n'était pas un homme ? Et si c'est un homme, la femme a-t-elle été davantage que lui ?” Je réponds : “Jésus était un homme, mais pas seulement un homme ; ce n'est pas une bonne comparaison...” Femmes, ô femmes, je vous suis favorable ; mais peut-être me direz vous que, d'autres fois, j'ai parlé de manière différente : “Tu nous souffles le chaud et le froid et nous ne te comprenons pas !”. Mais si je parle ainsi, ne succombez pas à l'orgueil. Ne cherchez pas à être au-dessus de l'homme : cela n'est pas convenable, mais, pour autant, tenez-vous autrement que la tête basse et penchée, sous la garde de l'homme.

Charité, fraternité

LA charité est une notion centrale de la chrétienté, d'où tant de discours sur l'amour, parfois enflammés, y compris chez les plus éminents théologiens. La *caritas*, c'est en effet le véritable amour, un amour spirituel, intérieur et désintéressé (Hugues de Saint-Victor en fait un "palais spirituel"), qui s'oppose à l'amour matériel et égoïste, que l'on nomme cupidité, avarice ou concupiscence. La source de cet amour est en Dieu : "Dieu est amour", "Dieu est charité", rappelle l'Épître de Jean. Diffusée en l'homme par la grâce divine, la charité est la vertu suprême qui consiste tout à la fois à aimer Dieu et à aimer son prochain *en Dieu*, c'est-à-dire comme marque de l'amour pour Dieu (elle est, dit Hugues, un nœud "dédoublé en charité pour Dieu et en charité pour le prochain"). Mais comme le soulignait déjà saint Augustin, suivi par les théologiens médiévaux, ces deux commandements n'entrent nullement en concurrence et n'en forment en réalité qu'un seul. Au fond, c'est la nature du lien social que définit la charité : selon les exégètes, elle est comme le ciment qui unit les pierres de l'église ou comme le bitume qui joint les planches de l'arche de Noé : elle est "le nœud" qui rassemble tous les fidèles et garantit la cohésion de la société chrétienne. Elle ramène la multitude à l'Unité (celle de Dieu et celle de la communauté). Et c'est ainsi que la chrétienté se pense comme une société fondée sur l'amour spirituel.

Les aumônes que l'on donne aux pauvres, et plus largement les œuvres de miséricorde telles que l'assistance aux malades, pour importantes qu'elles soient, ne sont donc que la manifestation extérieure, visible, de la charité. Plus profondément, celle-ci induit dans la société chrétienne une logique de circulation généralisée des biens. C'est folie que de hoarder les richesses ou de garder sa science

pour soi seul : comme Hildebert de Lavardin le rappelle à Guillaume de Champeaux, l'or est fait pour être distribué et le savoir pour être dispensé. Selon une image souvent utilisée par les clercs médiévaux, l'eau qui stagne dans le puits se corrompt, tandis que seule l'eau qui s'écoule de la source demeure pure. Il convient donc de distribuer généreusement, de donner *gratuitement*, e'est-à-dire sans rien attendre en retour, ni des autres hommes ni même de Dieu. Car c'est aussi *gratuitement* que Dieu distribue sa Grâce. Bien loin des marchandages du don et du contre-don, c'est en donnant de manière désintéressée que l'on participe au vaste réseau de circulation des grâces et des bienfaits et que l'on peut – sans aucune certitude à cet égard – en recevoir une part. Cet échange généralisé est la marque même de la charité : celle-ci enveloppe les liens particuliers dans l'amour de tous en Dieu et, comme le suggère Hugues de Saint-Victor, elle fait de la commune participation au bien de tous le fondement idéal de l'unité chrétienne.

L'amour de charité peut se dire d'une autre manière encore : devenant par le baptême fils du Père divin, tous les chrétiens sont frères entre eux. C'est, de fait, entre ces frères spirituels, nés comme tels par la force de l'Esprit descendu sur les eaux baptismales, que circule la *caritas*. L'unité et la concorde au sein du grand corps ecclésial peuvent donc s'exprimer aussi comme fraternité spirituelle de tous les chrétiens. Bien entendu, une telle fraternité n'est pas toujours traduite pratiquement, et c'est souvent en vain que les prédicateurs invitent leurs auditeurs à s'aimer comme des frères et à mettre fin à leurs conflits. En revanche, cet idéal de fraternité est mis en œuvre de manière concrète et efficace au sein des confréries, parfois aussi appelées des "charités",

qui se multiplient à la fin du Moyen Âge. Associations de dévotion et d'entraide, elles permettent de manifester, notamment lors du banquet rituel annuel ou à l'occasion de funérailles, la fraternité spirituelle qui unit les membres d'une même *confraternitas*. Les images processionnelles qui servent de signe d'identité à chaque confrérie en représentent volontiers le saint patron, ou encore la Vierge au Manteau. Or, Marie est considérée comme la "mère de tous les fidèles". Ce sont donc ses fils, tous frères entre eux, qu'elle abrite sous son manteau protecteur : l'ensemble des chrétiens certes, mais aussi, au premier plan, les membres de la confrérie elle-même. Institutions omniprésentes et multifformes, les confréries médiévales matérialisent, à une échelle restreinte, la relation constitutive de la chrétienté tout entière : la fraternité spirituelle de tous les baptisés.

La Vierge au manteau et les pénitents, Pietro di Domenico da Montepulciano, vers 1420



Panneau de bois, 0,540 x 0,430 cm, Musée du Petit Palais, Avignon

Tous les chrétiens sont frères

Saint Augustin, *La Trinité*, VIII, 12 (vers 400), Paris : Études augustiniennes, 1991.

Que personne ne dise : je ne sais quoi aimer.. Qu'il aime son frère [c'est-à-dire tous les chrétiens]. Remarquons à quel point l'apôtre Jean nous recommande l'amour fraternel : "Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et le scandale n'est point en lui" (*Première Épître de saint Jean*, 2, 10). Il est clair que l'Apôtre met la perfection de la justice dans l'amour de chacun pour ses frères. Et cependant il semble passer sous silence l'amour de Dieu : ce qu'il ne ferait jamais si, dans la charité fraternelle elle-même, il ne sous-entendait Dieu. Cette charité fraternelle, qui nous fait nous aimer les uns les autres, non seulement elle vient de Dieu, mais elle est Dieu. Par conséquent, en aimant notre frère selon l'amour, nous aimons notre frère selon Dieu. Il ne peut se faire que nous n'aimions avant tout cet amour, grâce auquel nous aimons notre frère. D'où nous concluons que ces deux préceptes ne peuvent exister l'un sans l'autre. Aussi, peu après, l'apôtre Jean dit-il : "Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne peut aimer Dieu qu'il ne voit pas" : la raison qui l'empêche de voir Dieu, c'est qu'il n'aime pas son frère. Celui qui n'aime pas son frère n'est pas dans l'amour ; et celui qui n'est pas dans l'amour n'est pas en Dieu, car Dieu est amour. Qu'il ne soit plus question de savoir combien de charité nous devons à notre frère, combien à Dieu : incomparablement plus à Dieu qu'à nous, autant à nos frères qu'à nous-mêmes. Or, nous nous aimons d'autant plus nous-mêmes que nous aimons Dieu davantage. C'est donc d'une seule et même charité que nous aimons Dieu et le prochain : mais nous aimons Dieu pour lui-même, nous et le prochain pour Dieu.

Une société fondée sur l'amour

Hugues de Saint-Victor (1096-1141), "La réalité de l'amour" tiré de *Six opuscules spirituels*, édité par Roger Baron, Paris : Éditions du Cerf, 1969.

Qu'est-ce que l'amour ? Quelle est l'étendue de l'amour ? D'où vient l'amour ? Élan du cœur, singulier et unique par nature, il se trouve partagé en son opération : s'il se meut d'une façon désordonnée, c'est-à-dire vers ce qu'il ne faut pas, on l'appelle cupidité ; s'il est ordonné, on le nomme charité [...]. Le Dieu tout-puissant, qui n'a besoin de rien parce qu'il est lui-même le souverain et véritable bien, a créé l'esprit raisonnable [l'homme] par seule charité, sans aucune nécessité, pour le faire participer à sa béatitude. Or, pour que cet esprit fût apte à jouir d'une si grande béatitude, il a créé en lui l'amour, tel un palais spirituel, le sensibilisant pour ainsi dire par là au goût de la douceur intérieure [...]. Ainsi donc, c'est par amour que la créature raisonnable a été associée à son créateur, et c'est le seul lien de l'amour qui les attache ensemble l'un à l'autre. Et pour qu'il y ait de part et d'autre une association indivisible et une concorde parfaite, le nœud s'est trouvé dédoublé en charité pour Dieu et en charité pour le prochain. Par la charité pour Dieu, tous sont attachés à un seul ; par la charité pour le prochain tous deviennent entre eux un seul. Ainsi, ce que chacun ne recevrait pas personnellement de cet Un [Dieu] à qui tous sont attachés, il le posséderait plus pleinement et plus parfaitement en autrui grâce à la charité pour le prochain : le bien de tous devient ainsi tout entier celui de chacun.

Donner sans réserve, faire circuler les bienfaits

Hildebert de Lavardin (évêque du Mans, vers 1056-1133). Lettre adressée à Guillaume de Champeaux, lorsque celui-ci renonce à enseigner à l'école cathédrale de Paris, en 1108, traduit par Patrice Sicard. *Hugues de Saint-Victor et son École*, Turnhout : Brepols, 1991.

On dit que certains t'auraient persuadé de t'abstenir désormais de tout enseignement. Sur ce point, voici mon opinion : celui-là reste en deçà de la perfection vers laquelle il tend lorsque, quand il en a la possibilité, il n'est pas utile aux autres : car c'est l'œuvre de la vertu de fournir la matière de la vertu même à ceux qui en font mauvais usage. Tu t'es astreint à suivre le conseil reçu du Christ par le jeune homme : "Va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et suis-moi" (*Matthieu* 19, 21). C'est un holocauste qu'il te faut offrir, non pas un sacrifice. Sur la différence qu'il y a entre l'un et l'autre, tu lis dans saint Grégoire : "Dans le sacrifice, on offre une partie de la victime, dans l'holocauste, on l'offre tout entière", et un peu plus loin : "Lorsque quelqu'un consacre quelque chose de lui, c'est un sacrifice, lorsqu'il consacre tout ce qu'il a, tout ce qu'il est, tout ce qu'il sait, c'est un holocauste". Offre-toi donc tout entier au Seigneur Dieu, puisque tu t'es tout entier consacré à lui. Car enfin, "à quoi bon une sagesse cachée et un trésor caché" (*L'Écclésiastique ou Sirac* 20, 30) ? L'or brille davantage quand il est distribué que quand il est renfermé. Les pierres communes ne diffèrent pas des gemmes tant qu'on ne les met pas au jour. De même une science que l'on dispense s'accroît, et elle disparaît chez un possesseur avare qui ne la livre pas au public. Ne ferme donc pas les ruisseaux de ton enseignement, mais selon la parole de Salomon : "Que tes fontaines s'épanchent au dehors, et que leurs flots se divisent sur les places publiques".

Au centre du village, l'église et le cimetière

Les morts au cœur de l'habitat des vivants

ALORS que l'habitat du haut Moyen Age était largement dispersé, l'Occident se couvre, à partir du XI^e siècle, d'un réseau de villages fixes. Si la contrainte du seigneur joue un rôle notable dans ce processus d'"encellulement", l'église et le cimetière forment plus souvent encore le pôle autour duquel les populations se regroupent.

On l'observe avec netteté dans les villages du sud-ouest de la France : à Vergoignan, dans le Gers, on est proche du modèle de la *sagra* catalane, espace d'une extension d'environ trente pas autour de l'église, dont la sacralité offre une protection aux premiers noyaux villageois. Selon des modalités diverses, le bâtiment ecclésial devient le cœur de l'organisation spatiale de la chrétienté. Dans la représentation concentrique de l'espace villageois, l'église est le lieu le plus intérieur, avec autour d'elle, la terre des morts, puis l'espace habité. Au-delà, s'étendent les terres cultivées (*ager*), puis le domaine de l'inculte (*saltus*), généralement occupé par la forêt, espace extérieur plein de dangers et néanmoins indispensable à l'économie agraire. Plus loin encore, les paroisses limitrophes forment le "pays de connaissance", dans lequel se déroule presque toute la vie sociale des villageois. Au-delà de vingt-cinq ou trente kilomètres, commence l'inquiétante extériorité du monde étranger.

Autour de l'église, c'est le cimetière que l'on trouve d'abord. Bien loin d'aller de soi, une telle localisation est le résultat d'une mutation fondamentale. Dans l'Antiquité romaine, les morts, jugés impurs, étaient enterrés loin des espaces habités. À l'exception des saints, tôt ensevelis dans les églises urbaines, les chrétiens ont d'abord suivi cet

usage. Durant le haut Moyen Age, l'Église s'intéresse peu aux usages funéraires : les sépultures dans les maisons ou les terrains privés sont nombreuses, de même que les nécropoles en pleine campagne. À l'époque carolingienne, apparaissent les premières sépultures collectives au contact des zones habitées ; mais, en l'absence de règle stricte, les sépultures isolées demeurent pratiquées. La véritable rupture intervient au XI^e siècle : le cimetière paroissial, attaché à l'église, se généralise partout et constitue dès lors le seul lieu licite de sépulture des défunts. Les morts sont donc regroupés de manière systématique au cœur des espaces habités, ruraux ou urbains. Autrement dit, c'est autour des morts que les vivants sont désormais rassemblés.

C'est ce que montre une miniature de *La Légende dorée*. Elle illustre le chapitre consacré à la commémoration des défunts, le 2 novembre, dans lequel le dominicain Jacques de Voragine a rassemblé de nombreux récits montrant comment les vivants peuvent être utiles aux morts. La brève histoire que l'enlumineur choisit de représenter est celle d'un homme qui a l'habitude de réciter un psaume pour les morts, chaque fois qu'il passe dans le cimetière. L'épisode démontre combien cet acte est utile et à quel point les morts lui en savent gré : lorsque des hommes d'armes veulent attaquer leur bienfaiteur, tous les morts du cimetière sortent de leurs tombes et, brandissant divers outils, les mettent en fuite (à droite, un récit distinct est illustré : un mort explique à l'un de ses amis, au lit avec sa femme, que le manteau qu'il s'était indûment approprié l'écrase d'un poids insupportable). De telles histoires de "revenants" ne sauraient être assimilées à des si-

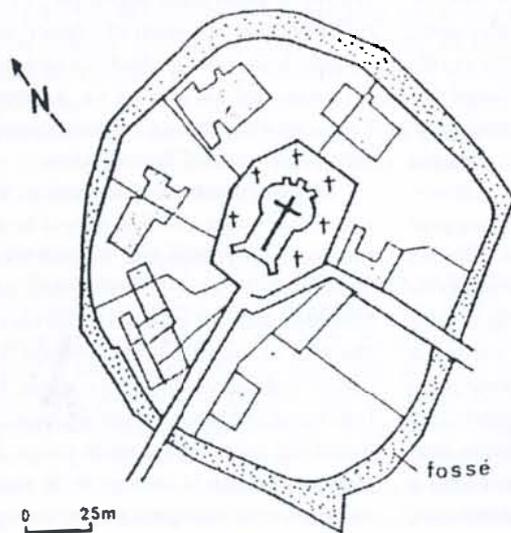
tuations courantes : elles relèvent au contraire de l'exception, lorsque le processus d'encadrement de la mort et du deuil ne peut se dérouler convenablement. Cependant, la miniature révèle de nombreux traits suggestifs. Elle montre que le cimetière entoure complètement l'église. S'y rendre suppose donc de traverser la terre des morts, et c'est sans doute pourquoi notre homme a souvent l'occasion de prier en faveur des défunts. Enfin, les maisons qui bordent le cimetière rappellent que celui-ci est situé au cœur de l'espace habité, selon un dispositif similaire à celui que montre le plan de Vergoignan, et comme c'est le cas alors dans l'ensemble de la chrétienté.

La contiguïté entre l'église, le cimetière et l'habitat est également sensible dans les statuts synodaux du diocèse de Cambrai. Les règles que le clergé s'efforce de faire respecter montrent *a contrario* à quel point le cimetière est un lieu animé et intégré à la vie sociale : on y danse, on y fait du commerce, on y rend la justice. Sans avoir besoin de sortir de leurs tombes, les morts jouent un rôle actif dans les affaires des vivants : ils sont les garants de la coutume et le cimetière offre la caution de la tradition qu'ils incarnent. La présence des morts au milieu des vivants est une situation singulière et historiquement exceptionnelle. Elle caractérise en propre la longue durée du féodalisme, qui prendra fin lorsque les morts seront reconduits, à partir du XVIII^e siècle, hors des espaces habités.

Manuscrit flamand de *La Légende dorée*, Jacques de Voragine (1228-1298), troisième quart du XV^e siècle
Mâcon, Bibliothèque municipale, manuscrit 3, folio 25v.
Projetable en transparent



Plan du village de Vergoignan (Gers) :
restitution du noyau de peuplement médiéval



Au-delà du fossé, successivement les terres cultivées (*ager*), puis les terres non cultivées (*saltus*).

D'après Benoît Cursente dans Michel Fixot et Elisabeth Zadora-Riot (dir.), *L'Environnement des églises et la topographie des campagnes médiévales*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1994.

Sur les cimetières

Les cimetières doivent être tenus propres et fermés, afin de ne pas être souillés par les porcs ou par d'autres animaux.

Il faut excommunier ceux qui auraient fait de nouvelles constructions dans les cimetières.

Si certains ont soustrait une partie du cimetière et se la sont appropriée, ils doivent être avertis de la restituer, et s'ils s'y refusent, il faut les dénoncer à l'évêque.

De même, nous interdisons la tenue de plaids séculiers dans l'église ou le cimetière, ou durant les processions ou les rogations, ou la vente d'articles dans l'église ou sous son portique. Nous interdisons aussi des chorégies dans l'église ou sous son portique, dans le cimetière, aux processions ou aux rogations. Il ne faut pas faire de commerce sous le portique de l'église ou dans le cimetière, et surtout à l'heure de la messe. De même les mimes, bouffons, histrions, acrobates ne doivent pas exercer leurs jeux et leurs amusements dans l'église ou sous son portique, ou dans le cimetière.

Guiard de Laon. *Statuts synodaux du diocèse de Cambrai*, vers 1245. dans P.C. Boeren, "Les plus anciens statuts du diocèse de Cambrai", *Revue de droit canonique*, t.III, 1953, traduction du latin, cité dans G.Brunei et É.Lalou (dir.), *Sources d'histoire médiévale, IX^e-milieu du XI^e siècle*, Paris : Larousse, 1992.

Le pèlerinage, cheminement vers les marges

L'affluence des pèlerins à Rome pour le jubilé de 1300

D'après Giovanni Sercambi (1348-1424), apothicaire de Lucques devenu nouvelliste, *Chroniques*
Manuscrit du début du XV^e siècle
Lucques. Archives nationales, folio 29
Projectable en transparent

 LE pèlerinage est l'une des grandes expériences médiévales de l'espace. Il est une épreuve pénitentielle inscrite dans le corps épuisé du marcheur et nourric des multiples périls rencontrés en chemin. Rompant avec le cadre familial de sa vie ordinaire, le pèlerin s'engage dans des territoires inconnus, où il est tenu pour un étranger (tel est du reste le sens premier du mot *peregrinus*, qui désigne en latin le pèlerin). Le pèlerinage est un voyage de l'intérieur vers l'extérieur, du pays de connaissance vers l'univers où chacun est un exilé.

C'est le cas des pèlerinages principaux : Jérusalem, Saint-Jacques-de-Compostelle et Rome. La visite des lieux saints de Palestine, attestée dès le IV^e siècle, ne cesse jamais, en dépit des fluctuations provoquées par les avancées musulmanes, puis par les aléas des croisades. La Terre sainte est sans doute le centre symbolique de l'univers, mais pour les chrétiens d'Occident, elle est un lieu terriblement lointain. La route continentale coupée, elle oblige à une longue traversée maritime, qui constitue pour des hommes attachés à la terre une épreuve particulièrement angoissante, ainsi qu'en témoigne le récit de Félix Fabri. Mais cette aventure est à la fois la plus éminente et la plus dangereuse, la plus extérieure (elle oblige à traverser des terres non chrétiennes) et celle qui reconduit à la plus profonde intériorité (puisqu'elle met en contact avec les lieux mêmes de la vie et de la Passion du Christ).

Le pèlerinage de Compostelle, suscité par un ensemble légendaire (la prédication ibérique de l'apôtre Jacques et la découverte de son tombeau), est la grande invention médiévale. Son véritable essor se situe au XI^e siècle, en rapport manifeste avec

l'avancée de la Reconquista, c'est-à-dire avec la frontière où se joue la confrontation entre la chrétienté et le monde musulman.

Quant à Rome, qui abrite les tombeaux des apôtres Pierre et Paul, sa position est plus ambiguë. Centre institutionnel, à la mesure de l'accentuation de la puissance pontificale, elle reste géographiquement décentrée (la curie est sensible, au XIV^e siècle, aux avantages d'Avignon, dont la localisation plus centrale facilite les communications avec l'ensemble de la chrétienté). C'est Boniface VIII qui donne un élan nouveau au pèlerinage romain en proclamant une grande indulgence durant l'année 1300, c'est-à-dire en octroyant la pleine rémission de leurs péchés aux pèlerins se rendant alors à Rome. De nombreux témoignages ont laissé le souvenir de la foule qui envahit les rues et les églises lors du premier jubilé romain (la périodicité en sera finalement fixée, à partir de 1475, à vingt-cinq ans). Si elle ne se soucie guère de représenter avec précision les édifices de Rome (symbolisée ici par son étendard frappé des lettres S.P.Q.R., *Senatus Populusque Romanus*, "Le Sénat et le Peuple romains"), la miniature des *Chroniques* de Giovanni Sercambi suggère bien l'affluence des pèlerins. Elle les montre en marche et en pleine conversation, signe d'un échange entre des fidèles venus de toutes parts. La chaîne ininterrompue que forment les pèlerins – ou, lorsqu'ils disparaissent derrière les collines, leurs bâtons, emblèmes par excellence qui suffisent à les désigner – exprime avec vivacité cette "longue marche" qui est la nature même du pèlerinage.

Les pèlerinages de moindre attraction, locaux, régionaux ou à l'échelle d'un royaume, méritent

tout autant l'attention. Leur hiérarchie dépend pour une large part de l'importance des reliques qu'ils permettent de vénérer : ainsi, c'est un flux important de pèlerins qu'attire la tête de Jean-Baptiste, que la cathédrale d'Amiens se flatte de posséder et que représentent les insignes de pèlerinage vendus à ses portes. Ces modestes objets d'étain, dotés d'une broche ou d'anneaux permettant de les coudre sur le vêtement, suggèrent que l'expérience du pèlerinage ne s'épuise pas avec le retour chez soi : s'ils sont, durant le voyage, l'un des signes exhibés de l'identité pèlerine (avec la besace et le bâton, ou la croix cousue des voyageurs de Terre sainte), ils font office, après coup, de preuve du pèlerinage accompli : ils en perpétuent le souvenir et conservent un peu de la force protectrice de l'objet sacré qui l'a suscité (à Amiens, l'insigne était mis en contact avec le reliquaie avant d'être vendu).

Déplacement vers l'extérieur, les pèlerinages sont aussi un gage d'unité interne : ils renforcent la cohésion des entités locales, en valorisant, par contraste avec les espaces traversés en chemin, la familiarité protectrice des cadres ordinaires de la vie sociale. Ils font aussi éprouver l'unité de la chrétienté, en inscrivant dans le corps du pèlerin et dans la mémoire de ceux qui observent les signes de son voyage ou en écoutent le récit, l'image de ce monde vaste, à la fois si divers et pourtant un, que l'on nomme chrétienté.



Pèlerinage en Terre sainte

Insignes du pèlerin de la Terre sainte

Les pèlerins de la Terre sainte ont cinq insignes : la croix rouge sur la longue veste grise et le capuchon cousu à la tunique monacale ; si le pèlerin n'est pas de l'ordre des Prêcheurs, le port de l'habit gris ne lui convient pas. Le second insigne est un bonnet noir et gris décoré lui aussi de la croix rouge sur le front. Le troisième est une longue barbe sur un visage rendu grave et pâle par les peines et les dangers, car tous les pèlerins, même païens, laissent pousser leur barbe et leurs cheveux jusqu'à leur retour. [...] Le quatrième est un sac sur les épaules contenant un peu de nourriture, avec un flacon, non pour l'agrément, mais suffisant à peine pour se sustenter. Le cinquième insigne qui est utile en Terre sainte est un âne avec un ânier sarrasin à la place du bâton.

La traversée en mer vers la Terre sainte

Quand notre embarcation eut pénétré l'eau salée et amère, nous commençâmes à chanter à haute et joyeuse voix le chant des pèlerins que les voyageurs en direction du Sépulcre du Seigneur aiment à entonner... "Nous naviguons au Nom du Seigneur dont nous désirons la Grâce ; que sa vertu nous aide et que le Saint-Sépulcre nous protège ; Seigneur, prends pitié !" Cependant, quelques-uns, considérant les amertumes de la mer et ses mille dangers, n'avaient pas dans le cœur un chant mais une plainte. Quelques-uns, tout dévoués au Saint-Sépulcre, émus par le chant, se mirent à pleurer.

Félix Fabri. *Les Errances de frère Félix Fabri, pèlerin en Terre sainte, en Arabie et en Égypte (1480-1483)*, tome I, traduction sous la direction de Jean Meyers et Nicole Chareyron, Montpellier : Cercam-Université Paul-Valéry, 2000.

Insigne du pèlerinage à la cathédrale d'Amiens, deuxième moitié du XIV^e siècle



Cet objet-souvenir montre le reliquaire de la tête de saint Jean-Baptiste, qui était présenté aux fidèles le jour de sa fête, depuis le haut jubé de la cathédrale
Étain, diamètre = 4,1 cm
Musée national du Moyen Âge – Thermes de Cluny, Paris

Au-delà de la chrétienté

La vision concentrique de l'espace, inscrite dans l'expérience familière de l'encellulement villageois et paroissial ou dans l'aventure plus exceptionnelle du pèlerinage, se prolonge au-delà de la chrétienté, dans les représentations du monde terrestre et jusque dans celles des sphères célestes.

Après la conversion des peuples centre-européens et scandinaves au tournant des deux millénaires, l'extériorité à laquelle la chrétienté est directement confrontée est celle du monde musulman, contre lequel elle reprend l'offensive à partir du XI^e siècle, dans la péninsule Ibérique, en Italie du Sud et en Sicile, puis en Terre sainte. L'apôtre Jacques, vénéré à Compostelle, est le symbole des aspects les plus violents de cette confrontation : c'est lui qui guide les troupes de la Reconquista et invite ceux qui, comme lui, sont des "chevaliers du Christ", à massacrer les infidèles. L'image de *Santiago Matamoros* (tueur de Maures), l'épée à la main et écrasant sous son cheval les corps décapités des Sarrasins, est l'un des emblèmes de l'expansion de la chrétienté (d'ailleurs repris lors de la conquête du Nouveau Monde, les Indiens tenant alors le rôle des musulmans).

Au-delà du monde islamique, que des échanges commerciaux et intellectuels permettent de connaître partiellement, s'étendent des contrées plus mystérieuses encore. L'intérêt pour la totalité de l'espace terrestre fait néanmoins partie du savoir reçu en chrétienté. "Les sages instruits dans les sciences tant profanes que sacrées ont pour habitude de peindre l'orbe terrestre sur des tableaux de bois ou du parchemin pour montrer, à ceux qui désirent connaître ce qu'ils ignorent, les images des choses, puisqu'il leur est impossible de présenter les choses elles-mêmes" : Hugues de Saint-Victor suggère ainsi que l'on devait utiliser dans les monastères de

monumentales *mappaemundi* un bon siècle déjà avant celle d'Ebstorf, l'une des rares dont on ait gardé la trace. Il s'agit de représentations schématiques, reprenant une disposition dite "en T". Inscrit dans un cercle, le profil de cette lettre, dont la barre verticale correspond à la Méditerranée, permet de distinguer les trois continents alors connus : l'Europe dans le quart inférieur gauche, l'Afrique dans le quart inférieur droit, l'Asie dans la moitié supérieure (l'image d'Ebstorf repousse toutefois le continent africain vers la droite et le fait largement déborder vers le haut). Un tel dispositif interdit à l'évidence d'esquisser les contours des différentes régions, même quand les fleuves et les ondulations des chaînes montagneuses aident à les situer approximativement les unes par rapport aux autres. Là n'est pas l'objectif d'une telle image (qui, par ailleurs, ne présuppose pas nécessairement une terre plate, conception moins diffusée au Moyen Âge qu'on ne l'a dit et qui cède nettement, dès le XIII^e siècle, face à la thèse de la sphéricité). Elle entend d'abord figurer un monde centré, dont Jérusalem est l'ombilic.

Elle multiplie certes les édifices emblématiques des divers peuples connus, comme la Grande Muraille de Chine (où sont retenus Gog et Magog, les peuples terribles qui déferleront sur la chrétienté à la fin des Temps), mais aussi les créatures légendaires qui habitent les marges de la terre : cynocéphales (à tête de chien), Panoties affublés d'oreilles gigantesques, Sciapodes dotés d'un seul pied si énorme qu'il leur permet de se protéger du soleil, hommes sans tête au visage sur le torse, ou encore cyclopes, pygmées et géants. Cet imaginaire des confins, en partie repris d'auteurs antiques comme Pline, ne cessera de hanter l'Occident, malgré les connaissances diffusées par les voyageurs chrétiens qui, au cours des XIII^e et XIV^e siècles, parcourent l'Asie centrale et la Chine (notamment dans l'espoir d'obtenir

Une représentation du monde : la *mappaemundi* du monastère d'Ebstorf

Fac-similé du parchemin provenant du monastère d'Ebstorf, au nord de Hanovre, diamètre = 3,5 m, vers 1230-1235

Détruit au musée de Hanovre en 1943

Londras, British Library

Projetable en transparent

la conversion du Grand Khan). Les peuples légendaires trouvent même place dans les illustrations des récits de voyages, tel celui de Marco Polo, qui pourtant ne les décrivent nullement. Les confins sont les confins et l'Orient doit être extrême.

Enfin, la limite ultime du monde est occupée par l'Océan : périphérie de la périphérie, son immensité liquide marque l'inconnu suprême et l'extériorité radicale pour un monde fondé sur l'attachement à la terre. Mais si le Christ occupe le centre de cette image du monde (à Jérusalem), il en est aussi l'enveloppe, lui dont la tête, les mains et les pieds réapparaissent aux quatre points cardinaux. Une telle image montre que, malgré l'extrême diversité de ses contrées, le monde retrouve son unité en Dieu. Le monde est Un, car il est le corps du Christ. Le monde est Dieu, ou du moins est-il, pour ceux qui en déchiffrent savamment les énigmes, l'image parfaite de son Créateur.

Saint Jacques Matamaure, "chevalier du Christ"



Tumbo B, compilation des archives de la cathédrale de Compostelle réalisée en 1326
Bibliothèque de la cathédrale de Compostelle, Espagne



Peuples légendaires des confins du monde



Miniature réalisée à Paris en 1411-1412, illustrant *Le Livre des merveilles* de Marco Polo, Paris, BNF, manuscrit français 2410, folio 76v

Le cercle de l'année

Les mois et les signes du zodiaque entourant le Christ de la Pentecôte

Tympan du portail central de la basilique Sainte-Madeleine, Vézelay, vers 1120-1130
Projetable en transparent

LE calendrier des fêtes des saints, de la Vierge et du Christ constitue l'un des repères essentiels de la vie sociale au Moyen Âge. Donnant au "cercle de l'année" un statut liturgique, il est aussi l'un des instruments majeurs du contrôle de la temporalité par l'Église. Autre représentation du temps annuel, le cycle des travaux des mois apparaît souvent dans le décor des églises et des manuscrits. On aurait tort cependant d'y voir une véritable reconnaissance des activités profanes ou une glorification du travail de la terre. Situés en position généralement subordonnée ou marginale, comme à Vézelay, ces calendriers en images ne peuvent être analysés que dans le contexte de l'œuvre entière.

Le portail de Vézelay offre une version singulière de la Pentecôte : au lieu que les "lignes de feu" descendent du ciel, l'Esprit-Saint est figuré par des rayons partant des mains du Christ. Surtout, alors qu'il est remonté au ciel depuis l'Ascension, le Rédempteur est ici présent entre les apôtres, dominant même toute la hauteur du tympan. C'est que la Pentecôte doit être comprise comme moment fondateur de l'Église. Animée de mouvements vifs, la moitié inférieure du corps du Christ exprime sa présence active au sein de l'Église (dont les apôtres sont les premiers membres), alors même que la frontalité impassible de son buste et de sa tête magnifie son éternelle majesté divine. Vision triomphale du Christ et de l'Église, le tympan insiste aussi sur la mission confiée aux apôtres de prêcher pour étendre l'Église à tous les peuples de la terre ("Allez et enseignez toutes les nations", *Matthieu* 28, 19) : la multitude des peuples – y compris ceux des confins : cynocéphales, Panoties, pygmées, géants, etc. – est représentée dans les compartiments qui

bordent la scène centrale, ou encore convergeant vers le centre du linteau. Voilà bien une représentation exemplaire de l'"universalisme" chrétien et de la force expansive d'une Église missionnaire qui a pour vocation de rassembler la totalité des peuples dans l'unité du corps du Christ.

C'est en rapport avec ces thématiques centrales qu'on peut comprendre la présence des médaillons des mois, accompagnés des signes du zodiaque, dans la voussure semi-circulaire qui encadre le tympan. Comme dans la plupart des calendriers médiévaux, les travaux agricoles se concentrent sur les activités de récolte et mettent l'accent sur les fruits de la terre, dont une part est due aux clercs et aux seigneurs : fauchage des prés (juin), moisson (juillet), battage (août), stockage du grain (septembre), vendange (octobre), abattage du cochon (novembre).

Notons que les cycles des mois, très variables, intègrent en partie les différences climatiques entre les régions d'Europe : on observe ainsi, au baptistère de Parme, une avance d'un mois par rapport à la Bourgogne. Mais les sculptures de Benedetto Antelami, au début du XIII^e siècle, sont surtout remarquables par le rendu des corps, tout en rondeur et d'une parfaite simplicité, et par l'évidence sereine que son art parvient à donner aux gestes du paysan qui moissonne à la faucille ou qui vendange avec son couteau.

Quant aux autres mois, ils ne représentent pas, en général, des activités agricoles à proprement parler. Certains soulignent l'inactivité hivernale : janvier et décembre, aux deux extrémités de la voussure de Vézelay, montrent un homme coupant un pain et un autre tenant une coupe (de vin ?), peut-être une allusion eucharistique. Les mois suivants expriment le renouveau des forces naturelles : la taille de la vigne, lorsque la sève re-

commence à monter, est un puissant symbole de régénération, souvent mis en rapport avec la Résurrection du Christ. Avril montre un guerrier s'appuyant sur son bouclier, comme mélancolique, alors que bien des calendriers préfèrent un aristocrate chevauchant fièrement. En mai, un homme nu tenant des feuilles paraît danser (peut-être une allusion au "roi de mai", désigné dans les villages à l'issue d'un combat de coqs ou d'une épreuve de tir à l'oiseau).

Enfin, deux médaillons originaux indiquent à quel point la réflexion sur le temps est ici intensifiée : ils montrent, en vis-à-vis, les personifications de l'été et de l'hiver, tandis qu'un autre couple semble figurer le jour et la nuit. Belle manière d'associer les deux rythmes majeurs créés par Dieu : celui de la journée et celui de l'année. De ces cercles du temps (auxquels font étrangement écho trois figures – un chien, un acrobate et une sirène – dont les corps forment chacun un cercle, juste au-dessus de la tête du Christ). Dieu est le créateur et le centre. Le Christ n'est-il pas assimilé par les théologiens à l'année, et les douze mois aux apôtres ? Le portail de Vézelay montre qu'il incombe à l'Église de rassembler la diversité des créatures (les peuples du monde) et de leurs activités (les mois) dans l'Unité de Dieu. Cette revendication ecclésiale combine ainsi un double aspect spatio-temporel : une logique universaliste d'extension à la totalité de l'espace terrestre et une volonté de contrôle de la totalité du temps, sous l'espèce du "cercle de l'année", destiné à se répéter immuablement jusqu'au Jugement dernier.



Les activités du mois de juin : la moisson
Benedetto Antelami, Baptistère de Parme, vers 1200



Septembre : les vendanges et le signe de la balance,
Benedetto Antelami, Baptistère de Parme, vers 1200



Le temps feuilleté

Le christianisme est porteur d'une vision linéaire de l'histoire, se déployant depuis la Création jusqu'à la fin des Temps, en passant par la charnière, historiquement datable, de l'Incarnation du Christ. Pourtant, la temporalité répétitive des cycles quotidiens et surtout annuels pèse de tout son poids sur le devenir humain. L'incessant retour du "même" fait à l'annuler la chronologie. Il en résulte une temporalité *feuilletée*, dans laquelle passé, présent et futur, au lieu de se séparer nettement sur la trajectoire de l'histoire, se font écho, se répètent ou se mêlent de manière plus intriquée encore.

La projection du présent dans le passé est un phénomène récurrent. A Saint-Pierre-de-Mozat, le tombeau vide du Christ (lors de la visite des Saintes Femmes) prend l'allure d'une belle architecture romane, avec ses arcs en plein-cintre et son clocher, et le soldat romain (sur la face de droite, à une échelle bien différente) porte tout l'équipement d'un guerrier féodal. Tandis que le temps fondateur de la vie du Christ (ou des saints) est sans cesse réintroduit dans le présent par la célébration liturgique – et même répété par la dramaturgie qui en fait revivre les scènes les plus marquantes –, ces épisodes fondateurs sont à leur tour investis par le présent. Passé et présent ne semblent faire qu'un seul et même temps ; l'achronie l'emporte sur la chronologie. L'effet est clair : si le sépulcre du Christ est une église romane, c'est qu'une église romane est un édifice aussi sacré que celui qui a abrité le corps du Sauveur. Les lieux présents de l'Église sont l'incarnation de son passé fondateur, ce qui renforce encore leur sacralité.

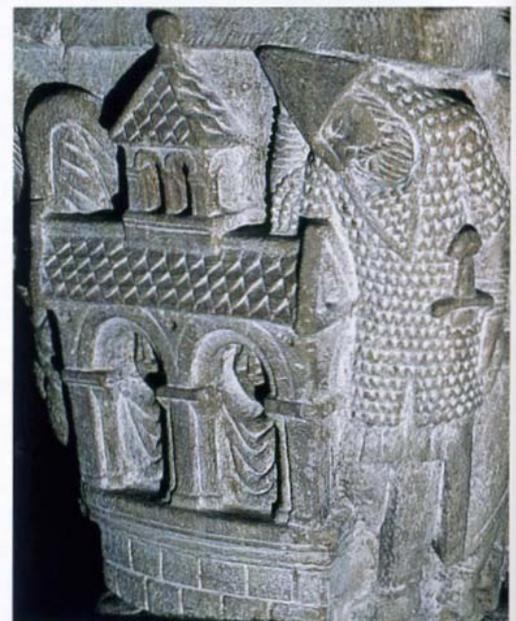
Cette mise au présent du passé est un aspect majeur des lectures médiévales de la Bible. Ainsi, l'histoire du sacrifice d'Abel et Caïn, dont

le succès est remarquable notamment dans l'iconographie romane, devient une occasion de rappeler l'obligation de verser la dîme, un souci constant du clergé depuis sa généralisation à l'époque carolingienne. C'est le cas dans le *Jeu d'Adam*, drame liturgique versifié, qui était destiné à être représenté à l'intérieur ou sur le parvis de l'église. Abel, qui "sermonne" aussi bien que les clercs, qualifie son sacrifice de "dîme" (bien qu'une telle terminologie soit évidemment absente du texte biblique) ; il explique avec précision qu'elle consiste à prélever la dixième part de ses biens (le dixième "de tout ce qui se renouvelle annuellement, tant les fruits de la terre que les portées des animaux", dira plus tard l'évêque Jacques de Vitry). La "doctrine" exposée par Abel prétend en outre convaincre les vilains que, quand bien même elle serait versée au clergé, c'est à Dieu que la dîme est offerte, et que c'est de bon cœur qu'il faut donner ses meilleurs fruits à un tel Seigneur, sans tricher comme tenta de le faire Caïn. La dîme ne doit pas être perçue comme un paiement ou un impôt : tantôt elle apparaît comme un don généreux, tantôt elle semble consister à "rendre" à Dieu ce qui lui appartient de droit et que l'on ne saurait donc "retenir" indûment ("Celui qui retient pour lui la dîme s'empare de ce qui appartient à Dieu, et s'il vole la part de Dieu, il sera puni de neuf fléaux", dit Honorius Augustodunensis, théologien du début du XII^e siècle). La menace est explicite : celui qui ne verse pas la dîme est comme Caïn, le perfide fratricide, et comme lui, il sera damné. Abel est l'exemple à suivre : pour être sauvé, il faut offrir la dîme, expression concrète de la domination cléricale.

Le présent envahit le passé, afin que le passé légitime l'ordre présent de la société. Mais le présent et le futur se répondent aussi. Ainsi, le

traité qu'Aelred de Rievaulx destine aux moniales invite chaque lectrice à un puissant travail d'imagination. La voici transportée sur la scène du Jugement final. Le dernier jour se fait présent dans toute sa fureur ; les yeux (intérieurs) de la moniale voient la misère des damnés et la joie des élus. C'est plus qu'un spectacle : elle-même est devant le tribunal, suspendue dans l'attente de sa sentence. Mais c'est d'une manière plus concrète encore que le Jugement divin est anticipé, pour tous, du fait d'un premier jugement rendu au moment de la mort. Comme le remarque Aelred, "la mort est vraiment la frontière" et le XII^e siècle marque une étape importante dans l'acceptation théologique du jugement de l'âme. Dès lors, les deux jugements se répondent sans pour autant faire double emploi : celui de l'âme, individuel, annonce le Jugement futur de tous les ressuscités, qui accomplit collectivement et confirme définitivement le premier. Le présent et le futur se répondent, sans se répéter tout à fait.

Chapiteau de Saint-Pierre-de-Mozat, Puy-de-Dôme, fin du XI^e siècle



Du passé au présent : Abel et Caïn, ou pour- quoi verser la dîme

Le Jeu d'Adam, vers 1146-1174,
traduction de l'anglo-normand par
Jérôme Baschet, d'après l'édition de
W. Noomen. Paris : Honoré Champion,
1971.

ABEL :
Frère Caïn, nous sommes deux germains,
Et sommes fils du premier humain,
Ce fut Adam ; notre mère eut nom Ève ;
Pour servir Dieu ne soyons pas vilains.

Soyons toujours soumis au Créateur,
Servons-le afin de conquérir son amour
Que nos parents perdirent par folie.
Qu'il y ait entre nous bien ferme amour.

Servons Dieu afin qu'il en ait plaisir ;
Rendons-lui son dû, sans rien en retenir.
Si de bon cœur nous voulons lui obéir,
Nous n'aurons pas peur de voir nos
âmes périr.]

Donnons-lui sa dîme et toute sa justice,
Prémices, dons, offrandes, sacrifice ;
Si d'en retenir nous prend la convoitise,
Nous serons perdus en enler sans
secours. [...]]

Qu'ici Caïn regarde son frère Abel, d'un air
de moquerie, et lui dise :

CAIN :
Beau frère Abel, vous savez bien
sermonner,]
Et votre raison asseoir et démontrer.
Qui voudrait votre doctrine écouter,
En peu de jours n'aurait guère à donner.
Donner la dîme en rien ne m'agrée.

De ton avoir, tu peux faire selon ta bonté,
Et du mien, je l'erai selon ma volonté ;
Par mon méfait, tu ne seras pas damné.

ABEL :
Qu'offriras-tu ?

CAIN :
Un peu de mon blé,
Tel que Dieu me l'a donné.

ABEL :
Est-il du meilleur ?

CAIN :
Nenni, il ferait beau voir !
De celui-là, je ferai du pain ce soir.

ABEL :
Alors compte toutes les têtes
Et de toutes donne la part dixième,
Et offre-là à Dieu lui-même ;
Offre-la lui de cœur entier,
Et tu recevras un très bon loyer.
Le feras-tu ?

CAIN :
Quelle furie !
Offrir la dîme serait folie :
De dix, il n'en resterait que neuf !
Ce conseil ne vaut pas un œuf.
Allons offrir, chacun pour soi,
Ce qu'il voudra.

Le futur au présent : assister au Jugement demier en imagination

Aelred de Rievaulx, abbé cistercien
(1110-1167), *La Vie de recluse*, édité
par Charles Dumont. Paris : Cerf, 1961.

Remarque-le, la mort est vraiment la frontière : commencement de la béatitude, fin des travaux et des vices. [...] Il repose dans la gloire, soyons-en sûrs, celui que les anges ont assisté lorsqu'il s'est endormi ; les saints sont accourus prêter main-forte à leur concitoyen, ils l'ont soutenu face à l'ennemi. Ils ont repoussé les assaillants et réfuté les accusateurs. Puis, laisant cortège à l'âme sainte, ils l'ont menée jusque dans le sein d'Abraham, au lieu de la paix et du repos. [...]

Imagine-toi maintenant la terreur [du jour de la Résurrection] où les puissances célestes seront ébranlées, où sous l'ardeur du feu les éléments seront dissous. Les enfers s'ouvriront. Tous les secrets seront mis au jour. Le Juge viendra d'en haut, irrité, et sa fureur sera comme le feu, et son char comme un ouragan. [...] Les anges arriveront et sépareront les mauvais du milieu des Justes : ceux-ci à droite, ceux-là à gauche.

Représente-toi maintenant que tu es devant le tribunal du Christ. Tu es là entre les deux groupes. Tu n'as pas encore été dirigée vers l'un ou l'autre parti. Tourne les yeux et regarde cette misérable foule à gauche du juge. Quelle horreur, quelle puanteur ! Quelle épouvante, et quelle souffrance ! Ils sont là, malheureux, claquant des dents, on voit leur flanc nu qui palpite. Ils sont horribles à voir, le visage grimaçant, accablés de honte, remplis de confusion par leur répugnante nudité. [...]

Tourne-toi vers la droite maintenant, et regarde ceux parmi lesquels tu seras placée quant tu seras glorifiée. Quelle splendeur ! Quelle dignité ! Quelle joie et quelle sécurité ! Les uns sont élevés à la dignité de juges, d'autres portent la couronne resplendissante du martyr ; il y a les vierges avec des fleurs blanches, il y a ceux qui ont généreusement fait l'aumône, ceux qui ont brillé par leur doctrine et leur science. Un seul lien de charité les unit tous. Sur eux le visage de Jésus resplendit, non pas terrible, mais aimable, non pas amer ou effrayant, mais très doux et plein de charme.

L'ICI-BAS ne se conçoit pas, au Moyen Âge, sans l'au-delà. Tandis qu'ici-bas, la justice est souvent bafouée et la vérité indiscernable, l'au-delà est le lieu où s'accomplit l'ordre divin et où se révèle la vérité du monde. Il est le point de perspective qui oblige à lire chaque acte humain comme péché passible de la damnation ou comme vertu méritant la béatitude céleste. Il justifie ultimement la position dominante du clergé, dont la mission est de mener les fidèles au salut.

L'image du Jugement dernier, qui prend son essor vers 1100 et plus encore à partir du XIII^e siècle, montre de manière insistante la dualité qui divise l'au-delà. Les fresques de Giotto forment le décor de la chapelle construite par Enrico Scrovegni, l'homme le plus riche de Padoue. Fils de Rinaldo Scrovegni, l'un des usuriers que Dante décrit dans son *Enfer*. Enrico sait qu'il doit une part de sa fortune à des biens "mal acquis" et son testament en prévoit la restitution. Par une attitude représentative des stratégies des marchands et des usuriers pour échapper à leur mauvaise réputation et faire leur salut, Enrico s'efforce de se faufiler dans les rangs de la noblesse (il se qualifie de "noble chevalier") et multiplie les œuvres pieuses qui lui attirent la bienveillance du clergé (le pape Benoît XI concède des indulgences aux visiteurs de sa chapelle). Fier de son généreux mécénat, Enrico peut se faire représenter au centre de la fresque, offrant à la Vierge sa chapelle, soutenue par l'un des chanoines à qui il en a confié la charge. Placé à la droite du Christ et associé au cortège des élus, Enrico manifeste que ce don est une assurance de salut et qu'il pourra "jouir, comme récompense, de la grâce éternelle" (ainsi l'exprime l'inscription de dédicace de l'église). Voici, là encore, la sentence du dernier jour anticipée, inscrite dans le présent de l'image et gagée par

l'existence même du bâtiment où elle prend place.

Chargé ici d'un sens particulier, le Jugement dernier est d'abord l'événement cosmique qui marque la fin des Temps. Au milieu des neuf chœurs angéliques et des apôtres qui jugent avec lui, le Christ domine la composition et indique discrètement de ses mains les sentences (la paume droite ouverte pour recevoir les élus, la main gauche retournée en signe d'exclusion des pécheurs). La croix, instrument du sacrifice rédempteur en vertu duquel le Sauveur juge l'humanité, souligne l'axe médian qui sépare les élus et les damnés. Répartis en deux registres (en haut les patriarches de l'Ancien Testament menés par la Vierge ; en bas, les saints martyrs, les évêques, et les fondateurs d'ordres), les élus, après leur résurrection, convergent vers le Christ, ce qui suggère bien que l'essence de la béatitude céleste consiste à voir Dieu, à être réuni à lui. Quant aux pécheurs, un fleuve de feu, signé de la colère divine, les rejette dans l'enfer, où Satan et des monstres les dévorent. Giotto diversifie considérablement l'image des supplices : des damnés sont embrochés, sciés en deux, gavés, pendus par diverses parties du corps, ou encore émasculés. Mais il ne donne pas une image structurée du châtement des sept péchés capitaux (comme Buffalmacco, à Pise, trente ans plus tard). Il fait porter l'accent sur les péchés de chair et sur les aspects de l'avarice, notamment l'usure, à laquelle la figure de Judas pendu est associée, et la simonie (un évêque bénit un fidèle en échange d'une bourse d'argent).

En dépit de leur omniprésence, il n'est pas certain que les représentations de l'au-delà aient toujours été aussi efficaces que le souhaitaient les clercs. Le jeune chevalier Aucassin détourne malicieusement leur discours : il veut bien admettre que les prêtres ascétiques vont au paradis et les nobles jouisseurs en enfer ; mais il "oublie" que le sort

Le Jugement dernier peint par Giotto

Chapelle Sainte-Marie de l'Arena, Padoue, vers 1302-1304
 Projetable en transparent

dans l'au-delà inverse celui de l'ici-bas (la joie attend ceux qui souffrent et les peines ceux qui vivent dans le plaisir). Il peut ainsi proclamer son désir de rejoindre en enfer son aimée Nicolette – bravade de son impétueuse jeunesse, que la suite du récit viendra réparer. Au-delà de tels retournements parodiques, de nombreux indices montrent que les populations médiévales n'ont pas succombé à une peur panique de l'enfer. Non seulement la menace infernale reste souvent inefficace, mais surtout elle est toujours équilibrée par l'espérance du paradis et par la possibilité de recourir aux moyens de salut offerts par l'Église.

Aucassin et Nicolette, fable chantée du XIII^es.

Qu'ai-je à faire du paradis ? Je ne désire pas y entrer, mais je veux avoir Nicolette, ma très douce amie que j'aime tant. Je vais vous dire les gens qui vont au paradis : ce sont les vieux prêtres, les vieux éclopés et les manchots qui, jour et nuit, sont à genoux devant les autels et dans de vieilles cryptes, qui ont de vieilles capes élimées et de vieux haillons, qui sont nus, sans souliers et sans chausses, qui meurent de faim, de soif, de froid et de maladie. Ceux-là vont au paradis ; je n'ai rien à faire avec eux. Mais c'est en enfer que je veux aller, car là vont tous les beaux clercs et les beaux chevaliers qui sont morts dans les tournois et les grandes guerres, les bons soldats et les nobles. Je veux aller avec eux. C'est là que vont aussi les dames pour avoir deux ou trois amis en plus de leur mari ; c'est là que vont ceux qui ont de l'or et de l'argent et de belles fourrures de vair et de petit-gris ; c'est là que vont les joueurs de harpe et les jongleurs et tous les rois du monde. Moi, je veux aller avec eux, pourvu que j'aie avec moi Nicolette, ma très douce amie.

Aucassin et Nicolette, traduit et présenté par Philippe Walter, Paris : Gallimard, collection Folio, 1999.



Le diable, ennemi suprême

Le pacte de Théophile avec le diable

Relief de l'ancien portail remonté au revers de la façade de l'abbatiale Sainte-Marie-de-Souillac, vers 1120-1135

Projetable en transparent

SATAN est "le prince de ce monde" (*Jean*, 12, 31). Par sa rébellion, celui qui était le premier des anges fait entrer le mal dans l'univers. En induisant Adam et Ève au péché, il corrompt l'humanité créée par Dieu et acquiert sur elle un véritable droit. Même si le sacrifice du Christ rachète en partie ce droit, le diable conserve un pouvoir considérable. Par ses innombrables tentations et tromperies, il s'efforce d'inciter les chrétiens au vice et on le dit volontiers responsable de tous les malheurs qui les affectent : tempêtes et destructions des récoltes, maladies, naufrages et catastrophes...

À côté des innombrables récits des tentations que le diable inflige aux saints ou aux fidèles, la légende de Théophile offre l'une des scènes emblématiques de la puissance de Satan. Attestée à Byzance dès le VI^e siècle, elle fait l'objet d'une première traduction latine par Paul Diacre, vers 840. Elle se diffuse ensuite abondamment, y compris en langue vernaculaire, par exemple avec les *Cantigas* d'Alphonse X de Castille et chez Rutebeuf, vers 1260. Elle fait même l'objet d'une mention dans la liturgie mariale et ses représentations se multiplient dans l'enluminure et la sculpture de l'époque gothique. Selon les versions initiales, Théophile est un humble clerc d'Anatolie, auquel l'évêque retire injustement sa charge. De dépit, il consulte un magicien qui invoque pour lui le diable. Il est alors rétabli dans ses fonctions par l'évêque et commence à vivre dans le péché, mais il se repent et implore la Vierge, qui le libère de l'emprise du diable.

Les sculptures de l'ancien portail de Souillac constituent sans doute la première représentation iconographique complète de l'histoire de Théophile. En outre, ce qui est plus remarquable encore, elles donnent à ses épisodes centraux une conno-

tation nettement féodale, qui sera reprise par les versions figuratives et littéraires postérieures.

Trois scènes sont montrées ici. Théophile se présente devant un diable au corps décharné et au visage monstrueux, vêtu seulement d'un pagne : tous deux tiennent le pacte souscrit par Théophile, par lequel il renie Dieu et promet de faire ce que le diable lui commande. À droite, les deux protagonistes sont disposés de manière très semblable, mais cette fois Théophile a placé ses mains dans celles du diable, conformément au geste de l'hommage, par lequel le vassal devient "l'homme de son seigneur". L'idée de l'hommage vassalique, évidemment absente des versions du haut Moyen Âge, apparaît sans doute ici pour la première fois (chez Rutebeuf, Théophile dira explicitement au diable : "Je vous fais hommage"). Enfin, l'issue miraculeuse de l'histoire couronne l'ensemble : Théophile, les mains en prière, est endormi devant une église, tandis que la Vierge, soutenue par un ange, sort des nuées et porte vers Théophile le pacte qu'elle a arraché au diable.

On remarquera que le geste de la prière est le même que celui de la soumission vassalique : à l'âge féodal, le chrétien qui prie est face à Dieu ou à Marie, comme le vassal devant son seigneur. Et ici, c'est parce qu'il fait hommage à la Vierge et se livre tout entier à elle, que l'hommage fait au diable peut être effacé et le pacte annulé. On voit comment Satan est devenu une figure propre au monde féodal : il est le seigneur recevant l'hommage de ses vassaux ; il est aussi le destinataire d'un pacte écrit, qui devient peu à peu la marque par excellence de son pouvoir sur l'humanité. Théophile préfigure Faust, mais aussi et surtout il anticipe la notion de "pacte exprès" (c'est-à-dire volontaire) avec le diable, que

Thomas d'Aquin formulera en toute rigueur et qui sera l'un des instruments de la persécution des sorciers et des sorcières, amorcée au XV^e siècle et déployée à grande échelle aux XVI^e et XVII^e siècles.

Pourtant, bien que la solennité avec laquelle est scellée la soumission de Théophile semble la rendre définitive, elle ne résiste pas à l'intervention de Marie. De fait, l'histoire de Théophile est d'abord l'un des premiers et des plus éclatants miracles de la Vierge. Aussi, bien que la puissance de Satan se renforce au fil des siècles, on ne peut l'évaluer correctement sans prendre en compte les forces célestes qui lui font pièce. Le diable apparaît alors comme le faire-valoir des saints et de la Vierge, qui finissent toujours par triompher de lui. Il est l'adversaire nécessaire : plus la menace se fait pressante, plus elle incite à recourir aux intercesseurs et finalement à la protection de l'Église, ultime rempart contre l'Ennemi.



Les sacrements, portes du ciel

Le Christ apparaît au roi Édouard lors de l'élévation de l'hostie

Manuscrit de *L'Histoire du saint roi Édouard*, Angleterre, vers 1255-1260
Cambridge, University Library, Ee. 3. 59, folio 2
Projectable en transparent

LES sacrements (baptême, confirmation, mariage, eucharistie, pénitence, ordination, extrême-onction, selon le septénaire fixé au XII^e siècle) sont les instruments par excellence du salut. Outre la pénitence (à laquelle conduit la confession), le baptême et l'eucharistie ont une importance particulière.

La régénération baptismale, qui lave la souillure du Pêché originel, est un passage obligé : elle est la porte du paradis, où nul ne peut entrer s'il n'est baptisé. Le baptême est aussi le signe qui institue l'appartenance à la société chrétienne. Véritable naissance sociale, il est le moment où l'individu reçoit son nom et devient membre de la communauté fraternelle de tous les fidèles. Sans baptême, il n'y a, en chrétienté, ni existence sociale ici-bas ni salut dans l'au-delà. La miniature du missel carmélite montre bien que le rite convoque la puissance divine, la rend présente, active. Ainsi, le Trône de Grâce (Dieu le Père tenant le Fils crucifié, mais sans la colombe de l'Esprit) se superpose à l'église où clercs et laïcs se font face. La croix du Fils s'allonge vers le bas pour toucher les fonts baptismaux : ce n'est pas par sa force propre que le prêtre accomplit le rite, mais ce sont ses gestes et ses paroles (*"In nomine patris et filii et spiritus sancti"*, sur le phylactère) qui rendent la Trinité présente et font descendre jusque dans les eaux purificatrices la Grâce par laquelle le baptisé renaît comme fils de Dieu.

L'importance de l'eucharistie se renforce considérablement au cours du Moyen Âge. Dans les siècles qui suivent le concile de Latran IV (1215) – celui-ci fait obligation à chaque chrétien de communier au moins une fois par an à Pâques et de se confesser préalablement –, elle devient un "super sacrement", parce qu'elle permet

un contact répété avec le Christ et une accumulation de mérites en vue du salut. C'est là le résultat d'un extraordinaire renversement doctrinal. En effet, chez Augustin par exemple et encore durant le haut Moyen Âge, la célébration eucharistique est conçue comme un acte de mémoire, conformément aux paroles de Jésus, lors de la Cène. Le pain et le vin ne sont alors que les symboles du corps et du sang du Christ. Puis, au cours du XI^e siècle et à travers de vives polémiques, l'Église adopte une doctrine nouvelle, dite de la *Présence réelle* : l'eucharistie n'est plus un symbole qui convoque le Sauveur dans la mémoire des participants : son corps historique se fait réellement présent dans l'hostie. Comme le dit abruptement la bulle de Grégoire VII en 1059, "le pain et le vin sont le vrai corps et le vrai sang du Christ, ils sont physiquement pris et vraiment mangés par les fidèles". La consécration de l'hostie, soulignée par le geste neuf de l'élévation, opère une véritable métamorphose : même si leurs apparences subsistent, le pain et le vin cessent d'être substantiellement pain et vin pour devenir substantiellement le corps et le sang du Christ. C'est ce qu'un terme forgé au XII^e siècle nomme la transsubstantiation.

Si l'eucharistie est "un miracle" (Hugues de Saint-Victor), rien de mieux, pour le confirmer, qu'un miracle plus clairencore. Ainsi, l'histoire du roi d'Angleterre Édouard le Confesseur (dans une version du milieu du XIII^e siècle) rapporte que, lors d'une messe célébrée par l'archevêque Wulfstan, l'enfant Jésus lui est apparu en lieu et place de l'hostie. Ce type de miracle, attesté par d'autres récits depuis le XII^e siècle, est une manière d'explicitier la doctrine de la *Présence réelle*. L'image du Christ dans les mains du prêtre n'est-elle pas la meilleure preuve que l'hostie consacrée se métamorphose (invisiblement)

en corps du Seigneur et que celui-ci est rendu *réellement* présent par les paroles et les gestes du célébrant ?

Et pourtant, rien – pas même la haute sacralité de la messe – n'est à l'abri de l'humour grinçant dont témoignent les bordures des manuscrits gothiques. Un singe-évêque peut y mimer avec exactitude le geste de l'élévation, mais la seule présence qu'exhibent ses mains est celle d'une tête également simiesque (le chat tenant un balai, son acolyte, relève aussi du bestiaire diabolique). La sacralité médiévale autorise sans mal de tels défoulements parodiques : ils se déploient dans des lieux et des moments spécifiques (marges illustrées, carnaval et fêtes des fous), sans remettre en cause la puissance de la caste sacerdotale, capable de répéter quotidiennement le miracle de la *Présence réelle*.

Un singe-évêque parodiant l'élévation de l'hostie



Marge d'un psautier-livre d'heures enluminé à Gand, vers 1320, Cambridge, Trinity College, B.11.22, folio 4



La divinité présente lors du baptême



Missel camélie, Angleterre, vers 1400. Londres, British Library

La Vierge et les saints

La cour céleste et le couronnement de la Vierge par la Trinité

Retable peint par Enguerrand Quarton en 1454, pour la chartreuse du Val-de-Bénédiction Musée Pierre de Luxembourg, Villeneuve-lès-Avignon
Projetable en transparent

LE chef-d'œuvre d'Enguerrand Quarton offre une vision synthétique de l'ordre du monde, tel qu'on pouvait se le représenter à la fin du Moyen Âge. L'ici-bas, résumé par deux villes, Rome et Jérusalem, y est écrasé par l'au-delà. Sous terre, trois lieux sont distingués : l'enfer ; le purgatoire, dans lequel les âmes tourmentées par le feu et les démons prient dans l'attente de la délivrance (l'une d'elles, celle d'un pape, est déjà saisie par un ange) ; enfin, les limbes des enfants morts sans avoir reçu le baptême. En conformité avec la théologie, ceux-ci ne souffrent aucune peine corporelle, mais sont condamnés à demeurer dans cette prison souterraine et sont figurés les yeux fermés, pour souligner leur impossible désir de voir Dieu.

C'est la cour céleste qui occupe l'essentiel du retable. Les cohortes de saints y bénéficient de la récompense suprême et contemplent la divinité. Ils sont répartis en fonction de leur statut : patriarches de l'Ancien Testament, apôtres, martyrs, dignitaires ecclésiastiques au premier rang desquels Augustin, fondateurs d'ordres avec François et Dominique en tête, vierges, souverains et simples laïcs, saints Innocents enfin.

Au centre, la Trinité ne laisse voir – comme le demande le contrat souscrit par le peintre – “nulle différence” du Père au Fils, dont les visages se répondent comme en miroir, tandis que la colombe du Saint-Esprit touche également la bouche de l'un et de l'autre. La Vierge est couronnée par la Trinité, ce qui signifie sa pleine participation à la royauté de

Dieu. Co-souveraine du royaume céleste, dont elle a “engendré” le maître, Marie n'accède sans doute pas au statut de divinité. Mais la manière par laquelle maître Enguerrand l'intègre au sein du groupe trinitaire, en créant graphiquement une sorte de “quaternité”, invite à penser que Marie était devenue, à la fin du Moyen Âge, aussi importante que la Trinité et se trouvait même étroitement associée à elle. En tout cas, la Vierge et la Trinité forment ensemble le cœur vibrant du système ecclésial, où se nouent les étranges liens de la parenté divine en vertu desquels Marie est l'épouse de Celui dont elle est à la fois la Fille et la Mère. La Vierge est aussi la protectrice suprême des hommes, comme le suggère son manteau amplement déployé au-dessus du monde, et celle par qui le sacrifice du Rédempteur est rendu possible. C'est pourquoi, sur l'axe médian qu'elle occupe, apparaît aussi le Christ en croix, figure de petites dimensions, mais pivot essentiel de l'œuvre, qui joint la terre et le ciel.

Enfin, détail à peine visible mais capital, le pinceau subtil d'Enguerrand a mêlé aux nuages d'infimes silhouettes d'anges emportant des âmes vers le ciel. Tel est le mouvement fondamental d'un retable qui paraît de prime abord entièrement statique : c'est pour produire cette libération et cette ascension des âmes jusqu'au paradis que sont mobilisés l'intercession et les mérites des saints, le sacrifice rédempteur du Christ et la médiation protectrice de Marie, figure théologiquement pensée comme un équivalent de l'Église. La Vierge-Église est donc le cœur de



l'Ecclesia triumphans des cioux et plus largement de l'ensemble du système ecclésial, dont le retable célèbre la gloire et la capacité salvatrice.



*Salut du monde et souveraine
Tu as mérité d'engendrer le Roi très puissant
Dont tu possèdes maintenant le royaume
En souveraine, comme Mère de ton Fils.*

Hymne marial du XI^e siècle dans Marie-Louise Thérèl. *Le Triomphe de la Vierge-Église*, Paris : CNRS Éditions, 1984.

Le pouvoir des reliques

Si la présence des saints à la cour céleste leur permet d'exercer leur rôle d'intercesseurs, c'est d'abord par la présence terrestre de leurs restes corporels que leur pouvoir est convoqué. Le culte des saints est inséparable de celui de leurs reliques. Et si les corps de tous les défunts sont placés au centre de l'habitat des vivants et polarisent l'espace social, les restes de "ces morts très spéciaux" que sont les saints occupent une place bien plus centrale encore : non seulement ils sont conservés dans les reliquaires, mais les normes médiévales indiquent qu'aucun autel ne peut être consacré s'il ne contient une relique.

Si l'exhumation des corps des martyrs Gervais et Protais par Ambroise de Milan, et leur transfert dans sa basilique en 386, donne le coup d'envoi, l'importance du culte des saints et des reliques ne cesse de croître au cours du haut Moyen Âge. Dans les sanctuaires épiscopaux et monastiques de tout l'Occident, c'est avant tout les reliques que l'on vénère, dans l'espoir qu'à travers elles le saint concède le miracle d'une guérison ou du moins offre sa protection. Les reliques deviennent, et pour longtemps, les trésors les plus précieux que l'on puisse posséder et les meilleurs instruments du contact avec les puissances célestes. Ces objets étranges, souvent traités comme s'ils étaient le saint vivant lui-même, deviennent si essentiels au rayonnement des églises que l'on est prêt à tout pour s'en procurer. Les vols de reliques, qui se multiplient alors, n'apparaissent nullement comme des actes de vandalisme, mais comme de pieuses entreprises justifiées par les besoins du saint, mal traité dans sa demeure antérieure. À côté de vols retentissants, comme celui du corps de saint Marc, dérobé à Alexandrie par les Vénitiens en 827, beaucoup d'autres sont plus modestes et des trafiquants monnaient parfois leurs interventions.

Cette soif de reliques entraîne de nombreuses exhumations de corps dont l'identification est douteuse. Ces reliques sont tantôt authentifiées par l'Église (comme pour saint Jacques à Compostelle), tantôt dénoncées comme de vulgaires escroqueries, ainsi celle que relate Raoul Glaber, au début du XI^e siècle. Initialement, c'est le corps entier qui est vénéré, mais le succès du culte des saints conduit au morcellement croissant des reliques. La tête du saint ou son bras sont des morceaux de choix, mais un infime fragment d'os reste une relique efficace. Que la sœur de saint Thomas d'Aquin souhaite obtenir la main droite de son frère relève donc d'une pratique tout à fait commune, qui ne choque personne (d'autant plus que les coutumes funéraires impliquaient, pour transporter un corps, de le faire bouillir et de le diviser). C'est seulement parce que le corps du saint – ce "trésor" – a (presque) échappé à la corruption, selon un *topos* hagiographique associé à la fameuse odeur de sainteté, que la demande de Théodora prend un tour que notre sensibilité juge macabre

(d'autant qu'elle associe la main à un symbolisme matrimonial incongru). L'auteur, lui, n'y voit que l'acte naturel d'une admirable dévotion.

Loin de pouvoir être attribuée à une religiosité "populaire" plus ou moins primitive, la passion pour les reliques est partagée par tous, y compris les clercs et l'élite laïque : saint Louis est le premier à se désespérer de la perte du Clou de la Crucifixion et "les hommes sages" redoutent, comme lui, que cette disparition n'attire des catastrophes sur le royaume de France. Plus que celles des saints, ce sont les reliques du Christ et de sa Passion qui suscitent une véritable obsession chez saint Louis. Mû par le désir de s'identifier au Christ souffrant, il dépense des fortunes pour acheter la couronne d'épines et construire son monumental reliquaire, la Sainte-Chapelle. Dans la miniature qui illustre sa vie, la couronne d'épines prend la forme de l'insigne royal dont il est coiffé. Une fois encore, la ligne du temps se replie sur elle-même : l'objet du passé fondateur se confond avec une réalité présente, ce qui légitime la royauté terrestre en l'assimilant à la dignité royale du Christ.

Saint Louis vénérant la couronne d'épines et les reliques de la Croix, miniature du début du XIV^e siècle



Guillaume de Saint-Pathus, *Ve et miracles de Saint Louis*, Paris, BNF, manuscrit français 5716, folio 67

La perte du vrai Clou

Guillaume de Nangis, *Vie de Saint Louis*, traduit par Jacques Le Goff dans *Saint Louis*, Paris : Gallimard, 1996.

*étudiant

L'année suivante [1232], il advint dans cette même église [Saint-Denis] que le très saint Clou, un de ceux dont notre seigneur fut crucifié, [...] tomba du vase où il était gardé pendant qu'on le donnait à baiser aux pèlerins et il fut perdu parmi la multitude des gens qui le baisaient le tiers jour des calendes de mars [28 février]. [...] Le saint roi Louis et sa noble mère, quand ils apprirent la perte de ce très haut trésor et ce qui était advenu au saint Clou sous leur règne, eurent grande douleur et dirent qu'on ne pouvait pas leur apporter de nouvelle plus cruelle ni qui les fasse souffrir plus cruellement. Le très bon et très noble roi Louis, à cause de la grande douleur qu'il eut, ne put se contenir mais il se mit à crier bien haut qu'il préférerait que la meilleure cité de son royaume fût détruite et pérît. [...] Il fit commander et crier dans tout Paris, par les rues et les places, que si quelqu'un savait quelque chose sur la perte du saint Clou et si quelqu'un l'avait trouvé ou recelé, il devait le rendre aussitôt et il aurait cent livres de la bourse du roi. Que dire de plus ? L'angoisse et la tristesse de la perte du saint Clou fut si grande en tous lieux qu'on peut à peine le raconter. Quand ceux de Paris entendirent le cri du roi et la nouvelle de la perte du saint Clou, ils furent très tourmentés et beaucoup d'hommes, femmes, enfants, clercs, écoliers* commencèrent à braire et crier du fond du cœur, en pleurs et en larmes ; ils coururent dans les églises pour appeler l'aide de Dieu dans un si grand péril. Ce n'est pas seulement Paris qui pleurait, mais tous ceux qui dans le royaume de France apprirent la perte du saint et précieux Clou pleuraient. Beaucoup d'hommes sages craignaient qu'à cause de cette cruelle perte advenue au début du règne il n'arrive de grands malheurs ou épidémies et que cela ne présageât la destruction – que Dieu l'en garde – de tout le corps du royaume de France.

La main de saint Thomas d'Aquin

Guillaume de Tocco, *Ystoria Sancti Thome de Aquino* (1323), éditée par Claire Le Brun-Gouanvic, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1996, traduction Jérôme Baschet.

*Thomas d'Aquin, le Docteur angélique, est décédé en 1274 dans le monastère cistercien de Fossanova, en Campanie.

La quatorzième année qui suivit sa mort*, Pierre du Mont-Saint-Jean, qui était l'abbé de ce monastère, fut prié par Dame Théodora, sœur de notre Docteur, de lui donner comme relique la main droite de son frère. Ayant consenti et promis de la lui donner, il se rendit au tombeau du saint. Dès que la pierre de la sépulture fut soulevée à l'aide d'un instrument de fer et que le précieux trésor du corps saint fut mis au jour, une odeur très douce se répandit [...]. Tous les moines se rassemblèrent en ce lieu et trouvèrent son corps intègre dans tous ses membres, à l'exception de l'extrémité du nez, qui était légèrement entamée par la longueur du temps. L'abbé, qui pensait que la main droite du corps sacré serait corrompue et qu'il serait facile de l'enlever, se vit obligé de la couper. Bien que la stupéfaction du miracle l'eût rendu craintif, néanmoins, enhardi par sa dévotion, il prit la main et la porta avec déférence à la Dame, qui attendait l'objet de ses désirs. L'ayant reçue dévotement, en pleurant, elle la fit conserver immédiatement avec d'autres reliques qu'elle possédait [...]. Ô prodige admirable de la puissance divine et miracle étonnant par sa rareté : la terre n'ose pas corrompre un corps qui lui a été confié et a été déposé en elle sans corruption !

Une invention de reliques frauduleuse

Raoul Glaber (moine et chroniqueur bourguignon, av.985 – av.1050), *Histoires*, IV, traduites et présentées par Mathieu Arnoux, Turnhout : Brepols, 1996.

A cette époque, il y avait un homme sorti du peuple [...]. En cachette, il ouvrait les sépultures pour en retirer les os des restes de morts récemment inhumés puis, après les avoir placés dans diverses sortes de reliquaires, il les vendait à de très nombreuses personnes comme reliques de saints, martyrs ou confesseurs. Après avoir perpétré d'innombrables fraudes dans les Gaules, il alla se réfugier dans les Alpes [...]. Comme à son habitude, il recueillit dans la plus vile des sépultures les ossements d'un inconnu, les posa dans une châsse posée sur un brancard et prétendit avoir trouvé par une révélation angélique les restes d'un saint martyr du nom de Just. [...] On y porta les infirmes, on apporta des présents, on y organisa des veilles pour attendre les miracles imminents que, comme nous l'avons dit, les esprits malins peuvent parfois réaliser, pour mettre les hommes à l'épreuve quand ils ont péché. Il en fut ainsi, clairement et sans aucun doute, en cette occasion. Il semble bien en effet que des guérisons de maux portant sur diverses parties du corps furent opérées en cet endroit et que des ex-voto en tous genres y furent suspendus. Et pourtant les évêques de Maurienne, d'Uzès ou de Grenoble, dans les diocèses desquels se produisaient ces profanations, ne jugèrent pas nécessaire d'enquêter sur le fait : bien plus, ils n'hésitèrent pas à réunir de petits synodes qui ne visaient qu'à extorquer au peuple un misérable profit et à favoriser cette tromperie.

Prier pour les morts

Le tombeau d'une famille de Catalogne : les Ardèvol

AU cours de leur vie, les chrétiens disposent d'aides multiples dans leur quête du salut : le recours aux sacrements, l'intercession de la Vierge et des saints, la puissance des reliques (et des images). Mais l'intervention de l'Église peut également leur être bénéfique après la mort. Parallèlement au processus de prise en charge des corps défunts qui aboutit à la naissance du cimetière paroissial, le secours apporté aux âmes des morts devient peu à peu un aspect central du système ecclésial.

La première aide que les vivants doivent aux défunts concerne le bon déroulement des funérailles. Les clercs y jouent un rôle décisif et la liturgie funéraire, codifiée à partir de l'époque carolingienne, multiplie les oraisons qui sollicitent la clémence de Dieu et prient les anges de recueillir l'âme du défunt pour la conduire dans le lieu paradisiaque, généralement assimilé au sein d'Abraham.

C'est ce moment des funérailles que le tombeau catalan des Ardèvol choisit, comme bien d'autres, de fixer dans la pierre. Les gisants de deux hommes appartenant à cette famille aristocratique, mais dont les noms restent inconnus, sont allongés côte à côte, l'un en armure et cotte de mailles, l'autre en habit civil (bien que portant lui aussi une épée, retenue par une ceinture passée sur l'épaule). Cette image apaisée de la mort est surmontée par un relief consacré à la cérémonie funéraire que préside un évêque, accompagné de nombreux officiants. Elle est manifestement efficace car, plus haut encore, les âmes des défunts sont élevées dans un linge par deux anges. L'intervention cléricale est présentée ici comme le gage de l'accès au salut et il est remarquable que les gisants, qui expriment une fière revendication de l'appartenance à la noblesse, apparaissent en même temps en position

subordonnée par rapport au clergé et à sa fonction salvatrice.

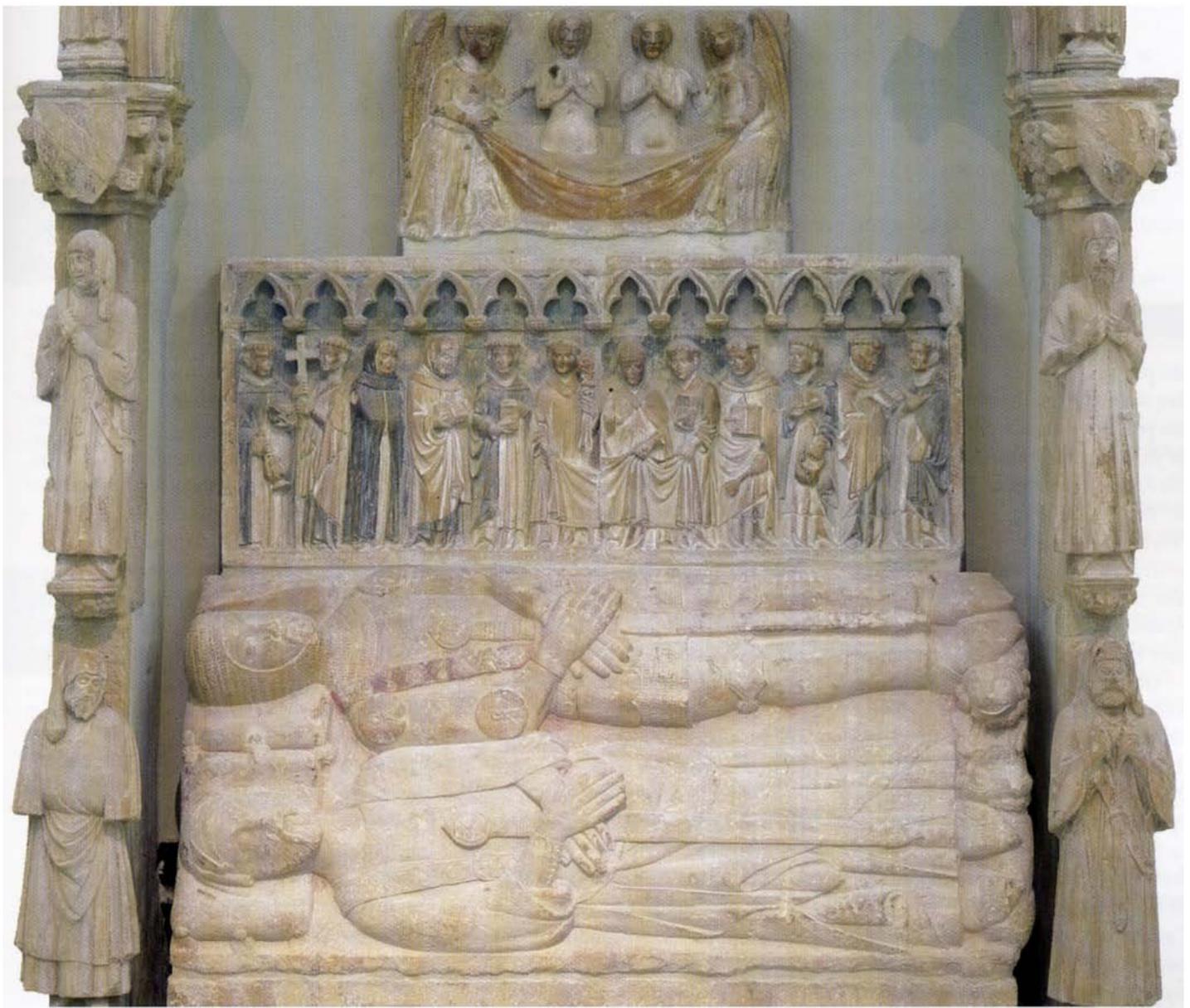
Une fois les funérailles passées, "les âmes des défunts peuvent être libérées de quatre manières : les messes, les prières des saints, les aumônes et les jeûnes" (selon une formulation souvent reprise du *Décret* de Gratien, XII^e siècle). Parmi ces quatre types de "suffrages", les messes ont nettement l'avantage. Aux XI^e-XII^e siècles, l'une des raisons du succès des établissements monastiques, notamment clunisiens, tient au fait qu'ils constituent des communautés vouées à la prière pour les défunts, s'efforçant d'obtenir le salut de leurs âmes et de perpétuer leur renommée dans la mémoire des vivants.

Les nécrologues acquièrent alors une grande importance : c'est dans ces livres liturgiques que l'on inscrit les noms des membres défunts de la communauté monastique et des bienfaiteurs laïques qui, par leurs donations, ont mérité d'être mentionnés durant les messes et les offices qu'elle célèbre. Il est rare que ces livres soient enluminés et le nécrologe de Prifening est exceptionnel, puisqu'il associe, sur plusieurs pages, les listes des noms des fondateurs et des moines défunts et l'image des messes que le manuscrit lui-même permet de célébrer en leur faveur. L'importance que les clunisiens accordent aux suffrages pour les morts est plus claire encore si l'on rappelle que la fête de tous les défunts, le 2 novembre, est instituée vers 1030 par Odilon, abbé de Cluny, dans les établissements dépendant de lui, avant de se généraliser dans toute la chrétienté.

Alors qu'on se contentait jusqu'à d'évoquer l'épreuve d'un feu purificateur subie par les âmes, la mise en place d'une véritable topographie de l'au-delà, dans la seconde moitié du XII^e siècle, permet d'inscrire le sort des âmes ni tout à fait bonnes ni tout à fait mauvaises dans un lieu spéci-

fique qu'un substantif nouveau vient nommer : le purgatoire. Les âmes y demeurent le temps nécessaire pour se purifier de leurs péchés véniels et des péchés capitaux confessés mais pour lesquels la pénitence n'a pas été effectuée. Le relief que prend peu à peu ce nouveau lieu de l'au-delà se combine à une diffusion sociale plus ample des pratiques visant à aider les défunts. Les testaments témoignent à partir du XIV^e siècle d'une véritable "comptabilité de l'au-delà", qui aboutit à une inflation du nombre de messes sollicitées par les fidèles pour eux-mêmes et pour leurs proches, dans le but de réduire le temps de souffrance dans le purgatoire. C'est le cas du testament de Monet Auriol (qui fait voir aussi le réseau des solidarités familiales et l'importance que la sépulture auprès des ancêtres revêt encore) ; mais il est loin cependant des records obsessionnels de cette piété accumulative, atteints par exemple par un seigneur du sud de la France dont les dernières volontés ne prévoient pas moins de cinquante mille messes !

Chapelle du palais des marquis de Floresta à Tarrega, seconde moitié du XIV^e siècle
Musée national d'art catalan, Barcelone
Projetable en transparent



Nécrologe provenant du monastère de Prüfening, Bavière, vers 1177-1183



Munich, Hauptstaatsarchiv, Obermünster, manuscrit 1

Un testament : des messes pour les âmes des parents

Et j'élis ma sépulture dans le cimetière de Sainte-Cécile où mon père et nos ancêtres ont été enterrés [...]. Item je lègue pour mon âme un trentain [...]. Item je lègue pour l'âme de mon père vingt messes. Item je lègue pour l'âme de ma mère vingt messes. Item je lègue pour l'âme d'Alasacie ma sœur dix messes. Item je lègue pour l'âme de Mone ma sœur dix messes. Item je lègue pour l'âme de Bertrand Auriol mon oncle paternel dix messes. Item je lègue pour l'âme de Jean Auriol mon frère dix messes. Item pour l'âme de Raymond Bonafos vingt messes. Item je lègue pour les âmes de mes enfants cinq messes. Item je lègue pour l'âme de Raynaude ma femme quinze messes. Item je lègue pour les âmes du purgatoire deux éminées de blé.*

Testament de Monel Auriol, Mazan, 30 septembre 1415 dans Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, Rome : École française de Rome, 1980.

* mesure de capacité

Les "superstitions"

EN dépit de la puissante domination exercée par l'Église, les clercs eux-mêmes sont souvent amenés à observer des pratiques et des représentations qu'ils condamnent comme contraire à la foi chrétienne et qu'ils qualifient de "superstitions", c'est-à-dire selon l'étymologie de ce terme, de *survivances* du paganisme. Que cela soit effectivement le cas, c'est parfois plausible pour le haut Moyen Âge, mais là n'est pas le plus important.

Quelle que soit sa dimension polémique et le prisme méprisant à travers lequel le clergé considère les illettrés, le témoignage d'Agobard de Lyon sur les *tempestarii*, personnages réputés capables d'attirer la grêle sur les récoltes afin que des navires aériens en emportent au loin les fruits, est significatif. Ici comme dans bien d'autres cas, ce que les clercs nomment "superstitions" révèle des préoccupations liées aux relations avec les forces de la nature, que le monde rural a pour souci de réguler, en se protégeant de leurs effets négatifs et en captant la bienveillance des esprits capables d'assurer la fertilité et le renouvellement annuel des produits de la terre. Les esprits des morts sont souvent considérés comme de tels médiateurs, susceptibles d'apporter à la communauté des vivants la fertilité et la fécondité dont elle a besoin. Et c'est pourquoi les masques, eux-mêmes associés au monde des morts, tiennent une grande place dans le carnaval et le charivari. Ce rituel de bruit et de protestation, que l'enluminure du *Roman de Fauvel* permet de se représenter, est réalisé lorsqu'un mariage paraît léser les règles et les intérêts de la communauté, par exemple en cas de remariage d'un veuf avec une jeune femme.

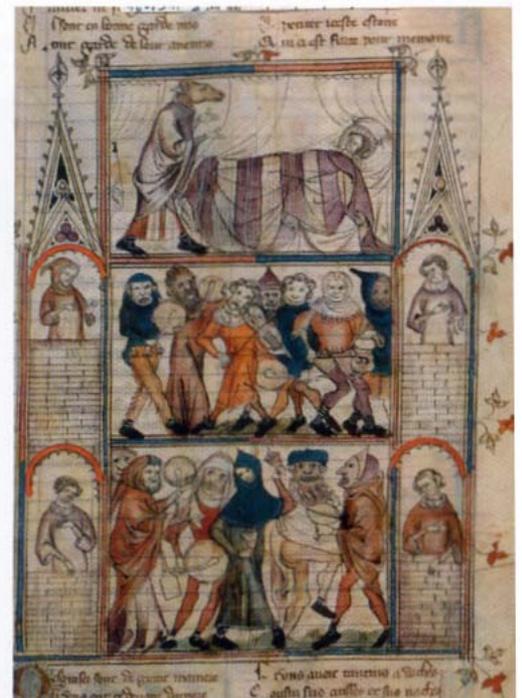
La dénonciation de la magie – et principalement du *maléfice*, sort jeté à une victime – est une préoccupation constante des clercs, mais le Canon

Episcopi fixe, au X^e siècle et pour longtemps, une posture prudente : certes, les "sorcières" rapportent qu'elles participent à des chevauchées nocturnes en compagnie de Diane ou d'autres figures féminines. Mais cette croyance n'est qu'un fantasme que le diable glisse dans les rêves de ces pauvres femmes. Les "sorcières" sont donc des victimes qu'il convient d'aider à abandonner des convictions néfastes mais illusoire, et non les membres d'une secte se livrant à un véritable rituel d'adoration du diable. C'est seulement au XIII^e siècle que s'amorcera un retournement par lequel les clercs eux-mêmes, rompant avec la position du canon *Episcopi*, commenceront à admettre la réalité du vol nocturne et du sabbat, qu'ils tenaient auparavant pour un vain fantasme. Convaincue d'être en butte à la persécution d'une secte satanique, l'Église fera ainsi un pas vers la massive chasse aux sorcières des XVI^e et XVII^e siècles.

● Officiant comme prédicateur et inquisiteur dans la région des Dombes, près de Lyon, le dominicain Étienne de Bourbon découvre l'un des plus singuliers rituels paysans qu'il nous soit donné de connaître. Selon la légende qu'il recueille, un lévrier est injustement tué par son maître, alors même qu'il venait de sauver un nouveau-né des attaques d'un serpent : il est ensuite enterré avec repentir, avant de devenir objet de vénération sous le nom de Guinefort (par assimilation avec un martyr du III^e siècle). Son culte (dont on ne peut reconstituer la logique qu'à condition de faire abstraction des commentaires dépréciatifs d'Étienne de Bourbon et de ses constantes références à l'intervention diabolique) consiste à exposer les enfants faibles ou malades près de la tombe du chien, située dans les bois. Considérés comme des *changelins*, créatures que le diable laisse après

s'être comparé des véritables enfants, ils sont exposés seuls entre des cierges et des offrandes durant toute une nuit, puis immergés dans une rivière glacée. Au terme de ce sévère rite de sélection, les enfants qui ont résisté sont réintégrés à la communauté, sûre d'avoir obtenu, grâce au saint lévrier, la guérison et la fin de la substitution diabolique. Horrifié par la pratique de ces "mères infanticides", le dominicain les exhorte à abandonner pareille superstition, procède à la destruction de la tombe et inflige des peines modérées comme la confiscation des biens de certains adeptes du culte. Pourtant, l'ensemble cohérent du rite et du mythe découverts par Étienne de Bourbon ne remonte nullement à une religiosité immémoriale, et il est probable qu'il se soit constitué au cours du XII^e siècle, conformément aux besoins des communautés rurales alors en formation.

Danses et masques du charivari, vers 1318



Enluminure du *Roman de Fauvel*, Paris, BNF, manuscrit français 146, folio 34

Les tempestarii, "faiseurs de tempêtes"

Agobard (archevêque de Lyon mort en 840), *La folle opinion du peuple concernant la grêle et le tonnerre*, traduit par Jean-Claude Schmitt dans "Superstitions", Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse, tome 1, Des origines au XV^e siècle*, Paris : Le Seuil, coll. L'Univers historique, 1988.

Le vol des sorcières : une illusion diabolique

Canon *Episcopi*, mentionné pour la première fois dans les *Causes synodales* de l'abbé bénédictin Réginon de Prüm (Allemagne), en 906.
Traduit par Jean-Claude Schmitt, *ibidem*.

Guinefort, le saint lévrier

Étienne de Bourbon (mort en 1261), *Traité des diverses matières à prêcher*, traduit par Jean-Claude Schmitt, *Le saint lévrier : Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris : Flammarion, collection Champs, 2004 (réédition).

Nous en avons vu et entendu un grand nombre, si abêtis par leur folie, si aliénés par leur sottise, qu'ils croient et disent qu'il y a une région, qu'ils appellent *Magonia*, d'où viennent des navires à travers les nuages ; ces navires rapportent dans ce pays les fruits que la grêle fait tomber et périr, et les nautes aériens donnent des cadeaux aux *tempestarii* en échange des fruits. Ils sont tellement aveuglés par leur folie, en croyant que cela peut se faire, que nous les avons vus dans une assemblée d'hommes produire quatre personnes, trois hommes et une femme, en disant qu'ils étaient tombés de ces navires ; les ayant retenus liés pendant quelques jours, l'assemblée des hommes les condamna à la lapidation. Mais la vérité l'emportant, après bien des raisonnements [que je leur opposai], ceux qui les avaient capturés furent confondus comme des voleurs.

Que les évêques et leurs prêtres s'affairent auprès de tous les hommes pour déraciner l'art des sorts et de la magie inventée par Zabulon et s'ils trouvent un homme ou une femme sectateur de ce crime, qu'ils l'expulsent de leur paroisse en le couvrant de honte [...]. Il ne faut pas passer ici sous silence que certaines femmes scélérates, suppôts de Satan et trompées par des fantômes diaboliques, croient et prétendent que la nuit, avec Diane, la déesse païenne, ou avec Hérodiade et une foule d'autres femmes, elles chevauchent des animaux, parcourent de grandes distances pendant le silence de la nuit profonde, obéissent aux ordres de leur maîtresse et sont appelées à son service lors de nuits bien déterminées. Si seulement ces sorcières pouvaient périr dans leur impiété, sans en entraîner beaucoup d'autres dans leur perte ! En effet, de nombreuses personnes, induites en erreur, croyant que ces choses existent vraiment, se séparent de la vraie foi et tombent dans l'erreur des païens en imaginant qu'il puisse exister une divinité ou une déesse en dehors du seul Dieu. C'est pourquoi les prêtres, dans les églises qui leur ont été confiées, doivent prêcher avec insistance au peuple de Dieu pour qu'il sache que toutes ces choses sont fausses et que ce n'est pas l'esprit divin, mais l'esprit malin qui introduit de tels fantômes dans l'imagination des fidèles.

Les paysans, entendant parler de la noble conduite du chien et dire comment il avait été tué, quoique innocent et pour une chose dont il dut attendre du bien, visitèrent le lieu, honorèrent le chien tel un martyr, le prièrent pour leurs infirmités et leurs besoins, et plusieurs y furent victimes des séductions et des illusions du diable qui, par ce moyen, poussait les hommes dans l'erreur. Mais surtout, les femmes qui avaient des enfants faibles et malades les portaient à ce lieu. Dans un bourg fortifié distant d'une lieue de cet endroit, elles allaient chercher une vieille femme qui leur enseignait la manière rituelle d'agir, de faire des offrandes aux démons, de les invoquer, et qui les conduisait en ce lieu. Quand elles y parvenaient, elles offraient du sel et d'autres choses ; elles pendaient aux buissons alentour les langes de l'enfant ; elles plantaient un clou dans les arbres qui avaient poussé en ce lieu ; elles passaient l'enfant nu entre les troncs de deux arbres ; la mère qui était d'un côté, tenait l'enfant et le jetait neuf fois à la vieille femme qui était de l'autre côté. En invoquant les démons, elles adjuraient les faunes qui étaient dans la forêt de Rimate de prendre cet enfant malade et affaibli qui, disaient-elles, était à eux, de le leur rendre gras et gros, sain et sauf.

Cela fait, ces mères infanticides reprenaient leur enfant et le posaient nu au pied de l'arbre sur la paille d'un berceau, et avec le feu qu'elles avaient apporté là, elles allumaient de part et d'autre de la tête deux chandelles mesurant un pouce, et elles les fixaient dans le tronc au-dessus. Puis elles se retiraient jusqu'à ce que les chandelles fussent consumées [...].

Lorsque les mères retournaient à leur enfant et le retrouvaient vivant, elles le portaient dans les eaux rapides d'une rivière proche, appelée la Chalaronne, où elles le plongeaient neuf fois : s'il s'en sortait et ne mourait pas sur-le-champ ou juste après, c'est qu'il avait les viscères bien résistants.

La courtoisie

Un amant offre son cœur à sa Dame

Valve de miroir en ivoire, Paris, vers 1300, diamètre = 10 cm, Londres, Victoria and Albert Museum
Projetable en transparent

L'IMAGE du cœur comme symbole de l'amour, si familière aujourd'hui, est l'une des grandes inventions du Moyen Âge. Elle est omniprésente dans la poésie des troubadours, dès le XII^e siècle, puis dans les romans de Chrétien de Troyes ou encore dans le *Roman de la poire* (vers 1260), qui décrit comment deux amants échangent leurs cœurs, en une sorte de greffe croisée.

Sur une valve de miroir réalisée vers 1300 – l'une des premières à reprendre ce motif –, l'amant tend son cœur, tenu dans ses mains voilées, à la dame qui se penche vers lui pour accepter le don, tout en le couronnant. Emblématique de ce que l'on appelle l'amour courtois mais que le Moyen Âge nommait la *fin'amors* – l'amour fin, l'amour le plus pur –, la scène montre la valorisation de la dame aimée, devant laquelle l'homme s'agenouille pour lui faire don de sa personne (le cœur symbolisant l'être tout entier), à la manière d'un vassal faisant hommage à son seigneur ou d'un fidèle en prière devant la divinité. L'importance accordée au valet qui retient les chevaux ne relève pas d'un simple goût de l'anecdote : elle atteste l'appartenance de l'amant à la chevalerie et le différencie socialement de son serviteur. Quant à l'étonnante mise en évidence du fouet, qui serpente juste à l'aplomb de la tête de l'amant, elle suggère la nécessité de discipliner l'impétuosité animale : aimer selon les codes de l'amour fin, n'est-ce pas justement retenir et dompter les élans bestiaux de la chair ? De fait, la *fin'amors* est d'abord un signe de distinction sociale : elle est un art raffiné qui entend marquer la supériorité de l'aristocratie et la différencier des dominés, dont la connaissance de l'amour ne peut être que vulgaire. Certes, l'amour fin n'exclut pas la consommation sexuelle, mais celle-

ci ne peut être atteinte qu'au terme d'une série d'épreuves : maintenir le désir inassouvi aussi longtemps que possible permet d'en accroître l'intensité et de le sublimer en exploits chevaleresques accomplis au nom de l'aimée.

D'une certaine manière, la *fin'amors* reproduit les valeurs cléricales, en adoptant la hiérarchie du spirituel et du charnel. Elle se veut une sublimation du désir sexuel, une quête de l'amour le plus pur et le plus éloigné de l'amour charnel consommé sans manières. On a pu montrer que c'était chez les Pères de l'Église, et notamment chez Augustin, que se formait le lien entre l'amour et le cœur, ainsi que l'assimilation de celui-ci à la part spirituelle de la personne (autrement dit à son âme). On trouve chez les théologiens médiévaux toutes les images, comme celles du don du cœur à Dieu ou du cœur transpercé par les flèches de l'amour divin, qui sont ensuite reprises et adaptées par les poètes pour exprimer le lien entre les amants. Lorsque Giotto peint, à Padoue, la personnification de la Charité, il la représente élevant son cœur vers Dieu : l'homologie avec notre image est évidente et on peut en conclure que la *fin'amors* est une transposition, dans l'ordre des rapports entre hommes et femmes, de la charité, qui constitue le fondement de la société chrétienne. Si le cœur a pu devenir l'emblème de l'amour courtois, il le doit au discours clérical qui en avait fait le siège de l'amour spirituel de charité.

La *fin'amors* décalque le sacré chrétien et il n'y a pas loin du culte de l'aimée à celui de Notre-Dame. Dans le *Lai de l'ombre*, le preux chevalier épris de sa dame mais en butte aux résistances qu'elle fonde sur le code de la "courtoisie", l'implore, non sans humour, de l'aimer par miséricorde, en un acte qui serait comparable à un

pèlerinage en Terre sainte. Si l'amour fin exprime les revendications de la noblesse, il s'inscrit dans la logique des valeurs de l'Église. Toutefois, la courtoisie subvertit en partie les conceptions des clercs, en admettant une sexualité hors mariage et, surtout, elle les détourne au profit de l'aristocratie qui s'affirme elle-même comme incarnation des valeurs spirituelles. Les dominants laïcs et les clercs manifestent ainsi leur rivalité en même temps que le recours à un langage commun qui est celui de l'Église.



Le Lai de l'ombre, Jean Renart, 1200-1220

– Sire, fit-elle, il n'est pas juste par Dieu / que j'aime ni vous ni un autre homme, / car j'ai mon seigneur, et prud'homme, / qui très bien me sert et m'honore. /

– Ha ! Dame, fit-il, à la bonne heure. / Par la foi, cela doit être lié. / Mais si gentillesse et pitié / vous prenaient de moi, et franchise, / au siècle vous feriez honneur / si vous me vouliez aimer. / A un voyage outremer* / en pourriez l'aumône comparer. /

– [...] Je vous tromperais bien / si je vous mettais sur la voie / de mon amour, sans y avoir / le cœur. Ce serait vilenie. / C'est une grande courtoisie / d'échapper au blâme, si on le peut. /

– Si vous me laissiez mourir / sans être aimé, ce serait faute, / si ce beau visage si simple / était homicide de moi. / Dame de beauté et demeure / de tout bien, par Dieu, gardez-vous en. /

Jean Renart. *Le Lai de l'ombre*. adaptation en français moderne du texte versifié en ancien français, édité par Félix Lecoy, Paris : Honoré Champion, 1979.

* allusion au pèlerinage en Terre sainte

Villes et campagnes

La ville et la campagne, sous le régime du Bon Gouvernement

Fresques d'Ambrogio Lorenzetti, 1337-1339,
2,96 x 14 m (ensemble),
Palais communal de Sienne
Projetable en transparent

Le monde des villes est en partie un monde neuf. Il est régi par des institutions nouvelles, dont les Palais communaux construits à partir du XIII^e siècle exhibent le prestige croissant. Entre 1287 et 1355, Sienne est gouvernée par le Conseil des Neuf, une magistrature collective dont les membres appartiennent généralement aux familles de banquiers et de grands marchands. C'est pour la salle où siègent les Neuf qu'Ambrogio Lorenzetti compose la vaste fresque du Bon et du Mauvais Gouvernement, véritable manifeste politique en image proclamant les valeurs sur lesquelles le Conseil prétend fonder son pouvoir. A la tyrannie qui provoque guerres et destructions, s'oppose le gouvernement soucieux du bien public et inspiré par la sagesse, capable de faire régner la paix, la justice et la concorde sociale.

A côté de l'allégorie du Bon Gouvernement lui-même (non reproduite ici et dont la figure centrale est identifiée par la devise "Commune de Sienne, Cité de la Vierge"), Lorenzetti en montre les effets bénéfiques. Ils se font sentir aussi bien dans la ville que dans la campagne soumise à son autorité, le *contado* (l'allégorie de la Sécurité, tenant une potence dans la main, n'est sans doute pas pour rien dans le bon ordre qui règne dans l'une comme dans l'autre). Dans les rues étroites et les échoppes que dominent des maisons ou des palais à étages, aux arcades régulières et parfois en surplomb, chacun se livre avec sérénité à ses activités : des maçons terminent d'édifier une maison ; un cordonnier vend ses produits, à côté d'un maître qui dispense son enseignement, tandis qu'un peu plus loin on achète des étoffes et des aliments. Mais, dans cette fresque exceptionnelle, l'attention aux réalités concrètes et spécifiques de la vie urbaine se combine à une intention

programmatische qui propose une image idéale de la cité et de son environnement. Ainsi, la danse qui occupe le centre de la cité a une portée incontestablement symbolique : elle exprime la joie et l'harmonie que le gouvernement des Neuf fait régner dans Sienne. Peut-être la chaîne des danseuses passant sous l'arc formé par deux d'entre elles évoque-t-elle aussi le renouveau des forces vitales de fertilité et de fécondité, ce qui inviterait à la mettre en relation avec le cortège nuptial qui s'avance vers la gauche (le choix de ce thème est du reste significatif, car l'union matrimoniale est un aspect fondamental du lien social en général).

Si la ville est bien délimitée par ses murailles, ses portes sont ouvertes et les relations avec la campagne sont intenses. A l'intérieur comme à l'extérieur, des nobles chevauchent, tenant parfois un rapace au poing et n'hésitant pas à chasser à travers champs, tandis que les hautes tours qui hérissent Sienne indiquent les résidences urbaines de l'aristocratie. Si Lorenzetti synthétise volontairement tout le cycle agricole, des semailles à la moisson et au battage, il insiste vigoureusement sur le transport et les échanges entre ville et campagne : un berger et ses moutons apparaissent à l'intérieur des remparts, tandis que d'autres paysans conduisent leur bétail ainsi que des ânes chargés de leurs récoltes vers la ville, où ils achètent divers produits artisanaux. Les villes et leurs activités propres ne se développent pas comme des corps étrangers au système féodal : ces activités participent d'une même dynamique, dans laquelle l'essor des villes et celui des campagnes se stimulent mutuellement.

On s'étonnera que l'image de Sienne ne fasse pas place aux édifices ecclésiastiques, pourtant omniprésents dans toutes les villes médiévales. C'est à peine si l'on aperçoit,

en arrière-plan à gauche, la silhouette de la cathédrale et son alternance caractéristique de pierres blanches et noires. Ce serait cependant aller trop vite que d'en conclure à l'émergence d'un monde laïque, débarrassé de la tutelle de l'Église. En raison du lieu même où elle prend place, la fresque a pour objet non de donner une image complète de l'ordre social, mais de représenter spécifiquement les principes qui fondent le pouvoir du conseil des Neuf et les objectifs de paix sociale qu'il prétend atteindre (sa première règle, inscrite dans la fresque, est cependant une citation biblique : "Aimez la justice, vous qui gouvernez le monde", *Sagesse*, I, 1). Surtout, on ne saurait oublier que Sienne s'est donné pour patronne suprême la Vierge, à laquelle est attribuée la victoire décisive de Montaperti contre les Florentins, en 1260. C'est elle qui figure sur le sceau de la ville et c'est la *Maesta* (la Majesté de Marie trônant entre les saints), peinte par Simone Martini, qui orne le mur principal de la grande salle du palais communal.



Dynamique des formes

Crucifixions scandinaves : des entrelacs vikings au gothique international

– Pierre runique de Jelling, vers 965,
– Crucifix en bronze doré de l'église de Aby,
musée national de Copenhague, vers 1100,
– Stalle en bois sculpté, cathédrale de Roskilde,
1420.
Ces trois œuvres ont été réalisées au Danemark.
Projeteables en transparent

LA domination exercée par l'Église ne convertit nullement la société médiévale en une réalité homogène et immobile. Outre sa grande diversité, elle se caractérise par une puissante dynamique dont témoignent les transformations des modes de figuration. On le voit ici, à partir de trois œuvres scandinaves représentant un même thème, aussi simple que fondamental : la crucifixion.

Érigée vers 965 par le roi du Danemark, Harald à la dent bleue, la pierre de Jelling commémore sa conversion au christianisme. Placé à côté de l'église qu'il construit alors, entre deux tumulus funéraires païens, ce bloc de granit de deux mètres et demi de hauteur porte une inscription en langue danoise et en alphabet runique (un choix significatif qui exclut la langue et l'alphabet latins, propres à la nouvelle foi du converti) : "Le roi Harald a ordonné de faire ce monument à la mémoire de Gorm, son père, et de Thyre, sa mère, ce Harald qui a gagné pour lui tout le Danemark et la Norvège et qui a rendu les Danois chrétiens". La face principale montre le sacrifice du Christ, mais la croix, absente, est en quelque sorte remplacée par les entrelacs qui s'enroulent autour des bras du Rédempteur. Au niveau de la taille, une boucle circulaire est comme tressée avec d'autres entrelacs. Seule la tête nimbée du Christ se soustrait à la profusion ornementale des torsades et des énormes nœuds qui l'entourent. L'importance des entrelacs et la géométrisation des formes sont des traits caractéristiques de l'art scandinave païen, que l'on retrouve sur de multiples objets : bijoux, armes, bateaux, chariots ou traîneaux. Un art de la conversion doit être une conversion de l'art et c'est pourquoi la pierre de Jelling introduit la figure du Christ dans les formes traditionnelles de l'art scandinave (sur la face voisine, un serpent s'enroule en de multiples

entrelacs autour de la "grande bête" aux allures félines, créant ainsi un écho entre cette scène de la mythologie nordique et le Christ crucifié). Il s'agit ainsi d'exprimer l'adhésion aux symboles chrétiens à travers des formes immédiatement identifiables à la tradition autochtone : une telle continuité entend donner une légitimité à la conversion, au moment même où s'opère une rupture fondamentale (puisque les parents de Harald ne sont pas enterrés dans des tumulus, mais dans l'église qu'il construit).

Au début du XI^e siècle, cesse la menace que les royaumes scandinaves (ou vikings) ont fait peser durant un siècle et demi, notamment sur l'Angleterre. Le crucifix d'Aby, typique de l'art roman, témoigne de leur intégration à la chrétienté. On y observe une forte géométrisation, non cette fois par l'omniprésence des entrelacs, mais parce que les axes de la croix soumettent le corps à une raideur orthogonale. L'art roman préfère montrer le Sauveur triomphant, plutôt que soumis à l'humiliation de la mort : il est ici couronné et se tient bien droit, les pieds posés côte à côte, les yeux ouverts et la tête droite, les bras tendus à l'horizontale et défiant la pesanteur du corps.

L'art gothique, au contraire, montre, comme à Roskilde, le Crucifié soumis aux conséquences de son incarnation et de son sacrifice. Depuis le début du XIII^e siècle, les pieds sont fixés l'un sur l'autre avec un seul clou, ce qui conduit à une flexion de plus en plus marquée des jambes. Le Christ est représenté mort, les yeux fermés, la tête tombant sur le côté et les bras en diagonale, suggérant que le corps s'affaisse sous l'effet de son propre poids. Enfin, alors que l'image romane évite les détails anatomiques, les artistes gothiques travaillent à souligner les marques physiques des souffrances endurées (ici, les côtes saillantes et le ventre creusé).

La dynamique des formes révèle une insistance croissante sur l'humanité du Christ. Sa nature divine n'est pas pour autant oubliée, car le relief donné aux souffrances de la Passion ne fait qu'exalter davantage la gloire d'un Dieu qui se soumet à de telles humiliations pour racheter l'humanité. L'Incarnation est sans doute l'un des ressorts de la dynamique ecclésiale, qui imbrique toujours plus étroitement le divin et l'humain, le spirituel et le charnel, de manière à assumer les corps et le monde sensible, en les soumettant aux valeurs spirituelles et en les ordonnant vers la quête du salut.

Les trois crucifixions montrent en outre l'unification croissante de la chrétienté. Si la pierre de Jelling témoigne d'un art singulier, propre à des marges nordiques longtemps païennes et inquiétantes, l'art roman est le premier art européen, diffusant partout des objets et des édifices relevant des mêmes canons esthétiques, et l'art gothique, malgré des particularités régionales, renforce encore ce caractère unificateur, dans une chrétienté ordonnée par la centralisation pontificale.



Nouveaux regards sur la nature

La chasse et la pêche représentées dans les appartements du pape

Peintures murales de la Chambre du Cerf
Palais des Papes d'Avignon, vers 1343-1344
Projetable en transparent

ÉLU en 1342, Clément VI fait de la demeure des papes en Avignon le plus imposant palais d'Occident et conçoit le décor qui en orne les murs comme un aspect décisif de son prestige. C'est dans ses appartements privés, précisément dans le *studium* où il se retire pour méditer et consulter sa bibliothèque personnelle, qu'il fait peindre des scènes de chasse et de pêche, généralement interprétées comme la marque d'un art réaliste associé à des valeurs profanes, voire aristocratiques. Les recherches récentes invitent cependant à une toute autre lecture.

Le décor peint, dû à un atelier auquel Matteo Giovanetti n'apporte encore qu'une aide marginale, enferme la pièce dans une forêt densément plantée qui se déploie continûment sur toutes les parois. Des scènes de chasse y prennent place, sous ses deux formes principales : la chasse au chien, avec sa meute lancée à la poursuite d'un cerf ; la chasse à l'oiseau, représentée par des hommes tenant des rapaces au poing (à la différence de la première, qui parcourt les espaces boisés, la seconde est normalement pratiquée sans se déplacer et en terrain découvert). C'est la combinaison de ces deux formes de chasse qui constitue l'activité caractéristique de la classe aristocratique, que l'Église condamne expressément (elle est évidemment interdite aux clercs et, en 1318 encore, on accuse l'archevêque d'Aix-en-Provence de l'avoir pratiquée). On comprend donc que l'on ait pu s'étonner de l'importance affichée de la chasse dans les appartements pontificaux.

Il convient alors de tenir compte de la présence, très visible et même en position médiane, du vivier rempli de poissons et des pêcheurs qui l'entourent. Outre que la pêche peut être une métaphore de la conversion des âmes (tout comme le cerf est un

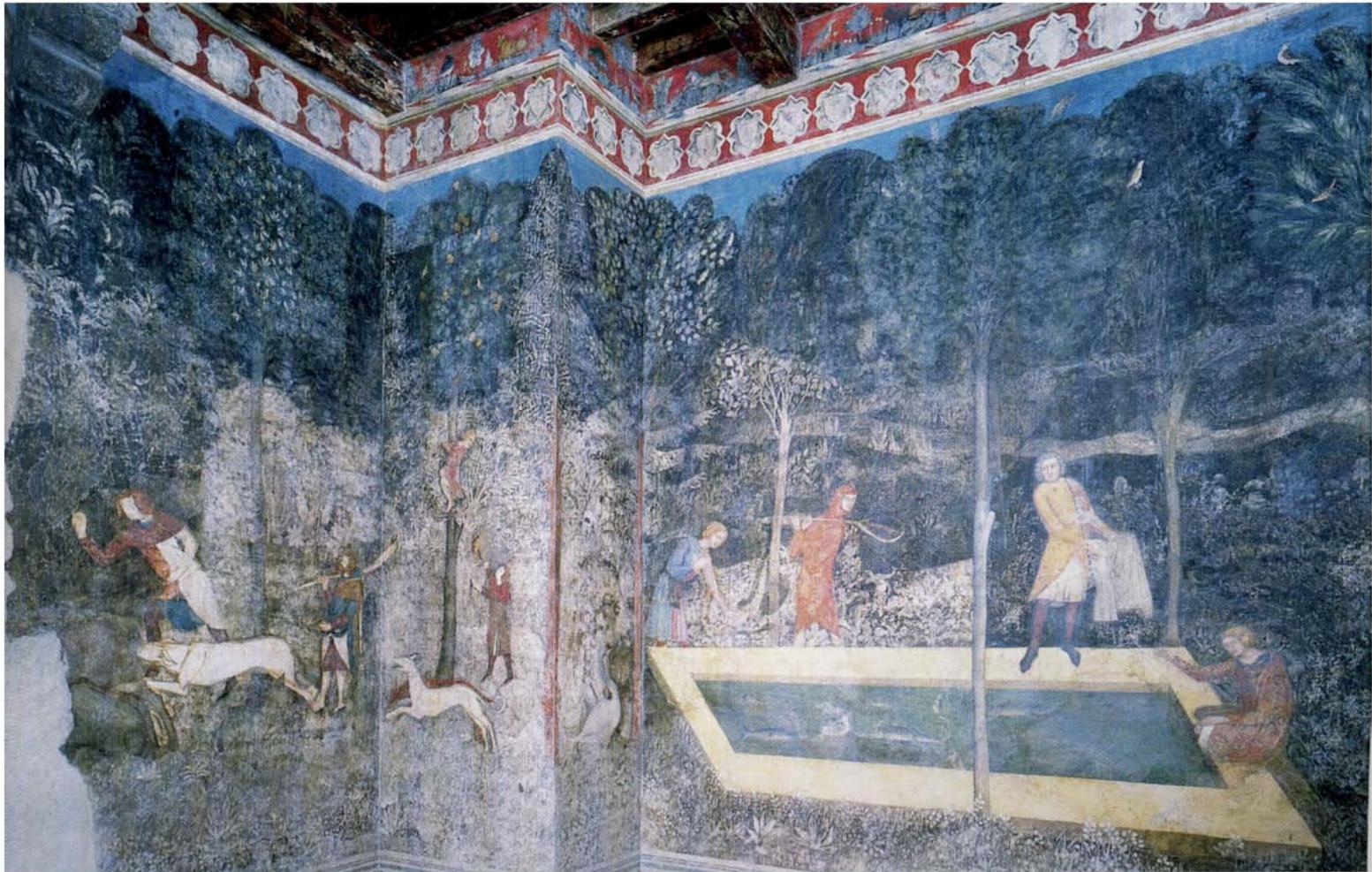
animal christique), il faut surtout considérer que l'eau est un élément chargé d'une forte valeur spirituelle et que le poisson est une nourriture cléricale, associée au jeûne et au carême. La présence du vivier et de la pêche contribue donc à démentir ou à défaire la connotation aristocratique de la chasse.

Plus fondamentalement encore, on repère un point commun entre la chasse et la pêche (ainsi qu'avec la capture des oiseaux, représentés en grand nombre dans les frondaisons des arbres et auxquels font écho les cages peintes, sous Benoît XII, dans la chambre à coucher voisine). Pétrarque, qui vivait alors non loin de la cour pontificale tout en dénonçant rudement ses travers, nous met sur la voie. Ses œuvres, qui manifestent un intérêt neuf pour la nature, ont souvent été mises en parallèle avec les peintures de la Chambre du Cerf. Pourtant, sa conception de la nature est totalement opposée à celle de Clément VI, que Pétrarque surnomme Nemrod, le tyran chasseur de l'Ancien Testament. Dans le dialogue des *Remèdes aux deux fortunes*, Joie exprime exactement ce que montrent les peintures murales : le plaisir de chasser le gibier, d'enfermer les poissons dans des bassins et les oiseaux dans des cages. Mais Raison, qui expose le point de vue de Pétrarque, condamne sévèrement ce désir d'exercer son pouvoir sur la nature et invite à laisser aux animaux la liberté pour laquelle ils ont été créés.

L'attitude dénoncée par Pétrarque est bien celle que revendique Clément VI : la chasse, la pêche et les cages sont autant de métaphores de la domination, en l'occurrence du pouvoir suprême du pape. Dans l'œuvre de Clément VI, savant théologien formé à l'Université de Paris, convergent une conception forte, quasi théocratique, du pouvoir pontifical et un intérêt marqué pour

la connaissance de la nature, déjà très amplifiée par les théologiens et les encyclopédistes du XIII^e siècle. S'il est utile de connaître la nature, c'est parce que, comme dit Thomas d'Aquin, elle est le chef-d'œuvre de Dieu, et que l'on peut, à travers elle, s'élever à la compréhension des vérités éternelles. Mais le savoir naturel apparaît également lié au désir d'exercer une domination sur la nature (et sur la société) : c'est à ce titre que la représentation de la nature et de sa maîtrise se conjoint à l'exaltation de la suprématie pontificale dans le décor peint voulu par Clément VI.

On peut alors risquer une conclusion plus générale : le goût pour l'observation de la nature et le naturalisme artistique ne se développent pas contre l'Église, mais au contraire comme l'effet même de sa dynamique propre, qui revalorise le monde créé par Dieu et porte une attention croissante aux réalités sensibles (perçues non pas de manière totalement autonome, mais en association avec les valeurs spirituelles incarnées par l'Église). En tout cas, il est significatif que l'une des premières manifestations du naturalisme figuratif ait été produite au cœur même de l'institution ecclésiastique, dans le lieu le plus secret de la puissance pontificale.



Pétrarque dénonce les insensés qui veulent soumettre la nature à leur pouvoir

- *Joie* : Je me suis construit des bassins et j'en suis tout heureux. [...]
- *Raison* : Il ne suffit pas à ta glotonnerie de parcourir la terre : il lui faut remuer les eaux et faire du royaume des poissons une demeure où les enfermer. [...] Tu as privé les poissons de leur liberté et de leur demeure naturelle ; la nature les a faits sains, et tu leur a appris à tomber malades. [...]
- *Joie* : J'ai mis des poissons dans mon vivier.
- *Raison* : Quand on te voit attacher des oiseaux de haut vol pour les tenir en ton pouvoir, on ne s'étonnera pas que tu commandes aux poissons, qui sont une gent plus indolente. Vous avez pouvoir sur tout et vous voulez tout voir à vos pieds, ô mortels aussi avides que besogneux ! [...]
- *Joie* : J'ai mis toutes sortes d'oiseaux dans ma volière.
- *Raison* : Voyant que tu mets aussi les oiseaux en cage, qui ont pour patrie l'immensité du ciel et la liberté des airs, je m'étonne moins que tu aies enfermé des poissons dans des bassins. La glotonnerie a inventé la chasse, elle a inventé la pêche, elle a inventé la fauconnerie ; mais croyez-vous qu'elle se satisferait d'attraper des créatures que la nature a faites libres ? Non : il faut encore qu'elle les mette en cage. Ah ! comme il eût mieux valu restreindre vos convoitises et vous contenter de mets qui se trouvent aisément, pour laisser la forêt au gibier, la mer aux poissons et l'air aux oiseaux.

Pétrarque, *Les remèdes aux deux fortunes* : 1354-1366. traduction Christophe Carraud, Grenoble : Jérôme Millon, 2002.

Sacré et profane

Un livre d'heures : baptême du Christ et Trinité au centre, activités laïques dans les marges

LE succès des livres d'heures à la fin du Moyen Âge tient sans doute au fait qu'ils sont à la fois un instrument de dévotion, permettant aux laïcs de réciter les prières prévues pour chaque heure canoniale de la journée, et une revendication de prestige pour les commanditaires qui les font richement orner.

C'est un enlumineur exceptionnellement inventif qui décore, vers 1430, celui de Marguerite d'Orléans, fille du duc Louis d'Orléans (donc petite-fille du roi Charles V) et épouse de Richard d'Étampes, un fils du duc de Bretagne (d'où les lettres R et M, nouées dans les lettrines, et la tenture aux armes de France et de Bretagne, derrière la princesse en prière).

L'image qui représente Marguerite montre non seulement l'usage pratique du manuscrit, mais aussi l'effet visé à travers lui : la prière inscrite sur le livre est adressée à la Vierge, dont le manteau touche son lutrin, tandis que la dévote échange un regard avec l'enfant Jésus. Ainsi, la méditation dont le livre et ses images sont le support prétend faire entrer spirituellement dans la présence des figures célestes.

Sur les deux pages ouvertes ici, les miniatures principales correspondent aux prières des Heures de la Trinité : le baptême du Christ (avec la colombe de l'Esprit) et la Trinité en gloire (avec le Père et le Fils, côte à côte, mais différenciés par l'âge, tandis que la colombe relie leurs bouches, comme chez Enguerrand Quarton).

C'est surtout dans le décor des marges que se révèle le génie de l'enlumineur. À gauche, des paysans moissonnent les blés qu'ils lient en gerbes et, plus bas, des femmes récoltent des fruits dans des paniers ou des tissus. La marge de droite témoigne d'une remarquable attention à la diversité des espèces animales,

oiseaux de rivière surtout, mais aussi papillons et libellules (qui s'étalent dans le plan de la page, sans souci des proportions, par contraste avec la scène du baptême, où s'esquisse un effet de profondeur). En bas, dans un lieu que l'abondance des arbres désigne comme forêt (s'agissant d'un espace extérieur, il est représenté sans délimitation, alors que les terres cultivées, considérées comme intérieures, sont cernées par une discrète clôture tressée), se déroule le grand rituel aristocratique : la chasse au chien, avec la meute, le rabatteur à pied sonnante du cor et les nobles chevauchant à la poursuite d'un cerf.

Les marges sont donc le lieu où se déploient des activités propres aux laïcs, sans rapport avec les prières du livre d'heures et en contraste flagrant avec la sacralité des figures qui occupent les miniatures principales. On ne s'en étonnera pas, car, depuis le XIII^e siècle, les bordures des manuscrits laissent le champ libre à une imagination débridée, parodique voire scabreuse.

Mais la particularité tient ici au fait que nos deux pages constituent une véritable représentation de l'ordre social, traversée par une double (ou triple) hiérarchie. En premier lieu, tandis que les activités laïques occupent les marges, les choses divines s'approprient les emplacements centraux, plus valorisés, et constituent les images que l'on peut dire principales (comme l'indique l'échelle des personnages). Certes, les clercs n'y apparaissent pas, mais le baptême du Christ est le référent de l'un des sacrements dispensés par l'Église, tandis que la tiare qui coiffe la tête du Père divin glorifie le pouvoir pontifical et rappelle que les clercs sont ici-bas les représentants de Dieu. C'est donc une répartition cohérente qui place au centre le divin et le spirituel, incarnés par le clergé, et dans les marges le monde profane

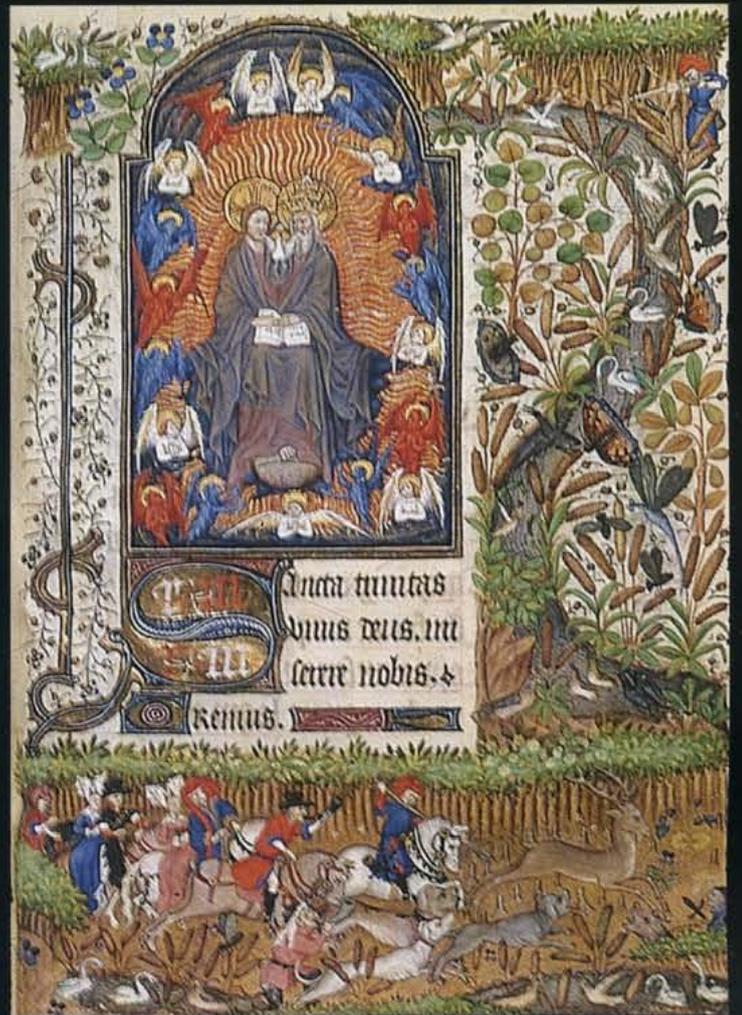
Heures de Marguerite d'Orléans.
Manuscrit enluminé entre 1426 et 1438 à Rennes par le "maître des Heures de Marguerite d'Orléans",
Paris, BNF, manuscrit latin 1156B, folios 161v et 163

Projetable en transparent

des laïcs. Les quelques lignes de texte qui courent entre les images semblent relier ces deux univers : "Esprit-Saint Dieu, aie pitié de nous... Sainte Trinité, Dieu unique, aie pitié de nous". Cette prière est énoncée depuis le monde social des marges (où Marguerite apparaît plusieurs fois), un monde social célébré par l'enlumineur, assumé de manière remarquable et qui pourtant proclame sa soumission à la puissance divine.

La seconde hiérarchie oppose l'aristocratie et les *laboratores*. Il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition entre une page consacrée à la chasse et une autre vouée aux travaux agricoles. Car ce qui exprime le mieux la domination sociale, c'est la présence, à gauche, d'un noble à cheval, rapace au poing, qui piétine les épis et interrompt le labeur du moissonneur. C'est plus vrai encore du noble qui étreint de force une paysanne : cette rapide conquête peut être assimilée à la chasse figurée en vis-à-vis, ce qui rappelle que la domination homme/femme – la troisième hiérarchie qui joue discrètement ici – tout à la fois exprime et redouble le rapport entre les seigneurs et leurs dépendants.

Ce manuscrit, réalisé pour une dame de sang royal, donne donc une place exceptionnelle aux préoccupations et aux valeurs aristocratiques, mais dans le respect d'une double hiérarchie : si les nobles exhibent leur domination sur le territoire et sur les producteurs, les activités laïques cèdent le pas devant la centralité des choses sacrées.



Marguerite d'Orléans devant son livre ouvert, priant la Vierge à l'Enfant



Heures de Marguerite d'Orléans, Paris, BNF, manuscrit latin 1156B, folio 25

Il faut cesser de placer l'Église en marge de l'analyse de la civilisation féodale, sous prétexte qu'elle relèverait d'un chapitre "religion" n'ayant que des rapports accessoires avec les structures sociales. A partir d'une présentation critique des apports de l'Écote des Annales à l'histoire de la chrétienté médiévale, Jérôme Baschet réinscrit dans une relation dialectique doctrine chrétienne, institution ecclésiastique, hiérarchie et pratiques sociales. Clercs et laïcs, âme et corps, ici-bas et au-delà, sacré et profane, etc.. c'est à partir de ces binômes (et de leurs représentations) que l'historien repense la chrétienté médiévale en terme de dynamique. Au final, ce numéro est une invitation à renouveler en profondeur la manière de comprendre – et d'enseigner – l'Église et la société au Moyen Age.

Secrétariat général
du gouvernement

Direction de
La documentation Française

29, quai Voltaire
75344 Paris Cedex 07
01 40 15 70 00

Directeur de la publication
Olivier Cazenave

Photogravure, flashage
et impression par
Louis Jean (Gap)
Dépôt légal 4^e Trim. 2005
DF 08012-8-8047
ISSN : 0419-5361

10,50 €

Point sur (pages 1 à 16)

Mentalités, idéologies, représentations : une mise au point historiographique
L'affirmation de l'Église comme institution dominante
Tensions, conflits et contestations
Logiques des représentations médiévales

Thèmes et documents (pages 17 à 63)

L'Ecclesia

Le système ecclésiastique
Clercs et laïcs
Âme et corps
La croix, instrument du salut
Hommes et femmes
Charité, fraternité

L'espace et le temps

Au centre du village, l'église et le cimetière
Le pèlerinage, cheminement vers les marges
Au-delà de la chrétienté
Le cercle de l'année
Le temps feuilleté

Logiques du salut

L'au-delà
Le diable, ennemi suprême
Les sacrements, portes du ciel
La Vierge et les saints
Le pouvoir des reliques
Prier pour les morts

Complexité et dynamique sociales

Les "superstitions"
La courtoisie
Villes et campagnes
Dynamique des formes
Nouveaux regards sur la nature
Sacré et profane