

Introduction

Deux voies s'ouvrent à l'historien qui s'intéresse à l'Église : l'une passe par l'étude des dignitaires ou, plus largement, des « officiels » ecclésiastiques ; l'autre par l'étude des normes qui régissent son fonctionnement, au premier rang desquelles on mentionnera le droit canon¹ ; car c'est en eux que l'Église se « matérialise ». Bien entendu, il s'agit là de deux voies étroitement complémentaires. Tandis que les « officiels » ecclésiastiques attirent l'attention sur la dynamique sociale dont la norme participe, la prise en compte de celle-ci invite à ne pas confondre l'institution ecclésiastique avec ses dignitaires. Il n'en reste pas moins que les historiens ont plus volontiers emprunté la seconde voie que la première et qu'il y a à cela de bonnes raisons.

La première tient au fait que la norme permet, théoriquement à tout le moins, d'accéder aux fidèles auxquels elle est largement destinée. Or il est bien évident qu'on ne saurait concevoir d'approche véritablement satisfaisante de l'Église sans accorder aux fidèles la place qui leur revient, ne serait-ce que du point de vue quantitatif.

La seconde raison à vouloir privilégier le droit canon dans l'approche de l'Église est que celui-ci nous confronte au cas de figure très particulier d'une norme de droit énoncée par une institution religieuse. Voilà qui paraît susceptible de nous renseigner sur la place que les représentants de cette institution accordaient implicitement à la dimension religieuse dans la vie en société. Par ailleurs il y a lieu d'admettre que le droit canon répondait également aux aspirations de la masse des fidèles, que, dans le même temps, il guidait. Enfin on ne saurait oublier de mentionner les cas où la norme de droit relevait d'un véritable compromis entre « officiels » et fidèles : les fabriques sont un cas de figure de ce genre. On sait qu'elles doivent pour partie leur existence à l'administration ou, plus fondamentalement, à l'institutionnalisation des initiatives pieuses des laïcs qui bien souvent préférèrent confier le fidéicomis sur les fondations qu'ils destinaient à leur église aux marguilliers de la fabrique plutôt qu'aux clercs bénéficiers².

Il n'est pas besoin d'insister sur le parti qu'on peut tirer de l'analyse de figures de compromis comme le droit de la fabrique pour apprécier la place accordée par nos

1. La liturgie médiévale gagnerait également à être abordée dans ce sens. On trouvera des éléments de réflexion à ce sujet dans P.-M. Gy, « L'unification liturgique dans l'Occident et la liturgie romaine », *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle*, Rome, Edizioni liturgiche (Bibliotheca Ephemerides liturgicæ, Subsidia 7), 1976, p. 155-167.

2. Voir W. Schöller, *Die rechtliche Organisation des Kirchenbaues im Mittelalter*, Cologne/Vienne, 1989, p. 200 sq.

ancêtres à la dimension religieuse de la vie en société. Tel n'est pourtant pas le parti de cette étude, qui s'intéresse certes aux fondations en milieu paroissial, mais en tant qu'elles constituent des actions à caractère social, ce qui est bien différent. Car il est possible d'aller plus loin encore dans l'appréciation de la place revenant à la dimension religieuse dans la vie en société sur la base de l'étude des normes ecclésiastiques. L'ambition de cette étude est de relier la norme à l'action, au-delà des considérations générales sur les conditions d'application de toute norme ou, au contraire, de l'examen précis de la genèse des normes envisagées.

En quoi les fondations en milieu paroissial constituent-elles des actions à caractère social? Si, pour la sociologie dite « *compréhensive* », est action « *toute conduite à laquelle un individu lie une signification* », est « *action sociale* » l'acte « *dont le sens est rapporté au comportement d'un autre et, par suite, est orienté vers lui dans son déroulement* ». C'est ainsi que R. Aron résume le propos du représentant le plus en vue de cette tradition, qui n'est autre que M. Weber³. Si l'on veut bien faire abstraction des questions que posera sans doute le recours à M. Weber et, au-delà, à la sociologie (classique), force est de constater que les fondations relèvent bien, au départ, d'actions sociales. Cela dit, pourquoi isoler les fondations en milieu paroissial?

Un coup d'œil rapide sur la production historiographique montre en effet que les spécialistes de l'Église ont eu tendance à rejeter ce qui, dans notre propos, relèverait des actions sociales du côté des « sectes », au sens sociologique d'organisations religieuses auxquelles on adhère, ou encore, comme pour souligner la différence avec les paroisses, auxquelles on est affecté en fonction de son domicile, du côté de ces « *paroisses consensuelles* » que G. Le Bras croyait voir dans les confréries⁴. Or il s'agit bien sûr là d'une dichotomie trompeuse. Qui songerait en effet sérieusement à nier la part des actions sociales en milieu paroissial? Les fondations des paroissiens sont justement la preuve du contraire. Mais ce n'est pas tout. Il ne s'agit pas seulement de corriger ou, plus modestement, de rééquilibrer l'image que l'historiographie a généralement de la paroisse. Envisager les actions sociales dans le cadre paroissial permet de faire intervenir le droit, dont la paroisse était indéniablement l'un des relais : voilà qui offre la possibilité de relier la norme à l'action de façon à la fois plus précise et plus directe. À la clé se profile l'espoir de pouvoir apprécier avec une certaine précision la place que les fidèles accordaient à la dimension religieuse dans la vie en société, dont on rappellera qu'elle constitue l'objet de cette étude.

Comment et où apprécier l'influence de la norme sur des actions précises? Tout au plus, semble-t-il, dans le cas d'organisations comme l'armée, autoritaires par nature et qui ont de ce fait les moyens de leur autoritarisme. Et encore, la prudence est-elle de mise dans un tel cas. Est-ce à dire que l'embrigadement était plus achevé encore dans la paroisse? Non, bien sûr. Nous avons même tendance à croire qu'elle était loin de constituer un

3. R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, 4^e éd., Paris, PUF (Quadrige 18), 1981, p. 118 sq.

4. G. Le Bras, « Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions », *Études de sociologie religieuse*, t. 2, *De la morphologie à la typologie*, Paris, 1956, p. 454.

régime d'embrigadement. Encore faut-il, pour s'en rendre compte, reconsidérer la question de la nature du droit relayé par les paroisses. C'est d'ailleurs pour n'avoir pas tenu compte de l'historicité du droit que nous avons du mal à envisager que l'on puisse apprécier de façon satisfaisante l'influence de la norme sur telle ou telle action précise en dehors de conditions extrêmes qui ne sont visiblement pas réunies dans le cas de figure envisagé. Quelle est la nature de ce droit bien particulier que relayaient les paroisses ?

La question de la nature du droit canon tel qu'il se présente à partir des XII^e-XIII^e siècles dépasse de loin le cadre de cette étude. Peut-être suffira-t-il, pour notre propos, d'attirer l'attention sur le fait que le droit canon n'accorde à peu près aucune place à un quelconque droit de résistance. Ce fait est plus surprenant qu'il n'y paraît. Pourquoi ? N'est-ce pas trop demander à un droit que d'imaginer qu'il codifie les conditions dans lesquelles il ne s'applique pas ? N'est-ce pas trop exiger des juristes que de leur demander d'engager une réflexion systématique à ce sujet ? N'est-il pas paradoxal de vouloir chercher les figures de la légitimité dans les dispositions du droit ou la réflexion juridique, dont le propos est de définir la légalité ? Les termes mêmes illustrent l'anachronisme d'une telle question pour la période envisagée. Sans compter que l'expérience des totalitarismes du XX^e siècle a contraint le droit et la réflexion juridique à dépasser une dichotomie surtout opératoire au XIX^e siècle⁵. La question de l'absence du droit de résistance dans le droit canon est donc parfaitement justifiée. Mais dans quelle mesure est-ce important pour saisir la nature de ce droit ? Pour peu qu'on puisse établir un tel rapport, n'y a-t-il pas lieu d'admettre que le droit canon constitue un régime d'embrigadement, alors que nous cherchons justement à démontrer le contraire ?

Gardons-nous d'une interprétation trop moderne du droit naturel, telle qu'on la retrouve dans la formule de Radbruch. Dans l'immédiat après-guerre, le juriste de Heidelberg proposa de résoudre le conflit entre l'idéal de justice et la fiabilité constitutive de l'État de droit en distinguant les situations d'injustice du droit positif de celles où celui-ci s'apparente à un non-droit. Et de citer en exemple une situation où le législateur ne se préoccupe même pas de la recherche de la justice ou réfute l'égalité devant la loi⁶. Cette interprétation de la tension entre droit naturel et droit positif est certes au fondement de notre conception du droit (du reste, la distinction entre légitimité et légalité en découle)⁷. Il est par ailleurs établi que le droit de résistance a été, historiquement parlant, l'une des racines

5. Voir à ce sujet, bien que centrée sur l'Allemagne, l'excellente mise au point de G. Dilcher, s.v. « Widerstandsrecht », *HDRG* 5, 1998, col. 1351-1364.
6. G. Radbruch, *Gesamtausgabe*, t. 3, *Rechtsphilosophie*, éd. Winfried Hassemer, Heidelberg, Müller, 1990 [1946], p. 89.
7. On mentionnera à cet égard le rôle joué, d'une part, par la tournure légaliste prise par la théorie de la souveraineté dans l'œuvre de Th. Hobbes, d'autre part, par la distinction opérée par J. Locke entre propriété naturelle et propriété acquise par travail, qui devient ainsi *private right*. Voir L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 2^e éd., Francfort-sur-le-Main (stw 216), 1989, respectivement p. 197 sq. et 244 sq.

du droit naturel moderne⁸. Mais, justement, il est question d'une racine et non d'un précédent. Les choses se présentent de manière foncièrement différente si l'on fait abstraction des catégories du droit naturel et du droit positif telles qu'elles nous sont familières. Dans ces conditions, la conception de la liberté, telle que postulée par le droit moderne, devient intenable. Cela ne signifie pas (nécessairement) que la liberté n'ait pas (eu) sa place dans des régimes de droit différents du nôtre. Simplement, force est de constater que nous définissons la liberté en fonction du droit (naturel), ce qui n'a pas suffisamment retenu l'attention jusqu'ici. Or une telle conception de la liberté est incompatible avec celle du libre arbitre, telle qu'elle fut énoncée à partir du XII^e siècle par les théologiens occidentaux⁹.

L'homme est libre par essence, à l'instar de Dieu qui l'a créé à son image. Telle est la conviction partagée par les auteurs chrétiens depuis les débuts du christianisme et pendant tout le Moyen Âge¹⁰. Nous sommes donc en présence d'une conception foncièrement ontologique de la liberté, radicalement différente de celle que présuppose notre droit moderne, mais qui a néanmoins connu une évolution assez nette entre saint Augustin et l'époque scolastique. En effet, saint Augustin insiste sur la possibilité, propre à l'homme, de faire le Mal¹¹, ce qui lui permet d'éviter les deux écueils du manichéisme et du pélagianisme, objets du combat de sa vie : si le Mal est de l'ordre du possible, alors il n'est pas imputable au Créateur; le Bien est, dans ces conditions, de l'ordre du normal, si bien que l'homme n'a pas à s'attribuer de mérite particulier en agissant de la sorte : théologiquement parlant, le Bien est avant tout le fait de la grâce. Les lointains successeurs de saint Augustin, aux XII^e-XIII^e siècles, n'avaient pas les mêmes problèmes que l'évêque d'Hippone et visiblement, la doctrine augustinienne leur apparaissait comme un corset trop étroit. Cela irait du reste dans le sens de l'évolution de la société au Moyen Âge central vers une plus grande mobilité¹². Toujours est-il que la théologie scolastique envisagea la liberté de façon plus ouverte, mais aussi plus pratique, que saint Augustin. L'inflexion décisive à cet égard

8. La *self-preservation* au fondement du droit naturel continue à être conçue de manière défensive chez Th. Hobbes et ne devait laisser la place à une approche plus dynamique que chez J. Locke. Sur Th. Hobbes, *ibid.*, p. 242 *sq.*
9. J. Locke va même jusqu'à définir négativement la liberté, qui ne serait réalisée qu'au fur et à mesure que l'homme s'éloigne de l'état de nature : *ibid.*, p. 258 *sq.*
10. Voir W. Warnach, s.v. « Freiheit II », *HWP* 2, 1972, col. 1074-1083, et O.H. Pesch, s.v. « Freiheit III », *ibid.*, col. 1083-1088.
11. W. Warnach, s.v. « Freiheit II », *op. cit.*, col. 1082 *sq.*
12. Parmi les (rares) travaux qui s'attachent aux tenants et aux aboutissants, sur le plan individuel, de la mobilité sociale du Moyen Âge central, on retiendra, à condition de le dégager de sa genèse étroitement associée au débat entre son auteur et M. Weber sur les origines du capitalisme moderne, W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Munich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1913, ainsi que, plus récemment, M. Lombard, « Introduction : les villes et la personne », in I. Meyerson (sous la dir. de), *Problèmes de la personne*, Paris/La Haye, 1973, p. 11-19, J.F. Benton, « Consciousness of Self and Perceptions of Individuality », in R.L. Benson & G. Constable (sous la dir. de), *Renaissance*

est à mettre sur le compte de saint Anselme de Canterbury. Consciente, désormais, de la diversité des buts individuels, sur lesquels il avait attiré son attention, la théologie allait en effet insister sur le libre arbitre¹³. Encore fallait-il veiller à respecter la grâce. Dans le cadre de la réception d'Aristote, saint Thomas d'Aquin devait à cet égard rapporter les buts individuels à un but ultime qui, à la suite de Boèce, ne pouvait qu'être universel. Le *bonum universale* ainsi défini est donc un but pratique, mais paradoxalement aussi un but inassimilable, dans la mesure où il transcende en définitive les buts individuels.

Nous reviendrons sur les détails de la conception scolastique de la liberté. Pour l'heure, il nous faut retenir qu'ainsi définie, la liberté précède forcément le droit et qu'un droit qui respecterait une telle conception de la liberté n'aurait que faire d'un quelconque droit de résistance.

Nous ne pouvons imaginer de droit sous un tel régime de liberté, pas même dans le cas d'un droit aussi spécifique que le droit canon. Où se situe le problème ? Concrètement, dans le fait que le droit, comme mode technique de règlement des rapports humains, ne saurait à première vue s'accommoder d'une définition anté-juridique de la liberté ni de quelque valeur anté-juridique que ce soit, sans que se pose le problème de sa légitimité, qui n'est jamais que la question de son existence, si l'on entend par légitimité les conditions qui président à son acceptation. Le droit est en effet fondamentalement technique, en ce sens qu'il transcende les situations auxquelles il s'applique sans pour autant prétendre participer à la formulation de valeurs. Et, s'il est vrai que cette dernière condition est clairement remplie dans des sociétés comme les nôtres, qui tolèrent une pluralité de valeurs, soit individuelles, soit propres à certains groupes, on se gardera bien pourtant d'en conclure qu'il n'est de droit, au sens où nous l'entendons, que là où sont réunies les conditions d'une certaine neutralité par rapport aux valeurs. Or c'est à cela que revient la question des conditions de possibilité de la légitimité du droit lorsque les valeurs précèdent le droit.

S'il n'est donc pas paradoxal d'envisager un droit qui s'accommoderait d'une définition anté-juridique de certaines valeurs, en l'espèce la liberté, force est néanmoins de constater que certaines conditions doivent être réunies. Car, s'il n'est pas nécessaire pour envisager l'existence d'un droit d'aller jusqu'à postuler un pluralisme des valeurs, il faut au moins, pour qu'il y ait place pour la technique juridique, distinguer les valeurs de leur mise en œuvre – sur le plan systématique, et pas simplement sur un plan analytique. Or il est indéniable que le Moyen Âge occidental n'a pas connu la théocratie, qui aurait justement consisté en l'absence d'une telle distinction. Mais soyons plus précis ; car il n'y a, à vrai dire, guère qu'une façon d'assumer le jeu entre les valeurs et leur mise en œuvre. Celle-ci consiste à dissocier du but collectif, déterminé par une seule ou plusieurs valeurs

and Renewal in the Twelfth Century, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 263-295, et A. Haverkamp, « Leben in Gemeinschaften : alte und neue Formen im 12. Jahrhundert », in G. Wieland (sous la dir. de), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur 'Renaissance' des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann & Holzboog, 1995 p. 11-44.

13. O.H. Pesch, s.v. « Freiheit III », *op. cit.*

anté-juridiques, les buts individuels, sans que ceux-ci soient pour autant indépendants de celui-là. Le libre arbitre, justement, remplit ces conditions, si l'on veut bien se souvenir que son aboutissement est, selon saint Thomas, le *bonum universale* qui, en tant que tel, présente un caractère pratique tout en transcendant les buts individuels.

La conception scolastique de la liberté n'était en rien incompatible avec le droit; par ailleurs, nous avons vu qu'un droit qui se serait développé sous le régime d'une conception anté-juridique de la liberté n'aurait guère de raison de faire place à un quelconque droit de résistance : tel est précisément le cas du droit canon. Tout cela nous invite à penser que le droit canon s'est effectivement développé sous le régime de la liberté scolastique et que ses caractéristiques en découlent.

Ce résultat est peu spectaculaire à première vue. S'il venait cependant à être avéré, nul doute qu'il ferait apparaître sous un jour nouveau l'histoire de la véritable « tradition légale occidentale » que H.J. Berman fait de façon si convaincante commencer avec le droit canon¹⁴. Nous nous appuyons du reste sur cet auteur pour justifier la mise en rapport, implicite jusqu'à présent, de la théologie avec le droit (canon)¹⁵. Cela dit, si le droit canon s'est effectivement développé sous le régime de la liberté scolastique, comme nous le supposons, alors le rapport en question était encore plus étroit que ne le suppose Berman. Car dans ces conditions, il ne pouvait guère s'agir pour le droit (canon) que de mettre en œuvre le programme dont le théologien élaborait pour sa part le discours. En d'autres termes, le droit canon aurait, à l'origine en tout cas, participé de la pastorale, dont on a pu montrer qu'elle était l'objet de toutes les sollicitudes à partir des XII^e-XIII^e siècles.

Si on a pu, à ce sujet, parler de « tournant pastoral » dans l'histoire de l'Église, la nouveauté résidait à vrai dire dans l'attention toute particulière accordée au rapport entre la conduite individuelle des croyants et un tout qui venait pourtant de perdre son point de référence fixe en la personne de l'empereur « vice-régent de Dieu », comme auraient encore dit les auteurs carolingiens¹⁶, ou d'un empereur à l'image du Dieu-homme, le Christ, comme l'affirmait l'idéologie ottonienne¹⁷. L'attention accrue accordée au rapport entre la conduite individuelle des croyants et l'horizon politico-religieux de la chrétienté est conforme à ce que nous avons pu dire de la théologie de l'époque et de son insistance sur le libre arbitre. Du coup, on ne sera pas trop surpris de l'apparent décalage entre l'attention portée au contexte politico-religieux, d'une part, et l'image de moins en moins nette que celui-ci offrait aux niveaux les plus divers,

14. Voir H.J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 1983.

15. *Ibid.*, p. 165 sq.

16. U. Meyer, *Soziales Handeln im Zeichen des 'Hauses'. Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 140), 1998, p. 224 et n. 167.

17. E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1989, p. 73 sq.

d'autre part. Bien au contraire; après tout, peut-être ceci appelait-il tout simplement cela. Force est en tout cas de constater que l'attention nouvelle au contexte politico-religieux n'était pas le fait des seuls responsables ecclésiastiques, mais qu'elle rejoignait visiblement les préoccupations de vastes couches de la population, ainsi que l'attestent les innombrables « mouvements religieux » susceptibles d'y être rattachés¹⁸.

L'évolution du monachisme à la même époque est elle aussi d'un grand intérêt, et ce à plus d'un titre. Ainsi rappellera-t-on, en premier lieu, la mise en place progressive, au fil du XI^e siècle, d'un système généralisé d'échange autour de Cluny, lieu de médiation sacramentelle, dans le cadre de l'affirmation de l'*Ecclesia cluniacensis*, modèle de l'Église romaine. On se contentera ici de renvoyer à l'étude récente de D. Iogna-Prat, à qui revient le mérite d'avoir pris la mesure de ce processus fondamental¹⁹. L'ampleur du tournant pastoral est particulièrement visible dans les appels au ressourcement du monachisme que provoqua l'évolution de Cluny. Cependant, plus encore que ces appels, importe le mouvement qu'ils déclenchèrent, dans la mesure où il permet de comprendre la tension qui était visiblement ressentie entre la mise en rapport de la conduite individuelle des croyants avec l'horizon politico-religieux de la chrétienté, d'une part, et le caractère foncièrement éthique de la vie religieuse, d'autre part. Non pas que les moines et, dans une moindre mesure, les clercs réguliers aient été seuls à s'orienter en fonction de valeurs. Simplement, leur mode de vie était de part en part déterminé par leur sacrifice inconditionnel à une cause transcendante qui, bien que promettant le salut, ne détournait pas pour autant de l'action²⁰. Tel était du moins l'idéal des cisterciens²¹.

18. On se reportera, à ce sujet, aux travaux de H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Mystik*, Berlin, Ebering (Historische Studien 267), 1935, p. 13 sq., et d'É. Delaruelle, « La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI^e siècle », *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1980, p. 110 sq. Sur la vie évangélique en général, telle que l'idéal en fut défini au XI^e siècle, la référence reste M.D. Chenu, « Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XI^e siècle) », *RHE*, 49, 1954, p. 59-89.
19. D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998.
20. Nous reprenons ici l'analyse classique de M. Weber, « Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus », *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. 1, 9^e éd., Tübingen (UTB 1488), 1988, p. 116 sq., au sujet de l'ascèse chrétienne. Sur la distinction entre ascèse, chrétienne, et contemplation telle que M. Weber la voyait à l'œuvre dans l'hindouisme et le bouddhisme, voir W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, t. 2, *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988, p. 80 sq.
21. Voir M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, éd. J. Winkelmann, 5^e éd., Tübingen, Mohr, 1980, p. 695. La différence entre Cîteaux et Cluny est au total, cependant, peu marquée dans la pensée webérienne, ainsi que l'a fait remarquer B.H. Rosenwein, « Reformmönchtum und der Aufstieg Clunys. Webers Bedeutung für die

Nous serons amené à revenir sur la tension entre « tournant pastoral » et réaffirmation de l'éthique, derrière laquelle se dessine la tension entre le droit et l'éthique. Visiblement, notre redéfinition du droit pour l'adapter à la réalité du droit canon ne rend pas cette polarisation obsolète. Pour l'heure, on retiendra que le droit canon, loin de seulement s'insérer dans la pastorale, lui conférait en fait son caractère.

À vrai dire, la pastorale n'était pas la seule dimension du droit canon ou, plutôt, le droit canon n'était pastorale que parce que le « droit séculier » garantissait par ailleurs l'homogénéité de l'horizon politico-religieux auquel les conduites individuelles des croyants se voyaient rapportées. L'autre volet du droit canon, à côté de la pastorale, c'était l'exclusion, dont D. Iogna-Prat a bien mis en évidence le rapport avec la pastorale, pour Cluny. S'il convenait ici de rappeler cet aspect, ce n'est pas lui, cependant, qui retiendra notre attention. On considérera en effet un autre aspect de la nature pastorale du droit canon qui nous introduit à la manière dont, concrètement, s'exerçait l'influence de ce droit : nous voulons en l'occurrence parler du caractère tout au plus graduel, dans un tel contexte, de la distinction entre *for interne* et *for externe*.

On fera d'abord remarquer que, même au *for externe* dont ne relèvent que les actes répréhensibles susceptibles de preuve, il ne s'agit pas tant d'établir qu'il y a eu infraction, mais bien qu'il y a péché. C'est dire que dans la perspective du droit canon, l'aspect objectif est subordonné à l'aspect subjectif²². Inversement, si, en matière de pénitence, l'accent repose sur la contrition, le confesseur est, comme l'a rappelé N. Beriou, appelé à épier tout rougissement, toute *erubescencia* du pénitent²³.

Ce dernier aspect ou, plus généralement, l'attention accordée aux signes objectifs dans le cadre de la pénitence, mérite qu'on s'y arrête. En effet, M.C. Mansfield, à qui revient le mérite d'avoir de la sorte réévalué l'importance de la pénitence publique au XIII^e siècle et au-delà, y voyait la preuve qu'il convenait de reconsidérer la question du caractère privé de la confession auriculaire²⁴. Son objectif était de montrer que la pénitence répondait en fait au principe de composition, du reste formellement prévu par le droit canon²⁵. Ce faisant, Mansfield concrétisait l'intuition fondamentale de J. Bossy selon laquelle la pénitence avait une efficacité sociale bien réelle, une efficacité qu'il fait, lui aussi, reposer sur la composition²⁶.

Forschung heute », in W. Schluchter (sous la dir. de), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*, Francfort-sur-le-Main (stw 730), 1988, p. 276-311.

22. Voir H.J. Berman, *Law and Revolution*, *op. cit.*, p. 188 *sq.*

23. N. Bériou, « Autour de Latran IV (1215) : la naissance de la confession moderne et sa diffusion », in *Pratiques de la confession, des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 79.

24. Voir M.C. Mansfield, *The Humiliation of Sinners. Public Penance in Thirteenth-Century France*, Ithaca/Londres, 1995, p. 288 *sq.*

25. X. V. 37. 2. Voir R. Naz, s.v. « Composition », *DDC* 3, 1942, col. 1259 *sq.*

26. Voir J. Bossy, *The Christianity in the West 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 47 *sq.*

On voit bien ici, une fois de plus, qu'une certaine conception du droit préside à l'analyse. D'ailleurs d'autres observateurs comme M. Foucault, insistent, à propos de la pénitence, sur l'aveu qui obéit à une tout autre logique que le principe de composition. Car si l'on ne saurait concevoir d'aveu qu'en présence d'un (ou de plusieurs) vis-à-vis, il s'agit en l'occurrence d'une (ou de) tierce(s) personne(s) ; autrement dit, l'aveu n'est pas, même indirectement, destiné à la (ou aux) personne(s) lésée(s) par le comportement de l'avouant. Pour autant, la fonction de celui à qui l'aveu est destiné est loin d'être claire. Foucault insiste sur la « *fonction herméneutique* » de celui qui écoute, à qui revient en dernière instance la charge de « *constituer, à travers [l'aveu] et en le décryptant, un discours de vérité* » (nous soulignons)²⁷. Cela dit, Foucault semble en l'espèce avoir présentes à l'esprit la psychanalyse (il fait d'ailleurs explicitement référence à la « *médicalisation* » des effets de l'aveu au XIX^e siècle) ou encore la justice, au sens du droit classique, qui a effectivement eu de plus en plus recours à l'aveu à partir du XIII^e siècle²⁸. Or le cas de la confession est sensiblement différent.

En effet, pour peu qu'on décompose les séquences successives de la confession en comparant l'attitude du pénitent et celle du confesseur et qu'on les rapproche de la psychanalyse, on constate par exemple que la séquence aveu-réserve n'est pas suivie d'une séquence silence-interprétation. L'aveu du pénitent est en fait un signe, si bien que la confession s'ouvre par une séquence où l'attitude du pénitent est caractérisée par le remords, « matérialisé » (entre autres, on va y revenir) par l'aveu, tandis que le confesseur se tait (là encore, en partie seulement) ; à cette première séquence succède une séquence silence-absolution, ce qui est également fort différent d'une séquence silence-interprétation. Bien entendu, la confession fait place à l'interprétation du confesseur. Simplement, celle-ci porte uniquement sur le signe qu'est l'aveu, dont il s'agit de lever l'ambiguïté (l'aveu est-il sincère ou non ?). Cela dit, plus que l'interprétation du confesseur, c'est ici le signe du rougissement qui importe. Car, si l'observation du rougissement donne elle aussi lieu à une certaine marge d'interprétation, on peut néanmoins prêter une certaine objectivité à ce signe (la confiance accordée dans certaines conditions au corps explique également la place faite, dans la procédure inquisitoriale, aux aveux extorqués par la torture). C'est dire que, même pour le confesseur, l'absolution est plutôt une conséquence (théo-)logique du remords témoigné par le pénitent. Or voilà qui ne peut que contribuer à objectiver la norme à l'aune de laquelle le pénitent examine son comportement. Autrement dit, la confession rappelle aux personnes concernées que la

27. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1976, p. 89 *sq.* Voir également M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, t. 4, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines), 1994, p. 229 *sq.*, où l'auteur souligne la continuité entre le pouvoir pastoral, comme il l'appelle également, de l'Église médiévale et le pouvoir de l'État moderne.

28. Sur ce point, voir J. Chiffolleau, « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIII^e au XV^e siècle », *L'aveu (Antiquité-Moyen Âge)*, Rome, *op. cit.*, p. 341-380.

norme appliquée transcende les situations individuelles et, en ce sens, elle renvoie au droit, dont le caractère technique peut, comme nous l'avons vu, être défini de la sorte. Nous pouvons cependant être plus précis, à présent, quant à la manière dont, concrètement, s'exerçait l'influence du droit dans le cadre ecclésial.

C'est que, dans le cadre de la confession, l'objectivation de la norme renvoie à une double transcendance de celle-ci par rapport aux situations individuelles. Non seulement, les personnes concernées sont invitées à admettre que les normes appliquées au comportement précis du pénitent sont valables au-delà de ce qui fait figure de cas particulier, mais celles-ci apparaissent comme une partie seulement des normes existantes. C'est bien plus le comportement d'ensemble du pénitent qui paraît relever de la norme. Or, nous l'avons vu, le Moyen Âge occidental n'a pas connu la théocratie, qui se serait notamment traduite par l'existence d'un cadre normatif étroitement prescriptif. Du coup, la norme au-delà des normes devait rester quelque chose de vague aux yeux des fidèles, avec tout ce que cela suppose d'incertitude, d'angoisse, s'agissant d'impératifs dont ne dépendait rien moins que le salut.

La confession rappelait donc tout d'abord au chrétien sa liberté foncière et le confrontait, par là même, à l'étendue de sa responsabilité. Pour autant, l'Église ne le laissait pas seul face à cette prise de conscience qui risquait de le paralyser. C'est ici qu'intervient la pastorale dans son acception étroite, dont on perçoit cependant qu'elle n'avait de sens que dans le cadre dessiné par le droit canon. Ainsi les manuels de confesseurs du XIII^e siècle continuaient-ils à prodiguer des conseils quant à la pénitence à imposer aux fidèles tout en étant, par ailleurs, conscients du caractère arbitraire de telles mesures²⁹. Du coup, il devrait être clair que la pénitence imposée par le confesseur au fidèle relevait d'un devoir (*moral en dernier ressort*) d'assistance à la personne en détresse que le pénitent était tendanciellement aux yeux des rédacteurs de manuels.

Une certaine parenté avec le *consilium* féodal³⁰ pourrait suggérer que le rapport entre le curé et les paroissiens relevait dorénavant d'un lien contractuel, au sens ancien de lien de solidarité. D'ailleurs, l'obligation faite aux fidèles, au canon 21 *Omnis utriusque sexus* du IV^e concile du Latran, en 1215, au terme de laquelle

omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdote³¹

29. P. Michaud-Quentin, « À propos des premières *Summæ confessorum*. Théologie et droit canonique », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 26, 1959, p. 270 sq.
30. Nous n'ignorons pas, cependant, que l'origine du *consilium* est à chercher dans la législation romaine tardive et, au-delà, dans la réflexion canonique. Voir, à ce sujet, les travaux classiques de J. Devisse, « Essai sur l'histoire d'une expression qui a fait fortune : *consilium* et *auxilium* au IX^e siècle », *MA*, 74, 1968, p. 179-205, et de J. Hannig, *Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches*, Stuttgart, Hiersemann (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 27), 1982.
31. « Tout fidèle [parvenu à l'âge de discrétion] est tenu de se confesser en secret et de bonne foi au moins une fois par an au curé de sa paroisse. » Canon (COD p. 221) inséré dans X. V. 38. 12.

pourrait parfaitement être interprétée dans ce sens, d'autant que l'injonction à se confesser au moins une fois l'an se situe en retrait par rapport à la pratique de l'époque³². Sauf que le concile sanctionna, en l'occurrence, un véritable tournant juridictionnel de la paroisse, où transparait une fois de plus la nature de la mutation en cours aux XII^e-XIII^e siècles. Car ce tournant juridictionnel n'a rien de paradoxal dans notre perspective, bien au contraire. Encore faudrait-il en prendre la vraie mesure.

L'innovation dont le concile se fait le relais réside à vrai dire dans le fait que le droit soit désormais dit par une seule personne – et non plus par des « évêques » représentant la paroisse ou, plus exactement, le « groupement » paroissial (*Verband*), comme au haut Moyen Âge³³. Il ne l'était pas pour autant au titre d'un charisme institutionnalisé, mais d'un office qui s'en trouvait du même coup défini. Une hiérarchie s'affirmait, qui gérait le charisme, tandis que celui-ci était par ailleurs institutionnalisé sur un mode moins hiérarchique par les ordres mendiants. Ainsi le contraste avec les Frères a-t-il sans doute, au moins en ville, joué un rôle fondamental dans l'institutionnalisation de la paroisse comme juridiction et nous aurons à y revenir. Cela dit, il ne faudrait pas négliger la place prise en général dans ce processus par la dîme, dont le rapport avec l'histoire des paroisses est certes assez bien éclairé depuis quelques années, sans qu'on en ait pour autant toujours perçu la portée.

En rattachant directement, comme elle le faisait, les ressources à l'administration des sacrements³⁴, l'institution de la dîme revenait à mettre entre parenthèses le groupement, auquel finit d'ailleurs effectivement par se substituer un ressort, ressort à l'intérieur duquel ne résidait plus guère qu'une partie des membres des groupements concernés. Mais il est clair que, dans ces conditions, les nombreuses églises de domaine auxquelles remonte la majorité des paroisses n'eurent aucun mal à introduire, de leur côté, le prélèvement décimaire³⁵, ce qui devait conduire à un démantèlement des « paroisses originelles » (*Urfarrei*) du haut Moyen Âge.

Revenons à présent à la situation née de la confession auriculaire. L'arbitraire assumé en matière de salut devait à la longue s'avérer intenable pour le confesseur, à qui incom bait une responsabilité énorme, mais aussi pour le fidèle, dont le besoin de sécurité ne

32. J. Avril, « Remarques sur un aspect de la vie religieuse paroissiale : la pratique de la confession et de la communion du x^e au xiv^e siècle », *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu'au Concile de Trente*, p. 352 sq.
33. Voir H. J. Becker, s.v. « Send, Sendgericht », *HDRG* 4, col. 1630-1631, à quoi on ajoutera R. Fuhrmann, « Christenrecht, Kirchengut und Dorfgemeinde... », *Itinera*, 8, 1988, p. 16 sq.
34. Nous nous appuyons surtout, pour ces réflexions, sur les résultats de J. Semmler, « Zehntgebot und Pfartermittlung in karolingischer Zeit », in H. Mordek (sous la dir. de), *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag und fünfzigjährigen Doktorjubiläum*, Sigmaringen, Thorbecke, 1983, p. 33-44.
35. Voir P. Leisching, s.v. « Pfarrsprengel », *HDRG* 3, col. 1720.

pouvait réellement être satisfait de cette façon. Cela, seule l'Église était en mesure d'y remédier, en tant qu'institution. On mentionnera à cet égard la formalisation des œuvres pieuses, dont on va pouvoir prendre la mesure à la lecture de ce qui suit. Ce faisant, notre analyse retrouve certaines des intuitions présidant à des travaux aussi récents que ceux de C. Burgess, côté britannique, ou ceux, plus isolés, de R. Fuhrmann, côté allemand³⁶. Car ni les paroissiens aisés de Bristol ni ceux d'autres villes anglaises du reste, ni les villageois du Sud-Ouest allemand n'auraient pu parvenir aussi facilement, qui à étoffer et embellir individuellement le culte paroissial, qui à se doter collectivement d'une paroisse, si les fondations de chapellenies auxquelles ils eurent recours à cette fin n'avaient pas eu des contours aussi arrêtés. Or à l'inverse de Burgess, il ne faut pas exclure les fondations de messes anniversaires pour les défunts³⁷. Cela reviendrait à admettre que la formalisation des œuvres pieuses était conçue de manière à favoriser un type d'œuvres, la fondation de chapellenies en l'occurrence, au détriment d'autres. En fait, le recours à des critères formels permettait d'abord de déterminer à quelle condition – objective – un acte était une œuvre pieuse.

Les indulgences sont l'un des instruments qui permettaient d'obtenir ce résultat. Sans vouloir anticiper sur ce qui suit, on fera remarquer qu'elles contribuèrent à « calibrer » les donations et les fondations. Ces dernières devaient en effet répondre à des critères généralement très précis pour permettre à leurs initiateurs de profiter des bienfaits des indulgences. Les bienfaits en question étaient, on le sait, de l'ordre de la remise de peine. Car, si l'absolution effaçait le péché, elle ne dispensait pas pour autant de la peine que le dommage occasionné par le péché appelait aux yeux des théologiens. Autrement dit, les indulgences avaient en fait deux fonctions : celle de définir les œuvres pieuses et celle, explicite celle-là, de remettre (partie d')une peine. La preuve en est d'ailleurs que la remise de peine ne passe pas forcément par des œuvres standardisées comme elles l'étaient sous l'effet de la formalisation à laquelle nous avons fait allusion. C'est même plutôt le contraire si l'on songe qu'au « pénal », il était important que la situation individuelle fût prise en compte. Cela est même tellement vrai qu'on est en droit de se demander si la coexistence d'une logique d'orientation des fidèles, par le biais d'un calibrage des œuvres, avec la logique de rachat au sein de la pratique des indulgences n'aboutissait pas à une situation bien différente de celle que nous venons d'envisager. Car à objectiver les termes du rachat, on faisait

36. On se reportera respectivement à C. Burgess, «'For the Increase of Divine Service': Chantries in the Parish in Late Medieval Bristol», *JEH*, 36, 1985, p. 46-65, ainsi que «'By Quick and by Dead': wills and pious provision in late medieval Bristol», *EHR*, 102, 1987, p. 837-858, et à R. Fuhrmann, «Die Kirche im Dorf. Kommunale Initiativen zur Organisation von Seelsorge vor der Reformation», in P. Blickle (sous la dir. de), *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zurich, 1987, ainsi que *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation*. Stuttgart/Iéna/New York, 1995, p. 147-186.

37. Voir C. Burgess, «A service for the dead : the form and function of the Anniversary in late medieval Bristol», *Transactions of the Bristol und Gloucestershire Archeological Society*, 105, 1987, p. 183-211.

en dernière instance des indulgences une monnaie (d'échange). En effet, à partir du moment où l'équivalence œuvre-(part de) peine ne dépendait plus de la situation individuelle, il devenait possible d'acquérir des années de remise de peine pour, selon le principe de l'assurance, couvrir autant que la fortune personnelle le permettait les risques d'une existence que plus rien, ou presque, sinon des considérations de coût, n'aurait obligé à plier aux normes de la vie chrétienne.

Il semble donc qu'à vouloir remplir deux fonctions incompatibles à la fois, les indulgences n'obéissaient ni à la logique de la remise de peine ni à celle de l'orientation des fidèles. Cela aurait effectivement été le cas si l'on en était resté là. Deux garde-fous se superposant l'un l'autre veillaient cependant à ce qu'il n'en allât pas ainsi.

Tout d'abord, personne ne pouvait partir du principe qu'il serait un jour libre de toute peine. La pastorale du purgatoire le rappelait en même temps qu'elle prétendait y remédier, puisque le purgatoire revient à prolonger le temps du rachat au-delà de la mort par recours à la communion des saints, empiétant de la sorte sur l'éternité.

Mais l'incertitude se retrouvait au cœur du remède ; simplement, elle y était canalisée. Nous ne songeons pas tant ici à l'incertitude que faisait peser sur le fidèle la question de l'attitude des générations futures. Car il savait pouvoir compter sur son groupe, plus exactement sur la piété à laquelle les groupes devaient leur institutionnalisation pour une part importante. Nous aurons à revenir en détail sur cet aspect. Signalons simplement que la contribution de la piété à l'institutionnalisation des groupes n'eût pas été décisive si, dans le même temps, il s'était agi d'une attitude limitée dans la durée. Or cela n'eût pas seulement été inconvenant d'un point de vue moral, mais vain dans la perspective du salut des défunts. Car, et les théologiens n'ont cessé de le répéter, si au purgatoire le rapport entre les peines est identique à ce qu'il est ici-bas, rien, en revanche, ne permet de déduire de la peine infligée ici-bas la durée de la peine à accomplir au purgatoire. Et il ne s'agit pas là d'une impossibilité matérielle, mais d'un problème fondamental.

Reprenons un instant le passage-clé de la glose en *Sent.* 1.IV, dist. 20,7 du futur maître franciscain Alexandre de Halès (1185-1245) :

Quæ enim est proportio poenæ temporalis hic debitæ alicui peccato ad poenam temporalem debitam hic maiori peccato, ea est proportio poenæ purgatorii debitæ minori peccato ad poenam purgatorii debitam maiori peccato; non tamen est proportio poenæ purgatorii ad poenam hic temporalem (nous soulignons).

J. Le Goff voit dans ces lignes la mise en place d'une « *comptabilité de l'au-delà* », selon l'expression de J. Chiffolleau³⁸. Or, sans vouloir contester la mise en rapport de la

38. « *La proportion de la peine temporaire qui est due ici-bas pour un péché à la peine temporaire due, ici-bas pour un plus grand péché, est équivalente à la proportion de la peine du Purgatoire due pour un plus petit péché par rapport à la peine du Purgatoire due pour un plus grand péché, mais la peine du Purgatoire n'est pas proportionnelle à la peine temporaire ici-bas.* » J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1981, p. 307 sq., (texte p. 309, n. 1).

«naissance du purgatoire» avec la montée en puissance de la marchandise au sein des villes de l'Occident médiéval³⁹ ou celle de son essor avec la «désocialisation» qui aurait affecté ces mêmes villes à partir du XIV^e siècle et affectivement déséquilibré leurs habitants⁴⁰, force est de constater, à tout le moins, que la pastorale du purgatoire faisait tout pour rendre une telle comptabilité impossible, conformément d'ailleurs aux principes de la théologie de la grâce. Si, comme J. Le Goff, nous prenons à témoin Alexandre de Halès, on ne peut en effet qu'être frappé par son insistance sur l'absence de proportionnalité directe entre peine à accomplir ici-bas et peine purgatoire d'autant que, dans le même temps, il affirme que les unes et les autres sont proportionnelles entre elles et même que cette proportion est identique dans les deux cas. Autrement dit, le taux de change de la peine à accomplir ici-bas en peine purgatoire est parfaitement inconnu et c'est là que réside la plus grande incertitude. Parallèlement, le fidèle est informé du respect des proportions entre peines à accomplir ici-bas et entre peines purgatoires.

La pastorale du purgatoire ne passe donc pas par une «comptabilité de l'Au-delà». C'est même l'inverse, si nous faisons, à présent, intervenir à nouveau les indulgences. Nous avons vu qu'à vouloir concilier deux logiques aussi incompatibles que celle de l'orientation des fidèles, d'une part, et celle du rachat, d'autre part, les indulgences risquaient de prendre les traits d'une véritable monnaie permettant d'acquérir des années de remise de peine. Or il devrait être clair, au regard de ce qui précède, que, dans son principe, le purgatoire, loin de favoriser une telle logique, la contrariait. Pour en rester à notre image, le purgatoire aboutissait à démonétariser le rapport à l'au-delà. Ce faisant, il permettait la coexistence, au sein des indulgences, des deux logiques, inconciliables dans leur principe, de l'orientation des fidèles et du rachat. Bref, sur l'arrière-plan du purgatoire, le «bon» pouvait parfaitement être «utile».

Cessons là notre tour d'horizon de la pastorale chrétienne telle qu'elle se développa à partir des XII^e-XIII^e siècles. Nous savons à présent comment elle s'intégrait à un dispositif plus vaste, confrontant les chrétiens à la responsabilité découlant de leur liberté fondamentale, dont le droit canon était le cœur. Si, à présent, nous revenons à notre interrogation de départ et faisons le point sur notre chance d'apprécier avec suffisamment de précision l'impact de la norme religieuse sur l'action sociale des fidèles dans le contexte qui nous occupe, les choses se présentent sous un jour plutôt favorable, du moins dans le cadre paroissial. Car nous pouvons désormais parfaitement imaginer un moyen approprié de confronter l'action sociale des paroissiens aux attentes d'une norme dont nous venons de dégager la particularité. Les conditions d'une telle confrontation ne sont, semble-t-il, nulle part mieux réunies que dans le cas de la paroisse dont

39. *Ibid.*, p. 304 sq.

40. Voir J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'Au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Rome, 1980, p. 179 sq., ou encore «Ce qui fait changer la mort dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge», in H. Braet & W. Verbeke (sous la dir. de), *Death in the Middle Ages*, Louvain, 1983, p. 117-133.

on comprend, du coup, qu'elle s'impose à proprement parler à une analyse de la place du religieux dans la vie en société au cours des siècles médiévaux.

Pour le lecteur familier de la production sociologique du tournant du XIX^e au XX^e siècle, le résultat auquel nous venons de parvenir a sans doute quelque chose de paradoxal. Ainsi aura-t-il d'une part noté la parenté de notre problématique avec ce que l'on peut considérer comme la question centrale des grands auteurs de la sociologie classique : nous voulons parler de la place du religieux dans la société et des leçons que l'étude des formes d'organisation religieuse permet de tirer à cet égard. Mais notre lecteur aura également dû se rendre à l'évidence que, loin de proposer à son attention un cadre aussi vaste que l'Église dans l'acception d'É. Durkheim⁴¹ ou – du moment que l'on restreint la perspective aux grandes civilisations, comme le fait M. Weber, voire au contexte chrétien, seul à intéresser E. Troeltsch – les sectes⁴², nous insistions pour notre part sur la paroisse. Dans les lignes qui suivent, il s'agira de montrer que cette divergence n'a rien d'un hasard, qu'elle relève de ce qui sépare une perspective purement sociologique de la perspective historique qui est la nôtre. Ce n'est qu'après avoir développé cet aspect, essentiel pour la compréhension de notre propos, que nous envisagerons par quel moyen concret confronter l'action sociale des fidèles aux attentes formulées dans la norme religieuse, comme nous affirmons pouvoir le faire dans le cas de la paroisse médiévale.

Revenons à la tension entre « tournant pastoral » et réaffirmation de l'éthique monastique dont nous avons fait état pour la seconde moitié du XII^e siècle. On sait que M. Weber, déjà, insistait, dans sa célèbre étude sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, sur le précédent que l'éthique monastique, telle qu'elle devait être systématisée par les jésuites, constituait selon lui pour les sectes calvinistes. Mais, pour M. Weber, cette éthique resta limitée, au Moyen Âge, à une élite de « virtuoses » tandis que le christianisme des masses était caractérisé par une indigence morale que la sacramentalité catholique aurait encouragée au travers notamment de la confession⁴³. La différence avec notre analyse ne saurait être plus patente, en dépit de points de départ identiques.

On sait que, pour M. Weber, il ne saurait y avoir de conduite suivie de vie (*Lebensführung*) sur une autre base que l'éthique. On a à juste titre mis cette insistance sur l'éthique sur le compte du protestantisme de M. Weber, lequel est effectivement

41. Voir É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 4^e éd., Paris, PUF (Quadrige 77), 1960, p. 65.

42. Voir respectivement M. Weber, « Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus », *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. 1, *op. cit.*, p. 207-236, et E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, t. 1, Tübingen, 1912, réimpr. Tübingen (UTB 1811), 1994, p. 358 *sq.*, ainsi que l'article très instructif de R.E. Lerner, « Waldenser, Lollarden und Taboriten. Zum Sektenbegriff bei Weber und Troeltsch », in W. Schluchter (sous la dir. de), *Max Webers Sicht...*, *op. cit.*, p. 326-354.

43. M. Weber, « Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus », *op. cit.*, p. 114 *sq.*, et *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 711 *sq.*

brossé en termes positifs par rapport au catholicisme dans son œuvre. Mais on ne saurait en rester là, comme le montre un détour par l'œuvre d'É. Durkheim, l'autre père fondateur de la sociologie classique.

É. Durkheim ne s'est pas prononcé sur le sujet qui nous occupe et il serait tout aussi vain qu'inapproprié d'imaginer ce qu'il aurait pu dire. Cela étant précisé, on peut tout de même tirer quelques enseignements de sa façon d'aborder les choses. On sait, par exemple, quel rôle y joue le droit. Nous allons revenir sur cet aspect. Auparavant, on notera toutefois que, par l'attention qu'il accorde aux mécanismes institutionnels, comme ceux que nous mettons pour notre part en rapport avec le « tournant pastoral » du Moyen Âge central, Durkheim se situe aux antipodes de M. Weber. Du coup, d'ailleurs, il semblerait que nous nous situions du côté de Durkheim plutôt que de celui de Weber. Ce serait pourtant oublier que notre analyse porte sur la paroisse et non sur l'Église au sens où l'entendait Durkheim.

La différence vient de ce que contrairement à É. Durkheim, nous ne voyons pas *a priori* la norme légale comme l'expression d'une morale⁴⁴. Or il s'agit là d'une différence essentielle, qui met également en évidence tout ce qui nous sépare de M. Weber. Weber est loin, bien sûr, d'avoir perçu la norme légale comme l'expression d'une morale. Mais c'est parce que, conformément à son préjugé individualiste, celle-ci se manifeste plutôt dans l'action (sociale). En d'autres termes, pour Durkheim comme pour Weber, le social se ramène au moral, au sens des règles décelables derrière les comportements particuliers⁴⁵. Que, par proximité avec le positivisme, Durkheim se fie en l'occurrence plus volontiers que Weber à l'indice du droit, théoriquement au moins susceptible de déboucher sur une action reposant sur l'analyse scientifique, ne doit pas nous retenir outre mesure. Ce qui importe ici, c'est que la sociologie durkheimienne pas plus que celle de M. Weber ne permet d'envisager de mécanisme institutionnel propre, comme celui que nous voyons à l'œuvre derrière la pastorale médiévale.

Plus fondamentalement, il apparaît que la différence entre l'approche ici retenue et celle développée par M. Weber, mais aussi la perspective durkheimienne, relève d'une différence de discipline. En quoi notre démarche est-elle à proprement parler historique, en dépit des similarités qu'elle présente ou pourrait présenter avec une approche sociologique ?

Revenons un instant à l'assimilation, par Durkheim comme par Weber, du social au moral. Celle-ci n'est en effet guère pensable qu'à l'arrière-plan du droit naturel moderne. Du coup, on ne saurait d'ailleurs être surpris de ce que, dans une perspective durkheimienne, il ne soit guère envisageable d'aborder le droit comme nous le faisons, sur la base d'une remise en cause des prémisses de notre droit. Pour autant, une telle remise en cause

44. Voir É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF (Quadrige 84), 1930, p. 27 *sq.*

45. On trouvera une très bonne analyse comparative du rapport entre religion et droit dans les œuvres de Durkheim et de M. Weber dans W. Gephart, *Handeln und Kultur. Vielfalt und Einheit der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers*, Francfort-sur-le-Main (stw 1374), 1998, p. 32 *sq.*

relève-t-elle d'une différence profonde d'approche entre la sociologie et l'histoire? La réponse à cette question oblige à faire un bref détour par les origines de notre discipline. A. Momigliano a montré que la science historique se situe à la croisée de deux traditions foncièrement distinctes⁴⁶ : d'une part, l'histoire philosophique, représentée par Voltaire, mais dont l'avatar le plus récent est sans aucun doute la sociologie, et de l'autre, l'érudition des antiquaires. Or c'est de cette dernière que relève l'intérêt des historiens pour les institutions, toujours à en croire Momigliano. Il suffira ici de mentionner, comme il le fait, la *Roma triumphans* de Flavio Biondo qui allait constituer pour des siècles l'ouvrage de référence des érudits⁴⁷.

Les attendus et les effets d'un tel dualisme mériteraient qu'on s'y arrête longuement, mais nous nous contenterons de faire remarquer que l'antiquaire en l'historien a toutes les chances de rendre celui-ci attentif à l'autonomie des processus institutionnels. Sauf qu'au-delà d'une différence d'origine, cette spécificité de l'approche historique renvoie à une différence foncière d'approche par rapport à la sociologie.

L'histoire doit à l'érudition des antiquaires un reste d'objectivité. Non pas que l'historien soit confronté à un objet qui s'imposerait en quelque sorte à lui. Simplement, il ne saurait pour autant conclure à la perspective foncière de toute connaissance historique, quitte à la canaliser tant bien que mal par un effort d'auto-réflexion. L'historien ne parle pas seulement pour lui-même ou pour un groupe, qu'il s'agisse d'ailleurs de celui auquel il appartient ou de celui dont il est issu. Sa production charrie toute sorte d'images collectives, de conventions qui échappent à son emprise ou à celle d'un groupe. Or un tel décalage avec un discours originel de groupe en général relativement articulé est le fait de processus institutionnels⁴⁸.

L'historien confronte son lecteur à l'histoire qui les dépasse tous les deux. C'est là son mérite, politique, comme sa faiblesse, qui est avant tout d'ordre scientifique, si l'on entend par là qu'il n'est pas en mesure de pousser l'auto-réflexion aussi loin que le sociologue, justement. C'est que, à la suite des antiquaires, l'historien accorde une valeur propre aux sources dont il est à même de déterminer l'authenticité. Bien entendu, plus aucun intérêt institutionnel ne préside à cet examen, comme c'était encore le cas pour les bollandistes et les mauristes soucieux de sauver le patrimoine (matériel et spirituel) de leurs congrégations respectives et, au-delà, de l'Église. La référence à l'institutionnel n'en a pas moins survécu dans la méthode de vérification des sources développée par les antiquaires et, surtout, dans la valeur propre que les historiens continuent à accorder aux

46. A. Momigliano, «Alte Geschichte und antiquarische Forschung», *Wege in die Alte Welt*, Berlin, Wagenbach, 1991, p. 79-107.

47. *Ibid.*, p. 84.

48. C'est ce «pouvoir» qui figure au cœur de l'œuvre de M. Foucault, et notamment de *son Histoire de la sexualité*, t. 1, *op. cit.*, p. 121 *sq.* Le travail critique de l'historien ne saurait, c'est évident, se dérober entièrement à un «pouvoir» conçu de cette manière, mais il n'est pas pour autant condamné par avance à l'insignifiance.

sources ainsi authentifiées. On retiendra simplement que l'érudition des antiquaires a installé l'institutionnel au cœur de la discipline historique et qu'il est, dans ces conditions, moins surprenant à première vue que nous ayons été amené à poser la question de la nature du droit, canon en l'occurrence, pour finalement nous attacher à la paroisse plutôt qu'aux sectes qui intéressaient tant M. Weber ou, *a fortiori*, à l'Église dans l'acception très large qu'elle a chez É. Durkheim.

Maintenant que le caractère historique de notre démarche est évident, celle-ci paraîtra peut-être un peu plus claire. Encore nous reste-t-il à préciser comment nous comptons concrètement la mettre en œuvre.

Nous avons indiqué, plus haut, que les conditions d'une confrontation de l'action sociale des fidèles aux attentes du droit canon n'étaient nulle part aussi clairement réunies que dans le cas des paroisses. Mieux même : nous avons suggéré qu'une telle confrontation était parfaitement envisageable à l'échelon paroissial. Sur quoi repose cette conviction ? À première vue, les difficultés ne manquent pas, puisqu'il s'agit de mettre en rapport avec la pastorale, telle qu'elle s'articulait dans la confession, des actions sociales qui n'en étaient pas un effet direct. À cela s'ajoute que ces effets ne présentent guère d'intérêt que s'ils étaient durables.

Loin cependant de rendre les choses plus complexes, cette dernière exigence nous livre la clé du problème. Car elle nous incite à regarder du côté d'éventuelles solidarités à base paroissiale. Il y a une quarantaine d'années, dans un article malheureusement trop peu connu, J. Dhont a développé un modèle d'analyse sociale sur la base de solidarités définies comme autant de « *groupements plus ou moins permanents, plus ou moins cohérents* », agissant collectivement, « *soit de manière permanente, soit à court terme en vue d'un objectif précis* » et commandant le cours des événements « *dans la mesure où celui-ci est déterminé par les activités conscientes* », et il a montré tout le parti que l'on pouvait en tirer pour étudier « *une société en transition* » comme l'était, à ses yeux, la Flandre de 1127-1128, où fut assassiné le comte Charles le Bon⁴⁹. Nous employons, pour notre part, le terme de solidarité dans un sens plus technique, emprunté à M. Weber et adopté par la recherche allemande sur la *memoria*, à la suite d'O.G. Oexle⁵⁰.

49. J. Dhont, « Les 'Solidarités' médiévales. Une société en transition : la Flandre en 1127-1128 », *AESC*, 12, 1957, p. 537.

50. Parmi les nombreux articles consacrés par O.G. Oexle à ce sujet, on mentionnera tout particulièrement : « Die mittelalterlichen Gilden : ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen », in A. Zimmermann (sous la dir. de), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, t. 1, Berlin/New York, 1979, p. 203-226 ; « Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit », in H. Jahnkuhn, W. Janssen, R. Schmidt-Wiegand & H. Tiefenbach (sous la dir. de), *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, t. 1, *Historische und rechtshistorische Beiträge und Untersuchungen zur Frühgeschichte der Gilde*, Göttingen, 1981, p. 284-354 ; ainsi que « Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft : Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber », in Ch. Meier

Pour faire bref, nous parlerons de solidarité là où nous aurons pu mettre en évidence l'existence d'un contrat engageant intégralement les contractants, dont le statut même se trouvait de la sorte modifié. M. Weber parle à cet égard de contrat statutaire⁵¹. Nous avons, pour notre part, évité ce terme pour ne pas ériger le contrat en modèle et, avec lui, une conception du droit dont nous nous sommes appliqué à montrer qu'elle était relativement récente. Cela ne signifie pas pour autant, loin s'en faut, que nous nous inscrivions en faux contre l'intuition foncière de la sociologie classique, que les sociétés modernes reposent bien elles aussi, en leur cœur, sur des rapports de type social : M. Weber l'a établi pour le marché, qu'il considérait comme une forme de socialisation⁵², et É. Durkheim pour la division du travail, au rythme de laquelle il voyait progresser la solidarité organique⁵³.

La dimension sociale du marché passe pour M. Weber par une généralisation du contrat, entendu comme un accord productif d'obligations juridiques conclu à une fin bien précise⁵⁴, et il est certain que ce type de rapport a tenu une place importante dans la vie paroissiale, surtout en matière de fondations. Cela dit – et les travaux issus des recherches sur la *memoria* l'ont montré –, la solidarité au sens précis où nous l'entendons demeure, à la fin du Moyen Âge, le cadre social par excellence. Aussi est-ce de ce côté qu'on cherchera les traces d'une épaisseur sociale de la paroisse.

Encore faudrait-il préciser quelle forme une telle solidarité aurait pu prendre. S'agissant d'une solidarité sur une base territoriale prédéfinie, la comparaison avec les communes s'impose. Cela dit, la commune est de nature insurrectionnelle, c'est-à-dire que non seulement elle oppose à une juridiction octroyée (*pax ordinata*) sa juridiction consensuelle cimentée par le serment mutuel entre égaux (*pax jurata*)⁵⁵, mais qu'à la différence, par exemple, des guildes, elle la conteste de façon radicale pour, finalement, s'y substituer. On objectera que la paroisse constitue elle aussi une juridiction octroyée, mais nous avons vu que cette juridiction était, à partir du « tournant pastoral » des XII^e-XIII^e siècles du moins, de nature très particulière en tant qu'elle reposait à proprement parler sur le libre arbitre. Dans ces conditions, la paix jurée n'avait rien d'une alternative.

(sous la dir. de), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, Munich, Oldenburg (HZ, Beihefte 17), 1994, p. 115-159.

51. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., p. 401.

52. *Ibid.*, p. 382 sq.

53. É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., p. 119 sq.

54. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., p. 402 sq.

55. Sur les modèles, antagonistes, de la paix octroyée et de la paix jurée, voir O.G. Oexle, « Formen des Friedens in den religiösen Bewegungen des Hochmittelalters (1000-1300) », in W. Hartmann (sous la dir. de), *Mittelalter. Annäherung an eine fremde Zeit*, Ratisbonne, 1993, p. 87-109, et « Friede durch Verschwörung », in J. Fried (sous la dir. de), *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, Sigmaringen, 1996, p. 115-150.

Inutile, donc, de se mettre en quête d'un hypothétique serment mutuel dans le cadre de la paroisse. Est-ce à dire qu'il faille pour autant abandonner notre recherche ? Non, car une approche de la solidarité ne saurait se concentrer sur le seul serment mutuel. Celui-ci est certainement à la base de la plupart des solidarités consensuelles, mais c'est parce que celles-ci opposent en général leur paix jurée à une paix « ordonnée ». Cela dit, il est bien d'autres types de solidarités (consensuelles), correspondant à d'autres constellations : G. Althoff en a fourni bien des exemples pour le haut Moyen Âge dans le cadre de son analyse des *amicitiæ*⁵⁶. Aussi procéderons-nous de manière plus inductive. En clair, il nous faut nous demander si les actions sociales en milieu paroissial ne laissent pas entrevoir des éléments formels pouvant être mis en rapport avec une solidarité. Car une chose est sûre : il n'était guère de solidarité dans l'Europe prémoderne qui ne passât par une manifestation objectivée. Il suffira, pour s'en convaincre, de s'en remettre à la célèbre analyse qu'a faite E.J. Hobsbawm des *Rebelles primitifs*, pour reprendre le titre de son étude consacrée aux formes archaïques du mouvement social aux XIX^e et XX^e siècles⁵⁷.

De quelle manière une solidarité paroissiale aurait-elle pu se manifester objectivement, si on exclut les serments mutuels ? On nous permettra de revenir un instant sur les recherches de C. Burgess. L'historien britannique a bien mis en évidence, pour la ville de Bristol, la contribution des chapellenies à la vie paroissiale en termes d'assistance liturgique et d'étoffement de l'inventaire, allant jusqu'à suggérer qu'il ne s'agissait pas simplement là d'un effet subalterne de ces fondations, mais que pareil embellissement était explicitement recherché par les fondateurs⁵⁸. Comme tel, l'investissement des fondateurs a des chances d'avoir revêtu un caractère spécifique, selon les besoins, sans doute différents dans le détail, des paroisses.

Nous avons cependant fait part de nos réserves à l'égard de l'analyse de C. Burgess. Il nous paraît, en effet, que son analyse peut être étendue à d'autres formes d'œuvres, et notamment aux fondations d'anniversaires, au lieu d'être réservée aux chapellenies, seules, selon lui, à présenter un caractère altruiste. Encore importe-t-il, pour en prendre la mesure, de tenir compte de la formalisation dont les œuvres pies étaient de toute évidence l'objet. Seule, en effet, leur formalisation permettait aux œuvres de contribuer de manière sûre au salut des âmes, bien qu'à un degré non arrêté (avec précision). Voilà qui permet non seulement d'élargir l'analyse de C. Burgess en l'étendant à l'ensemble des œuvres, réalisées en milieu paroissial en l'occurrence, mais d'en préciser les termes de manière à la rendre utile à notre propos.

En effet, si les œuvres répondaient à un certain nombre de critères, dont nous pouvons nous faire une idée, entre autres parce qu'ils sont explicités dans les indulgences, tout

56. G. Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbildungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

57. E.J. Hobsbawm, *Sozialrebellien. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Neuwied-sur-le-Rhin, Luchterhand, 1962, p. 197.

58. C. Burgess, «For the Increase of Divine Service'...», *op. cit.*

surplus aux œuvres s'en trouvait objectivé. Autrement dit, nous disposons dorénavant d'une de ces manifestations objectives par laquelle passait toute solidarité. Pour peu, donc, que ces surplus aient été systématiques dans le cadre paroissial, nous serions en présence d'une solidarité paroissiale. On remarquera, d'ailleurs, que nous nous trouvons en trois points, pas moins, aux antipodes de la secte. Car la solidarité paroissiale a un cadre prédéfini ; elle ne passe pas par le serment, sans pour autant le récuser sous prétexte qu'il comporte un potentiel de contrainte objective, comme le font les nombreuses sectes qui s'en remettent plus volontiers aux vœux⁵⁹ ; d'une façon générale, elle ne se manifeste pas dans le rituel, auquel les sciences humaines accordent décidément trop d'importance.

Si la paroisse a donc, ici ou là, dans l'Occident de la seconde moitié du Moyen Âge, constitué une solidarité, il y a fort à parier que celle-ci s'exprimait à travers une sorte de plus-value sur les œuvres réalisées dans ce cadre, c'est-à-dire par un dépassement systématique de la valeur objectivement reconnue aux œuvres en question dans le contexte de l'économie du salut. Voilà qui a le mérite d'être clair et relativement facile à mettre en évidence. Mais il y a surtout qu'une telle manifestation de solidarité est susceptible d'être assez directement mise en rapport avec la pastorale et qu'elle nous permet, de la sorte, d'apprécier avec une certaine précision l'incidence de celle-ci sur les actions sociales des fidèles.

On précisera que les œuvres pies ne sauraient en aucune façon être perçues comme une réponse à des injonctions énoncées dans le cadre de la confession. Elles traduisent tout au plus le succès des milieux ecclésiastiques à orienter des fidèles que l'expérience de la confession aurait pu laisser désœuvrés pour les avoir confrontés avec leur liberté et, partant, leur responsabilité. Que la paroisse et, de manière générale, l'Église aient tiré bénéfice de cette pastorale, c'est un fait. Cela dit, au lieu d'y voir une stratégie d'enrichissement, on en tirera profit pour apprécier l'incidence de la pastorale paroissiale. Car il y a lieu d'admettre, au vu de ce qui précède, que la pastorale paroissiale s'est directement fait ressentir dans le cadre paroissial, sous les effets conjugués de la proximité, pour ainsi dire topographique, avec la confession et de l'orientation précise que tout contexte ecclésiastique offrait aux fidèles cherchant à œuvrer dans le monde.

À supposer l'existence de solidarités paroissiales du genre de celles que nous venons d'esquisser, il est donc parfaitement licite de les mettre en rapport avec la pastorale. S'il est suffisamment étroit pour nous permettre d'apprécier l'incidence de la pastorale sur les

59. Sur le refus du serment dans les sectes, voir E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, *op. cit.*, p. 358 *sq.*, qui voit la source de cette attitude dans le caractère foncièrement subjectif de la religiosité des sectes, laquelle les incite à récuser toute forme d'institutionnalisation, qu'elle soit religieuse ou séculière du reste. Dans ces conditions, le refus du serment procède d'un double refus de la sacramentalité et du droit. Pour P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, Il Mulino (Annali dell'Istituto Storico italo-germanico, monografia 15), 1992, p. 339 *sq.*, qui suit pour l'essentiel cette argumentation, cette attitude devait contribuer à l'émergence du serment contractuel, par opposition au serment de type sacramentel.

actions sociales, conformément à notre propos, ce rapport n'est pas simplement de cause à effet, comme on vient de le voir. Aussi convient-il, en présence de solidarités paroissiales, de tenir compte d'autres facteurs possibles d'influence. La cure est rarement la seule institution paroissiale : il suffira de mentionner la fabrique. Bref, une solidarité à base paroissiale a toutes les chances de se trouver à la croisée de plusieurs institutions à la fois.

La part prise par les institutions dans les actions sociales est difficile à apprécier, comme en témoignent les lignes qui précèdent. Et encore les cures étaient-elles des institutions bien codifiées, à la différence, notamment, des fabriques. Déterminer leur influence, réelle n'en doutons pas, s'avère donc extrêmement délicat. Et cela vaut par extension pour toutes les institutions à caractère local. D'un autre côté, une institution locale n'a-t-elle pas plus de chances encore qu'une institution d'ampleur régionale et, *a fortiori* universelle, d'être en prise avec l'action ? Certes, mais comment, dans ces conditions, faire la part du rôle des diverses institutions locales entrant en ligne de compte ? Car il ne faudrait pas oublier qu'à côté des fabriques, toute une série d'institutions locales était susceptible d'intervenir dans le cadre de la vie paroissiale, qu'il s'agisse d'établissements religieux auxquels il arrivait que la paroisse fût incorporée, de patrons laïques, de confréries ecclésiastiques ou laïques, ou encore des autorités municipales.

Les sources, bien sûr, nous renseignent sur ces institutions. Souvent, d'ailleurs, elles sont le fait de ces mêmes institutions. Leur action s'y reflète forcément. Mais comment faire la part de l'action intentionnelle ? Car, le plus souvent, nous ne savons rien ou presque des normes auxquelles elles obéissaient. Peut-être est-il opportun, dès lors, de faire un détour par la représentation institutionnelle.

Celle-ci est intimement liée au problème des sources. Nous avons vu que les sources renvoient à l'institutionnel et que l'attention à cette dimension est même constitutive du travail historique. Mais il s'agit là d'une mise en rapport bien spécifique des sources avec la réalité institutionnelle, laquelle passe par le problème de l'authenticité constitutive des sources. Depuis qu'aux XVII^e-XVIII^e siècles, les antiquaires ont imposé cette vue des choses, les sources sont conservées à des fins d'étude. Mais qu'en était-il auparavant ? Pourquoi avoir conservé ce que, depuis l'époque des antiquaires nous qualifions de sources, avant même d'avoir conscience de leur caractère de sources ?

Il faut ici faire intervenir d'autres mécanismes institutionnels, car si l'on fait abstraction de quelques heureux concours de circonstances, l'essentiel des documents du passé nous a été transmis, surtout s'il s'agit de documents antérieurs à l'époque moderne, grâce à l'action d'institutions, dont ils mettaient en exergue la continuité. En ce sens, le problème des sources médiévales est bien lié à celui de la représentation institutionnelle. Car l'insistance sur la continuité est certainement, pour une institution, un trait essentiel de la manière dont elle se présente et agit.

Il est certes difficile de tirer des conclusions de la manière dont une institution se présente pour apprécier son action. Cela dit, on conviendra que toute représentation suppose une certaine crédibilité pour avoir des chances d'influencer les comportements

et que cela est particulièrement vrai dans un cadre restreint. Toute inflexion dans la documentation transmise est dès lors intéressante, surtout si une image nette devait sourdre de la comparaison avec les institutions «avoisnantes», que ce soit par contraste ou par similitude.

Si le passage de la représentation à l'action institutionnelles est peut-être moins délicat qu'il n'y paraît, reste une hypothèque majeure : l'action institutionnelle peut fort bien renoncer à l'écrit et *a fortiori* à sa transmission, même dans un contexte où, comme dans le cas de la paroisse (urbaine à tout le moins), le recours au document est commun et la continuité institutionnelle passe pour une part importante par sa conservation. Or comment établir si une institution n'a pas eu recours à l'écrit, si elle n'a pas jugé utile de transmettre sa production écrite, ou si celle-ci ne s'est pas perdue ? On le voit bien : on ne saurait faire l'économie d'une démarche inductive pour pouvoir apprécier avec une certaine fiabilité la contribution des institutions intervenant dans le cadre de la paroisse à sa vie sociale.

Revenons une fois de plus à la priorité que nous donnons au facteur institutionnel dans le cadre de l'action sociale. Celle-ci a l'avantage de prendre compte de manière simple de la continuité, des solidarités paroissiales en l'occurrence. Il suffit en effet de supposer qu'elle était assurée par les institutions intervenant dans le cadre des paroisses. De fait, aucune institution ne serait en mesure d'agir si on ne lui prêtait pas de durée. De là à voir les institutions comme un facteur essentiel de continuité de l'action sociale, il n'y a qu'un pas que nous franchissons d'autant plus aisément que nombre d'institutions sont susceptibles d'entrer en ligne de compte, dans le cas des solidarités paroissiales. Bien sûr, aucune de ces institutions, pas même les fabriques, ne saurait être considérée comme émanant de solidarités paroissiales, sans quoi nous pourrions d'ailleurs nous passer d'en chercher la trace. Simplement, on peut fort bien imaginer, au vu des remarques générales qui précèdent, qu'une institution puisse servir à asseoir la continuité d'actions sociales dont, pourtant, elle ne procède pas. Son action serait alors indirecte. Reste qu'on voit mal comment mener une analyse, même inductive, sur la base d'une action institutionnelle indirecte.

La difficulté provient en fait de ce qu'il est impossible d'établir avec précision le rôle des institutions dans la continuité, des solidarités paroissiales en l'occurrence, tant que celle-ci est assurée. Ce n'est qu'à partir du moment où les choses changent qu'il devient possible de déterminer la position de telle ou telle institution, selon qu'elle est en phase avec la nouvelle situation ou non, ou qu'on ne puisse la mettre en rapport avec le changement en question. Encore convient-il que ce changement n'ait pas été brusque, sans quoi il paraîtrait difficile d'y voir l'effet de l'action d'une institution bien assise, mais plutôt progressif.

À ce compte, la Réforme paraît exclue. De toute façon, n'a-t-elle pas foncièrement changé les données de notre problème ? On connaît l'analyse que M. Weber a donnée du calvinisme dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Nous y avons fait allu-

sion pour en montrer les limites en contexte médiéval; mais il n'est nullement dans notre compétence d'en contester les conclusions pour le champ d'étude sur lequel elle porte principalement. Va donc pour la nouveauté radicale du calvinisme sectaire. Mais qu'en est-il du luthéranisme ou même du premier calvinisme?

L'accent mis à partir des XII^e-XIII^e siècles sur le libre arbitre plaçait le fidèle en face d'une responsabilité énorme. C'est ici qu'intervenait la pastorale, dont la fonction était, rappelons-le, d'assister le fidèle. Luther se situe en rupture par rapport à ce schéma, c'est évident. La rupture, fondamentale, consiste en l'occurrence dans sa récusation du reste d'incertitude niché dans la construction dont nous venons de faire état. Tel est le sens de son anthropologie de l'homme *simul peccator et justus* : l'homme est déjà sauvé, bien que pécheur, par sa foi⁶⁰.

La pastorale ne sort que partiellement modifiée de ce bouleversement anthropologique. Celui-ci implique d'abord que les œuvres des hommes sont imparfaites, mais qu'elles le sont naturellement, si bien que cette imperfection ne pèse plus sur le fidèle. On sait que l'accentuation de la prédestination dans le cadre du calvinisme devait ici réintroduire une part d'incertitude. Cela dit, il s'agit là d'une évolution assez tardive qui, *a fortiori*, ne concerne pas le luthéranisme. En contexte luthérien, les œuvres avaient bien au contraire toutes les chances d'avoir perdu de leur caractère impérieux. Pour la pastorale, cela signifie qu'elle ne revêtait plus, désormais, le rôle central qui lui revenait avant la Réforme. Elle ne fut pas pour autant remise en cause; simplement, elle était désormais mise au service d'un projet tendanciellement disciplinaire.

Si l'imperfection, assumée désormais, des œuvres en contexte luthérien n'a donc pas conduit à un bouleversement profond de la vie paroissiale, il en va tout autrement du tri que le tournant anthropologique introduit par Luther opérait entre les œuvres. On sait que la juxtaposition par le réformateur saxon du péché et de la justification (par la foi) ne laissait plus aucune place à l'intercession à l'intérieur de la communion des saints. Or cette récusation de l'intercession avait des conséquences très précises sur le plan des pratiques : pour faire bref, on pourrait dire que cette rupture de la Réforme avec la théologie de l'intercession avait pour conséquence de retirer leur raison d'être à toutes les œuvres qui appelaient, pour ainsi dire en retour, une intercession. Pour Luther, ces conditions étaient visiblement réunies partout où un lien « liturgique » existait entre œuvre et intercession, à commencer par les messes pour les défunts⁶¹.

Si l'on veut bien, à présent, se rappeler quelle place centrale les messes pour les défunts occupaient dans les pratiques religieuses de la fin du Moyen Âge, la rupture ici

60. Pour une présentation systématique de la liberté comme grâce dans la théologie de M. Luther, voir l'excellente mise au point de R. Mehl, s.v. « Freiheit V », *TRE* 11, 1983, p. 512 *sq.*

61. Voir le commentaire en *Matth.* 6, 7-13 de M. Luther dans ses « Wochenpredigten über Matth. 5-7 », *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, t. 32, Weimar, Böhlau, 1906, p. 419 *sq.*; à propos de l'insistance de Luther sur la prière comme moyen d'introspection, voir G. Müller, s.v. « Gebet VIII », *TRE* 12, 1984, p. 87.

introduite par la Réforme est particulièrement nette. Nous aurons à revenir sur ce point, car, curieusement, l'historiographie de la Réforme ne garde pas trace de résistances majeures à cette innovation. De quoi suggérer que le terrain était préparé dès avant la Réforme, que l'innovation que celle-ci a introduite dans ce cadre entrait dans le champ du possible à l'extrême fin du Moyen Âge. Voilà qui doit retenir notre attention, dans la mesure où une telle évolution n'aurait pu manquer d'avoir des répercussions sur d'éventuelles solidarités paroissiales. On se rappellera en effet que, dans notre hypothèse, ces solidarités passaient par une sorte de plus-value systématique sur les œuvres réalisées dans le cadre de la paroisse. Or qu'en est-il de ces solidarités dans un contexte où partie au moins des œuvres concernées souffraient d'une reconnaissance amoindrie, comme il y a lieu de l'admettre pour les fondations de messes commémoratives pour les défunts ?

Une telle question appelle bien entendu une interrogation sur les origines du contexte que nous venons de décrire. Nous lui ferons, en temps voulu, toute la place qui lui revient. Pour l'heure, on se contentera cependant de retenir que, si solidarités paroissiales il y avait, celles-ci ont toutes les chances d'avoir connu une transformation profonde à la fin du Moyen Âge, du moins dans les centres qui devaient par la suite se rallier à la Réforme. Voilà, en effet, une constellation qui devrait nous permettre d'apprécier avec la précision nécessaire la contribution des institutions intervenant dans la vie de la paroisse dans sa vie sociale. Ce n'est que lorsque celle-ci aura été établie que nous pourrons avoir une idée précise de l'impact de la pastorale sur la vie paroissiale, l'objet, on le rappellera, de cette étude.

Au fil du propos, notre étude a vu son cadre se restreindre. Des raisons heuristiques nous invitent à ne prendre en considération que les centres de la première Réforme – on vient de le voir – et à choisir un observatoire isolé. L'approche des sources sous l'angle de la représentation institutionnelle prescrit en effet une démarche monographique, centrée, qui plus est sur une ville d'une certaine importance, avec de nombreuses institutions susceptibles d'être intervenues dans la vie des paroisses et d'avoir tenu et transmis des documents écrits. Voilà qui justifie amplement que notre choix se soit porté sur Nuremberg.

Nous allons tout de suite préciser à quelles conditions les résultats obtenus sur la base d'une monographie du cas nurembergeois sont susceptibles d'être élargies, dans des limites qu'il importera également de préciser. Avant d'aborder cette question et d'esquisser par là l'arrière-plan de la vie paroissiale à Nuremberg à la fin du Moyen Âge, on nous permettra de préciser les étapes de l'exposition de nos résultats.

D'un point de vue méthodologique, l'innovation la plus importante de notre travail consiste incontestablement à examiner les sources sous l'angle de la représentation des institutions paroissiales. Afin de faciliter l'exposition des résultats et de permettre au lecteur de mieux en suivre la genèse, nous nous proposons de les exposer dans l'ordre de leur obtention, en distinguant par conséquent deux temps dans l'analyse, conformément aux deux regards portés sur les sources.

Dans un premier temps, il s'agira dès lors de préciser comment à Nuremberg les institutions intervenant dans la vie des paroisses se représentaient à travers les documents qu'elles transmettaient. Encore importera-t-il de ne pas se laisser induire en erreur par une analyse trop superficielle du terme de représentation. La représentation est une forme de communication. Comme telle, elle est certes explicite, mais elle ne saurait se passer d'un certain consensus. Sa crédibilité, dont dépend le succès des institutions auprès des personnes dont elles sont censées influencer les actions, est l'un des aspects de ce problème. Mais il y a aussi qu'une institution agit rarement de manière isolée et qu'à l'étudier pour soi, on risque de passer sous silence ce que toutes présupposent d'une manière ou d'une autre et qui est tout aussi important dans la perspective d'une analyse de la représentation institutionnelle. On définira, faute de mieux, ce niveau consensuel de la représentation comme « code » et il constituera le second plan de notre analyse institutionnelle.

Celle-ci une fois achevée, nous reprendrons le dossier sur une base tout ce qu'il y a de plus classique, en lisant nos sources comme autant de textes. Il s'agira de compléter l'analyse institutionnelle en cherchant dans le fil des documents la mention d'institutions dont nous n'aurions pas gardé de documents ou qui n'en ont peut-être jamais rédigés ou, tout simplement, conservés. Mais il s'agira surtout de mettre en évidence les solidarités paroissiales dont Nuremberg garde la trace. À ce premier ensemble d'analyses, dont on verra qu'il se ramène essentiellement à décrire les solidarités intervenant dans le cadre paroissial, des confréries aux solidarités paroissiales à proprement parler, succédera l'analyse des changements intervenus dans la constellation institutionnelle des paroisses à la fin du Moyen Âge, dans le contexte de la perte de crédit des fondations de messes commémoratives pour les défunts notamment. Celle-ci permettra, nous l'espérons, de préciser ou tout simplement d'apprécier le rôle joué par les diverses institutions dans les solidarités paroissiales. Une fois celle-ci précisée, nous pourrions établir l'influence réelle de la pastorale sur la vie des paroisses et nous faire, au-delà, une idée de l'influence du religieux sur les actions sociales des hommes et des femmes de la fin du Moyen Âge.

Au total, le lecteur devrait retrouver une exposition qui lui est familière, puisqu'après une présentation des sources, nous nous attacherons aux institutions (au sens restreint) avant d'aborder la vie paroissiale dans sa diversité et d'examiner son évolution avant la Réforme. Mais avant cela, arrêtons-nous, comme annoncé, au contexte particulier de la ville de Nuremberg, les enseignements que nous pourrions tirer de l'étude du cas nurembergeois nous paraissant susceptibles d'être généralisés à certaines conditions.

L'historiographie nurembergeoise est coutumière de ce type de généralisations. On sait quel (lourd) tribut la ville a acquitté pour avoir « représenté » une certaine Allemagne. Or, curieusement, l'assimilation de Nuremberg à l'Allemagne n'a pas disparu de l'historiographie contemporaine, notamment de celle de la Réforme. Th. Brady n'a-t-il pas montré, il y a quelques années, combien, toute centrée qu'elle

était sur les villes indépendantes d'Allemagne du Sud, l'historiographie de la Réforme reprenait, en l'infléchissant il est vrai, la tradition rankéenne qui voyait dans l'État l'accomplissement de l'histoire nationale allemande et dans la Réforme la clé de son irréductibilité⁶² ?

Une histoire qui chercherait à apprécier la place de Nuremberg dans le cadre de l'histoire allemande et, *a fortiori*, dans l'espace des grandes cités continentales de la fin du Moyen Âge, où la Réforme devait rencontrer ses premiers succès, aurait d'abord à se défaire des préjugés de cette assimilation d'une autre époque. C'est à cela que s'attelleront les lignes qui suivent et notamment à remettre en question la thèse de la sécularisation du religieux au profit du pouvoir politique, avant et, surtout, pendant la Réforme, qui sous-tend la perspective classique de l'histoire de Nuremberg comme des autres grandes villes indépendantes d'Allemagne du Sud. Pour ce faire, elles s'attacheront au facteur communal dans l'histoire de Nuremberg et, tout particulièrement, à l'influence qu'il a pu avoir sur les affaires religieuses, mais aussi aux limites, bien réelles, de celle-ci.

62. Th.A. Brady Jr., « From the Sacral Community to the Common Man : Reflections on German Reformation Studies », *Central European History*, 20, 1987, p. 229-245.