



HAL
open science

**“ L’Église dans l’Occident médiéval : histoire religieuse
ou histoire de la société ? Quelques jalons pour un
panorama de la recherche en France et en Italie au XXe
siècle ”**

Michel Lauwers

► **To cite this version:**

Michel Lauwers. “ L’Église dans l’Occident médiéval : histoire religieuse ou histoire de la société ? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle ”. Mélanges de l’École française de Rome - Moyen Âge, 2009, 121 (2), pp.267-290. halshs-00537844

HAL Id: halshs-00537844

<https://shs.hal.science/halshs-00537844>

Submitted on 22 Nov 2010

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

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

Publié dans :
Mélanges de Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, 121/2, 2009
(« Regards croisés : Antiquité et Moyen Âge dans les historiographies française et italienne,
de l'après-guerre à la fin du XX^e siècle », p. 267-290.

L'ÉGLISE DANS L'OCCIDENT MÉDIÉVAL : HISTOIRE RELIGIEUSE OU HISTOIRE DE LA SOCIÉTÉ ?
QUELQUES JALONS POUR UN PANORAMA DE LA RECHERCHE
EN FRANCE ET EN ITALIE AU XX^e SIÈCLE*

Michel LAUWERS
[CEPAM, UMR 6130 (Université de Nice - Sophia Antipolis / CNRS)]

Tout examen comparé ou croisé des recherches menées dans le champ des études médiévales en France et en Italie se heurte à un écueil majeur : alors que la réflexion historiographique constitue en Italie, depuis bien longtemps, une dimension essentielle et souvent une étape obligée du travail de l'historien, elle demeure peu cultivée en France où déclarations programmatiques et révisions tiennent souvent lieu de « conscience historiographique ». Les matériaux dont nous disposons pour appréhender les caractères originaux et les traditions dans lesquelles s'inscrivent les productions françaises et italiennes s'avèrent dès lors déséquilibrés. Les pages qui suivent visent toutefois à dégager, en dépit de cette situation, quelques grandes tendances des travaux consacrés, dans les deux pays, à l'Église et aux faits religieux au cours du Moyen Âge, en relevant similitudes, contrastes et échanges¹.

L'alternative évoquée dans le titre de cette contribution – « histoire religieuse » ou « histoire de la société » – renvoie à deux approches fondamentalement distinctes, pour l'historien, des faits religieux : ceux-ci peuvent être envisagés dans leur singularité supposée (ce qui implique un questionnement sur le rapport de l'homme au « sacré » et au « mystère ») ou appréhendés du point de vue du système social dont ces faits constituent une dimension, que l'analyse pose alors souvent comme essentielle (le « sacré » étant dans ce cas envisagé comme une construction sociale). Cette alternative entre une démarche confessionnelle ou phénoménologique – qui était celle de la « science des religions » – et une démarche sociologique ou anthropologique constitue une sorte de fil rouge, propre à rendre compte de

* Je remercie Enrico Artifoni pour ses précieuses remarques à l'issue de mon intervention à l'Atelier romain du 5 avril 2008, ainsi que Rosa Maria Dessì pour sa relecture critique.

¹ Il ne s'agit pas de proposer un panorama de l'ensemble de ces travaux, mais d'en présenter quelques éléments saillants, de manière certes arbitraire (en particulier dans la dernière partie de cette étude). J'ai exclu de ce survol de l'histoire de l'Église les études émanant d'auteurs ecclésiastiques, qui peuvent être érudites comme apologétiques. Concernant l'historiographie monastique, développée en France comme en Italie, on trouvera quelques éléments dans *L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge. Guide de recherche et documents*, dir. A. VAUCHEZ et C. CABY, Turnhout, 2003 (« L'Atelier du médiéviste », 9).

maints débats engagés, de manière certes assez différente, en France et en Italie depuis le milieu du XX^e siècle.

I. Quelle place pour l'Église médiévale ?

Deux paysages historiographiques tout en contrastes (jusqu'aux années 1950)

1. En France : Église et société féodale, des histoires séparées

En observant l'état de la production historique française au milieu du XX^e siècle, un premier constat s'impose : l'institution ecclésiastique et les faits religieux ne sont guère présents dans une part importante des travaux alors consacrés au Moyen Âge, celle notamment que constituent les études émanant des spécialistes de la « féodalité ». Si les raisons de cette absence sont multiples, on ne peut sous-estimer l'impact qu'eut le divorce de l'État et de l'Église survenu en France au début du siècle². À partir de ce moment, en effet, l'histoire politique ou institutionnelle et l'histoire ecclésiastique se sont développées de façon distincte. Dans un tel contexte, l'Église médiévale fut envisagée comme un domaine d'étude particulier, relevant de la compétence d'historiens catholiques³. C'est en 1910 que fut fondée, dans cette perspective, la *Revue d'histoire de l'Église de France* (tandis qu'était créée en 1914 une *Société d'histoire ecclésiastique de la France*)⁴. Augustin Fliche est, dans la première moitié du XX^e siècle, la figure emblématique de cette historiographie très engagée. Celle-ci ne se souciait pas d'appréhender l'histoire de la société médiévale dans son ensemble, pas plus qu'elle ne s'intéressait à l'organisation des pouvoirs féodaux : au mieux voyait-elle l'Église du X^e siècle « au pouvoir des laïcs », c'est-à-dire prisonnière, jusqu'à ce que la réforme voulue par la papauté la « libérât »⁵. Si cette conception catholique et morale de l'histoire de l'Église

² Comme le note D. IOGNA-PRAT, « Bilan et perspectives de l'histoire monastique au pays de Montalembert et de dom Besse », dans G. ANDENNA (éd.), *Dove va la storiografia monastica in Europa ? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale*, Brescia - Rodengo, 23-25 marzo 2000, Milan, 2001, p. 53-65, à partir de la séparation de l'Église et de l'État, « l'évacuation des disciplines ecclésiastiques, au début du XX^e siècle, dans les Facultés catholiques ou leur confinement dans des séminaires laïques spécialisés dans les sciences auxiliaires (les IV^e et V^e Sections de l'École Pratique des Hautes Études, par exemple) ont, *de facto*, divisé le champ des recherches en deux : histoire de la société d'un côté, et histoire dite "religieuse", de l'autre » (p. 56). Si l'institution de la laïcité à la française, à partir de 1905, peut rendre compte de cette dichotomie des champs d'enquête dans le domaine des études médiévales, elle n'impliquait pas nécessairement une telle dichotomie, ainsi que l'atteste la manière dont les faits religieux ont été intégrés dans l'analyse du fonctionnement social par d'autres disciplines. On pense évidemment aux œuvres d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss. Encore cet apparent contraste entre l'histoire et la sociologie naissante dans la première moitié du XX^e siècle pouvait-il renvoyer aux particularités supposées de l'objet étudié : sociétés « primitives » parcourues par le « religieux » vs. sociétés « historiques » fondées sur un partage sacré / profane plus affirmé et aboutissant à la séparation définitive de l'Église et de l'État.

³ On n'évoquera pas ici le développement de l'érudition catholique, née au XVII^e siècle avec les premières enquêtes sur l'hagiographie et les documents diplomatiques du Moyen Âge (Jean Bolland, Daniel van Papenbroek, Jean Mabillon), dont certains représentants entreprirent, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, non sans engendrer de remous, la critique de plusieurs monuments de l'histoire de l'Église catholique, ainsi qu'en témoigne l'œuvre de Louis Duchesne, qui enseigna à l'École Pratique des Hautes Études, devint directeur de l'École française de Rome, mais dont certains écrits ont été mis à l'index.

⁴ La *Revue d'histoire ecclésiastique* avait été fondée, à Louvain, en 1900.

⁵ Les volumes de l'*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, dirigés par Augustin FLICHE et Victor MARTIN, illustrent une telle vision des choses, en particulier les vol. 7 (E. AMANN et A. DUMAS, *L'Église au pouvoir des laïques, 888-1057*, Paris, 1940) et 8 (A. FLICHE, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne, 1057-1125*, Paris, 1940). Augustin Fliche, qui avait publié un *Saint Grégoire VII* dès 1920, est également l'auteur de *La réforme grégorienne*, Louvain - Paris, 1924, 1925 et 1937 (en 3 volumes). L'apport d'Augustin Fliche ne doit cependant pas être sous-estimé ou caricaturé : dès le début des années 1920, ses

et du grand tournant historique qu'a représenté, dans la seconde moitié du XI^e siècle, la « réforme grégorienne » fut ensuite révisée, l'idée d'une distinction quasiment immuable (et en quelque sorte nécessaire) entre l'institution « spirituelle » que représentait l'Église et des pouvoirs qualifiés de « temporels », que ceux-ci fussent royaux ou féodaux, était fortement ancrée dans les esprits, de même que l'habitude de séparer l'étude de l'une et des autres⁶.

Alors même qu'il entendait rendre compte de toutes les dimensions de la « société féodale » – selon le titre qu'il donna à son maître ouvrage sur l'organisation des pouvoirs aristocratiques entre le IX^e et le XII^e siècle, publié en 1939-1940, qu'il devait compléter par un autre ouvrage sur les structures économiques –, Marc Bloch n'a accordé que peu d'attention aux questions relatives à l'institution ecclésiastique ; il s'est d'ailleurs gardé d'enquêter sur un certain nombre de réalités et de pratiques relevant du religieux, dont il avait l'intuition qu'elles furent essentielles à la formation de cette « société féodale », mais dont il pensait sans doute qu'elles étaient de la compétence d'une sociologie religieuse qu'il semble avoir appelée de ses vœux. C'est ainsi que dès 1925, il avait engagé Gabriel Le Bras, son collègue à Strasbourg, à entreprendre la rédaction d'« une histoire de l'église rurale, des origines chrétiennes à nos jours ». Dans une lettre adressée à Lucien Febvre en 1934, Marc Bloch évoque la commande d'un ouvrage sur *L'Église et le village*, alors destiné à la collection « Le Paysan et la terre » que le médiéviste s'appropriait à diriger chez Gallimard⁷. Comme l'a écrit Gabriel Le Bras beaucoup plus tard, dans l'introduction de sa synthèse effectivement intitulée *L'Église et le village*, finalement publiée, mais à titre posthume, en 1976, « son désir était que l'on établisse la place du bâtiment dans l'agglomération, la part de son clergé dans la civilisation des campagnes, les rapports de la petite communauté avec le monde »⁸. Dans cette perspective, Marc Bloch avait notamment constitué et transmis à son collègue et ami un dossier de travail sur « L'église et le cimetière dans la vie villageoise »⁹. S'il avait bien compris tout l'intérêt que revêtait un certain nombre de questions relatives à l'inscription de l'Église dans la société – questions qui allaient se trouver quelques décennies plus tard au cœur de la recherche¹⁰ –, le grand historien avait envisagé une sorte de division du travail

travaux avaient dégagé une chronologie et distingué différents courants idéologiques au sein d'une « réforme grégorienne » auparavant envisagée comme un bloc. La distinction qu'il introduisit entre la réforme de Cluny et les idées grégoriennes suscita, par exemple, au Congrès international des Sciences historiques organisé à Bruxelles en 1923, l'opposition d'éminents représentants – souvent religieux – de l'historiographie catholique. L'idée générale de la « libération » d'une « Église au pouvoir des laïcs » n'en indique pas moins une conception très connotée de l'institution ecclésiastique et de son rapport au monde.

⁶ Soulignons ici qu'un certain nombre de travaux récents ont bien montré que le « spirituel » et le « temporel » sont des catégories construites, dont il est possible de retracer l'histoire, et non des réalités immuables. Ces catégories sont du reste postérieures à la « réforme grégorienne » : Ch. DE MIRAMON, « Spiritualia et Temporalia. Naissance d'un couple », dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 92, 2006, p. 224-287.

⁷ Lettre de M. Bloch à L. Febvre, 21 novembre 1934, dans *Marc Bloch - Lucien Febvre, Correspondance*. Édition établie, présentée et annotée par B. MÜLLER, t. 2 (*De Strasbourg à Paris, 1934-1937*), Paris, 2003, n° CCLXIV, p. 172-173.

⁸ G. LE BRAS, *L'Église et le village*, Paris, 1976, p. 16.

⁹ Les relations entre Marc Bloch et Gabriel Le Bras, en particulier leurs échanges sur l'église et le village au Moyen Âge, sont évoqués par D. JULIA, « Un passeur de frontières. Gabriel Le Bras et l'enquête sur la pratique religieuse en France », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 92, 2006, p. 381-413, ici p. 388-389 (avec référence au dossier confié par M. Bloch à G. Le Bras, ainsi qu'à leur correspondance). Le dossier confié à G. Le Bras sur « L'Église et le cimetière dans la vie villageoise » (conservé parmi les papiers de Marc Bloch déposés aux Archives Nationales, AB XIX 3832 [III, 1, 2]) est aujourd'hui vide.

¹⁰ C'est le cas des recherches portant sur le rôle des lieux de culte dans l'occupation du sol et l'organisation des communautés, y compris dans une perspective ecclésiologique. Outre le dossier évoqué dans la note précédente, les papiers Marc Bloch comprennent des dossiers documentaires comportant des notes sur la « propriété ecclésiastique » (Archives Nationales, AB XIX 3798 [I, 2, 9]), les « fortunes des monastères » (AB XIX 3798 [I, 2, 12]), les dîmes (AB XIX 3802 [I, 3, 13-15]), « l'Église et les relations vassaliques » (AB XIX 3812 [I, 1, 41]), « l'Église et la vie religieuse » (AB XIX 3827), « la paroisse » (AB XIX 3840 [III, 5, 3]), etc.

avec Gabriel Le Bras, chargeant ce dernier, fin représentant d'une certaine érudition catholique, de traiter le versant « religieux » de la *Société féodale*. L'ouvrage sur le lieu de culte et le village ne parut donc que très tardivement, au sein d'une collection dirigée par Fernand Braudel¹¹, et c'est dans la très classique *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, fondée par Augustin Fliche et Victor Martin, que Gabriel Le Bras publia, à partir de 1959, une synthèse sur les *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, dont le propos tenait tout à la fois de l'histoire du droit canonique et de la sociologie de l'Église¹². La répartition des tâches qu'avaient plus ou moins explicitement induite les échanges entre Marc Bloch et Gabriel Le Bras s'inscrit en tout cas de manière durable dans le paysage des études médiévales en France.

À vrai dire, Marc Bloch n'avait pas proscrit de sa *Société féodale* toute question relevant du religieux, mais plutôt cantonné ce type de considération à la partie du livre portant sur les « conditions de vie » et l'« atmosphère mentale », en particulier au chapitre célèbre intitulé « Façons de sentir et de penser ». Ses propos sur la présence, « derrière toute vie sociale », d'un « fond de primitivité » et de « soumission à des puissances indisciplinables » renvoient davantage à la tradition des études sur la psychologie collective qu'à la sociologie durkheimienne : la « vie religieuse », écrit-il, « se nourrissait d'une multitude de croyances et de pratiques qui, tantôt léguées par des magies millénaires, tantôt nées, à une époque relativement récente, au sein d'une civilisation animée encore d'une grande fécondité mythique, exerçaient sur la doctrine officielle une constante pression ». Cet intérêt pour la psychologie des masses avait déjà joué un rôle important dans la genèse d'un autre grand livre de Marc Bloch, publié en 1924, *Les Rois thaumaturges*, présenté comme une « étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale » et donc sur la croyance collective au miracle de guérison par les rois¹³.

¹¹ *L'Église et le village*, qui aurait pu être un complément à la *Société féodale* de Marc Bloch (1939-1940), conçu avant-guerre, parut donc à une époque où les méthodes de l'histoire médiévale se renouvelaient profondément, en s'ouvrant notamment à l'archéologie. Fondé sur des questions pertinentes, l'ouvrage de G. Le Bras n'en ignorait pas moins nombre de méthodes et de matériaux qui, dans les années 1970, les auraient éclairées utilement : *L'Église et le village* passa donc largement inaperçu chez les historiens du Moyen Âge, et il fallut attendre encore une décennie de plus avant que les problèmes relatifs à l'Église qu'avait soulevés Marc Bloch ne soient réellement traités.

¹² G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, Paris, 1959-1964, 2 vol. Gabriel Le Bras dirigea aussi une *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, dont il rédigea le 1^{er} volume, *Prolégomènes*, Paris, 1955. Sur le mariage entre droit canonique et sociologie religieuse (deux domaines dans lesquels Gabriel le Bras publia de nombreux travaux), cf. F. SOUBIRAN-PAILLET, « Juristes et sociologues français d'après-guerre : une rencontre sans lendemain », dans *Genèses*, 41, 2000, p. 125-142. Un bel exemple de la manière dont, au début des années 1940, Gabriel Le Bras concevait l'histoire de l'Église, en rapport avec celle des pouvoirs et des dispositifs de contrôle social, est fourni par un cours donné à Paris en 1941, qui vient d'être édité : G. LE BRAS, *La police religieuse dans l'ancienne France*, Paris, 2010, avec une introduction de P. LEGENDRE intitulée « Sonder les sédiments de la religion française », p. 11-21. Pierre Legendre a, tout au long d'une œuvre originale, souligné l'importance du droit canonique dans la formation des institutions occidentales : *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, 1974, et dernièrement, *L'autre Bible de l'Occident : le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris, 2009 (« Leçons », IX).

¹³ Ce livre (précédé par la publication, en 1913, dans les *Analecta Bollandiana*, de la Vie d'Édouard le Confesseur par Osbert de Clare) n'eut guère de postérité immédiate, à l'exception des travaux de Robert Folz, élève de Marc Bloch à Strasbourg, qui s'intéressa aux rapports entre pouvoir (royal) et religion (liturgie, hagiographie) : R. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, 1950 ; IDEM, *Études sur le culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire*, Paris, 1951 ; IDEM, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, Paris, 1964 ; IDEM, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles, 1984 ; IDEM, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles, 1992. Sur l'œuvre de Folz : P. CORBET, « Robert Folz, historien de la sainteté au Moyen Âge », dans F.J. FELTEN, P. MONNET, A. SAINT-DENIS (éd.), *Robert Folz (1910-1996). Mittler zwischen Frankreich und Deutschland. Actes du Colloque "Idée d'Empire et royauté au Moyen Âge : un regard franco-allemand sur l'œuvre de Robert Folz"*

Dans la première moitié du XX^e siècle, l'étude des « croyances » et des « sentiments collectifs » avait intéressé quelques spécialistes de l'« histoire des religions », tels que Paul Alphandéry, titulaire d'un enseignement sur l'histoire des doctrines et des dogmes à la V^e section de l'École Pratique des Hautes Études, à Paris, dont l'œuvre, un peu marginale au sein des études médiévales, constituait une alternative à l'histoire ecclésiastique. Selon Alphandéry, la piété vécue par le peuple des fidèles constituait l'essence même de la vie religieuse ; plus qu'aux pouvoirs ecclésiastiques, l'historien devait s'intéresser aux mouvements collectifs et aux phénomènes aux marges de l'institution que représentaient les hérésies, le prophétisme, les visions etc.¹⁴ Alphandéry avait également entrepris une vaste enquête sur l'idée de croisade, dont les résultats n'ont été finalement publiés qu'après sa mort, entre 1954 et 1959, par son disciple Alphonse Dupront¹⁵. Ce dernier, qui avait soutenu en 1956 sa propre thèse sur *Le Mythe de croisade. Essai de sociologie religieuse*, incarna dans l'après-guerre cette approche très psychologisante, parfois mystique, de l'histoire religieuse du Moyen Âge¹⁶.

À la mort d'Alphandéry, en 1932, Gabriel Le Bras avait poussé Marc Bloch à se présenter à sa succession. Marc Bloch le rappelle, en août 1941, dans une lettre adressée à Lucien Febvre où il fait allusion, parmi ses collègues, aux « catholiques croyants et pratiquants » qu'il a appréciés : « Vous savez (...) mes sentiments pour Le Bras. Je puis bien dire qu'un des honneurs de ma vie aura été que ce chrétien de cœur et de pensée ait voulu naguère me faire entrer aux Hautes études pour y enseigner l'histoire du christianisme médiéval. Je ne m'honore, du reste, pas moins, d'avoir refusé : car je n'étais vraiment pas prêt à donner cet enseignement – malgré toutes ses séductions »¹⁷. Quelques années plus tôt, Marc Bloch avait déjà évoqué et justifié ce refus, en expliquant à Lucien Febvre que l'histoire du christianisme médiéval constituait un champ d'enquête spécifique auquel il ne s'était jamais vraiment consacré¹⁸.

Dans la France de la première moitié du XX^e siècle, l'histoire de l'Église et de la vie religieuse ne paraît donc pas avoir été au centre du travail des médiévistes. Elle demeura un champ d'étude quasiment confessionnel, séparé de l'histoire générale, que ce soit sous sa forme institutionnelle (Fliche) ou dans sa version psychologisante (Alphandéry-Dupront), ne donnant aucunement naissance à une sociologie de l'Église médiévale qui aurait cependant pu s'articuler (si Gabriel Le Bras s'était davantage investi dans cette voie) à l'histoire des rapports féodaux renouvelée par l'œuvre de Marc Bloch, lui-même réticent à l'intégration du

(Dijon, 2001), Stuttgart, 2007. C'est cependant une autre dimension des *Rois thaumaturges* qui allait être mise en valeur beaucoup plus tard, à l'époque de l'« histoire des mentalités » (cf. ci-dessous note 42).

¹⁴ P. ALPHANDÉRY, *Les Idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903.

¹⁵ P. ALPHANDÉRY et A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, 1954-1959.

¹⁶ La thèse de Dupront fut également publiée à titre posthume : A. DUPRONT, *Le Mythe de croisade*, Paris, 1997, 4 vol. Mais l'auteur avait rassemblé d'autres textes sous le titre : *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987. Lors de la soutenance de thèse de Dupront, Gabriel Le Bras avait bien relevé que son travail était « plus une étude de psychologie collective qu'une contribution à la sociologie religieuse » (D. IOGNA-PRAT, « Alphonse Dupront ou la poétisation de l'Histoire », dans *Revue historique*, CCC/4, 1999, p. 887-910, ici p. 890).

¹⁷ Lettre de M. Bloch à L. Febvre, 17 août 1941, dans *Marc Bloch - Lucien Febvre, Correspondance*. Édition établie, présentée et annotée par B. MÜLLER, t. 3 (*Les "Annales" en crises, 1938-1943*), Paris, 2003, n° CDLIX, p. 165.

¹⁸ « Naguère, quand Le Bras insistait si vivement pour me faire postuler, aux Hautes études, la succession d'Alphandéry, je me souviens lui avoir répondu – entre autres raisons de refus – que le christianisme médiéval était une chose si vaste, si complexe et si difficile qu'on ne pouvait l'étudier sérieusement sans y consacrer sa vie entière : je ne me sentais pas le courage de me laisser accaparer ainsi » (Lettre de M. Bloch à L. Febvre, 21 juin 1934, dans *Marc Bloch - Lucien Febvre, Correspondance*. Édition établie, présentée et annotée par B. MÜLLER, t. 2 (*De Strasbourg à Paris, 1934-1937*), Paris, 2003, n° CCXXXI, p. 102).

« religieux » dans ses recherches¹⁹. La question de la place de l'Église au sein des travaux consacrés au Moyen Âge se pose de manière très différente lorsque l'on considère la production des historiens en Italie.

2. En Italie : L'Église au cœur de l'histoire médiévale

Au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, les études historiques y avaient été dominées par l'école dite « economico-giuridica » qui s'intéressait aux structures économiques et à la manière dont les rapports entre les classes sociales se trouvaient transposés sur le plan des organisations politiques ; les cités italiennes constituaient le terrain de prédilection de cette historiographie qui envisageait le monde médiéval comme le creuset des communes urbaines²⁰. Appartenant à ce courant intellectuel, Gioacchino Volpe avait consacré aux « mouvements religieux » un certain nombre de travaux, d'abord publiés entre 1907 et 1912, puis réunis en 1922 sous le titre *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*²¹. Cette recherche, qui porte sur la dimension sociale des groupes hérétiques, mais aussi, de manière plus générale, sur « l'Église et la démocratie médiévale », visait à illustrer l'histoire des « rapports entre État et Église dans les cités italiennes », c'est-à-dire en réalité celle de la « société communale » dans son ensemble²². Tout en entretenant des liens évidents avec le mouvement qualifié de « modernisme » au sein de l'Église catholique de la fin du XIX^e et des premières décennies du XX^e siècle, l'histoire des mouvements religieux conçue par Volpe – qui adhéra ensuite au fascisme – se trouvait bien au cœur des préoccupations des médiévistes, nourrissant notamment l'histoire politique, sociale et même économique.

Cette place de choix accordée à l'Église dans les études historiques s'accrut dans les années 1940 et 1950, en raison du rôle joué au sein de l'*Istituto storico italiano per il Medio Evo*, à Rome, par Raffaello Morghen²³. Celui-ci fit de l'histoire religieuse une clé pour comprendre le monde médiéval, identifié à la *Christianitas*. Comme Volpe, Morghen s'intéressa au thème de l'hérésie, très présent dans son *Medioevo Cristiano* publié en 1951. Mais alors que Volpe voyait dans l'émergence des groupements hérétiques, au début du XI^e siècle, la manifestation d'une ébullition des forces sociales à l'œuvre au sein des cités, Morghen envisage l'hérésie comme une expérience proprement religieuse, attestant le réveil évangélique de l'Occident. L'hérésie est dès lors assimilée à une forme de christianisme

¹⁹ Dans une réponse à M. Bloch, L. Febvre, qui constatait l'absence de recherches importantes sur l'Église médiévale dans les années 30, se plaint des « Sous-Fliche » et des « Sous-Alphandéry » « que la terre nourrit » (Lettre de L. Febvre à M. Bloch, 23 juin 1934, dans *Marc Bloch - Lucien Febvre, Correspondance*, t. 2, n° CCXXXII, p. 103).

²⁰ Sur cette historiographie et l'un de ses plus insignes représentants, cf. E. ARTIFONI, *Salvemini e il Medioevo. Storici italiani fra Otto e Novecento*, Naples, 1990.

²¹ G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Florence, 1922. L'ouvrage fut réimprimé en 1926, puis, avec une nouvelle introduction, en 1961.

²² Les travaux sur les hérétiques ont été publiés sous le titre *Eretici e moti ereticali dal XI al XIV secolo, nei loro motivi e riferimenti sociali*, tandis que l'ouvrage de 1922 s'ouvre sur un essai intitulé *Chiesa e democrazia medievale, chiesa e democrazia moderna* et en comprend un autre sur *Chiesa e stato di città*. Dans l'introduction de ce livre, Volpe explique que ses travaux ont pour finalité d'« illustrare i rapporti fra stato e chiesa nelle città italiane, vale a dire la società comunale tutta quanta, osservata da un particolare ma assai comprensivo punto di vista ». L'œuvre de Volpe est analysée par O. CAPITANI, « Gioacchino Volpe, storico del Medioevo », dans *IDEM, Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi*, Bologne, 1979, p. 191-209, et surtout E. ARTIFONI, « Gioacchino Volpe e i movimenti religiosi medievali », dans *Reti Medievali Rivista*, 8, 2007, p. 1-20 [<http://www.retimedievali.it>].

²³ C'est également dans les mêmes années (1^{ère} édition en 1942, réédit. en 1954) que Giorgio FALCO publia sa *Santa romana repubblica*, mettant en évidence l'existence au Moyen Âge d'une « conscience » unitaire de l'Occident, fondée à partir de l'alliance entre l'Empire et l'Église.

authentique et pur, qui se serait démarquée des structures rigides de l'Église officielle. L'histoire de l'hérésie serait ainsi celle d'une prise de conscience, résultant d'une interrogation sur la nature de l'Église « véritable » : Morghen introduit dans les études médiévales une réflexion de nature ecclésiologique. On a pu écrire qu'après l'éclipse de la perspective « economico-giuridica », l'œuvre de Raffaello Morghen a représenté, dans l'Italie de l'après-guerre, la proposition la plus forte d'interprétation globale de la période médiévale²⁴. La vision des choses qu'elle véhicule, marquée par le « modernisme » d'un Ernesto Bonaiuti, repose sur un mythe des temps évangéliques et des origines chrétiennes, ainsi que sur une lecture parfois "immédiate" des documents médiévaux. C'est du reste sur le terrain de la critique des sources que certains disciples de Morghen, comme Raoul Manselli, Arsenio Frugoni ou Eugenio Dupré Theseider ont ensuite concentré leurs efforts, en reprenant un certain nombre de dossiers ouverts par leur maître²⁵. Le souci – et souvent même, au préalable, l'édition – des documents allait dès lors représenter une dimension importante du travail des historiens italiens s'intéressant à l'Église et aux faits religieux.

Dans les années 1950, l'Église se trouve en outre au cœur des premiers travaux d'un autre historien, Cinzio Violante, dont l'œuvre devait dominer les études médiévales en Italie au cours de la seconde moitié du XX^e siècle. Violante s'intéresse à la « dynamique » de ce qu'il appelle le *feudalesimo* des X^e et XI^e siècles, dont la compréhension ne relève pas, selon lui, de l'histoire économique, ni de l'histoire sociale, ni de l'histoire religieuse, mais de tous ces champs d'investigation à la fois. Recourant à un lexique qui avait été celui de Gioacchino Volpe, Violante utilise les notions de « forces vives » et de « vie » pour désigner cette réalité plurielle que l'historien a pour mission de reconstituer²⁶. L'époque féodale représente un moment que Violante n'hésite pas à qualifier de « révolutionnaire » : les « forces vives » ont alors connu de profondes transformations, que l'historien étudie d'abord à partir de l'observatoire milanais. Tandis qu'en 1953, son ouvrage sur « la société milanaise à l'âge pré-communal » analyse un certain nombre de changements économiques et sociaux de la période²⁷, deux ans plus tard, dans le livre sur « la *Pataria* milanaise et la réforme ecclésiastique », Violante s'attache aux processus de transformation morale que les fidèles, participant au mouvement réformateur des Patarins, entendaient mettre en œuvre²⁸. C'est qu'aux X^e et XI^e siècles, le monde européen « transforme ses structures comme sa conscience »²⁹.

Pour Cinzio Violante, c'est bien le christianisme qui façonne la « vie » sociale, tandis que l'Église confère son caractère organique à la société³⁰. S'ils ne sont certes pas sans

²⁴ A. DE VINCENZIIS, « L'albero della vita. Medievistica romana e medievistica italiana alla metà del xx secolo », dans *Reti Medievali Rivista*, 7, 2006, p. 1-14, ici p. 8 [<http://www.retimedievali.it>].

²⁵ Voir notamment R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del sec. XII*, Rome, 1953; *La « lectura super Apocalipsim » di Pietro di Giovanni Olivi*, Rome, 1955; *Spirituali e Beghini in Provenza*, Rome, 1959, et surtout A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Rome, 1954. Comme le fait justement remarquer P. CAMMAROSANO, *Guida allo studio della storia medievale*, Rome - Bari, 2004, p. 176, l'Arnaldo d'Arsenio Frugoni n'est pas seulement un livre de méthode concernant la critique des sources (une dimension pour laquelle l'ouvrage est souvent mentionné aujourd'hui et sur laquelle nous reviendrons dans la troisième partie de cette étude) ; il s'agit aussi d'un livre polémique dirigé contre une interprétation « politique » qui fait d'Arnaud de Brescia l'inspirateur et le chef de la révolution communale à Rome : pour Frugoni, Arnaud avait une vocation qui n'était que « religieuse » et que la notion d'« évangélisme » caractérise le mieux. Sur Dupré Theseider, cf. O. CAPITANI, « Da Volpe a Morghen : riflessioni eresiologiche a proposito del centenario della nascita di Eugenio Dupré Theseider », dans *Studi Medievali*, 3a ser., 40, 1999, p. 305-321.

²⁶ Ce lexique est relevé par E. ARTIFONI, « Gioacchino Volpe e i movimenti religiosi medievali », p. 3.

²⁷ C. VIOLANTE, *La società milanese nell'età precomunale*, Rome, 1953.

²⁸ C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la Riforma ecclesiastica*, Rome, 1955.

²⁹ C. VIOLANTE, *La Pataria milanese*, cit., p. 104.

³⁰ Ces idées sont clairement exprimées par C. VIOLANTE, « Problemi di storia della società medioevale », dans *Quaderni di cultura e storia sociale*, 1952, un article qui a précédé la publication des deux ouvrages sur Milan et que mentionne Giovanni Tabacco dans sa longue recension de l'étude sur la *Pataria*, notamment pour

rapport avec les thèmes de recherche de l'école romaine, les travaux de Violante sur la *Pataria* à Milan s'inscrivent toutefois davantage dans l'héritage de Volpe que dans celui de Morghen. Violante combat en particulier l'idée, défendue par Morghen et ses disciples, d'un renouvellement, presque nécessaire, de l'Église par les mouvements « hérétiques ». Selon Violante, il n'y a pas contraste, mais rencontre entre le mouvement des Patarins et la volonté de réforme de l'Église romaine. La « spiritualité » des masses ne s'oppose pas aux institutions ecclésiastiques : ces dernières doivent au contraire être envisagées comme autant de modalités de réalisation d'exigences spirituelles diffuses.

II. Développement de l'« histoire religieuse » : un objet commun ? (1950-1980)

1. En France : Histoire de la société, histoire religieuse

Le partage des tâches qui s'était imposé en France entre spécialistes d'histoire sociale, travaillant sur la « féodalité », et spécialistes de l'histoire de l'Église se maintint durant les décennies d'après-guerre³¹. La force de l'historiographie française de cette époque tient à la vigueur des recherches menées, dans le cadre d'imposantes monographies régionales, sur la société féodale ou seigneuriale. Ces travaux traitent généralement des aspects économiques, sociaux et politiques de l'organisation seigneuriale, mais la dimension religieuse en est souvent absente, à moins d'être reléguée dans un chapitre particulier consacré aux institutions ecclésiastiques. Publiée en 1953, la grande thèse de Georges Duby sur la seigneurie en Mâconnais est un bon témoin de cette situation. Alors que l'enquête repose en grande partie sur l'exploitation de documents rédigés, recopiés ou conservés par les moines de la plus grande abbaye d'Occident – les 5000 actes des cartulaires de Cluny –, aucun développement substantiel n'est consacré, dans la thèse, à la place spécifique du monastère ou à celle des religieux dans les structures sociales³². Georges Duby avait d'ailleurs dû convaincre ses maîtres Charles-Edmond Perrin, puis Louis Halphen, qu'il était possible de bâtir une étude d'histoire *sociale* en se fondant sur un corpus documentaire presque exclusivement *monastique*. Plus tard, Duby regretta l'absence des réalités ecclésiastiques dans sa réflexion sur les transformations de la société mâconnaise entre le X^e et le XI^e siècle et, en 1991, il devait même présenter comme une priorité pour les médiévistes d'apprécier « la juste place, dans la société féodale, au sein du “féodalisme”, de l'Église et plus généralement de ce que nous appelons le religieux »³³.

expliquer le lien entre l'étude de 1953 et celle de 1955 (G. TABACCO, « La “Pataria Milanese” in una recente opera », dans *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, 54, 1956, p. 321-329).

³¹ Dans les années 1950, les travaux de Marcel Pacaut illustrent bien le type de recherche qui pouvait être menée dans le domaine de l'histoire des institutions ecclésiastiques (dans la perspective des rapports entre Église et État) : M. PACAUT, *Les institutions religieuses*, Paris, 1950 ; IDEM, *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris, 1956 ; IDEM, *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France*, Paris, 1957. Les études, plus tardives, de Michel Parisse sur le monachisme et l'épiscopat (doublées d'une approche diplomatique) ou celles d'Hélène Millet sur le monde canonial s'inscrivent dans cette lignée.

³² G. DUBY, « Recherches sur l'évolution des institutions judiciaires pendant le X^e et le XI^e siècle dans le sud de la Bourgogne », dans *Le Moyen Âge*, 52, 1946, p. 149-194 ; 53, 1947, p. 15-38 ; IDEM, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1953. Cf. F. BOUGARD, « Genèse et réception du Mâconnais de Georges Duby », dans L. GATTO et P. SUPINO MARTINI (éd.), *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, Florence, 2002, p. 33-56.

³³ G. DUBY, *L'histoire continue*, Paris, 1991, p. 221.

Vingt ans après *La société mâconnaise*, dans la thèse de Pierre Toubert sur *Les structures du Latium médiéval*, qui exploite notamment les 3000 chartes de l'abbaye de Farfa, les « structures religieuses » sont certes évoquées, mais parmi d'autres « structures d'encadrement », accompagnant une transformation sociale dont le ressort était tout autre qu'ecclésial. On sait que Pierre Toubert a fait de l'*incastellamento* le nœud de l'intrigue qui se joue en Latium entre X^e et XI^e siècle. C'est, en effet, le phénomène de multiplication des châteaux et de réorganisation de l'habitat autour des pôles castraux qui a « conduit au dépècement de la *plebs* du haut Moyen Âge » et « a imposé à l'apostolat rural un nouveau cadre concret d'exercice, l'*ecclesia castri* » : « la dislocation des structures religieuses du haut Moyen Âge apparaît comme la conséquence des transformations de l'habitat »³⁴. Quant au diocèse, d'agrégat de *plebes* qu'il était dans le haut Moyen Âge, s'il se transforma en une véritable entité territoriale, c'est parce qu'il pouvait désormais s'appuyer sur les territoires mieux délimités des nouveaux châteaux³⁵. Cette relégation au second plan des « structures religieuses » est d'autant plus remarquable que les phénomènes sociaux et politiques étudiés par Pierre Toubert concernent la région de Rome, à une époque très particulière qui est celle de la réforme dite « grégorienne ». L'historien français connaissait certes les travaux de ses collègues italiens : ceux de Cinzio Violante (auquel il reprend d'ailleurs l'expression de « réforme permanente »), d'Arsenio Frugoni, d'Ovidio Capitani et de Giovanni Miccoli (portant sur la dimension ecclésiologique de la réforme : « il est peu de problèmes plus à la mode que celui-là »³⁶), mais les analyses de ces historiens – qui voyaient en l'Église la structure essentielle, voire le moteur de l'histoire – ne jouèrent guère de rôle dans la démarche et les problématiques de Toubert. Cluny et Rome sont des paradigmes de l'Église médiévale, mais pas plus que Cluny pour Georges Duby, l'Église de Rome n'a constitué, pour Pierre Toubert, un objet d'étude propre à rendre compte des caractères originaux de l'âge féodal³⁷.

³⁴ P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e siècle à la fin du XII^e siècle*, Rome, 1973, p. 791 et 931.

³⁵ P. TOUBERT, *Les structures*, cit., p. 796.

³⁶ P. TOUBERT, *Les structures*, cit., p. 932, n. 1. Idem, p. 792.

³⁷ Dans l'ouvrage de 1973, les structures ecclésiastiques sont en quelque sorte absorbées au sein des structures socio-économiques. Mais de manière apparemment paradoxale, tous les aspects relevant du religieux qui n'entraient pas dans ce cadre d'interprétation sont rapportés à une vision très classique de l'histoire de l'Église. À propos de la réforme, Toubert évoque notamment une diffusion des modèles pastoraux du haut vers le bas (cf. la critique de J. HOWE, « St Berardus of Marsica (d. 1130). 'Model Gregorian Bishop' », dans *Journal of Ecclesiastical History*, 58/3, 2007, p. 400-416), tandis que dans deux synthèses beaucoup plus récentes portant sur la « réforme grégorienne », il en revient à la périodisation de la réforme qu'avait proposée Augustin Fliche (ainsi du reste qu'à l'ecclésiologie de Gerd Tellenbach) : P. TOUBERT, « Église et État au XI^e siècle : la signification du moment grégorien pour la genèse de l'État moderne », dans J.-Ph. GENET, B. VINCENT (dir.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, 1986, p. 9-22 ; ID., « Réforme grégorienne », dans Ph. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 2003, p. 1432-1440. En ce sens, le modèle dominant demeure celui d'une séparation nette entre l'histoire sociale (allant de l'économie au politique) et l'histoire ecclésiastique. Dans un tel contexte scientifique, Jean-François Lemarignier (qui avait consacré sa thèse de droit, en 1937, aux privilèges d'exemption des abbayes normandes) est l'un des rares historiens français qui, sans remettre fondamentalement en cause une interprétation catholique de l'histoire de l'Église, s'efforça, dès les années 1950, de replacer le phénomène de la réforme ecclésiastique dans le cadre d'une histoire de la société et des pouvoirs : il montra par exemple que l'immunité accordée aux monastères pouvait mener à la seigneurie ecclésiastique, et que la question des « coutumes » à l'âge féodal était indissociable de l'affirmation des idéaux de réforme (J.-F. LEMARIGNIER, « L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne », dans *Congrès scientifique (Cluny)*, Dijon, 1950, p. 288-340 ; IDEM, « La dislocation du *pagus* et le problème des *consuetudines* (X^e-XI^e siècles) », dans *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 401-410 ; IDEM, « De l'immunité à la seigneurie ecclésiastique. Les « territoires coutumiers » d'églises en Ile-de-France et dans les régions voisines d'après les diplômes des premiers Capétiens (987-1108) », dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, t. 1, Paris, 1965, p. 619-630 - tous ces travaux sont accessibles dans J.-F. LEMARIGNIER, *Structures politiques et religieuses dans la France du haut Moyen Âge*. Recueil d'articles rassemblés par ses disciples, Paris, 1995). Une

Parallèlement aux grandes monographies d'histoire sociale, une nouvelle histoire de l'Église, « progressiste », prit le relais de la traditionnelle histoire ecclésiastique. Ses orientations ne sont pas sans présenter quelque analogie avec les travaux italiens suscités par Raffaello Morghen. Lié au contexte de l'après-concile de Vatican II (1962-1965), cette nouvelle histoire de l'Église doit beaucoup à quelques ecclésiastiques français, comme Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, partisans dès les années 1950 d'une « nouvelle théologie » et d'une ecclésiologie, fondée sur l'histoire, reconnaissant la spécificité de la condition laïque au sein du peuple de Dieu, et la laïcité en tant que dimension de l'Église³⁸. Ces conceptions inspirèrent plusieurs travaux d'historiens, principalement à partir des années 1970. André Vauchez, notamment, introduisit alors dans la recherche académique des objets d'étude comme l'histoire des modèles de sainteté et celle des expériences religieuses des laïcs, attestant entre autres qu'il était possible, au Moyen Âge, « d'atteindre les sommets de la perfection morale et de l'expérience religieuse sans avoir passé son existence à l'intérieur d'un monastère » ou que « les mérites des humbles n'étaient pas moins dignes d'être couronnés par la Grâce que ceux des puissants »³⁹. Dans cette perspective, la « réforme grégorienne », qui instaura, à partir du milieu du XI^e siècle, une séparation nette, institutionnelle, entre les clercs et les laïcs, ruinant une ancienne conception de l'Église comme *universitas fidelium*, constituait le moment clé de l'histoire médiévale ; c'est du reste en réaction à cette nouvelle donne qu'à partir des XII^e et XIII^e siècles, les laïcs inventèrent de nouvelles formes de religiosité, s'investissant dans « une floraison d'initiatives qui leur permirent de retrouver au niveau de la spiritualité vécue ce qu'ils avaient perdu en pouvoir et en liberté d'expression au sein de l'Église »⁴⁰. Soucieux de retracer le cheminement de la foi à

autre œuvre assez atypique dans le paysage historiographique français est celle de Gabriel Fournier, attestant également une volonté de concilier des objets et des approches relevant de l'histoire sociale et de l'histoire de l'Église : G. FOURNIER, *Le peuplement rural en Basse-Auvergne durant le haut Moyen Âge*, Clermont-Ferrand, 1961 ; IDEM, « La mise en place du cadre paroissial et l'évolution du peuplement », dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo : espansione e resistenze. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 28, Spolète, 1982, p. 495-563. Une telle ambition n'apparaît plus guère chez les successeurs de Gabriel Fournier, notamment M. AUBRUN, *L'ancien diocèse de Limoges, des origines au milieu du XI^e siècle. Études sur le Massif central*, Clermont-Ferrand, 1984 ; IDEM, *La paroisse en France, des origines au XV^e siècle*, Paris, 1986, qui relèvent d'une histoire ecclésiastique plus traditionnelle.

³⁸ Travaux importants, dans les années 1950, sur l'ecclésiologie et, en particulier, la place des laïcs au sein de l'Église : Y.M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953 ; IDEM, *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris, 1962 ; IDEM, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, 1968 ; M.-D. CHENU, « Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 49, 1954, p. 59-80. Ces travaux ont également eu un écho en Italie, notamment au sein de l'école représentée par Morghen. Voir A. VAUCHEZ (dir.), *Cardinal Yves Congar, 1904-1995. Actes du Colloque réuni à Rome, 3-4 juin 1996*, Paris, 1999.

³⁹ On ne citera ici que la thèse d'André VAUCHEZ, soutenue à la Sorbonne en 1978 et finalement publiée à Rome en 1981, sur *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, ainsi que ses articles rassemblés dans le volume *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987, dont la première partie réunit des études sur « L'émergence du laïcat dans l'Église, XI^e-XIII^e siècle », tandis que la seconde partie regroupe plusieurs contributions sous le titre « "Faire corps". Les confréries au Moyen Âge ». Comme il le souligne, les travaux réalisés, dès les années 1950, par Gilles-Gérard Meerssemann sur le phénomène confraternel (réunis dans *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Rome, 1977, 3 vol.) ou par Étienne Delaruelle (rassemblés dans *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, 1975), ont été une source d'inspiration pour André Vauchez.

⁴⁰ A. VAUCHEZ, « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », dans *Études*, 402, 2005, p. 55-67, ici p. 59. Cette brève synthèse éclaire de manière utile les fondements et les lignes d'interprétation des travaux scientifiques menés par l'auteur dans les décennies précédentes. Ce sont les « initiatives » des laïcs, les diverses formes de « religion volontaire » apparues après la réforme grégorienne qui ont fait l'objet des travaux d'A. Vauchez et de ses élèves ou disciples sur les confréries, le prophétisme et les « pouvoirs informels » dans l'Église de la fin du Moyen Âge. Si l'interprétation qui en est donnée est bien différente dans l'un et l'autre cas,

travers les âges, André Vauchez publia, en 1975, un petit volume sur *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, qui rencontra un vif succès. Le mot « spiritualité » n'est certes pas médiéval et renvoie à des réalités typiques du XIX^e siècle. André Vauchez en propose de fait un usage particulier, à valeur heuristique : la « spiritualité » qu'il entend étudier ne renvoie pas à « un système codifiant les règles de la vie intérieure », mais à « une relation entre certains aspects du mystère chrétien particulièrement mis en valeur à une époque donnée et des pratiques (rites, prières, dévotions), elles-mêmes privilégiées par rapport à d'autres pratiques possibles à l'intérieur de la vie chrétienne ». Un tel projet d'étude s'inscrit résolument au sein d'une interrogation sur le « mystère chrétien », la « spiritualité » étant envisagée comme « l'unité dynamique du contenu d'une foi et de la façon dont celle-ci est vécue par des hommes historiquement déterminés ». Parmi ces derniers, André Vauchez fait donc une large place aux « simples fidèles » ou « laïcs »⁴¹. Ce type de préoccupations, qui donna naissance, dans les dernières décennies, à de nombreux travaux – qu'il n'est pas possible d'énumérer ici – sur l'histoire de la sainteté, de la prédication, des confréries, du prophétisme et autres thèmes renvoyant aux formes de la « pastorale » chrétienne et aux rapports entre clercs et laïcs, définit une « histoire religieuse » dont certaines dimensions ne sont pas sans rapport avec les travaux d'un Alphanéry ou d'un Dupront et qui s'imposa progressivement dans le champ des études médiévales, tout en restant en bonne partie déconnectée des recherches consacrées aux structures sociales et économiques. Le partage des compétences inauguré dans la première moitié du XX^e siècle ne se démentit donc pas.

Dans les années 1970, d'autres historiens, tels que Jacques Le Goff, puis Jean-Claude Schmitt, entreprirent de développer une « histoire des mentalités » qui devait beaucoup aux transformations culturelles et sociales inaugurées à la fin de la décennie précédente, mais se réclamait du modèle lointain des *Rois thaumaturges*⁴². L'acquis des sciences sociales enrichit toutefois l'approche qui avait été celle de Marc Bloch, dépendante des présupposés de la recherche du début du XX^e siècle sur la psychologie collective. L'essor de l'ethno-anthropologie, à partir des années 1950 et 1960, dans le monde anglo-saxon, puis, sous la forme dominante du structuralisme, en France, orienta les travaux des médiévistes dans la perspective d'une « anthropologie historique », soucieuse d'appréhender certes les « mentalités », mais aussi, de manière plus large, les comportements, les rites, les gestes des hommes du Moyen Âge, soit un certain nombre d'objets qui rencontraient l'intérêt des tenants de la nouvelle « histoire religieuse » pour les pratiques et les expériences liées au culte chrétien⁴³. Quelques travaux collectifs, portant en particulier sur l'encadrement des fidèles, ont d'ailleurs réuni spécialistes d'« histoire religieuse » et chercheurs revendiquant une approche anthropologique⁴⁴. Il n'y en avait pas moins, entre l'une et l'autre démarche, une

on remarquera que, pour la nouvelle « histoire religieuse » comme pour l'histoire ecclésiastique telle que la concevait un Augustin Fliche, l'épisode de la « réforme grégorienne » constitue une clé d'interprétation essentielle de l'histoire médiévale.

⁴¹ A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e-XII^e siècles*, Paris, 1975. Le projet est assez différent de celui, clairement apologétique, qu'avait poursuivi L. GENICOT, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1958, dans une Collection intitulée « Je sais - je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle ».

⁴² Sur ce modèle, cf. J. LE GOFF, « La genèse du miracle royal », dans H. AT SMA et A. BURGUIÈRE (éd.), *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et Sciences sociales*, Paris, 1990, p. 147-156, ainsi que la « Préface », de Jacques Le Goff également, à la réédition des *Rois thaumaturges*, dans la « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1983, p. I-XXXVIII.

⁴³ Sur les rapports complexes entre histoire des mentalités et anthropologie historique, cf. J. LE GOFF et J.-Cl. SCHMITT, « L'histoire médiévale », dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 39, 1996, p. 9-25, ici p. 14-16.

⁴⁴ Cette rencontre est entre autres illustrée par l'*Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris, 1979, dirigée par Jean DELUMEAU, où Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt ont publié leur célèbre article « Au XIII^e siècle. Une parole nouvelle », et par l'*Histoire de la France religieuse*, Paris, 1988, dirigée par Jacques LE GOFF et René RÉMOND. Dans le cadre de l'École française de Rome, elle a donné lieu à quelques colloques qui ont fait date,

réelle distance épistémologique et certains points de désaccord⁴⁵. Ceux-ci furent à l'origine de mémorables discussions, voire de polémiques⁴⁶. C'est qu'une approche du christianisme médiéval déliée de tout engagement confessionnel, fondée sur les concepts de « mythe » et de « rites »⁴⁷, faisant parfois du « religieux » une émanation du « social », dans une logique toute durkheimienne, ne pouvait être envisagée que comme réductrice par les tenants d'une histoire de l'Église qui demeurerait l'apanage de chercheurs catholiques, fussent-ils critiques⁴⁸.

notamment : *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle. Table ronde organisée par l'École française de Rome, juin 1979*, Rome, 1981. Dans cette perspective, les premiers travaux de Jacques CHIFFOLEAU (*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, et son essai sur « La religion flamboyante (vers 1320-vers 1520) », dans J. LE GOFF et R. RÉMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, t. 2, Paris, 1988, p. 11-183) relèvent d'une anthropologie historique des pratiques religieuses (éclairées, dans ce cas, par un recours discret à la psychanalyse). Cf. aussi J. CHIFFOLEAU, « Pour une histoire de la religion et des institutions médiévales du XII^e au XV^e siècle », dans *Cahiers d'histoire*, 36, 1991, p. 3-21 (amorçant un tournant vers le droit). Sur la question de la pastorale et de la prédication médiévale, ce sont les travaux de N. BÉRIOU, portant tout à la fois sur la formation et les techniques intellectuelles des prédicateurs, sur la performance et la réception des sermons, qui se sont ensuite imposés, ainsi qu'en témoignent notamment sa thèse sur *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, 1998, et, intéressant du point de vue des relations scientifiques entre l'Italie et la France, la somme qu'elle a dirigée sur *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*, Rome, 2001.

⁴⁵ Un fossé séparait, par exemple, l'examen des croyances et des pratiques religieuses des classes subalternes en termes de « religion populaire » (pour prendre un thème qui a fait couler beaucoup d'encre dans les années 1970 et 1980) et leur étude dans le cadre des formes de la « culture folklorique ». J'ai tenté de rendre compte de ces débats dans un article désormais très « daté » : M. LAUWERS, « “Religion populaire”, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 82, 1987, p. 221-258.

⁴⁶ Sans entrer dans les détails de leur réception (et de l'incompréhension qu'elles ont rencontrée, en particulier dans les milieux de l'historiographie ou de l'érudition « catholique »), on mentionnera ici deux études de Jean-Claude Schmitt qui ont suscité la polémique : J.-Cl. SCHMITT, « “Jeunes” et danse des chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des *exempla* (XIII^e-XIV^e siècles) », dans *Cahiers de Fanjeaux*, 11, Toulouse, 1976, p. 127-158 ; IDEM, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, 1979 (la traduction italienne datant de 1982). Polémique et désaccords résultaient souvent de malentendus, les positions respectives des uns et des autres ne se situant pas sur le même plan (et n'évoquant donc pas le même objet), comme en témoigne également la résistance qu'a suscité, en 1981, au nom d'une conception traditionnelle du dogme, *La naissance du Purgatoire* de Jacques Le Goff.

⁴⁷ Voir en particulier J.-Cl. SCHMITT, « Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible ? Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval », dans F. LEPORI et F. SANTI (éd.), *Il mestiere di storico del medioevo*, Spolète, 1994, p. 73-83. À propos des rites funéraires et de la commémoration des morts, je me permets de renvoyer à M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècle)*, Paris, 1997.

⁴⁸ L'approche de Jean-Claude Schmitt (cf. la note précédente) est explicitement mise en cause ou du moins fortement nuancée par A. VAUCHEZ, « Introduzione », dans IDEM, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Rome, 2003, p. 7-12 : « se la religione medievale fosse stata soltanto un complesso di riti e di miti finalizzati ad assicurare il funzionamento armonioso del corpo sociale, mal si comprenderebbe il significato della lotta per le investiture o quello della bolla Clericis laicos di Bonifacio VIII, o ancora la natura di fenomeni come la rivendicazione, da parte di numerosi laici, di una certa autonomia rispetto ai chierici nella sfera spirituale. In ogni caso, una cosa è affermare che i fatti religiosi siano anche dei fatti sociali e che i comportamenti religiosi si evolvano in funzione delle trasformazioni della società, un'altra – del tutto diversa e, ai miei occhi, assai discutibile – è negare l'esistenza stessa di una religione medievale ». La question des modèles de sainteté et du culte des saints chère à André Vauchez fut l'occasion de discussions entre médiévistes italiens et français, mais aussi, de manière peut-être moins explicite, entre spécialistes de l'histoire religieuse et historiens ouverts aux questionnements de la socio-anthropologie : *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. XXXVI *Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 7-13 aprile 1988, Spolète, 1989 ; *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque organisé par l'école française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza », Rome, 27-29 octobre 1988, Rome, 1991. Dans ces rencontres, dont le déclencheur fut la publication (en 1981), puis la traduction en italien et en français, de l'ouvrage de Peter Brown sur le culte des saints, la perspective « religieuse » prime assez nettement. Fondés

Les recherches sur l'Église médiévale menées en France au cours des années 1970 et 1980 ont donc été dominées, d'un point de vue quantitatif au moins, par une « histoire religieuse » qui, délaissant les faits et les institutions, a suscité maints travaux sur les modèles spirituels et les pratiques culturelles. En bien des cas, ces nouveaux objets d'étude résultaient d'une réflexion, plus ou moins engagée et explicite, sur la nature du catholicisme (contemporain) et son rapport à la société⁴⁹. Éloignée de telles préoccupations, l'approche ethno-anthropologique du christianisme médiéval, ouvrant au comparatisme, qui se développa dans les mêmes années, demeura plus marginale au sein de l'enseignement et de la recherche universitaires, tout en connaissant succès éditorial et diffusion à l'extérieur de la France. Quant à l'histoire sociale, à l'origine des importantes monographies caractéristiques d'une certaine historiographie française, elle demeurait largement fermée aux questions « ecclésiastiques », en dépit de l'exploitation systématique de documents, comme les chartes et les cartulaires, élaborés au sein des établissements ecclésiastiques du Moyen Âge.

2. En Italie : Histoire de la spiritualité, histoire des institutions

Nous avons vu qu'à l'inverse de la situation française, beaucoup de travaux italiens ne dissociaient aucunement l'histoire de l'Église de celle de la société, et que, tant avant qu'après la seconde guerre mondiale, les faits religieux ont occupé en Italie une place tout à fait centrale dans les études médiévales. Il y eut certes quelques exceptions à cette règle, comme en témoigne l'œuvre de Giovanni Tabacco, moins intéressé par les transformations de l'Église au cours du Moyen Âge que par le processus de « dissolution de l'État », pour reprendre l'expression utilisée dans un article célèbre de 1960⁵⁰. Tabacco est pourtant l'auteur de plusieurs études relatives à l'Église, voire à l'histoire de la spiritualité⁵¹, mais les dimensions

sur un retour à l'érudition, les travaux de Jacques DALARUN – sur Robert d'Arbrissel, sur la sainteté féminine et sur François d'Assise – ont ensuite occupé le devant de cette scène.

⁴⁹ À propos de la notion d'« histoire religieuse », Cl. LANGLOIS et A. VAUCHEZ, « L'histoire religieuse », dans F. BÉDARIDA, M. AYMARD, Y.-M. BERCÉ et J.-Fr. SIRINELLI (éd.), *L'histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995*, Paris, 1995, p. 313, notent qu'elle « détermine une manière spécifique de désigner un "objet" en refusant toute approche confessionnelle et en tentant d'embrasser d'un seul regard la totalité des manifestations religieuses, qu'elles soient dominantes ou minoritaires, déviantes ou séculières ». Dans le type d'études que je désigne, dans les lignes qui précèdent, comme relevant d'une « histoire religieuse », qui émerge dans les années 1970, la dimension « confessionnelle » ne me semble toutefois pas absente. André Vauchez lui-même fait remarquer qu'« un historien de la vie religieuse privé du sens des réalités spirituelles risquerait de passer à côté de l'essentiel » (compte rendu de J. DELUMEAU (dir.), *L'historien et la foi*, Paris, 1996, dans *Le Monde*, 12-07-1996, cité par D. IOGNA-PRAT, « Bilan et perspectives de l'histoire monastique », cit., p. 62). Il faut signaler le rôle de ce courant de l'« histoire religieuse » et celui d'A. Vauchez en particulier dans les grandes synthèses réalisées à partir des années 1990 : J.-M. MAYEUR, Ch. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme, des origines à nos jours*, Paris, ***, 13 vol. ; G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ (dir.), *Storia dell'Italia religiosa*, Rome, 1993-1995, 3 vol.

⁵⁰ G. TABACCO, « La dissoluzione medievale dello stato nella recente storiografia », dans *Studi Medievali*, 3^e sér., 1, 1960, p. 397-446, repris dans IDEM, *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, Turin, 1993, p. 245-303. Comme le titre l'indique, il s'agit d'un article qui fait le bilan de plusieurs publications sur ce thème. Il convient à ce propos de souligner l'importante activité de recension de Giovanni Tabacco, menée tout au long de sa carrière et dont on peut aujourd'hui mesurer l'ampleur et l'intérêt : G. TABACCO, *Medievistica del Novecento. Recensione e note di lettura*, éd. P. GUGLIEMOTTI, I (1951-1980) et II (1981-1999), Florence, 2007 (Reti Medievali E-Book. Monografie, 5), disponible en ligne sur *Reti Medievali* [<http://www.retimedievali.it>].

⁵¹ Ces travaux ont été réunis dans un volume intitulé *Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Naples, 1993, qui reprend des articles du début des années 1950 sur Romuald de Ravenne et les Camaldules, ainsi que des travaux, plus tardifs, en particulier sur Pierre Damien et l'époque de la réforme. Ces études ne me paraissent pas participer, au contraire de ceux mentionnés ci-dessous (cf. note 54), à la réflexion de Tabacco sur les formes du pouvoir au Moyen Âge. Giuseppe Sergi reconnaît, d'une certaine

religieuses, sociales et politiques des phénomènes examinés ne paraissent pas aussi intégrés dans ses analyses qu'elles le sont, par exemple, dans l'œuvre de Cinzio Violante. Jamais Tabacco n'envisage l'Église comme la clé de voûte de l'histoire médiévale. L'un de ses derniers textes, une conférence consacrée aux grands courants de l'historiographie médiévale au XX^e siècle, donnée à Turin, en 1994, devant un public de non spécialistes, est très symptomatique de sa vision de l'Occident du Moyen Âge et de l'évolution de sa discipline. Tabacco y rapporte l'ensemble de la production des médiévistes, depuis le début du XX^e siècle, à l'analyse de deux grandes questions. La première concerne la dimension religieuse et culturelle, qui permet d'envisager le Moyen Âge comme une époque « organiquement religieuse, depuis le sommet de la hiérarchie institutionnelle jusqu'aux mouvements populaires et même hérétiques » : une telle conception est bien illustrée en Italie par l'œuvre de Raffaello Morghen, que Tabacco met en rapport, d'une part, avec la *Geistesgeschichte* allemande et en particulier avec les travaux d'Herbert Grundmann et, d'autre part, avec les démarches de Paul Alphandéry et du Marc Bloch des *Rois thaumaturges* en France. La seconde question traitée par les médiévistes du XX^e siècle est celle du « pouvoir », c'est-à-dire essentiellement celle de la transformation de l'État à l'âge féodal : le processus de dégradation, voire de dissolution de la *res publica*, au profit d'une mosaïque de pouvoirs locaux (de nature seigneuriale ou communale), contraste bien évidemment avec l'image unitaire d'un monde médiéval soudé par la dimension religieuse⁵². C'est dans le second champ d'étude, que l'on peut identifier au concept de *feudalesimo*, illustré par Heinrich Mitteis en Allemagne, François-Louis Ganshof en Belgique, Marc Bloch et Georges Duby en France (aucun nom d'historien italien n'est avancé), que Tabacco situe ses propres travaux, persuadé que le thème du « pouvoir » doit être central dans la réflexion des médiévistes⁵³. S'il prend en compte les réalités ecclésiastiques, en particulier dans plusieurs synthèses rédigées dans les années 1980, c'est afin d'appréhender la « face ecclésiastique » des formes de pouvoir caractéristiques du haut Moyen Âge⁵⁴. Tabacco explique toutefois qu'il ne faut pas confondre

manière, leur écart (pour ne pas dire leur incongruité) par rapport aux centres d'intérêt de Tabacco ; il y voit le signe de son professionnalisme : « ... era uomo di forti passioni, ma le teneva sotto controllo, le comprimeva, facendo il mestiere di storico. Può bastare, per affermarlo, l'esempio maggiore. Era laico, anzi laicissimo, ma si occupò con rigore e con grandi risultati di spiritualità e cultura dei chierici, ricevendo apprezzamenti anche da parte di chi aveva orientamenti opposti e addirittura confessionali » (G. SERGI, « Giovanni Tabacco e l'esegesi del passato come esperimento di verità » dans *Giovanni Tabacco e l'esegesi del passato*, Accademia delle Scienze di Torino. Quaderni, 14, 2006, p. 7-13, ici p. 12).

⁵² G. TABACCO, « Lezione sulla medievistica del Novecento », dans *Reti Medievali Rivista*, 7, 2006, disponible en ligne sur *Reti Medievali* [<http://www.retimedievali.it>].

⁵³ Comme il l'écrit en 1968, « studiosi che hanno cercato di spostare decisamente l'asse dell'indagine sul medioevo dalla considerazione del potere politico alla rievocazione di altri e più umani orizzonti di vita – si pensi all'attualità del tema agrario e al forte interesse per le esperienze religiose – si trovano costretti ad affrontare ancor sempre il problema del potere, così disperso e pur così efficace in quei secoli, e si distraggono dalla ricerca economica o da quella religiosa per domandarsi che cosa mai sia avvenuto della *res publica* allora, e suggeriscono fasi di sviluppo, più o meno connesse con mutamenti nelle forme della produzione o del possesso, o con le crisi della spiritualità cristiana. Come prescindere, nel rievocare il lavoro e le credenze degli uomini, dalle strutture in cui l'uno e le altre si espressero, e come ricostruire queste strutture fuori di un chiaro quadro politico ? » (G. TABACCO, « Ordinamento pubblico e sviluppo signorile nei secoli centrali del medioevo », dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 79, 1968, p. 37-51, repris dans IDEM, *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, p. 304-319, ici p. 304). Ce passage est relevé par P. CAMMAROSANO, « Giovanni Tabacco, la signoria e il feudalesimo », dans *Giovanni Tabacco e l'esegesi del passato*, Accademia delle Scienze di Torino. Quaderni, 14, 2006, p. 37-46, ici p. 37.

⁵⁴ Il faut ici mentionner deux essais dont les titres indiquent bien l'intérêt pour la question du « pouvoir » - qui ne se saisit, dans le haut Moyen Âge, qu'à travers sa dimension ecclésiastique : G. TABACCO, « Gli intellettuali del medioevo nel giuoco delle istituzioni e delle preponderanze sociali », dans *Storia d'Italia. Annali 4 (Intellettuali e potere)*, éd. C. VIVANTI, Turin, 1981, p. 5-46; IDEM, « Il volto ecclesiastico del potere nell'età carolingia », dans *Storia d'Italia. Annali 9 (La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea)*, éd. G. CHITTOLINI et G. MICCOLI, Turin, 1986, p. 5-41.

les écrits des clercs, canonistes, théologiens, glossateurs, etc., qui pensaient fonder la chrétienté comme un système total, avec le monde réel, beaucoup plus complexe : en d'autres termes, l'*esperienza di vita* du Moyen Âge (on reconnaît ici une notion de Volpe, reprise par Violante) ne se réduit pas à l'*Ecclesia* (contrairement à ce que pensaient Volpe et surtout Violante)⁵⁵.

La place mineure accordée à la dimension « religieuse » et à l'Église, du moins en tant qu'entité, dans l'œuvre de Giovanni Tabacco, comme dans les travaux des médiévistes turinois se réclamant de son magistère⁵⁶, n'est guère représentative de la production des médiévistes italiens. Considérées dans leur ensemble, les recherches sur l'Église et les faits religieux se sont le plus souvent orientées, à partir des années 1950, en deux directions généralement disjointes : une histoire que l'on pourrait dire de la « spiritualité », qui se décompose elle-même en plusieurs courants, et une histoire des « institutions » ecclésiastiques.

La première est l'héritière de la tradition incarnée par Raffaello Morghen et poursuivie par ses disciples Raoul Manselli et Arsenio Frugoni. Entre 1958 et 1966, les premiers travaux de Giovanni Miccoli sur la réforme grégorienne s'inscrivent dans cette perspective : Miccoli s'intéresse aux rapports complexes entre l'exigence de réforme (qui adopta des formes variées, que l'historien s'efforce de reconstituer) et sa réalisation, son travestissement ou son dépérissement⁵⁷. L'histoire de l'Église est alors envisagée comme une étude des différentes formes d'incarnation historique du message évangélique. En ce sens, Miccoli opère une sorte

⁵⁵ « E se canonisti e teologi, e con essi i glossatori, i commentatori, i legisti, pensano di rifondare la cristianità come sistema totale, noi non dobbiamo per questo postulare senz'altro la coincidenza fra la loro visione del mondo e il mondo reale, più vasto e più complesso, in cui vissero: così come non abbiamo risolto nella *ecclesia* dell'alto medioevo l'intera esperienza di vita di quel tormentato Occidente » (G. TABACCO, « Il cosmo del medioevo come processo aperto di strutture instabili », dans *Società e storia*, 3, 1980, p. 1-33, repris dans IDEM, *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, 1993, p. 3-41, ici p. 38). Tabacco souligne du reste la contradiction inhérente à la « centralité politique » du rôle des évêques dans la transformation du *Regnum italicum* : alors que la culture des évêques les incitait à soutenir l'idée d'une *res publica* et la fonction souveraine, leur enracinement croissant dans les intérêts locaux, l'immunité dont ils bénéficiaient, en faisaient des modèles d'autonomie pour les puissants (ainsi que le remarque J.-M. SANSTERRE, « L'histoire des institutions ecclésiastiques », dans *Omaggio al Medioevo. I primi cinquanta anni del CISAMS*, éd. E. Menestò, Spolète, 2004, p. 111-131).

⁵⁶ Pour prendre un exemple tout à fait récent, on peut mentionner le manuel de R. BORDONE et G. SERGI, *Dieci secoli di medioevo*, Turin, 2009, dont les deux premières parties portent respectivement sur *Poteri e strutture del potere : alto medioevo* et *Poteri e strutture del potere : basso medioevo*, tandis que les questions relatives aux faits religieux sont reléguées dans une troisième et dernière partie de l'ouvrage intitulée *Società, religione, economia*, elle-même organisée en trois chapitres : « Società », « Cristianesimo e chiese », « Economia ». Une telle architecture correspond parfaitement à une conception de l'histoire médiévale qui était celle de Tabacco, telle qu'elle transparait par exemple dans les propos cités ci-dessus, note 53. Dans le bref chapitre qui leur est consacré, les faits religieux sont traités dans la perspective d'une « histoire religieuse » ou « histoire de la spiritualité » qui s'inscrit bien davantage dans la lignée des travaux cités ci-dessus, note 51 que dans celle d'une histoire sociale de l'Église ou du religieux, tandis que les dimensions ecclésiastiques du « pouvoir » sont évoquées dans quelques (rares) paragraphes des deux premières parties de l'ouvrage (par exemple, p. 113-114, « I vescovi potenti »). La question des rapports entre pouvoirs (en particulier l'émergence des pouvoirs féodaux) et Église (en l'occurrence les monastères) est au cœur de G. SERGI, *L'Aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Rome, 1994 (qui rassemble des études précédemment parues).

⁵⁷ G. MICCOLI, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, 1960 ; IDEM, *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, 1966 (rassemblant plusieurs articles parus précédemment). Le questionnement de Miccoli sur la réforme et sur le rôle des laïcs dans l'Église doit être replacé dans le contexte des réflexions qui agitèrent le monde catholique à l'époque du concile de Vatican II. Puisant aux mêmes sources (des théologiens comme Yves Congar par exemple), les tenants français de l'« histoire religieuse », tels qu'André Vauchez, n'ont cependant guère dialogué – si ce n'est plus tardivement : cf. ci-dessus, note 59 – avec l'œuvre de Miccoli.

de recentrement de cette histoire autour de questions proprement religieuses (au sens contemporain) et ecclésiologiques⁵⁸. Ces préoccupations, témoignant d'un engagement personnel au sein de l'Église catholique, l'amènent à s'interroger sur le pouvoir détenu au Moyen Âge par l'institution ecclésiastique, et à faire de la tension entre évangélisation et pouvoir, religiosité et institution, le fil conducteur de ses recherches⁵⁹. Giovanni Miccoli retrace en fait le processus de cléricisation de l'Église au cours de la période médiévale, en mettant en évidence la marginalisation des laïcs dans la gestion du pouvoir ecclésiastique et l'insertion croissante de l'Église dans les cadres du pouvoir⁶⁰. Miccoli n'est pas loin de penser que l'histoire de l'Église médiévale se solde par un échec. Ces idées, sous-jacentes à son essai sur *La storia religiosa*, publié en 1974 dans l'importante *Storia d'Italia* éditée par Einaudi, furent bien mal accueillies par tout un pan, conservateur, de l'historiographie catholique⁶¹. Quoi qu'il en soit, nous retiendrons pour notre propos la manière dont les travaux de Giovanni Miccoli ont tout à la fois défendu une certaine irréductibilité de la question « religieuse » (rompant ainsi, d'une certaine façon, avec la manière dont beaucoup d'historiens italiens avaient placé l'Église au cœur d'une histoire générale de l'époque médiévale) et prôné une approche ecclésiologique (impliquant une étude rigoureuse des modèles véhiculés par les écrits des clercs du Moyen Âge⁶²).

Alors que la recherche italienne se montrait réticente par rapport aux entreprises d'« histoire totale », pour reprendre l'expression de Jacques Le Goff et Pierre Toubert⁶³, dans la mesure où celles-ci mettaient sur le même plan des réalités de natures diverses (et des documents de fiabilité variable), Ovidio Capitani fit de l'approche ecclésiologique une sorte d'antidote à une telle confusion. Il n'y aurait d'histoire possible, selon Capitani, que des structures, des faits ou des modèles dont les contemporains eurent « conscience » : l'histoire

⁵⁸ « Poiché la riforma gregoriana fu e volle essere una riforma religiosa ed ecclesiastica, di storia religiosa ed ecclesiastica qui soprattutto si discorre: e gli aspetti sociali, politici, economici – e psicologici, e di mentalità e di cultura – della storia del tempo entrano nella misura in cui appaiono condizionanti, o s'intrecciano a quell'altra storia che a noi soprattutto interessava » (G. MICCOLI, « Avvertenza », dans IDEM, *Chiesa Gregoriana*, p. XXII).

⁵⁹ Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que la figure du *laicus religiosus* que fut François d'Assise ait intéressé Giovanni Miccoli, comme du reste André Vauchez : voir, entre autres, G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Turin, 1991, et A. VAUCHEZ, *François d'Assise, entre histoire et mémoire*, Paris, 2009 (on relèvera la similitude des sous-titres), dont on lira aussi la réflexion sur l'apport de Miccoli à l'histoire de François d'Assise : A. VAUCHEZ, « François d'Assise rendu à l'histoire », dans *Una storiografia inattuale ? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica*, éd. G. BATTELLI et D. MENOZZI, Rome, 2005, p. 69-84. La fameuse « question franciscaine » mériterait bien évidemment de longs développements historiographiques.

⁶⁰ R. RUSCONI, « Un profilo di storia della vita religiosa in Italia », dans *Una storiografia inattuale ?*, cit., p. 103-132, ici p. 123. Cette recherche sur l'Église va bien au-delà de l'histoire médiévale : la synthèse de Miccoli sur « La storia religiosa » (citée dans la note suivante) concerne l'époque moderne, et d'autres travaux de l'historien ont porté sur l'Église dans le monde contemporain : G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, 1985.

⁶¹ G. MICCOLI, « La storia religiosa », dans *Storia d'Italia. Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, t. 2, Turin, 1974, p. 437-1079. Voir en particulier la très vive critique de *La storia religiosa* par Gregorio PENCO, « La storia religiosa del Medioevo », dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 30, 1976, p. 119-145. Le (re)censeur voit dans la synthèse proposée par Miccoli « une storia fortemente ideologizzata e polemica » (ce que l'on ne peut nier) et « un saggio basato sull'idea dell'anti-religione o dell'anti-Chiesa », ajoutant : « ma anche su quella dell'anti-storia ». L'essai et son compte rendu ont alors entraîné des débats, ainsi que le départ de Sofia Boesch Gajano de la Rédaction de la revue. Pour une réflexion sur l'œuvre de Miccoli, en particulier « La storia religiosa », voir les contributions de F. BOLGIANI, G.G. MERLO, A. RIGON, J. DALARUN et G. MICCOLI, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 32, 1996, p. 333-433, ainsi que le volume *Una storiografia inattuale ?*, cit.

⁶² La perspective ecclésiologique apparaît clairement dans la longue étude « *Ecclesiae primitivae forma* », dont la première version a été publiée en 1960 et qui a été ensuite réécrite pour *Chiesa Gregoriana*, p. 258-383.

⁶³ J. LE GOFF et P. TOUBERT, « Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible ? », dans *Actes du 100^e Congrès national des Sociétés savantes, Paris, 1975. Section de philologie et d'histoire*, t. 1, Paris, 1977, p. 31-44.

ecclésiastique doit dès lors être envisagée comme « une histoire de la conscience du système »⁶⁴.

Sans prendre cette orientation très ecclésiologique, nombre de médiévistes italiens ont inscrit leur recherche, à partir des années 1970 et 1980, au sein d'une histoire de la « spiritualité » ou de la « religiosité »⁶⁵, qui aboutit à des résultats divers, allant des travaux de Claudio Leonardi⁶⁶ à ceux de Sofia Boesch Gajano⁶⁷, Roberto Rusconi⁶⁸ ou Grado Giovanni Merlo⁶⁹. Les thèmes d'étude privilégiés – culte des saints et modèles de sainteté, prédication et prophétisme, hérésie et ordres Mendians – et la démarche de certains de ces historiens paraissent proches de l'« histoire religieuse » développée en France au même moment, comme en témoignent du reste la participation de ces historiens au premier volume de la *Storia dell'Italia religiosa*, dirigé au début des années 1990 par André Vauchez, dont la préface annonce, en effet, qu'il n'y sera pas question d'histoire des institutions ou des doctrines, mais des différents « aspects d'une expérience vécue, individuelle et collective, liée au sentiment du sacré »⁷⁰. Un effet générationnel, mais aussi le rôle actif joué par André

⁶⁴ Cf. O. CAPITANI, « Storia ecclesiastica come storia della “coscienza del sistema” », dans *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, éd. G. ROSSETTI, Bologne 1977, p. 41-55 ; IDEM, « Le istituzioni ecclesiastiche medievali tra ideologia e metodologia. Appunti », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 30, 1976, p. 345-362. Il conviendrait de mettre en rapport la notion de « conscience du système » élaborée par Ovidio Capitani avec le concept de « Selbstbewusstsein » utilisé par les historiens allemands. Sur l'œuvre d'Ovidio Capitani, cf. R. RUSCONI, « Regimen christianum : la Chiesa medievale nella storiografia di Ovidio Capitani », dans *Giornata di studio per un Maestro: Ovidio Capitani (Bologna, 23 marzo 2004)*, éd. M.C. DE MATTEIS, Bologne, 2005, p. 37-58. L'approche ecclésiologique ne renvoie pas nécessairement à une historiographie confessionnelle, comme en témoigne l'ouvrage de G. ARNALDI, *Natale 875. Politica, ecclesiologia, cultura del papato altomedievale*, Rome, 1990.

⁶⁵ Depuis 1957, le *Centro di studi sulla spiritualità medievale* organise un Colloque annuel sur un thème se rapportant à l'« histoire de la spiritualité ». Voir notamment les réflexions de Cl. LEONARDI, « È possibile una storia della spiritualità ? », dans *La spiritualità medievale : metodi, bilanci, prospettive. Incontro di studio dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università di Perugia (Todi, 19-20 dicembre 1986)*, Spolète, 1987, p. 21-36, qui revient sur la figure de Morghen et la volonté de certains milieux catholiques, après la seconde guerre mondiale, de rénover tout à la fois l'Église et l'histoire ; Leonardi rappelle également que Gustavo Vinay, craignant qu'une histoire de la *spiritualità* isole « un aspetto non isolabile dello spirito umano, rischiando alla fine di scoprire cose raffinatissime ma astratte », préférerait parler de *religiosità* ; dans cette même perspective, cf. G.G. MERLO, « Spiritualità e religiosità », dans *La spiritualità medievale*, cit., p. 49-56.

⁶⁶ L'œuvre de Leonardi étudie les « figures » qui « ont fait progresser l'humanité dans la conscience de sa condition à la fois terrestre et divine » ; elle représente ainsi une « contribution à une histoire des relations entre l'homme et Dieu, entre l'ici-bas et l'au-delà », ainsi que l'écrit, en rendant compte du recueil des travaux de Cl. LEONARDI, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Florence, 2004, A. VAUCHEZ, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 60, 2006, p. 106-112.

⁶⁷ S. Boesch Gajano est à l'origine de nombreux colloques et de maintes publications collectives (en particulier dans la Collection « Sacro / santo ») sur la sainteté et le culte des saints. Les médiévistes italiens travaillant dans le domaine hagiographique ainsi renouvelé sont regroupés au sein d'une *Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia*, dont l'éditeur romain Viella édite un bulletin annuel, *Sanctorum*, depuis 1996.

⁶⁸ R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana, da Carlo Magno alla controriforma*, Turin, 1981. Sur la prédication en Italie, voir aussi les nombreux travaux de Carlo DELCORNO depuis son petit volume sur *La predicazione nell'età comunale*, Florence, 1974.

⁶⁹ G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologne, 1989 ; IDEM, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologne, 1996 ; IDEM (éd.), *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea. Atti del XXXII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia*, Torre Pellice, 1994.

⁷⁰ Le « sacré » y est défini comme « ce qui appartient à une sphère que n'épuise pas la vie économique, politique, culturelle, institutionnelle... » (G. DE ROSA, T. GREGORY et A. VAUCHEZ (éd.), *Storia dell'Italia religiosa*, t. 1 (*L'Antichità e il Medioevo*) sous la dir. d'A. VAUCHEZ, Rome - Bari, 1993 (avec les contributions de G. BARONE, G. CRACCO, G.G. MERLO, R. RUSCONI), ici p. VII). Giuseppina De Sandre Gasparini, Giovanni Grado Merlo et Antonio Rigon sont par ailleurs à l'origine de la création, dans les années 1990, des *Quaderni di*

Vachez au sein de l'École française de Rome expliquent les relations étroites et une certaine communauté de pensée entre spécialistes français et italiens d'« histoire religieuse ».

Une perspective plus « institutionnelle » présidait à l'élaboration d'autres travaux, relevant davantage de l'histoire ecclésiastique que de celle de la « spiritualité » ou de la « religiosité ». La très catholique *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* avait été fondée en 1947⁷¹. En 1959, Michele Maccarrone, directeur de la revue, et Paolo Sambin lancèrent une collection intitulée *Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica*, destinée à publier des ouvrages dans le domaine de l'histoire ecclésiastique, émanant d'auteurs s'inscrivant dans la droite ligne de l'Église romaine⁷². La naissance de la collection avait été précédée de débats et d'un colloque organisé à Bologne, en 1958, où de jeunes catholiques progressistes, comme Giuseppe Alberigo et Paolo Prodi, disciples de Delio Cantimori, avaient vainement tenté d'ouvrir le projet à une historiographie plus « laïque », perméable aux mutations culturelles que connaissait l'Italie à cette époque et consacrée à la « vie religieuse » autant qu'à l'histoire ecclésiastique⁷³. Dans les années qui ont suivi, la collection *Italia sacra* accueillit un certain nombre d'ouvrages sur l'organisation et les circonscriptions ecclésiastiques, diocèses, *pievi* et paroisses⁷⁴. C'est également à partir de 1959 qu'ont été régulièrement organisées les *Settimane internazionali della Mendola*, principalement consacrées à l'étude des institutions ecclésiastiques de la *societas christiana* des XI^e et XII^e siècles⁷⁵.

Cinzio Violante, dont on a déjà évoqué les premières études remontant au début des années 1950, se montrait fort critique vis-à-vis des problématiques de certains historiens, inspirés par le modernisme et par les idées développées au moment du concile de Vatican II, qui opposaient à la rigidité de l'Église institutionnelle la vivacité d'un christianisme pur et

Storia religiosa, une revue qui atteste la volonté de concilier l'histoire religieuse et l'histoire locale ou régionale, qui demeure souvent en Italie une histoire urbaine. On peut également évoquer, dans cette dernière perspective, les travaux sur les cultes civiques d'Anna Benvenuti Papi.

⁷¹ P. VIAN, « Le origini e il programma della "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" (1938-1947) », dans P. ZERBI (éd.), *Cinquant'anni di vita della "Rivista di Storia della Chiesa in Italia". Atti del Convegno di studio (Roma, 8-10 sett. 1999)*, Rome, 2003 (« Italia sacra », 71), p. 15-99.

⁷² G. CRACCO, « "Ogni cosa è illuminata" : Paolo Sambin e la storiografia del Novecento », dans *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 69, 2006, p. 81-134. « Italia sacra » était le titre d'un ouvrage du XVII^e siècle, dû à l'abbé cistercien Ferdinando Ughelli, qui exaltait la sacralité du territoire italien et de ses Églises.

⁷³ P. PRODI, « Il Convegno di Bologna (1958) », dans *Cinquant'anni di vita della "Rivista di Storia della Chiesa in Italia"*, cit., p. 167-192. Le colloque de Bologne était intitulé : *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Cf. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento : ricerche storiche*, Florence, 1939. Sur Cantimori : G. MICCOLI, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Turin, 1970. En 1976, la *Rivista di Storia*, toujours dirigée par Maccarrone, connut une crise, liée à l'exclusion de Paolo Brezzi de la Rédaction en raison de son adhésion au Parti communiste ; en désaccord avec cette exclusion, Paolo Sambin démissionna de la revue : cf. O. CAPITANI, « La crisi del 1976 », dans *Cinquant'anni di vita della "Rivista di Storia della Chiesa in Italia"*, cit., p. 123-137. Voir aussi, ci-dessus, note 61, l'accueil fait par la *Rivista*, la même année, à l'essai de Miccoli sur l'histoire religieuse.

⁷⁴ *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII). Atti del II Convegno di storia della Chiesa in Italia (Roma, 5-9 settembre 1961)*, Rome, 1964 ; A. CASTAGNETTI, *La pieve rurale nell'Italia padana. Territorio, organizzazione patrimoniale e vicende della pieve veronese di San Pietro di "Tillida" dall'alto medioevo al secolo XIII*, Rome, 1976 ; *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981)*, Rome, 1984 ; M. MACCARRONE, *Romana Ecclesia – Cathedra Petri*, éd. P. ZERBI et al., Rome, 1991, etc. Sambin était l'auteur d'un ouvrage sur l'organisation paroissiale : P. SAMBIN, *L'ordinamento parrocchiale di Padova nel Medioevo*, Padoue, 1941.

⁷⁵ Sur ces *Settimane* organisées tous les trois ans, les questions qui y ont été discutées et la transformation des problématiques – s'ouvrant notamment à une histoire de la « religiosité » – à partir de 2007, cf. les remarques de G. ANDENNA, « Dalle tradizionali Settimane alle "Nuove Settimane" : le ragioni e i contenuti del cambiamento », dans *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII). Le Settimane internazionali della mendola. Nuova Serie 2007-2011*, éd. G. ANDENNA, Milan, 2009, p. 3-21.

authentique⁷⁶. Dénonçant par exemple une interprétation toute négative de l'« Église féodale », Violante s'en prend ainsi à « l'influence, plus ou moins directe, sur certains historiens, de l'idéologie moderniste qui, considérant les institutions en elles-mêmes comme des réalités inconciliables avec la spiritualité chrétienne, envisagent l'institutionnalisation même de l'Église comme la cause de toutes les crises ». Pour Violante, l'Église, « corps mystique du Christ », c'est-à-dire « communauté humaine dans laquelle le Christ ressuscité est mystiquement présent », doit être envisagée tout à la fois dans ses *principes* (ou sa doctrine) et ses *structures* (ou institutions)⁷⁷. Les positions du médiéviste de Pise n'attestent pas un grand « progressisme » idéologique⁷⁸, mais il est indéniable que son interprétation des rapports en quelque sorte inextricables entre Église et féodalité, ainsi que l'image même de l'« Église féodale » qu'il a élaborée⁷⁹, ont battu en brèche une vision de la féodalisation des structures ecclésiastiques comme cause de « corruption » et facteur de « décadence » pour l'Église, vision d'autant plus enracinée dans les esprits qu'elle était objectivement partagée par l'historiographie catholique traditionnelle et par les courants modernistes. Ce faisant, Violante rompait également avec la place centrale donnée à la « réforme grégorienne » dans l'histoire de l'Église médiévale, que ce soit par l'historiographie traditionnelle ou par les médiévistes ouverts aux idées post-conciliaires⁸⁰. La démarche de Violante permettait en fait

⁷⁶ On doit à Cinzio Violante, qui fut l'un des artisans des Colloques de la Mendola et de plusieurs volumes publiés dans la Collection *Italia sacra*, d'importants travaux sur l'histoire des institutions ecclésiastiques (*pievi*, diocèse) et sur l'Église à l'époque féodale, qui ont été réunis dans deux recueils : C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel medioevo*, Palerme, 1987, dont le cœur est constitué par deux longs articles : « *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII* », paru dans *Istituzioni ecclesiastiche delle « societas christiana » dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie. Atti della VI Settimana internazionale di studio, Milano, 1-7 settembre 1974*, Milan, 1977, p. 643-799, et « *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X)* », paru dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo : espansione e resistenze, 10-16 aprile 1980*, Spolète, 1982, p. 963-1155 ; IDEM, « *Chiesa feudale* » e *Riforme in Occidente (sec. X-XII). Introduzione a un tema storiografico*, Spolète, 1999, qui développe l'introduction qu'avait donnée Violante au Colloque *Chiesa e mondo feudale nei secoli XI e XII. Atti della XII Settimana internazionale di Studio, Mendola 1992*, Milan, 1995.

⁷⁷ C. VIOLANTE, « Un tema storico ancora da approfondire nel suo insieme : Chiesa e mondo feudale in Occidente (secoli IX-XIII) », dans IDEM, « *Chiesa feudale* », cit., p. 110-111.

⁷⁸ Voir notamment la conclusion de son texte sur « Un tema storico ancora da approfondire », cit., p. 171 : « Comunque, generalmente modernistica era la tesi di Raffaello Morghen circa l'irriducibile contrapposizione (anzi incompatibilità) tra spiritualità e istituzioni, che si manifestò all'epoca del feudalesimo nell'antitesi tra movimenti religiosi popolari e Chiesa "feudale". (...) Tale tesi ha dato origine a una interessante e viva corrente storiografica, nella quale non di rado l'ispirazione modernistica e, poi, quella della sinistra cattolica "post-conciliare" si sono congiunte e – a volte – confuse con le motivazioni laicistiche o con le marxiste ». La « défense » de l'Église féodale par Violante ne renvoie aucunement à une vision sociologique, fonctionnaliste ou culturaliste, mais à des considérations d'ordre moral et ecclésiologique, ainsi qu'en témoignent, entre autres, ses réflexions sur l'« église privée » - une institution qu'il justifie : « Bisogna però tener conto – in primo luogo – che in una società tutta innervata da istituzioni feudale e – soprattutto – signorili la "chiesa privata" era l'istituzione ecclesiastica più consentanea con i tempi e – talora – era l'unica che rendesse possibile ancora l'inquadramento religioso dei detentori di signorie e di feudi e dei loro rispettivi soggetti e, in generale, l'esercizio della cura d'anime in quelle circostanze. E, se non mi nascondo l'incuria o la prepotenza di molti proprietari laici di chiese, e le conseguenze deleterie di spartizioni ereditarie, a volte frantumate fino all'inverosimile, vorrei però ricordare che sempre più numerose chiese private erano acquisite o fondate da monasteri riformati, i quali con la loro disciplina e il loro prestigio spirituale ne fecero efficaci centri di attrazione per i fedeli » (*Ibidem*, p. 119).

⁷⁹ À propos de l'Église à l'âge féodal, Violante évoque à plusieurs reprises la « compenetrazione reciproca tra cultura e costumi religiosi, da una parte, et feudali dall'altra » (C. VIOLANTE, « Un tema storico ancora da approfondire », cit., p. 138). Il n'est pas surprenant que, parmi les historiens sur les travaux desquels s'appuie Violante pour élaborer son concept d'« Église féodale », se trouve Jean-François Lemarignier (voir ci-dessus, note 37).

⁸⁰ Cette rupture est d'autant plus remarquable que Cinzio Violante avait consacré ses premières recherches à la *Pataria* milanaise (cf. ci-dessus, note 28).

d'appréhender les transformations permanentes de l'Église au cours du Moyen Âge⁸¹. Enfin, la manière dont le médiéviste s'est efforcé d'articuler, dans ses recherches, ce qu'il appelait les « principes » et l'« organisation », l'« ecclésiologie » et les « institutions »⁸², n'est pas très éloignée d'une approche de la société médiévale vue sous l'angle des rapports entre « système de représentation » et « pratiques sociales » (pour employer ici un vocabulaire d'inspiration socio-anthropologique que Violante n'utilise évidemment pas).

En observant les recherches sur l'Église médiévale menées dans les années 1970 et 1980, en Italie comme en France, c'est toutefois l'émergence d'une « histoire religieuse », caractérisée par des références similaires, par des objets nouveaux et communs (concernant les pratiques et expériences « religieuses », la diffusion des modèles « spirituels »), qui s'impose majoritairement dans la production des historiens et au sein des établissements universitaires. Ce genre d'historiographie a établi ou renforcé l'idée d'un particularisme des faits religieux, en quelque sorte déconnectés des autres domaines de l'histoire pour relever d'un champ d'étude particulier. Peu de médiévistes ont mis en cause une telle spécialisation et donc la spécificité de l'« histoire religieuse ». En Italie, pour des raisons très différentes, sinon diamétralement opposées, Giovanni Tabacco et Cinzio Violante se sont cependant efforcés de rattacher l'Église à l'ensemble du dispositif social, le premier en y voyant l'une des formes que pouvait prendre le pouvoir et le second en faisant de l'Église une sorte de matrice de la société⁸³ ; en France, l'attention portée à la dimension sociale des faits religieux fut surtout le fait d'historiens qui, à la suite de Jacques Le Goff, ont tenté de mettre en œuvre une approche anthropologique de l'Occident médiéval, en envisageant notamment le religieux comme une émanation de la société, au nom de concepts et de protocoles d'analyse développés à partir de la sociologie durkheimienne.

⁸¹ « Durante i secoli altomedioevali la Chiesa si modificò insieme con tutta la società secondo le esigenze dei tempi, anzi a volte fu essa ad avvertire per prima esigenze nuove, come – alla fine del secolo v – quella di mutare il criterio dell'ordinamento circoscrizionale. Rispetto alla tradizione romana ne fu (...) una deviazione brusca, dovuta a motivi esterni, cioè all'influsso germanico ; ma fu soprattutto un processo di trasformazione interna delle istituzioni e delle coscienze del mondo antico, sollecitato dalla presenza della religione cristiana e sviluppatosi certo anche per l'incontro con le tradizioni germaniche ». Et de conclure : « Fu insomma una lunga crisi, ma non fu lo snaturamento della Chiesa » (C. VIOLANTE, « Un tema storico ancora da approfondire », cit., p. 152).

⁸² Sur la nécessité d'une prise en compte des modèles ecclésiologiques dans l'approche des institutions ecclésiastiques : C. VIOLANTE, « Le istituzioni ecclesiastiche », dans *Il Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Venticinque anni di attività 1952-1977*, Spolète, 1977, p. 73-92. Voir aussi, prolongeant un texte de Peter von Moos en donnant le point de vue de l'historiographie italienne, G. CARIBONI, « Concezione ecclesiologica e ricerca sulle istituzioni medievali nella storiografia italiana degli ultimi decenni. Qualche osservazione a partire dalla lezione di Peter von Moos », dans G. MELVILLE (éd.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Cologne-Weimar-Vienne, 2001, p. 341-346.

⁸³ Dans un entretien récent, Pierre Toubert note justement que Giovanni Tabacco excellait « dans la compréhension du pouvoir médiéval » et de « de l'Église comme "institution sociale" » (la notion d'Église ne me semble toutefois pas nettement affirmée dans les travaux de Tabacco ; il n'en demeure pas moins que celui-ci reliait l'ecclésial aux structures de pouvoir) et que Cinzio Violante « savait relier l'histoire des structures religieuses et des sociétés » (« Pierre Toubert, l'histoire médiévale des structures. Entretien avec Nicolas Offenstadt », dans *Genèses*, n° 60, septembre 2005, p. 138-153, ici p. 141).

III. À la croisée des chemins : vers une histoire sociale de l'institution ecclésiale ?

Depuis deux décennies environ, l'histoire de l'Église médiévale et des faits religieux connaît en France une transformation profonde par rapport aux traditions historiographiques inaugurées au début du XX^e siècle. Il ne semble pas qu'au cours des mêmes années, les cartes furent ainsi redistribuées en Italie. Une sorte de volte-face survenue au sein de la recherche française amène, en effet, les médiévistes à s'intéresser désormais à la fonction sociale de l'Église et à la place du « religieux » au sein des structures sociales, rompant ainsi avec la dichotomie qui avait jusqu'alors prévalu entre histoire religieuse et histoire de la société. Un regard anthropologique posé sur les sociétés anciennes, doublé de réflexions, comme celles de Marcel Gauchet, sur la trajectoire « politique » du « religieux » au sein d'un Occident désormais (et apparemment) déchristianisé⁸⁴, ont sans aucun doute favorisé cette réévaluation de la part religieuse ou ecclésiale de l'histoire du Moyen Âge, en renouvelant du reste son approche. D'autres éléments, liés à l'évolution des disciplines historiques et peut-être à la réception en France de certains travaux italiens, contribuèrent également au changement de paradigme.

Deux acquis de l'historiographie italienne, progressivement (et récemment) assimilés au sein de la recherche française, doivent en particulier être relevés :

1. Le premier est l'introduction dans les études médiévales d'une perspective ecclésiologique, renvoyant à l'idée selon laquelle l'Église est à la fois institution sociale *et* système de représentation. Depuis l'époque de Raffaello Morghen, cette perspective est très présente dans nombre de travaux italiens, que ceux-ci manifestent des préoccupations d'ordre spirituel (l'ecclésiologie comme réflexion sur la « véritable Église du Christ ») ou qu'ils s'intéressent au fonctionnement de la société médiévale (l'ecclésiologie comme intermédiaire entre les institutions ecclésiastiques et les structures politiques et sociales), qu'ils s'inscrivent dans une optique confessionnelle militante ou au sein d'une démarche plus laïque. En raison de l'apport de ces travaux, il n'apparaît plus possible aujourd'hui de faire l'histoire du monde carolingien ou de l'âge grégorien, de s'attacher aux pouvoirs ou aux formes de l'organisation sociale, sans envisager la manière dont les clercs et les moines ont défini l'ordonnement du monde et des groupes humains, en proposant des images de l'*Ecclesia* conformes à la place qu'ils entendaient occuper dans la société⁸⁵. Plus récemment, des travaux comme ceux de Giacomo Todeschini sur les conceptions et les pratiques économiques de l'Église médiévale ont en outre abordé sous cet angle ecclésiologique les questions de l'échange, de la circulation des biens, de l'usage des richesses et de la pauvreté, subie ou volontaire,

⁸⁴ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985, glosé dans IDEM, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris, 2003.

⁸⁵ Sur l'importance de la question ecclésiologique au sein de l'historiographie italienne, cf. A. DE VINCENTIIS, « L'albero della vita », cit., p. 8. À la suite des travaux de Raffaello Morghen, puis de ceux de Giovanni Miccoli, Ovidio Capitani, Girolamo Arnaldi ou Cinzio Violante, une nouvelle génération d'historiens s'est employée à l'analyse de la dimension ecclésiologique des écrits médiévaux : voir, entre autres, les travaux de R. SAVIGNI, *Giona di Orléans. Une ecclésiologia carolingia*, Bologne, 1989, de N. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Rome, 1999, et *L'età dell'Obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Naples, 2007, ou ceux de Glauco Maria Cantarella concernant Cluny. L'analyse précise des modèles ecclésiaux, dans la lignée de l'oeuvre de Miccoli, est également illustrée par R. MICHETTI, *Francesco d'Assisi e il paradosso della minoritas. La "Vita beati Francisci" di Tommaso da Celano*, Rome, 2004.

contribuant à renouveler profondément les théories héritées de Max Weber à propos des rapports entre économie et religion dans l'histoire occidentale⁸⁶.

En France, ce type de préoccupation s'est imposé, parmi les médiévistes, dans le contexte des discussions relatives aux « trois ordres » de la société féodale, lancées dans les années 1970 par Jacques Le Goff et Georges Duby, dans un dialogue avec l'œuvre de Georges Dumézil, soit à la lumière de l'histoire comparée des religions ou des mythologies⁸⁷ ; dans les années 1980, la question des « ordres » a été réinterprétée, précisément selon une optique plus ecclésiologique, par Dominique Iogna-Prat et Edmond Ortigues⁸⁸. L'exploration des ressorts de l'ecclésiologie monastique, étroitement articulée à l'histoire des institutions et des pratiques sociales, a ensuite fait des riches productions écrites issues de l'Église de Cluny, entre le X^e et le XII^e siècle, une sorte de terrain d'élection⁸⁹. Tandis que Georges Duby avait fait l'histoire de la « société mâconnaise » entre le X^e et le XII^e siècle (en exploitant les chartes de Cluny), Dominique Iogna-Prat a entrepris de décrire (à partir d'écrits hagiographiques, d'œuvres exégétiques, de traités polémiques) les fondements de la « société chrétienne » tout à la fois rêvée et bâtie par les religieux de cette abbaye placée au cœur de la société féodale. Les moines de Cluny avaient mis en place, en effet, une structure et un modèle d'Église – un « système ecclésial » – adaptés aux recompositions sociales de leur temps, qui leur reconnaissaient un rôle de direction ou du moins de contrôle des « puissants ». Ce contrôle monastique, qui supposait une prise en charge de toutes les composantes, y compris laïques, du corps social, se transforma progressivement en un mouvement d'« inclusion » de la société par l'Église⁹⁰. L'observatoire privilégié représenté par Cluny donne ici à l'historien l'occasion d'apprécier un processus tout à la fois matériel et idéologique d'encadrement des hommes par

⁸⁶ G. TODESCHINI, *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Spolète, 1989 ; IDEM, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Rome, 1994 ; IDEM, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologne, 2002 ; IDEM, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologne, 2004 ; IDEM, *Visibilmente crudeli. Malvivente, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologne, 2007. Le quatrième titre a été traduit en français : *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Lagrasse, 2008. Sur cette question de la pauvreté franciscaine, de nombreux travaux ont été réalisés à partir des années 1990. Ce type de questionnement a du reste franchi le cercle relativement étroit des études médiévales, ainsi qu'en témoignent les réflexions de G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*, trad. franç. : *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement* (« Homo Sacer », II, 2), Paris, 2008.

⁸⁷ G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.

⁸⁸ D. IOGNA-PRAT, « Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle », dans *Annales ESC*, 41, 1986, p. 101-126 ; E. ORTIGUES, « L'élaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d'Auxerre », dans *Francia*, 14, 1986, p. 27-43 ; E. ORTIGUES, « Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres », dans D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (éd.), *L'école carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remi. 830-908*, Paris, 1991, p. 181-227 (repris dans IDEM, *La révélation et le droit*, Paris, 2007, p. 77-130) ; D. IOGNA-PRAT, « Ordre (s) », dans J. LE GOFF, J.-Cl. SCHMITT (dir.) *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 845-860. Dans cette même perspective ecclésiologique, à propos d'une « source » majeure pour les historiens de la société féodale : E. ORTIGUES et D. IOGNA-PRAT, « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne », dans *Studi Medievali*, 3^a ser., 26, 1985, p. 537-572. À partir du milieu des années 1980, d'autres travaux, relatifs aux modèles hagiographiques, comme ceux de P. CORBET (*Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen, 1986), ont comporté une dimension ecclésiologique.

⁸⁹ D. IOGNA-PRAT, « Entre anges et hommes : les moines “doctrinaires” de l'an Mil », dans R. DELORT (dir.), *La France de l'an Mil*, Paris, 1990, p. 245-263 ; IDEM, « Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens », dans ID., *Études clunisiennes*, Paris, Picard, 2002, p. 11-34 ; I. ROSÉ, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e - milieu du XI^e siècle)*, Turnhout, 2008.

⁹⁰ D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, 1998. Pour sa part, D. MÉHU (*Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny, X^e-XV^e siècle*, Lyon, 2001) a montré comment les moines avaient, sur le terrain, autour de l'abbaye même, structuré une communauté d'habitants et un territoire.

l'institution ecclésiastique, qui s'est généralisée en Occident entre le IX^e et le XIII^e siècle⁹¹. « Mise en ordre » et « inclusion » ayant entraîné un certain nombre d'exclusions, les historiens de l'*Ecclesia* ont été conduits à retrouver et réinterpréter la question de l'« hérésie », dont nous avons vu qu'elle était au centre des préoccupations de plusieurs grands médiévistes italiens depuis le début du XX^e siècle. Quant aux rapports entre la religion et l'économie, ils n'étaient pas absents de la recherche en France, mais ont été abordés d'une autre manière : dès la fin des années 1960, Jacques Le Goff avait lancé une vaste enquête – qui eut alors un écho international – destinée à appréhender la relation entre le développement des ordres Mendicants, établis dans les villes, et le processus d'urbanisation de l'Occident ; il s'intéressa ensuite, dans les années 1980, aux attitudes et à la pastorale de l'Église face aux opérations commerciales, au prêt et à l'usure⁹², tandis qu'en un article fameux, Jacques Chiffolleau posait les fondements anthropologiques (renvoyant en particulier à Karl Polanyi) d'une recherche sur l'« économie de l'institution ecclésiastique »⁹³. Ce n'est que de manière beaucoup plus récente que de jeunes chercheurs se sont intéressés aux conceptions et au lexique économiques de l'Église médiévale⁹⁴.

2. Un second apport de l'historiographie italienne concerne le regard particulier avec lequel il convient d'envisager les documents qui fondent le travail historique. L'ouvrage d'Arsenio Frugoni sur l'« hérétique » Arnaud de Brescia – d'abord publié en 1954, puis réédité en 1989 avec un avant-propos de Giuseppe Sergi⁹⁵, traduit enfin en français en 1993 avec une introduction d'Alain Boureau⁹⁶ – a été compris comme un manifeste en faveur d'une attitude nouvelle de l'historien médiéviste à l'égard des témoignages du passé. La démarche de Frugoni suppose, en effet, un retournement radical du rapport habituel entre l'objet de la recherche historique et les témoignages documentaires susceptibles d'éclairer cet objet : à la méthode qu'il appelle « philologico-combinatoire », commune chez la plupart des historiens, qui consiste à puiser, de manière partielle et complémentaire, dans des documents de nature diverse, produits en des contextes différents, afin de reconstituer les faits du passé (en

⁹¹ Une autre forme d'approche ecclésiologique, moins encline à saisir les logiques d'un « système ecclésial », en un sens plus proche des modèles italiens, est illustrée par la thèse de J.-H. FOULON, *Église et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XI^e-XII^e siècles*, Bruxelles, 2008, où l'on voit également les rapports étroits entre la « réforme » de l'Église dans la seconde moitié du XI^e et au début du XII^e siècle et un certain nombre de « pratiques sociales » (comme, par exemple, les liens d'homme à homme structurant la société aristocratique et que la réforme mit en cause).

⁹² J. LE GOFF, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, 1986.

⁹³ J. CHIFFOLEAU, « Pour une économie de l'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge », dans *MEFRM*, 96, 1984, p. 247-279. Cette manière d'envisager les choses, illustrée par les nombreux travaux sur le « don » dans la société féodale et, concernant les ordres Mendicants à la fin du Moyen Âge, par le volume collectif dirigé par N. BÉRIOU et J. CHIFFOLEAU, *Économie et religion. L'expérience des ordres mendicants (XIII^e-XV^e siècle)*, Lyon, 2009, est attestée également en Italie, comme en témoignent *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del trecento. Atti del XXXI Convegno internazionale, Assisi, 9-11 ottobre 2003*, Spolète, 2004 et les multiples études consacrées au développement des Monts de Piété dans les villes italiennes, d'où l'ecclésiologie n'est pas absente.

⁹⁴ On peut mentionner les travaux de Sylvain Piron, auteur d'une thèse sur le *De contractibus* de Pierre de Jean Olivi et éditeur de la revue électronique « Oliviana » (voir, entre autres, S. PIRON, « Le devoir de gratitude. Émergence et vogue de la notion d'*antidora* au XIII^e siècle », dans D. QUAGLIONI, G. TODESCHINI, G.M. VARANINI (éd.), *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI). Convegno internazionale di trento, 3-5 sett. 2001*, Rome, 2005, p. 73-101), ainsi que les recherches en cours de Valentina Toneatto et d'Emmanuel Bain.

⁹⁵ G. SERGI, « Arsenio Frugoni e la storiografia del restauro », dans A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Turin, 1989, p. VII-XXIV. Cf. ensuite A. DE VICENTIS, « Storia e filologie. Il percorso di Arsenio Frugoni fino al 1950 », dans A. FRUGONI, *Il giubileo di Bonifacio VIII*, Rome-Bari, 1999 ; G. SERGI, « Sulla storia "possibile" in Arsenio Frugoni », dans F. BOLGIANI et S. SETTIS (éd.), *Arsenio Frugoni*, Florence, 2001, p. 55-62.

⁹⁶ A. FRUGONI, *Arnaud de Brescia dans les sources du XII^e siècle*, Paris, 1993. L'introduction d'A. BOUREAU se trouve aux p. IX-XVIII, et la notice complémentaire d'Ovidio CAPITANI aux p. 231-235.

l'occurrence, la vie et les actes d'Arnaud de Brescia), Frugoni substitue l'étude attentive de chaque document, considéré comme un témoignage unique et particulier, qu'il ne convient aucunement de réduire ou d'adapter à d'autres témoignages. Un nouveau mode d'exégèse des sources médiévales était ainsi proposé aux historiens : ce sont les documents pris séparément (mais replacés dans leur contexte), non les réalités qu'ils sont supposés éclairer de manière imparfaite, qui deviennent le sujet de l'enquête historique⁹⁷. Le *linguistic turn*, marquant l'ensemble des sciences sociales et en particulier l'histoire à partir des années 1980, puis le « tournant critique » des *Annales* (abandon des grands systèmes interprétatifs globaux, renvoi à une multiplicité d'échelles d'appréhension du réel – et des documents) ont renforcé l'idée selon laquelle les historiens n'ont guère accès qu'à des *discours* variés, venus du passé, qu'il leur faut décrypter, et ont du coup favorisé la réception de cet aspect – qui n'était pas le seul – de l'*Arnaldo* d'Arsenio Frugoni. Au début des années 1990, prenant acte de ce filtrage documentaire, Paolo Cammarosano a même proposé une histoire de l'Italie médiévale, appréhendée à travers l'étude de la « structure » et de la « géographie des sources écrites »⁹⁸. La démarche d'Arsenio Frugoni était toutefois, comme l'est du reste celle de Paolo Cammarosano, bien éloignée de toute forme de relativisme⁹⁹.

Dans les dernières années, les historiens français ont engagé une réflexion analogue sur les processus de production et les usages de l'écrit, en se fondant sur l'idée que tout « document » est en même temps un « monument », pour ceux qui l'ont élaboré comme pour ceux qui l'ont utilisé de multiples façons¹⁰⁰. Ils ont à leur tour abordé l'histoire de l'hérésie à cette aune. En se référant à l'autorité d'Arsenio Frugoni, plusieurs chercheurs ont, en effet, tenté de renouveler cette histoire en entreprenant l'étude des *discours* anti-hérétiques construits par les clercs entre l'an mil et les premières décennies du XIII^e siècle : les documents médiévaux évoquant des affaires d'hérésie n'y sont plus pris à la lettre, comme cela avait été souvent le cas auparavant, mais envisagés comme autant de pièces d'un « discours de l'Église » qu'il convient de décrypter, pour faire la part entre les formes réelles de déviance ou de contestation et leur travestissement par les clercs au sein d'écrits qui sont fondamentalement des textes polémiques. L'histoire de l'hérésie avant l'Inquisition s'en trouve aujourd'hui transformée¹⁰¹. Différentes formes de « discours de l'Église », comme la

⁹⁷ Cette méthode inspira, on le sait, le *Saint Louis* de Jacques LE GOFF (Paris, 1996).

⁹⁸ Et de leur chronologie également : les deux premières parties de l'ouvrage portent, l'une, sur « l'hégémonie de la tradition ecclésiastique, du haut Moyen Âge au XI^e siècle » et, l'autre, sur « la réorganisation politique de l'Italie et les écrits des autorités publiques, XII^e-XV^e siècle » (P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Rome, 1991).

⁹⁹ L'attitude que l'on pourrait dire « hypercritique » d'Arsenio Frugoni dérive en réalité de sa volonté de minorer la dimension « politique » de l'action d'Arnaud de Brescia, pour en faire une figure évangélique, cohérente avec sa vision de l'histoire de l'Église : on est bien loin du relativisme ! Le refus de toute forme de relativisme est également fortement affirmé par G. CRACCO, « La conversione di Ermanno l'ebreo e il mestiere dello storico », dans *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 40, 2004, p. 171-191, dans une note critique à propos de l'ouvrage de J.-Cl. SCHMITT, *La conversion d'Hermann le juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, 1983 (qui se situe toutefois sur un autre plan).

¹⁰⁰ Cf. J. LE GOFF et J.-Cl. SCHMITT, « L'histoire médiévale », cit., p. 10-11 ; P. TOUBERT, « Tout est document », dans J. REVEL et J.-Cl. SCHMITT (éd.), *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, 1998, p. 85-105 (soit un notable changement de perspective par rapport au projet d'une « histoire totale », développée dans un précédent article, cité ci-dessus, note 63, qui n'en demeure pas moins un horizon souhaitable) ; J. MORSEL, « Les sources sont-elles “le pain de l'historien” ? », dans *Hypothèses 2003. Travaux de l'école doctorale d'histoire de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne*, Paris, 2004, p. 273-286 (sur les « constructions » multiples et successives des documents) ; P. CHASTANG, « L'archéologie du texte médiéval. Autour de travaux récents sur l'écrit au Moyen Âge », dans *Annales HSS*, 2008, p. 245-269. Parmi les « monuments » aujourd'hui étudiés par les historiens, il convient désormais de compter les « images », dont il ne peut être ici question.

¹⁰¹ Outre l'ouvrage de D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, cit., cf. M. ZERNER (dir), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, 1998 ; IDEM, « Hérésie », dans J. LE GOFF, J.-

prédication ou l'hagiographie, ont été étudiées dans cette perspective qui tient tout à la fois de l'exégèse et de l'analyse sociale¹⁰², tandis que se trouve également posée la question des institutions et des mécanismes de « production de sens » dans l'Occident médiéval¹⁰³.

En cours depuis quelques années, une révision de l'histoire de la société seigneuriale telle que l'avait envisagée Georges Duby ou Pierre Toubert tient également beaucoup à cette intégration, au sein de la recherche, d'un questionnement sur la production et les usages de l'écrit. La plupart des auteurs de monographies régionales des années 1950 à 1980 avaient déduit des changements profonds qu'ils constataient dans la composition des chartes entre la fin du X^e et le début du XI^e siècle (disparition des formulaires juridiques, développement de notices narratives, dénonçant en particulier la violence des seigneurs laïcs) une mutation radicale des formes de pouvoir et des structures sociales. Ce type d'interprétation, faisant de changements intervenus au sein d'un corpus documentaire le reflet immédiat d'une transformation politique et sociale – où l'Église n'avait d'ailleurs guère de place – fut mis en cause au début des années 1990. Dans sa thèse sur *La société dans le comté de Vendôme*,

Cl. SCHMITT (dir.) *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 464-481 ; U. BRUNN, *Des contestataires aux « cathares ». Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, 2006. C'est en fait l'ensemble de l'histoire du « catharisme » qui devrait être reprise selon cette clé de lecture. Cette nouvelle histoire de l'hérésie – qui rompt tout à la fois avec une historiographie traditionnelle d'inspiration catholique (reprenant sans guère de recul les descriptions des polémistes du Moyen Âge), avec une histoire de la société de matrice marxiste (faisant du « printemps de l'hérésie » des lendemains de l'an mil une réaction un peu mécanique à la « mutation féodale ») ou encore avec une histoire régionaliste (voyant dans le catharisme une « contre-Église » caractérisée par une doctrine et une structure alternatives) – est loin de faire l'unanimité, ainsi qu'en témoigne l'ouvrage *Les cathares devant l'Histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, sous la dir. de M. AURELL, Cahors, 2005, passim, qui s'en prend au « déconstructionnisme » dans l'histoire de l'hérésie. A propos d'un thème polémique récurrent dans les affaires d'hérésie entre le XI^e et le XIII^e siècle, voir par exemple deux études aux démarches et aux conclusions absolument contradictoires : M. LAUWERS, « *Dicunt vivorum beneficia nichil prodesse defunctis*. Histoire d'un thème polémique (XI^e-XII^e siècles) », dans *Inventer l'hérésie ?*, cit., p. 157-192 ; H. TAVIANI-CAROZZI, « La mort et l'hérésie : des hérétiques de l'an mil à Pierre de Bruis et à Henri dit de Lausanne », dans *Cahiers de Fanjeaux*, 33 (*La mort et l'au-delà en France méridionale, XI^e-XV^e siècle*), Toulouse, 1998, p. 121-158.

¹⁰² La polémique anti-hérétique n'est, en effet, que l'un des « discours de l'Église » dont les médiévistes s'efforcent d'étudier les ressorts et l'articulation aux pratiques sociales, ainsi qu'en témoignent plusieurs travaux réalisés à Nice que je me permets de mentionner : R.M. DESSÌ et M. LAUWERS (dir.), *La parole du prédicateur, V^e-XV^e siècle*, Nice, 1997 ; M. LAUWERS (dir.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, Antibes, 2002. Ce type d'approche n'est cependant pas toujours bien reçu par les tenants d'une histoire religieuse plus confessionnelle et plus traditionnelle, comme en témoigne, par exemple, un certain nombre de recensions des ouvrages mentionnés dans cette note et la précédente, publiées dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*. Quelques éléments de discussion sur ces questions dans J.-F. COTTIER (dir.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006, en particulier, p. 197-207, les remarques de P. HENRIET sur « Prière, expérience et fonction au Moyen Âge », dont il faut aussi mentionner *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Paris, 2000, qui voit la prière comme un « pivot de l'ordre social ». Dans une perspective plus anthropologique que sociologique : P. NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2000, qui est par ailleurs à l'origine du développement en France, sur le modèle nord-américain, de recherches relatives à l'histoire des émotions.

¹⁰³ L'exégèse biblique, explorée depuis plusieurs années par G. DAHAN (*Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990 ; *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris, 1999), dont Ph. BUC (*L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, 1994) a mis en évidence les fonctions sociales et politiques, peut être considérée comme une matrice ou un paradigme de cette production de sens instituée par l'Église médiévale : cf. M. LAUWERS, « Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval », dans *Médiévales*, n° 55 (« Usages de la Bible. Interprétations et lectures sociales »), 2008, p. 5-18. Les recherches menées et dirigées par Alain BOUREAU sur l'« anthropologie scolastique » jouent un rôle moteur dans cette réflexion sur l'institution du sens en Occident médiéval. Le petit ouvrage de J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, 1957, à propos duquel on lira la contribution de C. CASAGRANDE dans ce volume, a joué un rôle très stimulant dans cette perspective.

Dominique Barthélemy n'explique plus le « style nouveau » des actes de la première moitié du XI^e siècle par la disparition de l'État et la mise en place de la « seigneurie banale », mais par l'émergence au sein de l'Église de courants réformateurs hostiles aux empiètements des laïcs, ainsi que par un progrès dans le savoir-faire des scribes, clercs et moines, qui se mirent alors à dénoncer, entre autres, avec force détails, les déprédations des mauvais seigneurs. En d'autres termes, la transformation de la production documentaire donne un éclairage inédit sur des pratiques sociales dont on peut toutefois penser qu'elles étaient antérieures à leur enregistrement dans les chartes¹⁰⁴.

Les historiens de la société seigneuriale ont donc pris conscience que les écrits dont ils se servent émanent tous de clercs et de moines engagés dans la société de leur temps, et qu'il est donc essentiel de reconnaître les stratégies à l'œuvre dans leurs productions¹⁰⁵. Dans son enquête sur l'aristocratie et l'Église en Provence à l'âge féodal, Florian Mazel a ainsi relevé la mutation de ces stratégies aux alentours des années 1060, soit à l'époque de ce qu'il appelle la « crise grégorienne ». La rupture constatée dans la rhétorique et les pratiques sociales coïncide avec le délitement de l'ancien système de l'« amitié » et du don qui avait jusqu'alors structuré les relations entre les puissants laïcs et les ecclésiastiques, manifestant une réorganisation profonde au sein des groupes dominants¹⁰⁶.

Ainsi l'Église se trouve-t-elle, dans les études récentes, au cœur de l'histoire du monde seigneurial¹⁰⁷. Parallèlement, les travaux archéologiques en plein essor au cours des deux dernières décennies ont montré que la mise en place et la multiplication des lieux de culte au cours du Moyen Âge ont polarisé l'espace et l'organisation sociale, suscitant des recherches sur les processus de « spatialisation du sacré » et sur les formes de « territorialisation »

¹⁰⁴ Il y aurait donc eu « révélation » plutôt que « révolution » féodale : D. BARTHÉLEMY, *La société dans le comté de Vendôme, de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, 1993 ; ID., *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?* Paris, 1997 ; ID., *L'an mil et la paix de Dieu : la France chrétienne et féodale, 980-1060*, Paris, 1999. Il ressort aussi de ces analyses que la plupart des actes du X^e et de la première moitié du XI^e siècle ne nous est pas parvenue sous forme de chartes originales, mais au travers de cartulaires, c'est-à-dire de recueils de copies de chartes, réalisés quelques décennies plus tard. Or les cartularistes ont opéré des tris au sein des archives dont ils disposaient et ne se sont pas bornés à recopier, mais ont souvent réécrit les chartes. Les cartulaires donnent donc des chartes du haut Moyen Âge une image déformée, en tout cas reconstruite. Cf. O. GUYOTJEANNIN, L. MORELLE, M. PARISSÉ (éd.), *Les cartulaires*, Paris, École des Chartes, 1993 ; D. LE BLÉVEC (éd.), *Les cartulaires méridionaux*, Paris, École des Chartes, 2006. Sur ces recherches nouvelles : P. CHASTANG, « Cartulaires, cartularisation et scripturalité médiévale : la structuration d'un nouveau champ de recherche », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 49, 2006, p. 21-32.

¹⁰⁵ Le travail de Pierre CHASTANG, *Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc (XI^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2002, montre bien que les cartulaires, instruments de gestion, ont aussi servi à affermir le *dominium* des moines et des clercs sur leur patrimoine : tandis que les chartes du X^e siècle s'inscrivaient dans un processus de circulation des biens et des terres au sein des groupes dominants, impliquant des va-et-vient continuels entre les religieux et leurs « voisins » aristocrates, les cartulaires des XI^e et XII^e siècles ne retiennent souvent pour chaque bien, parmi les multiples chartes alors disponibles, que l'acte ou les actes pouvant le plus clairement manifester la possession pleine et entière de l'Église.

¹⁰⁶ Dans les chartes rédigées ou réécrites à partir de ce moment, ainsi que dans la *Vie* de leur abbé Isarn, mort un peu plus tôt, les moines de Saint-Victor de Marseille évoquent notamment l'« hérésie simoniaque », les « mauvaises coutumes » et les méfaits de potentats locaux : F. MAZEL, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2002 ; IDEM, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », dans *Revue historique*, 307, 2005, p. 53-95 ; *Vie d'Isarn, abbé de Saint-Victor de Marseille (XI^e siècle)*. Texte établi, traduit et commenté par C. CABY, J.-F. COTTIER, R.-M. DESSI, M. LAUWERS, J.-P. WEISS et M. ZERNER, Paris, 2010. Les notions de « crise » ou de « rupture grégorienne », utilisées dans les travaux actuels (et s'inspirant d'un certain nombre de propositions jadis avancées par Jacques Chiffolleau), sont bien évidemment des concepts destinés à rendre compte des transformations de l'institution ecclésiastique et de son insertion dans la société à l'âge seigneurial, non des notions susceptibles de rendre compte des multiples facettes de la réforme ecclésiastique.

¹⁰⁷ F. MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église aux X^e-XI^e siècles. Retour sur la "révolution féodale" dans l'œuvre de Georges Duby », dans *Médiévales*, 54, 2008, p. 137-152.

favorisées par l'Église, une institution dont la force tenait précisément à sa dimension globale et locale, ainsi qu'à un déploiement tout à la fois idéologique et matériel¹⁰⁸.

S'appuyant sur une « reconsidération » des documents, attentifs aux modèles formulés, aux conditions de leur élaboration et à leurs usages, nombre de travaux réalisés en France dans les dernières années attestent donc, par rapport à l'attitude qui a longtemps été celle des médiévistes français, une manière nouvelle d'envisager les rapports entre l'Église et la société, en un sens plus proche de la démarche d'un certain nombre d'historiens italiens articulant les champs de l'histoire religieuse et de l'histoire sociale – quelles que soient par ailleurs les motivations d'une telle démarche. Le poids de l'Église dans les sociétés du Moyen Âge renvoie au fait que, « dans la période médiévale, l'Église fut bien autre chose qu'une institution parmi d'autres et le christianisme tout autre chose qu'une "religion", c'est-à-dire un ensemble de croyances auxquelles on est libre d'adhérer, individuellement, de manière privée et en toute "liberté de conscience" »¹⁰⁹. L'Église était « la véritable épine dorsale de l'Europe

¹⁰⁸ Il n'est pas possible de rendre compte ici des travaux nombreux et importants réalisés dans le domaine de l'archéologie médiévale. On ne mentionnera que le nom d'Élisabeth Zadora-Rio, qui a animé de nombreuses recherches sur ces thèmes, en renvoyant à son dernier ouvrage, fort novateur : É. ZADORA-RIO (dir.), *Des paroisses de Touraine aux communes d'Indre-et-Loire. La formation des territoires*, Tours, 2008. En ce qui concerne l'Italie, il conviendrait d'évoquer l'apport de l'« archéologie chrétienne », dont les objets d'étude dépassent largement la période de l'Antiquité tardive. Les recherches sur la « spatialisation du sacré », lancées en 1987 par Dominique Iogna-Prat, ont abouti à plusieurs synthèses récentes : M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005 ; D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, 2006 ; D. MÉHU (dir.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2007. À propos des territoires, paroisses et diocèses, voir D. MÉHU, *Paix et communautés*, cit., notamment le chap. 3 (sur « les cercles de la domination clunisienne »), le n° 49 de la revue *Médiévales*, 2005, consacré au thème *Formation et transformations des territoires paroissiaux*, et F. MAZEL (dir.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle)*, Rennes, 2008. Les travaux de C. VIOLANTE sur les diocèses, *pievi* et paroisses (cités ci-dessus, note 76, à compléter par M. RONZANI, « L'organizzazione territoriale delle chiese », dans *Città e campagna nei secoli altomedievali. LV^a Settimana di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, Spolète, 2009, p. 191-217) avaient posé des jalons tant du point de vue des représentations que des pratiques. L'essai programmatique d'A. GUERREAU, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans N. BULST, R. DESCIMON et A. GUERREAU (éd.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, 1996, p. 85-101, a joué un rôle important dans la genèse de ces recherches. Les réflexions ultérieures de celui-ci ont du reste été publiées dans un contexte italien : A. GUERREAU, « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno « spazio » specifico », dans E. CASTELNUOVO et G. SERGI (dir.), *Arti e storia nel Medioevo. I. Tempi, Spazi, Istituzioni*, Turin, 2002, p. 201-239 ; IDEM, « Structure et évolution des représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto Medioevo. LV^a Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, Spolète, 2003, p. 91-115. Pour une tentative d'articuler le processus d'inscription spatiale de l'Église et celui concernant les pouvoirs séculiers : M. LAUWERS et L. RIPART, « Représentation et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval », dans *Rome et la genèse de l'État moderne : une comparaison typologique*. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome et le Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris (UMR 8589). Rome, 31 janvier-2 février 2002, sous la dir. de J.-Ph. GENET, Rome, 2007, p. 115-171. Cette approche n'en a pas éclipsé d'autres, relevant davantage de ce que j'ai nommé l'« histoire religieuse », qui se sont affirmées dans le même temps. Les travaux récemment réalisés à l'École française de Rome s'inscrivent dans la perspective d'une histoire comparée des religions et dans une démarche de type phénoménologique (Alphonse Dupront, mais aussi Mircea Eliade y sont souvent cités) : A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000 ; G. CRACCO (éd.), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia : approcci regionali*, Bologne, 2002 ; P. BOUET, G. OTRANTO et A. VAUCHEZ (dir.), *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l'archange*, Rome, 2003 ; A. VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Rome, 2007.

¹⁰⁹ A. GUERREAU-JALABERT, « L'ecclesia médiévale, une institution totale », dans J.-Cl. SCHMITT et O.G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris, 2002, p. 219-226, ici p. 220.

médiévale »¹¹⁰ : en tant que communauté de tous les fidèles, elle était la société dans sa globalité, tandis que comme institution, elle en était la part dominante, qui déterminait ses principales règles de fonctionnement¹¹¹.

Ce constat ne vaut pas seulement pour la « société féodale ». Des travaux récents ont montré que l'Église joua un rôle moteur dans la genèse de l'État moderne, en favorisant notamment la « renaissance » et surtout la transformation du droit et de la procédure judiciaire, ainsi que l'atteste, par exemple, la mise en place au début du XIII^e siècle de l'Inquisition, dont les principes permirent entre autres de fonder la toute-puissance de l'État¹¹². Par ailleurs, alors qu'en Italie, après Gioacchino Volpe, beaucoup des historiens spécialistes des institutions et des pouvoirs au sein de la société communale avaient délaissé (pour des raisons idéologiques que l'on peut comprendre) les questions « religieuses », faisant du monde urbain italien le creuset du « politique », sinon une matrice de la démocratie occidentale, des recherches actuelles s'intéressent non plus seulement aux dévotions caractéristiques de la « religion civique »¹¹³, mais aux modèles ecclésiaux des formes de gouvernement et de communication au sein des villes, ainsi qu'aux relations et échanges entre gouvernants ecclésiastiques et laïcs, entre prédicateurs et podestats¹¹⁴.

En somme, alors que la production française du XX^e siècle atteste une séparation nette entre l'histoire ecclésiastique ou religieuse et l'histoire sociale, économique ou politique, des travaux convergents identifient au contraire aujourd'hui l'Église et la société, sous une forme beaucoup plus radicale que ne le faisaient les travaux italiens attentifs aux réalités ecclésiales du monde communal, pour les plus anciens, et du *feudalesimo*, pour les plus nombreux.

¹¹⁰ Cette hypothèse, avancée une première fois par Alain GUERREAU dans *Le féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, 1980, p. 201-210, est développée dans *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, 2001, p. 28-31. Ce n'est du reste guère avant le XVIII^e siècle qu'une nouvelle représentation, « en contradiction totale avec le système médiéval », « rendit possible la notion d'adhésion individuelle, de foi comme croyance individuelle volontaire et, en définitive, de religion au sens où nous l'entendons, et où le Moyen Âge ne pouvait en aucune manière la concevoir » (*L'avenir d'un passé incertain*, cit., p. 30-31).

¹¹¹ J. BASCHET, *La civilisation féodale, de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, 2004, 3^{ème} édit. revue, Paris, 2006, p. 226-227, au début d'un chapitre intitulé : « L'Église, institution dominante du féodalisme ».

¹¹² Voir notamment, à la suite des Actes de la Table ronde de Rome de mars 1984, *L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Rome, 1986, les travaux de J. CHIFFOLEAU, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^e au XV^e siècle », dans *Annales ESC*, 1990, p. 289-324 ; IDEM, « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'état moderne en Méditerranée*, Rome, 1993, p. 183-313 ; IDEM, « *Ecclesia de occultis non iudicat*. L'Église, le secret et l'occulte du XII^e au XV^e siècle », dans *Micrologus*, 14 (*Il segreto nel Medioevo*), 2006, p. 359-481. Il conviendrait de mettre en rapport ces études avec les travaux d'historiens du droit italiens comme Paolo Grossi ou Diego Quaglioni, et avec un certain nombre de recherches sur la formation de l'État menées au sein de l'Istituto storico italo-germanico in Trento, fondé en 1973 par Hubert Jedin et Paolo Prodi. De ce dernier, cf., dans une perspective analogue, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, 1992. Les travaux importants d'Agostino Paravicini Bagliani sur la papauté et la cour pontificale, portant tout à la fois sur les réalités institutionnelles, ecclésiologiques et rituelles, participent de ces réflexions sur la matrice ecclésiale de l'institutionnalité en Occident.

¹¹³ A. VAUCHEZ (dir.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du Colloque de Nanterre, 21-23 juin 1993, Rome, 1995.

¹¹⁴ Voir, par exemple, le volume dirigé par R.M. DESSÌ, *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, 2005 – qu'il conviendrait de confronter aux volumes *Pace e guerra nel basso medioevo. Atti del XL Convegno storico internazionale. Todi, 12-14 ott. 2003*, Spolète, 2004, et *La pace fra realtà e utopia*, qui constitue le vol. 12, 2005 des *Quaderni di storia religiosa* ; R.M. DESSÌ, « *Diligite iustitiam vos qui iudicatis terram* (Sagesse 1, 1). Sermons et discours sur la justice dans l'Italie urbaine (XII^e-XV^e siècle) », dans *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 18, 2007, p. 197-230.