



HAL
open science

La faucille et le goupillon. Observations sur les rapports entre communauté d'habitants et paroisse d'après les registres de visite pastorale de l'Empire au XVe siècle

Joseph Morsel

► To cite this version:

Joseph Morsel. La faucille et le goupillon. Observations sur les rapports entre communauté d'habitants et paroisse d'après les registres de visite pastorale de l'Empire au XVe siècle. Joseph Morsel. Communautés d'habitants au Moyen Âge (XIe-XVe siècles), Éditions de la Sorbonne, p. 463-538, 2018. halshs-02534192

HAL Id: halshs-02534192

<https://shs.hal.science/halshs-02534192>

Submitted on 6 Apr 2020

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Chapitre 10

La faucille et le goupillon

Observations sur les rapports entre communauté d'habitants et paroisse d'après les registres de visite pastorale de l'Empire au XV^e siècle

Joseph Morsel*

Dans un excès de zèle, le Recteur avait accusé les vices des habitants de Chadley d'être la cause du prochain cataclysme. Les villageois avaient senti naturellement qu'il était absurde de prétendre que Dieu détruisait le monde pour leur apprendre à ne pas jouer aux fléchettes le dimanche. Ils avaient manifesté leur colère en jetant le Recteur dans la mare du village.

(Robert Cedric Sherriff, *The Hopkins Manuscript*, 1939)

à la mémoire de Markus Cerman (1967-2015)

Tournant le dos à l'approche en termes de problématique à laquelle soumettre la documentation, je partirai dans ce chapitre d'un ensemble documentaire plus cohérent que ce que j'ai examiné au chapitre 8 – moins de façon typologique (puisque, après tout, l'essentiel de ce qui y était envisagé repose sur des chartes) qu'en fonction des conditions d'émission de ces documents. J'entends par là non pas le contexte (*i.e.* le cadre événementiel) auquel on se limite parfois (souvent) mais les conditions institutionnelles de production de ces documents, qui assurent d'une part une relative fréquence et d'autre part une certaine systématisme de réalisation qui rendent possibles de comparaisons ou, à tout le moins, fournissent un ensemble dense de **[464]** « données »¹. Au lieu de traquer des informations hétérogènes et aléatoires (ce qui ne signifie pas insignifiantes, car le caractère aléatoire a lui aussi des avantages spécifiques à condition d'intégrer cette dimension à la réflexion), je vais donc me pencher sur une documentation qui place expressément et systématiquement les paroisses, les paroissiens, les curés, les églises au cœur d'un examen synchrone à l'initiative de l'ordinaire (l'évêque) : les registres de visites pastorales².

I. L'intérêt des registres de visite

Au plus tard depuis le VI^e s. (concile de Tarragone, canon 8), l'évêque ou ses représentants (archidiacre, official) étaient censés inspecter régulièrement, les églises

* Une version antérieure de ce texte a été discutée non seulement à Tours en mai 2015 mais aussi dans le cadre du CTCPSM (groupe de travail présenté en Introduction, n. 35) réuni en juin 2015, puis de nouveau en juin 2017. Je tiens à remercier tous les participants à ces trois rencontres pour leurs observations critiques.

¹. Je mets entre guillemets ce terme (que j'ai employé spontanément), à des fins de distanciation et de réflexivité (plutôt que de l'éliminer purement et simplement) et me permets de renvoyer, sur les difficultés conceptuelles liées aux « données », à mon livre en préparation, *Spectres des sources. Essai sur une hantise historique (Pégologie, 2)*, chap. 1.

². Un autre type documentaire pourrait être pris en compte, à savoir les *libri parrochiales*, sortes de livres de raison rédigés par les curés et dans lesquels ils évoquent tant leurs revenus que leurs rapports avec les paroissiens (cf. pour l'Empire la synthèse récente de F. Fuchs, « Spätmittelalterliche Pfarrbücher als Quellen für die dörfliche Alltagsgeschichte », dans E. Bünz, G. Fouquet (dir.), *Die Pfarrei im späten Mittelalter*, Ostfildern, Thorbecke, 2013, p. 213-232) ; plus fréquents que les registres de visite pastorale, ils ne concernent en revanche qu'un nombre très restreint de paroisses, et surtout ils ne semblent guère donner accès à la dimension communautaire qui m'intéresse ici. La question reste cependant ouverte.

et le clergé du diocèse, pour veiller notamment à la régression du paganisme dans les campagnes³. Le traité de Réginon de Prüm, intitulé [465] *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* et écrit vers 905, constitue la plus notable tentative, typiquement carolingienne dans sa systématisme, de définition d'une norme de visite, dont la réalisation pratique est toutefois pour ainsi dire inconnue⁴ et il faut attendre le début du XIII^e s. pour que la pratique de la visite pastorale (ré)apparaisse avec certitude et avec une certaine régularité, notamment en Italie et en Angleterre ainsi qu'en Normandie⁵. Mais la pratique, attestée dans de nombreux diocèses (et quelques abbayes exemptes) d'Occident dans la première moitié du XIV^e s., est enrayée par l'exigence des papes, à partir d'Innocent IV, des deux-tiers des procurations (droits de gîte, de plus en plus levés en argent) : toute trace de visites pastorales, qui auraient ainsi dû être effectuées par les prélats essentiellement *pro gratia deo*, disparaît alors presque partout. La pratique ne reprend, dans de multiples diocèses d'Occident, qu'à partir de la fin du XIV^e s., au moment où la papauté divisée n'est plus en mesure d'exiger quoi que ce soit des évêques.

1. Des registres pillés

À l'occasion de ces visites (mais avec quelle systématisme ?) étaient rédigés des procès-verbaux dont, malheureusement, la production et/ou la conservation ont été extrêmement inégales dans l'espace et dans le temps⁶. Si l'Italie, l'Angleterre et la France s'en tirent à peu près, avec néanmoins d'énormes variations régionales, l'Empire se trouve dans une situation [466] assez désastreuse. Si on laisse de côté les

3. Sur l'histoire des visites pastorales et de leur enregistrement, cf. en premier lieu N. Coulet, *Les visites pastorales*, Turnhout, Brepols (TSMÂO, 23), 1977, avec un supplément (TSMÂO, 23 bis), 1985 ; un tour d'horizon européen est fourni aussi par C. Nubola, A. Turchini (dir.), *Le visite pastorali fra storia sociale e storia religiosa d'Europa : un antico istituto in nuove prospettive*, Bologna, Il Mulino, 1998, et dernièrement par F. Mazel, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2016, p. 318-322. Pour l'Empire à la fin du Moyen Âge, cf. P.T. Lang, « Die Erforschung der frühneuzeitlichen Kirchenvisitationen », *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 16, 1997, p. 185-193 ; id. « Visitationsprotokolle und andere Quellen zur Frömmigkeitsgeschichte », dans M. Maurer (dir.), *Aufriß der historischen Wissenschaften*, t. 4 : *Quellen*, Stuttgart, Reclam, 2002, p. 302-324 ; id., « Visitationsakten », dans Chr. Keitel, R. Keyler (dir.), *Serielle Quellen in südwestdeutschen Archiven. Eine Handreichung für die Benutzerinnen und Benutzer südwestdeutscher Archive*, en ligne : <http://www.uni-tuebingen.de/IfGL/veroeff/digital/serquell/seriellequellen.htm>, 2005. Sur l'état désolant des travaux sur ce thème concernant l'Allemagne avant la Réformation, cf. aussi E. Bünz, « Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Bistum Eichstätt. Überlieferung, Forschungsstand, Perspektiven », dans Fr.X. Buchner, *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Bistum Eichstätt. Ausgewählte Aufsätze*, Skt-Ottilien, EOS, 1997, p. 31-74, ici p. 47-48, et « Die Kirche im Dorf lassen... ». Formen der Kommunikation im spätmittelalterlichen Niederkirchenwesen », dans W. Rösener [465] (dir.), *Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 77-167, ici p. 95-96.

4. *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*, éd. par W. Hartmann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. L'examen des *vitae* d'évêques carolingiens et subséquents publiées dans les *MGH, Scriptores IV (Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici)*, éd. par G.H. Pertz, Hannover, 1841, montre clairement que l'activité de visite du diocèse semble alors se limiter aux seuls établissements ecclésiastiques (églises et monastères) – ou du moins que seul ce type de visite mérite alors d'être évoqué.

5. F. Mazel, *L'évêque et le territoire...*, *op. cit.*, p. 319 et suiv., considère toutefois que le mutisme antérieur aux XII^e-XIII^e s. quant aux visites épiscopales pourrait s'expliquer par le fait que c'étaient sans doute les archidiacons qui se chargeaient alors des visites.

6. Étant donnée l'importance pratique qu'il prête aux informations rassemblées par les registres de visite, Chr. Volkmar, « Die Pfarrei im Blickfeld der Obrigkeit. Aufsicht und Reform durch Bischöfe, Landesherren und Städte », dans E. Bünz, G. Fouquet (dir.), *Die Pfarrei...*, *op. cit.*, p. 97-130, ici p. 107, considère que ces registres avaient une « chance élevée d'être transmis » (*hohe Überlieferungschance*), ce qui signifie alors que c'est surtout la production de ces registres qui a été tardive. La raison de ce « retard » reste actuellement inconnue mais devrait probablement être cherchée dans les rapports internes aux diocèses allemands entre les évêques et leurs acolytes (chanoines, archidiacons, etc.) – si l'on admet, comme je le fais, que la production écrite vise alors le plus souvent à garantir un pouvoir contre des concurrents (pour stabiliser/reproduire la cohésion des groupes dominants) plutôt que contre les dominés.

diocèses de Lyon et Grenoble, bien documentés mais qui basculent dans l'orbite capétienne, seuls les diocèses de Genève et de Lausanne ont conservé plusieurs registres, mais pas avant le XV^e s. (1411-13, 1414, 1443-45, 1446, 1470-71 et 1481-82 pour Genève ; 1416-17 et 1453 pour Lausanne). La partie germanophone de l'Empire est en revanche fort mal documentée de ce point de vue : mis à part les paroisses de langue allemande d'une portion du diocèse de Prague couverte par un registre établi en 1379-82 (soit précisément au début du Grand schisme) et celles du diocèse de Lausanne en 1416-17 et 1453, on n'y dispose que d'un registre pour le diocèse d'Eichstätt pour 1480, un pour le diocèse de Worms pour 1496, un pour le diocèse de Ratisbonne pour 1508 ; à cela s'ajoutent deux registres inventoriant les paroisses et les droits de procuration levés lors des visites, à Constance en 1468 et à Trèves en 1475, ainsi que des ordonnances synodales de visite, comme à Freising en 1475, ou des traités comme ceux de Nicolas de Cues à Bressanone/Brixen en 1455 ou d'un curé de Porrentruy v. 1465⁷.

Cette distribution spatio-temporelle inégale n'est toutefois pas le seul problème qu'a rencontré la recherche historique. Car si les registres de visite pastorale sont évidemment connus depuis longtemps par les historiens, leur [467] utilisation a longtemps été du même ordre que celle des sources judiciaires, à savoir une exploitation thématique de leur contenu (selon le fameux paradigme des ciseaux et de la colle). Un exemple caractéristique de cela est fourni par le travail du chanoine Fr.X. Buchner († 1959) sur « La situation ecclésiastique dans le diocèse d'Eichstätt à la fin du XV^e siècle » paru en 1902-1904, dans lequel il exploite le registre du diocèse d'Eichstätt de 1480 suivant un plan thématique détaillé où se succèdent l'examen : I) de la visite pastorale en général ; II) de la formation, ordination et nomination des clercs ; III) des bénéfices et de la vie des clercs ; IV) des bâtiments et des fabriques ; V) de l'ingérence des autorités laïques dans les affaires ecclésiastiques ; VI) du matériel liturgique, du calendrier, des sacrements, des processions et des pèlerinages ; VII) des coutumes et superstitions laïques⁸.

On aurait tort, cependant, de considérer qu'une telle forme d'utilisation découle du caractère simplement amateur (ou érudit) de son auteur : encore en 1962, M. Mollat

7. Prague 1379-82 : *Vizitační protokol Pražského Arcijáhnenství Pražského Arcijáhna Pavla z Janovic z let 1379-1382/Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379-1382 per Paulum de Janowicz archidiaconum Pragensem factae*, éd. par I. Hlaváček, Z. Hledíková, Praha, Academia, 1973. Eichstätt 1480 : registre encore et toujours inédit (Diözesanarchiv Eichstätt [désormais DAEi], B 230). Worms 1496 : « Das Wormser Synodale von 1496 », éd. par F. von Weech, *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 27, 1875, p. 227-325 et 385-454. Ratisbonne 1508 : « Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1508 », éd. par P. Mai, M. Popp, *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg*, 18, 1984, p. 7-316. Constance 1468 : inédit, cf. E. Bünz, « Klerus, Kirche und Frömmigkeit... », art. cité, p. 47-48. Trèves 1475 : « Registrum visitationis sinodi sancte illustris et venerabilis domini Johannis de Fynstinga archidiaconi sancte ecclesie Treverensis tituli sancti Castoris in Cardono 1475 », éd. par W. Fabricius, *Trierisches Archiv*, 9, 1906, p. 1-35. Freising 1475 : « Synodus Frisingensis anno 1475 », *Concilia Germaniae*, t. 5 (1400-1500), éd. par J.F. Schannat, J. Hartzheim, Cologne, 1763, p. 501-505. Traités : Nikolaus von Kues, *Briefe und Dokumente zum Brixner Streit*, t. 2: *Nikolaus von Kues als Seelsorger. Briefe, Denkschriften (1453-1458)*, éd. par W. Baum, R. Senoner, Klagenfurt, Kitab, 2000, p. 116-137 ; « *Manuale incultum visitorum ecclesiarum. Ein bisher unbekanntes Visitationstraktat aus dem späten 15. Jahrhundert* », éd. par P.T. Lang, *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 79, 1985, p. 145-162. D'après F.W. Oediger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leyde/Cologne, Brill, 1953, p. 100-101, il faudrait attendre le début du XVI^e s. pour trouver des protocoles dans les diocèses septentrionaux, avec ceux, inédits, d'Ösel (1505) et de Hambourg (1508). Cf. aussi W. Petke, « Die Pfarrei. Ein Institut von langer Dauer als Forschungsaufgabe », dans E. Bünz, K.J. Lorenzen-Schmidt (dir.), *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Schleswig-Holstein*, Neumünster, Wachholtz, 2006, p. 17-49, n. 43 (liste des registres de visites pastorales avant la Réformation).

⁸. Fr.X. Buchner, « Kirchliche Zustände in der Diözese Eichstätt am Ausgange des xv. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Diözesan- und Lokalgeschichte nach den Visitationsprotokollen von Vogt » (1902-1904), rééd. dans id., *Klerus, Kirche und Frömmigkeit...*, op. cit., p. 83-198 ; cf. aussi P.T. Lang, « Würfel, Wein und Wettersegnen. Klerus und Gläubige im Bistum Eichstätt am Vorabend der Reformation », dans V. Press, D. Stievermann (dir.), *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p. 219-243.

pouvait déclarer à propos des registres de visite pastorale que « de tels documents sont des témoignages inestimables, parce que pris sur le vif, des conditions locales de la vie religieuse »⁹, et c'est bien ainsi qu'ils sont exploités par P. Adam dans son ouvrage sur *La vie paroissiale en France au XIV^e siècle* (1964), paru dans une collection intitulée « Histoire et sociologie de l'Église »¹⁰ – bref comme si ces documents pouvaient être l'équivalent d'enquêtes sociologiques. Plus récemment encore, P. Paravy considérait que la visite, dans sa pratique du XIV^e et du début du XV^e s., « attentive à dépister les maux, révèle sans fard l'état de diocèses en chacun des domaines examinés par l'enquêteur, qu'il s'agisse des lieux ou des hommes ; la lecture suggestive et directe qu'elle permet de la situation explique » l'intérêt précoce qu'on y a porté¹¹.

[468] Mais même lorsque l'on prend la peine de souligner que l'information fournie est biaisée par la logique d'inventaire des seuls défauts, comme le fait L. Binz pour le diocèse de Genève ou G. Combalbert en général¹², cela ne change rien au fait que le document reste conçu comme une réserve d'informations dont seuls les problèmes de la « sincérité » et de « l'exactitude » ainsi que celui de l'exhaustivité sont soulignés. Ainsi, alors même qu'on pense avoir fait preuve d'esprit critique (en signalant qu'on a affaire à un discours par principe négatif), on reste à l'intérieur du cadre classique des ciseaux et de la colle...¹³

2. Pour une intelligibilité des registres de visite pastorale

C'est une démarche différente qu'il convient donc d'adopter, dans la perspective non textuaire qui se développe de plus en plus – c'est-à-dire en tournant le dos à la réduction classique du document à un énoncé écrit intentionnel et en plaçant le sens « en deçà » et « au-delà » du texte. L'au-delà du texte (ou l'en deçà : il ne s'agit que de métaphores !), c'est la dimension matérielle : le document signifie en tant qu'objet produit, à l'intersection d'une chaîne opératoire et d'une chaîne intertextuelle, et il est de ce fait justiciable de ce que certains appellent une « archéologie »¹⁴. L'en deçà (ou

⁹. M. Mollat, *La vie religieuse aux XIV^e et XV^e siècles (jusqu'à 1449)*, Paris, CDU, 1962, fasc. 1, p. 26.

¹⁰. P. Adam, *La vie paroissiale en France au XIV^e siècle*, Paris, Sirey (Histoire et sociologie de l'Église, 3), 1964.

¹¹. P. Paravy, « Préface », dans *La visite des églises du diocèse de Lausanne en 1453*, éd. par A. Wildermann, Lausanne, Société d'Histoire de la Suisse romande, 1993, t. 1, p. 9-17, ici p. 10-11. L'idée selon laquelle les registres de visite permettent enfin d'entendre les fidèles est encore partagée en 2009/13 par E. Bünz, « Die Pfarrei im späten Mittelalter – Versuch einer Zusammenfassung », dans E. Bünz, G. Fouquet (dir.), *Die Pfarrei...*, op. cit., p. 401-424, ici p. 421.

¹². L. Binz, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, t. 1 (seul paru), Genève, Jullien, 1973 ; G. Combalbert, « La prétendue médiocrité du clergé paroissial », dans M.M. de Cevins, J.M. Matz (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, PUR, 2010, p. 157-166, ici p. 157-158. Même critique incomplète (i.e. sans prendre en compte la logique d'enquête) dans N. Lemaître (dir.), *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 2002, p. 95.

¹³. C'est ainsi que le registre de l'officialité monastique de Cerisy (Normandie), commencé en 1314 – mais connu seulement par une édition due à G. Dupont, *Le registre de l'officialité de l'abbaye de Cerisy*, Caen, 1880 – a fait l'objet d'études diverses dont le seul titre signale d'emblée le caractère « cannibale » : J.L. Dufresne, « Les comportements amoureux d'après le registre de l'officialité de Cerisy » (1976), A. Finch, « Women and Violence in the Later Middle Ages : the Evidence of the Officiality of Cerisy » (1992), D. Jeanne, « [...] la lèpre à travers le registre de l'officialité de Cerisy » (1993), J.Ph. Lévy, « Unions conjugales et extraconjugales devant l'officialité de Cerisy... » (1999), Ch. Christensen-Nugues, « [...] l'abjuration *sub pena nubendi* à l'officialité de Cerisy » (2001). On part donc du principe que le registre fonctionne comme un révélateur – et J.L. Dufresne peut ainsi déclarer que grâce au registre de Cerisy, il est possible « d'espionner avec l'official les relations sociales, et singulièrement les relations amoureuses d'un groupe de ruraux et de clercs normands » (« Les comportements amoureux d'après le registre de l'officialité de Cerisy », *Bulletin philologique et historique du CTHS (année 1973)*, Paris, BN, 1976, p. 131-156, ici p. 132).

¹⁴. Il existe cependant de larges malentendus autour de la notion d'« archéologie » (« archivistique », « du texte », « documentaire », etc. – sans parler des emprunts plus ou moins justifiés **[469]** à l'« archéologie du savoir » de M. Foucault), que j'ai essayé de clarifier lors d'une conférence intitulée

l'au-delà) du texte, [469] c'est son statut de parole (*i.e.* réalisation de la langue), qui implique dès lors une démarche sémantique. Mais outre cette perspective globale consistant à passer de l'énoncé à l'énonciation, ce type documentaire relève également de travaux historiques qui, ces dernières années, ont accordé une attention particulière aux enquêtes, tant du point de vue de leur logique gouvernementale (avec un glissement des questions de procédure vers celle de leur fonction sociale) que de leur dimension matérielle¹⁵.

Contrairement à l'approche « positiviste » qui prévalait pour l'usage de ces documents (L. Binz se réclame d'ailleurs expressément de Langlois et Seignobos¹⁶), on ne partira donc pas du principe qu'ils nous décrivent simplement une situation. Il ne s'agit pas de verser dans l'hypercritique et de considérer que tout est inventé, ou de se lamenter sur les déformations qui nous empêchent d'accéder à une réalité pure, mais de prendre au contraire ces documents au sérieux, en commençant par se demander ce qu'ils peuvent bien nous dire *en tant que tels* – c'est-à-dire avant même qu'on ne les lise. Mais pour des raisons évidentes d'ampleur du travail, je me restreindrai à l'espace impérial, et plus étroitement encore à quatre registres : ceux des visites pastorales du diocèse de Genève en 1411-1413, du diocèse de Lausanne en 1416/17 et 1453 et du diocèse d'Eichstätt en 1480¹⁷ – sans perdre de vue le biais [470] fondamental qui me conduit à cet examen : la question du rapport entre paroisse et communauté d'habitants, soit là encore le risque d'instrumentalisation des documents en question.

La première chose à remarquer est le caractère très normalisé des documents en question, tant du point de vue de leur composition textuelle que matérielle. Dans le diocèse de Genève, le schéma-type d'un *capitulum* fait se succéder (sans saut de ligne, contrairement à l'édition de L. Binz) : 1) la date et la présentation de la paroisse (toponyme et nom du curé, plus tard aussi le revenu – en florins – de la paroisse, peu après également le nombre des feux) ; 2) l'examen des hommes (curé ou vicaire : nom, âge, qualités intellectuelles, morales et pastorales ; paroissiens : qualités et défauts

« Historians, Archives, Sources: Old questions, new answers? » (Princeton, 13 nov. 2015) : cf. l'Introduction de mon ouvrage à paraître, *Le manuscrit retrouvé à Nuremberg. Archéologie documentaire et construction d'un savoir historien (Pégologie, 1)*.

¹⁵. Sans prétention à l'exhaustivité : S. Esders, Th. Scharff (dir.), *Eid und Wahrheitssuche. Studien zu rechtlichen Befragungspraktiken in Mittelalter und früher Neuzeit*, Francfort-sur-le-Main, P. Lang, 1999 ; D. Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale*, Paris, PUF, 2008 ; Cl. Gauvard (dir.), *L'enquête au Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2009 ; Th. Pécout (dir.), *Quand gouverner c'est enquêter. Les pratiques politiques de l'enquête princière (Occident, XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, De Boccard, 2010 ; A. Mailloux, L. Verdon (dir.), *L'enquête en questions. Des usages politiques de la procédure inquisitoire, XIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Éditions du CNRS, 2014 ; M. Dejoux, *Les enquêtes de Saint Louis. Gouverner et sauver son âme*, Paris, PUF, 2014 ; A. Aguiar Andrade, J.L. Inglès Fontes (dir.), *Inquirir na Idade Média : espaços, protagonistas e poderes (sécs. XII-XIV)*. *Tributo a Luís Krus*, Lisbonne, IEM, 2015. À ces travaux historiques, il faudrait ajouter les travaux théoriques sur le principe de l'enquête, qui ont connu un grand développement à partir des intuitions de M. Foucault sur « la volonté de savoir » (la « volonté de vérité » de *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, puis la *Leçon sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011, qui sert de soubassement à son *Histoire de la sexualité*, t. 1 : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 – tout ceci renvoyant aux réflexions nietzschéennes sur la volonté de connaissance comme volonté de puissance, à laquelle Nietzsche oppose la *gaya scienza*, le « gai savoir ») ; en particulier, je mentionnerai L. Boltanski, *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard, 2012.

¹⁶. L. Binz, *Vie religieuse...*, *op. cit.*, p. 210.

¹⁷. Les trois registres helvétiques mentionnés ont fait – c'est la raison de leur choix – l'objet d'une édition qui en facilite l'accès (*Les visites pastorales du diocèse de Genève par l'évêque Jean de [470] Bertrand (1411-1414)*, éd. par L. Binz, Annecy, Académie Salésienne, 2006 ; *La visite des églises du diocèse de Lausanne en 1416-1417*, éd. par la Société d'Histoire de la Suisse romande, Lausanne, 1921 ; *La visite des églises... 1453*, *op. cit.*), tandis que celui d'Eichstätt est inédit : DAEi, B 230 ; il en existe une transcription manuscrite due à Fr.X. Buchner (DAEi, Nachlaß Buchner, Kat. Nr. 89), mais outre qu'elle n'est finalement guère plus lisible que l'original, elle présente en outre des erreurs (sans parler de sa modernisation du latin) – elle reste cependant indispensable pour certains passages, aujourd'hui effacés (cf. le premier extrait publié en annexe).

génériques, nombre d'excommuniés) ; 3) l'examen des choses (état des bâtiments et du cimetière, état du mobilier et des livres, injonctions de réparation) ; 4) le cas échéant, la présentation des chapelles et de problèmes particuliers.

À Lausanne en 1416, le schéma-type enchaîne la date et la présentation de la paroisse (toponyme, nombre de feux, collation), la présentation du curé titulaire (nom, résidence ou remplacement par un vicaire, niveau moral et intellectuel du desservant) et des paroissiens (évaluation globale, nombre d'excommuniés), la liste des défauts matériels (saintes espèces et luminaire, livres, murs et fenêtres, cimetière) et les délais de réparation, éventuellement la présentation des chapelles. Cette structure se retrouve à peu près en 1453, si ce n'est que la dimension matérielle prend plus d'importance : le montant des revenus des églises est désormais mentionné à la place du nombre des feux, et celui-ci est renvoyé après la présentation « technique » du curé (nom, résidence ou non, vicaire éventuel), donc à la place de l'estimation tant du niveau moral et intellectuel du curé que du niveau moral des paroissiens ou du nombre d'excommuniés.

Dans le diocèse d'Eichstätt, enfin, il est expressément fait mention des « articles d(e) l'enquête » (*articuli inquisitionis*, exceptionnellement *singulae inquisitiones*), tandis que le schéma d'interrogation que révèle chaque *capitulum* est plus détaillé encore : 1) date et présentation de la paroisse (toponyme, patronage, nom du prêtre, nomination au bénéfice) ; 2) présence ou non des statuts synodaux (établis en 1447 et encadrant l'action des clercs) et des [471] 14 articles (établis en 1453 et destinés à l'encadrement des laïcs), et connaissances liturgiques ; 3) revenus et gestion de la fabrique de l'église ; 4) état des bâtiments et du mobilier liturgique ; 5) examen de la servante du curé (nom, âge, ancienneté de service, soupçons éventuels à son sujet) ; 6) processions ; 7) dénonciation des paroissiens et des curés voisins fautifs ; 8) éventuellement témoignage de paroissiens sur le curé.

Mais au-delà de l'existence d'une grille de lecture à l'amont, le problème posé par le système questions/réponses est justement la logique du questionnement : le questionnaire ne se limite en rien à la série des questions mais constitue en soi un acte de communication très élaboré par lequel le curé et/ou les paroissiens sont mis en demeure de répondre¹⁸ lors d'une rencontre/interaction entre une population locale et une institution/un pouvoir distant mais qui est exceptionnellement présent (ou représenté) à l'endroit concerné et qui manifeste son droit de exiger la présence de la population locale. Le caractère exceptionnel de cette rencontre de personnes qui sinon ne sont jamais *en présence* est souligné par diverses formes de ritualisation (sermon du visiteur, serment du curé et éventuellement des laïcs, versement des procurations, etc.). Dans ces conditions, le caractère exceptionnel de la visite pastorale aurait une signification particulière (dramatisation du pouvoir du visiteur), au lieu de n'être que le signe d'un manque de régularité. Et de ce fait, l'important serait autant dans *ce qui* est répondu que dans *le fait* même de répondre¹⁹, qui vaut reconnaissance du droit à

¹⁸. Perspective déjà abordée dans ma communication « Communication et domination sociale en Franconie à la fin du Moyen Âge : l'enjeu de la réponse », 2005), en ligne : <http://lamop.univ-paris1.fr/archives/espacepublic/morsel.pdf> et <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00388554> ; publication abrégée dans P. Boucheron, N. Offenstadt (dir.), *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, PUF, 2011, p. 353-365. J'y systématise l'approche amorcée dans « Quand faire dire, c'est dire. Le seigneur, le village et la *Weisung* en Franconie du XIII^e au XV^e siècle », dans C. Boudreau et alii (dir.), *Information et société en Occident à la fin du Moyen Âge. Actes du colloque international tenu à l'Université du Québec à Montréal et à l'Université d'Ottawa (9-11 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 309-326, où j'interrogeais également la notion d'« information » et son articulation avec le problème de la vérité.

¹⁹. Moyennant quoi le problème est moins qu'on y a affaire à une parole aliénée (puisque tout le texte est en effet en latin, même quand on prétend rapporter les paroles d'un laïc – p. ex., à Ochsenfeld, le *rusticus* qui se plaint *quod plebanus rarus esset in celebrando* [texte publié en annexe] –, les traces du langage vernaculaire étant rares et ne se justifiant que lorsqu'elles renforcent la validité de ce qui est rapporté : le registre d'Eichstätt en donne des exemples nets sous la forme des formulations injurieuses ou

interroger en même temps que de la légitimité de [472] l'objet de la question – en l'occurrence l'existence d'une vérité qu'il importe de faire apparaître et que le questionnement, donc le questionneur, est susceptible de faire apparaître, ce qui le légitime d'autant : répondre (positivement ou négativement, peu importe) légitime *ipso facto* la question.

C'est ici que l'on retrouve les divers travaux sur la procédure d'enquête dont on a parlé plus haut²⁰. Ces travaux ont en effet en commun de prendre au sérieux, au-delà du contenu²¹ et de la typologie (inquisition anti-hérétique, enquête fiscale ou administrative, visite pastorale, consultation théologique, procès de canonisation, etc.), à la fois la systématique et le caractère écrit de l'enquête. Comme dans le cas des grandes enquêtes générales (celles de Louis IX, de Charles d'Anjou, du cardinal Alborno, etc.), la visite pastorale d'un diocèse contribue ainsi, au-delà même de son contenu, à inscrire dans la réalité des choses le double régime de spatialité du pouvoir supérieur : son universalité/ubiquité (l'enquête est menée en tous lieux) et sa centralité (celle de son siège – systématiquement indiqué dans le prologue – et de l'archivage du document : les registres relèvent encore aujourd'hui des archives épiscopales (à Eichstätt) ou de leurs successeurs (à Genève et Lausanne).

Par ailleurs, outre la procédure de mise en ordre propre à l'enregistrement des lieux, des personnes et des choses, la remarquable homogénéité formelle (graphie unique, disposition du texte normalisée) que l'on peut constater dès lors qu'on dispose encore des manuscrits (ce qui est le cas pour les quatre registres signalés) n'est pas seulement consécutive à une mise au net des notes prises lors de la visite (ce à quoi s'arrêtent ceux qui ont travaillé sur les registres en question) : elle instaure une sorte d'équivalence entre tous les lieux et réalise ainsi elle aussi, à son niveau, l'universalité du pouvoir épiscopal – l'élimination générale des « brouillons » étant au minimum le signe [473] de leur dévalorisation voire même une nécessité logique (tout ceci s'observant déjà dans le cas du *Domesday Book*²²). La déambulation de l'évêque ou de ses inspecteurs dans le diocèse présentait donc en soi une dimension d'appropriation, selon une logique spatiale qui s'observe de manière extrêmement générale dans cette société²³, complétée par une appropriation scripturale de l'espace.

déraisonnables de certains laïcs : « *Ich pin ein suntagkind, ich peut dir regen und wint !* » f° 3, « *Er ist verheytter, verretterisch pfaß und eins puttelskindt !* » f° 70, etc.) qu'à une parole encadrée. Sur ce point, cf. D. Lett, *Un procès de canonisation...*, *op. cit.*, p. 257-270.

²⁰. Cf. *supra*, n. 15.

²¹. Dans son « Introduction » à Th. Pécout (dir.), *Quand gouverner c'est enquêter...*, *op. cit.*, p. 9-19, C. Gauvard souligne certes le lien qui est établi, du point de vue du discours, entre l'enquête et la quête de vérité, mais elle s'interroge aussi (p. 18-19) sur la finalité réelle de l'entreprise : l'enquête doit-elle vraiment être rapportée à des fins pragmatiques (« décider », « obtenir un résultat concret et définitif »), ou n'est-elle pas souvent à elle-même sa propre fin, parce que l'enquête est non seulement un moyen mais aussi un signe du pouvoir ? Bref, pour pasticher le titre d'un autre article de C. Gauvard (« Les juges [...] jugent-ils ? »), on pourrait se demander : les enquêteurs enquêtent-ils ? La question est systématisée par L. Boltanski, *Énigmes et complots...*, *op. cit.*, qui insiste p. 22 sur le fait que « la réalité est stabilisée par des formats préétablis » que sont les procédures officielles d'enquête, grâce auxquelles il devient possible « de dire ce qu'il en est de ce qui est ». La question n'est ainsi pas celle de la construction de la vérité (au sens d'une vérité relative par rapport au réel, c'est-à-dire d'une manipulation de la vérité) mais des dispositifs de définition (ici étatique) des règles de l'adéquation au réel qui fonde la vérité comme réalité.

²². M. Clanchy, *From memory to Written Record England, 1066-1307* (1979), 2^e éd. revue Oxford/Cambridge (Mass.), Blackwell, 1993, insiste ainsi sur le fait que le *Domesday Book* n'a pas été confectionné à des fins pratiques mais pour signifier la prise de possession normande de l'Angleterre, tant vis-à-vis de la population anglo-saxonne que des églises et des barons, raison pour laquelle les usages effectifs de l'ouvrage sont quasiment inexistant pendant deux siècles. D'une manière générale, M. Clanchy souligne que l'explosion documentaire en Angleterre au XII^e s. ne peut s'expliquer par le développement d'un usage effectif de l'écrit, parce qu'on ne dispose pas des moyens de se servir des documents écrits (inventaires, cotes, index, etc.), donc que l'exigence d'écrit n'est donc pas pragmatique, mais symbolique.

²³. Le cas a notamment été bien souligné à propos de la chasse par A. Guerreau, « Chasse », dans J. Le Goff, J.C. Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 166-178 ; id.,

3. La question des fins

Les registres de visites pastorales prennent ainsi sens, d'abord, dans la procédure systématique d'inspection (à valeur démonstrative du pouvoir supérieur de l'évêque) – chose que faisait toutefois disparaître leur conception classique, obsolète, comme une succession d'inspections locales (qui se traduit par exemple par des éditions partielles²⁴), mais aussi comme une [474] simple procédure de contrôle normatif/judiciaire. L'aspect le plus signifiant de ce dernier point de vue est celui de la difficulté de leur utilisation pratique : aucun des registres dont on a conservé ou connaît l'organisation interne n'est doté d'un sommaire (théoriquement toponymique) ni d'index (topo- et/ou anthroponymique), qui permettrait de retrouver les cas particuliers – à commencer par les lieux eux-mêmes, ce qui contraignait à feuilleter tout le registre (dans le diocèse de Genève, ce sont quelque 430 paroisses qui sont visitées, à retrouver parmi 180 pages ; dans le diocèse de Lausanne, les 230 pages de 1416/17 concernent près de 300 lieux et les 650 pages de 1453 quelque 450 lieux ; dans le petit diocèse d'Eichstätt plus d'une centaine de paroisses – ainsi que quelque 250 filiales – sont réparties sur 300 pages). Certes, le registre de la visite de Genève de 1414 est établi en suivant le même itinéraire qu'en 1411, et l'on y trouve des renvois explicites au registre précédent (mais sans indication de pages)²⁵, tout comme à Lausanne²⁶ et Eichstätt²⁷ – mais une telle intertextualité, si elle fait sens du point de vue de

« La chasse comme rite biparti symétrique », dans A. Paravicini-Bagliani, B. van den Abeele (dir.), *La chasse au Moyen Âge. Société, traités, symboles*, Florence, Sismel/Galluzzo, 2000, p. 25-32, qu'il conviendrait de compléter avec la question de la chasse comme forme de mobilité endorégulée (cf. J. Morsel, « Quelques propositions pour l'étude de la noblesse européenne à la fin du Moyen Âge », dans *Discurso, memoria y representación : la nobleza peninsular en la Baja Edad Media (Actas de la XLII Semana de Estudios Medievales de Estella, 21 al 24 de julio 2015)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2016, p. 449-499, ici p. 475-481). Dans le cas des visites pastorales, on remarquera avec grand intérêt que sur la carte établie par P.T. Lang, « Würfel, Wein und Wettersegen... », art. cité, p. 240, l'itinéraire de l'inspecteur d'Eichstätt en 1480, l'archidiacre Johann Vogt, présente un aspect très zigzaguant (E. Bünz, « "Die Kirche im Dorf lassen..." », art. cité, p. 96, parle ainsi de « rythme rapide, sans s'être annoncé et en changeant constamment de trajet ») qui n'est pas sans rappeler le trajet imprévisible et « brownien » des équipages de chasse à courre occupant ainsi pratiquement (et auditivement) l'espace sylvestre. Il conviendrait de ce fait de considérer sans doute autrement que comme une simple métaphore l'idée selon laquelle les visites pastorales servent à *traquer* les défauts.

²⁴ Cf. les cas de V. Chomel pour la visite pastorale de l'archevêque de Narbonne en 1404 (« Droit de patronage et pratique religieuse dans l'archevêché de Narbonne au début du xv^e siècle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 115, 1957, p. 58-137) ou de H. Türlér pour les églises de l'actuel canton de Berne inspectées lors de la visite lausannoise de 1416/17 : « Die Lausanner Kirchenvisitationen von 1416/17 », *Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern*, 16, 1900/1902, p. 1-41. N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez, 1417-1563*, Paris, Le Cerf, 1988, p. 605-612, publie également une série d'extraits des visites pastorales de 1417, 1449, 1453, 1465, 1495, 1524, 1635, extraits correspondant aux *capitula* concernant la paroisse de Laguiole.

²⁵ P.ex. *que particulariter in alia papiro visitationis describuntur, ... juxta injunctionem sibi factam in prima visitatione (Les visites pastorales du diocèse de Genève..., op. cit., p. 552).*

²⁶ L'édition du registre de 1416/17 présente en italiques des compléments postérieurs, qui mentionnent épisodiquement une *secunda visita* au cours de laquelle on aurait vérifié si les corrections demandées ont été effectuées (*La visite des églises... 1416/17, op. cit., p. ex. p. 44*) ; mais ni l'éditeur de ce registre ni celui du registre de 1453 (qui revient sur le précédent) ne fournissent la moindre explication à ce sujet. Le registre de 1453 fait en revanche référence à la visite précédente, en 1447, dont aucun registre ne nous est parvenu (*La visite des églises... 1453, op. cit., t. 1, p. 38-39*), ce qui suggère soit qu'il a été perdu, soit qu'il subsistait alors des notes de la visite antérieure.

²⁷ Il est ainsi signalé que *in proxima visitatione facta necnon per dominum decanum injunctum est ei, ut eam a se amoveret, quod nunc fecit* (DAEi, B 230, f^o 21), ainsi que *in proxima visitatione per dominis Ludovicum et Erhardum facta ipsi socii non fuerint examinati* (f^o 55v), ce qui suggère à la fois qu'une visite a dû avoir lieu quelques années seulement auparavant et qu'on en avait encore des traces en 1480 – mais des traces écrites depuis perdues ? En effet, contrairement à Genève, il n'est fait aucune référence à des traces écrites, si bien qu'on pourrait ne pas pouvoir exclure qu'il se soit agi de simples souvenirs, éventuellement rapportés par les intéressés eux-mêmes.

l'affirmation d'une continuité du pouvoir non seulement dans l'espace mais aussi dans le temps, n'en simplifie pas pour autant l'utilisation pratique du registre.

Surtout, lorsque les visites sont espacées de plusieurs dizaines d'années (sans qu'on puisse systématiquement incriminer une mauvaise conservation), l'utilité pratique de registres (sans index) apparaît mal – tout comme dans le cas susmentionné du *Domesday Book*. Les registres de visite pastorale ne devraient ainsi pas être assimilés à un « casier judiciaire », comme le font [475] certains : ce qui fait le *casier* judiciaire, ce n'est en effet pas seulement l'enregistrement des crimes et délits, c'est la mise en place des moyens de s'en servir (et son nom même renvoie à son mode technique d'organisation). La forme écrite du registre à la fois inscrit dans la réalité des choses la norme et la démonstration du caractère ubiquitaire (et éventuellement constant) du pouvoir normatif et fournit une représentation homogène du substrat spatial et humain auquel s'applique cette norme.

Par conséquent, c'est moins ce qui est dit que la manière dont c'est dit qui fait l'intérêt du document (même si, évidemment, la manière n'est pas appréhendable sans passer par ce qui est dit : tout comme la monnaie ou le langage, le code est indissociable de ses matérialisations sans pour autant s'y restreindre). Ceci ne devrait cependant pas nous conduire à considérer qu'en définitive, les visites pastorales n'ont pas d'efficacité pratique mais seulement une fonction symbolique (appropriation d'un territoire par un seigneur). Lors des visites, dans le cadre des questions/réponses, tant les curés que les paroissiens sont en effet conduits à reconnaître l'existence d'une norme, conçue comme l'exigence du seigneur et, en théorie dans le cas d'espèce, du Seigneur. Cette reconnaissance est sans doute d'autant plus efficace qu'elle se réalise pour l'essentiel à travers une procédure de dénonciation : dénonciation des paroissiens par le curé, du curé par les paroissiens, des curés voisins par le curé du lieu²⁸. Cette pratique de la dénonciation est validée, tout comme la confession annuelle obligatoire, au concile de Latran IV (canon 8 *Quando et qualiter*), avec la même finalité de la correction plutôt que de la punition²⁹. Par la procédure d'enquête qui la sous-tend, la visite pastorale conduit ainsi à faire reconnaître comme déviance ou transgression d'une norme (prohibitive [476] ou prescriptive) des comportements qui, sinon, étaient parfaitement courants. Le meilleur exemple est sans doute celui du concubinage des clercs, qui présente une fréquence remarquable, tant à Genève (15 à 20 % des prêtres) et à Lausanne en 1416 (même taux) qu'à Eichstätt (plus de 90 %). Or jamais ce concubinage (fréquemment accompagné d'enfants) ne figure parmi les doléances des paroissiens à l'encontre du desservant, à Genève, Lausanne ou Eichstätt : comme le relève L. Binz, « l'accusation de concubinage résultait d'une enquête de l'évêque visiteur et non d'une déclaration spontanée des paroissiens. »³⁰

²⁸. À cela s'ajoutent aussi les dénonciations des paroissiens entre eux dans le cas des visites de l'official de Cerisy (cf. *infra*, n. 52). La logique de dénonciation apparaît moins bien dans les procès-verbaux de visite de Genève et de Lausanne en 1453 parce que ces rapports sont construits au style « objectif » (à la troisième personne du verbe) et ne laissent guère la parole aux paroissiens, tandis que celui de Lausanne en 1416 rapporte (au style là aussi « objectif ») les récriminations des paroissiens à l'encontre du curé (cf. *infra*, n. 30-31) et que celui d'Eichstätt est expressément construit comme un ensemble de témoignages des curés (d'où la récurrence lancinante de *dicit quod*, rapidement abrégé en *dt. qd.* – mais dont l'usage n'est parfois pas celui qu'on attendrait, comme à la première ligne de la section concernant Ochsenfeld, éditée en annexe, où l'on attendrait plutôt *Dicit ipse plebanus videlicet dominus Conradus Fleischmann quod* etc.). Cette parole rapportée explique qu'un bon nombre des extraits cités en note (sans que je reprenne le *dicit quod*) sont au subjonctif.

²⁹. *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, éd. par A. Garcia y Garcia, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981, p. 55-57. Dans le diocèse de Rodez, l'excommunication elle-même est conçue comme une médecine *disciplinans non eradicans* : N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant...*, *op. cit.*, p. 74.

³⁰. L. Binz, *Vie religieuse...*, *op. cit.*, p. 445. Lors de la visite de l'évêque de Lausanne en 1416, l'indication selon laquelle le curé est notoirement concubinaire (paradigme : *idem curatus est publicus concubinarius tenens in domo parrochiali concubinam*) est très souvent accompagnée de la mention

C'est en cela que la procédure d'enquête, par les questions posées et les catégories mobilisées, conduit à l'internalisation des normes (prescriptives ou prohibitives)³¹ : non qu'elles soient nécessairement respectées, mais du moins sont-elles connues et tenues pour telles, et donc les comportements déviants également identifiés comme tels³². Mais les visites pastorales, on [477] le voit, ne se réduisent pas à un contrôle des laïcs par les clercs : le clergé local est lui aussi placé sous contrôle³³ et incité à respecter un ensemble de normes destinées à le placer à distance des laïcs (on remarque sans difficulté que l'obsession majeure de tous les inspecteurs concerne la démarcation du sacré et du profane, qu'il s'agisse des bâtiments et cimetières, du mobilier liturgique, des saintes espèces ou des clercs – les quatre premiers doivent être clos, dotés de serrures ou mis sous clé, les derniers doivent se démarquer strictement des laïcs). Le problème que pose le concubinage des clercs n'est en effet en rien un problème de moralité (contrairement à ce qu'imaginent tous ceux qui se sont penchés sur le phénomène : Fr.X. Buchner, P. Adam, L. Binz, J.L. Dufresne, J.P. Lévy, etc.) et donc un signe de la crise de l'Église annonçant la rupture inéluctable de la Réforme – c'est un problème de reproduction de l'ordre social.

Les visites pastorales doivent donc être considérées autrement que comme le seul repérage des dérèglements à la campagne de la part d'évêques soucieux de moralité. Elles participent au vaste processus d'encadrement social qui semble connaître, à partir

parrochianorum relacione ou *relatu* – mais précisément, le caractère normé des formulations, et l'ordre dans lequel elles apparaissent, suggèrent fortement qu'il s'agit de la réponse à un questionnaire ; d'ailleurs, à Soleure, tous les clercs du lieu, réguliers ou séculiers, sont convoqués et enjoins de renvoyer toutes les concubines ou femmes suspectes qu'ils pourraient avoir chez eux (*La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 206), déclaration générique qui suit un appel à la décence des vêtements et attitudes et renvoie certainement plus à une préoccupation d'origine cléricale qu'à une synthèse de dénonciations.

³¹. Lors de la visite de l'évêque de Lausanne à Cressier en 1416, les paroissiens signalent le refus du curé d'admettre l'un d'eux à la confession et qu'il est responsable de la mort sans baptême de deux ou trois enfants (*Item idem curatus, parrochianorum relatu, confessionem denegavit Johanni Bauzcan parrochiano suo, quodque tres aut saltem duo pueri, ob ipsius curati deffectum, absque sacro baptismatis sacramento ab humanis decesserunt : La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 194) : ce sont donc les paroissiens qui défendraient leur droit à la confession et au baptême de leurs enfants. De même, à Yverdon, trois laïcs dénoncent un curé qui a marié deux personnes consanguines au 4^e degré (*Est notandum quos die mercurii sancte Catherine Reynaudus Aubertie, Syephana uxor Girardi Fauca et Jaqueta uxor Perrodi Fauca denunciaverunt Johannis commissariis quod curatus de Rances in facie sancte ecclesie disponavit Johannetum filium Johannis Pelletez et Ysabellam filiam Mermeti Aubertie, qui Johannetus et Ysabella se attingunt in quarto gradu consanguinitatis : ibid.*, p. 87-89) : le fait que l'un des dénonciateurs porte le même surnom que l'épouse suggère un conflit interne à la parentèle et donc une instrumentalisation du droit canon – il n'empêche que cela témoigne bien de la connaissance de la règle. Cf. également *infra*, n. 69. Dans le diocèse de Genève, on voit de même les paroissiens de Sales se plaindre du curé, *quod eius deffectu fuerunt isto anno sepulta ibidem tria corpora defunctorum sine presentia alicuius sacerdotis et etiam alias pluries hoc contingit (Les visites pastorales..., op. cit.*, p. 406).

³². Ce phénomène fonctionnelle également au sein de l'aristocratie, entre sa fraction dominante (cléricale) et sa fraction dominée (laïque), comme le montre bien le cas de l'amour fin au XII^e-XIII^e s., qui détourne au profit de la chevalerie les critères qui caractérisent la supériorité [477] chrétienne (le spirituel) – mais qui, ce faisant, valide justement le schème classificatoire formalisé par l'Église : cf. A. Guerreau-Jalabert, « La culture courtoise », dans M. Sot, A. Guerreau-Jalabert, J.P. Boudet (dir.), *Histoire culturelle de la France*, t. 1 : *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1997, p. 181-221, ici p. 211-214.

³³. Dans le registre d'Eichstätt, on a ainsi ca. 1250 *plebanus*, 800 *famula*, 370 *vittrici*, 350 *primissarius*, 350 *vicarius*, 240 *episcopus*, 240 *rustici*, 160 *capellanus*, 110 *villani*, 60 *laici*, 50 *parochiani*, 35 *cives*, *opidani* (35), etc. Le fort déséquilibre numérique entre l'univers cléricale (incluant la *famula*) et l'univers laïque signale à mon sens que l'objet de la visite est bel et bien le premier, les laïcs n'étant présents qu'en tant qu'ils sont en rapport avec les curés (cf. d'ailleurs *infra*, n. 49) – raison pour laquelle les *vittrici* sont les laïcs les plus nombreux, l'usage massif du pluriel pour les laïcs à l'opposé des clercs (cf. *infra*, n. 35) creusant davantage encore la différence de prise en compte des uns et des autres. La chose est bien moins nette dans le diocèse de Lausanne en 1453, où ca. 600 *curatus*, 225 *altarista*, 125 *vicarius*, 120 *capellanus*, 70 *presbiter*, 65 *sacerdos*, 30 *clericus* sont confrontés à ca. 500 *parrochiani*, 110 *habitatores*, 80 *homines*, 50 *burgenses* (et autant d'individus, mentionnés en tant que patron ou fondateur d'une chapellenie, et qualifiés au singulier comme *burgensis* de telle ville) – mais aucun *rusticus*, *villanus*, *civis* ni, pour ainsi dire, *laicus* (2 seulement).

du XII^e s., une phase de systématisation. Au-delà du caractère anecdotique et cocasse des fautes imputées aux uns et aux autres, c'est ce processus qu'il importe de saisir : l'avalanche des accusations est moins le signe d'une débauche généralisée et d'un clergé immoral que d'un effort de culpabilisation collective qui s'ajoute à la culpabilisation individuelle dans le cadre de la confession ; les visites pastorales représentaient ainsi l'élément complémentaire du système, puisqu'elles conduisaient la communauté d'habitants à se mesurer collectivement à l'aune de ces normes – non pas pour elles-mêmes, mais parce qu'elles ne pouvaient que renforcer [478] l'attractivité des lieux de culte comme lieux de rédemption. Cet effort normatif visait ainsi moins à faire advenir une moralité chrétienne qu'une identité chrétienne collective et, par là, une population socialement et spatialement encadrée – et c'est ici qu'on retrouve l'intérêt de la visite pastorale par rapport à notre problématique.

II. Les *parochiani* comme troupeau ?

D'une part, en effet, la dimension collective de la visite pastorale doit être ici expressément soulignée : alors que, canoniquement, la paroisse consiste en un ensemble de liens strictement interpersonnels médiatisés par le curé (à travers le baptême – c'est le curé qui produisait les rapports de parenté baptismale –, la communion – c'est le curé qui consacre les espèces et définit qui peut ou non y prendre part – et la confession – soumise au double devoir d'un rapport strictement interpersonnel³⁴ –, sans parler du monopole qui s'instaure sur les relations entre les morts et les vivants via la mainmise sur le cimetière), la visite porte sur l'ensemble des paroissiens (le mot *parochiani* est principalement employé au pluriel³⁵) et ne se confond pas avec la confession (le curé étant tenu au secret également vis-à-vis du visiteur, même lorsqu'il s'agit de l'évêque, auquel il ne peut donc que dénoncer des personnes qui ont déjà fait l'objet d'une condamnation publique – d'où la fréquence élevée, dans [479] certains registres, de l'adverbe *publice* et de l'adjectif *publicus*, ou de son équivalent *communis*).

Mais on observe aussi dans le diocèse d'Eichstätt l'usage secondaire (en termes de fréquence) du mot *parochiani* (non remplacé, par exemple, par *fideles*, d'emploi exceptionnel) et au contraire l'usage important des mots *rustici* et *villani* (et dans une moindre mesure, *opidani* et *cives*)³⁶, sachant que la structure d'emploi (synthétisée ci-

³⁴. Cf. Introduction, n. 55, et Chap. 8, n. 73. Ceci n'est pas contradictoire avec le fait que le curé n'agisse ici pas en son nom propre mais en tant que représentant de l'Église voire de dieu (N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant...*, op. cit., p. 73). En effet, la personne est *stricto sensu* celui/celle qui « parle au nom » (*personat*), d'abord dans le cadre du théâtre puis des rapports entre les trois personnes de la Trinité, enfin de la personne morale (D. Iogna-Prat, « Person Gottes, Person des Gläubigen, Person der Kirche : eine Gesellschaft der Personen ? », dans P. Monnet (dir.), *Die Person im Mittelalter – Formen, Zeichen, Prozesse*, Ostfildern, Thorbecke, à paraître) ; mais surtout, le curé est personnellement responsable vis-à-vis de l'ordinaire qui lui a confié la *cura animarum* (ce qui en fait le *curatus*), et c'est en tant que personne individuée (désignée par son nom propre) qu'il fait l'objet de la visite pastorale.

³⁵. Il en va de même pour les mots *rustici* et *villani* dans le diocèse d'Eichstätt, dont on verra qu'ils sont plus fréquemment utilisés que *parochiani* pour désigner les ouailles des curés. Or dans les trois cas, le rapport singulier : pluriel oscille entre 1 : 10 (*parochianus*), 1 : 15 (*rusticus*) et 1 : 25 (*villanus*). La chose est d'autant plus remarquable qu'à l'inverse, les termes désignant les clercs (et leur servante) sont massivement employés au singulier (cf. *supra*, n. 33). Dans le diocèse de Lausanne en 1453, le rapport singulier : pluriel est encore plus déséquilibré : *parrochianus* n'apparaît jamais au singulier, *habitor* seulement trois fois, *homo* une seule fois ; seul *burgensis* présente un rapport 1 : 1 (cf. *supra*, n. 33) – à ceci près que les usages au pluriel concernent les personnes qui font l'objet de la visite, au contraire du singulier, qui désigne une personne qui caractérise le bénéfice en question (cure ou chapellenie) ; par conséquent, le *burgensis* n'est pas inspecté en tant que tel, au contraire des *burgenses*.

³⁶. Les ordres de grandeurs d'usage des lemmes (ici mis au pluriel, étant donné l'usage massif de ce nombre) dans le registre d'Eichstätt ont été donnés *supra*, n. 33. Le terme *vicini* (10 occ.) n'entre pas ici en ligne de compte car il concerne presque exclusivement les curés « voisins » mentionnés par le curé interrogé.

dessous dans le tableau récapitulatif de l'usage des principaux termes désignant les fidèles) signale le caractère complètement substitutif des mots *rustici* et *villani*, et presque complètement substitutif de ces deux mots et de *parochiani*, tandis que le recouvrement est faible entre *parochiani* et *laici*.

rustici	villani	parochiani	laici
commune sit rusticis suis, quod blasphemant	commune sit apud villanos suos blasphemare	blasphemia est communis apud parochianos suos	blasphemia sit communis inter laicos
rustici ipsius ville diebus dominicis causa recreationis conveniunt ludentes ad taxillos et cartas	aliqui ex villanis suis ludant diebus dominicis et festivis cum globo die et nocte et etiam ad cartas	habeat certos parochianos qui diebus festivis ludant ad cartas	in hieme convenient laici et ludant ad cartas diebus festivis
rustici sui venerentur "fur di schaur" crastinum Ascensionis domini	aliqui ex villanis suis festivant crastinum Ascensionis domini "fur di schaur."	crastinum Ascensionis parochiani sui venerantur "fur di schaur"	
ante solutionem decime rustici sui segregant duos manipulos pro messoribus	villani sui ante solutionem decime segregant manipulos pro messoribus	ante solutionem decime parochiani sui segregant manipulos pro messoribus	
quamplures rusticos habeat, qui non observent jejunia indicta ab ecclesia	villani sui non observant jejunia indicta ab ecclesia	parochiani sui parum observent jejunia indicta ab ecclesia	
rustici sui stant sibi in faciem, quum celebrat divinum officium	cum celebrat divina, villani sui stant sibi in faciem		commune sit apud eum, quod laici stent sibi in faciem, cum celebrat divina
[480] rustici huiusmodi obligantur census ad ecclesiam	certi villani obligentur census ad ipsam ecclesiam		nulla pecunia ecclesie habeatur in deposito nam laici inter se obligantur sanctis
rustici conqueruntur quod plebanus eorum...	villani conqueruntur de plebano eorum quod...		

Tableau 1 : Proximités structurelles d'emploi des mots *rustici*, *villani*, *parochiani* et *laici* dans le registre de visite d'Eichstätt

Les trois cases vides dans la colonne de *parochiani* sont toutefois remarquables en ce qu'elles vont à l'encontre de ce à quoi nous pourrions nous attendre spontanément : les *parochiani* ne sont pas mentionnés dans la situation de célébration (au contraire des *rustici* et *villani*) alors que nous concevons la paroisse comme une instance cultuelle ; ils ne sont pas mentionnés comme débiteurs de l'église (en l'occurrence de la fabrique) au contraire des *rustici* et *villani* alors que nous concevons la fabrique comme représentation des paroissiens face aux curés ; et ils ne sont pas mentionnés (au contraire des *rustici* et *villani*) lorsqu'il y a plainte contre le curé alors que nous concevons les paroissiens comme des fidèles ayant des attentes envers celui-ci... Se pourrait-il qu'être paroissien ne corresponde pas vraiment à ce que nous croyons

spontanément ? En tout cas, il conviendra de revenir sur le rapport entre *parochia* et *villa*.

Un autre point commun entre *rustici*, *villani* et *parochiani* (mais pas *laici*) est l'usage très courant de l'adjectif possessif *sui*, où c'est le curé qui est le possesseur – un usage du possessif qui se rencontre parfois dans le diocèse de Lausanne en 1416³⁷ et dans le diocèse de Genève³⁸, donc de façon nettement moins systématique qu'à Eichstätt. Toutefois, on repère aisément à Genève l'usage récurrent du mot comme complément (donc à l'accusatif) du verbe *habere*, dont le sujet est le curé³⁹. L'usage « possessif » à Eichstätt pourrait [481] renvoyer au caractère interpersonnel du rapport, le *plebanus* pouvant également être affublé de *suus* ou *eorum* – à ceci près que cet usage est numériquement très dissymétrique⁴⁰. Si, canoniquement, le curé est bien le « leur » (comme le *proprius sacerdos suus* du concile de Latran IV, canon 21), ce sont surtout les fidèles qui sont « les siens », la substituabilité avec *villani* et *rustici* contribuant à produire une position de surplomb analogue à celle d'un seigneur vis-à-vis de ses hommes (relation également interpersonnelle, mais à propos de la terre – dont la concession à l'« homme », en tant que chef de feu, permet à celui-ci de faire partie de la communauté d'habitants).

Cela semble confirmé par l'examen d'un autre terme employé à Eichstätt pour qualifier les *parochiani*, quoique deux fois moins fréquent : *populus*. Dans un quart des usages du terme en effet, il est expressément fait mention, du point de vue du curé, de *suus populus* ; le curé est en revanche peu mentionné du point de vue du *populus* (qui est dit une fois scandalisé et une fois soumis au mauvais exemple du curé, une fois également le cadre de circulation de la *fama*). On retrouve ici aussi certaines formes rencontrées dans le tableau ci-dessus⁴¹, mais à chaque fois à une seule reprise : la présentation de l'état moral du *populus* (*grossus*, bien ou surtout mal *instructus*) et de ses pratiques, correctes (célébration, confession, déplacements vers ou depuis l'église, assistance à la prédication) ou incorrectes (jeu, blasphème, non respect du jeûne), reste ainsi plutôt superficielle – l'important pour nous étant que *populus* est exclusivement utilisé de la même manière que *parochiani* et jamais pour des choses profanes. Par conséquent, le collectif singulier *populus* pourrait être considéré comme la seule expression nette, à Eichstätt, des paroissiens en tant qu'ensemble (le « troupeau »⁴²),

³⁷. C'est ainsi le cas à Cressier (signalé *supra*, n. 31) ou encore, en zone germanophone, à Leissingen (*La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 227 : quoique lui-même excommunié, le curé *ministrat et absolvit parrochianos suos a sententia excommunicacionis et recipit pecunias*). Dans le diocèse de Lausanne en 1453, l'usage de *suus* appliqué aux paroissiens du point de vue du curé n'apparaît jamais : l'adjectif possessif n'est employé pour l'essentiel qu'à propos de l'église et de « ses besoins ».

³⁸. *Les visites pastorales...*, *op. cit.*, p. ex. p. 34 : *predictus dominus episcopus commisit et mandavit dicto curato presenti ut predictos parrochianos suos dicte minoris ecclesie canonice moneat...*

³⁹. La forme usuelle du verbe est *habens*, mis en série avec d'autres verbes au participe présent dont le sujet est le curé, ce qui évite la confusion avec un *habet* pouvant signifier « il y a », également présent (mais épisodiquement) dans le registre sous la forme *sunt ibi*.

⁴⁰. La plupart des usages de *suus* renvoient au *plebanus* dont parle son vicaire (c'est donc le *plebanus* du vicaire), tandis que la forme la plus significative est avec *eorum* (p. ex. DAEi, B 230, f° 18v : *Villani conqueruntur de plebano eorum, quod...* ; f° 47 : *Rustici conqueruntur quod plebanus eorum...*), attesté seulement une dizaine de fois (et jamais avec *parochiani*), en forte disproportion, donc, avec l'usage du possessif à propos des *rustici/villani/parochiani* du curé.

⁴¹. *Blasphemia ex levitate animi est communis in populo suo* (f° 119v) ; *dominicis diebus conveniat populus ad tabernas ludens ad aleam* (f° 16v) ; *ex consuetudine populus celebrant festive diem Johannis et Pauli* (f° 16v) ; *habeat grossum populum, qui non libenter jejundet* (f° 27v) ainsi que *sit populus laboriosus, qui raro jam in messe jejundet* (f° 16v).

⁴². Le terme *grex* est absent de tous les registres ici examinés. Toutefois, à Eichstätt, le terme *pastor* est expressément employé à plusieurs reprises (ca. 30 occ. – compte non tenu de la dizaine de *pastores vaccarum* ou *ovium* indubitablement profanes) pour désigner le curé, en l'occurrence le bénéficiaire officiel par rapport au vicaire (d'où le qualificatif *verus* employé dans la moitié des cas) : par conséquent, *pastor suus* ne s'emploie que du point de vue du vicaire, et pas des paroissiens, comme si le terme n'avait de sens que hiérarchique au sein du clergé. Le terme *pastor* est, sauf erreur, complètement absent des

en l'occurrence un ensemble dominé face au curé, [482] passif plutôt qu'actif (le *populus* n'est sujet d'action que dans un tiers des cas, dont la moitié correspond à des dérèglements : jeu, etc.). Mais on l'a dit : son emploi est nettement moins fréquent que celui de *parochiani* (sans parler des emplois analogues d'autres formes plurielles, *rustici* et *villani*), comme s'il était préférable de maintenir l'expression claire de la multitude. L'expression *multitudo populi* est d'ailleurs employée dans le diocèse de Lausanne en 1453, sans doute au sens de « beaucoup de gens » mais néanmoins pour signaler l'ensemble des fidèles qui participent à une procession ou une célébration, sous la direction du clergé⁴³, comme c'est d'ailleurs le cas pour tous les usages de *populus* – même lorsque le mot est employé comme sujet : il s'agit alors d'améliorer les conditions dans lesquelles le *populus* pourra assister à la messe⁴⁴

Dans le diocèse de Genève comme dans celui de Lausanne (en 1416 comme en 1453), c'est clairement le mot *parrochiani* qui est le plus fréquent. Un test lexicométrique sur un quart de la visite de Lausanne en 1416 montre 1) que la quasi-totalité des occurrences du terme *parrochiani* est au pluriel (tandis que les clercs sont qualifiés au singulier) ; 2) que la masse des occurrences de *parrochiani* les place en position d'objet, en l'occurrence l'objet des injonctions des inspecteurs, qui portent systématiquement sur les corrections ou réparations à apporter (sous peine d'excommunication) aux défauts repérés ; 3) que l'ensemble suivant (5 fois inférieur en nombre d'occurrences) concerne les paroissiens en tant que « rapporteurs » des fautes des curés (pour l'essentiel leur incontinence), selon toute vraisemblance en réponse à une [483] interrogation (la mention systématique ici du syntagme *parrochianorum relatione* – plus rarement *parrochianorum relatu* – suggère l'existence d'une enquête systématique⁴⁵) ; 4) que 5 % des occurrences en font, avec le nombre des feux, un caractère de la paroisse, qui « possède » (*habet*) *x* feux et de bons paroissiens, à l'exception éventuelle de *y* excommuniés ; 5) enfin que 5 % seulement des occurrences les présentent en situation de se plaindre/demander/désirer (donc ici en position active

registres « suisses » pour désigner un prêtre [482] – alors même que la *cura pastoralis* et l'*officium pastoralis* de l'évêque de Genève sont mentionnés dans une lettre que lui adressent le curé, le seigneur et la *communitas* de l'église paroissiale de Champagne-en-Valromey (cf. *infra*, n. 55) : la métaphore pastorale n'était donc pas inconnue. On verra d'ailleurs que cette métaphore est loin d'aller de soi pour rendre compte des rapports entre curé et paroissiens – je ne la maintiens donc pour l'instant qu'afin d'exprimer à la fois l'ensemble et la multitude.

⁴³. *La visite des églises... 1453, op. cit.*, p. ex. t. 2, p. 125-126 : *honorifice per curatum et clerum ac populi multitudinem processionaliter cum reliquiis, crucibus, vexillo, cereis ardentibus, aqua benedicta, thuribulo et aliis soliti iuxta et extra portam ipsius opidi recepti fuerunt* ; p. 191 : *dominus episcopus Granatensis in maiori altari predictae ecclesie missam in pontificalibus honorifice celebravit in qua interfuit maxima tam cleri quam dominorum Bernensium quam etiam populi multitudo.*

⁴⁴. *Ibid.*, p. 452 : *fiat una porta bona et competens in muro sub volta [...] in loco ubi ipsum altare parrochiale nunc est, taliter quod populus existens in ecclesia ipsa possit videre corpus Christi in magno altari dum in illo celebrantur misse et etiam pro decore ecclesie* (on remarquera que la formulation concernant ici le *populus* est très proche de celle employée ailleurs dans le texte, p. 587-588, pour les *parrochiani* : *muris inter cancellum et navem ecclesie taliter componatur quod parrochiani in dicta navi existentes videre possint commode sacramentalia super et in altari fienda*) ; p. 471 : *fiant ienne bone et competentes de ligno ita quod populus melius videre et audire possit celebrationem misse in altari* ; p. 57 : *in altera portarum ipsius ecclesie per quam populus communiter potius intrat ab extra apponatur fons aspersorii ut supra.*

⁴⁵. Il faut noter cependant que le rassemblement des paroissiens à cet effet est expressément mentionné à Collombier (*Nota quod parrochiani in unum convocati fuerunt per dominos commissarios interrogati super vita tam curati quam eciam vicarii, qui dixerunt... : La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 19), ce qui pourrait suggérer qu'il n'en allait pas de même dans les autres cas. Mais ceci s'explique peut-être plutôt par le fait qu'on se trouve au début de l'enregistrement – et lors de la visite à Neuchâtel, il est clairement dit que *super vita et statu tam dompnorum canonicorum quam eciam aliorum capellanorum fuit talis inquisitio facta per certos ville Novicastroi burgenses, et ideo fuit facta quia omnibus subscripta sunt manifesta : primo dictorum burgensium relacio fuit repertum...* (*ibid.*, p. 65). La *relatio* est donc bien ici le résultat d'une *inquisitio* expresse.

par opposition à l'ensemble 2, où ils seraient plutôt réactifs⁴⁶). Lexicalement, les paroissiens sont donc un ensemble, fondamentalement passif et instrumental – *i.e.* moyen de contrôler les curés⁴⁷ et d'entretenir les églises.

Le tableau 2 fait en revanche apparaître des résultats différents lorsqu'on procède à l'examen lexicométrique (cette fois sur tout le registre) pour 1453 : 1) certes, *parrochiani* reste toujours employé presque exclusivement au pluriel, 2) fondamentalement en mode passif (les *parrochiani* sont en position active autonome dans seulement 0,5 % des occurrences, parfois de concert avec le curé et/ou les chapelains) et 3) massivement en relation avec le soin à apporter à l'église et ses ornements liturgiques, à ceci près que 4) on ne les somme désormais plus de les réparer (4 % des occurrences seulement) : ils doivent [484] recevoir du curé le double authentifié (*duplum signatum*) des inventaires (*extente*) des biens et revenus de l'église paroissiale, tandis que 5) leur fonction de « rapporteurs » a presque disparu (0,5 % des occurrences). Les paroissiens sont donc toujours un groupe passif et instrumental, mais désormais avant tout responsables de l'église : c'est ce qui fait de la visite de 1453, comme on l'avait déjà signalé, une enquête bien moins humaine que matérielle, à la différence de celle de 1416.

Visite	Paradigme	%
Lausanne 1416	1. Pro quorum reparacione fuit parrochianis iniunctum quatenus/ domini commissarii iniunxerunt parrochianis quatenus...	75
	2. Nota quod parrochianorum relatione/relatu, idem curatus...	15
	3. habentem circa x focos, bonos parrochianos, nullos/preter y excommunicatos.	5
	4. Nota quod parrochiani sunt conquesti/conqueruntur/requisierunt/supplicarunt/desiderantes/... ; articuli/contenta parrochianorum...	5
Lausanne 1453	1. Quarum tamen extentarum habeant predicti parrochiani duplum signatum.	95
	2. Fiat (vexillum/crux/monstrantia/custodia/lampa/etc.) secundum facultatem parrochianorum	2,5
	3. iniungitur/exhortatur/ordinatur parrochiani(s)... quod...	1,5
	4. per parrochianos/tam per curatum et capellanos quam parrochianos	0,5
	5. communi relatione/presentatione parrochianorum...	0,5

Tableau 2 : Usages réguliers du mot *parrochiani* dans les registres de visite de Lausanne (1416, 1453)

⁴⁶. Cf. ce qui a été dit *supra*, à propos de la n. 30. On remarquera que dans les deux cas où s'expriment les paroissiens (cas 2 et 4), leur parole est introduite par *Nota quod*, ce qui pourrait laisser penser que le statut de leur parole serait dans les deux cas le même (p. ex. une parole active qu'on placerait ainsi en mode mineur, comme simple complément) ; mais l'examen de l'usage de *Nota quod* dans le registre montre que cette formule introduit également des observations énoncées au style « objectif » par les inspecteurs (dont une minorité seulement sont qualifiées de *publice*, ce qui pourrait sous-entendre qu'on a interrogé les paroissiens), concernant la non-résidence ou l'incontinence des clercs inspectés mais aussi, quoique plus rarement, leur statut canonique (accès au bénéfice, droit de présentation). En définitive, le plus remarquable est que cette formule introduit dans presque tous les cas l'énoncé d'un problème de personne (notamment à propos du curé) et non pas d'ordre matériel (quelques cas seulement, qui concernent tous des éléments établis hors de l'église et nécessitant une visite spéciale : chapelles, autel, etc.).

⁴⁷. La chose apparaît très clairement à Tours-Montagny : *Et nota quod extitit parrochianis iniunctum quod casu quo curatus vel eius vicarius sive ceteri cappellani premissa ordinata non adimpleant et servant cum effecti, quod notificent, et procedetur contra ipsos ut decebit* (*La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 179).

Par conséquent, l'examen des registres de visite pastorale fait apparaître un écart significatif entre la logique canonique (interindividuelle) de l'appartenance paroissiale et les discours ici mis en œuvre : d'une part, ces discours présentent la paroisse comme un ensemble de feux – chose déjà observable, toutefois, dans certaines chartes du XIII^e s. de France d'oïl, on l'a vu⁴⁸, ce qui signifie que ce phénomène n'est pas lié à la nature documentaire (on ne peut en revanche pas se prononcer sur la signification contextuelle, puisqu'il [485] n'y a aucune raison de penser que les changements sociaux ou discursifs se produisent au même moment partout en Europe).

D'autre part, les paroissiens sont traités comme un ensemble (qu'on pourrait désigner comme le « troupeau ») et non comme une collection de brebis particulières⁴⁹ : même si, le cas échéant, des fautes individuelles de certains paroissiens nommément cités peuvent être évoquées⁵⁰ (nécessairement connues *publice, communi fama*, et non pas en confession), celles-ci restent peu fréquentes⁵¹ – et peuvent même être considérées comme une manifestation collective⁵². Dans le registre de visite de Genève, toutefois, on précise très régulièrement le nom des paroissiens excommuniés ainsi que, parfois, les fautes qui leur sont reprochées : vol, usure, concubinage, bigamie, etc. – c'est-à-dire des actes publiquement connus ou établis par enquête, et non pas confessés.

Mais la modalité de présentation de ces individus est ici remarquable : elle suit presque toujours la déclaration selon laquelle les paroissiens du lieu sont corrects, à l'exception de Tel ou Tel, excommunié, etc.⁵³ Par conséquent, la [486] mention

⁴⁸. C'est le cas notamment avec l'expression *focum et locum tenere* appliquée aux paroissiens à Saint-Christophe-du-Jalolet (Calvados) en 1226/27 (M. Arnoux, « Essor et déclin d'un type diplomatique : les actes passés *coram parrochia* en Normandie (XII^e-XIII^e siècles) », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 154, 1996, p. 323-357, ici p. 336, puis « Remarques sur les fonctions économiques de la communauté paroissiale (Normandie, XII^e-XIII^e siècles) », dans D. Barthélemy, J.M. Martin (dir.), *Liber largitorius. Études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, Droz, 2003, p. 417-434, ici p. 432 ; cf. Chap. 8, n. 31) comme à Bengy-sur-Craon en 1257 (*Les anciennes et nouvelles coutumes locales de Berry et celles de Lorris*, éd. par G. Thaumassière, Bourges, 1679, p. 93 ; cf. Chap. 8, n. 92, et *infra*, n. 113).

⁴⁹. La chose est d'autant plus remarquable que les clercs (*plebanus, vicarius, primissarius, episcopus, capellanus*, etc.) sont massivement désignés au singulier : cf. *supra*, n. 33 et 35.

⁵⁰. P. ex. Johann Scheffer, Johann Kramer, Seitz Hans et Johann Mader dans les extraits du registre d'Eichstätt publiés en annexe.

⁵¹. Sauf erreur de détail, le registre de visite de Lausanne en 1416 fait apparaître les noms de seulement sept paroissiens accusés nommément (Johannet Pelletez et Isabelle Aubertie à Yverdon, Perrin Pictar et Johann Bautzan à Cressier, Nikolaus Kempf, Burkhard Brugger et [] Buchner à Thurnen : *La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 88, 194, 222) ; à cela pourraient s'ajouter les noms de plaignants individuels (autres que les clercs locaux) : Bertholet Urssencie à Morges (p. 6), Reynaud Aubertie, Stéphanie Fauca et Jacqueline Fauca à Yverdon (p. 87-88), Jean Dupra à Blonay (p. 132), Jacquet Bovez à Dompierre-en-Vully (p. 185). Je laisse en revanche de côté les nombreux laïcs mentionnés en tant que fondateurs de chapellenies car la logique de leur nomination est tout autre. Le registre de 1453, lui, ne cite nommément aucun laïc (sauf comme fondateur de chapelle ou d'autel, ou comme collateur au bénéfice) : les *parrochiani* ne figurent que comme groupe.

⁵². C'est en tout cas ce qui ressort du cas de Cerisy, dont l'official constitue dans le village de Littry, en 1314, une assemblée de 12 *probi homines dicte ville* assermentés, chargés de dire ce qui est *corrigendum vel emendandum in ipsa parrochia* (*Le registre de l'officialité...*, *op. cit.*, p. 23), et qui dénoncent leurs voisins mais aussi certains d'entre eux.

⁵³. La forme courante est *bonos parrochianos excepto(s)* (ou *preter*) *X excommunicato* (ou *qui sustinuit sententiam excommunicationis*)... Mais la manifestation discursive de l'excommunication (*i.e.* l'extraction hors du groupe) est parfois plus nette encore, p. ex. lorsque les personnes sont qualifiées non comme « paroissiens » mais comme « [faisant partie] des paroissiens » (p. ex. à Asserans, dont la paroisse est *ex parte curati et parrochianorum... laudabiliter in spiritualibus et temporalibus compositam et gubernatam excepto deffectu Iohannis Berterii de Colonges, Perreti Charveti de Farges et Vullermi eius filii, parrochianorum dicte ecclesie, qui...* : *Les visites pastorales...*, *op. cit.*, p. 7), ou encore lorsqu'on insiste sur leur responsabilité personnelle face au pasteur [486] tandis que les autres paroissiens sont vus en groupe (p. ex. à Piron, où l'évêque *in parrochianis vero testimonio dicti curati non invenit deffectus notorios, preterquam in Peronetum Folli de Feygeres qui trienno sententiam excommunicationis*,

nominale d'un paroissien, dans le registre genevois, sert avant tout à signaler son caractère « anormal » : il n'est pas une identification, mais un jugement de valeur implicite par rapport au bon mode d'appartenance – *parrochianorum dicte ecclesie* (à la fois collectif, anonyme et attributif).

III. La *parrochia* comme *communitas* ?

Toutefois, si l'on examine le lien entre *parrochia* et *communitas*, on constate que l'articulation des deux choses est loin d'être de l'ordre du brouillage des écarts, *a fortiori* de l'équivalence, à laquelle on pourrait penser être parvenu au vu de ce que l'on vient d'observer.

1. La *communitas* des paroissiens vs l'Église

Si l'on commence par examiner la situation du diocèse de Genève, on rencontre quelques situations où la *communitas* est explicitement positionnée face à la logique ecclésiale, par exemple lorsque, aux Abergements, les paroissiens se voient enjoindre d'ôter du chœur de l'église paroissiale le coffre qu'ils y ont installé contre la volonté du curé et dans lequel ils conservent entre autres « les lettres de la communauté », communauté dont on nous dit par ailleurs qu'elle a des « procureurs »⁵⁴.

À Champagne-en-Valromey, une lettre insérée adressée à l'évêque à propos du déclin du culte divin dans le village (*villa*) énumère les émetteurs, dans l'ordre, comme étant le curé de la paroisse, le seigneur justicier du lieu, « la [487] communauté et toute la paroisse de Champagne »⁵⁵ – mais comment comprendre la juxtaposition : redondance ou distinction (ce que pourrait suggérer l'usage de *totius* pour un seul des deux mots) ? La suite du passage ne permet pas de trancher, tandis qu'à Vaulx, c'est bien de la « communauté de ladite paroisse » qu'il est fait mention lors d'un conflit entre les paroissiens et le prêtre⁵⁶ – sans exclure que ce puisse être précisément la coalition des paroissiens contre le prêtre qui fait de la paroisse une *communitas*. Le même genre d'hypothèse peut être formulé à propos de la « communauté de ladite

Hugonetum Folli qui ultra annum proxime lapsum, Iohannem Arbalesterii de Logra qui per idem tempus predictam sententiam et Mermetam uxorem Mermeti Hospitis qui [per idem ?] tempus sententiam interdicti sustinuerunt in tantum, quod per spatia predicta sacrum eucaristie sacramentum in pascha non receperunt ; et quia predicti ligati personaliter non potuerunt apprehendi... : ibid., p. 6).

⁵⁴. *Les visites pastorales...*, op. cit., p. 34 : *Item quia parrochiani predictae ecclesie, prout ad notitiam dicti domini episcopi bonis testimoniis est deductum, habent et de facto ac preter voluntatem dicti curati tenent infra chorum dicte ecclesie unam archam in qua reponunt litteras communitatis, ceram et oleum pro luminariis dicte ecclesie, quorum luminariarum occasione oblationes, que per peregrinos et alias personas in dicta ecclesia offerende deferuntur, dicto curato insolidum pertinentes, custodes clavium dicte arche seu certi communitatis procuratores subripiunt et sibi appropriant eas, dicto curato usurpantes, et in dictam archam reponentes, predictus dominus episcopus commisit et mandavit dicto curato presenti ut predictos parrochianos suos dicte minoris ecclesie canonice moneat et publice in ecclesia supradicta quatenus infra certum tempus arbitrio ipsius curati eisdem prefigendum predictam archam a dicto choro extrahant, illuc eam de cetero non introducturi ac ab usurpatione seu surreptione dictarum oblationum penitus cessent.*

⁵⁵. *Ibid.*, p. 47 : « *Vestre reverendissime paternitati pro parte devotorum vestrorum rectoris parrochialis ecclesie de Champagnia in Verumesio vestre dyocesis, domini Luyriaci domini iuridicialis dicti loci, communitatis et totius parrochie Champagnie significatur humilliter quod in villa ipsa de Champagnia...* »

⁵⁶. *Ibid.*, p. 108 : *Martis sequenti xxiii iunii visitavit idem dominus episcopus parrochiam ecclesiam de Vallibus, in qua est prior dominus Reymondus de Fucigniaco, septuagenarius, male vite et presertim publice infamatus de non dicendo horas canonicas, sed penitus divinum officium negligendo, cuius scandalis et deffectibus deprivati, aliqui parrochiani dicte ecclesie pridem in festo Nativitatis Domini publice in ecclesia populo ibidem a divina congregato voce unius eorum preconis cridari fecerunt quod nullus de dicta parrochia offerret quicquam pecunie vel alterius rei sub pena trium solidorum per quemlibet offerentem committenda et communitati dicte parrochie applicanda, unde incurrerunt sententiam excommunicationis. Item sunt quasi omnes parrochiani dicte ecclesie rebelles deo et ecclesie et maxime in solvendis iuribus parrochialibus...*

paroisse » d'Annecy qui, peu avant, a pris l'initiative d'instituer un collège de prêtres sous son contrôle exclusif (donc hors paroisse) et qu'elle demande à l'évêque de bien vouloir autoriser⁵⁷.

Dans les deux cas, on pourrait ainsi estimer que c'est lorsque les paroissiens prennent en main leur salut hors du rapport avec le curé qu'ils sont qualifiés de *communitas* de la paroisse – la formule *communitas dicte parrochie* n'ayant d'ailleurs pas le même sens logique qu'un **communitas parrochialis* décidément absent : d'ailleurs à Vaulx, l'affirmation de la *communitas dicte parrochie* face au curé se traduit par l'excommunication des paroissiens rebelles⁵⁸. D'une manière approchante, les paroissiens de Gex qui se plaignent du curé produisent à l'évêque, par l'intermédiaire de leurs syndics au nom de « toute [488] la communauté », une liste de leurs griefs⁵⁹ : ici, étant donné la mention des syndics, la *communitas* semble renvoyer à l'ensemble des bourgeois, à l'*universitas*, comme c'est aussi le cas pour la ville de Rumilly⁶⁰, possiblement aussi celle d'Annecy (dont les syndics sont mentionnés à diverses autres occasions que celle citée) ; avec une telle communauté « de lutte », on se serait pas loin de la logique « communaliste » – à ceci près que la démarche ici suivie est d'ordre sémantique, et même si, au niveau plus concret, elle était susceptible de se manifester dans les villages par l'existence d'un *furnus communis*, dont la présence dans le cimetière est dénoncée à Crempigny comme à Leschaux⁶¹. Car inférer de l'usage de *communis* l'existence d'une *communitas* ne va pas de soi, malgré le lien étymologique entre les deux choses : comme on l'a déjà vu, *communis* pourrait bien avoir été avant tout l'équivalent de *publicus*⁶².

À Gex toutefois, le registre parle plus loin, de nouveau, de « toute la communauté de ladite paroisse » que représentent plusieurs hommes lors du règlement d'un conflit concernant les bancs de l'église, par l'intermédiaire desquels doit être manifestée l'égalité (par des bancs de taille et de disposition *equales*) d'accès de tous (*omnes*) à l'espace intérieur de l'église paroissiale⁶³. Ici, *omnes* est opposé à *nullus*, et l'on pourrait

⁵⁷. *Ibid.*, p. 190-191 : *Item a duobus vel tribus annis citra, per communitatem dicte parrochie fuerunt introducte quedam solemnitates anniversariorum et missarum per septem presbiteros eorum arbitrio eligendos, quibus presbiteris assignari vel solvi solent aliqua stipendia pro predictis; pro quorum omnium confirmatione et infirmatione fienda fuit pro parte dicte communitatis dicto domino episcopo humilliter supplicatum et quia ordinationes dictarum missarum et anniversariorum nondum fuerunt per dictam communitatem complete nec in scriptis publicis redacte, precepit idem dominus episcopus tribus sindicis dicte ville Annesiaci presentibus quatenus vocato secum curato predicto cum consulibus ipsius ville ad hoc expedientibus premissas ordinationes compleant et in publicis instrumentis redigant et deinde eadem instrumenta ipsi domino episcopo presentent pro confirmatione et auctoritate ordinaria ibidem interponenda, si tamen canonice et ritte fuerunt ordinate.*

⁵⁸. Cf. *supra*, n. 56.

⁵⁹. *Les visites pastorales...*, *op. cit.*, p. 379 : *Parrochiani autem conquerendo de curato et eius vicariis seu sindici pro tota communitate produxerunt in scriptis articulos infrascriptos super quibus petunt per dictum dominum episcopum provideri.* Toutefois, on verra dans le cas de Lausanne en 1453 (cf. *infra*, n. 120-121) que les *sindici* pourraient n'être pas loin d'être des marguilliers.

⁶⁰. *Ibid.*, p. 117 : *Item inhiuit in virtute sancte dei obedientie idem dominus episcopus curato in personam domini Iohannis Asinariii eius vicarii et omnibus aliis presbiteris supradictis presentibus, instantibus et conquerentibus dictis sindicis nomine communitatis dicte ville, ne deinceps in baptismo admittant in compatres vel commatres plures duobus vel saltim tribus.*

⁶¹. *Ibid.*, p. 121 (Crempigny) : *item furni communis situati infra cimisterium, pro quibus omnibus fiendis et furno inde auferendo iniungitur dictis parrochianis ad annum* ; p. 174 (Leschaux) : *... necnon furni communis existentis in cimisterio, quorum reparatio et furni remotio iniungitur dictis parrochianis ad festum proximum Nativitatis Domini.*

⁶². Cf. *supra*, p. 472, ainsi qu'*infra*, n. 67.

⁶³. *Ibid.*, p. 382 : *Super vero primo dictorum trium ultimorum articulorum faciente mentionem de scannis, ordinavit idem dominus episcopus presentibus et consentientibus domino Lancellote de Gayo milite, Guidone Marval, Bertheto Nycodi, Girardo Bebuynant, Perreto Fabri, Iohanne Mistralis, Iohanne Peccolli, Mermeto de Ornay et Perreto de eodem pro tota communitate dicte parrochie videlicet quod paviatur dicta ecclesia de fustibus dictorum scannorum et super ipsum pavimentum fiant parva scanna*

aisément considérer que le binôme *omnes/nullus* est ici le pendant du binôme *omnes/singulus* examiné [489] antérieurement⁶⁴. Dans ce cas, *omnes* désignerait bien l'ensemble des paroissiens, définis ici comme un faisceau de liens interpersonnels focalisés sur l'église – la revendication d'*equalitas* et le rejet de l'appropriation par quiconque (*nullus*) venant d'une certaine manière souligner l'absence de rapport positif *entre* paroissiens : ils ne se définissent que les uns face aux autres, soit négativement⁶⁵. Dans ce cas, ne devrait-on pas en conclure que la *communitas dicte parrochie* serait identique à *omnes parrochiani dicte ecclesie*⁶⁶, et à la paroisse en tant que faisceau de liens focalisés sur l'église ? Parler de la paroisse comme *communitas* ne reviendrait donc pas à nier, au XV^e s., son caractère polarisé (sur l'église notamment), mais à souligner son caractère conflictuel par rapport à la *communio* comme bonne forme d'appartenance collective à la paroisse.

On remarquera par conséquent, pour ce qui est du diocèse de Genève, d'une part la grande rareté des usages du mot *communitas* – et de l'adjectif *communis* dès lors que celui-ci est appliqué à des éléments communautaires (comme le four) et non pas comme simple équivalent de *publicus*⁶⁷ – à l'opposé de l'omniprésence des *parrochiani*. D'autre part, lorsque le terme est utilisé et qu'il ne désigne pas simplement, semble-t-il, une *universitas*, c'est-à-dire un ensemble [490] de bourgeois représentés par des syndics (à Annecy, Rumilly, Gex) ou de villageois dotés de procureurs (aux Abergements) – par conséquent lorsque le mot *communitas* est expressément articulé à la *parrochia*, rien ne permet de dire qu'il y a équivalence entre les deux choses, et donc que la paroisse est une communauté paroissiale : c'est lorsque les paroissiens prétendent intervenir collectivement face au prêtre, indépendamment du curé ou dans l'église (signalant ainsi moins une opposition au clergé qu'une internalisation des normes chrétiennes) qu'ils sont qualifiés comme *communitas*.

equalis stature et distantie in quibus possint omnes residere, ita quod nullus sibi appropriet aliquod scannum, sed primo occupantibus dimittatur. Le problème soulevé avait été formulé de telle manière que les bancs faisaient figure de signes d'appartenance plénière à la paroisse (p. 381) : *Item in predicta ecclesia sunt plura scanna ipsam occupantia propter que oriuntur cothidie scandella et parrochiani ibi scanna non habentes refutant et se excusant contribuere in copertura et edificiis ecclesie unde petunt super hoc ordinari.*

⁶⁴. Cf. Chap. 8, à propos des n. 71-72. Dans les chartes de coutumes de Lorris ou dérivées (cf. Chap. 8, à propos des n. 85-86), *nullus* n'est pas opposé à *omnes* (M. Prou, *Les coutumes de Lorris et leur propagation aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1884, p. 129, ne présente qu'une seule clause formulée avec *omnes*, à Rousson : *Quicumque in territorio..., omnes in parrochia manentes...* ; la charte de Bengy de 1257 mentionne elle aussi une fois seulement *omnes foci hominum decani et capituli in dicta parrochia commorantium* : *Les anciennes et nouvelles coutumes...*, op. cit., p. 92), mais à des formes comme *aliquis, quilibet, quicumque*, voire simplement *quis* ou *illi*, ou encore *homines* – comme si, par conséquent, le binôme *omnes/nullus* avait un sens plutôt paroissial, et *aliquis.../nullus* un sens plutôt communautaire (au sens de « communauté d'habitants », l'unité bénéficiaire de la charte). La structure de la clause de Rousson irait d'ailleurs tout à fait dans ce sens.

⁶⁵. Les qualifications comme « positif » ou « négatif » ne sont nullement des jugements de valeur mais des valences structurales, dont l'explicitation a été faite en Introduction, à propos des n. 55-57.

⁶⁶. Ce syntagme est repris du texte concernant Vaultx (cf. *supra*, n. 56), où il fait immédiatement suite à une mention de la *communitas dicte parrochie*.

⁶⁷. *Les visites pastorales...*, op. cit., p. 85, la formule *sub pena excommunicationis quatenus quamprimum scire poterint per visum vel auditum communem* est ainsi remplacée, p. 92, par celle *sub pena excommunicationis quatenus quamprimum sciverint per visum vel auditum publicum*. Dans le diocèse d'Eichstätt, *communis* a aussi le sens dominant de *publicus*, en l'occurrence aussi sous la forme *vox et communis fama* (ca. 150 occ., pour ca. 35 occ. de *publica vox et fama*, ainsi qu'une *communis mulier in lupanari*), face à un sens plus restreint d'« usuel » : *blasphemia est communis* (ca. 15 occ.) et *commune est apud villanos/rusticos quod* (ca. 15 occ.). Sur le rapport *communis/publicus* (y compris au sein de *gemein*), cf. J. Morsel, « *Res publica* et *gemeiner nutz*. Observations à partir de l'espace germanophone (XIV^e-XV^e siècles) », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 20, 2015, p. 193-222, ainsi qu'*infra*, n. 81.

2. Communautés non paroissiales

Dans le diocèse de Lausanne, le terme *communitas* est très peu présent : il n'est utilisé en 1416, sauf erreur, qu'à propos des communautés d'habitants (Fribourg, Bienne et surtout Berne) qui détiennent le droit de présentation sur telle ou telle église⁶⁸, ou des *nobiles, burgenses et communitas* (ici « le commun » ?) d'Yverdon qui produisent des articles contre les curés et clercs de la ville⁶⁹. Même l'adjectif *communis* y est exceptionnel (à propos de la *vox et fama communis* concernant un curé⁷⁰). En 1453, l'usage de *communitas* est un peu plus fréquent (une quarantaine d'occurrences). Comme précédemment, on le rencontre à propos du droit de présentation exercé par les « écoutètes et conseillers de la communauté de la ville de Berne » ou « de la communauté de Fribourg »⁷¹, mais aussi « les bourgeois et la communauté de la ville de [Romont, Orbe, Yverdon] » ou « et la communauté du lieu de [Cully, Lucens, Morges, Moudon, Morat] », voire simplement « par la communauté de la ville de [Vevey, Romont, Orbe, Payerne, Cossonay] » ou « du lieu de [Cudrefin, Sarrate, Orbe] »⁷². Ces variantes ne doivent cependant pas masquer le fait [491] que toutes ces mentions concernent des droits de patronage laïque assortis du droit de présentation portant sur des chapelles et des autels (souvent fondés ou dotés par les communautés en question)⁷³ ainsi que, dans les *ville* seulement (donc pas les *loci*), sur des hôpitaux (à Orbe, Payerne, Cossonay, Estavayer⁷⁴) et, à Berne et Fribourg seulement, sur des églises

⁶⁸. *La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 144 (*presentacionis communitatis ville dicti loci Friburgo*), 199 (Bienne) ; 203, 210, 228, 230 (*communitas de Berno* ou *ville Bernensis* à Granges, Baumette/Ferenbalm, Aeschi, Boltingen). *Communitas* serait ainsi sans doute équivalent ici à *universitas*.

⁶⁹. *Ibid.*, p. 85. À Viviers (*ibid.*, p. 134), il est question d'une réclamation *nobilium, burgensium et ceterorum Viviaci* (qui réclament et obtiennent la réconciliation du cimetière du lieu) : ce « reste » pourrait justifier de comprendre la *communitas* d'Yverdon comme le « commun », comme on le rencontre fréquemment dans les textes français de l'époque, c'est-à-dire les « simples » habitants (cf. aussi *infra*, n. 80).

⁷⁰. *Ibid.*, p. 70 (p. 84, il n'est même question que de la *vox et fama*).

⁷¹. *La visite des églises... 1453, op. cit.*, t. 2, p. 80 (à Boltingen) et 224 (à Fribourg) ; par rapport à 1416, les indications concernant Bienne et Granges manquent, celle de Baumette/Ferenbalm est différente et l'on ne parle à Aeschi que de la présentation *sculteti et consulum Bernensium* (p. 93).

⁷². *Ibid.*, p. 329 (Romont), 503 (Orbe), 612 (Yverdon) ; *ibid.*, p. 203 et 206 (Morat), 384 (Lucens), 392 (Moudon : cf. n. suivante), 447-448 (Cully : cf. n. suivante), 547 (Morges) ; *ibid.*, p. 335 (Romont), 362 (Payerne), 436 (Vevey), 509 (Orbe), 576 (Cossonay) ; *ibid.*, p. 259 (Cudrefin), 510 (Orbe), 519 (La Sarraz). Les *sindici sive iurati dicte communitatis Staviaci* (p. 277) pourraient à [491] première vue évoquer également une communauté d'habitants (cf. *supra*, n. 57 et 59), mais on verra que ces *sindici sive iurati* sont peut-être des marguilliers (cf. *infra*, n. 120-121) – auquel cas la *communitas* d'Estavayer désignerait plutôt l'ensemble des paroissiens.

⁷³. À titre d'exemples, retenus en raison de leur caractère détaillé : *Item visitarunt capellam beati Eligii supra pontem Melduni fondatam et consecratam, ac per burgenses et communitatem ipsius loci de duodecim libris pretacte monete census vel circa pro tribus missis qualibet ebdomada ibidem celebrandis dotatam. Cuius dicuntur esse patroni predicti burgenses et communitas Melduni, altaris vero dominus Rodolphus Paysant, per dictos burgenses et communitatem presentatus et per curatum antedictum absque alia institutione canonica admissus* (*ibid.*, p. 392-393) ; *Item post modum visitarunt hospitale predicti loci Culliaci. Et primo capellam eiusdem, per burgenses et communitatem eiusdem loci ab antiquo fondatam, et de xx^{ti} libris bonorum Lausannensium census super redditibus et bonis ipsius hospitalis percipiendis et levandis [dotatam], pro missa cothidiana ibidem perpetue celebranda excepto dumtaxat die dominico vel mercurii. Et si a casu bona et redditus dicti hospitalis non suppetent ad solvendum dictas xx^{ti} libras aut partem earundem, predicti burgenses et communitas ut dicitur solutionem integram ipsarum xx^{ti} librarum capellano ibidem deservienti satisfacere et solvere tenentur. Cuius existit ad presens capellanus dominus Petrus de Chebrez, a duobus annis citra vel circa per predictam communitatem presentatus et per curatum Villette admissus absque alia canonica institutione. Asserit eadem communitas presentare curato et per ipsum admictere capellanum in dicto hospitali deservientem tandiu quamdiu sue videlicet dicte communitatis fuerit voluntatis et beneplaciti et sic se dicit usus fuisse a tanto tempore quod hominum memoria de contrario non extitit* (*ibid.*, p. 447-448).

⁷⁴. Mis à part, peut-être, le cas de la fondation d'hôpitaux (et non pas de chapelles dans un hôpital, comme à Cully ou Morges), il ne semble donc pas exister de distinction fondamentale entre « de la ville » et

paroissiales. Ces *communitates* qui exercent ici un droit temporel sur des églises (paroissiales ou non) ou sur des autels sont systématiquement référées à des toponymes : il s'agit donc bien de communautés d'habitants.

Toutefois, le terme *communitas* est aussi employé en 1453 pour désigner autre chose que la communauté d'habitants : la « communauté du clergé » [du monastère ?] de Payerne, la *communitas seu universitas* des confrères bouchers et cordonniers de Vevey, et surtout la « communauté de la paroisse » (*communitas parrochie*) de La Sarraz, qui doit prendre à sa charge la moitié des frais d'amélioration de l'autel, l'autre moitié incombant aux seigneurs – l'un du lieu, l'autre comme fondateur dudit autel⁷⁵. Dans ce dernier cas, on remarque bien que la [492] qualification comme *communitas* ne correspond pas à un positionnement des paroissiens face au curé, mais face aux seigneurs. À un niveau plus abstrait, ces trois cas semblent montrer que le terme signale un ensemble local défini par l'usage d'un bien commun (ici de la chapelle ou des autels) et par rapport à un extérieur : les autres habitants ou clercs de Payerne, les seigneurs de La Sarraz, ceux qui ne sont pas membres de la confrérie de Vevey – sachant que ce dernier cas se caractérise également par une certaine institutionnalisation (il s'agit d'une confrérie, donc probablement dotée de statuts, qui définissent un intérieur et un extérieur), qui pourrait expliquer l'association unique avec *universitas*⁷⁶.

Le terme *communis* y est aussi rare : il est appliqué le plus souvent à un ouvrage liturgique (le « commun des saints » d'un livre liturgique : 6 occ.)⁷⁷, puis à la « grande porte commune » (3 occ.)⁷⁸, à des choses communes à des clercs (3 occ.)⁷⁹, à des objets

« du lieu » – comme le suggèrent aussi la qualification d'Orbe soit comme l'un, soit comme l'autre, et le segment *super communitate seu villa ipsius loci [Rotundimontis]* (p. 331).

⁷⁵. *Ibid.*, p. 361 (Payerne) : *Item visitarunt altare beate Katherine virginis, nescitur per quem fondatum, non dotatum neque consecratum, sed dicitur esse annexum communitati cleri ipsius ecclesie, in eoque celebrant capellani dicti cleri et sumptuant omnia ibidem necessaria* ; p. 434 (Vevey) : *Item visitarunt altare beati Barnabe apostoli, per quemdam curatum dictum Poncet fondatum sive erectum, et postmodum per macellarios et sutores Viviaci, in ipso altari confratres, de una fossarata vinee et quinquaginta solidis pro una missa qualibet die dominica ibidem perpetue celebranda dotatum. Et pro sufferta curatus predictus percipit [492] annis singulis quatuor cuppas frumenti census. Cuiusquidem altaris est patronus universitas seu communitas ipsorum confratrum, altarista vero dominus Rodolphus Mugnerii, presentatus et ut supra per curatum admissus* ; p. 517 (La Sarraz) : *Item quod infra annum altare sancte Crucis, per dominos de Bioleis supra portam cancelli fondatum transferatur et reponatur basse iuxta ipsam portam a parte dextra que tamen porta integra remaneat. Et dictum altare fiat lapideum, et ibidem fiat fenestra concedens ad reddendum lumen super ipso altari. In qua re contribuant expensa videlicet communitas parrochie pro medietate, dominus de Sarrata pro quarta et domini de Bioleis pro alia quarta parte. Cf. aussi, pour une *communitas* peut-être de paroissiens, *supra*, n. 72.*

⁷⁶. Le seul autre usage du terme *universitas* (mais sans *communitas*) dans le registre concerne là encore une confrérie de métier, celle des fèvres de Romont : *Item visitarunt altare beati Eligii per universitatem fabrorum ipsius loci fondatum et de decem libris ut asseritur pro missa cothidiana ibidem celebranda dotatum (ibid., p. 334). P. Ourliac, « L'institution paroissiale dans le droit canonique du xv^e siècle », *Revue de droit canonique*, 25, 1975, p. 93-112, a bien relevé que la paroisse n'est jamais qualifiée d'*universitas* en droit canonique, entre autres parce qu'on a pris soin de ne pas étendre à la paroisse les idées « corporatistes » vivement discutées dans le cadre conciliariste.*

⁷⁷. *Ibid.*, p. 328, 360, 508, 554, 588 (×2) : il s'agit d'une section courante du missel, du graduel ou d'une saison du bréviaire, dans laquelle les saints sont classés par type (apôtres, martyrs, vierges, etc.) et non dans l'ordre calendaire.

⁷⁸. *Ibid.*, p. 61 (*porta communis*), 79 (*porta magis communis*), 531 (*portam magis communem*), comparable à *magna porta* (p. 37, 56, etc.) ; cette porte, à côté de laquelle il convient de placer un bénitier, est également conçue comme celle par laquelle passe *communiter* le *populus* (cf. *supra*, n. 44).

⁷⁹. *Ibid.*, p. 457 : l'*archa communis* dans laquelle les moines de Lutry doivent enfermer à clé les actes concernant les fondations d'anniversaires et legs pieux en faveur du prieuré, dans lequel en outre le toit d'une chapelle doit être réparé *expensis communibus videlicet tam communarie conventus quam altariste moderni* ; p. 506 : l'*altare commune cleri* d'Orbe, dédié à la Vierge, sur lequel ont été fondées six messes, lesquelles *missae sunt communes clero et per ipsum ibidem celebrantur*.

communs, simples⁸⁰, enfin à une revendication [493] des paroissiens envers le curé⁸¹. Inversement, l'adverbe *communiter* apparaît très souvent : il est massivement utilisé dans la formule d'estimation du revenu annuel de l'église paroissiale, au sens obvie de « en année commune », « bon an mal an », « en moyenne »⁸² ; dans quelques cas en revanche, cet adverbe renvoie à un sens communautaire, soit par opposition à *divisim*, soit comme une sorte d'équivalent à *communi fama*, soit par son lien avec *populus*⁸³. Par conséquent, dans le diocèse de Lausanne, les paroissiens ne sont pour ainsi dire jamais qualifiés comme *communitas* : comme collectif, ils sont massivement appelés *parrochiani* (dont on peut signaler, en 1416/17, la cohésion par les adjectifs et adverbes *omnes, unanimes, unanimiter, in unum*, etc.⁸⁴), exceptionnellement *populus*⁸⁵.

De telles observations sont parfaitement en accord avec ce qu'on peut observer dans le diocèse d'Eichstätt en 1480 : là non plus *communitas* n'est pas utilisé de manière à désigner clairement la paroisse. D'une part, on ne rencontre toujours pas de qualification de la *communitas* (ou autre forme éventuellement équivalente) comme *parochialis*⁸⁶ ou *parochianorum*. Par ailleurs, on [494] rencontre les usages courants du mot *communitas* pour désigner la communauté d'habitants (villageoise ou urbaine) : *faber communitatis, pascua communitatis, edictum communitatis*⁸⁷ ; *communitas ville, communitas hominum ville, communitas Nurmbergensis*⁸⁸ ; on voit ainsi, p. ex., la *communitas* de Teilenhofen encadrer le nombre de moutons que détiennent les villageois (c'est-à-dire plus probablement le nombre de bêtes qu'ils peuvent gratuitement envoyer paître sur les communaux, ou lors de la vaine pâture), en distinguant les *coloni* (sans doute les laboureurs : 24 moutons chacun) et les « simples *villani* sans terres qu'on appelle vulgairement *seldner* » (brassiers : 12 moutons chacun) – le curé s'estimant, avec ses 18 moutons (comme s'il était placé entre les deux catégories), lésé par le règlement. Au-delà du nombre fixé, en effet, on verse une

⁸⁰. C'est ainsi que sont qualifiés des brancards destinés à amener les cadavres au cimetière (*feretrum commune ad portandum sepeliri corpora defunctorum*, p. ex. p. 12, 42), soit ici [493] « communs » au sens de « simples » (comme *supra*, n. 69) – à moins de considérer que le caractère *commune* découle du caractère commun du cimetière pour lequel on l'utilise ; mais quoique très souvent mentionnés, ces brancards ne sont dans la plupart des cas pas qualifiés.

⁸¹. *Ibid.*, p. 32 (*communi relatione parrochianorum*), à rapprocher de la *vox et communis fama* (*supra*, n. 67 et 70) ; comme à Genève et Eichstätt, *communis* semble donc être, dans ces usages, identiques à *publicus*.

⁸². Paradigme : *ecclesia parochialis de X, extimata valere communiter oneribus supportatis [] libras/florenos*. Dans un grand nombre de cas, la somme n'est pas indiquée (espace laissé en blanc), ce qui montre bien qu'on a affaire à une formule stéréotypée.

⁸³. P. ex. *ibid.*, p. 9 (*parrochiani dicte ecclesie, quantum ad eos et quemlibet eorum communiter vel divisim tangit spectatque et concernit*) ; 32 (*vero et a quatuor annis citra cessavit ab illarum celebratione ut communiter dicitur*) ; 57 (sur *populus* : cf. *supra*, n. 44 – dans ce dernier cas cependant, il n'est pas exclu que *communiter* soit à comprendre comme « communément » au sens d'« usuellement »).

⁸⁴. P. ex. en 1416 : *La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 10 (*parrochiani dixerunt omnes*), 19 (*parrochiani in unum convocati... unanimes dixerunt*), 75 (*parrochiani unanimiter requisierunt*). Sur le sens particulier d'*omnes*, cf. *supra*, n. 64 ; un examen approfondi (impossible ici) serait en outre nécessaire sur les termes *unanimus/unanimiter* pour vérifier si leur sens étymologique entretient une quelconque corrélation avec le fait qu'on parle de paroissiens... Le terme *populus* est aussi employé à Genève (cf. *supra*, n. 56), mais il y paraît tout aussi exceptionnel qu'à Lausanne – or on a vu à Eichstätt qu'il s'agit peut-être du seul terme exprimant le groupe paroissial comme unité, comme troupeau (cf. *supra* à propos de la n. 42) : la rareté même (au lieu de l'absence complète) du terme face au pluriel *parrochiani* est donc d'autant plus significative de la volonté d'exprimer la multitude.

⁸⁵. Outre l'exemple de 1453 cité *supra*, n. 44 et 83, je signalerai aussi le *populus* que doit confirmer l'évêque en 1416 (*La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 96).

⁸⁶. Les quelque 160 occurrences de l'adjectif *parochialis* désignent soit l'*ecclesia* (150), soit les *jura* (10).

⁸⁷. DAEi, B 230, respectivement f° 8 ; 145v ; 123v (texte en annexe).

⁸⁸. *Ibid.*, respectivement f° 75 et 122v ; 54 ; 65v (= *consulatus Nurmbergensis inhibuit communitati sue ne visitarent hunc locum*).

certaine somme d'argent à la *communitas*, qui l'affecte en l'occurrence à l'entretien de l'hôpital⁸⁹ – comme si la *communitas* assurait à la fois des fonctions agraires (contrôle de l'accès aux pâtures) et d'assistance (obligatoire).

La *communitas* peut de ce fait désigner un ensemble de personnes soumises au versement de la dîme, du cens, d'amendes (*remedia*) – très probablement – pénitentielles, pour lesquelles on réclame une tarification en fonction de l'âge, plus lourde pour les « adultes » que pour les « jeunes gens de la communauté »⁹⁰. Dans ce dernier cas, on ne peut exclure que *communitas* puisse désigner les paroissiens, quoique l'âge me semble renvoyer plutôt à des considérations charnelles – l'important étant surtout le caractère ambigu de la mention. La même ambiguïté se rencontre lorsque, à Kinding, la communauté comparait et se plaint de son ancien curé, devenu simple vicaire mais qui continue de ne pas faire ce qu'on attend de lui et institue des chapelains incapables⁹¹ : *a priori*, dans le contexte de la visite, la *communitas* en question devrait être la paroisse – mais on retrouve ici la même logique que celle déjà repérée dans le diocèse de Genève (et plus discrètement dans celui de [495] Lausanne⁹²), à savoir que les paroissiens apparaissent comme *communitas* dès lors qu'ils se positionnent face au prêtre et en faveur d'un service divin correct.

Cet usage reste cependant tout à fait exceptionnel, même si l'on pourrait être tenté d'y rattacher trois cas dans lesquels la *communitas* intervient comme fondatrice de chapellenie (*primaria*), sur laquelle elle exerce dès lors un droit de présentation⁹³ – mais ce droit, rappelons-le, est de type temporel et non pas spirituel, ce qui signifie que la *communitas* en question doit plutôt être considérée comme la communauté d'habitants, comme le confirment les cas où la présentation (ou collation, ou nomination) est assurée par les *cives* de Nuremberg ou les *cives opidi* d'Abenberg, Dietfurt, Schwabach, Velburg, Weissenburg, Wemding⁹⁴. L'ambiguïté se retrouve en revanche dans les divers cas où la *communitas* est mentionnée en relation avec les *vittrici*, c'est-à-dire les marguilliers responsables de la fabrique : soit la *fabrica* ou les *vittrici* ainsi que la *communitas* bénéficient de revenus⁹⁵, soit – plus souvent – les *vittrici* sont tenus de rendre annuellement des comptes à la *communitas* ou *in presentia communitatis*⁹⁶. Dans la mesure où l'institution de la fabrique et des *vittrici* n'a pas encore été clarifiée, il reste difficile de comprendre ce qui est désigné par *communitas* : la paroisse, ou les habitants (ou feux) contributeurs à l'entretien de l'église (au même titre, par exemple, que d'un four commun) ? La seule donnée jusqu'alors repérée (sur le tableau des usages comparés de *parochiani*, *rustici*, *villani* et *laici* à Eichstätt), rappelons-le, est que ce ne sont pas les *parochiani* mais les *rustici* ou *villani* qui sont dits débiteurs de l'église *via* la fabrique.

⁸⁹. *Ibid.*, f° 123v (texte en annexe).

⁹⁰. *Ibid.*, respectivement f° 28 (dîme) ; 75 (cens) ; 58v ([*Rustici*] *recusant sibi dare remedia de juvenibus personis communitatis nam de adulto dentur sibi pro remedio LXX d. et pretendunt dare de juvene v grossos*).

⁹¹. *Ibid.*, f° 18 : *Communitas comparuit et allegavit quod plebanus videlicet dominus Martinus, licentiatus, qui eorum plebanus fuit et nunc sit vicarius, qui nondum celebraverit divina neque aliquem sermonem fecerit et indoctos presbyteros qui noviter primicias celebrarunt constituat in capellanos, qui etiam non dicunt eis symbolum apostolorum, orationem dominicam et decem precepta etc.*

⁹². Pour ce qui est de l'usage de *communis* pour qualifier un discours des paroissiens face au curé (cf. *supra*, n. 67, 70 et 83).

⁹³. *Ibid.*, f° 54, 75, 88.

⁹⁴. *Ibid.*, respectivement f. 103 ; 99 ; 22v ; 103v-104 (et une présentation par le *consulatus opidi Swobach*, f° 96) ; 44-45v ; 132v-135 ; 145v.

⁹⁵. *Ibid.*, f° 75v (*vittrici ecclesie et communitas percipiunt id et XVI fl.*), 83v (*ipse vicarius etiam habeat clavem ad pecunias ecclesie et vittrici ac communitas in nullo habeant interesse*), 123v (texte en annexe), 126v (*consules receperunt de fabrica ecclesie pro necessitate communitatis ultra II^e fl.*).

⁹⁶. Paradigme : *vittrici facientes sibi rationem in presentia communitatis* (ou *coram communitate ville tenent claves ad pecunias ecclesie* ; cf. *ibid.*, f° 75, 110v, 116, 122v, 125v, 133v, 134).

IV. L'attachement à l'église paroissiale

1. L'appropriation par la fabrique

La question de la fabrique est cependant difficile à cerner : les travaux à ce sujet sont rares ou vieillis, adoptent une perspective relevant pour l'essentiel [496] de l'histoire du droit ou institutionnelle⁹⁷ ou, au mieux, de l'histoire urbaine, avec le cas très particulier des conseils municipaux des villes d'Empire⁹⁸. Les comptes de fabrique (principalement urbains) ont de fait permis de fonder quelques études très riches, qui ont notamment montré l'ampleur des activités des marguilliers (qui dépassent très largement le cadre ecclésial), leur insertion sociale et l'évolution éventuelle de ces aspects⁹⁹. Le cas de la petite ville franconienne de Volkach est significatif de ce point de vue : dans son registre du conseil de 1504, un long passage est consacré à la fabrique (*fabrica, gotteshaus*), et notamment à ses revenus – mais R. Leng, qui a étudié récemment ce registre, signale précisément que les multiples travaux qui se sont appuyés sur lui en ont fait avant tout une source d'histoire institutionnelle de la ville, alors que cela ne concerne qu'un quart environ du registre, tandis que les trois premiers quarts sont consacrés aux institutions ecclésiastiques, [497] notamment l'église paroissiale (pour la moitié du registre)¹⁰⁰. Ceci montre bien, par conséquent, que travailler sur les institutions urbaines et prendre en compte l'église paroissiale et/ou la fabrique ne va pas de soi – sans doute parce que cela revient à mélanger le politique et le religieux...

R. Leng entreprend donc d'exploiter le registre en question et livre une synthèse utile des sources de revenus de la fabrique (cens, dîmes, rentes et intérêts de prêts) – sans que toutefois ne devienne plus clair le sens de la présence de la fabrique dans le registre, sinon que le maître de la fabrique (*gotteshausmeister*), Niclas Brobst, était en même temps conseiller municipal, échevin, collecteur, secrétaire de la ville, et justement l'auteur du registre en question... Mais ici, c'est possiblement notre dissociation du religieux, de l'économique et du politique qui joue et freine notre compréhension du rôle sociogénétique (socialement productif) de la fabrique. C'est la

⁹⁷. C'est p. ex. clairement le cas de la section qu'y consacre P. Adam, *La vie paroissiale...*, *op. cit.*, p. 80-86, où celui-ci se contente soit de reprendre de façon positive les textes normatifs (les fabriques découlant de la volonté d'assurer l'entretien des bâtiments contre les malversations ou négligences des curés), soit de donner des exemples de legs pieux au profit de fabriques. L'ouvrage classique (et qui reste fondamental sous bien des aspects) pour l'histoire institutionnelle des fabriques est celui de S. Schröcker, *Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Kirchenvermögen durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter*, Paderborn, 1934, qu'on complètera par W. Schöller, *Die rechtliche Organisation des Kirchenbaues im Mittelalter, vornehmlich des Kathedralbaues. Baulast, Bauherrenschaft, Baufinanzierung*, Cologne/Vienne, Böhlau, 1989. En français, cf. P. Vuillemin, « La prise en main des paroisses par les fidèles », dans M.M. de Cevins, J.M. Matz (dir.), *Structures et dynamiques religieuses...*, *op. cit.*, p. 229-241, ici p. 233-236, et surtout, pour le Rouergue, les données présentées par N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant...*, *op. cit.*, p. 79-80, 132-140, 351, ainsi que, pour le diocèse de Girone, celles fournies par E. Mallorquí García, *Parròquia i societat rural al bisbat de Girona, segles XIII i XIV*, thèse ms., Girona, 2007, p. 541-562.

⁹⁸. M. Staub, *Les paroisses et la cité. Nuremberg du XIII^e siècle à la Réforme*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003 ; A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt des Spätmittelalters : Politik, Wirtschaft und Verwaltung*, Wiesbaden, Steiner, 2005 ; id., « Die Pfarrgemeinde im späten Mittelalter », dans E. Büinz, G. Fouquet (dir.), *Die Pfarrei...*, *op. cit.*, p. 341-375, ici p. 345-347, 359-362. L'ouvrage de B. Kümin, *The Shaping of a Community. The Rise and Reformation of the English Parish, c.1400-1560*, Aldershot/Brookfield, Scolar Press/Ashgate, 1996, fondé sur des comptes de fabrique, est lui aussi essentiellement urbain (bien que quelques villages soient pris en compte çà et là). Cf. aussi P. Vuillemin, « L'ingérence croissante des corps de ville dans les affaires religieuses », dans M.M. de Cevins, J.M. Matz (dir.), *Structures et dynamiques religieuses...*, *op. cit.*, p. 433-443, ici p. 435-437.

⁹⁹. B. Kümin, *The Shaping of a Community...*, *op. cit.* ; M. Staub, *Les paroisses et la cité...*, *op. cit.* ; A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, *op. cit.* ; R. Leng, « Glaube und Geschäfte. Kirchenfabrik, Gotteshausmeister, Kreditgeschäfte und bürgerliche Eliten im Volkacher Salbuch », dans K. Arnold, U. Feuerbach (dir.), *Das Volkacher Salbuch*, t. 1 : *Beiträge und Transkription*, Volkach, Stadt Volkach, 2009, p. 125-169.

¹⁰⁰. R. Leng, « Glaube und Geschäfte... », art. cité, ici p. 126-128.

raison pour laquelle on doit envisager de reprendre la question des fabriques, notamment rurales, sur lesquelles les registres de visite pastorale seraient susceptibles de donner des éclairages. Car pour les villages, les travaux sont extrêmement rares : on peut certes mentionner les travaux de R. Fuhrmann, mais ils sont très marqués par une perspective institutionnaliste (sur le terrain des fabriques notamment) et religieuse, ainsi que par sa focalisation sur la Réforme¹⁰¹.

Avant d'examiner le cas des fabriques dans les registres étudiés, il n'est sans doute pas inutile de rappeler à quoi l'on a sans doute affaire. En particulier, on notera que la *fabrica ecclesie* est certes attestée dès le haut Moyen Âge, semble-t-il pour désigner l'église comme bâtiment à la différence de l'*ecclesia* en tant que l'ensemble des chrétiens et, de là, un ensemble de biens et revenus spécifiquement consacrés à l'entretien du bâtiment, mal distingués de ceux de la *dos* (en théorie destinés à assurer la continuité de l'*office* sacerdotal), dont il était prévu que le pasteur en consacre un tiers à un quart à l'entretien de l'église, reversé à la *opus fabricae*¹⁰² ; certains considèrent donc [498] (en pure hypothèse) que les biens et revenus de la fabrique dérivent de la seule *dos* initiale, ultérieurement fractionnée (et complétée par des legs, voire aussi des dîmes)¹⁰³, ou alors de modalités indispensables (mais non documentées) d'entretien du luminaire¹⁰⁴. Toutefois, là encore (comme pour *parrochia*), la continuité

¹⁰¹. R. Fuhrmann, *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation*, Stuttgart/Iéna/New York, Fischer, 1995 ; ead., « Die Kirche im Dorf. Kommunale Initiativen zur Organisation von Seelsorge vor der Reformation », dans P. Blickle (dir.), *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zurich, Chronos, 1987 ; dans les deux cas, le simple usage du syntagme « avant la Réformation » signale d'emblée la perspective téléologique, en l'occurrence l'idée (classique) de « besoins religieux » dont l'insatisfaction aurait conduit à la Réformation. E. Bünz, « Die Kirche im Dorf lassen... », art. cité, n'accorde pour ainsi dire aucun intérêt à la fabrique, fugitivement mentionnée (p. 149).

¹⁰². S. Schröcker, *Die Kirchenpflegschaft...*, op. cit., p. 75-77 ; A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, op. cit., p. 90-91 ; D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église (800-1200)*, Paris, Fayard, 2006, p. 49-50, par ailleurs presque muet sur cette institution [498] (brièvement mentionnée également dans l'ouvrage qui suit, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société, 1200-1500*, Paris, PUF, 2016, p. 78-79) en dehors d'usages métaphoriques. M. Bourin, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc : genèse d'une sociabilité (X^e-XIV^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1987, t. 1, p. 273-304, fournit d'intéressant éclairages sur les premiers temps des fabriques villageoises (évidemment pour la seule région qu'elle envisage), qu'elle examine en liaison avec « la genèse du sentiment communal » (p. 273) : apparemment, la plus ancienne mention remonterait à 1098, mais à partir de 1130/50 environ, en lien avec la réforme grégorienne et les restitutions d'églises, la substitution du curé au détenteur laïc antérieur aurait provoqué la transformation de la nature sociale de l'ensemble des paroissiens qui constituait auparavant une sorte de groupement d'usage de l'église, changement dont témoignerait le sens du terme *opus*, qui désigne l'institution qui se charge de l'entretien des bâtiments et non plus l'entretien lui-même. Un second changement s'opère environ un demi-siècle plus tard, avec une laïcisation/communalisation des fabriques désormais s'organisées à côté des curés (chargés de la seule vie religieuse) alors qu'ils en étaient partie prenante (et parfois les fondateurs) antérieurement.

¹⁰³. S. Schröcker, *Die Kirchenpflegschaft...*, op. cit., p. 71, sans base documentaire – ce qui fonde notamment les doutes d'A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, op. cit., p. 93. Sur les dîmes comme composante originelle des biens de la fabrique, cf. R. Fuhrmann, *Kirche und Dorf...*, op. cit., p. 32-36, 130, là encore sans base documentaire. On reviendra plus loin (*infra*, n. 201) sur la place des dîmes dans les revenus paroissiaux.

¹⁰⁴. W. Schöller, *Die rechtliche Organisation...*, op. cit., p. 125-126, et R. Fuhrmann, *Kirche und Dorf...*, op. cit., p. 118, 128, estiment que les fabriques trouvent leur origine dans des associations d'entretien du luminaire ; là encore, l'absence de toute trace documentaire fonde les doutes d'A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, op. cit., p. 92-93 – à quoi l'on pourrait ajouter que l'entretien du luminaire fait très souvent l'objet d'engagements spécifiques (fondations pieuses et confréries) sans rapport nécessaire avec les fabriques : cf. C. Vincent, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2004, p. 390-424, ce qui n'exclut évidemment pas que les fabriques se soient également chargées de l'entretien d'une partie du luminaire (parfois seulement de celui de la nef, selon une distinction que l'on retrouve ailleurs : cf. *infra*, n. 114) et notamment du cierge pascal (*ibid.*, p. 138-144) – mais n'implique nullement qu'il faille y voir un signe de leur origine. En Bas-Languedoc, M. Bourin, *Villages médiévaux...*, op. cit., p. 276, voit bien apparaître conjointement v. 1100 le souci du luminaire et des

lexicale depuis le haut Moyen Âge ne doit pas masquer d'une part le changement sémantique qui semble s'opérer (avec un passage du binôme *fabrica/ecclesia* au binôme *fabrica/dos*¹⁰⁵, comme si le binôme matériel/humain [499] laissait place à un binôme fidèles/curé, ou laïc/ecclésiastique) et surtout le fait que les mentions de fabriques se sont multipliées seulement à partir du XII^e s. (du XIII^e s. dans l'Empire) et cessent de ne concerner que les cathédrales et églises conventuelles – rien dans les biens détenus aux XIV^e-XV^e s. par les fabriques ne permettant de supposer qu'ils sont passés aux fabriques dès le haut Moyen Âge ou le Moyen Âge central¹⁰⁶. Longtemps ignorée par le droit canon, la fabrique finit par y entrer grâce à une lettre d'Honorius III de 1227 (versée ensuite au corpus des *Décrétales*)¹⁰⁷, puis par la « législation » diocésaine¹⁰⁸ ; mais on aurait certainement tort de ne voir là qu'un *dévoilement* d'une pratique antérieure : cette « canonisation » doit bien plutôt être conçue comme l'aboutissement d'un processus de construction sociale d'une institution.

J'aurais par conséquent tendance à penser que la *fabrica* change radicalement de sens vers le XII^e s., pour désigner désormais l'entretien assuré par les fidèles des églises, notamment paroissiales. L'extrême diversité des noms employés pour désigner les marguilliers d'un bout à l'autre de l'Occident latin, en latin et surtout dans les langues vulgaires¹⁰⁹, signale d'ailleurs, à mon sens, qu'on a affaire ici à une logique de *mos*, de coutume locale, c'est-à-dire d'appropriation locale d'une pratique dont le clergé se désintéresse en partie (d'où l'absence de terminologie unifiée) – ce qui ne laisse pas d'être étrange. A. Reitemeier observe d'ailleurs qu'il n'y a pas eu de tentative pour placer les fabriques sous le contrôle du curé (pas plus qu'on n'a affirmé que les fondations devaient être sous l'autorité du clergé) : la seule chose qu'on remarque est que la gestion des biens des fabriques est parfois aussi placée sous la surveillance des curés, ou alors directement de l'ordinaire – mais en [500] ville, c'est souvent le conseil municipal qui est la seule autorité de tutelle¹¹⁰. Tout ceci me semble indiquer clairement que l'Église a *laissé* (sinon même ouvert) un espace de « jeu », destiné à permettre aux paroissiens de s'investir dans l'entretien de *leur* église¹¹¹, avec une nette liberté de manœuvre dès lors qu'était respectée une norme de base.

œuvres, mais ces deux centres d'intérêt ne se développent pas du tout au même rythme au XII^e s. (avec un net retard du premier).

¹⁰⁵. Je veux dire par là que la *fabrica*-bâtiment, qui se comprenait au haut Moyen Âge par rapport à l'*ecclesia*-fidèles, on l'a vu, laisserait la place à la *fabrica*-revenus (pour le bâtiment) par opposition à la *dos*-revenus (pour le curé), selon une chronologie encore très imprécise, et variable selon les régions et entre les villes et les campagnes, mais pas postérieure au XIII^e s. [499] (A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, *op. cit.*, p. 94 ; M. Bourin, *Villages médiévaux...*, *op. cit.*, p. 288).

¹⁰⁶. A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, *op. cit.*, p. 91-92 ; R. Fuhrmann, *Kirche und Dorf...*, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁷. P. Vuillemin, « La prise en main... », art. cité, p. 233-234.

¹⁰⁸. C'est ainsi, p. ex., que les statuts synodaux du diocèse de Münster prévoient en 1317 que le curé doit être assisté de deux *magistri fabricæ* choisis parmi les *virii honesti et ydonei* et dotés eux aussi des clés de la caisse destinée aux besoins de l'église, à assurer *communi consensu* (W. Freitag, « Dorfkirchhöfe in Westfalen im Spätmittelalter : Polyfunktionalität und Gemeindebildung », dans E. Bünz, G. Fouquet (dir.), *Die Pfarrei...*, *op. cit.*, p. 377-400, ici p. 395). Cf. également l'ordonnance sur les fabriques édictée en 1339 par l'évêque de Gironne (E. Mallorquí García, *Parròquia i societat rural...*, *op. cit.*, p. 544-545) et celle de 1343 pour le diocèse de Rodez (N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant...*, *op. cit.*, p. 79-80).

¹⁰⁹. S. Schröcker, *Die Kirchenpflegschaft...*, *op. cit.*, p. 172-196, complété pour l'Allemagne par A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, *op. cit.*, p. 102, et pour l'Angleterre par B. Kümin, *The Shaping of a Community...*, *op. cit.*, p. 22.

¹¹⁰. A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, *op. cit.*, p. 157 ; P. Vuillemin, « L'ingérence croissante des corps de ville... », art. cité, p. 435-437.

¹¹¹. A. Reitemeier, « Die Pfarrgemeinde im späten Mittelalter »..., art. cité, p. 346, signale ainsi, pour expliquer la dissociation du bénéfice et de la fabrique, d'une part que « les fidèles voulaient ainsi mettre leurs legs et fondations hors de portée des clercs afin de garantir une application à la fois valide et perpétuelle des obligations en question », et d'autre part que « les laïcs accordaient une importance croissante au fait d'édifier leurs bâtiments ecclésiastiques à leur propres frais et par leur propre travail, et

Dans le registre de Genève, il n'y a toutefois, sauf erreur, aucune mention d'une fabrique paroissiale¹¹². Ceci ne signifie pas, cependant, que les paroissiens n'étaient pas concernés par les travaux d'entretien des églises : pratiquement tous les *capitula* du registre s'achèvent sur la mention par laquelle l'évêque enjoint les paroissiens d'effectuer les réparations et acquisitions nécessaires au bon fonctionnement du culte dans l'église : il peut s'agir de travaux de gros œuvre dans l'église (réparation des murs ou du toit, nivellement du sol), de peinture ou de réparation des fenêtres, de restauration de l'autel ou des fonts baptismaux, d'enlèvement des coffres et tonneaux qui encombrant l'église – mais aussi d'acquisition de linges et vêtements ou de vaisselle liturgiques, de livres (ou alors à faire relier), de croix et bannières, ou encore d'*imagines* du saint patron de l'église. Le coût ou l'ampleur du travail conduisait alors l'évêque à prescrire un délai plus ou moins long (allant d'une fête prochaine à deux ou trois ans) pour l'accomplissement de ces tâches. La répartition des coûts des travaux pouvait être l'objet de conflits : si très souvent, seuls les paroissiens sont mentionnés par l'évêque (sans qu'on sache le moins du monde comment le financement serait organisé¹¹³), on observe que [501] les coûts sont parfois répartis entre le curé et les paroissiens, ces derniers étant alors chargés de la nef tandis que le chœur était à la charge du curé¹¹⁴ – sans toutefois qu'une telle répartition soit systématique ; dans certains cas également, le curé décidait lui-même de contribuer aux travaux, en un acte de piété n'engageant pas ses successeurs¹¹⁵. L'autre occasion de conflit concernait la répartition des coûts entre paroissiens de l'église-mère et ceux qui, quoique desservis

ainsi de n'être pas dépendants des clercs » – deux explications à mon sens incompréhensibles : on ne voit absolument pas pourquoi le clergé aurait laissé faire la première chose, et l'on ne voit pas pourquoi les laïcs auraient d'eux-mêmes tenus à payer, ni ce que pouvait signifier une telle indépendance vis-à-vis du clergé (puisque l'excommunication privait quand même tout un chacun de l'accès à l'église)...

¹¹². *Les visites pastorales...*, p. 60, mentionne exclusivement « la fabrique de l'église [cathédrale] et du pont sur le Rhône » de Genève (*fabrica ecclesie et pontis Rodani Gebennensium*), qui bénéficie d'une indulgence. Dans la mesure où le 2^e tome de la thèse de L. Binz consacrée à la vie religieuse dans le diocèse de Genève, et où il était prévu de parler des fabriques, n'est jamais paru, il est impossible de vérifier si mon examen est incorrect...

¹¹³. Le seul cas repéré concerne le conflit entre La Biolle et Montfalcon (*Les visites pastorales...*, p. 145), qui stipule que *omnes predictae contributiones tam presentes quam future exequantur seu exigantur per capita seu focos iuxta formam exactionum communium seu equalium in similibus contributionibus in [501] partibus observari consuetam* ; le fait de préciser le mode de calcul (par feu !) pourrait suggérer que celui-ci n'est pas la forme usuelle des contributions pour réparation des églises – mais le fait que ce mode soit également prévu pour l'avenir (*tam presentes quam future*) me semble écarter cette hypothèse. Toutefois, et sans que cela puisse être considéré comme une remise en cause de ce qui précède, je signale qu'à l'occasion d'une visite pastorale dans le village de Deux-Jumeaux en 1314, l'official de Cerisy décrète que chaque année, chaque paroissien (et non pas chaque feu) devra contribuer au financement du luminaire et à l'encens : *Item pro cereo Pasche, quilibet parrochianus solvit II denarios et non habent cereum in quo dicunt esse deffectum, et similiter de ture... Item quilibet parrochianus debet singulis annis unam garbam in usus luminari convertendam, de quibus fiunt candeles ardentes ad altaria, et vocatur garba sancti Bartholomei...* (*Le registre de l'officialité...*, op. cit., p. 36).

¹¹⁴. P. ex à Saint-Martin-Bellevue (*Les visites pastorales...*, p. 187) : *In ecclesia autem sunt deffectus coperture ecclesie et chori, vexilli, lapidis altaris sacrati, calicis fracti, ymaginis sancti Martini patroni dicti ecclesie, capse firme pro custodia eucaristie et custodie portatilis, quorum omnium completio iniungitur dictis parrochianis excepta copertura chori, qui etiam iniungitur dicto curato...* Une telle distinction s'observe aussi régulièrement en Angleterre dès le XIII^e s., en France et en Allemagne, avec cependant des exceptions et des conflits récurrents : B. Kümin, *The Shaping of a Community...*, op. cit., p. 17-18. La chose semble ainsi absente du Rouergue étudié par N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant...*, op. cit.

¹¹⁵. P. ex. à Musièges (*ibid.*, p. 90-91) : *... ad que reparanda quamvis non teneatur nisi ad coperturam, predictus curatus ex donatione et mera liberalitate se obtulit de gratia speciali, quantum tangit dictam testitudinem fusteam dummodo parrochiani edifficent murum anteriorem ipsius chori alterius quam sit, quod iam erat inter eos ordinatum cum protestatione per ipsum curatum coram nobis emissa, quod dicta reparatio testitudinis per eum fienda non generet suis successoribus preiudicium in futurum quominus reparandi dicti chori quantum necessarium fuerit dictis parrochianis pertineat salva copertura.*

par une chapelle, relèvent tout de même, canoniquement, de l'église paroissiale¹¹⁶. Par conséquent, mis à part de rares cas où les paroissiens entreprennent d'eux-mêmes de pourvoir aux travaux de leur église¹¹⁷, on a plutôt l'impression que l'entretien de l'église devait être imposé aux paroissiens.

[502] C'est sans doute la même chose dans le diocèse de Lausanne, dont les deux registres de visite pastorale examinés ne mentionnent guère la fabrique¹¹⁸, mais dont on a dit que l'évêque y exige, au milieu du xv^e s., l'inventaire en deux exemplaires des biens des paroisses : l'un pour le curé et l'autre pour les paroissiens¹¹⁹. Toutefois, ce même registre mentionne dans une vingtaine de cas des *sindici ecclesie* (une fois aussi comme *sindici parrochie*) qui apparaissent de concert avec le curé ou avec les paroissiens (notamment pour recevoir l'inventaire des biens et revenus¹²⁰), sont parfois qualifiés aussi de *iurati* (une fois comme *sindici iurati*, sinon de manière parallèle comme *sindici seu iurati* ou surtout *sindici sive iurati*, notamment dans le syntagme *cuius duplum habeant sindici sive iurati dicte ecclesie*), si bien qu'il faut peut-être aussi prendre en compte la dizaine de mentions de *iurati* seuls, qui agissent dans de manière semblable aux *sindici* : outre la réception de l'inventaire, ils doivent déterminer avec le curé (*ad ordinationem* ou *secundum dispositionem curati et sindicorum*) les travaux à exécuter dans l'église ou le cimetière, se procurer les matériaux nécessaires, veiller au luminaire et à la rétribution des chapelains¹²¹, voire rendre des comptes¹²². Il n'est donc pas inconcevable qu'il ait existé une forme **[503]** institutionnalisée (les *sindici*) par

¹¹⁶. Cf. le conflit entre La Biolle et Montfalcon (*ibid.*, p. 140-145) : le devoir de contribution des paroissiens qui résident ailleurs que dans le bourg et sont desservis par une chapelle dotée des droits paroissiaux (sauf la sépulture, *in signum parrochialis subiectionis*, p. 143) est réaffirmé dans son principe (p. 144-145). On notera cependant que les paroissiens sont dits « à la fois de l'église et de la chapelle » (au sens de « tant de l'église que de la chapelle » : *omnes parrochiani utriusque ecclesie et capelle*, p. 145), ce qui est intéressant tant à cause du génitif que de l'idée qu'on puisse être paroissien d'une chapelle.

¹¹⁷. P. ex. à Saint-Pierre-de-Curtille (*ibid.*, p. 63) : *Ecclesia vero erat male coperta, sed iam incipiebat coperiri per parrochianos et erant parata scindula et alia necessaria ad hoc. Pro qua copertura perficienda, facta fuit iniunctio dictis parrochianis hinc ad proximum festum sancti Michaelis.*

¹¹⁸. Le registre de 1453 présente certes trois mentions du terme *fabrica*, mais visiblement au sens de « travaux » : *La visite des églises... 1453, op. cit.*, t. 2, p. 119 (*Item quod infra annum domus prefati domini Speti et specialiter in tecto coniuncto domui fabrice et ubicumque indiget reparetur*), 328 (*Item quod opus dicte ecclesie sive inceptum fabrice eiusdem continuetur absque ulteriori dilatione*), 471 (*Item quod opus fabrice eiusdem capelle continuetur quantum commode fieri poterit*). Quant aux deux mentions de *matricularius* dans le registre de 1453 (*ibid.*, p. 149 et 622), elles correspondent non pas à un marguillier mais à un sacristain.

¹¹⁹. P. ex. à Promasens (*ibid.*, t. 2, p. 11-12) : *Item quod infra triennium fiant extente sive recognitiones de omnibus et singulis redditibus, censibus et aliis iuribus dicte ecclesie et capellaniarum eiusdem in uno libro, non per litteras seu pancias vel cartas, que extente reponantur in loco securo cum duabus clavibus clause quarum curatus habeat unam et predicti parrochiani aliam, vel alias duplicentur ipse extente et duplum signatum habeant dicti parrochiani penes se.*

¹²⁰. Paradigme : *Item quod infra mensem fiat inventarium per manus notarii de omnibus et singulis vestimentis sacerdotalibus, ornamentis altaris et aliis iocalibus ipsius ecclesie, cuius duplum habeant parrochiani sive sindici dicte ecclesie signatum.*

¹²¹. *Ibid.*, p. 114 (cf. n. suivante), 209 (contrôle) ; 216, 222-224, 273, 277, 329, 360, 386, 390, 428 (double de l'inventaire) ; 167, 187, 375, 427, 611 (maîtrise d'œuvre). Ces mentions se rencontrent dans les actuels cantons de Fribourg comme de Vaud, dans des paroisses germanophones comme romanophones. On rencontre aussi les syntagmes *procuratores sive iurati dicte ecclesie parrochialis* (p. 193), *sindici sive scabini dicti loci* (p. 477), *ad ordinationem curati et rectorum seu sindicorum ipsius ecclesie* (p. 385) et *ad ordinationem curati et gubernatorum sive sindicorum ipsius ecclesie* (p. 611), sans qu'on puisse saisir la nuance éventuelle.

¹²². *Ibid.*, p. 114 : *Item iniungitur sub excommunicationis pena hiis, qui retroactis temporibus fuerunt iurati dicte ecclesie et receperunt obventiones eiusdem ecclesie, quod, in presentia quatuor vel sex eligendorum per parrochianos et in presentia domini militis preceptoris preceptorie dicte domus in Kunitz sive ab eodem alterius deputati atque curati dicti loci, reddant computum de receptis et libratis, et a modo inantea quolibet [503] anno in festo Omnium Sanctorum premissis modo anno quolibet reddere debeant dicti iurati sive subrogandi, ut sic appareat de rebus dicte ecclesie et dictorum iuratorum regimine.*

laquelle les paroissiens veillaient sur les aspects matériels de l'église ; mais l'usage des mots *sindicus*, *iurati*, voire *scabini* semble aussi montrer que cette forme n'est pas vraiment autonomisée par rapport aux institutions villageoises ou bourgeoises¹²³.

Toutefois, malgré cette absence de mention expresse de l'activité institutionnalisée des fabriques, on voit bien que les paroissiens sont censés être concernés (formule vague à dessein) par les biens de la paroisse – même si, là encore, on a le sentiment qu'il s'agit d'une norme imposée par l'évêque (d'autant que rien de tel n'apparaissait dans le registre de visite de 1416/17). Dans les deux cas « suisses » (Genève et Lausanne), le soin à apporter à l'église (comme bâtiment et comme ensemble liturgique) est donc présenté comme un devoir des paroissiens, comme si ceux-ci étaient sommés de s'identifier aux besoins de leur église. Il pourrait cependant s'agir d'une lecture simpliste, liée à la nature documentaire, qui privilégie d'une part un discours normatif qui place les paroissiens en position passive, on l'a vu, et d'autre part une perspective binaire fidèles/Église (alors que les fidèles peuvent eux-mêmes être traversés de tensions, autres qu'entre le bourg et les hameaux)¹²⁴.

Si les registres de Genève et de Lausanne sont muets (ou peu disert) sur les fabriques, il n'en va en revanche pas du tout ainsi dans celui du diocèse d'Eichstätt (sans qui faille évidemment y voir le signe d'une évolution), étant donné le nombre des mentions de *fabrica* et de *vittrici* dans le registre [504] de 1480¹²⁵. L'examen des usages du mot *fabrica* dans le registre d'Eichstätt fait toutefois apparaître qu'on ne trouve aucune référence directe à la paroisse (du type **fabrica ecclesie parochialis* ou **vittrici ecclesie parochialis* ou **...parochie*) : la *fabrica* est expressément corrélée au bâtiment lui-même (*fabrica ecclesie*, *fabrica ecclesie in N.* (ou N. + Gén.), *fabrica*

¹²³. Des *sindici* avaient déjà été rencontrés, dans un sens apparemment municipal, à Annecy et Rumilly (cf. *supra*, n. 57, 59-60) ; dans la Maurienne voisine, M.H. Gelting, « Between Prince and Peasant. The Ambiguous Role of the Parish Community in Fourteenth-Century Maurienne », dans T. Iversen, J.R. Myking, G. Thoma (dir.), *Bauern zwischen Herrschaft und Genossenschaft : Peasant Relations to Lords and Government. Scandinavia and the Alpine Region 1000-1750*, Trondheim, Tapir, 2007, p. 109-131, ici p. 119 (n. 43), signale également pour 1370 des *sindici communitatis totius parochie sancti Juliani*, dans un contexte où la paroisse cumule précisément, dans le comté de Savoie, les fonctions pastorales et fiscales – c'est-à-dire aussi d'organisation de l'accès aux alpages. Par conséquent, que ces syndics aient une fonction prioritairement municipale n'exclut en rien qu'ils aient aussi des compétences sur l'église (dont ne parle pas, cependant, M.H. Gelting).

¹²⁴. Chr. Wickham, *Communautés et clientèles en Toscane au XII^e siècle. Les origines de la commune rurale dans la région de Lucques*, Rennes, Association d'Histoire des Sociétés rurales, 2001, p. 85, 190-191, faisait déjà de l'entretien de l'église une forme déguisée de ponction fiscale (en l'occurrence, on voit mal ce qui sépare l'église paroissiale d'un moulin banal, construit par le seigneur, doté d'un usage exclusif, au profit/par l'intermédiaire duquel sont prélevées des taxes d'utilisation dont la justification est l'entretien du fonctionnement...) et l'un des moyens pour les élites locales de reproduire leur domination.

¹²⁵. *Vittricus* signifie normalement « beau-père » (l'époux de la mère – comme le *stiefvater* présent dans le mot *kirchstiefvater* qu'on rencontre également ailleurs, litt. « beau-père de l'église » ou sans doute plutôt « en l'Église », comme on disait « en Dieu ») ; ce terme est aussi utilisé pour « marguillier » à Várkony (cf. Chap. 8, n. 52) et à Volkach (R. Leng, « Glaube und Geschäfte... », art. cité, p. 132), et c'est le *vittricus* qui est, d'une façon générale, présenté comme une plaie pour le curé dans l'*Epistola de miseria curatorum seu plebanorum* (1489, abondamment diffusée dans l'Empire), en l'occurrence comme le quatrième démon (*Quartus dyabolus est vittricus*) – le premier étant le collateur, le deuxième le custode (*custos*), le troisième la gouvernante (*domina, famula*), le cinquième le rustre (*rusticus*), le sixième l'official, le septième l'évêque, le huitième le chapelain et le neuvième le prédicateur ; sur ce texte, cf. A. Werminghoff, « Die Epistola de miseria curatorum seu plebanorum », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 13, 1916, p. 200-227 (avec édition, y compris de la version allemande) et « Zur Epistola de miseria curatorum seu plebanorum », *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte*, 22, 1916, p. 145-164, ainsi que E. Bünz, « "Die Kirche im Dorf lassen..." », art. cité, p. 143-145, et les multiples facsimilés désormais en ligne : http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry?source=digimo.Digitalisat_anzeigen&a_id=5047 = <http://diglib.hab.de/inkunabeln/64-6-quod-4/start.htm> = <http://daten.digitalisat-sammlungen.de/~db/0006/bsb00062342/images/index.html?id=00062342> (Leipzig, 1489) ; <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-ii-294/0001> (Strasbourg, v. 1489) ; <http://digital.ub.unipaderborn.de/eab/content/titleinfo/1329251> (Cologne, v. 1490), etc.

ecclesie primarie ; même chose avec les marguilliers : *vittrici ecclesie, vittrici de N., vittrici sancti X, vittrici ecclesie filialis, vittrici sui*). Corrélativement, la fabrique n'est pas spécifiquement liée à l'église paroissiale, comme le suggérait déjà le cas genevois (fabrique du pont et de la cathédrale) : dans le diocèse d'Eichstätt, on trouve ainsi aussi mention de *fabrica* pour le diocèse (sans doute la cathédrale), des filiales et des chapellenies (*primarie*)¹²⁶. Et donc, fort logiquement, il n'y a pas de lien nécessaire entre fabrique et paroissiens : certes, l'articulation est fréquente avec le *plebanus*, mais on rencontre aussi les *vittrici* confrontés au *dominus* ou au *prefectus* ; quant aux paroissiens, ils n'apparaissent jamais comme tels face aux *vittrici*, mais comme *rustici, villani, homines, cives, consules et communitas*, X ou Y (testateurs), sans oublier les *judei* ni surtout la *communitas* à laquelle les *vittrici* rendent des comptes¹²⁷. Cela vient donc confirmer l'observation qui avait été [505] faite à partir du tableau des usages comparés de *rustici, villani, parochiani* et *laici*, où *parochiani* est « mis en absence » par rapport aux deux premiers du point de vue des dettes contractées envers l'église.

Par conséquent, bien que la fabrique et les marguilliers correspondent substantiellement à une partie des paroissiens, ils ne sont visiblement pas conçus comme une forme paroissiale : ils ne sont pas l'émanation des paroissiens en tant que tels (et encore moins du curé – dont ils sont cependant les partenaires essentiels) mais bien plutôt des habitants en tant qu'ils ont en charge le bâtiment ecclésiastique et les aspects matériels du culte¹²⁸. C'est donc bien à un investissement des habitants dans le pôle ecclésial qu'on a affaire – même s'il faut sans doute se garder d'un certain irénisme : dans le tout premier village inspecté (Ochsenfeld), il est fait mention du manque de marguilliers, si bien que les paysans (!) ont donné au curé pouvoir de choisir des marguilliers, qui doivent être un peu contraints à accepter...¹²⁹ C'est toutefois la seule mention de ce genre dans le registre (ce qui est peut-être lié à des aspects contextuels), ce qui est sans doute significatif – l'autre intérêt de la mention étant le lien expressément fait avec les *villani*, ce qui fait clairement des *vittrici* les représentants des villageois (bien que, comme on l'a vu, *villani* est fréquemment employé comme substitut à *parochiani* – non parce que les deux mots ont le même sens, mais en vertu de la logique discursive du registre)¹³⁰.

¹²⁶. DAEi, B 230, respectivement f^o 65v (*Dt. qd. vittrici sui tempore Quadragesime et Septuagesime, quod est reservatum pro fabrica ecclesie Eystettensis, antecedunt collectorem fabricae, et hoc fit quasi per totum decanatum, in hoc defraudatur fabrica* : le curé semble donc accorder la priorité de la cathédrale sur sa propre église quant aux besoins à satisfaire), f^o 13 (texte en annexe) et f^o 13v (*Dt. qd. villani in Pfoldorff huiusmodi obligantur ad fabricam primarie in pecuniis et ceris circa L.fl.*).

¹²⁷. Cf. *supra*, n. 96. Dans le vaste territoire de la ville impériale de Rothenbourg sur la Tauber, les marguilliers (*heiligenpfleger*) sont tenus à partir du début du XVI^e s. de rendre leurs [505] comptes devant le conseil de la ville (K. Borchardt, *Die geistlichen Institutionen in der Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber und dem zugehörigen Landgebiet von den Anfängen bis zur Reformation*, Neustadt a.d. Aisch, Degener, 1988, p. 1062), qui représente la communauté urbaine – à Rothenbourg, tandis qu'il représente le pouvoir seigneurial dans les divers villages concernés.

¹²⁸. Ceci correspond remarquablement bien aux observations faites par N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant...*, *op. cit.*, p. 132, à propos du village de Cruéjols en 1461, dans lequel les deux seigneurs du lieu et 43 chefs de famille se réunissent pour élire trois marguilliers (« ouvriers »), dont un prêtre, qui seront « solidaires de tous les habitants et syndics de la fabrique *sive hobra* » et de ce fait « représentent le village lui-même autant que la paroisse ».

¹²⁹. DAEi, B 230, f^o 1 (texte en annexe) : *Dicit quod... nunc careat vittricis sed villani dederint auctoritatem ipsi plebano eligendi vittricos, quos ipse plebanus elegit qui nolint assumere onus nisi mediante iustitia compulsi* – cette dernière phrase me semble écarter la possibilité pour le curé de recourir à la menace d'excommunication, ce qui renforcerait encore l'idée qu'avec la fabrique, on n'est pas dans l'univers paroissial. Dans le diocèse de Rodez au milieu du XV^e s., les marguilliers sont élus pour un an par l'assemblée des habitants (le cas échéant complétée de représentants des hameaux) et ne peuvent refuser cette charge sous peine d'être déferés devant l'official qui les y contraindra (N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant...*, *op. cit.*, p. 133).

¹³⁰. L'ordonnance émise en 1484 par l'Électeur palatin pour le village d'Ingersheim place de manière remarquable les marguilliers parmi les « officiers » villageois (arpenteurs et borneurs, maires, garde-

[506] Le registre d'Eichstätt ne permet pas de cerner qui sont les *vittrici* (en l'occurrence leur statut ou niveau social dans le village), mais à Volkach, ceux-ci ont visiblement partie liée avec les « élites » locales – comme c'est aussi le cas pour les fabriques urbaines étudiées par A. Reitemeier ou M. Staub (et B. Kümin pour l'Angleterre)¹³¹; par conséquent, si l'on considère que le cas [507] d'Ochsenfeld (manque de marguilliers) est exceptionnel, donc qu'on n'avait normalement pas à contraindre les habitants, on ne doit pas exclure que la fonction de *vittricus* ait pu constituer un facteur supplémentaire de distinction sociale au sein de la communauté, et donc de supériorité sociale.

Pour ce qui est des fonctions des *vittrici*, on rencontre sans surprise des activités d'entretien du bâtiment ou de l'équipement de l'église¹³²; ces fonctions restent toutefois

champêtres, bergers, marguilliers) que les habitants d'Ingersheim doivent désigner parmi eux, et qui doivent agir « pieusement » et sous le contrôle de l'officier territorial (*Item [506] die von Ingersheim sollen under ine orden gesworn undergenger, messer, steinsetzer, dorffmeister, schutzen, hirten, auch heiligenpfleger, die from sind; die sollen globen und sweren, dem armen als dem reichen glich und gemeyn und iren ampten truewelich fur zu sin und zu handel, als sie got darumb antworten wollen, und das thun mit eins amptmans wissen und willen*): F.J. Mone, « Weisthümer vom 13. bis 15. Jahrhundert von Ingersheim, Amorbach, Gensingen, Speier, St. Leon, Roth, Wiesendangen, Eberbach im Elsaß », *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 1, 1850, p. 3-25, ici p. 12. On note par conséquent à la fois le caractère villageois/communautaire des marguilliers et la pression seigneuriale concernant leur existence et leur responsabilité vis-à-vis du pouvoir (et de dieu).

¹³¹. Les données fournies par M. Staub, *Les paroisses et la cité...*, *op. cit.*, p. 64-89 (en partie synthétisée dans un tableau p. 95), pour les XIV^e-début XVI^e s. font clairement apparaître que l'essentiel des marguilliers (*kirchenpfleger und kirchenmaister*) proviennent des milieux patriciens. C'est la même chose qu'on observe à Wesel jusqu'au milieu du XV^e s. A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, *op. cit.*, p. 108-121, tandis qu'ailleurs les marguilliers sont certes en général issus de familles représentées au conseil mais qui ne sont pas nécessairement les plus riches; surtout, on observe à Wesel au cours de la seconde moitié du XV^e s. une « désaristocratisation », qui place Wesel dans la situation repérée, en Angleterre, par B. Kümin, *The Shaping of a Community...*, *op. cit.* p. 31-41, à savoir que les marguilliers proviennent de la fraction supérieure de la « classe moyenne »: aucun n'est d'origine populaire, mais pas non plus issu de l'élite locale. Le cas nurembergeois n'est donc sans doute pas plus représentatif ici que ne l'est son régime patricien, son contrôle des métiers, etc. Reste ouverte une question, à laquelle l'absence de travaux ne permet pas de répondre: à quoi correspond le recrutement spécifique des marguilliers (fraction supérieure de la « classe moyenne »), et comment est-ce compatible avec une procédure d'élection (à moins de supposer que tous les habitants ne sont pas éligibles)? S'agit-il d'une fonction de distinction sociale préalable à l'agrégation au groupe dirigeant, ou alors d'un moyen pour celui-ci de ne pas apparaître mêlé aux affaires du clergé local? Ch. Drew, *Early Parochial Organisation in England: The Origins of the Office of Churchwarden*, Londres, St. Anthony's Press, 1954, p. 23-25, signale en effet pour l'Angleterre une chose dont il faudrait peut-être aussi tenir compte sur le continent: le marguillier devient de fait le représentant des paroissiens face à l'autorité ecclésiastique, notamment en cas de heurts lorsqu'on ne peut pas identifier de responsables particuliers (qui seraient excommuniés) et alors qu'on ne peut plus mettre, depuis le milieu du XIII^e s., l'ensemble d'une paroisse sous interdit; désormais, donc, le marguillier pourrait être tenu responsable des défauts généraux (notamment à l'encontre du curé) et serait donc doté « d'une double compétence: d'un côté comme représentant reconnu de ses compagnons paroissiens, de l'autre comme l'agent de la discipline épiscopale dans la paroisse » (p. 25 – trad. J.M.). On comprendrait alors pourquoi la fraction supérieure des habitants se soit progressivement détournée de cette fonction, dont elle n'avait pas besoin pour dominer et qui inversement pouvait la placer en porte-à-faux localement (question non pertinente à Nuremberg, fermement tenue en main par son patriciat). En Catalogne, E. Mallorquí García, *Parròquia i societat rural...*, *op. cit.*, p. 558, considère également la fabrique comme une « scène politique locale où se jouent tant la coopération entre membres de la communauté que les processus de différenciations sociales et les rivalités entre factions ».

¹³². Constructions: DAEi, B 230, f^o 10: *Dicit quod nullas pecunias habet in deposito quoad ecclesiam quia eas pro structura ecclesie exposuit, quia satis bene decorata est ut videtur*; f^o 94v: *Feris terciis in festis Pasche et Penthecostis ratione fabrice ecclesie fit una publicatio et adhortantur homines ut vehant lapides et alia necessaria pro fabrica ecclesie*; f^o 113v: *Vittrici tenentes facientes sibi rationem tenent claves ad pecunias ecclesie et in eorum potestate et fecerunt construi novam turrin in qua sint debitores in xx fl.* (s'agit-il vraiment d'une tour, ou alors d'un tabernacle?); f^o 121: *Dt. qd. vittrici faciant sibi rationem in presentia prefecti et nulle pecunie habeantur in promptis quia eas exposuerunt in structura ecclesie*. Équipement: f^o 93v: *Vittrici habent claves ad pecunias ecclesie et nulle pecunie habeantur in promptis, quia vittrici noviter emerint campanam pro r^e fl.*; f^o 115: *Vittrici ecclesie facientes sibi rationem tenent claves ad pecunias ecclesie et nulle pecunie habeantur in promptis, quia compararunt*

très discrètes dans le registre, de même que sont mentionnées sans insistance celles qui consistent à accepter les legs pieux (biens meubles ou immeubles) des défunts et à les « convertir à l'usage de l'église » en même temps qu'à la commémoration de ceux-ci¹³³. L'essentiel des [508] activités qui apparaissent dans le registre concernent par conséquent moins les accroissements (imprévisibles) ou ponctions (également peu prévisibles) sur la richesse de l'église que le maintien de cette richesse, c'est-à-dire la « gestion » des biens de l'église (sauf la *dos*) : ils collectent les revenus annuels et louent ou arrentent des terres, vaches, maisons, etc.¹³⁴ ; ils prêtent (plus ou moins volontairement) de l'argent (avec intérêt), si bien qu'on rencontre diverses mentions de personnes débitrices de la fabrique – et dans le cas de Volkach, on peut ainsi observer que plus de la moitié du revenu de la fabrique (dont le volume global annuel approche celui de la *dos*) provient de prêts à intérêt¹³⁵. Sur tout cela, les *vittrici* rendent des comptes, on l'a vu, à la *communitas*, parfois (mais donc pas systématiquement) en présence du curé, sans qu'on sache cependant qui assistait à cette reddition des comptes ni où elle se déroulait¹³⁶.

unam tabulam pro qua exposuerunt l fl. On peut peut-être ajouter à cela, au f° 14v : *Monstrantiam vittrici in eorum potestate tenerint eo quod sacrarium est artum in quod monstrantia non possit poni.*

^{133.} *Ibid.*, f° 13 (texte en annexe) ; f° 35v (*Dt. qd. Ulricus Reiff de Artzhoven legavit fabrice ecclesie in Teynigen curiam suam et omnia bona sua, mobilia et immobilia, et postquam confirmata fuerit primaria in Teynigen, quod tunc dentur sibi de eisdem bonis xxxii metrete*) ; f° 36 (*Ulricus Reiff et Margaretha, uxor sua legitima, de Artzhoven pro salute animarum suarum omnia eorum bona, tam mobilia quam immobilia, testati sunt ad fabricam ecclesie in Teynigen, ita tamen ipsi primissario dentur xxxii metrete utriusque bladi, super quibus quidem xxx metretris primaria nunc confirmata extitit*) ; f° 47v (*Item dt. qd. aliqui villani sui dicant quod nolint ulterius quicquam legare pro fabrica ecclesie, quia id, quod legetur aut detur, non convertatur in usum ecclesie nec sciatur in quem alium usum convertantur*) ; f° 66v (*Rustici conqueruntur quod anniversarius fundatus fuit per quondam dominum Sebaldu Schmizperger cum lx fl. cum presbyteris iii^{or}, pro quibus ipsi vittrici compararunt quoddam pratum, quod nunc devastatum extitit, ita quod legatum factum non potest expediri. [...] Etiam vittrici assumpserint in se onus expediendi anniversarium quondam plebani et si diluvium pratum devastavit, nil ad testatorem et propterea vult, quod ultima voluntas plebani sorciatur effectum suum*). La faible importance, finalement, de la *memoria* comme modalité de communautarisation paroissiale (par contraste avec ce que la théorie de la *memoria* comme mode de communautarisation aurait laissé attendre) a été repérée pour Nuremberg par M. Staub, *Les paroisses et la cité...*, *op. cit.*, p. 246-248, on l'a signalé antérieurement (cf. Chap. 8, n. 126-127). Une notion clé, sur laquelle il n'est pas possible de s'arrêter ici, est celle de la *conversio* (cf. *loc. cit.*, f° 47v) ; le cas de Fribourg présenté par K. Utz Tresp, « Une institution presque étatique : le curé de Fribourg », dans M. Caesar, M. Schnyder (dir.), *Religion et pouvoir. Citoyenneté, ordre social et discipline morale dans les villes de l'espace suisse (xiv^e-xviii^e siècles)*, Neuchâtel, Alphil, 2014, p. 35-51, ici p. 43-44, montre que cette *conversio* peut aussi concerner les revenus de l'église paroissiale engagés en 1314 à la commune pourvu qu'elle les « convertisse » *in fabricam* de la seconde église paroissiale.

^{134.} DAEI, B 230, f° 13 : *Nescit an vittrici vel heredes eosdem lx fl. dominis de Rebdorff mutuaverint vel eosdem in vim contractus vendicione dominis de Rebdorff emerint, sed utique domini de Rebdorff in eorum potestate detinuerint hos lx fl. ad vi annos, de quibus singulis dederint iii fl., postea domini de Rebdorff redemerint hos iii fl. et restituerint lx fl. vittricis. Et iidem vittrici similiter mutuaverint Stadelhover qui dat singulis annis iii fl. ipsis vittricis de eisdem lx fl.* ; f° 31 : *Dicit qd. prefectus in Holnstain taliter intromittat se de rebus ecclesie, nam quem ipse prefectus elegerit vel sibi placeat, hunc oportet vittricos arrendare et locare bona ecclesia [sic] ; non curat an ecclesie satisfiat annon ; antea ipsi vittrici arrendarunt bona ecclesie, sed prefectus non vult pati* ; f° 108 : *Dt. qd. vittrici ecclesie habeant quasi xl vaccas, quas locarunt rusticis pro annuo censu, ita quod quisquam det pro censu quolibet anno xxx d. et aliqui dant pro censu i lb. cere ; et si moritur vacca in potestate alicuius, tunc tenetur procurare aliam vaccam ecclesie aut valorem vacce secundum quod vacca taxata fuit tempore locationis.*

^{135.} *Ibid.*, f° 1 (texte en annexe) : *Item dicit quod fabrica habeat forte circa x fl. quos rustici teneantur solvere* ; f° 1v : *Item dicit quod vittrici sui omni anno statuunt rationem sed non exigunt a creditoribus debita ecclesie et rustici inter se tenent pecunias ecclesie* ; f° 13v (cf. *supra*, n. 126) ; f° 14 : *Unus vittricorum nomine Georius Heberlin obligetur iii fl. ad fabricam ecclesie* ; f° 16 : *Dt. qd. rustici huiusmodi obligentur ad fabricam ecclesie l lb. d.* Pour ce qui est de Volkach : R. Leng, « Glaube und Geschäfte... », art. cité, p. 166. Cette situation surprend R. Leng, parce qu'il considère la fabrique comme une sorte d'institution religieuse (ce qu'elle n'est pas spécifiquement), et parce que le prêt à intérêt se confond avec l'usure et l'usage de l'argent dans un marécage matérialiste indigne de la foi (cf. le titre, qui entend frapper à l'aide de ce qui est pensé comme un oxymore : « Foi et affaires »)...

^{136.} A. Reitemeier, « Die Pfarrgemeinde im späten Mittelalter »..., art. cité, p. 345.

Mais au-delà de l'aspect strictement matériel (gestion des dépenses et recettes) d'entretien du pôle local, c'est aussi l'aspect de la durée qui doit être pris en compte, parce que derrière le maintien de la richesse de l'église (outre sa *dos*), c'est la continuité des fondations pieuses qui devait être assurée : d'une certaine manière, c'est la fabrique qui garantissait la continuité des fondations dans le temps, indépendamment de l'inévitable succession des curés. C'est pourquoi les explications purement techniques ou juridiques (surveiller la bonne utilisation des fonds) sont certainement trop courtes, car elles ne [509] tiennent pas compte de la logique sociale à l'œuvre, qui conduisait les laïcs à prendre en charge la continuité du noyau matériel de la paroisse (l'église) ainsi que des cultes particuliers (qui impliquent cependant toujours aussi l'ensemble des fidèles, soit comme acteur cultuel, soit comme bénéficiaire associé) – sans que pour autant soit souligné le lien avec la paroisse, comme si c'était en tant que villageois (et non comme paroissiens) qu'intervenaient les marguilliers. Ceux-ci seraient donc plutôt (au au moins autant) les représentants des habitants que de la paroisse – mais comme l'on a vu précédemment que dans le registre en question les paroissiens sont le plus fréquemment qualifiés de *villani* (après *rustici*)¹³⁷, on devrait donc en déduire qu'on n'a pas affaire à un fonctionnement de la fabrique à côté de la paroisse mais à un mode d'expression décalé, par lequel on souligne la spécificité et même l'autonomie de la fabrique, considérée à partir des fidèles et non pas du curé.

Dans ces conditions, on pourrait comprendre pourquoi les marguilliers peuvent être, à Eichstätt comme à Volkach, appelés « beaux-pères » (*vittrici*, dans d'autres endroits *kirchstiefvater*) : ils forment en effet une sorte de parents spirituels, des « beaux-pères spirituels » en tant que seconds époux de la mère, celle-ci étant nécessairement l'église – dont toutefois l'époux devrait être le curé, ne serait-ce que parce que c'est lui qui a la jouissance de sa *dos*... (La construction lexicale n'est sans doute pas très catholique – en tout cas pas canonique –, parce qu'elle sous-entendrait que l'église a deux époux en même temps¹³⁸... Cela dit, ce sur quoi insistent tant *vittricus* que *kirchstiefvater*, c'est sans doute moins la relation entre marguilliers et curé, ou marguilliers et église qu'entre fidèles et marguilliers – nécessairement via l'église en vertu de l'adage *Pater is est quem nuptiae demonstrant* – sans que cela remette en cause le lien entre fidèles et curé). Que le *vittricus* apparaisse finalement comme une sorte de double concurrent du curé (le « beau-père » à côté du « père ») – tel est ce à quoi conclut l'*Epistola de miseria curatorum seu plebanorum*, lorsqu'elle constate que la seule chose qui limite les prétentions du premier est la capacité [510] du curé à dire la messe¹³⁹. Dans tous les cas, on voit bien que la fabrique fait jouer des ressorts bien plus subtils que simplement juridiques ou matériels.

2. L'appropriation par les confréries

Le même genre d'appropriation taise de l'église par les paroissiens se rencontre dans le cas des confréries, qui elles aussi ont rarement un caractère paroissial (sauf peut-être dans le cas des confréries du Saint-Esprit que l'on observe précocement dans

¹³⁷. Cf. *supra*, n. 33. Cf. également le cas d'Ingersheim signalé *supra*, n. 130.

¹³⁸. La question est d'ailleurs la même pour chaque paroissien, puisqu'un paroissien allant se confesser sans autorisation ailleurs que dans son église paroissiale est qualifié d'*adulterium* par Robert de Flamborough : J. Avril, « À propos du *proprius sacerdos*. Quelques réflexions sur les pouvoirs du prêtre de paroisse », dans S. Kuttner, K. Pennington (dir.), *Proceedings of the Fifth International Medieval Congress of Medieval Canon Law (Salamanca, 21-25 Sept. 1976)*, Cité du Vatican, 1980, p. 471-486, ici p. 475. Tout ceci suggère que le mariage spirituel fonctionne selon des logiques très différentes du mariage entre laïcs – ce qu'avait déjà repéré A. Guerreau-Jalabert, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales ESC*, 36, 1981, p. 1028-1049, ici p. 1037.

¹³⁹. *Unum dumtaxat deest : missas celebrare nescit ; alias totam ecclesiam tuam regit* : A. Werminghoff, « Die Epistola... », art. cité, p. 206.

divers villages, notamment de Provence ou des Alpes¹⁴⁰) – et que G. Le Bras opposait justement, en tant que « paroisses consensuelles » (fondées sur une volonté d'adhésion), aux paroisses ordinaires (auxquelles on est affecté en vertu de son lieu de résidence)¹⁴¹. Sans que cela prouve quoi que ce soit, on remarquera que le registre de visite de Genève, muet sur les fabriques, est en revanche plus prolixe sur les confréries¹⁴², puisqu'il signale fréquemment l'existence d'une confrérie dans la paroisse, [511] en règle générale pour lui interdire dorénavant de tenir son banquet annuel dans l'église paroissiale et/ou pour l'enjoindre d'ôter de l'église son coffre ou éventuellement son vin, ou encore son cellier dans ou attendant à l'église¹⁴³.

Les registres de Lausanne, également muets sur les fabriques, sont en revanche eux aussi peu prolixes sur les confréries – l'un n'est donc pas le substitut de l'autre. Le registre de 1453 mentionne des confréries dans quelques lieux : Fribourg (confrérie de clercs de saint Martin, confrérie du Saint Esprit, de la Trinité, de la Conception de la Vierge et sans doute une confrérie de métier des fèvres et maréchaux[-ferrants])¹⁴⁴,

¹⁴⁰. P. Duparc, « Confréries du Saint-Esprit et communautés d'habitants au Moyen Âge », *Revue historique de droit français et étranger*, 36, 1958, p. 349-367 et 555-585 ; P. Amargier, « Mouvements populaires et confrérie du Saint-Esprit à Marseille au seuil du XIII^e siècle », *Cahiers de Fanjeaux*, 10, 1976 (*La religion populaire en Languedoc*), p. 305-319 ; N. Coulet, « Les confréries du Saint-Esprit en Provence : pour une enquête » dans *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, Paris, PUF, 1985, p. 205-217. Pour la Maurienne, Michael Gelting considère que la confrérie du Saint-Esprit de Montdenis peut être considérée comme un « double spirituel » de la communauté d'habitants (cf. *supra*, Chap. 6). A. Fontbonne, « La “commune fantôme” de Clermont au XIV^e siècle. Confrérie du Saint-Esprit, Charité et chapitre : organes supplétifs d'un mouvement communal avorté », dans L. Viallet (dir.), *Religio, religare. Huit études d'histoire médiévale*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires, 2009, p. 35-45, montre comment, à Clermont, la confrérie du Saint-Esprit fonctionne comme substitut de la commune (sans qu'on puisse en déduire qu'elle sert de matrice à un mouvement communal).

¹⁴¹. G. Le Bras, « Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions », rééd. dans id., *Études de sociologie religieuses*, t. 2, Paris, PUF, 1956, p. 423-463, ici p. 454. Le schéma théorique à l'arrière-plan est clairement du même ordre que la distinction *Verein/Anstalt* discuté précédemment (cf. Chap. 8, n. 121-122). Dans le cas de Cologne, j'ai pu suggérer sur la base d'un examen des donations faites à trois confréries de la ville qu'elles fonctionnaient comme un mode d'appartenance chrétienne à la ville transcendant le découpage paroissial (J. Morsel, « “Communautés d'installés”. Pour une histoire de l'appartenance médiévale au village ou à la ville », *Espaces Temps.net*, 2014, en ligne : <http://www.espacestemp.net/articles/communautes-dinstallés/>, n. 116 et suiv.). Dans le cas des villages (ou des petites villes, avec une seule paroisse et peu ou pas d'autre établissement ecclésiastique significatif), l'appartenance à la confrérie locale ne pourrait fonctionner que comme un redoublement de l'appartenance paroissiale, à ceci près cependant que devenir confrère était strictement facultatif.

¹⁴². À l'inverse, le registre d'Eichstätt, où les fabriques sont très présentes, ne mentionne sauf erreur qu'une seule confrérie (DAEi, B 230, f^o 102v : *Dt. qd. habeatur fraternitas sancti Sebastiani et procuratores eiusdem faciant rationem consulatui in absentia plebani et nescit in quem usum convertatur [511] collecta pecunia*), les multiples mentions de *confratres* y désignant systématiquement les « collègues » (curés voisins) du curé interrogé.

¹⁴³. *Les visites pastorales...*, *op. cit.*, p. 223, 244, 245, 299, 312, 315, 316, 318, 319, 320, 322, 324, 331, 332, 334, 335, 338-339, 341, 342, 343, 357, 358, 396-397, 423 (repas de la confrérie) ; p. 96 (huche à blé de la confrérie), 243, 248, 254, 255, 315, 316, 318, 319, 396-397, 402 (coffres de la confrérie) ; p. 298-299, 311, 356 (vin ou cellier de la confrérie), 133, 402 (local propre à la confrérie). Tout ceci est d'une manière générale interdit par l'évêque, avec quelques aménagements (p. 133 : autorisation donnée à la confrérie de conserver son *edificium spatiosum cum muro* dans l'église, après supplication ; p. 319 et 320 : octroi d'un délai d'un ou deux ans pour continuer de manger dans l'église « pour certaines raisons », *certis de causis*, non explicitées). On notera aisément la très inégale répartition des mentions de confréries dans le registre genevois, avec une série presque continue aux p. 243-255 et 311-343 ; on ne peut exclure qu'il s'agisse de variations liées à des « tics » passagers d'écriture, mais lorsqu'on localise tous ces lieux sur une carte, on remarque des groupements nets, le long de la vallée de l'Arve puis en Bas-Genevois (au sud du Rhône après l'affluence de l'Arve), qui pourraient suggérer qu'on a plutôt affaire à des phénomènes micro-régionaux : hors de ces deux espaces, les mentions de confréries sont extrêmement dispersées ; cf. toutefois *infra*, n. 148.

¹⁴⁴. *La visite des églises... 1453*, *op. cit.*, t. 2, p. 224 (autel St-Martin *per clerum Friburgi in modum confraternitatis fondatum*), 225 (autel St-Hilaire *per fabros sive marescallos Friburgi fondatum*), 226 (autel Ste-Marie *per confratres confratrie predictae sancti Martini fondatum* ; autel St-Jean *cuius sunt*

Romont (confrérie de la Conception de la Vierge et sans doute trois confréries de métier, l'une des tisserands, l'autre des fèvres et la troisième des cordonniers)¹⁴⁵, des confrérie de métier à Vevey et peut-être Yverdon¹⁴⁶, et des confréries qui, comme dans le diocèse de Genève, occupent une partie de l'église, à Promasens et à [512] Goumoens – l'intérêt de cette dernière étant qu'elle est expressément qualifiée de « confrérie des paroissiens du lieu »¹⁴⁷. Quoique qualifiée de *villa*, il s'agit cependant d'une communauté de petite taille (ca. 30 feux), ce qui signifie qu'il serait concevable que la confrérie (non mentionnée en 1416/17) ait redoublé la paroisse.

Au-delà des aspects normatifs correspondant à la réservation de l'église au seul service divin à accomplir par les paroissiens (prière, réception des sacrements), les diverses interdictions signalent d'une part le caractère fréquent des confréries, d'autre part leur lien étroit avec l'église paroissiale, dont elles s'approprient – d'une manière qualifiée d'indue – une partie de l'espace intérieur (notamment le chœur !), ce qui n'empêche pas certaines d'entre elles, dans le diocèse de Genève, de fonder des chapelles (une à Magland, une à Bursins, deux à Machilly – la confrérie de Magland étant expressément désignée comme « du Saint-Esprit ») ; et l'on ne peut exclure que la chapelle fondée dans l'église paroissiale de Saint-Julien-en-Genevois par des *parrochiani ipsius loci* sous le vocable du Saint-Esprit¹⁴⁸ soit également celle d'une confrérie. Qui plus est, une relative indistinction peut régner entre « les paroissiens » et la confrérie, comme c'est le cas à Bossey et plusieurs autres lieux, où l'on passe sans crier gare de l'un à l'autre¹⁴⁹. Toutefois, dans la mesure où l'appartenance à une confrérie était théoriquement facultative (il faudrait toutefois pouvoir mesurer le rôle éventuel de la pression sociale, en même temps que les effets de distinction qui pouvaient jouer dans l'adhésion), le seul effet de [513] l'appartenance confraternelle sur l'appropriation paroissiale qui nous intéresse ici ne pourrait être que d'ordre structurel : à aucun moment, sans doute, l'ensemble d'une communauté d'habitants n'a appartenu à une (ou plusieurs) confrérie(s) locale(s), ce qui signifie que les confréries n'ont pas pu fonctionner en pratique comme des facteurs invisibles d'adéquation

patroni... et magister confratrie sancti Spiritus), 227 (autel de la Trinité *per magnam confreriam Friburgi fondatum*), 228 (autel de la Conception de la Vierge *per ipsius confratres fondatum*).

¹⁴⁵. *Ibid.*, p. 331 (autel St-Barthélemy *per textores dicti loci R. fondatum*), 331-332 (autel Ste-Marie-Madeleine, *cuius dicuntur esse patroni rectores seu confratres confrarie Conceptionis beate Marie Virginis*, du nom de l'autel de la Conception de la Vierge *per confratres eiusdem Conceptionis confratrie... fondatum*), 334 (cf. *supra*, n. 76), 335 (autel de la Ste-Croix *per sutores predicti loci R. fondatum*).

¹⁴⁶. Vevey : cf. *supra*, n. 70 ; à Yverdon (*ibid.*, p. 612), il est fait mention d'un autel des saints Crépin et Crépinien fondé *per certos burgenses mercatores sutores dicti loci Yverduni*, qui formaient peut-être une confrérie.

¹⁴⁷. Promasens (*ibid.*, p. 12) : interdiction des *commestiones confrariarum aut alie neque etiam coree et huiusmodi illicebra* dans l'église ; Goumoens (*ibid.*, p. 622) : *Item quod...camera confrarie parrochianorum dicti loci in qua tenentur necessaria eiusdem que est prope campanile ipsius ecclesie debito modo reficiatur et recoperiatur* ; cette pièce est donc sans doute à l'extérieur de l'église, d'autant que plus loin l'on exige que soit sorties de l'église et de la sacristie toutes les céréales et choses profanes qui y étaient entreposées.

¹⁴⁸. *Les visites pastorales...*, *op. cit.*, p. 259, 356, 399 (confréries) ; 325 (St-Julien-en-Genevois). D'une manière générale, P. Duparc, « Confréries du Saint-Esprit et communautés d'habitants au Moyen Âge », *Revue de Savoie*, 11, 1958, p. 275-284, ici p. 276, estime pouvoir repérer 62 confréries (souvent placées sous le vocable du Saint-Esprit) dans le diocèse de Genève.

¹⁴⁹. *Ibid.*, p. 312-313 (Bossey) : *quia hiidem parrochiani consueverunt comedere eorum confratrias in ecclesia desuper quodam salano ibidem existenti, igitur inhibuit dominus eisdem in virtute sancte obedientie et sub excommunicationis pena ne ulterius comedant seu alia opera faciant ibidem nisi dumtaxat servire deo in orationibus et aliis divinis obsequiis* ; p. 322 (Compesières), 324 (Onex), 331 (Bernex), 332 (Frangy), 335 (Viry), 338-339 (Chênex), 341 (Malagny), 342-343 (Chancy), 343 (Cartigny), 404 (Vétraz), 423 (St-Jean-de-Tholome), à peu près dans les mêmes termes. Dans de nombreux cas où l'on enjoint aux *parrochiani* d'ôter des coffres de l'église, la formulation est la même que pour les confréries si bien qu'on peut se demander si ce ne sont pas là encore des confrères qui sont en fait en jeu ; ce n'est qu'à propos du repas en commun que la mention est toujours expressément faite d'une confrérie.

paroissiale de la communauté – simplement, cette adéquation pouvait fonctionner comme un horizon possible. Mais loin de n'être qu'une forme spirituelle de l'appartenance à la communauté d'habitants¹⁵⁰, les confréries devraient sans doute être considérées comme des modalités d'attachement supplémentaire des fidèles à leurs églises – avec cependant un aspect fondamental : ici, les confrères sont liés *entre eux*, même s'ils sont focalisés sur le même saint, parce qu'ils ont dû prêter un serment mutuel ; le préfixe du mot *confrérie* renvoie donc bien à sa modalité morphologique, et c'est ce qui la fait aussi qualifier d'*universitas* en 1453.

En tout cas, l'on observe clairement, dans le cas des confréries comme des fabriques, un phénomène multiforme d'appropriation de l'espace ecclésial par les habitants, qui fonde un attachement doublant leur appartenance paroissiale : ils sont paroissiens et, éventuellement/facultativement, confrères et/ou marguilliers et/ou contributeurs à la fabrique. Cette appropriation pouvait engendrer une concurrence autour de l'espace en question entre l'institution ecclésiale (représentée par l'évêque plus que par le curé, puisque c'est le visiteur pastoral qui exige l'évacuation de l'église) – de même que cette appropriation pouvait également faire l'objet d'une concurrence entre les paroissiens, ainsi qu'on l'a vu précédemment à propos des bancs dans l'église de Gex¹⁵¹. Cette appropriation (y compris sous sa forme concurrentielle) avait pour conséquence de faire de l'église celle des habitants eux-mêmes, *leur* église¹⁵², selon une logique déjà observée antérieurement, à propos de Sermiers en 1479. Ce seraient donc les fidèles qui reproduiraient désormais leur propre adhésion au pôle paroissial, présentée cependant comme un mode d'appartenance spirituelle : en tant que « beaux-fils » des marguilliers ou que « confrères ».

[514]

V. Quelle territorialité ?

La notion d'attachement qui a été utilisée à plusieurs reprises dans les lignes qui précèdent doit être entendue par rapport à celle d'« encellulement » forgée par R. Fossier¹⁵³ : la dimension carcérale de la cellule est ici retraitée sous la forme des liens (de même que *Petrus ad vincula* peut aussi être dit *Petrus in carcere*, ou en allemand *Peter in den banden* ou *in den kerkenere...*), mais sans le caractère circonscrit (délimité) de la cellule¹⁵⁴ ; elle serait donc plus adéquate pour exprimer le rapport construit envers le pôle ecclésial que désigne l'encellulement ; par ailleurs, « attachement » présente une dimension affective qui n'est sans doute pas inutile pour exprimer le caractère euphémisé (au sens bourdieusien) de la fixation de la population, *i.e.* la violence douce (notion là encore bourdieusienne¹⁵⁵) que représente « l'esprit de clocher » (*parochianism* en anglais !)¹⁵⁶. Je ne cherche pas par là à substituer

¹⁵⁰. Comme je l'avais souligné à propos de Cologne, ou Michael Gelting à propos de Montdenis, ou encore A. Fontbonne à propos de Clermont (cf. *supra*, n. 140-141).

¹⁵¹. Cf. *supra*, n. 63.

¹⁵². Cf. p. ex. à Colonges, dans le diocèse de Genève : *Item idem dominus iniunxit dictis parrochianis de Colonges ut dictam eorum ecclesiam coperiri faciant...* (*Les visites pastorales...*, *op. cit.*, p. 316).

¹⁵³. Cf. en Introduction, n. 15-17.

¹⁵⁴. Chr. Wickham, *Communautés et clientèles...*, *op. cit.*, p. 268, glose ainsi « l'«encellulement» de Fossier » comme « le développement de frontières locales ».

¹⁵⁵. Cf. en Introduction, n. 64 ; A. Guerreau, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans N. Bulst, R. Descimon, A. Guerreau (dir.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Éditions de la MSH, 1996, p. 85-101, ici p. 92, parle également de « méthode "douce" de fixation des hommes » à propos de l'enracinement des populations.

¹⁵⁶. L'expression elle-même est tardive (pas avant la fin du XIX^e s. selon Ph. Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 17-62) et correspondrait à la phase de tentative de reconquête catholique consécutive à la Restauration (cf. Fr. Ploux, « Production et recomposition des identités villageoises en France, de la monarchie de Juillet aux années 1930 », dans J.L. Mayaud,

« attachement » à « encellulement », qui présente l'immense avantage de ne pas appartenir à notre langage ordinaire et donc de pouvoir fonctionner comme concept scientifique : il s'agit seulement pour moi de préciser la valeur sémantique de ce concept, en signalant combien il serait avantageux de le comprendre comme la production d'une attache sociale plus que comme un enfermement social.

1. La question des limites

Cela conduit alors à revenir, toujours à partir des registres étudiés, sur la nature spatiale de la paroisse : si l'on comprend la paroisse comme lieu social de production d'une attache au centre (ce qui serait cohérent avec la rareté des délimitations évoquée d'emblée¹⁵⁷), la question se pose alors de savoir [515] comment il faut comprendre les mentions fréquentes de *limites* ou de *finis* associées aux paroisses. Ainsi dans le diocèse de Lausanne en 1416, le curé d'Avry est enjoint d'expulser sa concubine hors des « confins » de la paroisse¹⁵⁸ – ce qui signifie certes qu'il existait des *confines* théoriquement connues et qu'il n'était pas nécessaire de préciser (mais l'objet du registre n'impliquait pas non plus qu'on le fit), mais l'important est surtout, d'autre part, de souligner l'extrême rareté de ces mentions. La même chose peut être dite pour 1453 : à une seule reprise, une chapelle (Saint-Martin de Clindy) est localisée *infra limites parochialis ecclesie*, puis aussi *infra limites parrochie* de l'église paroissiale, là où usuellement on qualifie la chapelle de *filiola*¹⁵⁹. Dans le registre genevois aussi, les mentions de *limites* sont très rares (et celles de *finis* sauf erreur absentes), en l'occurrence sous la forme *infra limites* – or à chaque fois à propos de l'existence d'une *quedam capella* ou d'un *quidam prioratus*, *dependens* d'un établissement ecclésiastique extérieur à la paroisse¹⁶⁰, ce qui semble donc poser la question de la hiérarchisation des pôles d'attraction.

Dans le diocèse d'Eichstätt, l'examen systématique permet d'observer que *parochia* n'est jamais utilisé avec *limites*, terme qui en revanche est fréquent avec *ecclesia* (notamment sous la forme *sub limitibus ecclesie*)¹⁶¹. Le fait que ce soit de l'*ecclesia* et

L. Raphaël (dir.), *Histoire de l'Europe rurale contemporaine, du village à l'État*, Paris, Colin, 2006, p. 39-56, ici p. 42-43).

¹⁵⁷. Cf. Chap. 8, n. 21-25. La question des limites paroissiales est également envisagée par Emmanuel Grélois à propos du diocèse de Clermont : cf. Chap. 9, p. 430-431 (n. 27).

¹⁵⁸. *La visite des églises... 1416/17, op. cit.*, p. 166 : *Qui curatus fuit monitus quatenus suam predictam concubinam a confinibus parrochie predictae expellat...* De façon aussi rare est la mention des *limites* de l'église paroissiale, *ibid.*, p. 60 : *Est notandum quod parochiani conquesti fuerunt eo quod curatus vel vicarius non residet, cum habeat bonam domum infra limitibus dicte ecclesie parochialis* : j'aurais tendance à comprendre ceci moins comme la présence d'une maison dans la circonscription paroissiale (sans quoi on voit mal pourquoi parler de non-résidence) que comme un problème d'affaiblissement du « poids » du noyau ecclésial (cf. *infra*, à propos de la n. 164).

¹⁵⁹. *La visite des églises... 1453, op. cit.*, t. 2, p. 612 : (rubrique :) *Capella sancti Martini de Clendier, membrum sive infra limites supradicte parochialis ecclesie Yverduni* : (visite :) *item visitaverunt capellam sancti Martini de Clendier propre Yverdunum, infra limites parrochie ipsius loci Yverduni situatam...*, à comparer p. ex. avec (rubrique :) *Ecclesia sive capella de Escublens, membrum predictae parochialis ecclesie* : (visite :) *item visitaverunt ecclesiam sive capellam de Escublens, membrum sive filiolum predictae parochialis ecclesie Sancti Sulpicii...* La totalité des autres mentions de *limites* concernent les cimetières (comme à Genève, cf. n. suivante), et *finis* et *confines* sont complètement absents.

¹⁶⁰. *Les visites pastorales...*, *op. cit.*, p. 177 : *infra limites parrochie dicte ecclesie est constituta quedam capella in loco dicto Capella Veteri annexa sacriste dicti prioratus... Item infra eosdem limites constituitur quedam alia capella antiqua dependens ab ecclesia Aniciensi alias de Podio ...* La rareté d'emploi de *limites* pour la paroisse contraste avec la grande fréquence de son usage pour le cimetière (cf. *infra*, n. 167), ce qui montre bien qu'on a ici affaire à un choix lexical.

¹⁶¹. On observera que les deux autres termes envisageables pour exprimer les « limites », *finis* et *terminus*, sont d'un emploi exceptionnel, et avec une signification uniquement temporelle : *finis* désigne l'achèvement de quelque chose, *terminus* un délai d'accomplissement (c'est la même chose à Genève et à Lausanne).

pas de la *parochia* qu'on dise qu'elle a des *limites* pourrait suggérer [516] que celles-ci soient à comprendre à partir du centre, et non pas selon notre conception de la circonscription (ou de la cellule)¹⁶². Ces *limites* serviraient alors moins à démarquer vers l'extérieur qu'à définir le rayon d'influence de l'église, c'est-à-dire jusqu'où s'étend son pouvoir d'attraction – bref son ressort, comme on l'a déjà envisagé plus haut¹⁶³. Ce pouvoir d'attraction devait de ce fait être imposé ou défendu contre celui de *loci* concurrents, soit en hiérarchisant soigneusement les églises-mères et les filiales, soit en disqualifiant les lieux de culte « sauvages » focalisés sur une statue, un oratoire ou un guérisseur – à quoi peuvent aussi s'ajouter des cas de juifs qui n'arborent pas leur signe distinctif et qu'on pourrait donc considérer comme « incontrôlés »¹⁶⁴. Les seuls cas où les *limites* mentionnées fonctionnent visiblement comme une forme de démarcation sont d'ailleurs cohérents avec cela : il s'agit des *limites* de l'église de Neunkirchen qui vont « presque jusqu'à » Sulzbach, mais dont on nous dit précisément qu'elles correspondent à une démarcation entre deux diocèses¹⁶⁵ – or il semble que cette démarcation ait justement été l'une des rares occasions de délimitation précoce des paroisses¹⁶⁶. L'autre mention de [517] *limites* de démarcation concerne, dans les diocèses de Genève et Lausanne, le cimetière, dont les visites pastorales réclament sans cesse qu'il doit être clos et interdit à tout autre usage que les enterrements sous contrôle clérical¹⁶⁷. Le terme *limites* devrait faire l'objet de travaux nettement plus

¹⁶². À condition que l'*ecclesia* désigne effectivement le bâtiment – mais l'examen du cas de la *fabrica* et des *vittrici* mené précédemment montre bien que l'*ecclesia* ici mentionnée est à comprendre comme le pôle bâti et non pas une autre manière de parler d'une éventuelle circonscription (ou cellule) paroissiale ou de l'ensemble local des fidèles.

¹⁶³. Cf. Chap. 8, n. 132.

¹⁶⁴. Cf. *supra*, n. 158. Autres églises : DAEi, B 230, f° 29 : *Dicit qd. aliqui ex villulis ecclesiarum filialium sub limitibus ecclesie parochialis in Planckstetten recusent dare decimam minorem* ; f° 46v : *Dt. qd. quasi sub limitibus ecclesie sue sit erecta una capella de lignis in honore sancti Ruperti ad quam fiat ipsa die concursus hominum et hoc de licentia domini nostri reverendissimi* ; f° 52v : *Reickershoven : ecclesia filialis sub limitibus ecclesie parochialis in Bergaw* ; etc. Lieux d'attraction « sauvage » : f° 28 : *Dicit qd. sub limitibus ecclesie Bergaw sit quedam statua ad quam fiat concursus* ; f° 51 : *Dt. qd. sub limitibus ecclesie Bergaw sit quedam mulier que prenoscit furta* ; f° 52 : *Dt. qd. sub limitibus ecclesie parochialis in Bergaw sit lacus "in der Nuß" apellatus ad quem fiat concursus hominum* ; f° 54v : *Dt. qd. quidam villanus sit in villa Ried sub limitibus ecclesie in Altdorff, qui dicat incantationem sive benedictionem et capiat pro his pecunias* ; f° 65v : *Dt. qd. sub limitibus ecclesie sue sit quedam ymago Beate Marie Virginis, ad quam fit concursus hominum et sit ibi cippus, in quem reponatur pecunia, et nescit quis percipiat pecunias* ; f° 121 : *Sub limitibus ecclesie in Arberg sit quidam locus erectus et constructum unum edificium in honore sancte Crucis, ad quam fiat concursus hominum* ; etc. Juifs incontrôlés : f° 125v : *Habet sub limitibus ecclesie sue in Frickenfelden unum judeum non deferentem signa, qui est sub ditone domini marchionis. [...] In villa Streittdorff, que est sub limitibus ecclesie sue, in quadam domo tenentur judei non deferentes signa* ; etc.

¹⁶⁵. *Ibid.*, f° 59v : *Dicit qd. Seidel habeat illum modum festivandi : cum in diocesi Ratisponensi, que est contigua diocesi Eystetensi (nam ecclesia sua habet limites quasi usque ad opidum Sulzbach, Ratisponensis diocesis), celebratur aliqua dies que in diocesi Eystetensi non celebratur, tunc eandem celebret, et illa die qua in diocesi Eystetensi celebratur et in diocesi Ratisponensi non, tunc vadat illac et labore.*

¹⁶⁶. F. Mazel, *L'évêque et le territoire...*, *op. cit.*, p. 271-274, montre bien que la délimitation des paroisses périphériques a été l'un des moyens employés par les évêques pour définir ou assurer les limites de leur diocèse.

¹⁶⁷. Paradigme à Eichstätt : *Cimiterium (non, partim, bene) est munitum sepe*. On n'y emploie donc pas de termes comme *limites* ou autres, ce qui compte est le caractère concret de la démarcation. À Lausanne en 1416, on ne parle là aussi que des murs du cimetière (paradigme : *muris cimisterii reformacione (ou reparacione) indiget*). À peu près au même moment, dans le diocèse de Genève, c'est systématiquement le terme de *limites* qui est employé à propos du cimetière (tandis qu'on réclame la *clausura* des fonts : *Les visites pastorales...*, *op. cit.*, p. 5, 6, 315, etc. – et alors que *limites* n'est presque jamais employé pour la paroisse : cf. *supra*, n. 160), à travers quelques formules récurrentes : *limites cimisterii (ibid.*, p. 5, 27, 33, 36, 50, etc.) ; *cimisterium (non) limitatum (ibid.*, p. 7, 25, 65, etc.) ; *cimisterium limitandum (ibid.*, p. 78, etc.). En 1453, la quasi-totalité des usages du mot *limites* concernent le cimetière (qui est *limitatum*, doit

approfondis que ce qui est ici possible, prenant en compte la forme systématiquement plurielle (même pour le cimetière, alors que *sepes* ou *murus* – selon ce qui est utilisé pour délimiter – est toujours au singulier), mais aussi les équivalents vernaculaires (en allemand : *rein*, *steic*, *weg*, *markstein*¹⁶⁸ – c'est-à-dire des termes exclusivement agraires, liés à la démarcation des champs).

2. Spatialité ou personnalité de la paroisse ?

La paroisse, pensée à partir de l'église – d'où la substituabilité des deux mots¹⁶⁹, sauf précisément dans le rapport aux *limites* – a donc une spatialité particulière, inconcevable à l'aide de nos catégories territoriales usuelles. Que *parochia* soit utilisé de façon récurrente, dans le registre d'Eichstätt, avec les prépositions *in*, *ex*, *extra*, *per totam*, etc. évoque sans doute une dimension spatiale ; mais l'examen attentif de ces emplois montre qu'on a affaire principalement à des mentions de personnes *in parochia*¹⁷⁰ (ce qui signifie que *parochia* pourrait très bien être un ensemble de personnes), avec toutefois la [518] particularité que les juifs du lieu peuvent également être dits *in parochia* tout comme *in opido*¹⁷¹. Par conséquent, si l'on considère (comme je le fais) qu'être juif n'est, dans cette société, qu'une modalité particulière d'appartenance (marginale, car purement charnelle) à la société chrétienne, la mention de *judei in parochia sua* n'implique pas nécessairement de considérer la *parochia* comme un espace (pas plus que l'*opidum* ne devrait inéluctablement être réduit à un espace urbain) : on pourrait tout aussi bien parler ici d'une (micro-)société. La *parochia* ne doit cependant pas être pour autant privée de sa spatialité propre, raison pour laquelle elle peut visiblement désigner le bâtiment ecclésiastique (on l'a vu), mais aussi un espace de collecte de dîmes : c'est ainsi, p. ex., qu'à Meilenhofen, le curé perçoit *omnem decimam maiorem parochie sue*, tandis qu'à Arberg, à l'inverse, *decimam personalem parochiani in tota parochia recusant dare*¹⁷².

Le déroulement même de la visite contribue ainsi à brouiller l'écart théorique entre paroisse et village, comme le suggère aussi l'organisation des registres eux-mêmes : leurs *capitula* sont à chaque fois introduit par un toponyme, dont le caractère effectivement spatial – et non pas paroissial (si l'on avait p. ex. **In ecclesia sancti Y de X*) – est particulièrement net dans le diocèse de Genève en raison de l'*Apud* qui précède

être *limitetur*, dont les *limites* sont *renoventur*, *apponantur*, *positas*, notamment par des pierres) et non pas la paroisse.

¹⁶⁸. L. Diefenbach, *Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Francfort-sur-le-Main, 1857, p. 330.

¹⁶⁹. Ainsi lorsque *parochia* est employé là où on attendrait plutôt *ecclesia*, p. ex. DAEi, B 230, f° 24v : *Habetur psalterium in parochia quod est de diocesi Ratisponensis* ; f° 89v : *Dt. qd. non habeatur sacramentum in parochia sua neque baptisterium*.

¹⁷⁰. Un exemple pris sur une trentaine de mentions, qui articule diverses manières de désigner les paroissiens : *ibid.*, f° 51v : *Dt. qd. pauci ex villanis suis festivent dies Johannis et Pauli ac crastinum Ascensionis Domini fur die Schaur*. [...] *Dt. qd. certe mulieres et etiam viri in parochia sua habeantur suspecti, quod sint incantatores et incantatrices, et quidam laicus sit in parochia Bergaw, qui habeat radicem, cum qua solitus sit curare homines*. [...] *Dt. qd. habeat certos villanos de parochia sua, qui non intersint sermonibus*. La question de la spatialité de la *parochia* assortie de prépositions locatives a déjà été rencontrée au Chap. 8, n. 93.

¹⁷¹. *Ibid.*, f° 72 : *Dt. qd. judeos habeat in parochia sua non deferentes signa et sint pauperes, ita quod non fenerentur quia laborent artem mechanicam*. [...] *Unus judeus habeatur in parochia non deferens signum, textor est et pauper qui non habeat fenerari* ; f° 78 : *Habeat judeos in parochia sua non deferentes signa, qui per maxime habeant conversationem cum cristianis* ; f° 128 : *Tantum unum judeum habeat in parochia sua qui est comitis de Ottingen* ; etc. Juifs in autre espace : f° 89 : *Habet judeum in filiali ecclesia in Talmessing non deferentem et fenerantem ac conversationem habentem cum cristianis* ; et *judei in Talmessing plus sint privilegiati quam cristiani*... ; f° 113v : *Habentur judei in opido Wassertruhending non ferentes signa et intrantes publice tabernas* ; f° 116 : *Due domus sint in villa in quibus sint judei et sub ditione domini Ludovici comitis non deferentes signa et etiam fenerantes* ; f° 126v : *Copia judeorum habeatur in opido Guntzenhausen non deferentium signa* ; etc.

¹⁷². *Ibid.*, f° 3v et 121.

tous les toponymes en question dans le *titulus*. Les registres sont ensuite systématiquement organisés, après le toponyme (*Apud X* ou tout simplement *X*) introductif, en un énoncé enchaînant *ecclesia parochialis – curatus – parrochiani – excommunicati* : comme si, par conséquent, le nom de l'agglomération et les composantes de la paroisse étaient équivalents... Il y a là à l'évidence un effet induit par les modalités pratiques de la visite, de lieu en lieu – mais ce qui est ici significatif est que les registres (qui sont tous des mises au net, il faut le rappeler, et non pas des brouillons ou plunitifs) aient maintenu cette logique locale au lieu de procéder à une recomposition paroisse par paroisse. La chose est très claire, p. ex., dans le registre de Lausanne en 1453, où les trois premières **[519]** unités notées, introduites chacune par un toponyme particulier (*Promasens, Gillarens, Rota*) et mises graphiquement sur le même plan, correspondent en fait à trois *villagia parrochie* – trois villages de la paroisse de Promasens, où se trouve l'église paroissiale, tandis qu'à Gillarens et à Rue se trouve à chaque fois une chapelle¹⁷³. Au lieu d'un seul ensemble introduit par la rubrique *Ecclesia parochialis de Promasens* et enchaînant église-mère et chapelles, on a donc bien un ensemble par lieu particulier (*Promasens ; locus de Gillarens ; opidum Rote*).

Tout aussi significative de ce point de vue est la mention récurrente, à Genève et Lausanne (en 1416 comme en 1453), du nombre de feux dans la paroisse visitée¹⁷⁴, puisque le feu est censé renvoyer à une logique d'occupation (résidence et production)¹⁷⁵ et donc plutôt à la communauté d'habitants qu'à la paroisse (conçue comme un ensemble de fidèles et non pas de foyers). Le plus remarquable cependant est sans doute l'usage qui est fait en 1453 du terme *habitor*, de manière largement substituable à *parrochiani* : d'une part, le syntagme *bonum et competens vexillum secundum facultatem parrochianorum ipsius ecclesie* fait écho à *bonum et competens vexillum secundum facultatem habitatorum ipsius loci* – donc avec substitution (systématique) de *locus* à *ecclesia*, comme s'il était impossible de désigner quiconque comme *habitor* d'une *ecclesia* (et réciproquement comme *parrochianus* d'un *locus*¹⁷⁶). Mais on observe également le parallélisme entre le syntagme *cuius duplum habeant predicti habitatores dicti loci signatum* (ca. 90 occ.) et *cuius duplum habeant parrochiani signatum* (ca. 450 occ.) à propos de l'inventaire des biens et revenus de l'église locale – ce qui explique qu'à quatre reprises, on puisse rencontrer la combinaison *cuius duplum habeant [520] parrochiani sive habitatores dicti loci signatum*¹⁷⁷. Être *habitor* d'un « lieu » et être paroissien d'une église sont donc deux

¹⁷³. *La visite des églises... 1453, op. cit.*, t. 2, p. 10-13 (Promasens) ; 13 (Gillarens) ; 14-16 (Rue).

¹⁷⁴. À partir du 10 juillet 1411 dans le registre de 1411-13, dès le début dans celui de 1414 (*Les visites pastorales du diocèse de Genève... op. cit.*, respectivement p. 168 et suiv. et 447 et suiv.), comme si un modèle définitif avait été adopté (cf. *infra*, n. 188). À Lausanne, le nombre de feux est mentionné dès le départ, le seul changement concernant la place de cette donnée dans les rapports.

¹⁷⁵. Cf. Introduction, après la n. 43.

¹⁷⁶. Il n'y a que trois cas où le terme *parrochianus* est attribué à un *locus* – or il s'agit à chaque fois d'usages absolument spécifiques, qui montrent donc le caractère « anormal » de l'association. C'est d'une part le cas d'une paroisse dont le curé et les paroissiens (*curatus... unacum parrochianis ipsius loci : La visite des églises... 1453, op. cit.*, t. 2, p. 37) doivent présenter à l'évêque une supplique concernant la diminution des revenus d'une fondation pieuse – seul cas du registre où le curé et les paroissiens agissent ainsi de concert. L'autre cas est celui de la *confraria parrochianorum dicti loci* déjà signalée (*supra*, n. 147) et elle aussi unique. Le troisième cas est celui d'un aménagement à faire dans une chapelle *secundum et iuxta facultatem parrochianorum sive burgensium ipsius loci* (*ibid.*, p. 611) – seul cas où *parrochiani* et *burgenses* sont juxtaposés, le terme *locus* étant possiblement corrélé au second plutôt qu'au premier.

¹⁷⁷. *Ibid.*, p. 154, 205, 528, 562, à quoi l'on pourrait ajouter le troisième cas cité à la n. précédente. Dans les quatre (ou cinq) cas, il s'agit de chapelles ou filiales d'une église paroissiale, mais rien ne les différencie d'autres églises du même ordre dans le registre, ce qui signifie que l'usage combiné des deux termes (*parrochiani sive habitatores*) n'est apparemment pas déterminé par le contexte : on a plutôt affaire à des variantes marginales.

choses dont la nature sociale n'est pas identique (on ne peut être *habitor* d'une paroisse ni *parrochianus* d'un lieu) mais qui coïncident du point de vue du rapport à l'église et à ses biens.

Dans le diocèse d'Eichstätt, en revanche, il n'est fait nulle part mention de feux (ou de leurs équivalents éventuels *ignis*, *domus*, voire *familia*¹⁷⁸), ni d'*habitatores* (mais leur équivalent est sans doute *villani*). Toutefois, on observe aisément que le registre est organisé à deux niveaux¹⁷⁹ : d'abord par lieu (le toponyme constitue le *titulus* principal) puis par établissement ecclésiastique au sein dudit lieu (l'église paroissiale, elle aussi dotée d'un *titulus* – de même taille de police et sur deux lignes, la seconde identifiant le collateur –, et une ou plusieurs chapelles, un prieuré, etc., plus irrégulièrement introduits par un *titulus* propre, tout comme dans le registre de 1453, ce qui conduit l'éditeur à introduire des *tituli* entre crochets droits). La logique du procès-verbal reste donc topographique, la visite étant conçue lieu par lieu et non pas établissement par établissement, comme s'il existait donc une sorte d'équivalence entre la *parochia* et la *villa* – et à Gräfensteinberg, le curé parle d'ailleurs de « village paroissial »¹⁸⁰ – alors même que la paroisse pouvait couvrir plusieurs agglomérations (comme le *locus* de Gillarens et l'*opidum* de Rue, qui font partie des *villagia parrochie* de Promasens¹⁸¹. Moyennant quoi les paroissiens sont inspectés de telle manière qu'ils apparaissent en fait comme des villageois (ou, dans quelques cas du diocèse de Genève ou de Lausanne, comme des citadins). La chose est d'autant plus significative que l'inverse était possible, comme le montre l'exemple du registre de visite du diocèse de Prague en 1379/82, dont les *tituli* sont systématiquement centrés sur l'église paroissiale¹⁸².

[521] 3. Le rapport entre *parochia* et *villa*

On doit pourtant relever à la fois l'existence et le caractère exceptionnel de combinaisons lexicales de *parochia* et *villa* : à Meilenhofen, les paroissiens-habitants sont qualifiés de *villani parrochie*, qui peut être rapprochée des *certi villani de parochia sua* de Pölling, qui font d'une certaine manière écho à la mention de *villa parochialis* à Gräfensteinberg¹⁸³ : trois formulations dont la rareté me semble justement montrer non seulement que la *parochia* et la *villa* étaient normalement pensées séparément, mais surtout que l'inverse était théoriquement possible – donc que la rareté est le résultat d'un choix.

L'examen de la spatialité de la paroisse implique donc d'examiner ses rapports à la *villa* – ne serait-ce que dans le diocèse d'Eichstätt puisque l'on y a constaté le parallélisme d'emploi entre *parochiani*, *villani* et *rustici* – et en dépit du rapport non symétrique entre excommunication et bannissement qui a déjà été signalé. Ce rapport est abondamment manifesté dans ce diocèse (comme dans celui de Genève) puisque de

¹⁷⁸. *Ignis* est absent ; *domus* est très présent mais désigne soit la maison du curé, soit l'église ; *familia* est presque absent et, de ce fait, d'un usage peu clair (mais en tout cas pas équivalent au *focus* des visites helvétiques).

¹⁷⁹. Cf. les extraits du registre publiés en annexe.

¹⁸⁰. DAEi, B 230, f° 122v : *In villa sua parochiali nullam percipit decimam maiorem neque minorem, sed alias contentus sit in porcione sua.*

¹⁸¹. *La visite des églises... 1453, op. cit.*, p. 10 : *Item quod infra eundem terminum Assumptionis crux erea que portatur ad processionem reparatur et mundetur, et similiter alia crux parva de ere que portatur per villagia parrochie pro infirmis et defunctis.*

¹⁸². *Vizitační protokol Pražského...*, *op. cit.*, passim, selon le paradigme : *Ecclesia sancti X in [tali loco], hora [terciarum/vesperorum/completorii/etc.], die n. mensis M.*

¹⁸³. DAEi, B 230, f° 3v (*quasi omnes villani parrochie sue tenent apud se pecunias ecclesie quas obligantur ipsi ecclesie*) et 122v (*in villa sua parochiali nullam percipit decimam maiorem*) ; la première formulation peut être rapprochée de *Dt. qd. habeat certos villanos de parochia sua, qui non intersint sermonibus* (f° 51v), elle aussi unique. Toutefois, la n. 52 *supra* montre qu'à Littry au début du XIV^e s., on passe sans crier gare de *villa* à *parrochia*...

nombreux excommuniés sont mentionnés dans les lieux visités (ils n'ont donc pas été expulsés) – tandis qu'à l'inverse, il est bien souligné dans le registre d'Eichstätt qu'un certain Johann Bader, devenu au village insupportable à son seigneur (et donc sans doute banni), a dû quitter la paroisse¹⁸⁴.

La fréquence des excommuniés dans les diocèses de Genève ou Eichstätt n'est cependant pas une chose exceptionnelle, car elle a été repérée dans nombre de villes et villages de la fin du Moyen Âge – et elle scandalisait Nicolas de Cues : non parce que le nombre invraisemblable d'habitants excommuniés signalerait la fréquence de comportements condamnables mais plutôt un usage abusif de la part des curés (notamment pour garantir le paiement d'amendes)¹⁸⁵. De ce fait, la communion n'était plus en mesure, en pratique (elle le restait évidemment en théorie), d'assurer la coïncidence entre paroissiens et habitants – non pour des raisons institutionnelles ou morphologiques, on l'a vu, mais comme modalité de fixation des populations. [522] Or la fréquence des excommuniés montre aussi que, bien qu'excommuniés, les habitants ne partent pas nécessairement – et le cas de Johann Bader à Kronheim suggère que c'est l'enchaînement inverse qui prévaut.

Dans le registre d'Eichstätt, on compte une centaine d'occurrence de *villa* (pour une soixantaine de *parochia*)¹⁸⁶, dont les deux-tiers prennent la forme *in villa* (et parfois *in ipsa/proxima/alia villa*, ou *in villa X*). Les deux-tiers des mentions de *in villa* concernent à leur tour la *famula*, très souvent concubine (parfois accompagnée de *proles*), qui est/habite/a son domicile ou sa maison (*hospicium, domicilium, domum*) dans cette *villa* : le reste est fourni par les *rustici* ou *villani in/de villa/ville*, la mention des « notables » (*potiores, seniores, principaliores, villicus*, etc.) et des juifs, ainsi que de bâtiments (chapelles, tavernes). La *villa* constituerait donc un espace bâti et un espace social, soit encore une fois cette (micro-)société observée à propos de l'*opidum* ou de la *parochia* en lien avec les juifs. Mais l'intérêt est aussi qu'on procède *in villa* à des actes que nous rattacherions plus spontanément à la paroisse : processions¹⁸⁷, levée des dîmes (on va y revenir).

Dans les registres « suisses », en revanche, le terme *villa* est rare et ne semble être utilisé que pour désigner une ville. Toutefois, on se rappellera que les registres des diocèses de Genève et de Lausanne mentionnent presque systématiquement le nombre des feux dans les paroisses¹⁸⁸, qu'on rencontrerait ailleurs plutôt à propos de *villa*. D'une manière ou d'une autre, dans le diocèse d'Eichstätt comme dans les diocèses « suisses », l'éventuelle différence de spatialité entre la paroisse (pensée à partir du centre et comme un ressort) et la *villa* (pensée comme un territoire délimité) est brouillée (de notre point de vue) – comme si, en définitive, les deux spatialités finissaient par devenir indistinctes, de manière parfaitement congruente avec le fait que dans le diocèse de Lausanne, les termes *habitatores* et *parrochiani* présentent de

¹⁸⁴. *Ibid.*, f° 112v (village de Kronheim) : *Johannes Balneator est publicus adulter qui est recessivus extra parochiam suam, quia domicellus suus ut talem non vult eum pati in villa*. Le possessif *suam* (de même sans doute que *suus*) ne renvoie pas à Bader mais au curé qui rapporte le fait (le mot *parochia* est employé dans la moitié des cas avec *sua*, qui attribue la paroisse au curé, de même que les *parrochiani*, on l'a vu, sont très souvent *sui*, du curé).

¹⁸⁵. J. Chiffolleau, *La religion flamboyante*, 2^e éd., Paris, Seuil, p. 75-76.

¹⁸⁶. Il s'agit donc de chiffres assez bas si on les rapporte à ceux qui concernent les personnes (cf. *supra*, n. 33).

¹⁸⁷. DAEi, B 230, f° 70 : *Dicit se circuisse segetes in die Corporis Christi in villa Merlach cum sacramento eukaristie* ; f° 91v : *In villa Salignstat circuit segetes cum sacramento eukaristie in die Penthecostis aut quadam alia die congruente* ; etc.

¹⁸⁸. Cf. *supra*, n. 48, 174, 178. P. ex. : *Apud Doucier. Eadem die [samedi 11 juillet 1411] visitavit idem dominus episcopus parrochiam ecclesiam Douciaci, ubi sunt xxx^{aa} foci et valet in portatis circa xxv^e florenis, in qua est curatus dominus Girdardus de Branchiaco...* (*Les visites pastorales...*, op. cit., p. 168-169).

forte zones de recouvrement, tout comme les termes *rustici*, *villani* et *parochiani* dans celui d'Eichstätt.

[523] 4. Dîme, paroisse et villa

L'usage dans le registre d'Eichstätt du syntagme *villa parochialis* pour désigner une aire de prélèvement de la dîme qui, dans d'autres cas, peut être appelée *villa* ou surtout *parochia*, ou plus rarement désignée par un toponyme¹⁸⁹, permet de formuler l'hypothèse que *villa* et *parochia* auraient pu venir coïncider par le biais de la dîme, ce qui impose d'examiner de près ce thème. De fait, les dîmes sont censées revenir (au moins en partie) à l'église paroissiale et d'autre part sont collectées sur un espace précis, qui peut même faire l'objet d'une délimitation nette, notamment à l'occasion de conflits¹⁹⁰. De ce fait, on pourrait aisément y voir un facteur de territorialisation de la paroisse – si ce n'est que la dîme reste encore largement sous-étudiée¹⁹¹, entre autres sous l'angle de l'appropriation spatiale, en tant que mode de structuration de l'espace articulé à un pôle théorique (l'église) et à une circulation matérielle et humaine souvent hétérogène (types de dîme divers, bénéficiaires divers, partages variés, etc.).

On rencontre ainsi fréquemment l'idée selon laquelle la définition, dès l'époque carolingienne, de limites précises pour les décimaires (ou ressorts dîmiers) aurait contribué décisivement à territorialiser la paroisse, en tant qu'espace de ponction précisément délimité¹⁹² – si bien qu'on pourrait considérer, à la fin du Moyen Âge, qu'« en règle générale, communauté paroissiale [524] et communauté décimaire (*Pfarr- und Zehntgemeinde*) étaient identiques, même s'il y avait des exceptions »¹⁹³. D'ailleurs, les dîmes, dues sur les productions des feux, sont par conséquent levées sur les feux/habitants et non pas sur les paroissiens *stricto sensu* – et, les canonistes insistent sur le fait que la dîme est due en vertu de l'endroit où se trouvent les terres et non pas de l'appartenance paroissiale du cultivateur¹⁹⁴.

Un problème particulier est cependant posé par le fait que les décimaires ne correspondent pas toujours aux paroisses, parce que l'extension de ceux-là renvoie à une logique seigneuriale antérieure à la condensation de celles-ci et qu'il n'y avait pas

¹⁸⁹. DAEi, B 230, f° 122v : *in villa sua parochiali nullam percipit decimam maiorem* – à comparer à *plebanus in Ried percipit decimam maiorem ville Zell* (f° 106v) et *minorem et maiorem decimam percipit intra septa ville* (f° 128) ou encore *percipiat decimam in animalibus per totam parochiam preter villam Poppenrewtt* (f° 95) et surtout, de façon paradigmatique, *plebanus recipiat omnem decimam maiorem parochie sue* (f° 3v) ; la présence du toponyme (p. ex. *dominus abbas percipiat decimam maiorem in Grubach et Eysmansberg*, f° 31 – mais cf. aussi le cas de *Zell supra*) semble correspondre aux situations où c'est un ecclésiastique extérieur à la paroisse qui lève la dîme de l'endroit, ainsi identifié *par rapport* à une autre localisation.

¹⁹⁰. Cf. au Chap. 8, n. 22, le cas mentionné d'Ivory (Franche-Comté) en 1269/70.

¹⁹¹. R. Viader, « La dîme dans l'Europe des féodalités... », art. cité, p. 22, rappelait ainsi récemment à la fois notre ignorance (ou nos illusions de savoir) et le potentiel de connaissances que pourrait nous apporter une étude soignée de la dîme : « si l'on voulait bien accorder [une] vraie place à la dîme, bien des choses sembleraient plus claires : la brutale multiplication des églises, le rôle crucial de la paroisse, la formation parallèle des villages et des seigneuries, l'ascension d'une aristocratie nouvelle et bicéphale, la concomitance des révolutions féodales et des réformes grégoriennes... ».

¹⁹². Cf. notamment G. Fournier, « 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*, Spolète, Centro di studio sull'alto medioevo, 1982, p. 496-563, ici p. 509-512 ; W. Petke, « Die Pfarrei in Mitteleuropa im Wandel vom Früh- zum Hochmittelalter », dans E. Bünz, G. Fouquet (dir.), *Die Pfarrei...*, op. cit., p. 21-61, ici p. 48-54 ; A. Reitemeier, « Die Pfarrgemeinde im späten Mittelalter »..., art. cité, p. 342.

¹⁹³. A. Reitemeier, « Die Pfarrgemeinde im späten Mittelalter »..., art. cité, p. 356.

¹⁹⁴. Sur cette question complexe, cf. M. Lauwers, « Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge », *Médiévales*, 49, 2005, p. 11-32, ici p. 27-29 ; R. Viader, « La dîme dans l'Europe des féodalités. Rapport introductif », dans id. (dir.), *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, PUM (Flaran, 30), 2010, p. 7-36, ici p. 28 ; M. Arnoux, « Pour une économie historique de la dîme », *ibid.*, p. 145-159, ici p. 147-148.

plus de raison (ni d'ailleurs de possibilité pratique, en dehors de condamnations normatives sur lesquelles les canonistes n'étaient qui plus est pas d'accord) d'adapter les décimaires (en les divisant) que de partager (systématiquement) le droit de patronage¹⁹⁵. En outre, la dîme a été fréquemment levée par les laïcs et/ou subdivisée en de multiples portions, ce qui limitait d'autant l'éventuel effet territorialisant de la dîme. La question semble par ailleurs n'avoir de sens que dans les campagnes, la perception de la dîme sur les productions urbaines ayant toujours été difficile – si bien que c'est le casuel et non pas la dîme qui constitue, à côté du revenu de la *dos*, la principale source de rente des curés urbains¹⁹⁶. Par conséquent, le fait qu'il a pu y avoir définition (ou du moins l'intention de définir) des limites de décimaires au haut Moyen Âge pourrait très bien ne plus avoir de pertinence dès lors que l'organisation paroissiale a été (re)configurée après le XI^e s.¹⁹⁷ C'est ce qu'on va tenter de vérifier à l'aide des registres de visite pastorale.

Dans le registre d'Eichstätt, la dîme fait l'objet de quelque 350 mentions, qui justifieraient donc une étude en soi, excédant ici les possibilités du présent examen. L'objet de ces mentions consiste fondamentalement à signaler qui perçoit les dîmes (majeure, mineure, sur les fruits, les volailles, les agneaux, [525] les novales, etc.) et comment elles sont éventuellement partagées entre plusieurs bénéficiaires (pour l'essentiel des clercs, dont le curé ou non) ; mais un tiers des mentions signalent aussi les difficultés que pose la perception (également examinable sous l'angle de son vocabulaire¹⁹⁸) : le refus total ou partiel des paroissiens de verser les dîmes (ca. 60 cas), le prélèvement de la rétribution des moissonneurs avant le calcul (*numeratio*) de la part à remettre (ca. 45 cas), les fraudes (5 cas), les destructions de récoltes en attente (5 cas) et les conflits ouverts en justice sur les dîmes (10 cas).

Du point de vue qui nous intéresse ici, l'important est cependant de vérifier à travers le cas de la dîme si la paroisse et la *villa* coïncident (on vient de voir que la dîme est levée soit dans la *villa*, soit dans la *parochia*, soit les deux) et les paroissiens et les villageois (si l'on examine qui verse – ou refuse de verser – la dîme, on trouve par ordre de fréquence décroissante : les *rustici*, les *villani*, les *parochiani*. Mais si l'on rapporte ces fréquences à celle des mots eux-mêmes dans le registre, on trouve à peu près le même ordre de grandeur, avec un léger avantage aux *villani*¹⁹⁹). On pourrait alors considérer que c'est la dîme en tant que ponction systématique et systémique sur les habitants au profit de l'église paroissiale qui territorialise la paroisse – à une condition : que la dîme revienne en partie au curé, c'est-à-dire à l'église. Fr.X. Buchner ayant

¹⁹⁵. Le problème historiographique de l'articulation entre paroisse et ressort dîmier a été rappelé dernièrement par M. Lauwers, « Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial », dans id. (dir.), *La dîme, l'Église et la société féodale*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 11-64, notamment p. 11-14 et 54-64, ainsi que par F. Mazel, « Dîme, territoire et prélèvement. Réflexions sur le cas de l'Ouest de la France », *ibid.*, p. 155-190. Le cas de La Moréno (Chap. 9) a bien fait apparaître l'absence de coïncidence entre dîme, paroisse et communauté d'habitants.

¹⁹⁶. H. Müller, « Die Pfarrei im Normengefüge... », art. cité, p. 82, 95.

¹⁹⁷. *Ibid.*, p. 76.

¹⁹⁸. *Percipere* (ca. 150), *dare* (ca. 75, majoritairement sous la forme négative *recusant sibi dare*), *recipere* (ca. 20), *solvere* (ca. 5), soit une perspective principalement seigneuriale (le sujet est le seigneur décimateur plus que les paroissiens) et active (alors que *recipere* est plutôt passif) : les paroissiens sont sujets (avec *dare* et *solvere*) essentiellement lorsqu'ils refusent leur dû, et donc qu'ils ne *dant/solvent* justement pas... Sur le caractère remarquablement signifiant du vocabulaire, cf. L. Kuchenbuch, « *Porcus donativus*. Language Use and Gifting in Seigneurial Records between the Eighth and the Twelfth Centuries », dans G. Algazi, V. Groebner, B. Jussen (dir.), *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 193-246, ainsi que les travaux sur ce point dans M. Bourin, P. Martinez Sopena (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles). Réalités et représentations paysannes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

¹⁹⁹. Les chiffres globaux sont donnés *supra*, n. 33. Versent ou refusent de verser la dîme : *rustici* : 18 (7,5 % des occurrences du mot) ; *villani* : 10 (9 %) ; *parochiani* : 4 (8 %).

heureusement procédé au décompte des dîmes, on remarque qu'une partie non négligeable de celle-ci allait au curé : plus de 20 % des grosses dîmes et l'essentiel des menues dîmes²⁰⁰. Dans le diocèse de Genève, la dîme est très peu mentionnée, sauf de façon institutionnelle, comme l'un des droits [526] paroissiaux, si bien qu'on peut estimer qu'elle constitue une partie du revenu attesté pour chaque église. C'est la même chose à Lausanne en 1416 comme en 1453 : elle est rarement mentionnée, et de telle sorte qu'on a l'impression que partout ailleurs une part au moins de la dîme revient au curé.

R. Fuhrmann rappelle qu'en théorie, la dîme est censée aller à la paroisse pour le souci des pauvres, ce qu'elle conçoit à la fois comme précepte chrétien (amour du prochain : *caritas*) et comme logique économique (éviter l'appauvrissement de la paroisse)²⁰¹, bref en restant à la surface des choses. Il ne s'agit pas de nier la dimension caritative de la dîme, sur laquelle R. Viader attire aussi l'attention²⁰². Mais l'important est sans doute, au-delà de la redistribution et de l'assistance locales, le probable effet décisif de la dîme comme instrument de fixation des populations – précisément par cette redistribution ; si bien que lorsque se défait la logique féodo-ecclésiale de l'exorégulation de la mobilité²⁰³ au profit d'une circulation voulue comme « naturelle » (engendrée par la « main invisible » du rapport offre/demande), on voit en même temps se défaire l'entretien local des pauvres (création des Hôpitaux généraux en France dans la seconde moitié du XVII^e s. et, plus nettement encore, création en Angleterre des *Workhouses* en 1696 et surtout à partir de 1723 – alors qu'encore en 1652/62 l'*Act of Settlement – Settlement !* – renvoyait les pauvres dans leurs paroisses d'origine) et se multiplier les attaques contre la dîme (soit pour en transformer la nature, soit pour la supprimer)²⁰⁴.

[527] Ces attaques contre la dîme ne sont jamais examinées sous cet angle mais seulement comme manifestation du progrès économique, alors qu'elles sont en définitive comparables aux attaques alors menées contre les cimetières – c'est-à-dire contre un élément essentiel de l'attachement évoqué précédemment²⁰⁵. Par conséquent,

²⁰⁰. Fr.X. Buchner, *Klerus, Kirche und Frömmigkeit...*, op. cit., p. 189-191. Par ordre décroissant, les grosses dîmes reviennent dans 55 lieux à des abbayes, dans 28 lieux au curé (dîme entière dans 9 cas ; 2/3 dans 9 cas ; 1/2 dans 3 cas ; 1/3 dans 7 cas), dans 20 lieux au chapitre cathédral, 17 à des laïcs (principalement nobles), 7 à l'évêque, 4 à des chanoines particuliers. Les menues dîmes reviennent pour l'essentiel au curé, à une abbaye dans 7 lieux, des laïcs dans 5 lieux, l'évêque et le chapitre n'ayant presque rien.

²⁰¹. R. Fuhrmann, *Kirche und Dorf...*, op. cit., p. 37-38. L'importance des dîmes pour les paroisses de Nuremberg est soulignée par M. Staub, *Les paroisses et la cité...*, op. cit., p. 120-131, mais nettement moins pour les fabriques (*ibid.*, p. 144-146, sans que les choses soient toujours claires) ; à Volkach en 1504, en revanche, une portion des dîmes est versée à l'église paroissiale (et non au curé) et gérée par la fabrique, dont elle constitue entre un quart et un tiers du revenu (R. Leng, « Glaube und Geschäfte... », art. cité, p. 166) ; les dîmes ne jouent en revanche, semble-t-il, aucun rôle dans les revenus des fabriques étudiés par A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt...*, op. cit., ou B. Kümin, *The Shaping of a Community...*, op. cit., p. 102. Dans le diocèse de Rodez, il est expressément prévu en 1343 que les décimateurs fournissent un tiers des revenus de la fabrique, le reste provenant des paroissiens et des rentes (N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant...*, op. cit., p. 80). Le caractère « rural » de la ville de Volkach (qu'on opposerait ainsi à des « budgets » plus urbains) ne peut être retenu comme argument dans la mesure où les fabriques citadines bénéficient par ailleurs de multiples redevances d'origine agricole (les choses sont très claires à Nuremberg comme dans les villes examinées par A. Reitemeier) ; par ailleurs, que la fabrique de Volkach tire v. 1500 une partie de ses revenus de dîmes ne dit rien de l'origine ni de l'ancienneté de cette affectation.

²⁰². R. Viader, « La dîme dans l'Europe des féodalités... », art. cité, p. 30-32.

²⁰³. Sur cette notion, cf. J. Morsel, « Communautés d'installés... », art. cité, n. 64, et id., « Quelques propositions pour l'étude de la noblesse... », art. cité, p. 475-481.

²⁰⁴. R. Viader, « La dîme dans l'Europe des féodalités... », art. cité, p. 19 (fiscalisation théorique de la dîme par Vauban au début du XVIII^e s.), p. 20 et 31 (attaques des physiocrates contre la dîme), p. 11 (disparition progressive de la dîme en Angleterre dans le cadre du mouvement des enclosures à partir du milieu du XVIII^e s. – qui jettent sur les routes un très grand nombre de ruraux sans terres).

²⁰⁵. A. Guerreau, « Quelques caractères spécifiques... », art. cité, p. 98.

au-delà des problèmes (bien réels) de savoir à qui revenait la dîme et combien elle rapportait – soit les approches juridiques et économiques qui l’ont rendue incompréhensible²⁰⁶ –, il conviendrait avant tout de saisir la contribution spécifique de la dîme à cet attachement des populations, non seulement par la redistribution locale dont on a parlé, mais aussi par les effets (extraordinairement difficiles à mesurer) de l’embellissement artistique et architectural des églises paroissiales²⁰⁷ sur « l’esprit de clocher » déjà mentionné.

Conclusion

Si l’on tente un second bilan, tiré de l’examen des registres de visite pastorale indiqués, on peut retenir les points suivants : un premier ensemble d’observations concerne la dimension proprement pastorale, à savoir que ces registres mettent avant tout en avant, tant dans leur forme matérielle que dans leur structure discursive, le pouvoir épiscopal – et que ce pouvoir épiscopal est plus rappelé sur le clergé que sur les fidèles ; de ce fait, la qualification comme « pasteur » renverrait moins à un rapport pasteur/brebis (donc clerc/laïcs) qu’à un rapport de subordination au sein du clergé (l’évêque comme pasteur pour les curés – d’où le fait que la « visite *pastorale* » porte massivement sur les prêtres – et, on l’a vu, le curé titulaire comme *pastor verus* face au vicaire) ; par conséquent, c’est plus sur le versant de la (chaîne de) responsabilité vis-à-vis du Bon Pasteur qu’insistent les registres examinés que sur le versant du contrôle des brebis (évidemment pas absent, comme le montre notamment l’usage des possessifs). On pourrait donc y voir une limitation de la pertinence des registres de visite pastorale pour cerner les rapports entre paroisse et communauté d’habitants, accrue par le fait que les paroissiens sont traités ici en groupe, comme troupeau (dont le pasteur est l’évêque), et **[528]** non pas individuellement (comme brebis (sur)veillées par le *plebanus*) selon la logique canonique. C’est peut-être ce qui pourrait expliquer que les *parochiani* – au contraire des *rustici* ou *villani* – ne sont pas mentionnés, dans le diocèse d’Eichstätt, en lien avec le culte ou la fabrique, comme si être paroissien intégrait (désormais ?) à une dimension autre que l’église locale, en l’occurrence le diocèse.

Un deuxième ensemble d’observations concerne le terme *communitas* : lorsqu’il est mobilisé à propos des paroissiens (sans que jamais l’on n’ait *communitas parochialis* ou quelque chose de semblable), il n’est jamais évident que cette *communitas* soit équivalente à la paroisse en tant que l’ensemble des paroissiens : lorsque les paroissiens sont désignés comme une telle *communitas*, c’est semble-t-il lorsqu’ils se mobilisent collectivement pour leur salut – en s’opposant à leur curé indigne, en se dotant d’une institution ecclésiastique (collège de prêtres, chapellenie) particulière et supplémentaire dont ils contrôleront la collation, en revendiquant une présence égale pour tous dans l’église, pour en rester aux exemples rencontrés dans les quatre registres en question. Par conséquent, *communitas* est rare et *communis* ne correspond presque jamais à « commun » (il est souvent à peu près synonyme de *publicus* ou alors désigne quelque chose de « normal », usuel, moyen) : le caractère communautaire des fidèles n’apparaît que comme une sorte de dévoiement de la paroisse, dont le fonctionnement collectif « normal » est conçu non pas contre le curé mais pour l’église.

Un troisième ensemble d’observations concerne de ce fait les autres institutions par l’intermédiaire desquelles les habitants étaient attachés à leur église : les fabriques et les confréries. Quoique des formes (et mots) similaires existent au haut Moyen Âge, on

²⁰⁶. R. Viader, « La dîme dans l’Europe des féodalités... », art. cité, p. 9-21.

²⁰⁷. Rappelé pour l’Occident *ibid.*, p. 30, et pour l’Angleterre par C. Burgess, « Time and Place : The Late Medieval English Parish in Perspectives », dans C. Burgess, E. Duffy (dir.), *The Parish in Late Medieval England*, Donington, Watkins, 2014, p. 1-28, ici p. 8-10.

observe aisément que leur nombre s'accroît vivement à partir du XII^e s. et (en fait : parce) qu'elles changent selon toute vraisemblance de sens, en l'occurrence dans le sens d'une autonomisation du rapport des laïcs à leur église – de façon analogue à l'autonomisation des feux par rapport à leur seigneur. Et même là où les fabriques n'apparaissent pas ou très peu (dans les registres « suisses »), ce sont quand même les paroissiens qui sont chargés de l'entretien de leur église ; au-delà de ce qui pourrait être assimilé à une banalité (au sens médiévisite du terme), il s'agit surtout d'une modalité qui conduit à l'appropriation collective du bâtiment, et donc à l'accroissement de son pouvoir d'attachement. Pour autant, la fabrique n'apparaît pas comme l'émanation des paroissiens mais des habitants/villageois, inscrits de manière indissociable à la fois dans la *parrochia* et dans la *villa*, alors même qu'il n'y a pas nécessairement coïncidence : appartenir à la *parrochia* est [529] un moyen possible d'appartenir à la *villa*, appartenir à la *villa* est un moyen possible d'appartenir à la *parrochia* – possiblement sur le même mode que la double nature spirituelle et charnelle de chaque chrétien, ou même la double dimension du bâtiment ecclésial (avec sa séparation chœur/nef) ou de la dîme. L'efficacité de cette double appartenance apparaît bien lorsque l'on constate dans les registres de visite pastorale (surtout ceux de Genève et d'Eichstätt) que l'excommunication revient à toutes les pages comme pratique ou comme menace, alors même qu'il était impératif, dans cette société, d'encadrer la mobilité des agriculteurs. C'est donc que l'appartenance locale charnelle était désormais suffisamment soumise à l'appartenance spirituelle pour assurer la reproduction des rapports de production – ce qui nous ramène à l'hypothèse simple par laquelle j'avais ouvert le chapitre 8.

M'interrogeant sur les rapports entre paroisse et communauté d'habitants, j'ai ainsi adopté une double démarche, distribuée sur deux chapitres différents : l'examen de l'un des deux éléments à partir du point de vue de l'autre, et vice versa. À partir d'un corpus documentaire typologiquement homogène (des chartes – qu'on pourrait cependant répartir en deux groupes : chartes de franchises et chartes de transaction²⁰⁸) mais hétérogène du point de vue des conditions de sa production (XII^e-XIII^e s., Champagne, Gâtinais-Berry, Normandie), et avec une extension bibliographique vers des espaces plus périphériques (montagnes, Angleterre, Allemagne, Europe centrale), il s'est agi au chapitre 8 de saisir ce que pourrait signifier la référence à la paroisse dans des actes communautaires (*i.e.* écrits dans la perspective de communautés d'habitants, principalement villageoises). À l'inverse, au chapitre 10, à partir d'un corpus centré sur la paroisse, homogène du point de vue typologique (des registres de visite pastorale) et des conditions de leur production (registres produits par des évêques du sud de l'Empire au XV^e s. – même si l'on ne doit pas méconnaître les écarts qui peuvent exister entre les diocèses de Genève, Lausanne et Eichstätt au début, au milieu et à la fin du XV^e s.), il s'est agi de saisir ce qu'il peut y avoir de communautaire dans un discours théoriquement focalisé sur la paroisse.

En premier lieu, il me semble qu'on doit reconnaître la fécondité heuristique de la distinction opérée entre paroisse et communauté d'habitants, [530] c'est-à-dire du refus par principe de parler de « communauté paroissiale ». La question n'est en effet pas seulement d'être en adéquation avec les réalités médiévales (en commençant d'abord par interroger toutes nos évidences) mais surtout de rendre ainsi possibles des interrogations et des hypothèses nouvelles. En l'occurrence, cela conduit à s'interroger sur la manière dont ces deux dimensions en sont arrivées à converger, en sorte que les

²⁰⁸. Par « transaction », je désigne le fait de « transiger », à savoir négocier – tant sur le plan judiciaire que sur le plan matériel (montant des redevances, montant des achats/ventes). Ce double sens avait été proposé par J. Demade (conférence « Transiger, transmettre, lier. Micro-histoire économique d'un village franconien au XV^e siècle », Institut Historique Allemand à Paris, 15/12/2005) et fait aussi l'objet d'un programme de travail au LaMOP depuis 2012.

communautés d'habitants soient nécessairement en même temps (et pas seulement en parallèle) des communautés paroissiales – et comment les communautés de producteurs soient nécessairement en même temps (et pas seulement en parallèle) des communautés de salut, si bien qu'on ne pourrait envisager de travailler sur les communautés villageoises en dissociant, par exemple, l'organisation du travail et les processions, comme si ces dernières n'étaient que des pratiques culturelles « en sus », non constitutives de la structuration communautaire.

Mais cela a également permis de percevoir ce qui est peut-être une inflexion, ou un écart, entre le discours canonique (notamment verrouillé à Latran IV, avec le canon 21) qui conçoit la paroisse comme l'ensemble des paroissiens face au curé (d'où la figuration de la paroisse comme *cluster social*) et des pratiques discursives (observables dans les registres de visite pastorale du XV^e s.) qui à la fois traitent des paroissiens comme d'un bloc (donc comme *omnes* et non *singulatim*, d'où l'apparition, tardive et marginale, du collectif *communitas parrochianorum*) et font de la paroisse un ensemble de paroissiens polarisé sur leur église et non sur leur curé. Cette polarisation sur l'église est à la fois entretenue par l'Église (comme le montrent les devoirs d'entretien que rappellent inlassablement, sous peine d'excommunication, les visiteurs) et intégrée par les paroissiens (qui revendiquent un accès égal à l'espace ecclésial et multiplient les legs pieux à la fabrique²⁰⁹). Le développement de l'institution fabricienne (« canonisée » au plus tôt au XIII^e s.) et ce qu'on appelle parfois le « mouvement confraternel » sont cohérents avec l'idée d'une appropriation collective du bâtiment ecclésial : non qu'une telle chose n'ait pas éventuellement existé ou commencé plus tôt, mais l'important ici est qu'il s'agisse désormais d'un discours général.

Cela ne règle pas pour autant la question du sens de la conjonction entre paroisse et communauté d'habitants, pensée soit comme conjonction de deux dimensions (économiques et religieuse, ou matérielle et spirituelle, la seconde servant de manteau, de voile enchanteur à la première), [531] soit comme rapport de subsidiarité (l'église donnant de la cohérence là où la communauté d'habitants est morphologiquement éclatée), soit comme rapport analogique (le *self-government* paroissial répondant au *self-government* communautaire). Mais on a vu à plusieurs reprises que la distinction du religieux et du productif ne fonctionne pas : non que les deux choses soient identiques – simplement leur nature sociale et leur articulation sont toutes autres que ce à quoi nous songeons spontanément.

De ce fait, si l'on accepte la définition de la communauté d'habitants comme rapport de production, nécessairement inégal, alors on voit bien pourquoi il faut intégrer le rapport à l'église (sans majuscule) : d'une part parce que les processions, et plus généralement les rapports avec l'au-delà, sont partie intégrante des rapports de production²¹⁰, que ce soit du point de vue de l'accès aux moyens de production (la terre, donnée par dieu aux hommes, réservée aux chrétiens, transmise de génération en génération par la grâce de dieu et dans le cadre du mariage, ou alors perpétuellement immobilisée par les legs pieux, etc.), de l'organisation du travail (calendrier chrétien, processions et pèlerinages locaux) et de la production (idéal de *stabilitas* et horizon

²⁰⁹. En Rouergue, N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant...*, *op. cit.*, p. 351, remarque également, d'une part, la concentration, au cours du XV^e s., des legs pieux sur la paroisse du testateur (au détriment des paroisses voisines, antérieurement prises en compte) et, d'autre part, l'apparition de la fabrique parmi les destinataires des legs.

²¹⁰. L. Kuchenbuch, Th. Sokoll, « Vom Brauch-Werk zum Tauschwert. Überlegungen zur Arbeit im vorindustriellen Europa », dans H. König, B. von Greiff, H. Schauer (dir.), *Sozialphilosophie der industriellen Arbeit*, Opladen, Westdeutscher Verlag (*Leviathan*, Sonderheft 11), 1990, p. 26-50, rééd. dans id., *Reflexive Mediävistik. Textus – Opus – Feudalismus*, Francfort-sur-le-Main/New York, Campus, 2012, p. 249-278, ici p. 250; J. Morsel, *L'aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (V^e-XV^e siècle)*, Paris, Colin, 2004, p. 207. Le meilleur signe de tout cela est évidemment la polysémie des mots *dominus*, *seigneur*, *lord*, *herr*, etc.

d'attente borné, impliquant l'absence de productivisme), enfin de la répartition des produits (rôle clé de la dîme, multiples formes de prélèvement : oblations, casuel, contributions à l'entretien de l'église, idéal de *caritas* et donc de redistribution...). Par conséquent, les phénomènes discernés dans les pages qui précèdent, à savoir la mixtion croissante des aspects paroissiaux et des pratiques communautaires – sans que jamais les deux choses se mélangent (on a vu à Lausanne, p. ex., que l'*haborator* est référé au *locus* et non à l'*ecclesia*, à laquelle est référé le *parrochianus*, alors même que l'interversion est attestée de façon marginale²¹¹ et que la pratique mentionnée est identique : recevoir le **[532]** double de l'inventaire des biens et revenus de l'église) – ne peuvent pas être rabattus sur l'un ou sur l'autre des domaines de l'économie et de la religion : les aspects paroissiaux renvoient nécessairement au système productif, de même que l'organisation commune de la production est insaisissable sans l'église. Analogiquement, on l'a vu, les habitants/paroissiens se sont tendanciellement approprié l'usage autonome des moyens de production, des moyens de reproduction de leur vie matérielle et spirituelle et, ce faisant, des moyens de reproduction du système social (ecclesio-seigneurial).

Mais d'autre part, on l'a vu, il importe aussi d'intégrer le rapport à l'église à l'examen de la communauté comme rapport de production parce qu'il n'est pas à exclure que l'accès à l'église ait pu constituer un enjeu fort de distinction *au sein* de la communauté d'habitants, dont un symbole pourrait être les bancs, et un facteur discret la fabrique. Dans la mesure où n'importe quel paroissien pouvait en théorie devenir marguillier, la fabrique pourrait être conçue comme un facteur de spiritualisation des habitants, de même qu'elle spiritualise les biens (legs pieux), le curé se chargeant de la spiritualisation des individus (baptême) et des espèces (eucharistie). Se pose alors nécessairement la question de l'articulation entre une telle modalité de spiritualisation et la communion assurée par le curé, puisqu'en théorie, celle-ci suffit à produire le corps mystique du christ, c'est-à-dire le peuple chrétien. Mais précisément, ce modèle de l'intégration sociale par la communion présente d'importants dysfonctionnements à la période concernée par les registres examinés : le problème est patent dans le nombre invraisemblable d'habitants excommuniés dans les villages de la fin du Moyen Âge – et que montrent bien les registres de visite pastorale (surtout ceux de Genève et d'Eichstätt), où l'excommunication revient à toutes les pages comme pratique ou comme menace.

Par conséquent, la communion n'était plus en mesure, en pratique (elle le restait évidemment en théorie), d'assurer la coïncidence entre paroissiens et habitants. Or cette coïncidence était nécessaire, on l'a vu, pour la reproduction des rapports de production. On peut par conséquent se demander si et dans quelle mesure, d'une part, la seule proximité **[533]** spatiale (entre les habitants et secondairement entre les

²¹¹. À plusieurs reprises, j'ai souligné combien un cas statistiquement marginal signale non pas que le cas général n'est pas une règle mais justement l'inverse : cela indique justement que le cas rare était possible, donc que sa rareté est probablement un résultat social et non un accident. Ceci signifie qu'un phénomène observé dans 100 % des cas risque d'être moins assuré qu'un phénomène attesté dans, disons, 95 % des cas, parce que dans la vie sociale, il devrait toujours y avoir des exceptions, donc que l'observation à 100 % risque d'être un artefact. Cette idée repose moins sur le proverbe selon lequel « l'exception confirme la règle » (dont la logique, toutefois, est bien celle-ci) que sur ce que M. Godelier appelle la « part idéale du réel », part **[532]** idéale qui à la fois excède la conscience individuelle (on retrouve ici la « non-conscience » des faits sociaux sur laquelle attirent l'attention P. Bourdieu, J.C. Chamboredon, J.C. Passeron, *Le métier de sociologue. Préables épistémologiques*, 2^e éd. Paris/Berlin/New York, Mouton/Éditions de l'EHESS, 1973, p. 29-34) et assure, notamment par la présence de contre-modèles, la dynamique de fonctionnement et de transformation : M. Godelier, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, 2^e éd., Livre de Poche, 1992, p. 223-228. Tout ceci était déjà à l'arrière-plan (explicite) de mon livre *La noblesse contre le prince. L'espace social des Thüngen à la fin du Moyen Âge (Franconie, ca. 1250-1525)*, Stuttgart, Thorbecke, 2000, p. 6-7, et j'y ai dernièrement consacré une communication intitulée « Le diable est dans les détails ? L'historien, l'indice et le cas singulier » au colloque *Cartes d'identités. L'espace au singulier (Cerisy-la-Salle, 22-29 juillet 2017)*.

habitants et l'église/cimetière) n'aurait pas fonctionné comme *figura*, indépendamment de la communion effective, de la *proximitas* chrétienne (ce qui expliquerait pourquoi la Réformation a pu écartier la communion catholique sans ébranler le système de domination), et d'autre part si et dans quelle mesure la fabrique n'aurait pas été une sorte d'école par laquelle les chrétiens non seulement étaient soumis à la pression normative et pastorale, mais aussi ont pu à leur tour devenir des rouages de cette normalisation. Par conséquent, l'élimination du fauteur de trouble (l'excommunicateur, *i.e.* le curé) devenait d'autant plus souhaitable qu'une partie de la communauté pouvait imaginer prendre en charge l'entretien des bâtiments de culte (maintenus dans des proportions modestes) et de la liturgie. Pour maintenir en revanche la structure cléricale, il a fallu développer les (prétendus) besoins architecturaux et liturgiques (point culminant : le baroque – ensuite commence le déclin du système ecclésio-seigneurial) dans des proportions qui excédaient les compétences des fabriques...

Il est clair en tout cas que, si l'on admet que les communautés d'habitants ont été des structures de recomposition des rapports sociaux, en redistribuant l'espace, en réorganisant le temps, en reclassant les dominants et les dominés, en produisant de nouvelles formes de dépendance interne et de nouvelles exigences de cohésion, bref en redistribuant les cartes et en imposant une discipline nouvelle, alors il est inévitable d'examiner la contribution particulière de l'organisation paroissiale à cela. La pratique de la visite pastorale permet non seulement de constater cette contribution (à travers les registres qui en sont sortis), mais elle doit être considérée comme une modalité fondamentale, au-delà des aspects moraux auxquels on le réduit usuellement, par laquelle l'Église a produit de l'*attachement* en paroissialisant les habitants. Le « tournant pastoral » du XII^e s. ne peut ainsi pas être réduit (pas plus que la « réforme grégorienne » du XI^e s.) à une offensive ecclésiologique, disciplinaire, morale, etc. : l'enjeu en était bel et bien l'organisation spatiale, c'est-à-dire productive, de l'Occident – mais dont le prétendu « tournant pastoral » n'est qu'une phase visible, et pas la première.

Mais c'est précisément le succès de cette organisation spatiale qui a enclenché la dynamique suivante : l'adhésion des laïcs aux centres sacrés, qui les a conduits à tenter de s'approprier de plus en plus directement l'église comme lieu de contact avec dieu, et à laquelle ils contribuaient matériellement de plus en plus. Ce faisant, la paroisse me semble correspondre très remarquablement à ce que Michel Foucault a désigné comme « dispositif » – l'intérêt de ce concept étant de sortir davantage encore la paroisse de son évidence socio-spatiale (la paroisse comme cadre de vie le plus courant de la [534] société médiévale) en en soulignant l'efficacité sociale (à long terme). Pour M. Foucault, en effet, un dispositif est « un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit », qui inscrivent le dispositif dans la réalité des choses, comme une évidence, alors même qu'il est « une sorte – disons – de formation, qui à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante », mais il ne devient véritablement dispositif que lorsque son inscription à l'horizon du réel produit « un effet qui n'était absolument pas prévu à l'avance, qui n'a rien à voir avec une ruse stratégique de quelque sujet méta- ou transhistorique qui l'aurait perçu et voulu » et qui correspond pour l'essentiel à l'internalisation des contraintes, donc à la genèse des dispositions sociales à la soumission ou à la marginalisation²¹².

²¹². M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, 10, 1977, p. 62-93, rééd. dans id., *Dits et écrits 1954-1988*, t. 3 : 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, p. 298-329, ici p. 299-300 ; l'effet dont parle ici spécifiquement M. Foucault est la formation d'un milieu délinquant

La paroisse, y compris quand elle est qualifiée de *communitas*, s'avère ainsi définie moins de manière interpersonnelle (paroissiens/curé), comme pourrait le laisser croire la notion de « tournant pastoral » (et le pastorat foucaldien), que comme une focalisation des paroissiens sur l'église, *leur* église – et ce faisant, comme un dispositif de contrôle et d'autocontrôle. On comprend dès lors pourquoi la Réformation n'a finalement rien changé en matière de fixation des populations (même si, en région protestante, la dîme a disparu) : c'est parce que si celle-là s'est attaquée aux rapports hiérarchiques entre le curé et ses ouailles, elle n'a pas affecté les rapports d'identification entre les paroissiens réformés et leur église et cimetière. C'est ce double mouvement, à la fois de paroissialisation des habitants et de communautarisation des églises, qu'il m'a semblé pouvoir appréhender ici.

[535]

ANNEXES

Extraits du registre de visite pastorale d'Eichstätt (1480), d'après A.

A. *Original : Diözesanarchiv Eichstätt, B 230. Registre composite associant la visite pastorale de 1480 (f° 1-150), un ensemble de textes du XVI^e s. (copie de la Reformatio generalis per modo visitationis de Nicolas de Cues ; procès-verbaux de visites des années 1555-65 ; un questionnaire d'interrogatoire des laïcs : en tout 108 fol.) et une liste des églises et chapelles non datée (49 fol.). La reliure est donc postérieure, les bords du registre de la visite ont été légèrement rognés, la foliotation des f° 1-150 semble également postérieure à la confection du registre initial. Les 150 folios de la visite sont écrits sur papier (32,5 × 22 cm) et répartis en 11 cahiers d'importance variable (cahiers 1 à 8 : 6 bifeuillets au filigrane identique ; cahiers 9 et 10 : 11 bifeuillets, avec deux filigranes différents dans le cahier 9 et un autre encore dans le 10 ; cahier 11 : 5 bifeuillets, avec deux filigranes distincts) ; les 6 filigranes différents correspondent tous à des usages déjà repérés dans le sud de l'Empire (Franconie, Souabe, Tyrol) dans les années 1479-1485 (types Piccard 52721 ou 52724 ; 68325 ; 68977 ; 69276 ; 70714 ou 70717 ; proche de 71180). La main paraît identique du début à la fin de la visite, avec quelques variations de module et de cursivité. Il n'y a aucune trace de réglure, mais la disposition du texte au sein de chaque section (correspondant à un village) présente une grande homogénéité du début à la fin du registre.*

B. *Copie manuscrite complète par Fr.X. Buchner, datée de 1901-1902 : Diözesanarchiv Eichstätt, Nachlaß Buchner, Kat. Nr. 89. Titre : Dioecesis Eystettensis Visitatio a Joh. Vogt anno Dni. 1480. Manuscriptum in archivo Ordinariatus Eystettensis contentum verbotenus descripsit F.X. Buchner 1901/2 ; 260 fol.*

[a. *Une édition par E. Reiter, longtemps annoncée, ne verra semble-t-il pas le jour (d'après Monsieur Bruno Lengenfelder, archiviste du Diözesanarchiv)].*

[f° 1] *Anno domini millesimo quadringentesimo octuagesimo indicione tertiadecima, die vero mercurii vicesima sexta mensis julii, pontificatus domini sanctissimi Sixti pape quarti anno eius nono, ego Johannes Vogt canonicus chori sancti Willibaldi in ecclesia Eystetensi, ex commissione speciali michi a reverendissimo in Christo patre et domino domino Wilhelmo episcopo Eystetensi [biffé : specialiter] facta, visitavi singulos presbyteros et clericos diocesis Eystetensis et iuxta informacionem datam quemlibet sub juramento prestito examinavi ac etiam a villanis cuiuslibet ville de vita et moribus tam plebani quam etiam ecclesie informacionem recepi et primo in*

« professionnel » par la prison, lequel vient rétrospectivement et donc prospectivement légitimer l'institution pénitentiaire.

Decanatu Inngolstat

Ochsenvelt
Ecclesia sancti Nicolai
de collatione domini reverendissimi episcopi Eystetensis

[536] Dicit quod ipse plebanus videlicet dominus Conradus Flaischmann assecutus et adeptus sit ecclesiam parochialem in Ochsenvelt vigore gratie expectative.

Dicit quod ad omnes ordines sit ordinatus in Herbipolensi civitate ad titulum dicte ecclesie sue.

Dicit quod penes se non habeat statuta sinodalia, sed si²¹³ eisdem indignus sit, requirat apud dominum Petrum plebanum hospitalis Eystetensis. Caret XIII articulis datis per diocesem.

Dicit quod ipse plebanus habeat villanum nomine Johannem Scheffer : aliqui referunt quod mulier que ei commoratur sit uxor sua legitima, aliqui referunt quod non sit uxor sua legitima et hoc anno sit confessus in Eystet tempore indulgentiarum, nescit ubi sit communicatus.

Interrogatus an sciat defectus in decanatu suo Inngolstat dicit quod nullos sciat quia rarus sit apud eos quia pro majori parte vadat in Eystet.

Dicit quod ecclesia sua in redditibus fixis I fl. et circa IIII libras cere²¹⁴ et quum ipsi plebano placeat, recipiat rationem ab eis ; et nunc careat vittricis sed [quod biffé] villani dederint auctoritatem ipsi plebano eligendi vittricos : quos ipse plebanus elegit qui nolint assumere onus nisi mediante iustitia compulsi.

Item ipsa ecclesia habet caducos libros horarum modici valoris. Ipse plebanus habet communibus annis XXVI fl. quorum solum 3^{am} partem percipiat tam in maiori quam in minori decima, et nobilis Morspeck recipiat duas partes.

Reperi in domo sua famulam quam tenuit ad VI annos et michi videbatur juvenis videlicet XXVI annorum, nomen vero illius est Margareta Wechlin quam vult amovere quum sibi mandatum fuerit ; nescit an habeatur suspectus cum ea annon.

Item dicit quod fabrica habeat forte circa X fl. quos rustici teneantur solvere.

[ajout entre les deux paragraphes :] Reperi in ipsa ecclesia ante sacramentum eucharistie lampadem sine lumine et lichno : plebanus asseruit id esse ex defectu editui.

Reperi in ecclesia reservaculum sacramenti eucharistie cupreum sed deauratum, reservaculum vero sacri olei omnino carens argento, mappas altaris immundas et albas pariter ; habet novum missale, duos calices, alter [suscrit : unacum patena] cupreus in inferiori parte, sed superiori parte argenteus et deauratus, alter vero argenteus et abintra deauratus, patena etiam argentea et abintra inter circulum deaurata.

Unus rusticorum in presentia plebani conquestus fuit quod plebanus rarus esset in celebrando²¹⁵.

[...]

[f° 13]

[537] Walttingen
Ecclesia sancti Johannis Ewangeliste
de collatione dominorum de capitulo

²¹³. Ms. : sit.

²¹⁴. Manque ensuite le verbe, sans doute : habeat.

²¹⁵. Cette dernière phrase est aujourd'hui presque illisible et ses quatre derniers mots complètement effacés ; elle a donc été restituée à partir de B (parfaitement compatible avec ce qui reste lisible).

Dominus Bernhardus Kauffman, plebanus *ibidem*, iuratus dicit se ordinatum Auguste ad omnes ordines, preter subdiaconatum ad quem sit ordinatus in Eystet de licentia sui episcopi ad titulum patrimoniale.

Dicit se non habere statuta synodalia neque XIII articulos, sed ea et eos diligenter aput plebanum in Gundelting legerit et auscultaverit.

Dicit se non prestitisse aliquod iuramentum in presentacione beneficiorum alicui patrono.

Dicit quod vittrici sui faciant sibi rationem de pecuniis ecclesie, ipse enim habeat clavem unam et vittrici sui duas claves ad pecunias ecclesie.

Item dicit quod habeat tres filiales ecclesias et ad earundem quamlibet tenet clavem unam et vittrici filialium ecclesiarum duas claves et [s *biffé*] habeant pecunias in deposito.

Item dicit quod quondam Ulricus Erb de Waltting legavit pro missa legenda qualibet septimana unacum memoria L fl. ad fabricam ecclesie in Waltting et Elizabeth, uxor legitima eiusdem, ad eosdem L fl. addidit X fl. Nescit an vittrici vel heredes eosdem LX fl. dominis de Rebdorff mutuaverint vel eosdem in vim contractus vendicione domini de Rebdorff emerint, sed utique domini de Rebdorff in eorum potestate detinuerint hos LX fl. ad VI annos, de quibus singulis dederint III fl., postea iidem domini de Rebdorff redemerint hos III fl. et restituerint LX fl. vittricis. Et iidem vittrici similiter mutuaverint Stadelhover qui dat singulis annis III fl. ipsis vittricis de eisdem LX fl.

Dicit quod villani ecclesiarum filialium in Puchenhul et Rugshoven teneant quendam abusum talem, quod cum habeant infantes baptisandos, absque necessitate procurent eosdem in simplici aqua [neque *biffé*] non crismata in locis eorum baptisari, nolentes eosdem afferre ad veram matricem ecclesiam ut baptizarentur, et ipse plebanus solum semel quendam puerum constitutum in necessitate baptizaverit in simplici aqua.

Dicit quod sit quidam abusus aput villanos suos qui velint quod ipse plebanus prout fecerit circuiverit segetes in campo in die Penthecoste.

Dicit quod villani in Rugshoven venerentur festive diem crastinum Ascensionis Domini et crastinum Corporis Christi et Johannis et Pauli.

Dicit quod plebanus in Gundelting et dominus Johannes, socius divinorum, deferant balistas, vadentes ad loca ubi publice pro clenodiis sagittatur.

Dicit quod habeat libros medicine ex quibus didicerit quod sciat iudicare urinas et inspectis urinis det solum consilia ad medicandum et non det ipsis egrotantibus medicinas neque scribat ad appotecas.

Dicit quod habeat duas famulas, nominibus Annam Thalhamerin viduam et Barbaram Payerin, que sint sibi coniuncte in quarto gradu affinitatis et Anna habeat filiam XIII annorum procreatam ex marito suo et in necessitatibus earum confugerint ad ipsum plebanum.

[538] Dicit se crismare infantes in fronte, nil referat si in fronte vel in vertice.

[...]

[^{fo} 123v]

Teillenhoven
Ecclesia sancte Agathe
de presentacione Henrici Marschalci de Bappenham

Dominus Conradus Feß, plebanus *ibidem*, iuratus dicit se ordinatum in Eystet de licentia sui episcopi Herbipolensi ad titulum ecclesie parochialis in Rorbach.

Baptisterium reperi apertum seu non clausum et sacramentum eukaristie carere lumine. Vittrici facientes sibi rationem tenent [sibi *biffé*] ad pecunias ecclesie claves et in eorum potestate. Johannes Kramer uxoratus adheret cuidam mulieri, ex qua procreaverit proles. Crastinum Ascensionis celebrant fur di schaur.

Dicit quod *communitas* fecerit edictum quod quivis *colonorum* debeat tenere XXIII oves, et *villanus simplex* non colens agros, *wlgariter* "soldner", XII oves ; *protunc* *plebanus* tenuit XVIII oves et [*pro biffé*] pena *tunc* in edicto fuit arbitraria ; et dum ipse *plebanus* XVIII oves minaret in campum ad *pascendum*, *receperunt* sibi omnes oves *videlicet* XVIII, et donec *persolveret* I fl., quem *communitas* *consumpsit* aput hospitem, *prout* et *eundem* I fl. *persolvit* redimendo oves suas.

In octava Corporis Christi circuit *segetes* cum *sacramento* *eukaristie*.

Seitz Hans et *Johannes* Mader in Rudern non *sunt communicati* hoc anno.

Grossus est *populus*, nam *laici* sibi in *faciem*, cum *celebrat* *divina*.

Ad *singulos articulos* dicit sibi nil *constare*. Dicit se *habere* *curam* *domesticam* cum *filia* sua quam *procreaverit* cum *esset uxoratus*.

Ornatus *immundi* *propter sudores*. *Obsequiale* *iuxta* *antiquam rubricam*. *Unius calicis* *pes cupreus*. *Alterius calicis* *patena* *rupta* et *unus calicum* non *erat tersus* *post* *sumptionem*.

Luna *monstrantie* de *auricalco* et *deaurata*. *Capsa cuprea* et *deaurata*.