

Topographie du sacré

L'emprise religieuse sur l'espace





Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL)

Directeur : Baudouin Decharneux

Directeurs adjoints : Jean-Philippe Schreiber et Anne Morelli

Secrétaires académiques : Michèle Broze et Fabien Nobilio

Topographie du sacré

**L'emprise religieuse
sur l'espace**

Dans la même série

1. Religion et tabou sexuel, éd. Jacques Marx, 1990
2. Apparitions et miracles, éd. Alain Dierkens, 1991
3. Le libéralisme religieux, éd. Alain Dierkens, 1992
4. Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui, éd. Alain Dierkens, 1993
5. Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens, 1994
6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon, éd. Alain Dierkens, 1995
7. Le penseur, la violence, la religion, éd. Alain Dierkens, 1996
8. L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières, éd. Alain Dierkens, 1997
9. L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le *Syllabus* et leurs conséquences, éd. Alain Dierkens, 1998
10. Dimensions du sacré dans les littératures profanes, éd. Alain Dierkens, 1999
11. Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens, éd. Alain Dierkens, 2000
12. « Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002 (épuisé)
13. La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène, éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003
14. Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e-XIV^e siècle), éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2004
15. Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2005
16. Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2006
17. La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles), éd. Alain Dierkens, Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2007



Topographie du sacré

L'emprise religieuse sur l'espace

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET ANNE MORELLI

Publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique – FNRS

ISBN 978-2-8004-1433-1

D/2008/0171/25

© 2008 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)
EDITIONS@admin.ulb.ac.be

www.editions-universite-bruxelles.be

Imprimé en Belgique

Note de l'éditeur de la collection

Alain DIERKENS

Plutôt que de rassembler, comme souvent, les actes d'un des nombreux colloques organisés par le CIERL (Centre interuniversitaire pour l'étude des religions et de la laïcité) de l'Université libre de Bruxelles, le tome XVIII des *Problèmes d'histoire des religions* reprend les textes des interventions présentées à l'occasion d'un séminaire interdisciplinaire organisé au CIERL pendant les années académiques 2005-2006 et 2006-2007. Anne Morelli, aujourd'hui directrice-adjointe du CIERL, en a choisi le thème (*Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*) et en a établi le programme. Dans l'article liminaire du présent volume, elle en définit la portée et l'intérêt majeur.

Le premier de ces séminaires interdisciplinaires avait été conçu par Jacques Marx, alors vice-président de l'Institut d'études des religions et de la laïcité, en 2001 ; il a débouché sur un beau volume consacré à *La sacralisation du pouvoir*, publié comme tome XIII des *Problèmes d'histoire des religions* (2003). Le second était consacré aux *Théologies de la guerre* et a été publié par Jean-Philippe Schreiber dans la collection « Spiritualités et pensées libres » (Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006). Voici donc le troisième séminaire. Quant au quatrième, en cours, il rassemble les réflexions sur *Art et religion*.

Par ailleurs, le CIERL a pris l'initiative de publier, sous le nom *Le Figuier*, une revue scientifique annuelle. Le tome I de ces *Annales* (2006/2007) a paru en 2007 ; le tome II est sous presse. On y trouve des articles originaux, mais aussi des échos de la vie scientifique du CIERL qui s'est considérablement amplifiée et diversifiée sous l'impulsion de son ancien directeur, Jean-Philippe Schreiber, comme de l'actuel, Baudouin Decharneux.

Le séminaire et le volume *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace* ont bénéficié de l'aide financière de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'ULB et du Fonds de la recherche scientifique – FNRS. Comme toujours, j'ai pu compter sur la compétence et le professionnalisme de Michèle Mat, directrice des Éditions de l'Université de Bruxelles, et de Betty Prévost, que je remercie de tout cœur.

Topographie du sacré : l'emprise religieuse sur l'espace

Anne MORELLI

L'espace a, de tout temps, été un enjeu de pouvoir et notamment de pouvoir religieux. Les religions (et, dans une certaine mesure, l'ensemble des idéologies) ont donc le souci de maîtriser l'espace comme le temps et tentent généralement d'imposer leur marque dans la sphère publique. Les marqueurs occupent des points fixes privilégiés qui leur assurent une grande visibilité.

Les archéologues qui fouillent les rives de la Méditerranée savent bien que, sous les églises chrétiennes, on trouve fréquemment les restes d'un temple grec ou romain et sous ce dernier, parfois, les vestiges d'un culte plus ancien. Les Phéniciens comme les Ibères ont installé leurs temples à des points stratégiques ; ils les ont volontiers construits sur une hauteur, un promontoire, des gradins. Classiquement, ces lieux référentiels ont eu (et ont parfois encore) un statut exceptionnel : lieux de pèlerinage, sites d'une statue ou d'une relique.

Chaque changement de religion s'est rapidement marqué dans l'espace par des signes extérieurs clairement intelligibles. Aux manifestations visibles de la religion précédente se substituent ceux de la nouvelle. Ou, pour le dire autrement, les espaces sacrés se voient réappropriés par le nouveau culte, qui démolit ou réutilise les lieux de cultes antérieurs en leur imposant un nouveau marquage, dont les croix superposées aux minarets sont un exemple simple et frappant. De surcroît, des sanctuaires de frontières peuvent délimiter un territoire et affirmer l'identité d'une communauté.

Le caractère sacré de l'espace entraîne l'érection du lieu de culte, visible de loin. Ainsi une apparition de la Vierge ou d'un saint demande un sanctuaire, mais son installation doit être légitimée par de nouveaux « signes ». Aujourd'hui encore, ces marquages religieux sont légion.

Marquer religieusement l'espace

Pour le monde catholique, on pourrait évidemment citer comme marqueurs de l'espace les cloches paroissiales mais aussi, pour leur visibilité maximale, le Christ du Corcovado, dominant de 700 mètres la baie de Rio de Janeiro, construit au ^{xx}^e siècle, ou en France, la falaise de Rocamadour surplombant un canyon sauvage, l'îlot-sanctuaire du Mont Saint-Michel, les flèches de Chartres visibles de loin sur la Beauce, le sanctuaire marial de Notre-Dame du Haut ¹ ou Notre-Dame de la Garde qui domine Marseille telle une vigie. Ce ne sont là que quelques exemples parmi des centaines qui pourraient être relevés pour le seul Hexagone (fig. 1 et 2).

En dehors de ces monuments religieux impressionnants qui transforment le paysage, la religion peut aussi s'imposer par des marquages plus subtils de l'espace public, comme des signes dans les tribunaux, sur les tombes ou dans les écoles. Il existe aussi des marques qui ne sont pas fixes. Ainsi les vêtements adoptés publiquement constituent une autre façon de s'approprier l'espace. Pendant la ⁱⁱⁱ^e République, la municipalité du Kremlin-Bicêtre avait interdit sur son territoire le port de la soutane pour marquer son caractère laïque. Au Moyen Âge, certains groupes religieux ou sociaux se voyaient imposer un vêtement ou signe distinctif que nous percevons comme discriminatoire mais qui était sans conteste un marquage en vigueur dans l'espace public. À l'inverse aujourd'hui, les militants musulmans revendiquent de pouvoir investir l'espace public par le port du voile. Leur argumentaire invoque la non-discrimination, mais ils cherchent aussi par ce signe distinctif à légitimer leur visibilité dans l'espace.

Les processions relèvent de la même démarche. Les processions égyptiennes décrites dans ce volume (Michèle Broze et Aviva Cywié) relient les deux rives du Nil et construisent des relations entre les différents niveaux de sacralité. Comme dans les processions catholiques, une partie de l'intouchable est exceptionnellement visible et proche des fidèles. Les statues circulent à l'extérieur du sanctuaire sur un itinéraire ponctué de « reposoirs ». Les divinités se manifestent à travers les statues, et le divin, grâce à la procession, n'est pas confiné à un espace clos mais prend place dans tout l'espace public. L'importance des processions pour dominer l'espace – importance qu'on pourrait relever aussi à Athènes ou à Rome – apparaît également dans un autre exemple développé plus loin (Christophe Duhamelle). Il s'agit des processions catholiques dans le Saint-Empire à l'époque moderne, c'est-à-dire dans un territoire confessionnellement morcelé à l'extrême. Ces processions, pour rejoindre leur but de pèlerinage, doivent passer en territoire protestant. Ces incursions sont vécues comme un dévouement collectif, une provocation périodique et normée qui marque l'identité religieuse face à l'altérité. Le cantique à Marie, par exemple, devient un signe d'affirmation de l'identité religieuse catholique des pèlerins qui traversent les régions adverses. Certains lieux de pèlerinage catholiques sont des bastions face aux protestants, situés sur la « frontière » et parfois sur un promontoire face à la ligne de démarcation confessionnelle.

¹ En haut d'une colline de Haute-Saône, à Ronchamp. La chapelle y est l'œuvre du Corbusier.

Figures 1 et 2 : La visibilité d'une église est nettement améliorée par l'adjonction d'un clocher. Elle domine alors le paysage. Ici l'église Notre-Dame des Récollets à Verviers : en juillet 1891 (à gauche) ; tableau de Jules-Émile Pirenne) avec sa seule façade baroque, et actuellement (à droite). Photos : Musées communaux de Verviers (fig. 1) et Anne Morelli (fig. 2).

On vient de le voir, le chant peut, lui aussi, être un marqueur religieux de l'espace. C'est que la dimension sonore peut également être couverte par le sacré (Jean-Pierre Gutton). Les sonneries de cloches ou les appels du muezzin peuvent être perçus en termes de nuisances sonores ou de tapage nocturne, mais ils sont surtout une invasion religieuse de la sphère privée, impossible à contourner, et un signe de présence de la religion. La maîtrise du silence (et son contraire) peut donc être objet de conflit ; ainsi, la loi française règle les sonneries religieuses ² et prévoit la réquisition des cloches pour les sonneries civiles.

Un autre marqueur religieux liant l'espace et le temps – ou si l'on préfère, la géographie et l'histoire – est constitué par la toponymie. Les changements religieux (mais aussi politiques) peuvent entraîner une réorganisation des noms de lieux. Par exemple, la campagne de déchristianisation de 1793 se concrétisa par une suppression des noms de lieux évoquant un saint ³, que la Restauration rétablit généralement. En Espagne, la Reconquista s'accompagna évidemment de changements de noms d'un certain nombre de localités reconquises. Aux États-Unis, un multimillionnaire catholique, fondateur de l'entreprise Domino's Pizza, se ruine actuellement à créer une enclave théocratique, une ville-université entièrement catholique. Les habitants doivent y vivre au rythme des cloches qui annoncent les quatre messes quotidiennes et une chapelle privée doit être érigée dans chaque jardin. Les rues ont été baptisées : boulevard Jean-Paul II, avenue de Rome, place de l'Annonciation... et il n'est évidemment pas étonnant que le nom évocateur pour cette ville nouvelle de Floride soit... « Ave Maria Town » ⁴.

Quelques moments aigus du marquage religieux

Si dans toute l'histoire religieuse on observe une volonté constante d'imposer sa domination sur l'espace public, les réorganisations religieuses entraînent des phases virulentes de la confessionnalisation de l'espace. Pour l'Europe, on peut généralement relever comme moments forts la période de christianisation, la Reconquista espagnole, la Contre-Réforme et la Restauration du XIX^e siècle.

L'évangélisation de l'Europe a fréquemment été marquée par l'attribution aux lieux de nombreux noms chrétiens, par l'éradication des lieux de culte non chrétiens et par la construction (sur ces mêmes lieux ou sur de nouveaux) d'églises et de monastères (Alain Dierkens). Systématiquement, les villes puis les campagnes sont quadrillées par cette nouvelle domination religieuse dont les calvaires, les potales, les chapelles sont encore les signes visibles dans l'espace public.

Lors de la Reconquista catholique de l'Espagne musulmane, la première urgence consista en la destruction ou l'effacement des symboles musulmans. Cordoue, Séville mais aussi une multitude d'autres localités espagnoles moins célèbres ont vu leur mosquée devenir église, leur minaret devenir clocher. La cohabitation dans l'Espagne des trois cultures, postérieure à la Reconquista catholique, est bien moins idyllique que ce que certains ont imaginé (Christophe Cailleaux). Les minorités religieuses sont

² Article 27 de la loi du 9 décembre 1905 et décret du 16 mars 1906.

³ Voir Michel VOVELLE, *La Révolution contre l'Église*, Bruxelles, Complexe, 1988.

⁴ *Le Monde* 2, 28 octobre 2007, p. 56-59.

exclues physiquement, ou symboliquement, des villes, parquées dans certains quartiers ou hors les murs. Ces quartiers sont délimités et gardés ; l'espace est clairement dominé par les chrétiens. Dans la majorité des cas, il est interdit aux minorités de construire une nouvelle mosquée ou une nouvelle synagogue. L'appel à la prière du muezzin n'est pas toléré et on tente au contraire d'imposer aux minorités le rythme des repos chrétiens. Cette ségrégation spatiale se prolonge par une ségrégation vestimentaire que nous avons évoquée plus haut. Le Concile de Latran (1215) a imposé cette visibilité des non-chrétiens dans l'espace public chrétien en leur imposant un costume particulier. Cette mesure, qui nous semble scandaleuse, est aujourd'hui revendiquée comme un droit par les militants musulmans...

Après le passage d'une partie de l'Europe au protestantisme, l'Église catholique de la Contre-Réforme a entamé une autre reconquête. Parallèlement à d'autres mesures, il s'agit, par exemple dans nos régions, de reconquérir l'espace public en l'occupant par de nouveaux lieux de culte, des processions et pèlerinages qui réaffirment l'appartenance à la religion catholique.

La Révolution française va totalement renverser cette domination catholique sur l'espace public. Les églises sont fermées, les cloches envoyées à la Monnaie nationale pour être fondues, des clochers abattus, des processions profanatoires et des libations blasphématoires accompagnées de carmagnoles se déroulent dans l'espace public. Les noms de lieux sont débarrassés de leurs connotations religieuses et le rythme du temps lui-même abandonne la semaine de sept jours pour adopter la décade. Des cérémonies nouvelles occupent l'espace public : plantations d'arbres de la Liberté, célébrations liées au culte de la Raison ou de l'Être suprême...

Avec la Restauration, l'Église catholique va reconquérir l'espace public et générer de nouveaux marqueurs qu'elle veut omniprésents, mais sa domination est contestée par les mouvements laïques. Par exemple dans les cimetières, lors des enterrements ou des processions, le monopole de l'occupation de l'espace public ne lui est plus reconnu (Anne Morelli). En France, la République laïque est soucieuse de se manifester en contrepoint et concurrence avec l'Église, dans l'espace public, en générant une architecture et un décor symboliques de ses valeurs à travers la construction des mairies, des écoles ou des bureaux de poste qui s'égrènent de la capitale aux plus petites municipalités ⁵. Chaque détail y a son importance, à commencer par l'horloge qui signifie que la mesure du temps n'est plus le privilège unique de l'Église. La loi française impose à toutes les communes de se doter au moins d'une mairie et d'une école, et, dans la pratique, la mairie des communes républicaines va rivaliser par son importance ostentatoire avec l'église.

L'espace partagé : tolérance et conflits

Les cas où le territoire est partagé entre plusieurs confessions se sont multipliés. Nous avons déjà évoqué le cas de l'Espagne d'après la Reconquista acceptant des enclaves non catholiques. Avec le développement du protestantisme, les situations de cohabitation sont plus nombreuses, même si de nombreuses régions d'Europe sont

⁵ Annie JACQUES et Jean-Pierre MOUILLESEUX, *Les architectes de la Liberté*, Paris, Gallimard, 1988.

régies par le principe *Cujus regio ejus religio*, c'est-à-dire que c'est le « prince » qui décide de la religion de son État et de ses sujets. Comment l'espace a-t-il été organisé lorsque plusieurs confessions étaient présentes en un même lieu et comment a été géré ce pluralisme ?

L'Édit de tolérance, promulgué par Joseph II en 1781, est représentatif à ce titre. Les protestants s'y voient reconnaître le droit, dans tous les États sur lesquels l'empereur d'Autriche a autorité, « d'exercer leur religion partout et de façon appropriée ». Cependant, le texte précise ensuite immédiatement que « la religion catholique romaine seule jouira de la prérogative d'un exercice public de son culte ». La restriction est claire : les protestants obtiennent la liberté de conscience, mais l'exercice de leur culte ne peut pas se faire dans l'espace public qui reste réservé aux catholiques. L'article premier de l'Édit de Tolérance précise d'ailleurs que leurs temples ne peuvent avoir « ni carillonnement de cloches, ni clocher, ni entrée publique donnant sur la rue afin qu'ils ne ressemblent pas à des églises ». La minorité religieuse est donc tolérée, c'est-à-dire selon la définition même du mot, supportée avec indulgence ou permise tacitement. Mais si son exercice n'est pas empêché, il se doit d'être absolument discret et de ne pas apparaître dans l'espace public.

On retrouve cette même notion de culte « supporté » avec la situation de la religion musulmane dans l'espace public européen actuel. L'Islam est, de fait, contraint à la discrétion en Europe. À Milan, en juillet 2008, de violentes polémiques ont éclaté à propos de la mosquée de la rue Jenner. La capitale économique du Nord de l'Italie abrite 80 000 musulmans. La mosquée de la rue Jenner est le principal lieu de culte de la ville, mais elle est devenue trop petite ; ce qui oblige les fidèles à prier en rue, sur la voie publique. Le président de la province de Milan a menacé de fermer et déplacer la mosquée sous prétexte de manque d'hygiène, de sécurité et de risque d'incendie. Quant aux fidèles qui prient à l'extérieur, il propose de les frapper d'amendes pour « entrave au trafic »⁶. Au même moment, 115 000 Suisses ont obtenu l'organisation d'une votation contre la construction de mosquées à minarets pour les 311 000 musulmans du pays, qui ne disposent que de deux mosquées à minarets (à Zurich et à Genève)⁷. À Nice, comme dans de nombreuses autres villes françaises, un projet de mosquée dans le centre-ville a suscité l'hostilité des riverains et du maire. Sous prétexte de ne pas créer de problèmes de circulation, le maire a proposé de mettre à disposition des musulmans un lieu de prière dans la plaine du Var⁸. Dans ces différents cas, il s'agit évidemment d'empêcher la visibilité de la pratique du culte musulman dans l'espace public.

Deux chapitres du présent ouvrage traitent de ce problème de partage de l'espace urbain bruxellois entre univers culturels et religieux différents. Le conflit à Bruxelles porte essentiellement sur le marquage symbolique de l'espace public par la visibilité musulmane. Les refus d'implantation des mosquées ou les refus de permis de bâtir des minarets sont, comme à Milan, officiellement motivés par l'hygiène, la sécurité ou des règles d'urbanisme mais il s'agit, en réalité, de limiter dans le centre de la ville

⁶ Interview de Filippo Penati à *La Repubblica*, reprise dans *Il Manifesto*, 8 juillet 2008.

⁷ *Le Monde*, 11 juillet 2008, reprenant une dépêche AFP.

⁸ *Le Monde*, 13-14 novembre 2005.

(où les musulmans sont concentrés) la visibilité des lieux de culte incarnant l'altérité religieuse (Corinne Torrekens). À Anvers, l'échevin des cultes a proposé d'utiliser les églises vides pour l'exercice de la prière des musulmans plutôt que de construire une nouvelle mosquée⁹. Il feint ainsi d'ignorer que les fidèles aiment avoir un lieu de culte qui marque la légitimité de leur présence dans leur quartier et qu'il n'est pas facile de les déplacer en terrain « ennemi »¹⁰.

L'espace public est, dans ces différents cas européens, un lieu de confrontations symboliques, de luttes d'influences, de conflits pour la reconnaissance des identités religieuses. On retrouve la même problématique à l'Est de l'Europe, à propos des lieux de culte protestants, souvent refusés officiellement pour les mêmes motifs d'hygiène et d'urbanisme¹¹. En terre d'Islam, c'est l'implantation d'églises chrétiennes qui fait problème. Conscients de l'incohérence qu'il y a à réclamer la liberté du culte musulman en Europe sans accorder la liberté du culte chrétien chez eux, un certain nombre de pays musulmans revoient leur intransigeance dans ce domaine. À de rares exceptions près, il n'est pas possible actuellement dans les pays musulmans de construire des églises, et les fidèles chrétiens y sont régulièrement persécutés et emprisonnés¹². En novembre 2007, le roi Abdallah d'Arabie saoudite, État régi par une forme ultrarigorisiste de l'Islam qui n'admet aucune autre religion sur son sol, s'est rendu au Vatican et a évoqué avec le pape la question de la construction d'églises dans son pays¹³. Le grand mufti de Syrie a également plaidé en faveur de la mise à disposition de lieux de culte pour les chrétiens vivant dans les pays musulmans¹⁴. La première église catholique a été consacrée en 2008 dans l'émirat du Qatar, où est pourtant pratiqué un islam wahhabite très rigoriste. La présence de centaines de milliers de travailleurs immigrés chrétiens dans les émirats avait déjà entraîné l'ouverture d'églises au Koweït, au Bahreïn et dans les Émirats arabes unis. L'église Sainte-Marie-du-Rosaire au Qatar, qui peut accueillir quelque deux mille fidèles, est cependant privée de cloches, n'a pas de clocher ostentatoire et est dépourvue à l'extérieur de symboles chrétiens¹⁵. Dans ce cas de tolérance aussi, la minorité est priée de se faire discrète dans l'espace public. Dans le même ordre d'idées, la basilique d'Alger est en phase de restauration à l'aide de fonds largement français, mais Notre-Dame-d'Afrique a été laissée dans un état alarmant qui ne tient certainement pas qu'à une absence de moyens matériels du côté algérien¹⁶. La France tient manifestement beaucoup à ce que se maintienne à Alger ce marqueur catholique de l'espace. Un des

⁹ *La Libre Belgique*, 14 mai 2008.

¹⁰ La grande mosquée d'Etterbeek (Bruxelles) a néanmoins réussi ce pari.

¹¹ Voir Anne MORELLI, « Aires de pluralisme et aires de monolithismes religieux », dans Alain DIERKENS et Anne MORELLI (éd.), *Sectes et hérésies de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002 (*Problèmes d'histoire des religions*, 12), p. 225-234, aux p. 229-230.

¹² *Ibid.*

¹³ *Le Monde*, 26 mars 2008.

¹⁴ Il s'adressait au Parlement européen (*La Libre Belgique*, 16 janvier 2008).

¹⁵ *Le Monde*, 15 mars 2008.

¹⁶ *Le Figaro*, 1^{er} janvier 2007. La municipalité d'Alger s'est engagée à participer aux travaux à hauteur de 600 000 €.

articles de ce recueil rappelle, par ailleurs, l'importance fondamentale du bâtiment de l'église missionnaire dans l'espace colonial, à travers l'exemple du Congo belge où il a constitué un symbole visible de la christianisation et a créé de nouveaux paysages (Bram Cleys et Bruno De Meulder).

Dans d'autres cas, la minorité obligée à la discrétion est chrétienne et vit en Europe. Ainsi, à Sartrouville dans les Yvelines, à la fois fief communiste et lieu d'une importante implantation musulmane, l'église sortie de terre en 2007 à la place de l'ancienne, a bien un gros clocher carré et court orné d'une croix mais n'aura pas de cloches « pour ne pas provoquer la population des alentours », explique le curé. Il sait que, à la cité Gagarine, si on le respecte, « beaucoup ne partagent pas notre foi »¹⁷. On peut donc être « minoritaire » ou craindre d'être contesté, même comme catholique dans un pays traditionnellement chrétien. Les Latino-Américains ont renoué à Bruxelles avec la tradition des processions extérieures (Divino Niño, etc.). Ces manifestations ostentatoires de leur foi sont tolérées par le pouvoir politique et encadrées par la police, même si beaucoup de ces fidèles latino-américains sont sans papiers. Mais ces processions, qui sont une chance de renaissance pour des paroisses en voie de disparition, peuvent également apparaître comme une volonté de prendre possession du territoire et de concurrencer l'Islam dans un quartier largement musulman¹⁸ (Barbara Frère).

Au Mexique, ce sont les laïques qui s'opposent à la construction avec les deniers publics d'un méga-sanctuaire des martyrs¹⁹ à Guadalajara. Celui-ci devrait être construit d'ici 2012 sur la Montagne du Trésor et être surmonté d'une croix illuminée de 65 mètres de hauteur, visible à des kilomètres à la ronde²⁰. Dans ce pays, longtemps à l'avant-garde de la laïcité, les tensions sont fortes entre la gauche et l'Église. Une sénatrice de gauche qui s'exprimait fin 2007 au pied de la cathédrale de Mexico, a vu son discours saboté, inaudible par la faute d'une volée de cloches durant plus de dix minutes. Ses auditeurs, furieux de cette immixtion politico-religieuse dans l'espace sonore, ont envahi la cathédrale, interrompant la messe, renversant les bancs et faisant fuir célébrants et fidèles²¹.

En France, des riverains d'un clocher se sont plaints de la nuisance sonore causée par les quatre cents coups sonnés chaque nuit entre 19 h 30 et 7 heures du matin. La Cour d'appel administrative de Nantes a ordonné l'arrêt de ces sonneries nocturnes²². La loi française interdit, par ailleurs, depuis 1905 que soient élevés dans l'espace public des signes ou monuments religieux hors des édifices servant au culte²³. Les infractions en la matière foisonnent pourtant et sont systématiquement dénoncées par les laïques français : l'érection d'une statue monumentale de Jean-Paul II en Bretagne²⁴ ou une croix géante érigée sur le parvis de Notre-Dame de Paris ou

¹⁷ *Le Figaro*, 5-6 mai 2007. À Mantes-la-Jolie non plus, l'église n'a pas de cloches.

¹⁸ Un seul incident a cependant éclaté à Cureghem.

¹⁹ Il s'agit de vingt-cinq catholiques canonisés par Jean-Paul II.

²⁰ *La Raison*, mai 2008.

²¹ *Le Monde*, 24 novembre 2007.

²² *La Raison*, mars 2008.

²³ Article 28 de la Loi de séparation.

²⁴ À Ploërmel dans le Morbihan. Elle a été offerte par son auteur, Zurab Tsereteli.

en forêt de Fontainebleau ²⁵ sont ressenties par eux comme une appropriation de l'espace public par un culte en mal de reconquête ²⁶. De même, un conflit a éclaté en Californie lorsqu'un défenseur américain de la laïcité a contesté la croix de béton géante érigée sur le mont Soledad (San Diego) sur un terrain municipal, à la mémoire des combattants américains de Corée ²⁷.

D'autres points de friction concernent, en France, les carrés d'inhumation confessionnels autorisés par une circulaire en 2008, mais qui sont en contradiction avec la loi française de 1905 laïcisant les cimetières ²⁸.

Réduire l'emprise religieuse sur l'espace public ?

Chacun estime « normal » que ses croyances ou convictions puissent marquer de leur empreinte l'espace public, mais il est souvent difficile d'accepter la pareille pour les autres croyances ou convictions.

L'exemple du Mandarom à Castellane est éclairant à ce sujet. Rappelons que les Aumistes avaient érigé en 1990 dans leur cité sainte de Mandarom, sur un terrain privé de montagne, une statue de 33 mètres de haut représentant leur messie cosmo-planétaire, Hamsah Manarah, qui doit, selon eux, réaliser l'unité des peuples et des religions (fig. 3). Ils avaient obtenu pour ce faire du directeur départemental de l'Équipement un permis de construire en bonne et due forme. Mais cette statue « exotique » et colorée déranga les riverains qui menèrent une campagne acharnée pour sa destruction, la considérant comme inesthétique, mal intégrée dans le paysage et polluante pour l'environnement visuel et l'espace public. Ils eurent finalement gain de cause et la statue fut détruite le 6 septembre 2001 à l'aide d'un brise-roche hydraulique et avec la collaboration de plusieurs dizaines de gendarmes mobiles. L'ordre sera donné de casser ensuite la tête du Messie. En revanche, les statues voisines du Christ (21 m) et de Bouddha (21 m) seront épargnées (fig. 4).

On peut se demander si des critères objectifs permettent de conclure que cette statue « pollua » l'espace public davantage que le Christ du Corcovado ou Notre-Dame de l'Espérance (1857) au sommet du Mont-Dol, qui ne semblent pas davantage être des œuvres d'art d'une esthétique indiscutable. Mais si on peut raisonnablement obtenir la destruction de l'*idole* d'une « secte » ²⁹, il est irréaliste d'imaginer de faire sauter légalement les symboles chrétiens même s'ils ont été érigés illégalement, comme dans le cas que nous avons cité en Californie.

Les destructions d'églises, même vides et désacralisées, sont rares. En France, depuis la loi de 1905, 144 églises sur les 45 000 de l'Hexagone ont été désaffectées et 30 seulement détruites. Les deux tiers des lieux de culte catholique en France sont

²⁵ *La Raison*, avril 2008.

²⁶ *Le Monde*, 10-11 décembre 2006 et *La Raison*, n° 524, 2007.

²⁷ *La Raison*, novembre 2006. Le monument a été transféré au ministère de la Défense au titre de monument de guerre.

²⁸ 19 février 2008, *La Raison*, avril 2008. Sur cette polémique, voir par exemple *La Recherche*, janvier 2004 ; *Le Soir*, 7 septembre 2001 et *Le Monde*, 24 août 2000.

²⁹ Si une croix de 7,38 mètres de haut est vouée à être détruite dans l'Essonne, c'est que le mouvement de son propriétaire est taxé de « secte » (*Le Monde*, 18 juin 2003).

Figures 3 et 4 : La statue du Messie du Mandarom (fig. 3 et fig. 4, à gauche) a été détruite le 6 septembre 2001 en vertu d'un arrêt de la Cour d'Appel d'Aix-en-Provence. En revanche, celles de Bouddha (au centre) et de Jésus (à droite) ont été maintenues en place (fig. 4). Étaient-elles réellement plus esthétiques ou moins « polluantes » visuellement pour le site du Verdon ?
© Cité sainte de Mandarom Shambhasalem, Association du Vaira triomphant.

protégés au titre de monuments historiques, même s'ils sont fermés ou vides ³⁰. Leur entretien coûte cher, mais les mairies hésitent à briser un tabou en détruisant (ils préfèrent dire « en déconstruisant ») des églises même dépourvues de toute valeur artistique. Un tel acte serait ressenti comme sacrilège ³¹. Dans certaines paroisses, les habitants se sont d'ailleurs mobilisés pour garder le clocher d'une église fermée ou détruite, parce qu'ils lui attribuent une valeur symbolique. Dans d'autres cas beaucoup plus nombreux, l'église subit une réaffectation culturelle pour des concerts, expositions ou conférences. Mais le statut du lieu est alors ambigu, car le clergé tente parfois d'y interdire des manifestations qu'il estime « incompatibles avec le caractère particulier du lieu » ³².

Dans le cas d'une *Crucifixion* monumentale dont la présence dans la Cour d'Assises de Metz, lieu public par excellence, était dénoncée par les laïques comme contraire à la laïcité de l'État, la solution a été le déplacement du tableau vers l'abbatiale de Saint-Avold ³³. Aux Pays-Bas, le passage des églises à des fonctions profanes, telles que magasins, hôtels, librairies ³⁴ ou même salles de danse, est beaucoup plus courant. Le Canada s'active lui aussi à trouver des solutions d'avenir pour les temples désaffectés ³⁵.

En Belgique, comme en France, les désacralisations ³⁶ et les ventes d'églises ³⁷ créent l'émoi, même s'il ne s'agit pas de bâtiments exceptionnels, car il est tabou de toucher à ces éléments traditionnels qui structurent l'espace villageois ou urbain. Rares sont les églises récemment abattues. Loin de réduire le nombre de ces bâtiments religieux souvent vides ou abandonnés, les pouvoirs publics procèdent au contraire à des rénovations patrimoniales qui n'auraient certainement pas été entreprises s'il ne s'agissait pas de patrimoine « sacré ». Ainsi des chapelles, potales, calvaires, croix de fonte sans originalité ni intérêt artistique sont rénovés avec des subventions de la Région wallonne.

Ceux qui demandent – et obtiennent – ces subsides le font dans certains cas avec les meilleures intentions (« sauver notre passé »). Mais l'espace public n'est pas neutre et s'agissant de maintenir artificiellement en vie des bâtiments et symboles religieux qui sont abandonnés, ces rénovations maintiennent aussi artificiellement une

³⁰ *La Croix*, 5-6 janvier 2008.

³¹ *Le Figaro*, 18 mai 2007 détaillant des exemples de destructions en Vendée (Saint-Georges-des-Gardes, Valanjou, Gesté...).

³² À Massat dans l'Ariège, le curé a ainsi interdit qu'une exposition sur la déportation se tienne dans une chapelle qui n'était plus affectée au culte (*Le Monde*, 4 août 2005).

³³ *Le Monde*, 1^{er} juin 2006 et *La Raison*, septembre-octobre 2006.

³⁴ Le journal britannique *The Guardian* a justement élu plus belle librairie du monde la librairie installée à Maastricht dans une église dominicaine vieille de huit cents ans (*La Libre Belgique*, 15 janvier 2008).

³⁵ Voir par exemple Lucie K. MORISSET, Luc NOPPENS et Thomas COOMANS (dir.), *Quel avenir pour quelles églises ? What future for which churches ?*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 2006. Depuis 1997 quatre colloques ont déjà traité ce sujet au Canada.

³⁶ Par exemple d'une chapelle à Watermael-Boitsfort (*Le Soir*, 22 octobre 2007).

³⁷ La vente à un promoteur immobilier de l'église du Gesù à Bruxelles, la vente sur Internet d'une église de Tournai et d'une autre de Lierre, datant du XIII^e siècle (*La Libre Belgique*, 23 juin 2005).

domination religieuse sur l'espace, domination ainsi légitimée. On donne ainsi une image en contradiction avec la sécularisation de notre société, en un combat d'arrière-garde contre les changements inéluctables que cette sécularisation implique dans l'espace public.

L'espace dans la pratique des historiens français et allemands du fait religieux depuis la fin des années 1980

Catherine MAURER

Ce texte est issu des réflexions sur les catégories descriptives et analytiques de l'espace auxquelles s'est consacré pendant plusieurs années le groupe de recherche d'historiens dont je fais partie à l'université Marc Bloch de Strasbourg ¹. Je me suis efforcée d'appliquer à mon champ de spécialité, l'histoire religieuse contemporaine française et allemande, plus particulièrement celle du catholicisme entre 1800 et 1945, la démarche que nous avons définie collectivement, en comparant la manière dont historiographie française et historiographie allemande récentes abordaient (ou n'abordaient pas) la question de l'espace. Pour que cette comparaison soit aussi pertinente que possible, j'ai tenté de repérer les textes programmatiques et de faire l'inventaire des travaux importants de recherche, essentiellement des doctorats, réalisés depuis une quinzaine d'années. Il me semblait que cette étude pouvait entrer dans le cadre, au moins théorique, des préoccupations de ce volume concernant la notion de topographie du sacré.

La notion est d'ailleurs au centre de certains des ouvrages que j'évoquerai. Les questions posées au corpus de textes ont été les suivantes : l'espace correspond-il à un concept clairement défini et identifié ou n'est-il présent que de manière implicite ? Lorsqu'il est explicite, le concept est-il entièrement construit et structuré par l'historien ou bien ce dernier utilise-t-il des constructions théoriques exogènes et, dans ce cas, le précise-t-il ? Quels sont enfin les espaces concrets « pratiqués » par les historiens

¹ Cet article correspond à une version remaniée et actualisée de mon article « Espaces sacrés, espaces territoriaux du sacré : l'espace du fait religieux contemporain dans les historiographies française et allemande depuis la fin des années 80 », publié dans Jean-Claude WAQUET, Odile GOERG et Rebecca ROGERS (éd.), *Les espaces de l'historien*, Strasbourg, Presses universitaires, 2000, p. 125-144.

du fait religieux ? J'aborderai le cas français, puis le cas allemand, avant de faire quelques remarques comparatives.

Histoire du catholicisme et espace en France : sous le signe d'Alphonse Dupront, de Paul Vidal de la Blache et de Gabriel Le Bras

Dans le cas français, quatre catégories d'ouvrages ont pu être isolées ² : les travaux ayant choisi explicitement l'espace comme objet d'enquête ; les travaux de Philippe Boutry, l'un des rares historiens du fait religieux contemporain à utiliser l'espace comme concept opératoire, sans en faire cependant son unique objet d'enquête ; les monographies diocésaines récentes ; enfin les études urbaines. Ces deux dernières catégories ont été abordées sous les angles suivants : le choix de l'espace diocésain ou régional y apparaît-il comme un « accident » lié à la biographie du chercheur ou bien correspond-il à une démarche réfléchie et réflexive ? Une fois choisi, l'espace y est-il analysé en tant que tel ou bien ne sert-il que de cadre commode à des développements sans lien direct avec les thèmes spatiaux ?

Dans la première catégorie, quatre travaux ont été repérés. D'abord trois ouvrages, le premier dû à Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence (XVI^e-XX^e siècle). Cultes, images, confréries* ³, le deuxième à Philippe Martin, *Espaces et chemin du sacré. La géographie religieuse dans le Toulinois et le Saintois (vers 1580-vers 1880)*, thèse soutenue en 1993 ⁴, le troisième enfin à Gérald Chaix, sous la forme d'un recueil d'articles consacré au *Diocèse. Espaces, représentations, pouvoirs* ⁵. Ensuite un article de Pierre-Yves Saunier, « L'Église et l'espace de la grande ville au XIX^e siècle. Lyon et ses paroisses », publié en 1993 ⁶. C'est d'abord une convergence qui apparaît entre ces études : tous les auteurs sont « marginaux » par rapport au thème de recherche qui nous préoccupe, l'espace dans la pratique des historiens du fait religieux contemporain. Les trois premiers sont en effet des modernistes, qui ont poussé leur enquête jusqu'à la période contemporaine : c'est la raison pour laquelle nous avons tout de même retenu leurs ouvrages. Le troisième a une formation de géographe et n'est pas un spécialiste d'histoire religieuse ⁷.

Mais ce n'est pas la même notion d'espace qu'ils utilisent. Dans le cas de Marie-Hélène Froeschlé-Chopard et de Philippe Martin, la notion d'espace sacré est au centre

² Pour repérer les travaux les plus récents, j'ai utilisé les répertoires bibliographiques réalisés par le GDR 1095 du CNRS sur l'histoire du christianisme alors dirigé par Claude Langlois et surtout le *Bulletin de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, qui relève les principales publications et les soutenances de thèse concernant l'histoire religieuse en France.

³ Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence (XVI^e-XX^e siècle). Cultes, images, confréries*, Paris, Le Cerf, 1994.

⁴ Publiée sous le titre *Les chemins du sacré. Paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine du XVI^e au XIX^e siècle*, Metz, Editions Serpenoise, 1995.

⁵ Gérald CHAIX (éd.), *Le diocèse. Espaces, représentations, pouvoirs. France XV^e-XX^e siècles*, Paris, Le Cerf, 2002 (actes d'un colloque s'étant tenu en 1997).

⁶ Pierre-Yves SAUNIER, « L'Église et l'espace de la grande ville au XIX^e siècle. Lyon et ses paroisses », dans *Revue Historique*, t. 278, 1993, p. 321-348.

⁷ Voir notamment la thèse d'histoire qu'il a soutenue en 1992 : *Lyon au XIX^e siècle, les espaces d'une cité*.

du travail, même si quelques nuances séparent les deux démarches. M.-H. Froeschlé-Chopard utilise explicitement cette notion dont elle précise origine méthodologique et définition⁸. Origine méthodologique : l'auteur la fixe clairement et exclusivement dans les recherches d'Alphonse Dupront⁹ auquel elle dédie son ouvrage. Définition : pour M.-H. Froeschlé-Chopard, l'espace sacré est marqué par la nature des lieux liés au culte des saints, l'aspect des images, la particularité des confréries, comme l'indique le sous-titre de son livre. En effet, le culte des saints permettrait « de reconstituer les caractéristiques d'un espace sacré par la position, dans l'espace quotidien du village, des lieux – églises et chapelles rurales – auxquels ils donnent leur nom »¹⁰ : ainsi se révélerait un espace sacré « du dehors »¹¹, dont M.-H. Froeschlé-Chopard s'est efforcée d'établir toponymie et topographie pour la région de Provence orientale qu'elle a choisie comme champ d'investigation. À cet espace du dehors répondrait un espace « du dedans »¹², à l'intérieur de l'édifice du culte, organisé par l'autel et les tableaux : les « images », auxquelles le livre consacre le deuxième volet de son analyse. Les confréries interviennent en tant que commanditaires de ces images et donc, d'une certaine manière, en tant qu'ordonnatrices de l'espace sacré « du dedans ». À ce titre, elles seraient l'un des acteurs principaux de l'évolution qui a conduit à la rupture entre le monde « du dehors », où règne le saint fondateur, souvent le premier évangéliste de la région, et le monde « du dedans », où règnent les saints de l'intimité avec Dieu (saint Joseph, saint Antoine) promus par la réforme tridentine¹³. L'espace sacré défini par M.-H. Froeschlé-Chopard est donc un espace matériel clairement et concrètement délimité, plus statique que dynamique car l'accent est mis davantage sur les lieux que sur le déplacement vers les lieux (tels les pèlerinages), enfin articulé au temps long car étudié sur plus de quatre siècles.

Philippe Martin évoque également Dupront et sa définition de l'espace comme l'une des « deux catégories existentielles » qui permettent d'observer la « quête humaine des sacralités »¹⁴, mais se réfère aussi à la tradition française de relations étroites entre la géographie et l'histoire en évoquant Paul Vidal de la Blache et Fernand Braudel. À la notion d'espace sacré, il associe la notion de géographie sacrée qui correspond selon lui à trois niveaux d'analyse : approche institutionnelle avec étude de la mise en place du découpage paroissial (l'auteur parle de « géographie paroissiale ») et de la manière dont les fidèles vivent ces structures ; analyse des processions qu'Alphonse Dupront, comme le rappelle Ph. Martin, a définies comme « la reconnaissance collective *in corpore* de l'espace sacré » ; enfin observation de la « géographie pèlerine »¹⁵. L'auteur met en valeur l'interaction entre trois intervenants, l'Église, les communautés paroissiales et les individus, interaction qui a permis la

⁸ FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré...*, *op. cit.*, p. 9-12.

⁹ Notamment *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langage*, Paris, Gallimard, 1987.

¹⁰ FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré...*, *op. cit.*, p. 11.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹² *Ibid.*, p. 156.

¹³ *Ibid.*, p. 570.

¹⁴ MARTIN, *Espaces et chemins du sacré...*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

construction d'un espace sacré conciliant l'aspiration des fidèles à une foi enracinée dans un lieu ou un parcours clairement identifié et volonté des clercs de promouvoir une piété indépendante du lieu de culte ¹⁶. Ainsi, processions et pèlerinages ont pu se maintenir, mais dans les limites du contrôle imposé par une Église qui a fait progressivement de l'édifice paroissial le centre de la pratique et donc de l'espace sacré. L'espace défini par Ph. Martin est, comme celui de M.-H. Froeschlé-Chopard, un espace matériel clairement et concrètement délimité, plus encore peut-être à cause de la prise en compte systématique du cadre paroissial. Il s'agit en revanche d'un espace plus dynamique car le déplacement, processionnel ou pèlerin, en fait partie intégrante ¹⁷. Enfin, il est également articulé au temps long car étudié sur trois siècles.

Pierre-Yves Saunier quant à lui n'utilise à aucun moment la notion d'espace sacré. Il évoque la « marque spatiale » de l'Église ¹⁸ et a pour objectif l'étude d'un des « aspects matériels » des tentatives de reconquête de l'Église au XIX^e siècle, l'évolution du réseau paroissial dans le cadre de la deuxième ville de France, Lyon. C'est l'interrogation suivante qui sous-tend son analyse : dans quelle mesure l'« équipement religieux » s'est-il adapté aux mobilités et aux croissances de la population urbaine ? Sa principale référence méthodologique, annoncée dès l'introduction et reprise en conclusion, est le projet de « géographie religieuse » ¹⁹ énoncé par Gabriel Le Bras, géographie qui devait permettre de comprendre comment les réalités religieuses s'enracinent et transforment les paysages. Mais P.-Y. Saunier se réfère également à des géographes comme Jacqueline Beaujeu-Garnier et Paul Claval qui ont insisté sur la relation entre espace et pouvoir : selon eux, toute fonction, tout pouvoir a besoin d'un cadre, d'un espace pour s'exercer ²⁰. Saunier rappelle qu'il en a d'abord été ainsi pour les États et évoque une « pensée spatiale de l'administration » ²¹ poussée à un rare degré de perfection par l'Église catholique. Celle-ci a en effet mis en place un réseau serré de circonscriptions qui traduisait une conception théologique de l'espace, mais à des fins d'organisation et de pouvoir. Dans le cas de Lyon, l'Église catholique n'aurait pas trahi ses origines, en parvenant à adapter son réseau paroissial aux nouvelles réalités de la ville industrielle, accroissant le nombre de ses paroisses et de ses succursales et les implantant dans les quartiers en pleine expansion, en particulier les quartiers ouvriers.

¹⁶ *Ibid.*, p. 305-309.

¹⁷ Un espace dynamique que l'on retrouve dans l'ouvrage dirigé par Paul D'HOLLANDER (éd.), *L'Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle*, Limoges, PULIM, 2001, et dans son livre *La bannière et la rue. Les processions dans le Centre Ouest au XIX^e siècle (1830-1914)*, Limoges, PULIM, 2003.

¹⁸ SAUNIER, « L'Église et l'espace... », *op. cit.*, p. 321.

¹⁹ GABRIEL LE BRAS, « Un programme : la géographie religieuse », dans *Annales d'histoire sociale. Hommage à Marc Bloch*, t. 1, 1945, p. 87-112, cité *ibid.*, p. 321.

²⁰ Jacqueline BEAUJEU-GARNIER, « Introduction », dans *Cahiers du Centre de recherches et d'études sur Paris et l'Île de France*, n° 110, 1985, et Paul CLAVAL, *Espace et pouvoir*, Paris, PUF, 1978, cités *ibid.*, p. 323.

²¹ SAUNIER, « L'Église et l'espace... », *op. cit.*, p. 323.

L'étude de cas proposée par P.-Y. Saunier s'appuie donc sur un solide socle méthodologique qui le conduit plutôt du côté de l'histoire de l'administration et des pouvoirs alors que M.-H. Froeschlé-Chopard et Ph. Martin restent dans le contexte de l'histoire des mentalités et de la religion populaire. On peut rapprocher de l'article de Saunier l'ouvrage dirigé par Gérard Chaix, en particulier l'introduction qui s'inscrit fortement dans une problématique spatiale. Celle-ci commence par reprendre la définition de l'espace donnée par des géographes (qui ne sont pas évoqués avec précision), celle d'un « système de relations » et d'un « produit social organisé ». Un peu plus loin, toujours dans l'introduction, sont mis étroitement en relations espace diocésain et notion de pouvoirs, une relation que souligne également le sous-titre de l'ouvrage. Plusieurs articles portant sur la période contemporaine s'insèrent dans cette perspective, comme celui de Claude Langlois qui s'intéresse à la corrélation entre département et diocèse ²². L'espace de M.-H. Froeschlé-Chopard et de Ph. Martin est donc avant tout un espace vécu, l'espace de P.-Y. Saunier et de G. Chaix un espace administratif et institutionnel. Dans ses références, P.-Y. Saunier évoque aussi Philippe Boutry : ce n'est pas un hasard puisque ce dernier est l'un des rares historiens français du fait religieux contemporain à avoir utilisé l'espace dans sa démarche méthodologique, même si l'n'en fait ni le point de départ, ni le centre unique de sa recherche.

Deux ouvrages de Ph. Boutry ont été analysés ici : sa thèse de 3^e cycle, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, publiée en 1986 ²³ et l'article « Le clocher », publié dans le volume *Les France des Lieux de mémoire* ²⁴. Le point de départ de la thèse de 3^e cycle n'était pas l'espace, même sacré, mais une figure, celle d'un saint, le curé d'Ars, Jean-Marie Vianney. Le projet de Ph. Boutry était de replacer ce curé canonisé dans le groupe social auquel il appartenait, les prêtres du diocèse de Belley. Pour cela, il lui semblait nécessaire de mettre en valeur le rôle de la paroisse parce que, selon lui, « c'est l'espace dans les limites étroites duquel se noue la relation pastorale, le cadre vivant, présent à l'esprit de chacun, pesant de chacune de ses particularités, de ses singularités, dans tous les actes de la vie économique, sociale, politique, culturelle, spirituelle » ²⁵. Ph. Boutry a donc consacré environ le tiers d'un travail de 650 pages à l'étude de la « modernité paroissiale ». Tout n'y relève pas de la problématique de l'espace, comme l'indique déjà le terme de « modernité », principal prisme d'observation employé par l'auteur. Cependant, le thème de l'espace apparaît de manière récurrente. Dans une perspective globale lorsque Ph. Boutry évoque l'évolution du réseau paroissial dans le diocèse de Belley, comparable à celle observée pour Lyon par P.-Y. Saunier ²⁶. Dans une perspective micro-historique lorsqu'il est question des mutations du paysage paroissial. Celles-ci sont vues sous l'angle de la « reconstruction des Églises » ²⁷,

²² Claude LANGLOIS, « Choix imposé, choix accepté : le département comme diocèse », dans CHAIX (éd.), *Le diocèse...*, op. cit., p. 67-86.

²³ Paris, Éditions du Cerf, 1986.

²⁴ Philippe BOUTRY, « Le Clocher », dans Pierre NORA (éd.), *Les Lieux de Mémoire. Les France*, Paris, Gallimard, 1997² [1992], p. 3081-3107.

²⁵ BOUTRY, *Prêtres et paroisses...*, op. cit., p. 10.

²⁶ *Ibid.*, p. 17-116.

²⁷ *Ibid.*, p. 117-151.

immense chantier qui participe de la restructuration radicale de l'espace villageois au XIX^e siècle, et de « l'éloignement des cimetières »²⁸, translation de la « terre des morts » du cœur des villages vers l'extérieur des bourgs, qui touche les trois quarts des paroisses du diocèse de Belley au XIX^e siècle. Les références méthodologiques liées à l'espace sont également multiples. Pour l'évolution du réseau paroissial, Ph. Boutry renvoie aux thèses d'histoire religieuse régionale²⁹ tandis que la conception de la paroisse comme « espace vécu, quotidien de la vie religieuse »³⁰ s'appuie à la fois sur les travaux de Maurice Agulhon sur la « républicanisation » de l'espace villageois ou urbain³¹ et sur ceux de Yves-Marie Hilaire sur la « christianisation de l'espace »³². Quant à l'évocation des transformations de l'Église et du cimetière, elle se fonde sur les travaux d'historiens de l'art comme Jean-Marie Léniaud³³, la notion d'espace funéraire proprement dit renvoyant aux travaux d'historiens modernistes portant explicitement sur cet espace ou plus largement sur la mort tels les analyses de Philippe Ariès et de Michel Vovelle³⁴.

L'article « Le clocher » n'a pas eu non plus pour point de départ la problématique de l'espace puisqu'il s'inscrit dans le vaste projet d'inventaire des lieux de mémoire jalonnant la conscience collective des Français piloté par Pierre Nora³⁵. Mais à partir du clocher, Ph. Boutry s'est aussi intéressé à la paroisse comme « univers à la fois proche et lointain », « espace limité, arpenté, maîtrisé, mais sensible et presque charnel, de la vie religieuse », avec « la nef et le clocher comme point de rencontre géométrique de l'horizontalité de la terre des hommes et de la verticalité de l'aspiration à Dieu »³⁶. Ph. Boutry retrace notamment l'évolution de la carte paroissiale de la France de l'Ancien Régime au XX^e siècle : paroisses d'avant 1789 épousant la « singularité d'un terroir »³⁷ ; coupure révolutionnaire marquant l'« irruption de la puissance civile dans l'ordre de l'espace sécularisé de la paroisse » et la rupture avec la paroisse comme « définition spatiale de l'existence collective »³⁸ ; restauration paroissiale partielle du XIX^e siècle ; point d'aboutissement provisoire du XX^e siècle, avec affaiblissement, mais non disparition, de la paroisse comme « modèle d'organisation spatiale, humaine

²⁸ *Ibid.*, p. 153-181.

²⁹ Voir sa bibliographie, *ibid.*, p. 670-671.

³⁰ *Ibid.*, p. 117.

³¹ Notamment *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la Seconde République*, Paris, Plon, 1970 et son article « Imagerie civique et décor urbain dans la France du XIX^e siècle », dans *Ethnologie française*, t. 5, 1975, p. 33-56.

³² Notamment sa thèse *Une chrétienté au XIX^e siècle ? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840-1914)*, Lille, PUL, 1977.

³³ Notamment son article « Les constructions d'églises sous le Second Empire : architecture et prix de revient », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 65, 1979, p. 267-278.

³⁴ Philippe ARIÈS, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1975 et *Id.*, *L'homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1977 ; Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident : de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

³⁵ *Les Lieux de Mémoire, La République, la Nation, les France*, Paris, Gallimard, 1984-1992, 7 vol.

³⁶ BOUTRY, « Le clocher » ..., *op. cit.*, p. 3083.

³⁷ *Ibid.*, p. 3085.

³⁸ *Ibid.*, p. 3087.

et ecclésiastique mis en place par la révolution féodale et le *blanc manteau* des églises de l'an mil »³⁹. Si l'article se nourrit de la thèse, il n'utilise pas tout à fait, concernant l'espace, les mêmes références méthodologiques : n'y figurent en effet presque exclusivement que Marc Bloch et son projet de « situer l'église et plus généralement le sacré dans l'histoire rurale »⁴⁰, un projet qui a conduit le fondateur des *Annales* à encourager Gabriel Le Bras à réaliser un ouvrage établissant la place de l'église dans l'agglomération villageoise et la part du clergé dans la civilisation des campagnes. Un ouvrage effectivement rédigé, mais qui fut publié seulement à titre posthume en 1976, sous le titre *L'Église et le village*.

De tous les auteurs abordés jusqu'ici, Ph. Boutry est celui qui utilise le plus large éventail de références méthodologiques. On remarquera cependant qu'il ne fait pas mention des travaux d'Alphonse Dupront. D'autre part, les géographes sont absents, les ethnologues peu présents : les points d'appui théoriques restent finalement « historico-historiques », même si l'échantillon est varié. Enfin, Ph. Boutry est sans doute l'auteur chez lequel la notion d'espace reçoit l'acception la plus riche : un espace paroissial qui n'est pas seulement un espace sacré, mais aussi un espace institutionnel, un espace vécu, un espace symbolique et un espace en perpétuelle mutation. Ainsi la notion relève-t-elle à la fois de l'histoire des mentalités, de l'histoire de la religion populaire, de l'anthropologie, de la géographie et de l'histoire de l'administration.

Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars appartenait déjà au genre de la monographie diocésaine, si déterminant en France pour l'écriture d'une histoire religieuse véritablement scientifique. En 2002 encore, lors de la journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine consacrée à « la dimension régionale en histoire religieuse », Christian Sorrel revenait sur l'importance de cette pratique historiographique qui permet notamment de restituer les « dénivellations de l'espace »⁴¹. La pratique reste en faveur auprès des historiens mais un certain fléchissement de l'intérêt se manifeste à partir de la fin des années quatre-vingt. D'où une manière différente d'introduire l'objet « diocèse » dans les travaux de recherche le concernant. Nous en avons retenu deux qui nous paraissent particulièrement significatifs par rapport au thème de l'espace : la thèse de 3^e cycle de Bernard Delpal, *Entre paroisse et commune. Les catholiques de la Drôme au milieu du XIX^e siècle*, publiée en 1989⁴² ; la thèse de Christian Sorrel, *Les catholiques savoyards. Histoire du diocèse de Chambéry 1890-1940*, soutenue en 1994⁴³.

Introduisant sa recherche centrée sur le diocèse de Valence, Bernard Delpal ne donne pas de justification à son choix géographique, ni même au choix du cadre diocésain. Il rattache cependant sa méthode d'investigation à la problématique de

³⁹ *Ibid.*, p. 3100.

⁴⁰ LE BRAS, « Un programme... », *op. cit.*, p. 89, cité dans *ibid.*, p. 3084.

⁴¹ Communication publiée dans « Échelles et espaces : le diocèse. Réflexions sur l'historiographie française contemporaine », dans Benoît PELLISTRANDI (éd.), *L'Histoire religieuse en France et en Espagne, Actes du colloque international de la Casa de Velázquez (2-5 avril 2001)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004 (coll. de la Casa de Velázquez, t. 87), p. 225-247.

⁴² Lyon, Éditions Peuple Libre, 1989.

⁴³ Montmélian, Éditions La Fontaine de Siloé, 1995.

l'espace lorsqu'il indique : « on se place résolument au niveau du village et de la paroisse, n'hésitant pas au besoin à entrer dans la « querelle de clocher ». Comment sont disputés sur le terrain, à l'échelon le plus humble, l'espace et le temps dans un diocèse rural et pratiquant (...), comment ils deviennent des enjeux entre les deux Pouvoirs, le civil et le religieux, telles sont les interrogations posées »⁴⁴. L'auteur se réclame ici du livre déjà évoqué de Gabriel Le Bras, *L'Église et le village*. Chez B. Delpal, la notion d'espace, espace local « paroissial » ou « communal », est donc clairement identifiée et constitue un « fil rouge » méthodologique, comme le confirme la richesse de l'appareil cartographique, répondant aux recommandations du chanoine Boulard⁴⁵, mais elle structure moins son travail que celui de Ph. Boutry, auquel B. Delpal se réfère néanmoins. Sans doute est-ce lié en partie à la nature des sources utilisées : enquêtes et visites pastorales chez B. Delpal, qui privilégient un point de vue extérieur et d'« en haut » par rapport à l'espace local de la paroisse ; dossiers paroissiaux chez Ph. Boutry.

Par rapport au travail de B. Delpal et à la problématique spatiale, l'introduction de Christian Sorrel témoigne d'une évolution certaine. En effet, le choix du diocèse comme cadre d'étude ne semble plus aller de soi, en partie, comme le souligne l'auteur, à cause de la défaveur déjà signalée du genre de la monographie diocésaine. Tout en ne dissimulant pas ses liens personnels avec la région délimitée par le diocèse de Chambéry, Chr. Sorrel éprouve donc le besoin de rappeler que « le diocèse constitue (...) un détour obligé pour le chercheur », « espace de référence mental [pour le clergé et les fidèles], façonné par une histoire plus ou moins longue, qui conditionne comportements et solidarités »⁴⁶. Renvoyant indirectement à Gabriel Le Bras, il met en valeur le fait que la monographie diocésaine apparaît comme le « contrepoint » à « une vision trop centralisatrice », rendant possible « une épreuve de vérification (...) d'une histoire communément admise »⁴⁷. Cependant, chez Chr. Sorrel, « l'enracinement régional ne signifie pas nécessairement attention à l'espace » : ici, « l'objet n'est pas la région, mais bien l'histoire qui s'y donne à lire »⁴⁸, celle de l'évolution politico-ecclésiastique des catholiques savoyards. Là encore, l'orientation de la recherche a sans doute été partiellement déterminée par les sources : faiblesse des archives archiépiscopales et paroissiales qui a conduit à privilégier les sources imprimées, en particulier la presse religieuse, et les sources orales.

Beaucoup plus récemment que le diocèse est apparu un nouvel espace dans la pratique des historiens du fait religieux en France : celui de la ville. Les études achevées sont encore peu nombreuses, mais la tendance est nette, comme en témoigne aussi l'organisation de plusieurs colloques sur le thème des relations entre religions et villes à l'époque contemporaine⁴⁹. L'un des premiers ouvrages illustrant cette

⁴⁴ DELPAL, *Entre paroisse et commune...*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁵ Voir *ibid.*, p. 15, pour la référence aux travaux de Boulard et p. 1-XXX pour l'appareil cartographique.

⁴⁶ SORREL, *Les catholiques savoyards...*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Voir Philippe BOUTRY et André ENCREVÉ (éd.), *La religion dans la ville*, Bordeaux, Éditions Bière, 2003 ; Jacques-Olivier BOUDON et Françoise THELAMON (éd.), *Les chrétiens dans*

nouvelle tendance a été la thèse de Vincent Rogard, *Les catholiques et la question sociale, Morlaix 1840-1914. L'avènement des militants*, soutenue en 1991⁵⁰. L'auteur donne plusieurs niveaux de justification au choix urbain qui a été le sien : rappel de la nécessité d'études très localisées pour analyser simultanément changement religieux et changement social, au croisement desquels les œuvres catholiques se sont développées ; raisons personnelles ; position géographique particulière d'une sous-préfecture située au carrefour de trois « pays » historiques aux traditions religieuses contrastées et en même temps « ville caractéristique de nombreuses autres cités bretonnes »⁵¹. Comme B. Delpal, V. Rogard se réclame de Gabriel Le Bras, de son appel à faire pour « chaque paroisse une histoire minutieuse de la structure sociale, économique, des conditions intellectuelles et politiques, des institutions religieuses et civiles »⁵² et de son ouvrage *L'Église et le village*. Il ne se contente donc pas de l'argument de la commodité pour expliquer la localisation de son étude et s'efforce de l'intégrer à une démarche réflexive. Cependant, les problématiques de l'espace ne jouent pas de rôle déterminant dans un travail consacré au développement et à l'évolution des œuvres catholiques caritatives, sociales et de jeunesse entre 1840 et 1914.

C'est moins le cas dans le livre que Jacques-Olivier Boudon a publié en 2001, *Paris, capitale religieuse sous le Second Empire*⁵³. L'auteur justifie d'abord le choix de son champ d'investigation, sans évoquer cependant les raisons de commodité personnelle : le faible nombre d'études existant sur les relations entre religion et espace urbain ; la quasi-absence de travaux sur le Paris religieux, la capitale ayant été surtout considérée jusqu'ici comme un lieu de détachement par rapport à la religion et aux Églises. Or, au XIX^e siècle et plus particulièrement sous le Second Empire, Paris est aussi un pôle d'attraction au centre de l'Église catholique, qui souhaite en faire, en accord avec le pouvoir impérial, une véritable capitale religieuse. Cette volonté se traduit notamment par un souci de maîtrise de l'espace qui passe par la réalisation d'une « haussmannisation religieuse ». Celle-ci comprend une restructuration du réseau paroissial et la restauration ou la construction de nombreux édifices cultuels. Dans cette perspective « spatiale », J.-O. Boudon se réfère également à Gabriel Le Bras et à *L'Église et le village*, mais aussi, lorsqu'il s'interroge sur la notion de capitale, à des géographes comme Pierre George et Daniel Noin. Son livre consacre une partie entière (sur trois au total) au thème de l'« haussmannisation » religieuse, en montrant que l'Église catholique fait preuve d'un souci constant d'adaptation du réseau paroissial au nombre de catholiques, mais s'appuie aussi pour cela sur l'engagement des fidèles.

la ville, Rouen, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006 (l'ouvrage concerne en fait plusieurs périodes, mais l'histoire contemporaine y est bien représentée) ; colloques « Villes et religion dans l'Europe moderne et contemporaine » organisé par les équipes « Religions, sociétés et acculturation » et « Ville et société » du Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes à Lyon en 2006, à paraître.

⁵⁰ Publiée à Rennes, PUR, 1997.

⁵¹ *Ibid.*, p. 16.

⁵² *Ibid.*, p. 14.

⁵³ Paris, Le Cerf. Publication réalisée à partir de la recherche inédite qui faisait partie du dossier d'habilitation de J.-O. Boudon.

Ceux-ci se mobilisent pour l'édification de nouvelles églises qui doivent jouer le rôle de repères, de « points d'accroche dans un océan d'impiété ». Une mobilisation qui suggère que la création d'un nouvel espace paroissial, accompagné d'un nouvel édifice du culte, dépasse les seuls enjeux religieux et peut être fondateur d'identité. Au terme de cette analyse « spatialisante », J.-O. Boudon s'interroge sur la dimension de Paris comme « cité sacrée » s'ordonnant autour de lieux symboliques comme l'église de Saint-Denis ou encore la montagne Sainte-Genève.

Même s'il ne faut pas en exagérer la place, l'espace n'est donc pas totalement absent de l'horizon méthodologique des historiens français du fait religieux contemporain. On peut même esquisser une typologie des catégories spatiales utilisées : celle de l'espace sacré, intérieur et extérieur aux édifices du culte ; celle de l'espace territorial de la paroisse ou du diocèse. Ces espaces sont avant tout des espaces matériels, concrètement délimités par des murs, des lieux, des frontières. La dimension symbolique n'est cependant pas totalement absente lorsque Ph. Boutry ou J.-O. Boudon évoque les arguments des fidèles souhaitant recouvrer un cadre paroissial dont ils ont été privés. La délimitation de ces espaces n'exclut pas non plus la mise en valeur d'une certaine dynamique, que celle-ci soit d'ordre spatial, lorsque les auteurs évoquent les déplacements vers ou dans le cadre d'espaces sacrés, ou temporel lorsqu'il y a analyse des mutations de l'espace. Enfin, si la définition institutionnelle des espaces, notamment par l'Église catholique, n'est pas négligée, c'est surtout l'espace vécu, approprié par les fidèles qui intéresse les chercheurs.

Dans le domaine des références méthodologiques, l'auteur le plus abondamment cité est Gabriel le Bras, qui, pour le thème qui nous préoccupe, se rattache au courant qui, dans le sillage de l'école des *Annales*, insistait sur l'importance des liens entre géographie et histoire, entre espace et temps. Alphonse Dupront occupe une place réelle, mais un peu à part, inspirant surtout les modernistes. Dans le cas des monographies diocésaines ou urbaines apparaît le souci de plus en plus net de justifier le choix de l'espace régional retenu et de ne plus le présenter comme un choix allant de soi car lié à l'itinéraire personnel du chercheur. Enfin, d'une manière générale, les références restent très historico-historiennes, faisant peu d'incursions du côté des géographes, ethnologues et autres sociologues, si l'on excepte le cas un peu particulier de Gabriel Le Bras.

Histoire du fait religieux et espace en Allemagne : la territorialisation du concept de milieu

L'enquête n'a pas pu être menée de la même manière que pour la France, à cause des singularités de l'histoire du religieux en Allemagne. En effet, le fait religieux, en particulier catholique, y a été considéré jusqu'à une date très récente comme un phénomène marginal par les historiens contemporanéistes, pour des raisons à la fois épistémologiques (la religion jugée comme une conduite dépassée, obsolète, au regard de pratiques ou d'idéologies envisagées comme innovantes, telles que par exemple l'idée nationale) et idéologiques (domination durable de l'institution universitaire par des protestants peu soucieux de mettre en valeur le rôle de l'Église catholique, empreinte d'une nouvelle génération d'historiens influencés par le marxisme et le

structuralisme et ne faisant pas de l'histoire religieuse leur priorité)⁵⁴. En réalité, l'histoire des faits religieux est restée très longtemps la chasse gardée des historiens de l'Église, les *Kirchenhistoriker*, qui sont à l'origine des théologiens, généralement titulaires d'une chaire ou enseignant dans une faculté de théologie, et donc pas tout à fait des historiens au sens profane du terme.

Depuis une dizaine d'années cependant et surtout dans les cinq dernières années, l'histoire du fait religieux contemporain a fait un retour en force au sein de l'histoire générale. En dehors du rôle de l'actualité immédiate, qui est loin d'être négligeable, cette évolution peut être reliée à deux facteurs : le travail de la *Kommission für Zeitgeschichte* (Commission pour l'histoire du temps présent) et l'influence de nouveaux courants historiographiques. La Commission pour l'histoire du temps présent a été fondée par des historiens en 1961, avec pour principal objectif de faire la lumière sur le rôle exact du catholicisme et des catholiques sous le III^e Reich⁵⁵ : un programme apparemment sans lien direct avec la thématique de l'espace, d'autant plus que les recherches des membres de la Commission étaient surtout axées sur les formes d'expression associatives et politiques du catholicisme allemand, beaucoup moins sur ses formes de différenciation régionales ou locales. Reproche a d'ailleurs été fait à la Commission de proposer une vision trop organisationnelle du catholicisme allemand et de négliger les approches inspirées par l'histoire sociale ou l'histoire des mentalités. Or, à notre sens, ce sont ces dernières qui sont les plus susceptibles de favoriser l'utilisation de la notion d'espace, matériel ou symbolique. Cependant, depuis le début des années quatre-vingt-dix, une évolution certaine est apparue dans les axes de recherche privilégiés par la Commission, comme le montrent les thèmes des publications qu'elle a accueillies dans sa célèbre « série bleue »⁵⁶ : une évolution à mettre en relation avec de nouvelles influences. À partir du début des années soixante-dix en effet, l'histoire des faits religieux en Allemagne a reçu la triple influence de l'École des *Annales*, de l'histoire religieuse à la française et de l'« histoire du quotidien » (*Alltagsgeschichte*), courant spécifique aux mondes germanique et anglo-saxon, mélange d'histoire des mentalités et de volonté de rupture avec les approches structuralistes, cherchant à replacer les individus, et plus particulièrement les « petites gens », au centre de la recherche historique⁵⁷. Cette triple influence a conduit à une redécouverte du monde catholique sous l'angle de l'histoire sociale et de l'histoire culturelle, une double approche qui a fait resurgir la notion d'espace⁵⁸.

⁵⁴ Voir Otto WEISS, « Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht », dans *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, t. 17, 1998, p. 289-312.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁶ *Blaue Reihe : Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte*, éditées actuellement par les éditions Ferdinand Schöningh à Paderborn. Pour repérer les travaux les plus récents, nous nous sommes servis du catalogue disponible sur internet.

⁵⁷ Pour une mise au point en français sur l'*Alltagsgeschichte*, voir Thierry NADEAU, « L'*Alltagsgeschichte* », dans *Bulletin d'information de la Mission historique française en Allemagne*, n° 20, 1990, p. 43-52.

⁵⁸ Voir WEISS, « Religiöse Geschichte... », *op. cit.*, p. 290 et 310-311.

Dans ce cadre très spécifique qui est celui de l'histoire religieuse « à l'allemande » et dans un contexte plus large qui est celui de la propension des historiens allemands à théoriser et à proposer des modèles conceptuels (davantage que leurs collègues français en tout cas), il nous semble que la notion d'espace dans l'historiographie du fait religieux contemporain en Allemagne a en fait été médiatisée par le concept de milieu, un concept qui a orienté une bonne partie de l'historiographie du catholicisme allemand depuis le début des années soixante-dix. Ce concept, que l'on rencontre d'abord chez des sociologues français, Auguste Comte, puis Émile Durkheim, se réfère dès ce moment à des notions spatiales, telles celles de l'espace social au sein duquel l'individu évolue. Publié à la fin des années soixante, l'article du sociologue allemand M. Rainer Lepsius l'utilise comme une clé de compréhension du système des partis politiques en Allemagne à la fin de l'Empire et sous la République de Weimar ⁵⁹. Selon M. R. Lepsius, il existerait en Allemagne quatre *Sozialmilieus* stables et cohérents, le milieu catholique, le milieu conservateur, le milieu protestant-bourgeois et le milieu social-démocrate, des ensembles structurés mais sans relations les uns avec les autres. Chacun de ces ensembles aurait généré un parti représentant ses intérêts et reproduisant cet isolement et cette incapacité à la communication et au compromis qui expliqueraient l'« effondrement » du système des partis à la fin de la République de Weimar. On le voit, les préoccupations originelles de M. R. Lepsius n'avaient pas de relation étroite avec les thématiques de l'espace, mais la définition précise qu'il donne du concept de milieu contient des notions spatiales, notamment celle de la « tradition régionale » qui jouerait un rôle dans la structuration du milieu ⁶⁰.

Les analyses de M. R. Lepsius ont eu un retentissement considérable dans l'historiographie allemande en général et dans l'historiographie du catholicisme en particulier. Pour cette dernière, M. R. Lepsius est devenu une sorte de référence obligée, alors que ses travaux ne s'inscrivaient absolument pas dans cette perspective, et ses réflexions ont suscité critiques et mises au point multiples ⁶¹. Depuis une dizaine d'années, ces débats ont conduit à une reconsidération de la notion de milieu sous un angle plus empirique. Cette reconsidération s'est d'abord manifestée dans les recherches inspirées par les nouvelles problématiques de l'histoire sociale et de l'histoire de la vie quotidienne, comme celles d'Urs Altermatt, historien suisse

⁵⁹ M. Rainer LEPSIUS, « Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft », dans Wilhelm ABEL (éd.), *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lüge*, Stuttgart, Fischer, 1966, p. 371-399.

⁶⁰ Lepsius définit en effet les milieux comme des unités sociales « formées par la coïncidence de plusieurs dimensions structurelles telles que la religion, la tradition régionale, la situation économique, l'orientation culturelle » (WEISS, « Religiöse Geschichte... », *op. cit.*, p. 300).

⁶¹ Pour un résumé de ces débats, voir ARBEITSKREIS FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE (AKKZG), Münster, « Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe », dans *Westfälische Forschungen*, t. 43, 1993, p. 588-654 et Olaf BLASCHKE et Frank-Michael KUHLEMANN, « Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus », dans Olaf BLASCHKE et Frank-Michael KUHLEMANN (éd.), *Religion im Kaiserreich. Milieus-Mentalitäten-Krisen*, Gütersloh, Kaiser, Gütersloher Verlags-Haus, 1996, p. 7-56.

alémanique qui a connu une assez large réception en Allemagne ⁶², ou celles des chercheurs proches de l'école d'histoire sociale dite de Bielefeld ⁶³. Elle a atteint ensuite la sphère gravitant autour de la Commission pour l'histoire du temps présent par l'intermédiaire de U. Altermatt, devenu membre de la Commission, mais aussi de jeunes chercheurs de l'université de Münster qui ont travaillé à l'élaboration d'une méthode « historico-empirique » pour l'étude du milieu catholique ⁶⁴ et dont certains ont vu leurs thèses publiées dans la série des « volumes bleus ». Dans notre perspective, il s'agit de montrer comment et sous quelle forme cette reconsidération a conduit à une réévaluation des notions spatiales et de quels travaux concrets elle s'est accompagnée.

La principale critique qui pouvait être adressée à M. R. Lepsius était d'avoir proposé un modèle certes stimulant, mais insuffisamment confirmé par des études de terrain et donc susceptible d'être constamment remis en cause. L'un des principaux traits des tentatives historiennes de redéfinition de la notion de milieu catholique sous l'influence des problématiques de l'histoire sociale et culturelle est précisément de remettre en valeur la dimension « territoriale » de la notion, en d'autres termes d'insister sur la relation étroite existant entre milieu confessionnel et espace régional ou local. Ainsi, Olaf Blaschke et Frank-Michael Kuhlemann, à partir des études rassemblées dans le volume qu'ils ont dirigé, proposent une subdivision tripartite du concept de milieu qui doit permettre de rendre compte des différenciations « d'ordre spatial (niveau local, régional, national) et social » ⁶⁵. Ils avancent donc les notions de « micromilieu » (caractérisé par la proximité géographique et les liens personnels : famille, collègues, voisinage, paroisse), « mésomilieu » (couvrant sur le plan spatial des aires de taille intermédiaire comme les régions) et « macromilieu » (caractérisant le niveau national, comme le « catholicisme allemand » par exemple) ⁶⁶. Trois milieux étroitement imbriqués les uns dans les autres comme l'illustrent notamment deux études publiées dans le recueil *Religion im Kaiserreich* et portant toutes les deux sur des « territoires » clairement identifiés : l'évêché de Fulda, en Hesse, et la province prussienne de Rhénanie ⁶⁷. Siegfried Weichlein montre ainsi que les évolutions du « macromilieu » au XIX^e siècle, caractérisées notamment par l'ultramontanisme et la

⁶² Voir notamment son étude sur les catholiques suisses : *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich, Benziger, 1989.

⁶³ Voir les contributions au volume *Religion im Kaiserreich...* Pour une mise au point en français sur l'école de Bielefeld, voir Catherine MAURER, « Le groupe de Bielefeld. L'histoire sociale en Allemagne », dans *Bulletin d'information de la Mission historique française en Allemagne*, n° 17, 1988, p. 23-29.

⁶⁴ Voir AKKZG, « Katholiken zwischen Tradition und Moderne... », *op. cit.*

⁶⁵ BLASCHKE et KUHLEMANN, « Religion in Geschichte und Gesellschaft... », *op. cit.*, p. 47.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 47-48.

⁶⁷ Siegfried WEICHLIN, « Konfession und Region. Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas », dans BLASCHKE et KUHLEMANN (éd.), *Religion im Kaiserreich...*, *op. cit.*, p. 193-232 ; Thomas MERGEL, « Grenzgänger. Das katholische Bürgertum im Rheinland zwischen bürgerlichem und katholischem Milieu 1870-1914 », *ibid.*, p. 166-192. Pour Th. Mergel, voir également sa thèse *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1994.

cléricalisation, ont favorisé l'homogénéisation d'un « mésomilieu », celui de l'évêché de Fulda, indissociable néanmoins de multiples « micromilieus » à l'existence bien antérieure au XIX^e siècle. Thomas Mergel montre également pour la Rhénanie que les micromilieus préexistent au macromilieu, mais estime qu'on ne peut parler de milieu catholique à l'échelle nationale pour l'Allemagne (donc de « macromilieu ») qu'après la fin du processus d'unification, alors que Weichlein en décèle l'existence dès la première moitié du XIX^e siècle.

La dimension territoriale était aussi au cœur des réflexions de l'*Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte* (AKKZG), groupe de recherches réuni à l'initiative de Wilhelm Damberg à l'université de Münster, proche à l'origine des pôles de l'histoire des Églises et de la Commission pour l'histoire du temps présent. C'est en effet la constatation de « l'importance des différences locales et régionales pour l'histoire du milieu catholique, aussi bien au sein des divers pays que pour une comparaison à l'échelle de l'Europe »⁶⁸ qui a conduit les membres de ce groupe de recherches à élaborer un modèle d'analyse qui permette de rendre compte des diversités des micromilieus, tout en préparant le terrain à une comparaison pertinente des résultats. Ce modèle comprend d'abord une redéfinition du concept de milieu catholique qui repose sur la double appréhension du milieu comme phénomène caractéristique de la modernité⁶⁹ et comme ensemble d'individus identifiable par la manière dont il interprète la réalité qui l'environne. Ainsi, le milieu catholique se caractériserait aux XIX^e et XX^e siècles par sa position à la fois dans et en dehors de la modernité (à cause de sa confrontation inévitable avec une société en pleine mutation et de son rejet du processus de modernisation) et par sa cohésion fondée sur une interprétation du monde en termes de valeurs religieuses, d'« énonciations religieuses traditionnelles »⁷⁰. Au-delà de cette nouvelle définition théorique, l'intérêt du travail des historiens de Münster est de proposer des « indicateurs de base »⁷¹ qui doivent permettre de mesurer degré de participation du milieu catholique à la modernité et ampleur de sa cohésion interne. Ces indicateurs sont essentiellement d'ordre statistique : du côté de la modernité, mesure de la proportion de catholiques dans les centres urbains, dans les différents secteurs d'activité, mesure du taux de mariages mixtes, du taux de « sorties de l'Église »⁷², du degré d'organisation, élaboration de statistiques électorales ; du côté de la cohésion interne, mesure du nombre de catholiques par prêtre, du nombre de pratiquants (avec toutes les nuances, du « messalisant » au « pascalisant »), élaboration de statistiques associatives⁷³. Tous ces indicateurs doivent évidemment

⁶⁸ AKKZG, « Katholiken zwischen Tradition und Moderne... », *op. cit.*, p. 589.

⁶⁹ Depuis le début des années soixante-dix, les concepts de modernité et de modernisation ont également joué un grand rôle dans l'historiographie allemande en général et dans l'historiographie du catholicisme en particulier : voir WEISS, « Religiöse Geschichte... », *op. cit.*, p. 298-299 et, pour la relation avec le concept de milieu, AKKZG, « Katholiken zwischen Tradition und Moderne... », *op. cit.*, p. 602-609 et 616-621.

⁷⁰ AKKZG, « Katholiken zwischen Tradition und Moderne... », *op. cit.*, p. 609.

⁷¹ *Ibid.*, p. 621-631.

⁷² La « sortie de l'Église » (*Kirchenaustritt*) concerne les personnes qui ont décidé de se soustraire à l'impôt d'Église (*Kirchensteuer*).

⁷³ Voir AKKZG, « Katholiken zwischen Tradition und Moderne... » *op. cit.*, p. 630.

être appliqués au niveau local et régional : leur objectif est d'offrir un cadre plus scientifique aux recherches fondées sur une base spatiale et de donner ainsi à l'espace territorial une place privilégiée dans l'étude du milieu catholique.

Les propositions des chercheurs de Münster ne sont pas sorties de pures spéculations théoriques, mais bien de recherches concrètes qui ont conduit certains d'entre eux à ancrer leurs travaux dans un espace local ou régional. Ainsi Christoph Kösters a-t-il choisi le diocèse de Münster pour y réaliser une histoire sociale et culturelle des principales organisations catholiques dans la première moitié du ^{xx}e siècle, une histoire « d'en-bas » qui permet de renouveler le regard porté sur les relations entre milieu catholique et modernité d'une part et milieu catholique et national-socialisme d'autre part ⁷⁴. Le diocèse de Münster y est présenté comme un espace d'analyse commode car « relativement cohérent sur le plan confessionnel » et alternant régions industrielles et zones rurales ⁷⁵. Antonius Liedhegener quant à lui s'est engagé dans une étude de sociologie religieuse doublement comparative puisqu'elle porte sur les milieux catholique et protestant de deux grandes villes de Westphalie, Münster et Bochum. Il pose le problème du rythme de la « sécularisation », ce que les historiens français appellent plutôt le détachement par rapport aux Églises et à la religion ⁷⁶. L'auteur indique que le hasard n'est pas tout à fait étranger au choix de ces deux villes, mais précise que certaines données en rendent la comparaison pertinente, en particulier le fait qu'elles incarnent deux modèles radicalement opposés de croissance urbaine, l'un fondé sur le développement industriel (Bochum), l'autre sur le développement des services dans le cadre d'une ville ancienne (Münster) ⁷⁷. Wilhelm Damberg enfin s'est intéressé à l'évolution du milieu catholique dans le diocèse de Münster de part et d'autre de la césure représentée par le concile Vatican II, monographie régionale mise en perspective grâce à une comparaison avec le milieu catholique néerlandais, voisin par la géographie du diocèse westphalien ⁷⁸. En 2000, les membres du groupe de Münster publiaient, en utilisant les principes présentés en 1993, un premier bilan des recherches récentes menées sur le catholicisme du ^{xix}e siècle et affinaient, en fonction des différenciations régionales, leur modèle d'interprétation de la naissance du milieu catholique en Allemagne ⁷⁹.

⁷⁴ Christoph KÖSTERS, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945*, Paderborn, Schöningh, 1995 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, t. 68).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁶ Antonius LIEDEGENER, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933*, Paderborn, Schöningh, 1997 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, t. 77).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 27-29.

⁷⁸ Wilhelm DAMBERG, *Abschied vom Milieu? Der Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980*, Paderborn, Schöningh, 1997 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, t. 79).

⁷⁹ AKKZG, « Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland », dans *Historisches Jahrbuch*, t. 120, 2000, p. 358-395.

Les cercles de réflexion que l'on vient d'évoquer ne monopolisent pas à eux seuls la totalité des études récentes qui associent étroitement milieu catholique et espace régional. Il faudrait évoquer le travail de Cornelia Rauh-Kühne sur le « micromilieu » catholique d'Ettlingen dans le pays de Bade ⁸⁰, celui de Bernhard Höpfl sur les laïcs catholiques bavarois sous le III^e Reich ⁸¹ ou encore celui de Birgit Mitzscherlich sur le diocèse de Meissen, en Saxe ⁸². Le dossier rassemblé par Barbara Stambolis pour la livraison 2006 de la revue *Westfälische Forschungen* tient également compte des problématiques spatiales, à propos d'un territoire bien défini, la Westphalie ⁸³. Toutes confirment que depuis environ une quinzaine d'années l'espace des historiens allemands du fait religieux contemporain est devenu très souvent un espace territorial, résultat du retour à la démarche empirique de l'historien après la séduction de l'approche théorique des sociologues et l'épuisement des approches sous l'angle purement organisationnel : ce que nous avons appelé la territorialisation du concept de milieu. Cet espace territorial ne fait cependant guère de place à la paroisse comme espace vécu par les fidèles ⁸⁴. Par ailleurs, la notion d'espace sacré ne figure guère dans des travaux peu inspirés par les analyses issues de l'anthropologie ou de l'ethnologie ; il en aurait sans doute été autrement si on avait pris en compte les études des historiens modernistes.

Au total, il nous semble que la thématique des relations entre espace et histoire du fait religieux contemporain permet une lecture révélatrice de deux historiographies nationales. En effet, elle met d'abord en valeur l'ampleur des différences entre ces deux historiographies : différence d'évolution entre l'histoire religieuse « à la française », qui s'est définitivement imposée dans le champ historiographique à partir d'études ancrées dans un espace territorial, et émergence laborieuse de la *religiöse Geschichte*, dont la légitimité est encore contestée par certains et qui n'a saisi que récemment l'importance des analyses à base territoriale ; différence de méthode entre une historiographie française qui dédaigne les modèles conceptuels jugés trop théoriques et une historiographie allemande qui les considère comme un préalable obligé à la recherche empirique, surtout lorsque celle-ci s'attaque à l'espace régional, suspect de favoriser l'éparpillement. Elle souligne ensuite l'imperméabilité l'une à l'autre des démarches historiennes française et allemande : ignorance du concept de milieu du côté français ; quasi-ignorance de l'importance de Gabriel Le Bras et de l'école française de sociologie religieuse du côté allemand, ce qui conduit à une redécouverte quelque peu

⁸⁰ Cornelia RAUH-KÜHNE, *Katholisches Milieu und Kleinstadtgesellschaft. Ettlingen 1918-1939*, Sigmaringen, Thorbecke, 1991.

⁸¹ Bernhard HÖPFL, *Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern. Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945*, Paderborn, Schöningh, 1997 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 78).

⁸² Birgit MITZSCHERLICH, *Diktatur und Diaspora. Das Bistum Meißen 1932-1951*, Paderborn, Schöningh, 2005.

⁸³ Barbara STAMBOLIS (éd.), « Konfessionelle Kulturen in Westfalen », dans *Westfälische Forschungen*, t. 56, 2006.

⁸⁴ Sauf peut-être dans l'ouvrage de Maria Anna Zumholz, issue du groupe de réflexion de l'Université de Münster, *Volksfrömmigkeit und Katholisches Milieu. Marienerscheinungen in Heede 1937-1940*, Cloppenburg, 2004.

naïve des indicateurs statistiques comme outils de description du milieu catholique. À l'issue d'une telle étude et pour le thème qui nous préoccupe plus particulièrement, on ne peut que plaider pour une intensification des échanges qui favoriserait : du côté français, l'élaboration de modèles plus fermes d'analyse qui permettrait de renouveler le genre de la monographie régionale ou diocésaine en facilitant la comparaison ; du côté allemand, une ouverture encore plus large aux courants issus de l'histoire sociale et de l'histoire culturelle pour voir davantage dans l'espace territorial un espace de vie des fidèles, et pas seulement un champ d'affrontement entre « milieux » défendant des visions antagonistes du monde.

Organisation de l'espace et généalogie divine en Égypte ancienne

La région thébaine à l'époque hellénistique et romaine

Michèle BROZE et Aviva CYWIÉ

Il nous paraît peu utile, dans le cadre de ce texte ¹, de tenter de reporter sur la gestion égyptienne de l'espace réel et de l'espace imaginaire les définitions courantes des termes « sacré » et « profane ». En général, et d'un point de vue égyptologique en particulier, nous tenons à nous démarquer d'emblée de la position de Mircea Eliade ², qui déclare que l'homme n'est pas libre de choisir l'espace sacré mais que le divin s'impose à lui en un lieu qu'il doit identifier. Cette thèse est reprise notamment par Hoffmeier ³ dans l'ouvrage qu'il a consacré au vocabulaire du « sacré » en égyptien ancien. Pourtant, la définition éliadienne de l'hiérophanie (c'est-à-dire de l'apparition du divin) ne correspond guère à ce que nous pouvons observer des pratiques et des discours égyptiens. Nous préférons parler de construction d'un espace « sacré » dont le symbolisme est essentiellement « hétérogène et ponctuel, voire occasionnel », comme le suggère Claude Traunecker ⁴.

Nous nous contenterons, au départ, de quelques remarques sur une série de termes qui peuvent, dans la langue égyptienne, désigner un espace, un temps ou un état particuliers qui sont mis en relation avec les lieux de culte, avant de définir de manière générale la géographie cosmique telle qu'elle nous semble construite par

¹ Abréviations utilisées : *BIFAO* (*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*), *RdE* (*Revue d'Égyptologie*), *OLA* (*Orientalia Lovaniensia Analecta*).

² Par exemple, Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 310 et s.

³ James K. HOFFMEIER, *Sacred in the vocabulary of ancient Egypt. The term *d̄sr*; with special reference to Dynasties I-XX*, Fribourg, 1985 (*Orbis Biblicus et Orientalis*, vol. 59), p. 208.

⁴ Claude TRAUNECKER, « De l'hiérophanie au temple. Quelques réflexions », dans Ursula VERHOEVEN et Erhart GRAEFE, (éd.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, Louvain, 1991 (*OLA*, vol. 39), p. 303-317, en particulier p. 304 et 307.

les Égyptiens. Ensuite, nous tenterons de montrer que la coupure entre les mondes « sacré » et « profane » en Égypte ancienne est moins stricte qu'il n'y paraît. Dans cet objectif, nous prendrons comme exemple les complexes cultuels de la région thébaine aux époques hellénistique et romaine. Cette réflexion s'inscrit dans un projet à long terme ⁵. Nous n'avons donc pas l'ambition d'apporter ici des réponses définitives, mais de poser quelques questions sur les relations que les théologiens établissaient entre les espaces, soit rituellement (par des processions), soit théologiquement (par les textes et la décoration des temples), le plus souvent les deux.

Terminologie

Le terme égyptien habituellement traduit par « sacré » est *djeser*. Selon Antonio Loprieno, ce mot se rattache à la racine sémitique *guezzer* « couper » ⁶. Ceci n'étonnera pas, si l'on compare aux termes grec et latin *temenos* et *templum*, remontant eux aussi à une racine signifiant « couper ». Assurément, l'étymologie telle que nous la pratiquons en philologie peut apporter une clarification sur le sens. Cependant, il est souvent plus important de voir comment les Anciens eux-mêmes appréhendaient le terme et spéculaient sur sa signification.

D'une part, dans les textes, le terme *djeser* signifie « séparer » dans le sens de « singulariser », « distinguer », « privilégier ». Il peut être utilisé comme synonyme de « purifier », « nettoyer » ou « préparer » par exemple un chemin ou un endroit. Qualifiant un substantif, il peut le désigner comme étant « réservé », « spécial », « inaccessible » ⁷. Le sens général de *djeser* est donc d'aménager, de préparer un élément en le nettoyant, et non de le recevoir *a priori* comme coupé du reste du monde. D'autre part, selon l'analyse que Fischer-Elfert ⁸ a donnée du rituel de fabrication et d'animation des statues, *djeser* est mis en relation avec *sedjer* « être couché », « dormir ». Le ritualiste-artisan qui fabrique la statue se place dans un état « coupé », « séparé », qui correspond à une forme de sommeil, d'absence du monde visible. Cet isolement spatio-temporel lui permet de visualiser la « vraie » forme à donner à la statue, qui, sans cela, serait inefficace rituellement.

⁵ Ce projet, intitulé « Étude pluridisciplinaire et diachronique des croyances religieuses et des pratiques culturelles et sociales de la région thébaine en Égypte » est financé par le FRS-FNRS.

⁶ Antonio LOPRIENO, « Is the Egyptian hieroglyphic determinative chosen or prescribed ? », dans Lucia MORRA et Carla BAZZANELLA (éd.), *Philosophers and Hieroglyphs*, Turin, 2003, p. 237-250, à la p. 239. L'auteur présente quatre dimensions qui explicitent graphiquement le lien entre humain et divin : ce qui est coupé, ce qui est écrit, ce qui est caché, ce qui est purifié. Pour cette racine sémitique, voir David COHEN, François BRON et Antoine LONNET, *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques*, fasc. 2, Louvain, 1994, p. 111-112. La question de l'étymologie de *djeser* a été présentée dans HOFFMEIER, *Sacred in the vocabulary of ancient Egypt*, op. cit., p. 8-14.

⁷ Dimitri MEEKS, *Année lexicographique Égypte ancienne*, t. 2 : 1978, Paris, 1998, p. 445, n° 78.4961.

⁸ Hans-Werner FISCHER-ELFERT, *Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*, Heidelberg, 1998 (Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, vol. 5), p. 13-16.

Selon nous, le terme *djeser* ne désigne donc pas seulement un espace séparé des autres, et qui en acquiert une qualité particulière, mais aussi un temps et un état qui permettent d'accéder à l'invisible. Dans cette optique, il est restrictif de se contenter de la notion de séparation. En effet, c'est bien plus la manière de résoudre la séparation entre visible et invisible qui est en jeu, de même que la dialectique entre les deux, que la volonté de définir comme irréductible cette ligne de séparation. Le *djeser* comme espace séparé est évidemment défini par l'humain, bâti par l'humain, qui seul précise les modalités de son accès ou de son interdiction.

Parmi les autres termes qui clarifient le lien que l'Égyptien ancien construit avec l'imaginaire divin, signalons encore le terme *sheta* « caché ». Cette dissimulation du divin n'implique pas, elle non plus, une absence de communication radicale entre divin et humain. La même racine fournit un mot *shetaou*, qui désigne un endroit difficile d'accès, à cause des branchages ou des épines ⁹. Pénétrer dans cet espace et/ou accéder à ce savoir est pénible, demande des efforts, mais n'est pas conçu comme impossible, même si cela requiert des conditions et une forme d'initiation.

Accès au sanctuaire

Entrer dans un lieu saint ou toucher les objets et les mets destinés au dieu nécessitent d'abord un état de pureté physique acquis essentiellement par des ablutions répétées et l'observance d'une série d'interdits. Comme l'a souligné Serge Sauneron ¹⁰, les prêtres effectuent ces ablutions régulièrement. Ce faisant, « non seulement ils purifient leurs corps, mais toute une vie divine, peu à peu, les pénètre : l'eau sacrée, comme la mer initiale d'où le monde sortit au commencement, est régénératrice : quiconque s'en est aspergé se sent envahi d'une force nouvelle, enlevé à la vie d'ici-bas et introduit dans le monde éternel où résident les dieux... ». La purification corporelle implique également des interdits alimentaires et des obligations comportementales comme l'épilation des poils et cheveux, l'abstinence sexuelle avant les rites, la circoncision, le port de vêtements de lin et de sandales. Tous ces éléments différencient les prêtres du reste de la population. Par ailleurs, l'accès à l'espace « sacré » peut être conditionné par des usages locaux ou circonstanciels : les tabous alimentaires varient d'une localité à une autre selon la divinité vénérée à cet endroit et l'approche des lieux « sacrés » peut être proscrite à certains individus, par exemple les femmes et les fous, lors de certaines cérémonies ¹¹.

Le titre de « prêtre » (*purifié*) s'acquiert assez facilement ; cependant il existe différents niveaux de prêtrise. Si leur distinction n'est pas toujours claire, le degré supérieur de la prêtrise implique nécessairement une forme d'initiation similaire à celle que le pharaon subit lors de son intronisation ¹². Ce rite fait des prêtres des

⁹ Pascal VERNUS, « Le mot *St3w*, branchages, bosquets, bois », dans *RdE*, t. 29, 1977, p. 179-193.

¹⁰ Serge SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 91.

¹¹ SAUNERON, *Les prêtres*, op. cit., p. 46-54 ; ID., « Les possédés », dans *BIFAO*, t. 60, 1960, p. 111-115, aux p. 111-112.

¹² À propos de l'initiation sacerdotale et de la distinction entre les différentes catégories de prêtrise, en particulier à Karnak, voir Jean-Marie KRUCHTEN, *Les annales des prêtres de Karnak*

substituts du pharaon ¹³ qui, dans les représentations, est celui qui rend le culte à l'image matérielle dans laquelle la divinité pénètre et se manifeste dans le monde visible. La statue de culte se trouve à l'abri des regards dans un sanctuaire qui se veut inaccessible à la piété des fidèles : le temple égyptien n'est pas un lieu de recueillement collectif, mais un écrin destiné à recevoir la présence divine. Cette présence est assurée par des rites spécifiques qui animent l'effigie du dieu au moyen d'offrandes alimentaires, de libations, d'onctions, d'habillement, etc.

Le temple égyptien

Il est communément admis en égyptologie que le temple égyptien est, entre autres, une réplique du cosmos. L'architecture et la décoration en témoignent avec ses plafonds ornés d'étoiles et de déesses célestes, supportés par des colonnes végétales illustrant le foisonnement de la vie. Celle-ci s'exprime également dans les soubassements des parois qui contiennent des représentations de lotus et de papyrus émergeant de la terre d'Égypte matérialisée par le sol du temple. Entre terre et ciel – sol et plafond –, les murs, quand ils sont décorés, portent des scènes où interagissent les divinités et les souverains par le biais tant de l'image que du texte. Il s'agit généralement de scènes d'offrandes dans lesquelles le roi offre au dieu le moyen de perpétuer l'ordre du monde. Ces figurations, qui ne reproduisent pas la réalité, témoignent d'une construction idéologique du cosmos qui met en relation visible et invisible.

À côté de cette référence à la structure cosmique, l'architecture du temple égyptien peut également nous fournir quelques éléments de réflexion sur la notion de « sacré » en Égypte ancienne. Les grands lieux de culte tardifs de la Haute Égypte, comme Edfou et Dendera, possèdent une structure proche servant généralement de référence lorsqu'il s'agit de décrire l'agencement du temple égyptien. Il faut pourtant admettre qu'il serait malaisé d'en donner le plan canonique. On le décrit habituellement comme une succession de portes monumentales ouvrant sur des cours et des salles hypostyles (c'est-à-dire des salles à colonnes), alignées sur un axe et menant à un sanctuaire. La superficie et le volume des pièces diminuent à mesure que l'on s'avance vers le « saint des saints », et la lumière s'atténue progressivement ¹⁴. Pourtant, la situation est bien plus complexe et au contraire, comme l'a souligné Claude Traunecker, « une des caractéristiques du temple égyptien est la grande diversité des plans » ¹⁵. Certains changent d'axe ou de structure au cours de leur histoire (temple de Médamoud),

(*xxx^e-xxiii^e dynasties*) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon, Louvain, 1989 (OLA, vol. 32), p. 175-186 et p. 251-256.

¹³ En principe, seul le roi est habilité à accomplir les rites et à entrer en contact avec les dieux, les prêtres initiés n'étant que ses substituts. À ce propos, voir Philippe DERCHAIN, « Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique », dans Luc DE HEUSCH (éd.), *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, 1962 (Annales du Centre d'Étude des Religions, vol. 1), p. 61-73, en particulier p. 69-72 sur le caractère divin du roi égyptien.

¹⁴ Voir par exemple Byron E. SCHAFER, « Temples, priests, and rituals : an overview », dans Byron E. SCHAFER (éd.), *Temples of ancient Egypt*, Londres, 1997, p. 1-30, aux p. 5-6 ; John BAINES, « Temple symbolism », dans *Royal Anthropological Institute News*, t. 15, 1976, p. 10-15.

¹⁵ TRAUNECKER, « De l'hiérophanie au temple », *op. cit.*, p. 305.

d'autres présentent plusieurs axes (temples de Kom Ombo ou El-Qala) et la porte monumentale appelée pylône, par exemple, n'est pas toujours présente.

Quelles que soient ces différences, le temple égyptien est séparé du monde extérieur par une enceinte, généralement construite en brique crue. Pour les Égyptiens, ce mur sert avant tout de frontière entre l'ordre et le désordre, deux notions cruciales permettant d'opérer la distinction entre l'univers créé et organisé par le démiurge, et la préexistence qui continue à exister en dehors du monde ordonné. C'est pourquoi quelques enceintes tardives suivent un parcours sinueux qui pourrait imiter les vagues du Noun, l'océan primordial chaotique qui se trouve à la bordure du monde créé, menaçant sans cesse son équilibre. De ce point de vue, le temple fait lieu de « forteresse contre le chaos »¹⁶.

On imagine souvent que l'enceinte délimite un domaine réservé exclusivement aux dieux, au pharaon et aux prêtres. Le commun des mortels, n'y ayant pas accès, aurait peu à jouer dans le fonctionnement cosmique du temple. Cependant, si l'on peut concevoir que le pharaon est à la fois en dehors de l'humanité (puisque'il procède du divin) et une partie de celle-ci, il est possible d'envisager le temple sous deux angles différents : il est coupé du monde mais, en même temps, une partie de celui-ci¹⁷. L'enceinte définit bien un espace clos, différent de l'extérieur, mais elle n'est pourtant pas totalement fermée au commun des fidèles qui pouvait y pénétrer, par exemple lors des fêtes et des processions¹⁸.

Il est difficile de déterminer avec précision qui avait accès à quelle partie du temple, mais il apparaît clairement que seuls le pharaon et les prêtres de haut rang (représentants du pharaon) pouvaient contempler la statue de culte, et donc pénétrer dans le sanctuaire. Selon Bryan Schafer¹⁹, la chapelle axiale, apogée du parcours depuis l'entrée du complexe, ne constitue pas l'unique pièce impénétrable de l'édifice : la salle hypostyle qui la jouxte dans la plupart des cas posséderait le même degré de « sacralité ». L'auteur distingue en fait trois niveaux de « sacralité » au sein du complexe cultuel égyptien, en fonction de leur accessibilité. En aval du sanctuaire et de la salle hypostyle se placent les cours à ciel ouvert encadrées par les murs du temple et généralement précédées d'une porte majestueuse appelée pylône. Cet espace considéré comme le « deuxième niveau de sacralité » pouvait vraisemblablement accueillir les prêtres de tous niveaux, à condition d'avoir effectué les purifications nécessaires. Il semblerait que quelques personnes ne faisant pas partie du clergé aient été également admises dans cette zone à l'occasion de certains rituels spécifiques, du

¹⁶ SCHAFER, « Temples, priests, and rituals », *op. cit.*, p. 5.

¹⁷ Lanny BELL, « The New Kingdom « divine » temple : the example of Luxor », dans Byron E. SCHAFER (éd.), *Temples of ancient Egypt*, London, 1997, p. 127-184, à la p. 135.

¹⁸ Lors de ses déplacements, la barque processionnelle du dieu était exhibée à la population. Ces fêtes étaient également l'occasion de demander à la divinité de rendre des oracles. Dans le grand axe processionnel Nord-Sud du temple de Karnak, par exemple, nous avons conservé sous forme de statues, d'inscriptions ou de graffiti, les souvenirs que laissent ces fidèles de leur présence sur le parcours de la barque. Jean-Marie KRUCHTEN, « Le « Maître des dieux » de Karnak », dans Ursula VERHOEVEN et Erhart GRAEFE (éd.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten*, *op. cit.*, p. 179-187.

¹⁹ SCHAFER, « Temples, priests, and rituals », *op. cit.*, p. 5-6.

moins au Nouvel Empire (environ 1550 à 1307 avant J.-C.)²⁰. Le « troisième niveau de sacralité » inclus dans l'enceinte permet l'accès à tout Égyptien (pharaon, prêtre ou commun des fidèles). Dans cet espace à ciel ouvert situé entre l'enceinte et l'entrée du temple proprement dit se trouvent, selon l'ampleur des lieux, les quartiers des prêtres, des petites chapelles, des jardins, des greniers de stockage, des zones d'abattage, des endroits pour préparer les offrandes et une pièce d'eau destinée aux ablutions.

Le fonctionnement de certains rituels, comme les cérémonies de renouvellement de la royauté, reposent sur la combinaison d'actes privés et publics. À l'écart complet des fidèles, ce type de culte n'aurait guère pu obtenir le soutien du peuple, nécessaire pour maintenir la royauté pharaonique pendant trois millénaires. Certaines parties de l'enceinte « sacrée » étaient strictement réservées aux prêtres et au pharaon tandis que d'autres s'ouvraient au peuple, au minimum lors de certaines célébrations. Ces endroits sont parfois désignés comme des lieux de supplication où s'entendent les requêtes des hommes ; ils se situent non seulement au niveau de l'entrée, mais également dans les cours à ciel ouvert. Pendant les fêtes annuelles, des membres de la population étaient conduits dans les cours extérieures et intérieures dont le « niveau de sacralité » était le plus bas afin de vénérer les dieux et d'être témoins des effets prodigieux des rites effectués dans le secret du sanctuaire²¹. Le contact avec le commun des mortels, si restreint soit-il, semble donc nécessaire au bon fonctionnement du temple égyptien, ne serait-ce que pour relayer les bienfaits du culte dans le monde visible.

Dans certains complexes, une chapelle était aménagée contre la paroi arrière du temple. Il y a lieu de se demander si ces chapelles étaient le produit de la dévotion populaire. Selon Françoise Laroche et Claude Traunecker²², il apparaît que ces constructions n'émanaient nullement d'une piété spontanée, mais s'intégraient dans le culte officiel. Elles avaient un lien théologique et rituel certain avec l'intérieur du monument. Néanmoins, il est clair que certains reliefs situés à l'extérieur des bâtiments (soit en dehors du mur d'enceinte, soit à l'intérieur) avaient un statut particulier²³. En effet, on observe parfois dans les murs et sur les dallages la présence de trous qui permettent de supposer qu'une structure périssable venait s'encaster autour de ces reliefs. C'est le cas, par exemple, de la représentation de Ptah « qui écoute les prières » de la grande porte du temple de Ramsès III à Médinet Habou (fig. 1). Cette épithète, qui n'est pas le propre de Ptah, désigne des divinités honorées par la

²⁰ La chronologie absolue de l'Égypte antique demeure quelque peu incertaine. Nous nous référons ici aux dates données par John BAINES et Jaromir MALEK, *Atlas of ancient Egypt. Revised edition*, Le Caire, 2002, p. 36-37.

²¹ BELL, « The New Kingdom « divine » temple », *op. cit.*, p. 135.

²² Françoise LAROCHE et Claude TRAUNECKER, « La chapelle adossée au temple de Khonsou », dans *Cahiers de Karnak*, t. 6 (1973-1977), Le Caire, 1980, p. 167-196, à la p. 194.

²³ En dehors de la région thébaine proprement dite, le temple de Kom Ombo nous livre un exemple original de décoration destinée aux fidèles. Un « relief cultuel » est gravé à l'intérieur du premier mur d'enceinte, à un endroit privilégié situé dans l'axe du temple. A. Gutbub a montré que les grandes images divines représentées sur cette paroi servaient de figures de remplacement pour les statues de culte auxquelles seuls les initiés avaient accès. Adolphe GUTBUB, « Kom Ombo et son relief cultuel », dans *Bulletin de la Société française d'Égyptologie*, t. 101, 1984, p. 21-48, aux p. 34-35.

population comme le prouvent les nombreuses stèles et dédicaces privées qui leur sont consacrées depuis le Nouvel Empire. Il a été montré que certains reliefs culturels portant cette désignation se trouvent bien à l'intérieur de l'enceinte, de la même façon que des graffitis laissés par les fidèles ²⁴.

Figure 1 : À Thèbes, la rive des vivants (Est) tout comme la rive des morts (Ouest) comportent des temples qui étaient en activité aux époques hellénistique et romaine. Déjà au Nouvel Empire, les temples des deux rives étaient mis en relation par des processions ²⁵.

À Karnak, à l'Est du temple d'Amon, un édifice dédié à « Amon qui écoute les prières » fut aménagé au Nouvel Empire pour recevoir les fidèles (fig. 2-A). Celui-ci demeure en usage à l'époque gréco-romaine où il est plus largement ouvert à la population qu'auparavant, comme l'a expliqué Jean Yoyotte ²⁶. Ces quelques

²⁴ Peter DILS, « « Ptah-de-la-grande-porte » : un aspect du fonctionnement du temple de Medinet Habou », dans *Scriba*, t. 4, 1995, p. 65-80 ; Guy WAGNER et Jan QUAEGBEUR, « Une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synode (Fayoum – Époque romaine) », dans *BIFAO*, t. 73, 1973, p. 41-60, aux p. 54-58.

²⁵ Carte d'après Lucia CRISCUOLO, « L'epigrafia greca a Tebe », dans Sven P. VLEEMING (éd.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, Leiden-New York-Cologne, 1995 (Papyrologica Lugduno-Batava, vol. 27), p. 21-30, à la p. 30.

²⁶ Jean YOYOTTE, « Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne », dans *Les pèlerinages. Égypte ancienne, Israël, Islam, Perse, Inde, Tibet, Indonésie, Madagascar, Chine, Japon*, Paris, 1960 (Sources orientales, vol. 3), p. 19-74, aux p. 43-44. À propos des pèlerinages, on consultera également Youri VOLOKHINE, « Les déplacements pieux en Égypte pharaonique : sites et pratiques

éléments laissent entrevoir la présence des non-initiés dans certaines parties des espaces cultuels.

Quelques indices nous permettent également de penser que la statue divine présente dans le sanctuaire pouvait, à certaines occasions, être accessible visuellement aux fidèles. Dans le temple romain d'El-Qala, un peu au nord de Thèbes, le dispositif de fermeture des portes est double : devant les grands vantaux, se trouvaient des portillons légers. On pouvait ainsi ouvrir les grandes portes pour faire voir l'image divine, tandis que les portes légères empêchaient l'accès au temple. Cet exemple n'est pas isolé, le même type de mécanisme pouvant également être observé sur le seuil de la salle hypostyle du temple de Ramsès III à Médinet Habou. On le voit, même le « saint des saints », considéré par les Égyptiens eux-mêmes comme *djeser* « coupé » et *sheta* « caché », n'était peut-être pas aussi inaccessible aux non-initiés qu'une opposition binaire entre « sacré » et « profane » le laisserait suggérer.

Processions divines dans la région thébaine

En dehors de l'enceinte « sacrée », le contact avec le divin se réalise lors des processions de la barque portative enfermant une effigie du dieu, dissimulée à l'intérieur de la cabine. La présence du dieu n'est évoquée qu'au moyen d'objets placés à la proue et à la poupe ²⁷. Ainsi, le divin ne se laisse pas aisément percevoir par les sens, même lorsqu'il sort de son domaine.

La région thébaine est le théâtre de processions qui mettent en relation la rive orientale – le monde des vivants où le soleil se lève – et sa contrepartie occidentale – le monde des morts où l'astre se couche. Dès le Moyen Empire (environ 2134 à 1640 avant J.-C.), mais surtout au Nouvel Empire (environ 1550 à 1307 avant J.-C.), la *Belle Fête de la Vallée* met les deux rives en relation lorsque Amon de Karnak sort de son temple pour aller rendre visite aux défunts des nécropoles. La barque portative contenant une statue particulière de ce dieu ²⁸ est placée dans une embarcation de dimensions supérieures pour traverser le Nil. Cette grande procession se veut régénératrice pour tous les défunts de la montagne de l'Occident. En réalité, le culte se concentre sur le temple du roi régnant (appelé *temple de millions d'années*) et les hauts dignitaires de la cour se font enterrer à proximité de cet édifice pour bénéficier de la venue du dieu ²⁹.

cultuelles », dans David FRANKFURTER (éd.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden-Boston, 1998 (Religions in the Graeco-Roman World, vol. 134), p. 51-97.

²⁷ BELL, « The New Kingdom « divine » temple », *op. cit.*, p. 134-135. À propos de l'image spécifique d'Amon dans sa châsse qui apparaît à la 26^e dynastie, voir Marianne DORESSE, « Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade », dans *RdE*, t. 23, 1971, p. 113-136 ; t. 25, 1973, p. 92-135 et t. 31, 1979, p. 36-65.

²⁸ On sait que l'image processionnelle de l'Amon de Karnak porte un nom spécifique (le « Maître des dieux ») qui la distingue de l'image cultuelle enfermée dans le sanctuaire, qualifiée, elle, de *djeser*. KRUCHTEN, *Les annales des prêtres de Karnak*, *op. cit.*, p. 253.

²⁹ À propos de la *Belle Fête de la Vallée*, voir Siegfried SCHOTT, *Das schöne Fest von Wüstantale. Festbräuche einer Totenstadt*, Wiesbaden, 1952 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, vol. 11). Pour une comparaison entre celle-ci et les rites décadaires de Djémé, on se référera notamment à Claude TRAUNECKER, Françoise LE SAOUT et Olivier MASSON, *La chapelle d'Achôris à Karnak*,

Les pratiques funéraires régionales subissent des modifications à la fin du Nouvel Empire. À cette époque, lorsque le pouvoir royal est transféré vers le nord du pays, la région thébaine n'accueille plus guère les *temples de millions d'années* des nouveaux souverains et la *Belle Fête de la Vallée* s'en trouve modifiée, l'objet même de sa procession ayant disparu. Au même moment, on voit apparaître sur la rive occidentale, dans un temple construit pendant la 18^e dynastie à Médinet Habou (l'ancienne Djêmé), les premières mentions d'un nouveau type de culte rythmé selon la semaine de dix jours (fig. 1). Pour Claude Traunecker, un phénomène de transfert s'est vraisemblablement opéré entre le temple du roi régnant et le petit sanctuaire de Médinet Habou ³⁰. Les particuliers souhaitent toujours être associés au culte faisant intervenir Amon sur la rive Ouest, mais le sens du rite se transforme ³¹.

Les documents les plus explicites à ce sujet datent des époques hellénistique et romaine (environ 332 avant J.-C. à 395 après J.-C.). Au fil des siècles, la théologie d'Amon s'est modifiée en développant de façon sophistiquée le double aspect de ce dieu, à la fois démiurge et garant de l'univers. « L'idée de fond est la conservation de l'ordre universel. Pour les théologiens thébains des époques tardives, celle-ci dépendait non seulement des forces divines actives régissant le monde, mais également de l'entretien des forces créatrices des origines. L'équilibre du monde exigeait une constante répétition des actes créateurs sous l'impulsion des forces divines régissant l'univers organisé » ³². À Thèbes, Amon devient la figure clé de ce système destiné à perpétuer le monde : il joue tantôt le rôle de père générateur, tantôt le rôle de fils qui rend un culte à celui dont il est issu.

De tout temps en Égypte, l'intervention du fils dans le culte funéraire est déterminante pour le maintien de la survie du père dans l'au-delà. Ce schéma pratiqué par les particuliers acquiert, dans la sphère divine, une portée universelle dès lors que la figure du père n'est autre que le démiurge à l'origine de tout. À Thèbes, le créateur est Amon. Sous la forme d'un serpent appelé Kematef, il joue le rôle de père des primordiaux, huit dieux qui créèrent le monde puis, comme épuisés par leur acte, reposèrent avec leur père dans la Butte de Djêmé. Amon-Kematef et cette Ogdoad sont ainsi considérés comme les ancêtres défunts. Puisqu'il incarne l'énergie vitale universelle, Amon continue à exister sous un autre aspect, tandis que sa forme morte gît dans la nécropole divine de la rive occidentale, située à Djêmé. La contrepartie vivante du dieu, parfois appelée Amon d'Opê, réside sur l'autre rive. Selon la théologie thébaine tardive, Amon d'Opê rend régulièrement un culte à son aspect défunt (Amon-Kematef) et aux autres divinités ancestrales : tous les dix jours, il se déplace jusqu'à Djêmé où il verse la libation sur la tombe des dieux morts, comme le faisaient depuis des siècles les particuliers pour leurs ancêtres. Ce faisant, il mobilise

11 : *Textes*, Paris, 1981 (Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak. Recherches sur les grandes civilisations, Synthèse n° 5), p. 134-137.

³⁰ TRAUNECKER, LE SAOUT et MASSON, *Chapelle d'Achôris*, *op. cit.*, p. 135.

³¹ *Ibid.*, p. 132.

³² *Ibid.*, p. 139.

un circuit d'énergie « où les forces divines vivantes (Amon d'Opê) entretiennent les forces des origines et assurent ainsi la continuité de la création »³³.

Comme l'a montré Marianne Doresse³⁴, Amon-Kematef et Amon d'Opê ne doivent pas être pris pour des générations successives de dieux, mais plutôt comme deux manifestations temporelles d'un même dieu, destinées à exprimer les différents moments de son existence cyclique. Sous le nom d'Irta, signifiant « celui qui a créé la terre », le fils d'Amon-Kematef peut en effet être le père de l'Ogdoade alors que l'on s'attendrait plutôt à ce que ce soit le père (Amon-Kematef) qui incarne ce rôle de démiurge. Irta, fils de Kematef, serait donc Amon à un moment de son cycle.

La logique égyptienne privilégie une « multiplicité des approches »³⁵ pour un élément dans le but de cerner au mieux la complexité du monde. De ce point de vue, on ne s'étonnera pas de trouver sous d'autres noms les divinités père et fils qui interviennent dans les rites décadaires (c'est-à-dire tous les dix jours, selon le rythme de la semaine égyptienne). Le couple père-fils paradigmatique, Osiris et Horus, peut en effet incarner les deux étapes du cycle mis en mouvement par ces rites : l'ancêtre (Amon-Kematef) s'appellera volontiers Osiris tandis que le fils ritualiste (Amon d'Opê) s'incarnera dans Harsiesis (Horus fils d'Isis)³⁶. Selon le mythe, Horus fut engendré après la mort d'Osiris et il prit la place de son père sur le trône d'Égypte. En tant que tel, Horus incarne bien la forme vivante d'Osiris mort, comme l'est Amon d'Opê pour Amon-Kematef.

Autre couple père-fils paradigmatique dans la région thébaine, Amon et Khonsou forment habituellement une triade avec la déesse Mout, épouse et mère de ces dieux. À Karnak, dans leur lieu de résidence, il n'est pas rare de trouver Amon dans le rôle d'ancêtre (Kematef) et Khonsou à la place du fils ritualiste théoriquement incarné par Amon d'Opê. L'essentiel, en réalité, n'est pas le nom de ces divinités mais bien la fonction qu'ils jouent les uns vis-à-vis des autres. Les couples mis en œuvre à Thèbes dans les cultes décadaires des époques tardives peuvent se résumer comme suit :

FILS	rend un culte au	PÈRE
Amon d'Opê	→	Amon-Kematef
Harsiesis (Horus fils d'Isis)	→	Osiris
Khonsou	→	Amon

Topographie et généalogie dans les rites de Djémé

La topographie particulière de l'Égypte, coupée en deux par le Nil, marque de son empreinte la cosmologie antique. En effet, les deux rives du fleuve tiennent une place opposée et complémentaire dans le monde pharaonique, avec l'Est réservé aux vivants et l'Ouest en théorie destiné aux défunts. En face de l'ancienne ville de Thèbes se dresse une montagne en calcaire qui abrite, au moins depuis l'Ancien Empire,

³³ Claude TRAUNECKER, « Un exemple de rite de substitution : une stèle de Nectanébo I^{er} », dans *Cahiers de Karnak*, t. 7 (1978-1981), Paris, 1982, p. 339-354, à la p. 349.

³⁴ DORESSE, « Le dieu voilé », *op. cit.*, dans *RdE*, t. 25, p. 133 et t. 31, p. 46.

³⁵ Henry FRANKFORT, *Ancient Egyptian Religion*, New York, 1948, p. 3-4.

³⁶ Claude TRAUNECKER, *Coptos : hommes et dieux sur le parvis de Geb*, Louvain, 1992 (OLA, vol. 43), p. 359.

des nécropoles royales et privées ³⁷. Au sud de cette « montagne de l'Occident », comme la nomment les textes, se trouve l'actuelle Médinet Habou dans laquelle les théologies gréco-romaines situèrent la sépulture des ancêtres divins (Kematef et les huit primordiaux).

Le petit temple de la 18^e dynastie reçoit dès le début du Nouvel Empire l'appellation « vraie butte de l'Occident ». À partir de la 21^e dynastie (vers 1050 avant J.-C.), ce monument est appelé « Butte de Djêmé » ³⁸. Une lettre de cette époque témoigne pour la première fois du voyage effectué tous les dix jours par le dieu de la rive Est pour aller déposer une libation à des divinités de la rive Ouest. Ce document fait une nette distinction entre leur lieu de sépulture et le lieu de culte, de la même façon que l'on avait toujours séparé les tombes royales, creusées dans la falaise de la montagne thébaine, et les temples destinés au culte funéraire (*temples des millions d'années*), érigés à la lisière des terres cultivées ³⁹. Une nuance existe donc entre l'espace investi mythologiquement de la présence des ancêtres (la nécropole royale et la Butte de Djêmé) et l'endroit où le rituel permettra d'entrer en contact avec eux. Faut-il prendre cela pour une opposition entre « espace sacré » et « espace profane » ? La question mérite d'être posée, mais il nous paraît délicat d'appliquer notre notion de « profane » au lieu de contact avec le divin. Il conviendrait plutôt de distinguer différents niveaux de « sacralité » dans un espace résolument conçu comme « sacré ».

En dépit de quelques attestations éparses suggérant l'existence d'un rituel régulier à Djêmé, il faudra attendre plusieurs siècles pour trouver des données significatives sur cette butte ⁴⁰. À partir du règne de Ptolémée III (environ 246 à 241 avant J.-C.), les scènes mentionnant Amon d'Opê se multiplient sur les parois des temples thébains, établissant un lien solide entre ce dieu et la sépulture des ancêtres divins. La personnalité d'Amon d'Opê se précise en même temps : représenté sous une forme ithyphallique (c'est-à-dire en érection), il est défini à la fois par sa généalogie – il est l'héritier des Huit – et par son empreinte dans l'espace thébain – rattaché à Djêmé, il y porte les offrandes destinées à ses ancêtres ⁴¹. Ainsi, la théologie de Djêmé, omniprésente

³⁷ François DAUMAS, « L'origine d'Amon de Karnak », dans *BIFAO*, t. 65, 1967, p. 201-214, à la p. 205.

³⁸ Il faut noter que dans les textes documentaires en démotique, en grec et en copte, le toponyme Djêmé est utilisé pour désigner à la fois le district administratif qui dépend de la ville de Médinet Habou, la nécropole occidentale de Thèbes et la ville de Médinet Habou elle-même. Kateljij VANDORPE, « City of many a gate, harbour of many a rebel. Historical and topographical outline of Greco-Roman Thebes », dans Sven P. VLEEMING (éd.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, Leiden-New York-Cologne, 1995 (Papyrologica Lugduno-Batava, vol. 27), p. 203-239, aux p. 222-223.

³⁹ DORESSE, « Le dieu voilé », *op. cit.*, dans *RdE*, t. 31, p. 41.

⁴⁰ Quelques ex-votos de la 26^e dynastie évoquent un dieu (Osiris ou bien une forme d'Amon) « qui réside dans la Butte de Djêmé » tandis que, sous la 29^e dynastie, on évoque pour la première fois à Médinet Habou « les Huit » qui préfigurent les huit primordiaux ensevelis à Djêmé selon les conceptions plus tardives. Sous la Seconde Domination perse, des contrats écrits en démotique évoquent les prêtres qui portaient la statue processionnelle d'Amon d'Opê et ceux qui effectuaient pour lui les libations. DORESSE, « Le dieu voilé », *op. cit.*, dans *RdE*, t. 31, p. 43-44.

⁴¹ DORESSE, « Le dieu voilé », *op. cit.*, dans *RdE*, t. 25, p. 134.

dans les monuments gréco-romains de la région, combine données temporelles et spatiales en faisant intervenir différentes générations divines pour entretenir la vitalité cyclique, tout en les reliant par des processions régulières qui donnent une cohérence au territoire sur lequel elles sont déployées.

Rites de substitution

Le système théologique de Djémé se fonde sur la répétition de rites effectués par le dieu-fils (Amon d'Opê) qui traverse le fleuve pour rendre hommage à ses ancêtres (Amon-Kematef, Irta et les Huit) sur la rive occidentale. En réalité, nous possédons peu de données concrètes sur le parcours processionnel vers Djémé. Un témoignage du début de la période ptolémaïque indique qu'à cette époque, au moins, le trajet reliant la rive orientale et le temple de Medinet Habou était ponctué de stations et qu'un clergé permanent était affecté à ce rituel ⁴².

Les chercheurs se sont depuis longtemps interrogés sur la réalité matérielle des processions vers Djémé, certains ayant admis qu'Amon d'Opê se déplaçait en grande pompe trois fois par mois jusque-là tandis que d'autres imaginaient plutôt qu'un prêtre traversait seul le fleuve ⁴³. L'étude de quelques monuments de la rive orientale a laissé entrevoir une autre façon d'établir un lien culturel entre des temples situés de part et d'autre du Nil. En effet, certaines chapelles situées dans l'enceinte principale de Karnak portent des mentions iconographiques et textuelles évidentes des cultes décadaires : la Butte de Djémé est figurée dans l'édifice érigé par Taharqa (environ 690 à 664 avant J.-C.) à proximité du lac (fig. 2-B) et dans une chapelle plus ancienne du secteur osirien (au Nord du temple d'Amon, fig. 2-C) ⁴⁴. Les inscriptions hiéroglyphiques de ces deux constructions sont tout aussi évocatrices du lien qui existait entre Karnak et Djémé.

En pointant du doigt les difficultés pratiques engendrées par des processions régulières, Claude Traunecker ⁴⁵ a émis l'hypothèse de lieux de culte venant se substituer à la Butte de Djémé afin de diminuer le nombre de traversées. Selon lui, les chapelles de Karnak qui mettent l'accent sur les rites décadaires pouvaient faire office de sanctuaires où sont enterrés les ancêtres divins. « Cette notion de culte de substitution implique celle de liturgies ouvertes et fermées. Dans la première, le

⁴² Une statue aujourd'hui conservée à Lausanne représente un particulier nommé Hornefer, qui portait le titre de « prophète d'Amon d'Opê de la station du milieu ». La mention d'une station du milieu implique, au minimum, l'existence d'une première station et d'une dernière. D'après M. Doresse, la station du milieu devait se trouver quelque part sur la rive Ouest. DORESSE, « Le dieu voilé », *op. cit.*, dans *RdE*, t. 31, p. 45.

⁴³ Pour une bibliographie détaillée sur ces opinions divergentes, voir TRAUNECKER, « Un exemple de rite de substitution », *op. cit.*, p. 351, n. 86 et 87.

⁴⁴ Dans ces représentations, un dieu faucon se tient sur une fleur de lotus épanouie émergeant d'une butte qui est soutenue par deux bras humains disposés horizontalement, et identifiée par l'inscription comme la Butte de Djémé. Richard A. PARKER, Jean LECLANT et Jean-Claude GOYON, *The edifice of Taharqa by the sacred lake of Karnak*, London, 1979 (Brown Egyptological Studies, vol. 8), p. 48-51, pl. 22 (chapelle de Taharqa) et pl. 23 (chapelle d'Osiris *Hegadjet*).

⁴⁵ TRAUNECKER, LE SAOUT et MASSON, *Chapelle d'Achôris*, *op. cit.*, p. 141-142 ; TRAUNECKER, « Un exemple de rite de substitution », *op. cit.*, p. 351-352.

Figure 2 : Les complexes de Karnak mettent à l'honneur la triade thébaine (Amon, Mout et Khonsou) et le dieu guerrier Montou. Au fil des siècles, chaque dirigeant de l'Égypte a voulu y laisser son empreinte par des constructions plus ou moins imposantes et innovantes. Dans l'enceinte d'Amon, le secteur de Khonsou et la zone dédiée à Osiris, par exemple, ont largement été réaménagés à l'époque gréco-romaine ⁴⁶.

⁴⁶ (A) Temple de l'Est où Amon « écoute les prières », (B) Édifice de Taharqa, (C) Secteurs de chapelles dédiées à Osiris à l'époque tardive, (D) Chapelle extérieure de Nectanébo I^{er}, remaniée au début de la domination grecque. Plan d'après Dieter ARNOLD, *The Encyclopedia of Ancient Egyptian Architecture* (Sabine H. GARDINER et Helen STRUDWICK (trad.), Nigel STRUDWICK et Helen STRUDWICK (éd.), Londres-New York, 2003, p. 120.

dieu se rend réellement en grande pompe aux lieux sacrés de la rive gauche. Dans la seconde, soit pour des raisons d'économie, de sécurité ou simplement liturgiques (l'efficacité du rite étant assurée par sa répétition), le culte est célébré dans un édifice spécialisé de l'enceinte. Ainsi une ou un petit nombre de grandes sorties solennelles du dieu, complété par des rites spéciaux dans la demeure permanente de la divinité, permettait de garantir la continuité liturgique »⁴⁷.

L'existence de rites de substitution nous conduit à nous interroger une nouvelle fois sur l'accessibilité de l'espace « sacré » égyptien et sur sa définition. Le déplacement d'Amon d'Opê vers la nécropole était l'occasion d'un contact avec le plus grand nombre, ce qui engendra une vénération de ce dieu représenté voilé dans la barque servant à le transporter. Par l'étude approfondie de ce motif, Marianne Doresse⁴⁸ a montré, notamment, l'impact de ce culte sur la population de la région : il n'est pas rare de trouver, dans la littérature funéraire tardive, des défunts souhaitant bénéficier des bienfaits liés à la venue du dieu-fils sur la rive occidentale. Or, si l'on admet que la procession vers Djêmé ne prenait réellement place qu'une fois par an, comme le suggère Claude Traunecker⁴⁹, il y a lieu de se demander comment le contact était maintenu avec la divinité pour ceux qui n'avaient pas accès au « saint des saints » où repose la statue.

Les chapelles de Karnak qui ont pu être identifiées comme substituts de la Butte de Djêmé se situent dans l'enceinte (fig. 2-B et 2-C), mais en dehors des temples proprement dits ; on est donc en droit d'imaginer des processions à l'intérieur de l'enceinte de Karnak, au cours desquelles l'effigie divine traversait des zones dont le degré de sacralité varie. La porte de l'espace « sacré » était vraisemblablement ouverte au commun des fidèles lors de ces occasions. Toutefois, il n'en a peut-être pas toujours été ainsi. À l'époque de Nectanébo I^{er} (environ 380 à 362 avant J.-C.), une chapelle fut construite dans le secteur Sud-Ouest de Karnak, à proximité du temple de Khonsou (fig. 2-D). Sa particularité est d'avoir été aménagée dans la partie externe du mur d'enceinte. Les fragments retrouvés permettent de préciser la nature de cet édifice : une barque du dieu-fils, appelé Khonsou-Shou, était représentée sur le mur du fond, au voisinage d'inscriptions mentionnant la Butte de Djêmé. D'après l'analyse de Claude Traunecker⁵⁰, cette construction simulait un reposoir du parcours processionnel. Située à l'extérieur de l'enceinte, il n'est pas impossible que cette chapelle ait été utilisée comme substitut de la Butte de Djêmé. Rien n'empêche de penser qu'elle ait été également utilisée comme station reposoir sur le chemin de la procession réelle. Dans un cas comme dans l'autre, il faut bien admettre que les habitants de Thèbes devaient y avoir accès. Datant d'une époque où ces rites étaient en pleine formation, cet édifice

⁴⁷ TRAUNECKER, « Un exemple de rite de substitution », *op. cit.*, p. 351-352

⁴⁸ Voir les articles de M. DORESSE cités en note 27, en particulier DORESSE, « Le dieu voilé », *op. cit.*, dans *RdE*, t. 31, p. 61-64.

⁴⁹ TRAUNECKER, LE SAOUT et MASSON, *Chapelle d'Achôris*, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁰ TRAUNECKER, « Un exemple de rite de substitution », *op. cit.*, en particulier p. 350-352 pour l'interprétation.

aurait cessé d'être utilisé une centaine d'années après sa construction puisque l'on sait que cette portion de l'enceinte fut remaniée à l'époque ptolémaïque ⁵¹.

Topographie, généalogie et numérogie : les quatre Montou de Thèbes

Amon n'est pas le seul à relier par un parcours fictif ou réel les deux rives thébaines du Nil et à unifier par ses déplacements le monde des vivants et le monde des morts, le temps réel et les temps primordiaux. Les sources nous enseignent par ailleurs que le dieu guerrier Montou, seigneur d'Ermant, se rend lui aussi à Djémé pour rendre un culte aux dieux ancêtres. Les penseurs égyptiens ont construit autour de cette divinité une théologie complexe, qui se développe selon des axes multiples, en particulier autour du nombre « quatre ». En effet, quatre grands centres de culte du dieu Montou marquent topographiquement la région, et encadrent en quelque sorte le grand temple de l'Amon thébain : Karnak-Nord, Médamoud, Tôd et Ermant (fig. 3). Le premier jouxte le complexe d'Amon de Karnak, au Nord, le deuxième se trouve à quelques kilomètres au Nord-Est de Karnak, le troisième au Sud. Le quatrième, enfin, est situé sur la rive Ouest, au Sud de Karnak, plus ou moins en face de Tôd. Notons qu'Ermant est appelée « Héliopolis du Sud », constituant ainsi en Haute Égypte le pendant du grand centre de culte du dieu solaire Rê.

Ces quatre sanctuaires ont permis d'élaborer une figure divine connue sous le nom des « quatre Montou » ⁵². Dieu combattant, Montou est fréquemment représenté avec un corps humain et une tête de faucon. Déployé aux quatre points cardinaux, autour du complexe d'Amon, il devient le défenseur contre les forces dangereuses. Pour ne donner qu'un exemple, une inscription de Tôd le désigne comme « terrifiant parmi ses opposants, agissant à sa guise avec les révoltés, dont la nature anéantit les ennemis, ceux qui lui sont infidèles, éternellement et à jamais » ⁵³. Ce « carré » défensif est appelé communément en égyptologie « le Palladium de Thèbes » ⁵⁴, le nombre quatre étant dans ce cas utilisé topologiquement pour exprimer la totalité géographique. Un simple coup d'œil à la carte de la région thébaine (fig. 3) montre que ce « carré », censé encadrer le complexe d'Amon, est plus une construction de l'esprit qu'une réalité spatiale.

⁵¹ TRAUNECKER, « Un exemple de rite de substitution », *op. cit.*, p. 346. Pour une éventuelle continuité au début de la domination grecque, voir Claude TRAUNECKER, « La chapelle de Khonsou du mur d'enceinte et les travaux d'Alexandre », dans *Cahiers de Karnak*, t. 8 (1982-1985), Paris, 1987, p. 347-354. L'état fragmentaire de la documentation disponible ne permet pas d'établir une analogie certaine entre la construction de Nectanébo I^{er} et celle d'Alexandre.

⁵² Il existe d'autres spéculations, mettant en avant deux Montou, ou trois Montou, dont nous ne parlerons pas ici. Voir Jan QUAEGBEUR, « Les quatre dieux Min », dans Ursula VERHOEVEN et Erhart GRAEFE (éd.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten*, *op. cit.*, p. 253-268, aux p. 257-258.

⁵³ Christophe THIERS, *Tôd : les inscriptions du temple ptolémaïque et romain. 2 : Textes et scènes nos 173-329*, Le Caire, 2003 (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, vol. 18/2), p. XIV et n° 174, 6-8.

⁵⁴ Étienne DRIOTON, « Les quatre Montou de Médamoud. Palladium de Thèbes », dans *Chronique d'Égypte*, t. 12, 1931, p. 259-270, à la p. 268. Le terme *palladium*, qui désigne dans l'Antiquité classique une statue protectrice, renvoie en égyptologie aux quatre Montou dont la présence garantissait l'inviolabilité du territoire de Thèbes contre ses ennemis.

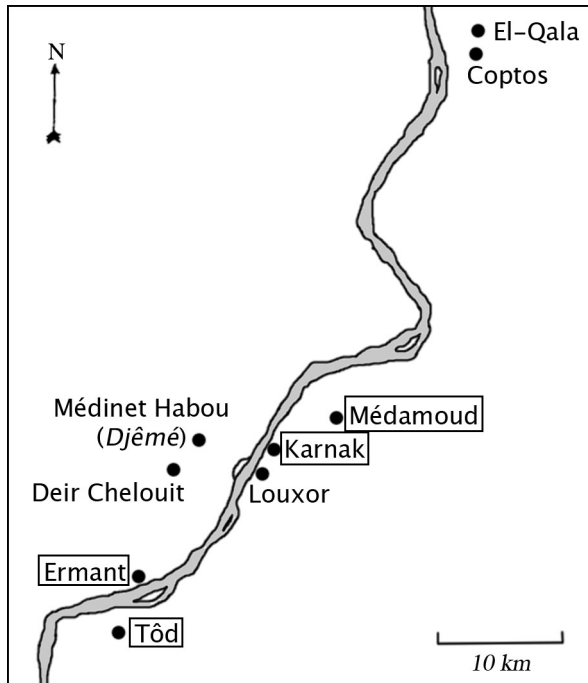


Figure 3 : Les temples en activité aux époques hellénistique et romaine se répartissent sur les deux rives du Nil. Le « Palladium de Thèbes » regroupe quatre édifices dédiés au dieu guerrier Montou : Médamoud, Karnak-Nord, Ermant et Tôd.

Quatre temples amènent à quatre dieux Montou, attestés dans les textes théologiques et dans les noms de personnes privées de la région thébaine ⁵⁵. Cependant, cette fragmentation géographique de Montou dans son rôle de protecteur de la région ne détruit pas l'unité du dieu. En effet, un texte de Tôd dit des quatre Montou protecteurs : « Il est quatre faces sur un cou unique, les quatre *baou* unis en un. Ils sont en effet les quatre Montou » ⁵⁶.

Le *ba*, notion relevant à la fois de l'anthropologie et de la théologie, est la capacité que possède un homme ou un dieu de quitter la sphère qui lui est propre dans la géographie cosmique en prenant une autre forme, qui est métaphorique. L'homme peut, par exemple, quitter sa tombe pour gagner le monde des morts et rejoindre ensuite le ciel, et peut à cette fin prendre la forme d'un oiseau à tête humaine. Les dieux peuvent quitter leur sphère propre, le ciel, en prenant forme dans le monde des morts ou sur terre, espace des êtres humains. L'animal sacré, ritualisé, peut également être le support du *ba* divin, comme c'est le cas pour Montou, qui se rend visible

⁵⁵ QUAEGEBEUR, « Les quatre dieux Min », *op. cit.*, p. 254 et 259 en particulier.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 259 ; Jean-Claude GRENIER, *Tôd : les inscriptions du temple ptolémaïque et romain. 1 : La salle hypostyle, textes nos 1-172*, Le Caire, 1980 (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, vol. 18/1), n° 31.

sous la forme du taureau Bouchis, honoré dans la région thébaine ⁵⁷. Enfin, le bélier s'appelle en égyptien *ba*. Par un jeu de mots, la notion de *ba* divin peut donc être représentée sous la forme d'un bélier, qui est susceptible de recevoir lui aussi quatre têtes sur un seul cou ⁵⁸.

Si le nombre quatre peut exprimer une totalité géographique, liée évidemment aux quatre points cardinaux, il sert également, dans les spéculations des théologiens égyptiens, à signifier d'autres totalités. Ainsi les quatre Montou sont-ils également le *ba* de Rê, le dieu solaire, le *ba* de Shou, son fils, le *ba* de Geb, fils du précédent, et le *ba* d'Osiris, lui-même fils de Geb (fig. 4). À eux quatre, ils réunissent les membres masculins positifs de la compagnie divine qui sert de langage commun aux théologies locales : l'Ennéade héliopolitaine ⁵⁹. Quatre générations successives de divinités sont ainsi unifiées en un seul corps et renvoient à l'ensemble de la cosmogénèse. Nous passons ainsi du topographique au cosmologique, de l'espace réel réinterprété de manière mythique au temps imaginaire de la constitution du monde.

Ainsi, le Montou d'Ermant est le *ba* de Rê, celui de Tôd est le *ba* de Shou, celui de Médamoud est le *ba* de Geb, et celui de Thèbes est le *ba* d'Osiris ⁶⁰, et la totalité généalogique se voit inscrite dans le paysage thébain.

Il est évident, dans ce cas, que les théologiens n'ont pas découvert un lieu d'épiphanie (apparition) de ces quatre *baou*, qu'ils auraient abrité dans un espace coupé du monde profane, mais qu'ils ont joué, comme d'autres ailleurs en Égypte, avec le nombre quatre. Ils n'ont pas arrêté là leur approche ludique ⁶¹ du « Palladium de Thèbes ». Le taureau associé au Montou thébain se prêtait bien à représenter les pôles masculins actifs dans la constitution du monde. Il en va de même, d'ailleurs, pour la métaphore du bélier. Or, comme l'a souligné Jan Quaegebeur, le bélier à quatre têtes peut servir à écrire le mot « ogdoade », cette compagnie de quatre couples de dieux primordiaux, enterrés à Djémé comme Kematef. L'auteur signale également un texte spécifiant que les quatre mâles de l'Ogdoade « dont les corps sont unis dans un taureau, se résolvent en Montou » ⁶².

⁵⁷ Des statues figurant un homme armé à tête de taureau nous sont d'ailleurs parvenues : QUAEGBEUR, « Les quatre dieux Min », *op. cit.*, p. 254 ; Dominique VALBELLE, « Les métamorphoses d'une hypostase divine en Égypte », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 209/1, 1992, p. 3-21, à la p. 5.

⁵⁸ Henri WILD, « Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik 1^{er} aux Musées de Palerme et du Caire », dans *BIFAO*, t. 60, 1960, p. 43-67, aux p. 59-67.

⁵⁹ Seth, meurtrier d'Osiris, et qui appartient à la même génération que ce dernier, n'est pas mis en œuvre dans ce système.

⁶⁰ QUAEGBEUR, « Les quatre dieux Min », *op. cit.*, p. 259, n. 55.

⁶¹ Sur la théologie des temples tardifs comme jeu intellectuel, voir Philippe DERCHAIN, « Du temple cosmique au temple ludique », dans Jan QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and sacrifice in the ancient Near East*, Leuven, 1993 (OLA, vol. 55), p. 93-97.

⁶² QUAEGBEUR, « Les quatre dieux Min », *op. cit.*, p. 264 et n. 98-99 ; Kurt SETHE, *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*, Berlin, 1957 (Urkunden des aegyptischen Altertums, vol. 8/1), p. 26, texte 30b ; Sydney AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, Le Caire, 2000 (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, vol. 117), texte 19a. Sur le lien entre les quatre

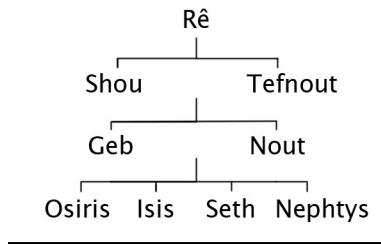


Figure 4 : Généalogie traditionnelle de l'Ennéade héliopolitaine ⁶³. Certains textes tardifs identifient les quatre Montou aux baou de Rê, de Shou, de Geb et d'Osiris.

Comme nous l'avons rappelé plus haut, Montou joue lui aussi un rôle dans les rites de Djémé, et s'y rend chaque année, dans le cadre de festivités osiriennes, pour rendre un culte aux dieux ancêtres dont il provoque ainsi la renaissance. La fonction de l'Ogdoade thébaine est d'accueillir le dieu solaire au moment de sa renaissance, et en assimilant le quadruple Montou aux éléments mâles de ce collège divin, les théologiens lui ont attribué une fonction dans le processus imaginaire qui permet la régénération du monde, sans plus cette fois le fragmenter en couches généalogiques, mais en l'intégrant comme un tout unifié à un même échelon de la généalogie des dieux morts de Djémé.

Honoré sur la rive Est (Karnak, Médamoud et Tôd) et sur la rive Ouest (Ermant) du Nil, Montou établit un lien parfait entre les mondes symboliquement liés aux vivants et aux morts, comme nous l'avons vu pour Amon. Ces deux mondes, comme le « sacré » et le « profane », ne sont pas coupés l'un de l'autre. Il n'est donc pas étonnant de trouver sur la rive Est, comme nous l'avons rappelé pour les chapelles de Karnak dédiées à Amon ou à Khonsou-Shou, des espaces dans le monde des vivants qui abritent la Butte des dieux morts de Djémé. C'est le cas à Médamoud, où une porte de Ptolémée IV conservée à Lyon est appelée « Porte de la Butte de Djémé ». Selon Ch. Sambin, les textes peuvent suggérer que cet endroit était le lieu de rites de substitution simulant le culte funéraire rendu aux ancêtres de Djémé.

Conclusion

Ce parcours rapide de l'espace thébain à l'époque tardive donne quelques indications sur la pertinence d'une « topographie du sacré » en Égypte ancienne. Nous avons tenté de montrer que si l'espace « sacré » correspond à un lieu d'épiphanie

Montou et les mâles de l'Ogdoade, voir Chantal SAMBIN, « Les Portes de Médamoud du Musée de Lyon », dans *BIFAO*, t. 92, 1992, p. 147-182, aux p. 174-177.

⁶³ En réalité, les sources égyptiennes peuvent varier en ce qui concerne la dernière génération de cette famille divine. Dans les plus anciens textes religieux concernant la pensée d'Héliopolis (*Textes des Pyramides* et *Textes des Sarcophages*), seule une formule recense précisément cette liste de divinités (*Textes des Pyramides*, formule 600). Pour plus de détails sur ce type de textes, voir Aviva CYWIÉ, « Étude d'une pratique du mythe : les listes de divinités de l'Ennéade dans les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages », dans Michèle BROZE, Marie-Astrid CALMETTES et Aviva CYWIÉ, *Pratiques du mythe en Égypte ancienne*, Louvain, à paraître (Lettres orientales, vol. 14).

divine identifié par l'être humain et complètement séparé d'un espace « profane », alors cette dénomination de « topographie du sacré » ne peut s'appliquer telle quelle à la pratique égyptienne. Le temple est certes un endroit où peut se manifester la divinité, mais le divin n'est pas nécessairement confiné dans des espaces clos. En effet, le *ba* peut se concevoir comme un élément naturel (par exemple, le souffle de vent pour le dieu Shou), un animal ritualisé (comme le taureau Bouchis pour Montou), un objet fabriqué de mains humaines (la statue de culte notamment) ou même une pure construction théologique (par exemple, le *ba* uni des quatre Montou). D'autre part, la coupure entre un « sacré » et un « profane » paraît beaucoup moins radicale qu'on ne le penserait à première vue. Même si une enceinte sépare en principe le temple du reste du territoire, elle est loin d'en interdire tout accès aux êtres humains. Le degré de pureté ou d'initiation détermine toutefois les possibilités d'entrer dans telle ou telle zone du temple.

Reproduisant l'ordre cosmique émergeant du chaos originel (Noun), l'espace délimité par l'enceinte se veut un monde ordonné au milieu du désordre. Cette vision est plus théorique que littérale puisque le réel au sein duquel se trouve le temple fait lui-même partie du cosmos, notre monde organisé qui demeure encerclé par le chaos. En tant que « temple cosmique », l'édifice représente une mise en abyme avec tout ce que cette figure de style a de vertigineux. L'activité des théologiens égyptiens ne consistait pas à établir des coupures entre monde divin et monde humain, mais plutôt à construire une relation constante entre ces sphères. Le céleste, espace divin, n'est pas sans analogie avec le terrestre, espace humain : d'un certain point de vue, il est une reproduction de l'Égypte traversée par un fleuve, comme l'est d'ailleurs le monde de l'au-delà, espace des défunts. Par ailleurs, certains endroits du pays sont habités par des divinités et portent la trace de leur activité (par exemple, Héliopolis ⁶⁴).

Les temples se comprennent également dans les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Le cas de la région thébaine nous a permis d'illustrer principalement la dialectique qui associe la rive Est, domaine des vivants, et la rive Ouest, domaine des morts. Loin de poser de manière binaire ces deux réalités, la construction topographique du « sacré » introduit dans chacun des deux une part de l'autre, que ce soit par le biais des parcours processionnels ou par les lieux de substitution. Ainsi, par un jeu subtil et complexe associant rites, architecture et théologie, les penseurs de l'Égypte antique ont édifié un système qui met en relation, de manières multiples, le visible et l'invisible, le réel et l'imaginaire, qu'ils ont unifiés bien plus qu'ils ne les ont séparés.

⁶⁴ Sur Héliopolis comme entité géographique concrète et lieu mythique : Susanne BICKEL, « Héliopolis et le tribunal des dieux », dans Catherine BERGER et Bernard MATHIEU (éd.), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, Montpellier, 1997 (Orientalia Monspeliensia, vol. 9), p. 113-122.

Les hauts-lieux et le Temple.

Les traces de l'inscription du religieux sur le territoire du monde biblique

Baudouin DECHARNEUX

²⁷ C'est pourquoi, parle à la maison d'Israël, fils d'homme. Tu leur diras : Ainsi parle le Seigneur YHWH. En cela encore vos pères m'ont outragé en m'étant infidèles. ²⁸ Et pourtant je les ai menés au pays que j'avais juré solennellement de leur donner. Ils y ont vu toutes sortes de collines élevées, toutes sortes d'arbres touffus, et ils y ont offert leurs sacrifices et présenté leurs offrandes provocantes ; ils y ont déposé leurs parfums d'apaisement et versé leurs libations. ²⁹ Et je leur ai dit : Qu'est-ce que le haut lieu où vous allez ? et ils l'ont appelé du nom de *bâmâh* jusqu'à ce jour. ³⁰ Eh bien ! dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur YHWH. Est-il vrai que vous vous souillez en vous conduisant comme vos pères, en vous prostituant en suivant leurs horreurs, ³¹ en présentant vos offrandes et en faisant passer vos enfants par le feu ? Que vous vous souillez avec toutes vos ordures jusqu'à ce jour ? (Ez 20 27-31).

L'Israël antique et les hauts-lieux ¹

L'antique Israël connaissait un certain nombre de sanctuaires (*bâmôt* au féminin pluriel de *bâmâh*) qui étaient en fait des lieux de culte construits au sommet d'élévations dévolus à des cultes cananéens ou au culte de YHWH. Situés sur une colline naturelle ou construits de main d'homme, ces hauts-lieux sont attestés par l'archéologie, aussi bien dans les villes et leurs alentours que dans le milieu rural, aussi on peut donner

¹ Sur la religion d'Israël, voir André CAQUOT, « La religion d'Israël des origines à la captivité », dans *Histoire des religions*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1970, t. 1, p. 359-461 ; André LEMAIRE, *Histoire du peuple hébreu*, Paris, PUF, 1992 ; Robert MICHAUD, *De l'entrée en Canaan à l'exil à Babylone, histoire et théologie*, Paris, Cerf, 1982 ; Roland DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'Installation en Canaan*, Paris, J. Gabalda, 1971 et Id., *La période des Juges*, Paris, J. Gabalda, 1974.

un crédit relatif au texte biblique qui parle de la construction et de la destruction de *bâmôt* ².

Ces hauts-lieux étaient parfois associés à des figures patriarcales comme Béthel auquel Jacob est lié ou Ophrah dont l'autel est associé à la figure de Gédéon ³. Concrètement, ces élévations sont des plates-formes de six à vingt-cinq mètres, ovales ou circulaires, appareillées en grosses pierres, pourvues d'un escalier pour monter sur l'esplanade, protégées par des murs rectangulaire ou polygonaux dont l'objet était sans doute de dessiner les contours du lieu sacré. On y trouvait un autel et des pierres levées (*massebot*), des bosquets sacrés ombrageant l'autel et des réduits (*gabbîm*) où on (les filles des desservants, dans certains cas) se livrait à la prostitution rituelle. Pour désigner un lieu saint planté d'arbres, l'hébreu utilise le mot *ashéra*, tantôt dans un sens péjoratif (lieu saint interdit = sanctuaire d'une divinité abominable) comme pour les sanctuaires de Baal, tantôt dans un sens positif comme un lieu saint de YHWH (inscriptions paléo-hébraïques). On a déduit de cette association entre lieu sacré et *ashéra* que le culte de YHWH à l'époque archaïque aurait été associé à un culte de l'épouse du Dieu qui aurait été nommée Ashéra. Les rapprochements philologiques avec les autres langues moyen-orientales, indiquent que ce mot désigne un lieu saint ou un sanctuaire boisé ; ce que les traducteurs de la Bible en langues grecque et latine savaient encore puisqu'ils le traduisaient par « arbre, bois, bosquet » ⁴. Vraisemblablement ces lieux sacrés étaient dédiés au culte de la fertilité. Il faut souligner que ces hauts-lieux sont attestés de l'époque cananéenne ancienne à la fin de la monarchie au royaume de Juda. Il s'agit en conséquence d'un fait religieux que la centralisation religieuse n'a pas éradiqué, même à l'époque du premier Temple.

On comprend le relatif embarras que peuvent susciter de tels propos tirés de l'archéologie et de l'histoire bibliques lorsqu'on confronte ces données aux discours traditionnels entourant l'émergence du monothéisme. Il faut toutefois souligner que le texte biblique lui-même est une source précieuse lorsqu'on s'efforce d'expliquer les données tirées des recherches archéologiques ⁵. En effet, l'Ancien Testament fait état

² On se référerà l'article « Haut-lieu » dans Édouard LIPINSKI, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987 (publié sous la direction du Centre « Informatique et Bible » de l'Abbaye de Maredsous), p. 564-565 que nous suivons ici pour la description archéologique de ces hauts-lieux.

³ A. Caquot (voir *supra*) souligne justement que certains de ces lieux manifestent la continuité de culte dont « l'histoire remonte plus haut que la conquête israélite ». Ces lieux attestent de la relative autonomie dont ils jouirent même à l'époque royale (le sanctuaire de Gabaon en est un exemple). Il faut donc éviter de lire l'histoire de l'Israël antique en terme de clivage ; souvent nous sommes plutôt confrontés à une logique de continuité d'où l'importance de l'appropriation socio-politique des hauts-lieux.

⁴ Voir Édouard LIPINSKI, « Ashéra », dans *Dictionnaire encyclopédique, op. cit.*, p. 152, qui souligne justement que les noms propres n'ont pas de pluriel et ne peuvent être munis d'un suffixe pronominal en langue hébraïque. Aussi, le mot *'srth* (son *ashéra*) ne peut désigner une déité féminine en tant que telle. Il s'agit d'une surinterprétation qui s'est répandue dans le grand public au travers d'un genre romanesque commercial cherchant à flatter le « créneau féministe ».

⁵ Une mode actuelle tend à opposer archéologie (le fait archéologique) et le texte biblique (un document postérieur). Il s'agit à notre sens d'une simplification qui, pour intéressante

d'un ensemble d'apparitions de Dieu aux Patriarches ou de manifestations du sacré qui se déroulent sur des élévations naturelles ou construites ⁶. Que des tertres aient été élevés dans le but d'honorer une (ou des) divinité(s) revêt un intérêt certain du point de vue théologique, comme nous le verrons par la suite. En effet, ce culte du Dieu Très-Haut – que l'histoire critique considère traditionnellement comme la première strate de la théologie biblique – pourrait tout simplement faire allusion à un Dieu « montagnard », une déité de la hauteur, vers laquelle se serait tournée la piété du clan abrahamique dans le sillage de pratiques pré-israélites. La pratique de la prière, de la divination et des sacrifices sur des hauts-lieux est commune à l'ensemble des peuples qui habitaient et joutaient le territoire d'Israël. Ainsi, à titre d'exemple, comme on le lit chez Jérémie, le culte de Baal se tient également sur ces élévations. Le prophète s'exclame : « ⁵ Car ils ont construit des hauts-lieux de Baal, pour consumer au feu leurs fils, en holocauste à Baal ; cela je ne l'avais jamais ordonné, je n'en avais jamais parlé, je n'y avais jamais songé ! » (Jr 19, 5). Les hauts-lieux des ennemis apparaissent dans de nombreux textes comme des endroits où se déroulent des abominations, comme des sacrifices humains (par contraste avec le sacrifice de substitution d'Abraham), la prostitution sacrée, des bacchanales, etc.

Il ne peut être question ici de passer en revue l'ensemble des textes faisant état de hauts-lieux dans l'Ancien Testament, toutefois quelques citations permettront de mieux éclairer notre propos. Dans le premier livre de Samuel, Saül qui n'est encore qu'un jeune homme et un serviteur se rendent près du prophète Samuel pour l'interroger sur le lieu où se trouveraient des ânesses perdues. En fait, cette démarche coïncide avec une vision que le prophète a eue le jour précédent, elle va s'avérer décisive pour l'ascension de Saül à la royauté.

⁹ Autrefois en Israël, voici ce qu'on disait en allant consulter Dieu : « Allons donc chez le voyant », car au lieu de « prophète » comme aujourd'hui on disait autrefois « voyant ». – ¹⁰ Saül dit à son serviteur : « Tu as bien parlé, allons donc ! ». Et ils allèrent à la ville où se trouvait l'homme de Dieu. ¹¹ Comme ils gravissaient la montée de la ville, ils rencontrèrent des jeunes filles qui sortaient pour puiser l'eau et ils leur demandèrent : « Le voyant est-il là ? ». – ¹² Elles leur répondirent en ces termes : « Il est là, il t'a juste précédé. Hâte-toi maintenant : il est venu aujourd'hui en ville, car il y a aujourd'hui un sacrifice pour le peuple sur le haut-lieu. ¹³ Dès que vous entrerez en ville, vous le trouverez avant qu'il ne monte au haut lieu pour le repas. Le peuple ne mangera pas avant son arrivée, car c'est lui qui doit bénir le sacrifice ; après quoi,

qu'elle soit, n'en reste pas moins sujette à caution. Premièrement, les données archéologiques et les textes bibliques ont au moins un point commun sur le plan scientifique, ils doivent être interprétés. Il n'existe pas de matériau producteur de sens en soi. Deuxièmement, le texte biblique est souvent fort éclairant car il fait état d'une forme de critique historique interne qui, ceci va de soi, ne procède pas de la même logique que celles des savants contemporains, mais n'en reste pas moins révélatrice de la relecture pratiquée par les lettrés sur leurs propres sources. Certes, la Bible ne dit pas tout, mais elle le dit avec une certaine nuance.

⁶ Sur ces hauts-lieux et la problématique du Temple, signalons l'ouvrage récent de William J. HAMBLIN et David R. SEELY, *Le Temple de Salomon, Mythe et histoire*, Paris, Seuil, 2007 (version anglaise originale, 2007), p. 29-36. Nous ne nous rangeons pas aux conclusions de la première section qui nous semble simplificatrice. Sur le processus de spiritualisation du Temple, voir Baudouin DECHARNEUX, *Du Temple à l'Homme*, Paris, Dervy, 2006.

les invités mangeront. Maintenant, montez : vous le trouverez sur l'heure ». ¹⁴ Ils montèrent donc à la ville. Comme ils entraient dans la porte, Samuel sortait à leur rencontre pour monter au haut-lieu (1 S 9 9-14) .

Ce haut-lieu, directement associé à la figure de Samuel, apparaît bel et bien comme un endroit où « autrefois en Israël », on pratiquait le culte de la divinité. Ce lieu de toute évidence proche de la ville, et un endroit vers lequel on montait et où un « voyant » (ici Samuel) pratiquait des sacrifices. Ce passage nous semble révélateur quant à l'importance des hauts-lieux aux alentours du premier millénaire avant notre ère et ce, d'autant plus que le rédacteur de la réforme deutéronomiste prend bien soin de recadrer le texte dans son contexte « historique » comme pour démarquer cette pratique de celle en usage à son époque.

Dieu lui-même, dans une imprécation célèbre de *Lévitique*, fulmine des malédictions contre ceux qui viendraient à oublier ses injonctions. Il clame alors :

³⁰ Je détruirai vos hauts-lieux, j'anéantirai vos autels à encens, j'entasserai vos cadavres sur les cadavres de vos idoles et je vous rejetterai. ³¹ Je ferai de vos villes une ruine, je dévasterai vos sanctuaires et ne respirerai plus vos parfums d'apaisement. ³² C'est moi qui dévasterai le pays et ils en seront stupéfaits, vos ennemis venus l'habiter ! ³³ Vous, je vous disperserai parmi les nations. Je dégainerai contre vous pour faire de votre pays un désert et de vos villes une ruine (Lv 26 30-33).

La destruction des hauts-lieux apparaît ici comme une malédiction, tantôt contre Israël, comme il apparaît clairement dans le passage que nous venons de citer, tantôt contre l'ennemi comme le montre bien le livre des *Nombres* lorsque Dieu annonce à Moïse qu'il livrera à la vindicte des armées d'Israël les hauts-lieux des ennemis en ces termes : « ² vous chasserez devant vous tous les habitants du pays. Vous détruirez leurs images peintes, vous détruirez toutes leurs statues de métal fondu et vous saccagerez tous leurs hauts-lieux » (Nb 33, 52).

L'importance des hauts-lieux pour la monarchie est clairement attestée par l'auteur du premier livre des Rois qui souligne combien Salomon qui aimait Dieu, – n'allait-il pas centraliser le culte dans un seul Temple ? –, fit preuve d'une grande piété à l'endroit des élévations sacrées au début de son règne ⁷.

³ Salomon aime Yahvé : il se conduisait selon les préceptes de son père David ; seulement il offrait des sacrifices et de l'encens sur les hauts-lieux. ⁴ Le roi alla à Gabaôn pour y sacrifier, car le plus grand haut-lieu se trouvait là – Salomon a offert mille holocaustes sur cet autel. ⁵ À Gabaôn, Yahvé apparut la nuit en songe à Salomon. Dieu dit : « Demande ce que je dois te donner » (1 R 3, 3-5).

La question de la prostitution sacrée est complexe car, du point de vue biblique, elle apparaît essentiellement comme un interdit. On sait que, dans certains textes, les notions de saint (*qadesh*) et de sainteté (*qedeshah*) désignent les prostitués et prostituées sacrés qui officiaient dans les temples babyloniens et syriens, – d'où l'interdit du Deutéronome libellé comme suit : « ¹⁸ Il n'y aura pas de prostituée sacrée parmi les filles d'Israël, ni de prostitué sacré parmi les fils d'Israël. ¹⁹ Tu n'apporteras pas à la maison de Yahvé ton Dieu le salaire d'une prostituée ni le paiement d'un

⁷ Le scribe insiste ainsi sur la logique de continuité.

chien, quel que soit le vœu que tu aies fait : car tous deux sont en abomination à Yahvé ton Dieu » (Dt 23, 18-19) ⁸. Si l'interdiction laisse entendre *a silentio* que la pratique était répandue, rien n'indique qu'il s'agissait d'une pratique usuelle. De même le texte de *Lévitique*, fréquemment cité en matière de prostitution dans un contexte sacerdotal, – « ⁹ Si la fille d'un homme qui est prêtre se profane en se prostituant, elle profane son père et doit être brûlée au feu » (Lv 21, 9) –, doit être entendu comme un souci de purification et reste délicat à interpréter lorsqu'on transpose le débat sur le plan culturel.

Il est vrai que, dans la liste des rois de Juda postérieurs à la scission du royaume de Salomon, plusieurs furent accusés d'avoir érigé des hauts-lieux et autorisé la prostitution sacrée, mais ces accusations récurrentes s'inscrivent dans un contexte polémique dont l'objet est d'établir rétrospectivement la liste des « bons » monarques et celle des « mauvais ». Dans le premier livre des Rois, nous lisons que :

²¹ Roboam fils de Salomon devint roi sur Juda ; il avait quarante et un ans à son avènement et régna dix-sept ans à Jérusalem, la ville que, dans toutes les tribus d'Israël, YHWH avait choisie pour y placer son Nom. Sa mère s'appelait Naama, l'Ammonite. ²² Il fit ce qui déplait à YHWH : il irrita sa jalousie plus que n'avaient fait ses pères avec tous les péchés qu'ils avaient commis, ²³ eux qui s'étaient construits des hauts-lieux, avaient dressé des stèles et des pieux sacrés sur toute colline élevée et sous tout arbre verdoyant. ²⁴ Même il y eut des prostitués sacrés dans le pays. Il imita toutes les ignominies des nations que YHWH avait chassées devant les Israélites. ²⁵ La cinquième année du roi Roboam, le roi d'Égypte, Sheshonq, marcha contre Jérusalem. ²⁶ Il se fit livrer les trésors du Temple de YHWH et ceux du palais royal, absolument tout, jusqu'à tous les boucliers d'or qu'avait faits Salomon (I R 14, 21-26).

Le scribe s'efforce sans doute de montrer la rupture entre la politique religieuse de Salomon et celle de Roboam. En insistant sur le fait que ce monarque déplut à Dieu en ne suivant pas la voie de ses pères, non seulement il désavoue les pratiques culturelles sur les hauts-lieux, mais aussi il explique de la sorte la terrible défaite militaire des Israélites face aux Égyptiens. La transgression de l'interdit est fréquemment utilisée comme le déclencheur de calamités. Les violences qui suivent l'acte interdit sont en quelque sorte légitimées car faisant partie de châtiments collectifs frappant les fautifs. Comme le montrent I R 15, 12-22, 47 et 2 R 23, 7, les retours à l'ordre initial, – l'époque de Salomon assimilée à une sorte d'âge d'or de la théocratie –, que certains Rois prescrivirent avec énergie pour ne pas dire férocité, furent au mieux des tentatives de restauration ⁹. Le roi de Juda Asa qui s'attaqua aux idoles, aux prostituées, au culte des *Ashérah* (pieux sacrés), allant même jusqu'à destituer sa grand-mère du titre de Grande Dame en raison d'une horreur commise en leur honneur (peut-être en érigeant une stèle), est loué par le scribe car étant « droit aux yeux de YHWH », mais

⁸ Voir *Bible. Ancien Testament*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1997, t. 1, commentaires d'Édouard Dhorme de Dt xxiii, 18-19, p. 579.

⁹ Il est intéressant de noter que la *Septante* en I R 14, 22 « Juda fit ce qui est mal aux yeux de YHWH » retient dans sa leçon Roboam et non Juda. Dans un contexte où la logique du monothéisme était devenue essentiellement théologique, l'idée de Juda (comme nation) agissant contrairement à la volonté divine était difficile à comprendre. La transgression est alors rejetée sur Roboam.

en définitive connu l'échec puisque, en dépit de la volonté divine, de l'aveu même de l'auteur, « les hauts-lieux ne disparurent pas » (I R 15, 14).

On voit au travers des passages qui précèdent que ces élévations, naturelles ou construites, constituaient une sorte d'appropriation du paysage d'Israël marquant la relation étroite unissant le Dieu Très-Haut à son peuple. Ils sont à la fois une trace de la présence diffuse de la divinité, une marque politique du pouvoir des familles sacerdotales et des lieux de contacts (au sens d'échanges, mais aussi de conflits) entre les peuples qui, parfois se tolèrent, souvent se combattent farouchement. Posséder, acquérir ou détruire un haut-lieu, c'est aussi établir son autorité sur une ville, une bourgade, une région.

Le haut-lieu apparaît ainsi comme un lieu de pouvoir au sens fort que nous pouvons décliner comme suit :

- le haut-lieu est un espace où se joue la relation entre le visible et l'invisible ¹⁰. Il s'agit d'un espace de divination où des sacrifices (parfois des relations sexuelles relevant de la prostitution sacrée) sont pratiqués. On y scelle un lien avec la divinité ; on y est inspiré par le Dieu. Le haut-lieu est avant tout un endroit où on s'élève ce qui, symboliquement, évoque la fertilité (croître, grandir, ériger, dresser) ;
- certaines familles détiennent le pouvoir sur ces élévations. Ces lieux manifestent ainsi le pouvoir de ces lignages, les prérogatives dont ils jouissent, les devoirs qui leur incombent. La concurrence entre les lignages est une donnée essentielle pour la bonne intelligence du sacerdoce dans l'ancien Israël ;
- les hauts-lieux s'inscrivent dans une logique économique ¹¹. Le sacrifice est étroitement associé à la boucherie au sein du monde antique. Les pratiques sacrificielles (assorties d'interdits religieux complexes) renforcent le pouvoir économique des lignages sacerdotaux précités. En outre, une dîme est payée aux prêtres. Le haut-lieu vers lequel on s'élève pour offrir un animal en sacrifice, pour écouter les messages dictés au Voyant, pour entrer en contact avec les pierres ou pieux dressés, pour entrer en érection lors des échanges sexuels, sont aussi des

¹⁰ Sur la religion et le couple visible/invisible, on se référera à Lambros COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000 (1^{er} partie) et ID., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998.

¹¹ Voir A. CAQUOT, *Histoire des religions*, op. cit., que nous suivons ici. Un autel est un lieu où on égorge (*mizbéakh*) et de façon générale il s'agit de l'usage le plus fréquemment attesté (le *zébakh* = sacrifice). On peut avancer l'hypothèse que sur certains hauts-lieux se tenait une fois par an un repas commun (rite) unissant les hommes et Dieu. À Dieu revenait le sang répandu sur l'autel par le prêtre (sang = principe vital), aux hommes les chairs (chair = vie du corps). Les prêtres prélevaient quelques morceaux choisis ayant un sens symbolique qui parfois nous échappe (poitrine = lieu du souffle ? ; jambe droite = rapport à Israël ?). Il va de soi que ceci n'allait pas sans discussion comme le souligne Caquot en pointant I S II, 12-17 où on accuse les fils d'Éli de se tailler la part du lion lors des sacrifices. Parfois, on pratiquait des holocaustes (*'olâh*) qui impliquait la combustion de la victime (mâle) tout entière (un coût énorme pour les sociétés antiques). Les sacrifices humains (ou leur spectre brandi comme abomination) sont qualifiés d'*olâh*. Lors de ces rites spécifiques, des apparitions d'être intermédiaires dans la flamme sont attestées.

lieux où, par définition, on sera amené à s'abaisser lorsqu'on prendra le chemin du retour vers la ville, le village, la maison, bref, la quotidienneté. Le haut-lieu est à la fois trace et limite. Il est la trace du pouvoir dans le paysage quotidien (naturel ou urbain) et la limite entre le visible et l'invisible. En bonne logique, il est le lieu d'une double rencontre : union entre Dieu et les hommes (sacrifice) ; union entre les membres d'une même communauté (partage du coût et des chairs du sacrifice).

On soulignera à cet endroit que l'idée d'union ne peut être évoquée sans que celle d'exclusion n'apparaisse en surimpression. Le haut-lieu est aussi un lieu de pouvoir sacerdotal, communautaire, puis avec le temps royal et « national ».

Le Dieu Très-Haut et la centralisation du culte

À plus de trente reprises, le Dieu d'Israël est qualifié de Dieu Très-Haut (*elyôn* qu'il faut également entendre dans le sens de supérieur). Si l'on se réfère au texte biblique lui-même (Gn 14, 18-20), cette façon de désigner la divinité n'est pas l'apanage des seuls Hébreux, puisque le roi de Salem, un Cananéen, aurait également utilisé cette expression pour honorer le Dieu. Une stèle araméenne de Sfire (VIII^e siècle av. J.-C.) fait également état d'un dieu *elyôn* ; ce qui tend à confirmer ce qu'avance le texte biblique sur les propos de Melchisédech, roi de Salem. Ce recouplement est intéressant car le passage de la Genèse que nous évoquions rapporte que le roi fit apporter du pain et du vin, puis bénit Abraham au nom du Dieu Très-Haut qui a créé le ciel et la terre. L'association de la symbolique du pain et du vin à une prière de type monothéiste, a été à l'origine d'une foule de commentaires et spéculations qui rendent cette source fort chargée sur le plan théologique. Le recouplement avec une donnée archéologique permet de replacer le texte dans un contexte théologique sensiblement différent ¹².

Dans son bel article consacré à la qualification de Très-Haut, Antoon Schoors a mis en évidence que cette qualification connut une pérennité remarquable. Ainsi, chez Philon de Byblos (qui cite l'historien phénicien Sanchuniaton), le mot *Elioun* peut être traduit en grec par Très-Haut (*kaloumenon hypsistos*) ; ce qui est également mentionné par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique* 1, 10, 14-15. Aussi, l'idée qu'un culte à un dieu pré-israélite « Très-Haut » ait été pratiqué, notamment à Jérusalem, a été avancée. Il faut certainement faire preuve d'une grande prudence. Du point de vue de l'histoire des religions, faire état d'un Dieu au-dessus des dieux, au-dessus de nuages, Très-Haut ou créateur, et associer la divinité avec une élévation vers laquelle on monte pour lui rendre hommage, n'est guère original.

À l'époque hellénistique, la qualification de Dieu Très-Haut est à la fois attestée par le corpus de Qumrân (*elyôn*) et dans la *Septante* où *elyôn* est traduit en grec par *hypsistos* ; il faut noter à cet endroit que la même qualification traduit aussi le mot hauteur (*marôm*). L'idée d'un *theos hypsistos*, Dieu Très-Haut, Dieu de la hauteur, Dieu

¹² La question de la relecture est ici au centre du débat théologique. En effet, non seulement nous devons tenir compte des interprétations théologiques plus tardives (relectures juives et chrétiennes), mais aussi du fait que la source elle-même apparaît déjà dans un contexte théologique où le monothéisme est structuré.

du ciel (araméen *elah semayya* rendu en hébreu par Elyôn ou YHWH) fait désormais partie des catégories de pensée théologiques. Il faut noter que la qualification grecque d'*hypsistos* entraine directement en résonance avec celle d'un Zeus *theos hypsistos* abondamment attestée dans le monde gréco-romain. La littérature chrétienne des origines fera de Jean le Baptiste un prophète du Dieu Très-Haut et de Jésus le fils du Dieu Très-Haut. Paul et ses disciples sont qualifiés dans les *Actes* de « serviteurs du Très-Haut », ce trait lucanien est renforcé par le discours d'Étienne lorsqu'il affirme que « le Très-Haut n'habite pas des demeures faites de main d'homme ». À notre connaissance, la littérature paulienne ne fait pas usage d'*hypsistos* à l'exception brillante près du théologien de l'*Épître aux Hébreux* qui cite Gen, 14, 18, ce qui n'est guère étonnant vu qu'une de ses sources théologiques principales est le *Quis heres divinarum sit* de Philon d'Alexandrie ¹³.

Traditionnellement, on considère que ces lieux de culte furent balayés par la centralisation religieuse du roi Josias et la réforme deutéronomique ¹⁴. Le texte qui suit, central pour l'histoire d'Israël, constitue en quelque sorte une synthèse du premier point que nous avons développé dans cette étude. Il s'agit de la célèbre réforme de Josias (640-609) qui fut à l'origine d'une réforme qui visait d'une part à s'autonomiser par rapport au Royaume assyrien dont il était vassal et, d'autre part, à renforcer son autorité locale.

Alors le roi fit convoquer auprès de lui tous les anciens de Juda et de Jérusalem, ² et le roi monta au Temple de YHWH avec tous les hommes de Juda et tous les habitants de Jérusalem, les prêtres et les prophètes et tout le peuple du plus petit au plus grand. Il lut devant eux tout le contenu du livre de l'alliance trouvé dans le Temple de YHWH . ³ Le roi était debout sur l'estrade et il conclut devant YHWH l'alliance qui l'obligeait à suivre YHWH et à garder ses commandements, ses instructions et ses lois, de tout son cœur et de toute son âme, pour rendre effectives les clauses de l'alliance écrite dans ce livre. Tout le peuple adhéra à l'alliance. ⁴ Le roi ordonna à Hilqiyahu, au prêtre en second et aux gardiens du seuil de retirer du sanctuaire de YHWH tous les objets de culte qui avaient été faits pour Baal, pour l'Ashérah ¹⁵ et pour toute l'armée du ciel ; il les brûla en dehors de Jérusalem, dans les champs du Cédron, et porta leur cendre à Béthel.

L'ensemble du récit peut être lu en parallèle avec la dédicace du Temple de Salomon dont il est en quelque sorte une actualisation et 2 Chr 34, 33-7 : le chroniqueur y suit le même fil conducteur en insistant sur l'importance de la Pâque. La découverte du

¹³ Voir Baudouin DECHARNEUX, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la Parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994, p. 42-43. Sur le Dieu Très-Haut à l'époque hellénistique, voir Pierre BOYANCÉ, « Le Dieu très haut chez Philon », dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, p. 139-149.

¹⁴ Sur les cycles narratifs dans la Genèse, voir Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004. Ces commentaires sont assortis de tableaux éclairants et d'une bibliographie ciblée. Voir également, d'un point de vue général, Jacques CHOPINEAU et Baudouin DECHARNEUX, *Initiation à la Bible*, Bruxelles, Labor, 2006.

¹⁵ Le pieu sacré.

Livre, sa lecture publique et le processus de purification qui en découle, ouvre une ère nouvelle où la mémoire écrite prend peu à peu une importance considérable. La trace écrite du passé ravive la mémoire et légitime l'action comme si la tradition était à la fois un fil conducteur mais aussi une anamnèse.

La suite du récit rétablit l'autorité sacerdotale des *kohenim* et souligne la mise au pas des prêtres locaux, les *kemârin*, qui sont ainsi réduits au rang de simples fidèles, tandis que le Temple est rétabli comme épicode du culte ¹⁶. Ce retour idéologique à l'ordre supposé du temps de Salomon se solda historiquement par un échec puisque, lorsque le pharaon Neko II mena sa campagne contre les Babyloniens, Josias voulut l'empêcher de traverser Israël par les armes ; grièvement blessé près de Meggido, le souverain fut transporté à Jérusalem où il mourut. Même si la politique du roi déboucha sur une crise ouverte, il n'en reste pas moins que son entreprise de restauration religieuse marqua les esprits et servit de modèle aux réformes postérieures. L'importance donnée à la découverte du rouleau de la Loi en 622 (peut-être la partie centrale du Deutéronome) fit de cette réforme une entreprise qui s'opéra pour et au travers du Livre. On pourrait soutenir que c'est avec Josias que le texte s'installe lui-même au cœur du récit comme si l'impact des écrits allait irrémédiablement secondariser la musique des mots.

Il supprima les faux prêtres que les rois de Juda avaient installés et qui sacrifiaient dans les hauts-lieux, dans les villes de Juda et les environs de Jérusalem, et ceux qui sacrifiaient à Baal, au soleil, à la lune, aux constellations et à toute l'armée du ciel. ⁶ Il transporta du Temple de YHWH en dehors de Jérusalem, à la vallée du Cédron, le pieu sacré et le brûla dans la vallée du Cédron ; il le réduisit en cendres et jeta ses cendres à la fosse commune. ⁷ Il démolit la demeure des prostitués sacrés, qui était dans le Temple de YHWH et où les femmes tissaient des voiles pour l'*Ashéra*. ⁸ Il fit venir des villes de Juda tous les prêtres et il profana les hauts-lieux où ces prêtres avaient sacrifié, depuis Géba jusqu'à Bersabée. Il démolit le haut-lieu des portes, qui était à la porte de Josué, gouverneur de la ville, à gauche quand on franchit la porte de la ville. ⁹ Toutefois les prêtres des hauts-lieux ne pouvaient pas monter à l'autel de YHWH à Jérusalem, mais ils mangeaient des pains sans levain au milieu de leurs frères. ¹⁰ Il profana le *Tophèt* de la vallée de Ben-Hinnom, pour que personne ne fit plus passer son fils ou sa fille par le feu en l'honneur de Molek. ¹¹ Il fit disparaître les chevaux que les rois de Juda avaient dédiés au soleil à l'entrée du Temple de YHWH, près de la chambre de l'eunuque Netân-Mélek, dans les dépendances, et il brûla au feu le char du soleil. ¹² Les autels qui étaient sur la terrasse et qu'avaient bâtis les rois de Juda, et ceux qu'avait bâtis Manassé dans les deux cours du Temple de YHWH, le roi les démolit, les brisa là et jeta leur poussière dans la vallée du Cédron. ¹³ Les hauts lieux qui étaient en face de Jérusalem, au sud du mont des Oliviers, et que Salomon roi d'Israël avait bâtis pour Astarté, l'horreur des Sidoniens, pour Kemosh, l'horreur des Moabites, et pour Milkom, l'abomination des Ammonites, le roi les profana. ¹⁴ Il brisa aussi les stèles,

¹⁶ Avec l'avènement de la royauté, les *Kohenim* deviennent les prêtres en titre. Encore faut-il dire qu'il s'agit de la lecture que la réforme deutéronomiste veut imposer. Traditionnellement, ceux-ci doivent appartenir à la tribu de Lévi. On notera toutefois qu'il y a eu une évolution de la fonction sacerdotale au fil des siècles (André Caquot souligne que Samuel n'est pas lévite et n'est jamais qualifié de *Kohen* ; de même, le titre de *Kohen* est parfois attribué à des non-lévites ce qui embarrassa le chroniqueur). En Israël, le prêtre béni au nom de la divinité, possède un savoir, préside aux sacrifices, pratique une forme de divination (peu à peu centralisée).

coupa les pieux sacrés et combla leur emplacement avec des ossements humains.¹⁵ De même pour l'autel qui était à Béthel, le haut-lieu bâti par Jéroboam fils de Nebat qui avait entraîné Israël dans le péché, il démolit aussi cet autel et ce haut-lieu, il en brisa les pierres et les réduisit en poussière ; il brûla le pieu sacré.¹⁶ Josias se retourna et vit les tombeaux qui étaient là, dans la montagne ; il envoya prendre les ossements de ces tombeaux et les brûla sur l'autel. Ainsi il le profana, accomplissant la parole de YHWH qu'avait annoncée l'homme de Dieu lorsque Jéroboam se tenait à l'autel pendant la fête. (...) Josias fit également disparaître tous les temples des hauts-lieux qui étaient dans les villes de la Samarie, et que les rois d'Israël avaient bâtis pour l'irritation de YHWH et il agit à leur endroit exactement comme il avait agi à Béthel.²⁰ Tous les prêtres des hauts-lieux qui étaient là furent immolés par lui sur les autels et il y brûla des ossements humains. Puis il revint à Jérusalem (2 R 23, 1-20).

La centralisation du lieu de culte sur le mont du Temple va de pair avec une réappropriation de l'espace d'Israël doublée d'un élargissement forcé à la Samarie¹⁷. La réforme de Josias visait apparemment plusieurs objectifs :

- la centralisation du pouvoir et la restauration de la royauté d'Israël en son acception ancienne ; ce qui, dans les faits, équivalait à une mise à distance de l'autorité assyrienne et au refus de payer le tribut. Pour mener à bien ce projet, le roi détruit l'ensemble des symboles du pouvoir assyrien en assortissant cette mesure d'une volonté de souiller, de façon à empêcher le redressement des pratiques dites étrangères¹⁸ ;
- le roi assied son autorité en faisant mine de supplanter Salomon en personne sur le plan de la piété. Les antiques constructions érigées pour les épouses du fils de David, sont dans un élan de vertu calculée détruites comme s'il s'agissait d'abominations ;
- le roi détruit des hauts-lieux concurrents de Jérusalem dont Béthel qui, par tradition, était un espace sacré important ; il soumet le clergé local à son autorité en rétablissant les *Kohanim*¹⁹ ;
- le roi fait main basse sur la Samarie en éliminant physiquement le clergé local ; ce qui était à la fois une façon radicale d'évacuer toute velléité d'opposition religieuse et une façon de laisser planer le doute sur les prêtres des autres hauts-lieux qui auraient eu l'intention de reprendre leurs activités sacerdotales. En inscrivant la découverte du livre au cœur du récit, le chroniqueur fit de même dans son livre, la réforme de Josias prend ainsi l'allure d'une révolution des lettrés. Il s'agit en quelque sorte d'une réforme historique dont l'historien du temps se fait le commentateur traçant ainsi un cercle vertueux entre le divin, l'autorité royale

¹⁷ Sur le Temple et la centralisation du culte, voir B. DECHARNEUX, *Du Temple à l'Homme*, *op. cit.*, où nous développons cette idée. Le fait d'annexer la Samarie montre combien hauts-lieux et appropriation territoriale vont de pair.

¹⁸ En souillant les hauts-lieux par des ossements, on frappe de terreur (interdit pour les prêtres de toucher des cadavres) et on fait tomber les éventuels transgresseurs sous le coup des lois.

¹⁹ Le contrôle de la caste sacerdotale est essentiel pour la royauté. Toute la question est de savoir si la réforme rétablit ou établit en modifiant les écrits antérieurs. Le débat, faute de sources, reste ouvert.

et celle des savants. Témoin, acteur et commentateur à la fois, le lettré fait glisser son histoire dans « le sens de l'histoire ».

Conclusions

Le territoire de l'antique Israël fut l'objet d'une série d'appropriations qui furent à l'origine à la fois de conflits et de tentatives d'unification entre les différentes composantes des classes aristocratiques et sacerdotales ²⁰. Comme nous l'avons souligné dans les lignes qui précèdent, les hauts-lieux furent au centre de ces conflits d'intérêts. S'approprier le lieu, interdire son accès, le détruire, le restaurer, étaient autant d'actions qui, pour les puissants de ce monde, manifestaient sans équivoque aux yeux de tous le pouvoir dont ils étaient investis et une façon d'exiger la soumission à l'autorité dont ils s'estimaient les dépositaires. Il n'est donc guère étonnant que les hauts-lieux furent des endroits où la transmission religieuse s'opéra au travers de figures illustres (Abraham, Jacob, Moïse, Salomon, etc.), où les conflits théologico-politiques furent théâtralisés (Josias, Antiochos IV, ...), où les dignités furent conférées et confisquées (querelles sacerdotales et territoriales).

Dans le paysage de l'antique Israël, les hauts-lieux furent ainsi des traces. Traces d'une mémoire vivante unissant les peuples à leurs ancêtres et aux cultes qu'ils vouaient à telle ou telle divinité, traces d'un pouvoir royal, sacerdotal, familial ; traces pacifiques du cycle de la vie lors des rites saisonniers et traces violentes des conflits et du pouvoir des dominants (par exemple, lorsqu'ils furent souillés par des ossements pour qu'aucun prêtre ne puisse y pratiquer des rites) ; traces de la résistance des dominés lorsqu'on y rendait un culte en s'opposant aux prescrits royaux soit pour perpétuer d'antiques usages, soit pour en créer de nouveaux au nom d'un passé survalorisé (tradition).

En modifiant le paysage en profondeur, tantôt en construisant des temples, des hauts-lieux ou le Temple, les Hébreux puis les Juifs conçurent le projet de partager, de s'approprier, de résister, d'unifier, de diviser. Ces aspirations contradictoires selon les époques s'articulent, nous semble-t-il, autour d'une idée maîtresse, que le Temple dit de Salomon magnifia à sa manière : proclamer une alliance sans cesse menacée par la fragilité des mémoires, restaurer un lien distendu par l'histoire et ses tribulations. Entre la mémoire et l'histoire, ces élévations vers YHWH témoignent d'un dépassement. Au-delà de la fonctionnalité, de la symbolique, des enjeux sociétaux, bref du cortège des causes que le chercheur s'efforce d'analyser, les mots mémoire et histoire invitent à suggérer qu'une autre façon de penser le rapport au monde s'est frayé un chemin et, qu'au détour des fouilles, des textes et des commentaires, c'est déjà un peu de nous dont il est question.

²⁰ Voir Baudouin DECHARNEUX, « De l'Israël historique au judaïsme universel : histoire religieuse de l'annexion territoriale de l'Univers », dans Jeanne-Françoise VINCENT, Daniel DORY et Raymond VERDIER (éd.), Paris *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 55-65.

Dans un article précédent, j'avais avancé l'idée que la Bible est avant tout l'histoire de l'oubli de Dieu ²¹. Mais ne manifesterait-elle pas au travers de ses récits sur les hauts-lieux et le Temple qu'elle est également un effort de la mémoire contre ce même oubli ?

²¹ Voir Baudouin DECHARNEUX, « Sans Dieu, quelques réflexions sur une étrange question », dans Michel DEGUY et Jacques SOJCHER (éd.), *La Revue de l'Université de Bruxelles, ah ! revue éthique et esthétique*, Bruxelles, 2006, p. 163-176.

*Aedes inlicitis rebus vacuas ne quis conetur
evertere* (Cod. Theod. XVI, x, 18)
Réflexions sur l'espace sacré en Gaule pendant
l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge

Alain DIERKENS

C'est à la fin du IV^e siècle que se multiplient les mesures destinées à imposer, dans la totalité de l'Empire romain, le christianisme sous sa forme catholique ¹. L'essentiel de ces décisions impériales a été regroupé dans le livre XVI du Code théodosien ². Théodose I^{er} et ses successeurs ont ainsi fait du catholicisme la religion officielle de

¹ Ce texte, extrêmement sommaire, reprend les lignes de force d'un exposé que j'ai présenté au Séminaire sur la *Topographie du sacré* le 18 mai 2006. J'ai bénéficié alors de nombreuses remarques et suggestions, dont je crois avoir tenu compte. Rien, dans l'article qui suit, n'est véritablement original, mais j'espère pouvoir, dans un avenir relativement proche, publier une vue d'ensemble, dûment argumentée, sur la christianisation de la Gaule du Nord (IV^e – XI^e siècle).

² Ce livre XVI, consacré aux questions religieuses, fait actuellement l'objet d'une attention soutenue. Il a ainsi bénéficié de deux traductions françaises commentées, parues presque simultanément chez le même éditeur (Éditions du Cerf), mais dans deux collections différentes : Élisabeth MAGNOU-NORTIER *et al.* (éd.), *Le Code Théodosien. Livre XVI. Texte latin et traduction française*. Paris, Cerf, 2002 (Sources canoniques, 2) et Jean ROUGÉ, Roland DELMAIRE et François RICHARD (éd. et trad.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II, 312-438*, vol. 1 : *Code Théodosien. Livre XVI*, Paris, Cerf, 2005 (Sources chrétiennes, 497). La seconde de ces éditions a été accompagnée d'un colloque consacré spécifiquement à la question : Jean-Noël GUINOT et François RICHARD (éd.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles : intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, Cerf, 2008 (Cerf-Histoire). Les deux traductions s'appuient sur l'édition de Theodor MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, 2 vol. en 3 t., Berlin, Weidmann, 1905 (réimpr. Berlin, Weidmann, 1971). Sur le Code théodosien, l'ouvrage le plus intéressant pour mon propos actuel est Jill HARRIES et Ian WOOD (éd.), *The Theodosian Code*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1993.

l'État, entraînant par le fait même la désaffectation des lieux de culte « païens » et l'interdiction de toute pratique « idolâtre ».

La position de monopole ainsi octroyé à la religion chrétienne dans l'Empire touche au fonctionnement de l'État, mais aussi à la visibilité publique de la nouvelle religion officielle. Bien sûr, depuis des décennies, d'imposants bâtiments chrétiens avaient déjà été construits dans l'espace public (il suffit ici d'évoquer les immenses basiliques romaines constantiniennes de Saint-Jean de Latran et de Saint-Pierre du Vatican), mais ceux-ci coexistaient avec les temples traditionnels, avec les *mithrea* ou avec les synagogues. À la fin du IV^e siècle, le nouveau statut conféré au christianisme conduit à poser la question de manière radicale : peut-on maintenir les lieux de culte de religions devenues illicites ? Doit-on les détruire ? Peut-on les réutiliser et, si oui, à quelles conditions ? Comme certains de ces sanctuaires occupent une place centrale dans la ville et constituent des lieux privilégiés du point de vue de l'urbanisme et/ou de la vie collective, l'enjeu est à la fois politique, économique et symbolique.

La transformation de l'Empire romain aux V^e et VI^e siècles et l'émergence progressive des royaumes germaniques en Occident ne changent pas notablement les données. Le statut du christianisme comme religion d'État est maintenu, même si, dans certains de ces royaumes, il a fallu négocier, parfois sous de fortes pressions et dans de difficiles moments d'opposition, les modalités de la coexistence de deux formes du christianisme : l'interprétation catholique (« nicéenne ») adoptée par les (ou imposée aux) populations romaines et l'interprétation arienne qui avait séduit les élites ostrogothiques, wisigothiques, burgondes et vandales³. Après quelques décennies de flottement administratif consécutives à la disparition d'un empereur en Occident (476), les mesures anti-païennes reprennent force et vigueur et, à partir de villes largement christianisées, s'étendent systématiquement aux agglomérations secondaires et aux campagnes, jusque-là moins intensément touchées par les efforts des évêques et des missionnaires⁴. Là aussi se pose la question du remplacement des lieux de culte traditionnels par des oratoires chrétiens ou des églises⁵.

C'est à l'évolution de l'espace sacré dans l'Antiquité tardive (IV^e – VIII^e siècle), particulièrement en Gaule, que seront consacrées les réflexions très générales qui suivent.

³ Imposante synthèse récente : Bruno DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*. Paris, Fayard, 2005.

⁴ Sur les méthodes missionnaires, voir, surtout, différentes études de Lutz von Padberg, notamment *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart, Franz Steiner, 1995 et *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 2003 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 51).

⁵ Voir par exemple, Yitzhak HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, 481-751*, Leiden-New York, Brill, 1995 et Id., « Paganism and Superstitions in the Time of Gregory of Tours : une question mal posée ? », dans Kathleen MITCHELL et Ian WOOD (éd.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2002, p. 229-240.

Quelques jalons juridiques

Le Code théodosien est, on le sait, une vaste compilation de décisions prises depuis le début du IV^e siècle (312), réalisée sous Théodose II, publiée en Orient le 15 février 438 et promulguée simultanément en Occident par Valentinien III. Le livre XVI regroupe la quasi-totalité des lois en matière religieuse, mais, dans un monde qui distingue peu ce que nous appelons Église et État, il est logique de trouver des mesures religieuses ailleurs dans le Code ⁶.

Le premier chapitre du livre XVI donne le ton : *De fide catholica* (« De la foi catholique ») et reprend l'édit de Gratien, Valentinien et Théodose I^{er} qui impose le catholicisme ⁷.

Nous voulons que tous les peuples régis par le gouvernement de Notre Clémence pratiquent la religion que la tradition proclame avoir été transmise aux Romains par le divin Pierre apôtre et enseignée à partir de lui jusqu'à nos jours (...).

Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques. Quant aux autres, insensés et égarés, nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée au dogme hérétique, que leurs assemblées ne pourront recevoir le nom d'Églises, qu'ils devront être châtiés en premier lieu par la vengeance divine, ensuite par notre vengeance inspirée par la volonté céleste (28 février 380 ; Cod. Théod. XVI, I, 2).

Nous avons décidé que nul n'aura le droit d'accéder à un sanctuaire ou à un temple quelconque, ni de célébrer des sacrifices exécrables, quel qu'en soit le lieu ou le moment. Pour cette raison, que tous ceux qui s'évertuent à dévier du dogme de la religion catholique se hâtent de se conformer à ce que Nous avons décrété récemment, et ne se permettent pas d'enfreindre les décisions prises depuis longtemps à l'égard des hérétiques et des païens ; ils doivent savoir que tout ce qui a été décidé à leur rencontre – supplice ou amende – par les lois de Notre divin géniteur doit être exécuté avec une ardeur encore plus grande (7 août 395 ; Code Théod. XVI, X, 13).

L'exercice du christianisme catholique acquiert, en quelques années, une position de monopole et l'accès aux fonctions publiques, ainsi qu'à la plupart des postes dirigeants dans l'armée est interdit aux non-catholiques. L'empereur lui-même avait renoncé, dès 381, à porter le titre de *pontifex maximus*.

On peut considérer que les mesures prises envers les interprétations non catholiques (« hérétiques ») du christianisme étaient nettement plus dures que celles qui condamnent les pratiques païennes ⁸. Parmi celles-ci, cependant, les sacrifices

⁶ Le vol. 2 des *Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, cité *supra* n. 2, sera précisément consacré à ces textes juridiques qui ne figurent pas dans le livre XVI du Code théodosien.

⁷ Les deux traductions françaises citées *supra*, n. 2 sont excellentes. De manière générale, et sauf modification de détail, je me suis rallié ici à la traduction proposée, pour le chap. X du livre XVI, par Alain Dubreucq dans le livre coordonné par Élisabeth Magnou-Nortier.

⁸ Par exemple : Karl Leo NOETHLICH, « Revolution from the Top ? « Orthodoxy » and the Persecution of Heretics in Imperial Legislation from Constantine to Justinian », dans Clifford ANDO et Jörg RÜPKE (éd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 15), p. 115-125.

– surtout les sacrifices sanglants, interdits depuis des décennies – faisaient l’objet des sanctions les plus lourdes ⁹.

Nous ordonnons de soumettre à la peine capitale ceux dont il serait prouvé qu’ils s’adonnent aux sacrifices ou adorent les idoles (19 février 356 ; Code Théod. xvi, x, 6).

Que nul ne se souille par le sacrifice d’animaux, que nul n’immole de victime innocente, que nul ne se rende dans les sanctuaires, que personne ne parcoure les temples, que personne ne vénère des images [sculptées ou peintes ?] faites de main d’homme, sous peine d’être passible de sanctions divines autant qu’humaines (24 février 391 ; Code Théod. xvi, x, 10).

Que nul, sans exception, quelle que soit son origine ou son rang dans les dignités humaines, occupant un poste de pouvoir ou investi d’une charge publique, qu’il soit puissant de par sa naissance, ou humble par son origine, sa condition ou son sort, ne sacrifie de victime innocente à des idoles dépourvues de sens, en absolument aucun lieu ni aucune ville. Que nul ne vénère, sacrilège plus discret, son dieu lare par le feu, un génie par du vin pur, les pénates par du parfum, ni n’allume des lampes, ne dépose de l’encens ou ne suspende de guirlandes. Si quelqu’un osait immoler une victime en vue d’un sacrifice ou consulter des entrailles palpitantes, coupable comme pour un crime de lèse-majesté dénoncé par l’accusation licite de tous, il subira une condamnation appropriée (8 novembre 392 ; Code Théod., xvi, x, 12).

Si quelqu’un vénérât des idoles faites par la main de mortels et vouées à subir les atteintes du temps en y mettant de l’encens, ou si, exemple ridicule, il en venait tout à coup à craindre ce qu’il a lui-même représenté, ou si, ayant orné un arbre de bandelettes ou élevé un autel fait de mottes de terre, il tentait d’honorer de vaines idoles au moyen d’un présent qui, pour être de valeur dérisoire, n’en serait pas moins une offense totale envers la religion, cet homme, en tant que coupable d’avoir violé la religion, serait puni de la perte de cette maison ou de cette « possession » dans laquelle il aura été établi qu’il s’est fait le serviteur de la superstition païenne (8 novembre 392 ; Code Théod. xvi, x, 12).

Du point de vue de la présence chrétienne dans l’espace public, les empereurs multiplient les recommandations de destruction des statues de dieux païens (des « idoles »), qu’il convient de faire disparaître des regards.

Si des statues existent encore maintenant dans les temples et les sanctuaires, et si ici ou là elles ont reçu, ou reçoivent encore, un culte de la part des païens, qu’on les arrache de leur socle comme il a été décrété, nous le savons, par une sanction bien souvent répétée (25 novembre 407 ou 408 ; Code Théod. xvi, x, 19).

L’attitude impériale envers les lieux de culte, particulièrement les temples situés au centre des villes, à des endroits essentiels de la vie commune, est un peu plus nuancée, même si la relative tolérance exprimée envers les temples les plus illustres dans les années 340, cède rapidement le pas à des mesures plus dures.

Bien que toute superstition doive être complètement extirpée, Nous voulons toutefois que les bâtiments des temples situés hors des murs demeurent intacts et sans

⁹ Par exemple, la synthèse, rapide mais très efficace, de Pierre MARAVAL, « Les mesures administratives contre le paganisme dans le Code Théodosien », dans *Connaissance des Pères de l’Église*, n° 102, juin 2006 : *Les Pères et le paganisme*, p. 43-51.

dommage. En effet, comme certains d'entre eux sont à l'origine de jeux publics, de spectacles du cirque et de concours athlétiques, il convient de ne pas les détruire, car ils offrent au peuple romain la solennité des réjouissances anciennes (1^{er} novembre 342 ; Code Théod. xvi, x, 3).

S'il existe des temples dans les campagnes, ils seront détruits sans trouble ni désordre. En effet, une fois ceux-ci abattus et supprimés, on aura retiré toute base matérielle à la superstition (10 juillet 399 ; Code Théod. xvi, x, 16).

Les bâtiments mêmes des temples qui sont dans les cités, à l'intérieur ou à l'extérieur des lieux fortifiés, seront revendiqués pour l'usage public. Que les autels soient détruits en tout lieu et que tous les temples situés dans Nos domaines soient convertis à des usages appropriés. Que les maîtres [de « possessions » privées] soient contraints de les détruire. Qu'il ne soit en aucun cas permis de donner des banquets en l'honneur d'un rite sacrilège en ces lieux particulièrement funestes ou d'y organiser quelque solennité (25 novembre 407 ou 408 ; Code Théod. xvi, x, 19).

La comparaison de ces édits montre la complexité des enjeux, d'autant plus que, dans l'un ou l'autre texte juridique également repris dans le Code théodosien, il est fait montre d'une certaine sympathie pour l'aspect artistique des œuvres d'art

Nous décrétons par l'autorité du conseil public que soit constamment ouvert le temple depuis longtemps dédié à une assemblée nombreuse et encore aujourd'hui ouvert au peuple, où se trouvent des idoles que l'on doit juger davantage pour leur valeur artistique que pour la divinité qu'elles évoquent, et Nous ne permettrons pas qu'un rescrit obtenu par fraude fasse obstacle à cette décision (30 novembre 382 ; Code Théod. xvi, x, 8).

De même que Nous interdisons les sacrifices, de même Nous voulons que les ornements des édifices publics [*sc.* les statues des dieux] soient préservés. Que ceux qui s'efforcent de les détruire ne se prévalent d'aucune autorité, même s'il arrivait qu'ils mettent en avant quelque rescrit ou quelque loi (29 janvier 399 ; Code Théod. xvi, x, 15).

Et, de manière plus prosaïque et plus utilitaire, certaines décisions prennent manifestement en compte la qualité des travaux effectués et la possibilité de remployer, à moindres frais, des édifices imposants et en bon état.

Que nul de tente de détruire les temples vides de tout contenu illicite en se prévalant de Nos Sanctions. Nous décrétons en effet que le bon état des bâtiments soit préservé ; mais que si quelqu'un était surpris en train de faire un sacrifice, qu'il soit châtié selon les lois ; après une enquête, les idoles auxquelles il s'avérerait que même maintenant un culte de la vaine superstition est rendu seront placées sous le contrôle du bureau (20 août 399 ; Code Théod. xvi, x, 18).

De la théorie à la pratique

À l'argumentation normative s'ajoutent évidemment un certain nombre de considérations plus nettement religieuses, voire théologiques. La question de la légitimité de la récupération de lieux païens ou de la réinterprétation de fêtes non chrétiennes a été abondamment étudiée, car, là aussi, les nuances sont nombreuses. Saint Augustin reste un des points de référence :

Afin que nous ne paraissions vouloir dénigrer nos ancêtres qui soit toléraient, soit n'osaient pas interdire ces excès d'un peuple inconscient, j'ai expliqué quelle nécessité a pu faire naître cette coutume mauvaise dans l'Église. En effet, lorsque vint la paix après tant de persécutions violentes, les païens qui en masse voulaient devenir chrétiens en furent empêchés parce qu'ils avaient l'habitude de célébrer les fêtes de leurs idoles par des banquets et des manifestations de joie bruyantes ; et comme nos ancêtres jugèrent bon de faire des concessions temporaires à leurs faiblesses et de les autoriser à célébrer, à la place des banquets auxquels ils avaient renoncé, d'autres banquets en l'honneur des saints martyrs, non pas dans le même esprit sacrilège mais avec le même faste (AUGUSTIN, *Ep.* XXIX, 9) ¹⁰.

Mais les textes les plus souvent mis en œuvre dans la vaste bibliographie du sujet sont deux lettres rédigées par Grégoire le Grand, aux environs de 600, dans le cadre des missions romaines dans les royaumes anglo-saxons, particulièrement dans le Kent et à Canterbury ¹¹. C'est que, selon les circonstances de rédaction et le destinataire de la lettre, l'évêque de Rome défend deux options différentes ¹² : au roi Ethelbert, il prône la fermeté et conseille la destruction des temples païens (22 juin 601) ¹³.

Dieu tout-puissant a conduit des hommes de bien à diriger les peuples pour cette raison : par leur intermédiaire, il accorde les dons de sa pitié à tous ceux auxquels ils auront commandé. C'est ce qui se passe chez le peuple des Anglais, ainsi que nous l'avons appris ; votre gloire est à la tête de ce peuple, de sorte que par les biens qui

¹⁰ Éd. Al. GOLDBACHER, *S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi Epistulae*, Pars 1 : *Praefatio*, *Ep.* 1 – XXX, Prague-Vienne-Leipzig, 1895 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 33), lettre XXIX, p. 119-120, à comparer avec la lettre XVI, p. 37-39 (*Ep.* XXIX citée ici d'après la traduction de Bruno JUDIC, « Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études de cas », dans Lionel MARY et Michel SOT (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 97-125, à la p. 112).

¹¹ Ian WOOD, « The Mission of Augustine of Canterbury to the English », dans *Speculum*, t. 69, 1994, p. 1-17 et Id., *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400 – 1050*, Harlow-New York, Longman, 2001.

¹² Bruno JUDIC, « Le corbeau et la sauterelle », *op. cit.* et Id., « Grégoire le Grand et son influence sur le Haut Moyen Âge occidental », dans François BOUGARD (éd.), *Le christianisme en Occident, du début du VI^e siècle au milieu du XI^e siècle. Textes et documents*, Paris, SEDES, 1997 (Regards sur l'Histoire, 117), p. 9-32.

¹³ On trouve la même fermeté dans une lettre que Grégoire le Grand envoya à la reine d'Austrasie Brunehaut en septembre 597 (éd. Dag NORBERG, *S. Gregorii Magni Registrum epistolarum libri I-XIV*, Turnout, Brepols, 1982 (Corpus Christianorum, Series Latina, 140 et 140A), t. II, p. 518-521) : « En outre, nous vous exhortons à corriger l'ensemble de vos autres sujets sous la férule de votre sévérité, de sorte qu'ils ne fassent plus de sacrifice aux idoles, qu'ils n'y adorent plus les arbres, qu'ils n'accomplissent plus de sacrifices sacrilèges avec des têtes d'animaux. En effet, la rumeur est parvenue jusqu'à nous que beaucoup de chrétiens viennent régulièrement à l'église et qu'ils ne renoncent cependant pas au culte des démons, ce qui est terrible à dire. En vérité, dans la mesure où toutes ces choses déplaisent fortement à notre Dieu et où Il ne règne pas sur des âmes partagées, veillez à leur interdire sagement ces actes illicites, de peur que le sacrement du saint baptême ne serve pas à leur élévation mais à leur damnation » (cité ici d'après la traduction de Bruno DUMÉZIL, *La reine Brunehaut*, Paris, Fayard, 2008, p. 493-494).

vous ont été accordés les bienfaits supérieurs sont fournis aussi au peuple qui vous est soumis. Et ainsi, glorieux fils, cette grâce que tu as reçue de Dieu, conserve-la avec soin, hâte-toi d'étendre la foi chrétienne aux peuples qui te sont soumis, multiplie le zèle de ta rectitude dans leur conversion, élimine le culte des idoles, détruis les bâtiments des temples, édifie les mœurs des sujets dans une grande pureté de vie en exhortant, en menaçant, en rassurant, en corrigeant et en montrant des exemples d'une bonne action, de sorte que tu trouves au ciel ce rétributeur dont tu auras étendu le nom et la connaissance sur la terre (GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* XI, 37) ¹⁴,

alors qu'à Mellitus et aux missionnaires, il recommande la souplesse dans l'adaptation et la récupération (18 juillet 601).

Depuis le départ de ceux de notre communauté qui sont avec toi, nous sommes vraiment très inquiet parce nous n'avons reçu aucune nouvelle du succès de votre voyage. Mais lorsque Dieu tout-puissant vous aura conduits auprès de notre très révérend frère l'évêque Augustin, dites-lui que j'ai moi-même longuement réfléchi à l'affaire des Anglais : ainsi les temples des idoles ne doivent pas être détruits chez ce peuple, mais il faut détruire les idoles elles-mêmes qui sont à l'intérieur des temples. Qu'on asperge des reliques, car si ces temples sont bien construits, il faut les faire passer du culte des démons à la vénération du vrai Dieu. De cette façon, puisque les habitants eux-mêmes voient que leurs temples ne sont pas détruits, ils abandonneront leur erreur et accourront plus familièrement vers les lieux auxquels ils sont habitués pour connaître et adorer le vrai Dieu.

Et parce qu'ils ont l'habitude de tuer beaucoup de bœufs en sacrifice aux démons, on doit substituer à cela quelque solennité telle que le jour de la Dédicace ou de la Nativité des saints martyrs dont on a déposé là les reliques. Ils feront des abris de branchages autour de ces anciens temples qui auront été changés en églises, et ils célébreront une fête religieuse avec solennité. Ils n'immoleront plus des animaux au diable, mais les tueront pour la louange de Dieu et pour leur nourriture, et ils rendront grâce au donateur de toutes choses de la satiété qu'il leur procure. De cette manière, puisqu'ils conserveront certaines réjouissances extérieures, ils pourront plus facilement accéder aux réjouissances intérieures.

Car il est, à coup sûr, impossible d'arracher d'un seul coup toutes leurs erreurs à des esprits obstinés ; en effet celui qui s'efforce d'atteindre le sommet d'une montagne monte nécessairement par degrés ou bien pas à pas, mais non d'un seul bond. Ainsi le Seigneur lui-même se fit-il connaître au peuple d'Israël en Égypte, permettant que les sacrifices autrefois offerts au diable soient désormais offerts à lui-même. Ainsi il leur ordonna d'immoler les animaux en sacrifice pour lui-même, de sorte que, changeant leurs cœurs, ils abandonnent un élément du sacrifice et en conservent un autre. Car, même si c'étaient les mêmes animaux qu'ils avaient l'habitude d'offrir, cependant ils les immolaient à Dieu et non aux idoles et ce n'étaient plus les mêmes sacrifices. Donc que ta charité informe notre frère Augustin de tout cela, de sorte que lui, placé là-bas dans la situation présente, examine de quelle manière il puisse appliquer toutes ces directives (GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* XI, 56) ¹⁵.

¹⁴ Éd. D. NORBERG, *Gregorii Registrum, op. cit.*, t. II, p. 929-932 (cité ici d'après la traduction de Br. JUDIC, « Grégoire le Grand », *op. cit.*, p. 9-10).

¹⁵ *Ibid.*, t. II, p. 961-962 (cité ici d'après la traduction de Br. JUDIC, « Grégoire le Grand », *op. cit.*, p. 10-11).

Ces deux attitudes se retrouvent aussi dans les sources hagiographiques. Cependant, souvent tributaires de la *Vita Martini* rédigée par Sulpice Sévère à l'extrême fin du IV^e siècle¹⁶, les Vies de saints et les recueils de Miracles privilégient la volonté de non-compromission : pour bien des missionnaires mérovingiens, l'intransigeance de l'évêque de Tours est, en effet, apparue comme un modèle à suivre et leurs hagiographes aiment à souligner – qu'il s'agisse d'une réalité ou d'un *topos* cité en exemple – la fréquence des destructions d'idoles ou de *fana*. Certains épisodes ont particulièrement frappé les esprits. Il en est ainsi du « défi du pin abattu » :

Un autre jour, en certain village, il avait détruit un temple fort ancien, et entrepris d'abattre un pin tout proche du sanctuaire. Mais alors, le prêtre de ce lieu et toute la foule des païens commencèrent à lui opposer de la résistance. Et ces mêmes gens, qui pourtant – par la volonté du Seigneur – n'avaient pas bougé pendant la démolition du temple, ne supportaient pas que l'on coupât l'arbre. Martin s'employait à leur faire observer qu'une souche n'avait rien de sacré : ils devraient plutôt suivre le Dieu qu'il servait lui-même ; il fallait couper cet arbre, car il était consacré à un démon. Alors l'un d'eux, plus hardi que les autres : « Si tu as, dit-il, quelque confiance en ce Dieu que tu declares adorer, nous couperons nous-mêmes l'arbre que voici, et toi, reçois-le dans sa chute. Et si ce Seigneur, que tu dis être le tien, est avec toi, tu en réchapperas ».

Alors, gardant une confiance intrépide dans le Seigneur, Martin s'engage à le faire. À ce moment, toute cette foule de païens donnèrent leur accord à un tel défi, et ils se résignèrent facilement à la perte de leur arbre, pourvu que sa chute écrasât l'ennemi de leurs cérémonies. Et comme le pin penchait d'un côté, en sorte que l'on ne pouvait douter du côté où il devait s'abattre une fois coupé, on plaça Martin attaché, selon la volonté des paysans, à l'endroit où personne ne doutait que l'arbre dût tomber. Ils se mirent donc à couper eux-mêmes leur pin avec une allégresse et une liesse extrêmes. La foule des spectateurs étonnés se tenait à l'écart. Et déjà le pin vacillait peu à peu et, sur le point de tomber, il menaçait de s'abattre. À l'écart, les moines pâlissaient ; épouvantés par l'approche du danger, ils avaient perdu toute espérance et toute foi, et n'attendaient plus que la mort de Martin.

Mais lui, confiant dans le Seigneur, attendait intrépidement. Le pin, dans sa chute, avait déjà fait entendre un craquement, déjà il tombait, déjà il s'abattait sur lui, quand Martin élève sa main à la rencontre de l'arbre et lui oppose le signe du salut. Mais alors – on eût cru l'arbre repoussé en arrière dans une sorte d'ouragan – il s'abattit du côté opposé, de sorte qu'il faillit écraser les paysans qui s'étaient tenus en lieu sûr. Mais alors, une clameur s'élève au ciel, et les païens demeurent stupéfaits d'étonnement, les moines pleurent de joie, tous à l'unisson proclament le nom du Christ ; et l'on vit bien que, ce jour-là, le salut était arrivé pour ce pays. Car il n'y eut à peu près personne, dans cette immense foule de païens, qui ne réclamât l'imposition des mains et n'abandonnât l'erreur impie pour croire au Seigneur Jésus. Et il est vrai qu'avant Martin fort peu de gens, et même à peu près personne, n'avait reçu dans ces pays le nom du Christ. Mais les « vertus » et l'exemple de Martin lui donnèrent tant de force qu'il ne s'y trouve plus un seul endroit qui ne soit rempli d'églises ou d'ermitages en très grand nombre. Car là où il avait détruit des sanctuaires païens, il

¹⁶ Bonnes remarques méthodologiques dans I. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 28-29.

construisait aussitôt des églises ou des ermitages (SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, XIII, 1-9) ¹⁷.

ou celui de la destruction du temple de Levroux (aujourd'hui dans le département de l'Indre) :

Dans un autre village, du nom de Levroux, Martin voulut démolir également un temple que la fausse religion avait comblé de richesses, mais la foule des païens s'y opposa tant et si bien qu'il fut repoussé, non sans violences. Aussi se retira-t-il à l'écart dans le voisinage immédiat. Là, pendant trois jours, vêtu d'un cilice et couvert de cendre, dans le jeûne et l'oraison ininterrompus, il adressait sa prière au Seigneur, afin que la vertu divine renversât ce temple, puisque la main de l'homme n'avait pu le détruire.

Alors, soudain, deux anges armés de lances et de boucliers se présentèrent à lui comme une milice céleste, se disant envoyés par le Seigneur pour disperser la foule des paysans et assurer la protection de Martin, afin qu'il n'y eût aucune résistance durant la destruction du temple : il devait donc repartir achever pieusement l'œuvre commencée.

Il retourna donc au village et, tandis que les foules païennes le regardaient, sans bouger, démolir jusqu'aux fondations cet édifice impie, il réduisit en poussière tous les autels et les statues. À cette vue, les paysans comprirent qu'une puissance divine les avait frappés de stupeur et de panique pour les empêcher de résister par la violence à l'évêque : ils crurent presque tous au Seigneur Jésus, attestant publiquement à grands cris qu'on devait adorer le Dieu de Martin et délaisser des idoles incapables de porter secours à elles-mêmes (SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, XIV, 3-7) ¹⁸.

Dans la seconde moitié du VI^e siècle, l'œuvre de Grégoire de Tours regorge, elle aussi, d'épisodes frappants, merveilleux exemples de la « rhétorique missionnaire ». Ils ont été fréquemment relevés et commentés ¹⁹. J'en reprendrai, à mon tour, les plus connus pour illustrer successivement le cas de la destruction d'un temple païen (*Vitae patrum*, VI, 2), celui de l'adaptation/récupération d'une fête pré-chrétienne (*Liber in gloria confessorum*, 2) et celui d'une volonté de normalisation de pratiques chrétiennes jugées excessives (*Decem libri Historiarum*, VIII, 15) ²⁰.

¹⁷ Éd. et trad. Jacques FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*, Paris, Éditions du Cerf, 3 vol., 1967 (Sources chrétiennes, n° 133-135), t. I, p. 280-283.

¹⁸ *Ibid.*, t. I, p. 284-285.

¹⁹ Ces passages ont été, notamment, étudiés et mis dans leur contexte par Margarete WEIDEMANN, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, Mayence, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2 vol., 1982 (RGZM. Monographien, 3), t. II, p. 157-237. Parmi de très nombreuses études, voir aussi Édouard SALIN, *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, t. IV : *Les croyances*, Paris, Picard, 1959 ou, beaucoup plus récemment, Mireille LABROUSSE, « Le rôle des évêques dans la lutte contre le paganisme et l'évangélisation des campagnes gallo-romaines (IV^e – VII^e siècle) », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 102, juin 2006 (*op. cit.*), p. 31-42.

²⁰ Pour le contexte général des exemples qui suivent, voir Alain DIERKENS, « Christianisme et « paganisme » dans la Gaule septentrionale aux V^e et VI^e siècles », dans Dieter GEUENICH (éd.), *Die Franken und die Alemannen bis zur « Schlacht bei Zülpich » (496/97)*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, 1998 (Ergänzungsband zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 19), p. 451-474.

Il y avait là [à Cologne] un temple rempli d'ornements divers où les barbares faisaient leurs libations ; ils s'y gavaient jusqu'au vomissement de nourriture et de boisson ; là, on adorait aussi des images comme si elles étaient Dieu ; on y suspendait la figure, de bois sculptée, des membres atteints de quelque mal. Saint Gall l'apprend ; il se rend immédiatement au temple accompagné d'un seul clerc ; aucun de ces païens insensés ne s'y trouvant, il allume du feu et l'incendie (...) Mais, voyant la fumée monter du temple jusqu'au ciel, les païens cherchent l'incendiaire, le découvrent, dégainent leurs glaives et le poursuivent. Le saint s'enfuit et se réfugie dans le palais du roi. Celui-ci, apprenant ce qui s'est passé, prend contact avec ces païens menaçants, les apaise en les flattant et calme aussi leur fureur déchaînée (GRÉGOIRE DE TOURS, *Vitae patrum*, VI, 2) ²¹.

Sur un mont du territoire de Javols appelé Helarius se trouve un grand lac. À certaines époques, la foule des paysans jette, en guise de libations, dans ce lac, des linges et des étoffes ; d'autres offrent des toisons, des fromages, de la cire, du pain et toutes espèces de choses trop longues à énumérer. Ils s'y rendent en chariots, apportant de la boisson et de la nourriture, immolant des animaux et festoyant trois jours durant. Le quatrième jour, au moment de partir, une violente tempête les devance, accompagnée de tonnerre et d'une pluie diluvienne qui les met en péril. Il en est ainsi plusieurs années de suite ; ce qui confirme ce peuple inculte dans son erreur. Longtemps après, l'évêque de cette ville se rend sur les lieux et prêche à la foule, mais ces paysans grossiers ne reçoivent pas la parole. Alors, inspiré, l'homme de Dieu fait élever, à quelque distance de l'entrée du lac, une basilique en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers ; il y place des reliques du saint, puis il dit au peuple : « Ne veuillez, mes enfants, pécher contre Dieu. Vénérez saint Hilaire, confesseur, dont les reliques reposent ici ». Le cœur de ces hommes est touché ; ils se convertissent et abandonnant le lac, ils apportent à la basilique tout ce qu'ils avaient été accoutumés d'y jeter. Ainsi sont-ils délivrés de l'erreur où ils étaient plongés. (GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria confessorum*, 2) ²².

Ayant poursuivi notre route, nous arrivâmes à la place forte d'Ivoi et là, ayant rencontré le diacre Vulfilaïc, nous fûmes emmenés à son monastère où nous fûmes accueillis très cordialement (...) Nous entreprîmes de lui demander de nous rapporter quelques détails sur le bienfait de sa conversion et de nous dire comment il était parvenu à la profession de la cléricature (...). Voici ce qu'il raconta : « (...) Je gagnai le territoire de la ville de Trèves et sur la montagne où vous êtes maintenant je construisis par mon propre travail l'habitation que vous voyez. Or j'y découvris une statue de Diane que ce peuple incrédule adorait comme une divinité. J'élevai aussi une colonne sur laquelle je me tenais au prix d'une grande souffrance, sans rien pour me chausser les pieds. Aussi lorsque la saison de l'hiver était arrivée comme à l'ordinaire, sa rigueur glaciale me brûlait au point que la violence du froid m'arrachait souvent les ongles des pieds et que dans ma barbe l'eau durcie par le gel pendait à la manière de chandelles, car on sait que cette région comporte très souvent de grands hivers ».

²¹ GREGORII episcopi Turonensis *Vitae patrum*, VI, 2, éd. Bruno KRUSCH, *Monumenta Germaniae Historica [MGH], Scriptores rerum merovingicarum [SSRM]* t. I, 2 (Hanovre, 1885), p. 231 (trad. d'après É. SALIN, *La civilisation mérovingienne, op. cit.*, t. IV, p. 474, n° 281).

²² GREGORII episcopi Turonensis *Liber in gloria confessorum*, II, éd. Bruno KRUSCH, *MGH SSRM* I, 2 (Hanovre, 1885), p. 299-300 (trad. d'après É. SALIN, *La civilisation mérovingienne, op. cit.*, t. IV, p. 480-481, n° 284).

Comme nous lui demandions avec curiosité quelles étaient sa nourriture et sa boisson, et comment il avait jeté à bas les idoles de cette montagne, il répondit : « Ma boisson et ma nourriture, c'était un peu de pain et de légumes ainsi qu'une petite quantité d'eau. Mais, quand une multitude de gens des domaines voisins commença à affluer vers moi, je prêchais sans interruption que Diane n'est rien, que les idoles ne sont rien, et que le culte qu'ils paraissaient exercer n'était rien et qu'ainsi ces cantiques eux-mêmes qu'ils chantaient au milieu des libations et de débauches prolongées étaient indignes, mais que c'était plutôt au Dieu tout puissant qui a fait le ciel et la terre qu'il était digne d'offrir un sacrifice d'action de grâces. Je priai aussi souvent pour que, l'idole étant démolie, le Seigneur daignât détourner cette population de cette erreur. La miséricorde du Seigneur fléchit son esprit grossier en sorte qu'elle prêtât l'oreille aux paroles de ma bouche et, en conséquence, délaissa les idoles pour suivre le Seigneur. C'est alors qu'ayant convoqué plusieurs de ces gens, je crus pouvoir avec leur aide renverser cette immense idole que je ne pouvais démolir par mes propres forces ; j'avais, en effet, déjà brisé moi-même les autres statuettes qui étaient plus légères. Beaucoup d'hommes s'étant réunis auprès de cette statue de Diane et ayant lancé des cordes se mirent à tirer, mais leurs efforts ne purent nullement aboutir. Je me précipitai alors vers la basilique et, prosterné sur le sol, j'implorai en pleurant la miséricorde divine afin que la vertu divine détruisît cette idole puisque l'industrie humaine ne réussissait pas à l'abattre. Puis, étant sorti après ma prière, je me rendis auprès des ouvriers ; on saisit la corde, nous commençâmes à tirer et du premier coup l'idole s'abattit à l'instant par terre et l'ayant brisée avec des marteaux de fer, je la réduisis en poussière.

(...) Un jour, l'évêque m'ayant convoqué au loin dans une villa, envoya des ouvriers avec des leviers, des marteaux et des haches et ils brisèrent la colonne sur laquelle j'avais l'habitude de me tenir debout. En revenant donc le lendemain, je trouvai tout démoli. Je pleurai avec véhémence, mais je ne voulus pas relever ce qu'ils avaient détruit pour qu'on ne dise pas de moi que je m'étais opposé aux ordres des évêques. Et, depuis lors, je me suis contenté d'habiter avec mes frères comme je le fais maintenant (GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri Historiarum*, VIII, 15) ²³.

Indépendamment de la suppression d'un support possible à une dévotion, voire à un culte interdit, la destruction de la statue d'une divinité païenne représente assurément l'éradication, dans l'espace public, d'un « marqueur » visible et, parfois, spectaculaire d'une religion condamnée ou non conforme. De ce point de vue, le dossier du stylite lombard Vulfaïlic est exemplaire, puisqu'il met sur le même pied la statue païenne de Diane et une colonne, pourtant érigée dans un but de piété et de prosélytisme chrétien. Les autorités ecclésiastiques (ici, l'évêque diocésain) ont estimé que la spiritualité de type oriental des stylites qui offrent à Dieu, de façon ostentatoire, leur ascétisme et leur mortification ²⁴, était inadéquate en Gaule :

²³ GREGORII *episcopi Turonensis Historiarum libri X*, VIII, 15, éd. Bruno KRUSCH et Wilhelm LEVISON, *MGH SSRM*, I, 1 (Hanovre, 1951), p. 380-383 (trad. d'après Robert LATOUCHE, *Grégoire de Tours, Histoire des Francs*, Paris, Les Belles Lettres, 1965 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge), t. II, p. 141-145).

²⁴ Sur cette question, voir le bel état de la question de Jean-Marie SANSTERRE, « Les saints stylites du V^e au XI^e siècle. Permanence et évolution d'un type de sainteté », dans Jacques MARX (éd.), *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989 (Problèmes d'histoire du christianisme, 19), p. 33-45.

Ils [les évêques] me dirent : « Cette voie que tu suis n'est pas droite et toi, être obscur, tu ne saurais te comparer à Siméon d'Antioche, qui se tenait sur une colonne. Du reste, le climat de ce lieu ne te permet pas de supporter une telle épreuve. Descends plutôt et demeure avec les frères que tu as groupés à tes côtés » (GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri Historiarum*, VIII, 15) ²⁵.

Plutôt qu'une colonne qui aurait pu jouer un véritable rôle d'« appel » pour les populations voisines, l'évêque a, ici, préféré un autre type de sacralisation de l'espace : des bâtiments conventuels destinés à abriter une communauté religieuse.

Destruction ou transformation des temples : les sources archéologiques

Il serait du plus grand intérêt de pouvoir confronter les textes normatifs ou les récits à tendance hagiographique, à des éléments réels, comme ceux que peuvent fournir les fouilles archéologiques. On se heurte cependant ici à de véritables problèmes de méthode, notamment liés au fait qu'il est souvent difficile de mettre en évidence un sentiment ou une croyance à partir d'un témoin matériel ²⁶. On est cependant loin d'un constat de carence ²⁷.

Un des domaines les plus investigués est certainement la disparition des lieux de culte « païens » et – le cas échéant – leur remplacement par des oratoires chrétiens ou des églises. Un impressionnant état de la question a été publié en 1986 par Jan Vaes, qui avait préalablement consacré un article à la question des bâtiments antiques de Rome ²⁸. L'enquête de J. Vaes porte sur des centaines d'édifices, surtout méditerranéens ;

²⁵ Voir *supra*, n. 23.

²⁶ De ce point de vue, rien n'est plus évocateur que la lecture d'un livre-catalogue remarquablement intelligent : Laurent FLUTSCH, *Futur antérieur. Trésors archéologiques du XXI^e siècle après Jésus-Christ. Catalogue de l'exposition, Musée romain de Lausanne-Vidy, octobre 2002-avril 2003*, Gollion, Infolio, 2002. Le projet des organisateurs est de partir d'objets contemporains, dont on connaît aujourd'hui la signification et/ou l'utilisation, et de s'interroger sur l'interprétation qu'en donneraient, dans 2000 ans, des archéologues travaillant selon les seules méthodes d'analyse actuelles : « l'idée n'a rien de nouveau : les archéologues sont coutumiers de cet exercice théorique (et ludique) qui consiste à transposer leur regard à l'environnement matériel d'aujourd'hui ». On y voit notamment que, tout naturellement, l'explication religieuse est surdimensionnée : comment résister à la tentation d'expliquer par un phénomène religieux ou magique l'apparition d'objets dont on ne comprend pas/plus la logique ? « Aussi ce volume illustre-t-il les limites de méthodes archéologiques. Si les cartes de répartition fournissent des clés intéressantes (...), les rapprochements typologiques, en revanche, ne sont pas toujours fondés (...). D'autres tendances plus ou moins conscientes de l'archéologie passée ou présente apparaissent aussi, comme la surévaluation des vestiges rares (...), l'interprétation rituelle ou symbolique d'objets atypiques (...), ou le télescopage chronologique » (p. 6).

²⁷ Sur ce point, je trouve trop pessimiste le diagnostic de Br. DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes*, *op. cit.*, p. 28-29.

²⁸ Jan VAES, « Alcune considerazioni archeologiche sulla cristianizzazione di edifici antichi a Roma », dans *Acta Archaeologica Lovaniensia*, t. 19, 1980, p. 49-65 ; ID., « Christliche Wiederverwendung antiker Bauten : ein Forschungsbericht », dans *Ancient Society*, t. 15-17, 1984-1986, p. 305-443 ; résumé dans ID., « Nova construere et amplius vetusta servare : la réutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie) », dans *Actes du XI^e Congrès international d'Archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre*

elle montre que la proportion d'édifices antiques réutilisés par rapport aux églises construites *ex novo* varie entre 30 et 50% : pour les IV^e et V^e siècles, une église sur trois (voire une sur deux) aurait été construite à l'emplacement d'un lieu de culte païen. Une majorité d'entre eux sont d'anciens temples ²⁹, mais tous les cas sont attestés : transformation de maisons, de salles de palais, de bains, de forteresses ³⁰ et, bien sûr, de mausolées et de bâtiments funéraires ³¹. De surcroît, pour un nombre significatif de temples devenus églises, il est licite de rapprocher les caractéristiques du dieu païen et celles du saint auquel le bâtiment a été ensuite consacré : on connaît bien le cas de temples à Apollon transformés en églises dédiées à des saints guérisseurs ou celui de sanctuaires à Mars ou à Arès devenus églises Saint-Georges ou Saint-Michel, mais les exemples sont beaucoup plus nombreux ³².

Bien sûr, il est rarement possible de dater avec précision la période d'abandon ou de destruction d'un temple (les vestiges datables retrouvés n'offrent le plus souvent que des *termini post quos*), ou le moment de fondation ou de construction d'un oratoire chrétien. Les indices abondent cependant pour montrer, par exemple, que dans les campagnes de Gaule, de très nombreux sanctuaires ont connu une période d'apogée au II^e ou dans la première moitié du III^e siècle puis, souvent, de nouvelles phases de construction au IV^e siècle. Sans que l'on puisse généraliser, il semble que

1986), Rome, École française de Rome, 3 vol., 1989 (Collection de l'École française de Rome, 123), t. I, p. 299-321. Cet article complète et actualise les recherches de Friedrich DEICHMANN, « Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern », dans *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, t. LIV, 1939, p. 105-136 [résumé dans ID., « Christianisierung (der Monumente) », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. II, 1954, col. 1228-1242] et de R. P. C. HANSON, « The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries », dans *Journal of Semitic Studies*, t. XXIII, 1978, p. 257-267. Voir, depuis, Jean-Pierre CAILLET, « La transformation en églises d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité », dans Claude LEPPELLEY (éd.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale, de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X – Nanterre les 1^{er}, 2 et 3 avril 1993*, Bari, Edipuglia, 1996, p. 191-211 et l'excellent article de Claire SOTINEL, « La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode », dans Michel NARCY et Éric REBILLARD (éd.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion, 2004, p. 35-60.

²⁹ Sur ce point, l'étude classique reste Émile MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, Flammarion, 1950. La plupart des conclusions d'Émile Mâle apparaissent aujourd'hui comme trop radicales (par exemple, la continuité, présentée comme quasi automatique, des sanctuaires païens aux églises chrétiennes) et ont été nuancées dans certaines des articles cités *supra*, n. 28 (Caillet, Sotinel).

³⁰ Sur ce cas précis, voir les considérations fort séduisantes de Stéphane LEBECQ, « *Monasterium constructum in castro quod lingua Anglorum Cnobeheresburg vocatur* (Bède, *HEGA*, III, 19). De l'attraction exercée par les fortifications romaines sur les fondations monastiques dans l'Angleterre du très Haut Moyen Âge », dans Jean-Marie SANSTERRE (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, École française de Rome et Bruxelles, Institut historique belge de Rome, 2004 (Collection de l'École française de Rome, 333 ; Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, 52), p. 277-295.

³¹ Ce qui pose la question des *memoriae*, des *martyria* et des églises construites en relation directe avec le culte d'un saint.

³² Notamment J. VAES, « Christliche Wiederverwendung », *op. cit.*, p. 328-336.

plutôt qu'à une réelle destruction, on assiste ensuite à une désaffectation progressive, perceptible par la récupération systématique des pierres taillées, voire des tuiles, et par l'utilisation des ruines comme cimetière. Les cas attestés de transformation d'un *fanum* en une chapelle, par exemple grâce à l'adjonction d'un chœur oriental et d'un autel, passent, plus qu'on ne le croyait, par une phase d'abandon : là où les historiens et les archéologues imaginaient volontiers une désacralisation d'un temple suivie immédiatement, après exorcisme et consécration canonique, d'une conversion en église, il faut aujourd'hui privilégier l'idée de la récupération utilitariste d'un bâtiment inoccupé³³. Bien sûr, le choix symbolique, pour en faire une église, d'un ancien temple plutôt que d'une partie d'une villa romaine n'est pas neutre : il s'agit à la fois de profiter de la tradition de sacralité d'un lieu et de marquer symboliquement la suprématie de la nouvelle religion sur l'ancienne.

Cette tradition de sacralité s'observe aussi, de façon nette mais plus discrète, quand un oratoire est construit sur l'emplacement d'un temple romain abandonné (parfois depuis plusieurs siècles) mais sans en utiliser les murs ou les substructions, voire en changeant complètement l'orientation³⁴. Il est difficile – mais pas impossible – de croire au hasard devant une telle superposition. De même, on peut légitimement suggérer une certaine forme de continuité quand, par exemple, une chapelle à un saint protecteur des chevaux est bâtie exactement à l'emplacement d'une ancienne colonne celtique du « géant à l'anguipède »³⁵, même après plusieurs siècles d'abandon. À moins de tomber dans l'hypercritique, on est en droit de penser que la tradition orale de sacralité d'un lieu peut se transmettre pendant de très nombreuses générations.

Quant à la volonté de marquer délibérément le triomphe du christianisme sur un culte païen, elle se perçoit, par exemple, dans le cas de l'utilisation, dans une église, d'éléments sculptés provenant d'un temple ou d'un monument romain³⁶, non dans un but esthétique ou dans une motivation prosaïque de récupération de matériaux de construction, mais à un endroit aussi sensible que l'autel. On connaît des

³³ Je peux me contenter ici de deux exemples de *fana* transformés en lieux de cultes chrétiens après un ou deux siècles d'hiatus : Saint-Martin de Boscherville (Seine-Maritime) et Anthée (prov. Namur). Sur Boscherville, voir de très nombreux articles de Jacques Le Maho ; sur Anthée, voir Alain DIERKENS, « Bâtiment religieux et cimetière d'époque mérovingienne à Anthée (Province de Namur). Fouilles de la Société archéologique de Namur, novembre 1889 », dans *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. 60, 1980, p. 5-22, dont il faut revoir un certain nombre d'interprétations. Dans le même sens, J. VAES, « Christliche Wiederverwendung », *op. cit.*, p. 326, qui renvoie à des études de Jean-Michel Spieser, notamment « La christianisation des sanctuaires païens en Grèce », dans U. JANTZEN (éd.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Tübingen, 1976, p. 309-320.

³⁴ Un exemple : Tavigny (prov. Luxembourg) ; voir Joseph MERTENS et André MATTHYS, *Tavigny-Saint-Martin, lieu de culte romain et médiéval*, Bruxelles, 1971 (Archæologia Belgica, 126).

³⁵ Un exemple : Germaine FAIDER-FEYTMANS, « Aspects religieux du site des Castellains à Fontaine-Valmont (Hainaut, Belgique) », dans *Bulletin de la Classe des Beaux-Arts de l'Académie royale de Belgique*, 5^e s., t. 61, 1979, p. 20-41 (aux p. 23-24) et EAD., « L'aire sacrée du site des Castellains à Fontaine-Valmont (Hainaut) », *ibid.*, t. 64, 1982, p. 11-24 (à la p. 13).

³⁶ Pour des parallèles avec le monde méditerranéen, voir J. VAES, « Christliche Wiederverwendung », *op. cit.*, p. 355-358.

dizaines d'exemples, dans des régions autrefois fortement romanisées, d'utilisation comme autel d'un élément de colonne sculptée, voire d'une pierre sculptée, alors fréquemment inversée, marquant ainsi, de façon visuelle, le renversement des anciennes divinités³⁷.

Un espace progressivement christianisé : le cimetière

Un autre domaine dans lequel on peut percevoir une nette volonté de marquage chrétien de l'espace, est celui des cimetières, même si l'Église n'a pas explicitement pris position en la matière avant l'époque carolingienne, voire plus tard encore³⁸. Entre le IV^e et le VIII^e siècle, on assiste en effet à un changement fondamental dans le mode et le lieu de sépulture. Selon la conception antique, les nécropoles sont nécessairement situées hors des zones d'habitat, au-delà des remparts de la ville dans le cas d'une agglomération fortifiée, à plusieurs centaines de mètres des maisons dans le cas de cimetières de plein champ. Cette implantation, qui repose sur des conceptions essentiellement religieuses, présente l'avantage, dans la plupart des cas, de permettre le développement extensif de cimetières. Les recoupements de tombes, par ailleurs marquées en surface, sont rares. Les possibilités de vastes « concessions funéraires » (surtout familiales, *lato sensu*) existent. Des tombes importantes peuvent être durablement signalées de façon très visible, voire ostentatoire (*tumulus*, *memoria*, monument funéraire de bois ou de pierre, etc.) ; autour d'elles peuvent se ranger, le cas échéant, des tombes de membres de la « famille » ou de dépendants des illustres défunts. Dans le cas de ces nécropoles *extra muros*, restées longtemps intactes (ou presque) puisqu'elles étaient rarement menacées par le développement de l'habitat, l'examen de la topographie du cimetière est fondamental et une étude

³⁷ Quelques exemples dans Alain DIERKENS, « Het getuigenis van de archeologie », dans Ludo MILIS (éd.), *De Heidense Middeleeuwen*, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 1991 (Bibliothèque de l'IHBR, 32), p. 47-68, aux p. 50-51. Un article récent sur ce problème : David COLLING et Jean-Claude MULLER, « Le « pilier à la danseuse » autrefois emmuré dans la tour de deuxième église Saint-Martin [d'Arlon]. Réflexions autour du réemploi de pierres antiques dans des édifices du culte chrétien », dans *Bulletin trimestriel de l'Institut archéologique du Luxembourg-Arlon*, t. 84, 2008, p. 13-22.

³⁸ J'ai, à plusieurs reprises, traité de ce thème et je me permets de renvoyer à ces études pour la bibliographie complémentaire. Voir, en particulier, Alain DIERKENS et Patrick PÉRIN, « Death and Burial in Gaul and Germania, 4th-8th Century », dans Leslie WEBSTER et Michelle BROWN (éd.), *The Transformation of the Roman World, AD 400-900*. Londres, The British Museum, 1997, p. 79-95 et ID., « Sépultures et aménagements architecturaux à l'époque carolingienne », dans Michel MARGUE, avec la coll. d'Hérolf PETTIAU et de Martin UHRMACHER (éd.), *Sépulture, mort et représentation du pouvoir au Moyen Âge. Tod, Grabmal und Herrschaftsrepräsentation im Mittelalter. Onzièmes journées lotharingiennes (Centre universitaire de Luxembourg, 26-29 septembre 2000)*, Luxembourg, Institut grand-ducal, 2006 (*Publications de la Section historique de l'Institut grand-ducal de Luxembourg*, vol. CXVIII ; *Publications du CLUDEM*, 18), p. 95-131. Voir aussi Patrick PÉRIN, « Possibilités et limites de l'interprétation sociale des cimetières mérovingiens », dans *Antiquités nationales*, t. 30, 1998, p. 169-183 et ID., « Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut Moyen Âge. Remarques sur la topographie funéraire en Gaule mérovingienne et à sa périphérie », dans *Cahiers archéologiques*, t. 35, 1987, p. 9-30.

topo-chronologique (« stratigraphie horizontale ») permet de mettre en évidence les étapes du développement du champ de repos, donc de comprendre l'évolution de certaines structures sociales et, parfois, de tenter une étude interprétative globale, par génération, de la communauté dont on a retrouvé le corps des défunts. Cette étude historique est également facilitée par le fait qu'entre le IV^e et le VIII^e siècle, à des degrés divers selon les régions, peut se manifester un luxe évident dans les funérailles : celui-ci, perceptible notamment dans la richesse du mobilier funéraire, devait aussi trouver une forme d'extériorisation dans des cérémonies fastueuses ou dans des banquets funéraires dont les restes sont rarement identifiables.

Cette situation privilégiée pour l'archéologue se modifie progressivement : plus vite dans le Midi de la Gaule que dans le Nord, plus vite dans les milieux urbains qu'à la campagne, suivant aussi le rythme et la profondeur de la christianisation. Les cimetières de plein champ ou *extra muros* sont fréquemment abandonnés au profit d'une nécropole conçue autour de l'église (à partir de la fin du VIII^e siècle, on commence à pouvoir parler d'église paroissiale), elle-même normalement construite au centre de l'agglomération ou *intra muros*.

En simplifiant, on pourrait dire que l'on connaît deux types de situations liées au cimetière situé à proximité de l'église. Dans certains cas, un cimetière préexistant est choisi comme lieu d'implantation d'un lieu de culte (parfois d'ailleurs né lui-même de l'extension d'une tombe privilégiée), souvent l'église paroissiale ; dans ce cas, certaines tombes antérieures à la construction de l'église peuvent être intégrées à la nouvelle construction, en bénéficiant d'un emplacement privilégié (par exemple près de l'autel majeur ou d'un autel secondaire ou encore, dans la nef, à la limite précise entre nef et chœur). Mais, le plus souvent, c'est l'église qui attire le champ de repos, provoquant l'abandon progressif des cimetières de plein champ, extérieurs à l'agglomération ou à la ville. Dans ce cas, le cimetière se développe autour de l'église³⁹. Ce changement topographique va de pair avec une désaffection progressive du mobilier funéraire (le défunt est enterré « nu » dans son linceul). Il en résulte une situation difficile pour les historiens et archéologues d'aujourd'hui : la raréfaction puis l'absence de mobilier funéraire empêche de bonnes datations des tombes ; l'enfouissement de défunts dans un espace restreint, sans possibilité d'extension, entraîne le bouleversement des sépultures (et la création d'ossuaires) et empêche donc toute étude topo-chronologique⁴⁰.

³⁹ Par exemple, Joseph MERTENS, *Tombes mérovingiennes et églises chrétiennes : Arlon, Grobbendonk, Landen, Waha*, Bruxelles, 1976 (*Archaeologia Belgica*, 187) ; Cécile TREFFORT, « Du *cimiterium christianorum* au cimetière paroissial : évolution des espaces funéraires en Gaule du VI^e au X^e siècle », dans Henri GALINIÉ et Elisabeth ZADORA-RIO (éd.), *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du deuxième colloque A.R.C.H.E.A. (Orléans, 29 septembre-1^{er} octobre 1994)*, Tours, 1996, p. 55-63.

⁴⁰ C'est le moment de signaler que je trouve artificielle, et donc inopérante, la distinction terminologique que certains historiens et archéologues (excellents, au demeurant) aiment faire entre nécropole (« site funéraire extérieur à un contexte d'habitat ») et cimetière (« ensemble funéraire associé à un édifice de culte chrétien »). *Contra* : par exemple Cécile TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*. Lyon, PUL, 1996 (Collection d'Histoire et d'Archéologie médiévales, 3), p. 143-148 ou Brigitte

Du point de vue de l'homme du Haut Moyen Âge, la situation aussi a radicalement changé. Là où le riche et/ou le puissant (ou, plus exactement, la famille de celui-ci, puisque l'organisation des funérailles était affaire privée, du ressort des survivants) pouvait compter sur l'ostentation des cérémonies funéraires pour marquer la mémoire des contemporains, il lui faut penser en d'autres termes : les objets somptueux, ou leur équivalent en métal précieux ou en monnaie, ne sont plus enterrés avec le défunt, mais donnés à l'Église qui gère et entretient la mémoire des morts. L'emplacement dans un vaste cimetière cède la place à un autre type de lieu privilégié d'enfouissement conçu, cette fois, en fonction de l'église (dans l'édifice ; hors de celui-ci mais près du chœur ou du porche d'entrée, etc.). Le souvenir du défunt gagne à être entretenu par une inscription et, parfois, par un portrait peint ou sculpté⁴¹. La question de l'enterrement *ad sanctos*, c'est-à-dire le plus près possible de la tombe du saint, prend, elle aussi, une forme nouvelle puisque des reliques sont présentes (nécessairement) dans les autels (principal et secondaires) et que, très vite, des reliquaires « mobiles » s'ajoutent à la *virtus* « fixe » des « sépulcres » des autels ou des tombes et sarcophages de saints⁴². La législation (conciles, capitulaires)⁴³ et les sources liturgiques⁴⁴ reflètent cette

BOISSAVIT-CAMUS, « Entre nécropole et cimetière : regard sur la géographie funéraire et le traitement des morts », dans Cécile TREFFORT (éd.), *Mémoire d'hommes. Traditions funéraires et monuments commémoratifs en Poitou-Charentes*, La Rochelle, 1997, p. 28-33.

⁴¹ Cécile TREFFORT, *Mémoires carolingiennes : l'épithaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIII^e – début IX^e siècle)*, Rennes, Publications universitaires de Rennes, 2007 (Collection Histoire).

⁴² Sur les reliques et reliquaires, voir surtout Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Munich, Beck, 1994 ; Peter DINZELBACHER, « Die « Realpräsenz » der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen », dans Peter DINZELBACHER et Dieter BAUER (éd.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern, Thorbecke, 1990, p. 115-174 ; Philippe GEORGE, « De l'intérêt de la conservation et de l'étude des reliques des saints dans le diocèse de Liège », dans *Bulletin de la Société royale Le Vieux-Liège*, n° 226, juillet-septembre 1984, p. 509-530 ; ID., *Reliques et arts précieux en pays mosan. Du Haut Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Liège, 2002 ; Edina BOZOKY, *La politique des reliques de Constantin à saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006 (Bibliothèque historique et littéraire).

⁴³ Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, Picard, 1991, p. 481-494 ; Marie-Thérèse LORCIN, « Choisir un lieu de sépulture », dans Danièle ALEXANDRE-BIDON et Cécile TREFFORT (éd.), *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, PUL, 1993, p. 245-252 ; Jean-Charles PICARD, *Cristianizzazione e pratiche funerarie, Tarda Antichità e Alto Medioevo (IV-VIII sec.)* [a cura di Gisella CANTINO WATAGHIN], Turin, 1992 ; Christian SAPIN, « Dans l'église ou hors l'église, quel choix pour l'inhumé ? », dans H. GALINIÉ et E. ZADORA-RIO (éd.), *Archéologie du cimetière chrétien, op. cit.*, p. 65-78 et, surtout, Sebastian SCHOLZ, « Das Grab in der Kirche. Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter », dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, t. 115 (Kanonistische Abteilung 84), 1998, p. 270-306.

⁴⁴ Surtout Damien SICARD, *La liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à l'époque carolingienne*, Münster, Aschendorff, 1978 et C. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort, op. cit.*

situation nouvelle : les hésitations, les contradictions, les renforcements d'interdictions abondent ⁴⁵.

Quelques réflexions en guise de conclusion

La christianisation de l'espace est, on le sait, un phénomène lent et progressif, tant en ce qui concerne l'éradication des coutumes considérées comme païennes (et sur la nature desquelles il pouvait y avoir désaccord entre les hommes d'Église eux-mêmes) que pour ce qu'il en est de la construction de lieux de culte ou, plus généralement, du marquage religieux et de sa visibilité. On ne s'étonnera pas qu'avant la forte normalisation qu'imposera la politique carolingienne, la prise de possession de l'espace sacré par le christianisme soit loin d'être absolue. Je n'en cite comme preuve, ici, que ce texte curieux que les érudits modernes et contemporains ont pris l'habitude de nommer *Indiculus superstitionum et paganiarum* ⁴⁶ : ce texte est, selon toute vraisemblance, un *memorandum* ou une liste de *capitula adhuc conferenda/capitula ad referenda*, élaborée dans le prolongement du « concile germanique » de 743 et du concile des Estinnes de 744. Pour l'auteur de cette liste – un clerc de l'entourage de saint Boniface –, il s'agissait de tenter de préciser les coutumes païennes (les *paganiae*) globalement condamnées en 743 et 744. Un certain nombre de ces trente pratiques relèvent du vocabulaire générique du « paganisme » tel qu'il a été défini et condamné, depuis saint Augustin ou Césaire d'Arles, mais d'autres concernent directement les lieux de culte, les pratiques dévotionnelles (*de sacrificio quod fit alicui sanctorum ; de petendo quod boni vocant sanctae Mariae ; de eo quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos*) et les endroits « incertains » que d'aucuns considéraient comme saints (*de incertis locis quae colunt pro sanctis*). Cette volonté manifeste de lutter contre le flou et l'ambiguïté ne sera pas toujours suivie d'effets durables.

Cette même indétermination se perçoit dans le dossier complexe de Clément – clerc d'origine irlandaise – et Adelbert – évêque de Gaule –, ces religieux qui, vers 745, ont, à plusieurs reprises, été condamnés comme « hérétiques » à l'instigation de saint Boniface ⁴⁷. Si Clément est essentiellement condamné sur des points de morale

⁴⁵ Michel LAUWERS, *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005 (Collection historique).

⁴⁶ Alain DIERKENS, « Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. À propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* », dans Hervé HASQUIN (éd.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985, p. 9-26. Cette étude doit être entièrement revue à la lumière de Michael GLATTHAAR, *Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs*, Francfort, Peter Lang, 2005 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 17), surtout p. 435-599 et de Chiara STAITI, « « Indiculus » und « Gelöbnis ». Altsächsisches in Kontext der Überlieferung. Nebst einer Edition einiger Texte des Cod. Vat. Pal. lat 577 », dans Rolf BERGMANN (éd.), *Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001*, Heidelberg, Carl Winter, 2003 (Germanistische Bibliothek 17), p. 331-384.

⁴⁷ Nicole ZEDDIES, « Bonifatius und zwei nützliche Rebellen : die Häretiker Aldebert und Clemens », dans Marie Theres FÖGEN (éd.), *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion*, Francfort, Klostermann, 1995 (Ius Commune. Sonderheft 70),

et de doctrine (notamment à propos de la prédestination et du Salut que le Christ aurait accordé à tous, croyants ou non : *credulos et incredulos, laudatores Dei simul et cultores idolorum*), Adelbert se voit surtout attaqué sur des questions de culte. Il se serait auto-proclamé saint, aurait consacré des églises en son nom et distribué des parties de son corps (cheveux, ongles) comme reliques. Mais surtout, au mépris de la hiérarchie et des évêques diocésains, il aurait fait construire, dans les campagnes et près des sources, des oratoires qu'il prétendait aussi efficaces (voire meilleurs) que les « anciennes églises » et il aurait fait élever çà et là des petites croix (*cruciculas*) pour délimiter des espaces sacrés. La question est d'autant plus importante qu'Adalbert semble avoir été consacré évêque en toute régularité et qu'il avait donc les pouvoirs canoniques nécessaires pour procéder valablement à la consécration d'une église ⁴⁸. La condamnation de ces « hérétiques », notamment lors du synode romain présidé à Rome par le pape Zacharie en octobre 745, entraînera la destruction de ces petites croix et de ces lieux de culte jugés illicites.

On le voit, le flou et l'indétermination subsistent longtemps et il faudra attendre les mesures draconiennes des souverains carolingiens Pépin le Bref puis, surtout Charlemagne et Louis le Pieux, pour lever la majeure partie des incertitudes en la matière ⁴⁹.

p. 217-263 ; EAD., *Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert)*, Francfort, Peter Lang, 2003 (Europäische Hochschulschriften. Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 964).

⁴⁸ Les pièces essentielles de ce dossier passionnant (sur lequel j'achève une étude plus complète) sont conservées dans la correspondance de saint Boniface : *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, éd. Michael TANGEL, Berlin, Weidmann, 1916 (MGH, Epistolae selectae, 1), notamment les Actes du synode romain (p. 108-120, n° 59).

⁴⁹ Dernier aperçu de la politique religieuse carolingienne : Anne-Marie HELVÉTIUS et Jean-Michel MATZ, *Église et société au Moyen Âge, I^{er}-XI^e siècle*, Paris, Hachette, 2008 (Carré-Histoire, 68).

Sérénité et fureur à Vézelay au Moyen Âge

Benoît BEYER DE RYKE

Pourquoi avoir choisi de traiter de Vézelay ? La réponse est évidente : Vézelay est depuis fort longtemps un lieu sacré de première importance, une « colline inspirée » comme aurait dit Barrès ¹. C'est donc tout naturellement que ce lieu trouve place dans une publication sur la topographie du sacré.

Lorsque l'on évoque Vézelay, c'est à la sérénité que l'on songe tout d'abord : au calme des rues, à la paix qui émane de l'église de la Madeleine et à la silencieuse beauté du paysage qui s'étend au loin. L'atmosphère de cette petite ville de Bourgogne ² charma de nombreux écrivains qui, temporairement ou pour toujours, décidèrent de s'y fixer : Romain Rolland, Georges Bataille, Max-Pol Fouchet, Maurice Clavel, Jules Roy... Pourtant le lieu ne fut pas sans connaître des crises et de profondes périodes de troubles. La sérénité de Vézelay n'a donc pas empêché que la fureur y fasse son apparition à plusieurs moments de son histoire. Une histoire qui commence peut-être avant le Moyen Âge, du moins pour ce qui est de l'occupation par des hommes de la région environnante, et se prolonge jusqu'à nos jours où Vézelay, inscrit depuis 1979 au patrimoine mondial de l'Unesco, constitue un des hauts lieux du tourisme en France. Alors, pourquoi s'en tenir au Moyen Âge ? Parce que c'est assurément à cette époque que Vézelay connut son véritable début, son développement et son apogée, de même que ses conflits les plus intenses (si l'on excepte, peut-être, les troubles de la Réforme). C'est donc de la sérénité mais surtout de la fureur et des enjeux de pouvoir à Vézelay au Moyen Âge qu'il sera question dans cet article.

¹ Dans *La Colline inspirée*, que Maurice Barrès publie en 1913, ce n'est bien entendu pas de la colline de Vézelay qu'il est question, mais de celle de Sion en Lorraine.

² Vézelay se trouve dans le département de l'Yonne, arrondissement d'Avallon.

Deux dossiers retiendront notre attention : celui du culte de Marie Madeleine (dont on a pensé que les reliques se trouvaient à Vézelay jusqu'à ce que le couvent de Saint-Maximin en Provence ne parvienne à faire reconnaître à la fin du XIII^e siècle qu'il était le seul à posséder les véritables reliques de la sainte) et celui de la révolte des habitants de Vézelay (avec l'appui du comte de Nevers) contre l'abbé dans les années 1150-1155. Ce sont ces deux dossiers que nous allons étudier, dossiers dont le premier exprime pourrait-on dire une fureur – ou une tension – froide (celle qui oppose Vézelay à Saint-Maximin à propos de l'authenticité des reliques de Marie Madeleine) qui court sur plus d'un siècle, et le second une fureur chaude (le conflit violent entre les habitants du bourg et l'abbé de Vézelay) qui, dans sa phase paroxystique, ne dure que quelques années.

Le culte de la Madeleine à Vézelay

Pour paraphraser Max-Pol Fouchet, qui s'exclamait « Vézelay, c'est de la mémoire »³, on pourrait dire : « Vézelay, c'est la Madeleine ». Vézelay connaîtra en effet au Moyen Âge – et jusqu'à nos jours – une célébrité exceptionnelle grâce à Marie Madeleine. Son importance en ce lieu est telle qu'on en oublierait presque que ce n'est pas sous le patronage de cette sainte, au demeurant composite, qu'a été placée la première institution religieuse de Vézelay. C'est vers 858 que le comte Girart de Vienne⁴ et son épouse Berthe fondent deux monastères en Bourgogne, l'un d'hommes à Pothières, l'autre de femmes dans la vallée de la Cure, à l'emplacement de l'actuel village de Saint-Père, premier site de Vézelay. De l'église primitive de ce monastère de femmes, placée sous les vocables de saint Pierre et de saint Paul, il ne reste pratiquement rien, si ce n'est la toponymie du village. Dans une charte de fondation, le comte donne ses motivations et définit les conditions de fonctionnement du monastère, construit en l'honneur de Jésus-Christ⁵.

La fondation de ce monastère de femmes par le comte Girart marque le vrai point de départ de l'histoire de Vézelay. Qu'y avait-il avant ? On ne sait que peu de choses à ce propos⁶. Très tôt les hommes ont occupé la vallée de la Cure, dès le paléolithique supérieur, 30 à 25 000 ans avant notre ère, comme en attestent les objets gravettiens mis au jour dans les grottes d'Arcy-sur-Cure. Ensuite, à l'âge du fer, mille ans avant notre ère, sur le site des Fontaines-Salées, sur la rive gauche de la rivière, ont été forés de nombreux puits permettant de capter des eaux chargées en sel. Les Éduens, dont la région constitue le territoire, n'ont apparemment pas laissé de trace à Vézelay. Au

³ Cité d'après Guy LOBRICHON, « Vézelay », dans Pierre NORA (dir.), *Les lieux de mémoires*, t. 3, Paris, Gallimard, 1997 (Quarto), p. 4141.

⁴ Sur ce grand personnage et sa légende, voir René LOUIS, *De l'histoire à la légende*, t. 1 : *Girart, comte de Vienne (...819-877) et ses fondations monastiques* ; et t. 2 et 3 : *Girart, comte de Vienne dans les chansons de geste : Girart de Vienne, Girart de Fraite, Girart de Roussillon*, Auxerre, Aux Bureaux de l'Imprimerie Moderne, 1946-1947.

⁵ On pourra lire le texte de cette charte dans R.B.C. HUYGENS (éd.), *Monumenta Vizeliacensia. Textes relatifs à l'histoire de l'abbaye de Vézelay*, Turnhout, Brepols, 1976 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 42), p. 243-248.

⁶ Voir G. LOBRICHON, « Vézelay », *op. cit.*, p. 4157 : « Hélas ! par faute de fouilles organisées, nul ne peut dire ce que portait la colline de Vézelay avant le IX^e siècle ».

cours de l'époque gallo-romaine, une villa, possédée par un certain Vercellus (dont le patronyme est peut-être à l'origine du nom de Vézelay), s'installe à proximité des Fontaines-Salées où des thermes sont aménagés. La région connaît alors une importante activité économique puisque, aux ressources agricoles et thermales, s'ajoutent celles de la sidérurgie (gisements de minerais de fer déjà exploités précédemment par les Éduens). Sur les flancs de la colline, que Tite Live (59 av. J.-C. – 17 apr. J.-C.) appelle dans son *Histoire de Rome* le mont Scorpion, les Romains ont planté de la vigne, rendant un culte à Bacchus dans un temple dont les vestiges ont été découverts dans les fondations de l'ancienne église Saint-Étienne, une des deux églises paroissiales de Vézelay à l'époque médiévale. Pendant des siècles, la contrée semble peu touchée par l'histoire. Sans doute a-t-elle été évangélisée au IV^e siècle. Mais c'est au IX^e siècle, avec l'établissement par le comte Girart d'un monastère en ce lieu, que l'histoire de Vézelay commence réellement.

Dès l'origine, Girart place le monastère sous la protection de Rome, ce que le pape Nicolas I^{er} s'empresse d'accepter par une bulle, en 863. La situation des moniales devient toutefois très difficile car leur monastère est en proie aux attaques de bandes armées et même de gens du pays. De telle sorte que les moniales laissent la place à des hommes, des bénédictins de Saint-Martin d'Autun. Girart meurt probablement en 877 et en tout cas avant 879. Trois siècles après sa mort, la légende s'empare de lui en en faisant le héros de deux chansons de gestes, une (de plus de 6 000 vers) qui vante les mérites de Girart de Vienne, une autre (de 10 000 vers en décasyllabes rimés) qui célèbre Girart de Roussillon, s'achevant par la construction de l'église de Vézelay.

En 886-887, les Normands remontent la Cure et dévastent le monastère et le hameau qui s'était constitué autour de lui. Les moines et les habitants se réfugient au sommet de la colline toute proche. Une nouvelle abbaye y est construite, autour de laquelle commence à se développer un bourg. Une abbatale, dédiée à la Vierge, est rapidement édifiée. Ainsi naît véritablement le Vézelay que nous connaissons, au sommet de la « colline éternelle ».

L'abbaye ne semble toutefois pas promise à cette époque à un avenir particulièrement brillant. Vézelay à la fin du X^e siècle se devait de réagir. Comme l'écrit Guy Lobrichon, « la solution fut d'inventer un patronage inédit »⁷. Et au XI^e siècle en effet se développe à Vézelay le culte de Marie Madeleine, une patronne jusque-là très peu présente en Occident⁸. C'est par elle que la gloire viendra à Vézelay⁹. Victor Saxer a bien étudié l'élaboration et le développement du culte de Marie Madeleine en Occident, des origines à la fin du Moyen Âge¹⁰. Patrick J. Geary s'est également

⁷ G. LOBRICHON, « Vézelay », *op. cit.*, p. 4159.

⁸ Voir VICTOR SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Âge*. Préface d'Henri-Irénée Marrou, Auxerre/Paris, Publications de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne/Librairie Clavreuil, 2 vol., 1959 (Cahiers d'archéologie et d'histoire, 3).

⁹ Voir FRANCIS SALET, *Cluny et Vézelay. L'œuvre des sculpteurs*, Paris, Société française d'archéologie, 1995, p. 85 : « la gloire vint à Vézelay de la légende et du miracle ».

¹⁰ Voir V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident, op. cit.* Et, du même, « L'origine des reliques de sainte Marie Madeleine à Vézelay dans la tradition historiographique du Moyen Âge », dans *Revue des sciences religieuses*, t. 29, 1955, p. 1-18.

penché sur le culte de la Madeleine à Vézelay, dans son bel ouvrage sur le vol des reliques ¹¹.

Rappelons tout d'abord que l'Occident médiéval, sous l'impulsion du pape Grégoire le Grand (590-604), a composé une figure unifiée et largement imaginaire de Marie Madeleine, synthèse de trois femmes que les Évangiles présentent dans l'entourage ou sur le parcours du Christ : Marie de Béthanie, sœur de Marthe et de Lazare, qui reçoit Jésus dans sa maison et obtient de lui la résurrection de son frère (Jean 11 ; 12, 1-8) ; Marie de Magdala de qui le Christ a expulsé sept démons (Luc 8, 2) et qui, après avoir été présente à la crucifixion et à la mise au tombeau, fut le témoin de la résurrection ; et enfin la pécheresse anonyme qui, lors du repas chez Simon le Pharisien, inonde de parfums les pieds de Jésus puis les essuie avec ses cheveux (Luc 7, 36-50). Cette tradition synthétique ne sera pas acceptée dans la chrétienté orientale. En revanche, en Occident, on crut durant tout le Moyen Âge qu'il n'y avait qu'une seule personne. Comme l'écrit Dominique Iogna-Prat, Marie Madeleine, la pécheresse repentie, a été « un modèle universel de conversion permettant aux fidèles de cheminer d'un extrême à l'autre de la vie spirituelle, d'Ève à Marie, la Vierge, dont la Madeleine partage symboliquement le nom » ¹². On comprend que le culte d'une telle sainte ait été populaire. Et le centre de ce culte sera, pour un temps au moins, Vézelay.

La dévotion à Marie Madeleine apparaît à Vézelay au XI^e siècle. Déjà présent semble-t-il dès les années 1020-1030, c'est toutefois sous l'abbatiat de Geoffroi (1037-1052) qu'est véritablement instauré le culte de la Madeleine. L'abbé Geoffroi organise en effet la dévotion à la sainte et obtient du pape Léon IX qu'il reconnaisse, dans une bulle du 27 avril 1050 renouvelant les privilèges de l'abbaye, le patronage de Marie Madeleine sur Vézelay : « Léon, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, à Geoffroi, abbé de Vézelay, monastère fondé en l'honneur de Notre Seigneur Jésus-Christ, en vénération de sa sainte Mère, des apôtres Pierre et Paul et de sainte Marie Madeleine, ainsi qu'aux successeurs de Geoffroi pour toujours » ¹³. Ce texte constitue ce que Joseph Bédier a justement appelé « l'acte de naissance de la Madeleine bourguignonne » ¹⁴. Désormais Marie Madeleine est considérée comme l'une des patronnes de Vézelay. Bientôt elle en deviendra la seule, éclipsant de ce fait non seulement les apôtres Pierre et Paul, mais la Vierge elle-même.

Le culte de Marie Madeleine se développe d'autant plus que l'abbaye affirme posséder les reliques de la sainte. Comme l'écrit Patrick J. Geary, « la Madeleine

¹¹ Voir Patrick J. GEARY, *Le vol des reliques au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1993 (Histoires), en particulier p. 114-119.

¹² Dominique IOGNA-PRAT, « Marie Madeleine (sainte) », dans André VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1997, p. 964.

¹³ Cité d'après V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident*, op. cit., p. 66. Le texte latin de la bulle se trouve dans les *Monumenta Vizeliacensia*, op. cit., p. 291-293.

¹⁴ Joseph BÉDIER, *Les légendes épiques*, t. 2 : *La légende de Girard de Roussillon*, Paris, Honoré Champion, 1926, p. 74 : « C'est là, sinon l'acte de naissance, du moins le plus ancien acte de reconnaissance de la Madeleine bourguignonne ». En fait, comme le souligne Victor Saxer, la Madeleine bourguignonne était déjà née depuis quelques temps avant cette officialisation par le pape. Voir V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine...*, op. cit., p. 69.

ne pouvait demeurer patronnesse seulement en esprit : elle devait être présente physiquement »¹⁵. Le 6 mars 1058, une bulle du pape Étienne x confirme la présence des reliques de la Madeleine à Vézelay, qui devient dès lors un lieu de pèlerinage. Le 22 juillet, fête de la Madeleine, figure désormais dans les livres liturgiques occidentaux et les pèlerins affluent ce jour-là. La réputation de l'abbaye permet au bourg de prospérer. Ce dernier se développe et devient une ville qui accueille de plus en plus de pèlerins, parmi lesquels de grands seigneurs. Le 22 juillet 1084, le duc de Bourgogne Hugues II et sa cour se rendent en pèlerinage à Vézelay. Le mouvement ne cesse de s'amplifier. Étant une étape sur la route qui mène à Saint-Jacques-de-Compostelle, Vézelay devient rapidement un des grands centres de pèlerinage de la chrétienté médiévale. La petite église¹⁶ n'est plus assez grande pour accueillir les pèlerins. On décide la construction d'une nouvelle abbatale qui est consacrée en 1104. Le 21 juillet 1120, veille de la Sainte-Madeleine, la charpente de l'abbatale prend feu et s'effondre, causant la mort de 1127 personnes d'après la *Chronique de Saint-Maixent*. Une nouvelle nef est construite et celle-ci est achevée en 1138. De grandes assemblées se tiennent à Vézelay. Le 31 mars 1146, jour de Pâques, Bernard de Clairvaux prêche à Vézelay la deuxième croisade en présence de Louis VII et d'Aliénor d'Aquitaine, son épouse, ainsi que d'un nombre impressionnant de seigneurs du royaume, de prélats, d'abbés, de moines et de toute une foule bigarrée de pèlerins et de fidèles. Et c'est encore à Vézelay qu'en 1190, Philippe Auguste et Richard Cœur de Lion se donnent rendez-vous pour le départ de la troisième croisade. Louis IX y fait plusieurs pèlerinages : en 1244, 1248, 1267 et 1270.

Au début, on ne s'est guère préoccupé de savoir comment la Madeleine était arrivée à Vézelay. À ceux qui s'interrogeaient sur la manière dont les restes de la sainte avaient été transportés de Palestine jusqu'en Bourgogne, on pouvait répondre que « tout est possible à Dieu »¹⁷. On se mit ensuite en quête d'une explication plus développée. D'après les *Gesta episcoporum Cameracensium*, rédigés en 1024-1025, les restes de la sainte avaient été rapportés de Jérusalem par le moine Badilon. Cette version des faits fut toutefois modifiée par la suite. Ainsi Sigebert de Gembloux (vers 1030-1112) soutient dans sa *Chronique* que, les Sarrasins ayant saccagé la Provence, les reliques de Marie Madeleine furent transportées en 745¹⁸ par le comte Girart, afin de les protéger, d'Aix-en-Provence au monastère de Vézelay que lui-même avait fait bâtir. Dans sa forme ultime, datant du XII^e siècle, le récit précise que le comte Girart et l'abbé Eudes de Vézelay chargèrent le moine Badilon d'aller chercher les reliques de Marie Madeleine dans le territoire de la cité d'Aix-en-Provence où elle avait été inhumée par l'évêque saint Maximin. Badilon, arrivant dans une ville dévastée, trouva le corps, qui exhalait une odeur suave. Une vision de Marie Madeleine lui confirma qu'elle approuvait son transfert. Il prit alors les restes de la sainte et s'en retourna en

¹⁵ P.J. GEARY, *Le vol des reliques*, op. cit., p. 115.

¹⁶ Sur l'église en tant que lieu spécifique où Dieu est devenu de « pierre », lieu sacré par excellence, voir D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge, v. 800-v. 1200*, Paris, Seuil, 2006 (L'univers historique).

¹⁷ Voir V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine*, op. cit., p. 70.

¹⁸ Notons que cette date est pour le moins farfelue car, à cette époque, le comte Girart n'était certainement pas encore né !

Bourgogne. Quant à la façon dont la Madeleine était d'abord arrivée en Provence, il faut en chercher le récit dans la *Vita apostolica beatae Mariae Magdalenae*. Probablement composé à Vézelay¹⁹, ce texte hagiographique explique que, fuyant les persécutions d'Hérode Agrippa en Judée, Marie Madeleine avait jadis débarqué en Provence, en compagnie de sa sœur Marthe, de son frère Lazare, de leur servante Sara, de Marie Salomé et Marie Jacobé, au lieu devenu depuis les Saintes-Maries-de-la-Mer. Marie Madeleine s'était alors réfugiée dans la solitude pour y vivre en pénitente, près de Marseille, avant d'être finalement inhumée à Aix.

Si ce second scénario, qui fait venir Marie Madeleine de Palestine jusqu'en Provence puis explique comment cette dernière s'est retrouvée à Vézelay, augmente, ainsi que l'a bien montré Patrick J. Geary, le prestige de la sainte, en en faisant pour ainsi dire l'égal de la très populaire sainte Foy de Conques (dont les reliques furent également « pieusement » dérobées), il sera aussi, paradoxalement, à l'origine du déclin de l'abbaye de Vézelay. En effet, au XIII^e siècle, un conflit oppose l'abbaye bourguignonne et les moines de Saint-Maximin qui affirment que la dépouille de la sainte a autrefois été cachée, en raison de la menace des Sarrasins, en un lieu oublié de tous. Les moines de Saint-Maximin contestent par conséquent l'authenticité des reliques de Vézelay. Selon eux, le corps de Marie Madeleine se trouve en Provence. Une « baume » (grotte) y est vénérée comme celle où la sainte aurait passé les dernières années de sa vie en jeûne et en prière : la « Sainte-Baume ». Le pèlerinage de Vézelay commence à décliner. Face à la gravité de la situation, les moines de Vézelay décident de contre-attaquer en prouvant une fois pour toutes qu'ils détiennent les véritables reliques de la Madeleine²⁰. Dans la nuit du 4 au 5 octobre 1265, en présence de hauts dignitaires ecclésiastiques, les légats pontificaux Guy de Mello, évêque d'Auxerre, et Pierre, évêque de Césarée, les moines de Vézelay creusent sous le maître-autel et exhument un coffre métallique contenant divers ossements, parmi lesquels beaucoup de cheveux de femme, et à côté un douteux certificat d'authenticité signé d'un certain roi Charles. Une seconde cérémonie a lieu le 24 avril 1267, le dimanche de Quasimodo, en présence du roi Louis IX, entouré de son frère Alphonse de Poitiers, de son gendre Thibaut V de Champagne, roi de Navarre, de trois de ses fils dont son aîné, le futur Philippe le Hardi, du duc Hugues IV de Bourgogne, du légat Simon de Brion, futur pape Martin IV, de Guy de Mello, évêque d'Auxerre, et de Gérard, abbé de Saint-Germain-des-Prés. Les reliques sont retirées du coffret métallique et présentées aux témoins, puis replacées dans une châsse d'argent, sauf quelques fragments que le roi fait enchâsser dans des reliquaires de vermeil et remettre à différents prélats.

La réponse des moines de Saint-Maximin ne se fait pas attendre. Selon eux, les reliques qu'a ramenées Badilon de Provence ne sont pas celles de Marie Madeleine. Devant le péril sarrasin, le corps de la sainte a été caché dans le tombeau de saint Sidoine, et celui de Sidoine a été mis à la place de la Madeleine. Les ossements de Vézelay seraient donc ceux de saint Sidoine. Quant aux reliques de Marie Madeleine,

¹⁹ Voir V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine*, op. cit., p. 105. Et aussi, P.J. GEARY, *Le vol des reliques*, op. cit., p. 117.

²⁰ Voir V. SAXER, *Le dossier vézélien de Marie-Madeleine. Invention et translation des reliques en 1265-1267. Contribution à l'histoire du culte de la sainte à Vézelay à l'apogée du Moyen Âge*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1975 (Subsidia hagiographica, 57).

elles ont été mises en lieu sûr. Le 9 décembre 1279, le prince de Salerne, fils de Charles d'Anjou et neveu de Louis IX, le futur Charles II de Sicile, fait mener des fouilles à Saint-Maximin et découvre une crypte avec quatre sarcophages du IV^e siècle dont les ossements sont (trop ?) rapidement identifiés comme ceux de saints personnages, parmi lesquels Maximin et Marie Madeleine. Et peu après, le pape Boniface VIII procède à une reconnaissance officielle par la bulle du 6 avril 1295 confirmant l'authenticité et l'exclusivité des reliques de Saint-Maximin. La même année, avec l'appui de Charles II de Sicile, le pape installe à Saint-Maximin, devenu Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, à la place de l'ancien prieuré des moines, un couvent de frères dominicains chargés de veiller sur les reliques de la Madeleine. La conviction de Boniface VIII en faveur de la Madeleine provençale sonna le glas de Vézelay dont le pèlerinage décrut tandis que celui de Saint-Maximin prenait la relève.

Au début du XIV^e siècle, le dominicain Jean Gobi Senior, troisième prieur du couvent Saint-Maximin (1304-1328), est chargé par le roi Charles II de Sicile d'organiser le pèlerinage en l'honneur de la Madeleine. Dans ce but, il compose un *Livre des miracles de sainte Marie Madeleine*, dans lequel sont réunis quatre-vingt-quatre miracles qui se sont produits dans les premières années du pèlerinage à Saint-Maximin. Parmi ces miracles, il en est un qui souligne clairement l'inauthenticité des reliques de Vézelay. D'après Jean Gobi, les dominicains de Lausanne avaient reçu des moines de Vézelay des morceaux de reliques de la Madeleine. Un jour, un homme, possédé par un démon, fut amené au couvent par ses proches qui espéraient que le contact avec les reliques l'exorciserait. En présence des reliques, un des frères du couvent ordonne au démon de quitter le corps du pauvre homme. Le démon répond : « Frère, que dis-tu ? que dis-tu ? Fais attention, frère, à ce dont tu parles »²¹. Et le dominicain de répéter son ordre : « Par sainte Marie-Madeleine, du corps de qui nous avons ici les reliques, je t'adjure de sortir de ce corps, et de ne plus le tourmenter dorénavant ! »²². Ce à quoi le démon rétorque, indigné : « Pour sûr, frère, tu ne sais pas ce que tu dis, ni même ce dont tu parles ! Je te dis même plus : en vérité tu mens ! Il n'y a rien là qui appartienne au corps ou aux reliques de Madeleine. Aussi, à cause de cela, je ne sortirai pas de cet homme »²³. Ainsi, même le démon était au courant que les reliques de la Madeleine de Vézelay étaient fausses !

Notre propos n'est pas ici de décider laquelle, de Vézelay ou de Saint-Maximin, détient les reliques authentiques de la Madeleine, ni s'il y a en l'un de ces lieux d'authentiques reliques de la sainte. Notre intention était seulement de rappeler l'essor de Vézelay lié au culte et au pèlerinage de la Madeleine à partir du XI^e siècle, le conflit avec Saint-Maximin au XIII^e siècle à propos de la possession des reliques de la sainte, puis le déclin de Vézelay après que le pape eut reconnu l'authenticité et l'unicité des reliques provençales. À partir du moment où les reliques bourguignonnes de Marie Madeleine ont été considérées comme fausses, ce qui faisait par excellence la sacralité de Vézelay ayant disparu, le site tomba dans une rapide et profonde décadence.

²¹ JEAN GOBI L'ANCIEN, *Miracles de sainte Marie-Madeleine*, éd. et trad. par Jacqueline SCLAFER, Paris, CNRS Éditions, 1996 (Sources d'histoire médiévale, 27), p. 185. Il s'agit du miracle 84.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

Les bâtiments de l'abbaye furent rasés à la Révolution mais l'église, pourtant très endommagée, fut sauvée par Prosper Mérimée, inspecteur général des Monuments historiques, qui en confia en 1840 la restauration à un tout jeune architecte de vingt-six ans, Viollet-le-Duc. C'était le début d'une renaissance – romantique, artistique, littéraire, spirituelle et touristique – de Vézelay, dont Guy Lobrichon a brillamment retracé les étapes dans *Les lieux de mémoire*²⁴. Ayant choisi de nous en tenir au Moyen Âge, nous n'aborderons pas cette histoire, somme toute récente, de Vézelay aux XIX^e et XX^e siècles²⁵.

Le conflit avec Saint-Maximin à propos des reliques de la Madeleine n'est pas le seul dont Vézelay a été le théâtre à l'époque médiévale. La fureur s'est manifestée à Vézelay de manière plus vive encore au milieu du XII^e siècle, alors que le pèlerinage battait son plein et que l'abbaye connaissait son apogée. C'est ce conflit que nous allons à présent relater.

La commune de Vézelay

L'épisode de la commune de Vézelay est bien connu grâce à la *Chronique* d'Hugues le Poitevin, rédigée entre 1155 et 1167 sur ordre de l'abbé Ponce de Montboissier (1138-1161), frère de Pierre le Vénérable. Hugues était originaire du Poitou, d'où son surnom. Moine à Vézelay sous Ponce et secrétaire de son successeur Guillaume de Mello (1161-1171), il propose avec sa *Chronique* un « véritable dossier de la liberté vézélienne »²⁶ tenant tête à tous ses adversaires. La *Chronique* est connue par un manuscrit unique, composé à Vézelay entre 1167 et 1170 et conservé à la bibliothèque municipale d'Auxerre depuis la fin du XVIII^e siècle avec le numéro 227. Ce manuscrit d'Auxerre contient, dans l'ordre, les *Annales* de Vézelay, une brève *Histoire des comtes de Nevers*, un *Cartulaire* avec la charte de fondation par le comte Girart et les bulles pontificales sur lesquelles se basent les privilèges de l'abbaye et, enfin, la *Chronique* d'Hugues le Poitevin. Comme l'écrit justement Didier Méhu, ces documents « constituent une manifestation scripturaire de la puissance vézélienne et une réponse aux différentes attaques subies par l'abbaye au milieu du XII^e siècle »²⁷. En 1657, le P. Labbe et, en 1659, dom Luc d'Achery ont publié des extraits incomplets du manuscrit d'Auxerre. En 1825, François Guizot proposait, dans la *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, une traduction du texte incomplet de la *Chronique* publié par dom Luc d'Achery. Un peu plus tard, dans ses *Lettres sur l'histoire de France* dont la première édition est parue en 1827, Augustin Thierry

²⁴ Voir G. LOBRICHON, « Vézelay », *op. cit.*

²⁵ Notons quelques jalons pour l'histoire de Vézelay aux XIX^e et XX^e siècles. En 1876, des reliques de la Madeleine sont données à Vézelay et le pèlerinage est rétabli. La Madeleine de Vézelay est érigée au rang de basilique en 1920. Et en 1979, elle est inscrite au patrimoine mondial de l'Unesco.

²⁶ L'expression est empruntée à R.B.C. HUYGENS dans son introduction aux *Monumenta Vizeliacensia*, *op. cit.*, p. xxvii.

²⁷ Didier MÉHU, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny, X^e-XI^e siècle*, Lyon, Presses universitaires de Lyon/Centre interuniversitaire d'histoire et d'archéologie médiévales, 2001 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, 9), p. 352.

a pris pour sujet d'un de ses récits l'insurrection communale de Vézelay²⁸. Mais c'est à un avocat d'Auxerre, Aimé-Alexandre Chérest, que l'on doit, en 1862-1868, la meilleure étude à propos des événements qui ont agité Vézelay au XII^e siècle. Certains feuillets ayant été lacérés dans le manuscrit d'origine, Chérest s'est efforcé autant que possible d'en restituer la teneur, en exploitant un grand nombre d'autres sources. Cette étude étant restée inégalée à ce jour, elle a été réimprimée – revue et corrigée çà et là – dans l'édition intégrale que R.B.C. Huygens a donnée en 1976 du manuscrit d'Auxerre sous le titre de *Monumenta Vizeliacensia*²⁹.

La commune de Vézelay, autrement dit la révolte des habitants du bourg de Vézelay contre les moines de l'abbaye, ne désigne en fait qu'un épisode – certes particulièrement agité et violent – dans une suite de conflits qui ont secoué Vézelay au XII^e siècle. Ce sont sept protagonistes qui sont aux prises dans ces conflits : l'abbaye de Vézelay, le comte de Nevers, les bourgeois de Vézelay, l'évêque d'Autun, l'abbaye de Cluny, le pape et le roi de France.

Pour bien comprendre les choses, il faut revenir à la fondation vers 858 à Vézelay d'un monastère par le comte Girart. On se souvient que ce dernier place le monastère sous la protection de Rome. Le pape accepte et confirme le privilège de l'immunité³⁰ accordé à Vézelay par lequel le monastère échappe à toute juridiction comtale. Le pape diminue aussi dans la foulée la juridiction diocésaine sur Vézelay, ouvrant la voie à l'exemption³¹ monastique par laquelle une communauté religieuse échappe à la juridiction de l'évêque. En théorie donc, Vézelay, dès l'origine, aurait dû bénéficier et de l'immunité et de l'exemption³² et être ainsi soustraite à « toute juridiction temporelle ou ecclésiastique, excepté celle de l'église de Rome »³³. Nous avons là les bases de la liberté vézélienne revendiquée par les abbés par la suite. Néanmoins, comme le constate Guy Lobrichon, « Vézelay fut un échec, ses privilèges ne lui servirent de rien et cela parce que Rome était trop loin, la réalité du pouvoir

²⁸ L'ensemble du recueil contient 25 lettres. La commune de Vézelay est traitée dans les lettres 22, 23 et 24.

²⁹ Voir Aimé-Alexandre CHÉREST, « Vézelay. Étude historique », dans R.B.C. HUYGENS (éd.), *Monumenta Vizeliacensia, op. cit.*, p. 1-194. La *Chronique* d'Hugues le Poitevin, qui dans le manuscrit couvre les folios 64 à 187v, occupe les p. 395-607 dans l'édition des *Monumenta Vizeliacensia*. Sur cette édition, voir la recension de Bernard GUENÉE dans les *Annales*, t. 35, 1980, p. 282-284.

³⁰ Voir Christian LAURANSON-ROSAZ, « Immunité », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge, op. cit.*, p. 768-769. Voici le début de l'article : « L'immunité est un privilège par lequel le roi soustrait, au moins pour partie, un établissement ecclésiastique et ses domaines à la juridiction ordinaire du comte ».

³¹ Voir Jean-Loup LEMAÎTRE, « Exemption », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge, op. cit.*, p. 569-571. Début de l'article : « L'exemption est le privilège qui soustrait une église, une communauté séculière ou régulière, à la juridiction de l'évêque ».

³² Voir, à ce propos, V. SAXER, « Le statut juridique de Vézelay des origines à la fin du XII^e siècle. Contribution à l'histoire des privilèges monastiques d'immunité et d'exemption », dans *Revue de droit canonique*, t. 6, 1956, p. 225-262.

³³ Augustin THIERRY, *Lettres sur l'histoire de France*, 7^e éd., Paris, J. Tessier, 1842, p. 400. Accessible via le site Gallica de la BnF.

inéluçtablement descendait entre les mains de ceux qui attendaient de l'usurper impunément »³⁴.

Avec le lancement du culte de Marie Madeleine et la découverte des reliques de la sainte à Vézelay au XI^e siècle, l'abbaye devient le but de nombreux pèlerinages et la ville connaît un accroissement rapide. À l'époque de la fête de la Madeleine, il y a une telle affluence de pèlerins que la ville y acquiert une importance presque égale à celle des grandes villes de l'Occident médiéval. Cette prospérité ne va pas sans susciter de nombreuses convoitises. Le comte de Nevers, contestant l'immunité de l'abbaye, essaie de la faire rentrer sous son autorité seigneuriale et veut tirer parti de ses biens. Les habitants, de plus en plus riches, aspirent à plus de libertés. L'évêque d'Autun conteste à Vézelay ses prétentions à l'exemption et veut faire prévaloir son autorité diocésaine sur l'abbaye, notamment en tentant d'interdire le pèlerinage. L'abbé de Vézelay lui tient tête, affirmant que Vézelay est « dans son diocèse et non de son diocèse »³⁵. Cluny, qui avait profité d'une période d'affaiblissement de l'abbaye au XI^e siècle pour imposer son autorité, entend maintenir Vézelay dans l'orbite de l'*ecclesia Cluniacensis*, malgré les souhaits de retour à l'indépendance des abbés de Vézelay. Le pape est depuis le début le protecteur de l'abbaye et on sollicite son intervention pour arbitrer les conflits. Mais il va se trouver en concurrence avec le roi de France qui verra dans les crises dont nous allons traiter l'occasion d'affirmer son pouvoir. On le constate, le ciel de Vézelay est menaçant au XII^e siècle. L'orage ne pouvait qu'éclater.

L'abbé de Vézelay n'est pas qu'un religieux, il est aussi le seigneur temporel de la ville et du territoire qui l'environne. Il exerce de ce fait les pouvoirs administratifs et judiciaires et c'est peut-être parce qu'il en use de manière excessive que les habitants se rebellent une première fois en 1106. Au cours de ce soulèvement, l'abbé Artaud est assassiné par un dénommé Simon, fils d'un ancien prévôt de la ville. En 1138, Ponce de Montboissier – cité plus haut – devient abbé. Guillaume II (1100-1147) est alors comte de Nevers. Pendant plus d'un siècle, lui et ses successeurs ne cessent d'essayer de détourner à leur profit une partie des richesses et des pouvoirs de l'abbaye de Vézelay, seigneurie située au cœur de leur comté. En 1146, Bernard de Clairvaux vient à Vézelay. À la demande du pape Eugène III, il arbitre le différend qui oppose l'abbé Ponce au comte Guillaume II. Puis, une semaine après, le jour de Pâques de 1146, il prêche la deuxième croisade, également à la demande du pape. L'enthousiasme de la croisade met fin pour une brève période aux dissensions entre l'abbé de Vézelay et le comte de Nevers. Guillaume II laisse le comté à son fils en 1147 et meurt l'année suivante. Guillaume III (1147-1161) succède à son père et, de retour des croisades, reprend les hostilités contre Vézelay.

En ce temps-là en Europe, les habitants de nombreuses villes manifestent une volonté d'émancipation par rapport à la tutelle de leur seigneur laïque ou ecclésiastique. Il faut néanmoins se garder, comme l'a fait l'historiographie du XIX^e siècle, de plaquer sur ce mouvement l'image d'une bourgeoisie conquérante érigée contre la féodalité

³⁴ G. LOBRICHON, « Vézelay », *op. cit.*, p. 4158.

³⁵ Voir A.-A. CHÉREST, « Vézelay. Étude historique », *op. cit.*, p. 2 : les moines de la Madeleine se considèrent dans le diocèse, mais non du diocèse d'Autun, *in diocesi sed non de diocesi Augustodunensi*.

rurale. Ce mouvement s'inscrit en fait encore dans la féodalité, dans la mesure où la « bourgeoisie », c'est-à-dire la réunion des habitants du bourg, reste toujours en définitive dépendante d'un pouvoir seigneurial ou royal. Plus qu'une revendication moderne de liberté, il s'agit en fait de revendications *de* libertés au pluriel, consistant en l'obtention de franchises urbaines et de privilèges. On assiste alors, aux XI^e-XII^e siècles, à la mise en place d'institutions communales – ou, dans certains cas, seulement à la tentative de mettre en place de telles institutions – dotant les villes d'une personnalité juridique et d'une certaine autonomie définie par une charte. Vézelay n'échappe pas à ce mouvement général. Ses bourgeois font du commerce et possèdent des capitaux importants. Mais ils dépendent de l'abbaye : ils lui paient les tailles et les aides et ont l'obligation de moudre leur blé, de faire cuire leur pain et de faire leur vin respectivement au moulin, au four et au pressoir tenus ou affermés par l'abbaye. Cette tutelle de l'abbé sur leur vie est manifestement devenue insupportable pour beaucoup d'habitants du bourg, qui aspirent à un accroissement de leurs libertés.

C'est exactement au milieu du XII^e siècle qu'éclatent les troubles qui allaient donner naissance à la commune de Vézelay. Nous n'allons pas entrer ici dans tous les détails de ces événements, dont on trouvera la relation dans la *Chronique* d'Hugues le Poitevin et qui a été vulgarisée dans le récit plein d'ardeur romantique qu'en a tiré Augustin Thierry. Signalons-en cependant les étapes majeures et les principaux résultats.

En 1150, un moine, passant à cheval à côté d'une forêt appartenant à l'abbaye, surprend un homme en train de couper du bois, alors que c'était défendu. Le moine essaie de lui enlever sa cognée mais l'homme résiste et le frappe si durement qu'il tombe de cheval. Le coupable est capturé et on lui crève les yeux par décision de la cour abbatiale. Le comte de Nevers Guillaume III s'indigne, ou fait mine de s'indigner de cette cruauté et de l'usurpation de ses droits de justice, sommant l'abbé Ponce de comparaître devant sa cour. Ce dernier n'obéit pas à cette requête et adresse au comte des remontrances sur la nouveauté de ses prétentions. Le comte de Nevers fait alors le blocus du bourg de Vézelay. Devant se rendre à Rome, Ponce obtient une trêve du comte de Nevers, lui remettant tous ses droits seigneuriaux pour la durée de son absence et s'engageant à des concessions.

Toutefois, au retour de Rome au début de l'année 1152, Ponce apprend au comte la décision du pape lui intimant l'ordre de résister à ses prétentions et de maintenir intactes les libertés et prérogatives de l'abbaye. Guillaume III, exaspéré par cette réponse, pousse les bourgeois de Vézelay à se révolter contre l'abbé. Après qu'une délégation se soit rendue auprès de l'abbé Ponce pour essayer vainement de le fléchir et de le faire renoncer à certains de ses droits, les habitants forment, en juillet 1152, une commune sous la protection du comte de Nevers. Ce dernier jure solennellement fidélité aux bourgeois qui en retour lui prêtent également serment. Comme l'écrit Augustin Thierry : « Il y avait entre lui et les habitants une sorte de communauté d'intérêts dans leur haine contre l'abbaye, quoique leurs vues fussent bien différentes ; car les uns tendaient à faire du bourg de Vézelay une ville entièrement libre, et l'autre à remplacer comme seigneur l'abbé de Sainte-Marie-Madeleine »³⁶. Un étranger

³⁶ A. THIERRY, *Lettres sur l'histoire de France*, op. cit., p. 406.

qui avait fait fortune à Vézelay, Hugues de Saint-Pierre, devient l'âme de la révolte. Rapidement, la plupart des habitants du bourg se bâtissent des tours et fortifient leurs demeures, chacun selon sa richesse.

Le conflit est tel que, à l'instigation de deux légats du pape qui étaient venus en médiateurs à Vézelay, Ponce se réfugie à Cluny auprès de son frère l'abbé Pierre le Vénérable (1122-1156). Il obtient des légats l'excommunication³⁷ des habitants de Vézelay, en guise de réponse à leur déclaration d'indépendance. Loin d'être intimidés, ceux-ci se montrent plus audacieux que jamais. Considérant qu'ils n'ont plus rien à perdre, ils déclarent : « Eh bien, puisqu'on nous excommunie sans juste motif, nous agirons comme des excommuniés ! »³⁸. Loin de calmer la colère des bourgeois, le comte Guillaume l'excite encore davantage. Se plaignant à lui du fait que les moines ne voudront plus moudre leurs grains ni cuire leur pain, le comte leur aurait répondu : « Allez, chauffez le four avec le bois de l'abbaye, et si quelque moine s'y oppose, précipitez-le vivant dans la fournaise. Quant au meunier, s'il refuse de moudre votre grain, jetez-le sous les meules !... »³⁹. C'est alors que la fureur se déchaîne. Les habitants révoltés jurent de faire mener aux religieux de la Madeleine, leurs anciens maîtres, une vie si rude et d'en faire tant que « tout leur corps, jusqu'à la plante des pieds, aurait besoin de recevoir l'absolution »⁴⁰. Les bourgeois rebelles brisent les clôtures, rasent l'enceinte de l'abbaye, pillent, maltraitent les religieux.

L'abbé Ponce quitte alors Cluny pour se rendre à la cour du roi Louis VII afin d'obtenir de lui qu'il mette un terme à ce conflit. Le roi envoie l'évêque de Langres au comte de Nevers pour le sommer, en tant que vassal, de faire la paix avec l'abbaye de Vézelay, d'abandonner les bourgeois et de supprimer la commune. Mais le comte ne change pas sa conduite. Le pape Adrien IV envoie alors une lettre apostolique dans laquelle il exhorte à son tour fermement le roi de France de punir lui-même le comte Guillaume comme étant le fauteur de troubles. Le roi, après quelque hésitation, rassemble une armée à la tête de laquelle il se met, accompagné de l'archevêque de Reims et d'autres prélats. Les troupes quittent Paris en 1155 et se dirigent vers le comté de Nevers. Cette démonstration de force suffit pour contraindre Guillaume III à trahir ses alliés. Il se soumet avec empressement. Le roi condamne tous les insurgés et oblige le comte de Nevers à assurer l'application de son jugement. Ce dernier accepte la décision royale et s'engage par conséquent à rétablir l'abbé dans ses droits seigneuriaux, à punir les bourgeois rebelles et à obtenir le recouvrement de l'amende que le roi a fixée. Mais le comte, qui ne se soumet qu'à contrecœur, fait volontairement traîner les choses.

³⁷ Sur la pratique de l'excommunication au Moyen Âge, voir en première approche Patrick HENRIET, « Excommunication », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, op. cit., p. 564-565.

³⁸ Cité par A.-A. CHÉREST, « Vézelay. Étude historique », op. cit., p. 84.

³⁹ Cité par A.-A. CHÉREST, *ibid.* Pour le texte en latin, voir HUGUES LE POITEVIN, *Chronique*, II, lignes 980-987, dans les *Monumenta Vizeliacensia*, op. cit., p. 439.

⁴⁰ Voir A.-A. CHÉREST, *ibid.* Et HUGUES LE POITEVIN, *Chronique*, II, lignes 992-993, dans les *Monumenta Vizeliacensia*, op. cit., p. 440. Voir aussi A. THIERRY, *Lettres sur l'histoire de France*, op. cit., p. 420.

Avant d'exécuter la sentence, il en informe les habitants de Vézelay et leur conseille de quitter la ville et de chercher refuge partout où ils le pourront. Tous les hommes quittent aussitôt le bourg, et il ne reste plus dans les maisons que des femmes et des enfants. Les habitants révoltés cherchent pour la plupart asile dans les domaines du comte de Nevers. Quelques-uns errent dans les bois et commettent des actes de rapine. Pendant plusieurs semaines, l'abbé et ses moines demeurent maîtres d'un bourg peuplé uniquement de femmes et d'enfants. L'abbé Ponce décide alors de louer les services d'un grand nombre de mercenaires, afin de poursuivre les émigrés errants autour de leurs demeures. Quelques exemples effrayent les rebelles déjà affectés par l'abandon du comte de Nevers. Petit à petit, les émigrés rentrent. On démolit leurs tours, on démantèle leurs maisons fortifiées, on leur fait payer de fortes amendes. Hugues de Saint-Pierre est le premier contre lequel la cour abbatiale rend son jugement. Sommé de comparaître, il se garde bien de se présenter. À défaut de pouvoir s'en prendre à sa personne, on le punit en dévastant ses biens : destruction de sa maison, de ses moulins et de ses étangs que l'on comble. Ainsi est achevée, en 1155, la restauration du pouvoir seigneurial de l'abbé à Vézelay ⁴¹. Cependant, il a souffert dans la lutte et il est probable que son rétablissement ait été compensé par quelques concessions. Du reste, nous avons connaissance de nouveaux troubles avec les habitants de Vézelay en 1167, une seconde commune en quelque sorte, rapidement étouffée en 1168 ⁴².

Si le conflit est provisoirement réglé en 1155, les démêlés allaient continuer encore longtemps par la suite entre les abbés de Vézelay et les comtes de Nevers. L'abbé Ponce et le comte Guillaume meurent presque en même temps en 1161, peu après les événements que nous venons de relater. Cependant leurs successeurs, héritant de leur rivalité, poursuivent les hostilités. Guillaume de Mello (1161-1171) succède à l'abbé Ponce. Pendant un voyage qu'il fait à Montpellier, le comte Guillaume IV de Nevers

⁴¹ Dans son récit de la commune de Vézelay, Augustin Thierry a voulu rendre compte, au travers d'un exemple concret, du mouvement communal médiéval dans lequel il voit, non sans emphase, « le plus grand mouvement social qui ait eu lieu depuis l'établissement du christianisme jusqu'à la Révolution française ». On comprend par conséquent le bel éloge qu'il fait pour terminer des bourgeois de Vézelay (*op. cit.*, p. 444-445) : « Si leurs jours d'indépendance pleine et entière furent de courte durée, ne nous hâtons pas de les accuser de peu de constance, et ne portons pas sur eux l'arrêt prononcé contre de grandes nations qui n'ont su vouloir qu'un moment. Qu'était-ce qu'une poignée de marchands, en présence de l'autorité royale et papale au XII^e siècle ? Qu'étaient-ce que ces petites sociétés bourgeoises jetées çà et là, comme les oasis du désert, au milieu d'une population de paysans, trop ignorante encore pour sympathiser avec ceux qui reniaient l'esclavage ? Plutôt que de blâmer légèrement ceux qui nous ont devancés dans le grand travail que nous poursuivons avec plus de fruit que nos ancêtres, et que cependant nous n'achèverons point, regardons avec admiration à travers quels obstacles la pensée de la liberté s'est fait jour pour arriver jusqu'à nous ; reconnaissons qu'elle n'a jamais cessé de faire naître, comme de nos jours, de grandes joies et de profonds regrets ; et que cette conviction nous aide à supporter en hommes de cœur les épreuves qui nous sont réservées ».

⁴² Voir A.-A. CHÉREST, « Vézelay. Étude historique », *op. cit.*, p. 5. En 1168, on lit dans les *Annales* de l'abbaye cette mention relative à une nouvelle conspiration des bourgeois de Vézelay : *Burgenses Vizeliaci conspirati sunt contra ecclesiam*. Mais nous n'avons pas d'autres éléments à propos de cette dernière phase des insurrections populaires à Vézelay.

(1161-1168), poussé par sa mère Ide de Carinthie, pénètre dans l'abbaye et somme les moines de changer d'abbé. Louis VII intervient de nouveau et, en 1166, il se rend à Vézelay et rétablit Guillaume de Mello dans ses fonctions. Le comte Guillaume va expier ses fautes en Terre Sainte, où il meurt en 1168 à Acre. Son frère Guy (1168-1176) perpétue la lutte contre l'abbaye de Vézelay. Au XIII^e siècle encore, les comtes de Nevers traitent l'abbaye de Vézelay comme une ennemie à soumettre ou à ruiner. Et ce n'est que lorsque le roi de France parvient à étendre durablement dans ses parages son autorité que les comtes de Nevers abandonnent définitivement la partie. Mais comme le note Chérest, « les moines n'échappèrent au maître qu'ils redoutaient que pour tomber sous le joug d'un autre. Ils ne triomphèrent de la féodalité qu'en s'inclinant devant la monarchie ! »⁴³.

Ayant centré le propos sur la commune de Vézelay, nous n'avons pas dit comment l'abbaye s'en est sortie de deux autres luttes qu'elle a menées et qui se sont achevées au XII^e siècle, à savoir le conflit avec l'évêque d'Autun et celui avec Cluny. En ce qui concerne le premier, il prend fin quand l'évêque d'Autun promet, en 1154, de respecter l'exemption de Vézelay, exemption reconnue solennellement par la bulle d'Urbain III en 1181. Notons que la lutte recommence au XVII^e siècle et s'achève cette fois par l'échec de Vézelay lorsqu'un arrêté du Conseil d'État, du 25 janvier 1673, restitue aux évêques les droits diocésains sur Vézelay. Pour ce qui est du second conflit, il s'achève en 1162 quand le pape Alexandre III affirme dans une bulle que « le monastère de Vézelay ne sera tenu d'aucune soumission envers l'Église de Cluny pas plus qu'envers toute autre, sauf l'Église romaine »⁴⁴. Vézelay rompt ainsi définitivement ses liens avec l'*ecclesia Cluniacensis*. Lorsque Guillaume de Mello meurt en 1171, l'abbaye de Vézelay est à bout de forces. Cependant, elle a su imposer – avec l'aide il est vrai du roi de France et du pape – toutes ses prétentions à tous ses opposants : le comte de Nevers, les bourgeois de Vézelay, l'évêque d'Autun et l'abbé de Cluny. C'est à ce prix que l'abbaye a pu préserver sa domination sur la colline éternelle, ce lieu sacré par excellence où demeure la Madeleine.

Passé le XII^e siècle, l'histoire de Vézelay connaît encore bien des péripéties. À commencer par le conflit finalement perdu avec Saint-Maximin à propos de la possession des reliques de la Madeleine, conflit que nous avons abondamment relaté dans la première partie de cet article et à la suite duquel le pèlerinage à Vézelay entre en décadence, le pape Boniface VIII ayant déclaré que les vraies reliques de la sainte se trouvaient en Provence. Ensuite, les troubles de la Réforme quand, en 1569, les huguenots s'emparent de la ville, patrie de Théodore de Bèze, saccagent l'abbaye et brûlent les reliques ; abbaye qui, en 1537, avait été sécularisée et transformée en collégiale de chanoines. Au cours de ces mêmes événements, les protestants soumettent les franciscains, arrivés à Vézelay en 1217, à une affreuse torture : ils

⁴³ A.-A. CHÉREST, « Vézelay. Étude historique », *op. cit.*, p. 5. Précisions toutefois que si les moines l'ont en effet emporté sur le pouvoir comtal en s'inclinant devant le pouvoir royal, ils ne sont pas pour autant sortis du cadre féodal comme pourrait le laisser penser Chérest dans ce passage.

⁴⁴ Cité dans *Bourgogne, Vic-en-Bigorre*, MSM, 2002 (Régions), p. 400.

enterrent deux d'entre eux jusqu'au cou et les assomment avec les têtes décapitées des autres frères ⁴⁵.

Conclusion

Au terme de cette étude sur Vézelay au Moyen Âge, qui a porté à vrai dire peu sur la sérénité de ce lieu mais bien au contraire sur la fureur qui s'y est manifestée, il convient de faire retour sur le chemin parcouru. Vézelay est un lieu sacré entre tous, une destination de pèlerinage privilégiée au Moyen Âge. L'origine de cette sacralité est liée au culte de Marie Madeleine et à la croyance qui s'est développée, à partir du XI^e siècle, que s'y trouvaient les reliques de la sainte. Dans la première partie de notre travail, nous avons rappelé cette « invention » ⁴⁶ du pèlerinage à la Madeleine bourguignonne, puis le conflit qui a opposé Vézelay à Saint-Maximin en Provence au sujet de la possession des reliques de la sainte. Qui possède les ossements de la Madeleine ? Vézelay et Saint-Maximin se combattent vigoureusement à ce propos pendant plus d'un siècle, jusqu'à ce que la découverte officielle des reliques en 1279 à Saint-Maximin, confirmée par Boniface VIII en 1295, ne vienne mettre un terme aux prétentions de Vézelay, dont le pèlerinage allait dès lors entrer en décadence. Mais avant cette agonie médiévale et moderne de Vézelay – qui, rassurons-nous, allait connaître une renaissance à l'époque romantique –, la colline éternelle avait été le lieu d'âpres luttes pour le pouvoir. De ces luttes, nous avons relaté, dans la seconde partie de notre article, la plus célèbre et la mieux documentée, à savoir la commune de Vézelay, dissoute en 1155. Mais cette insurrection bourgeoise n'était à vrai dire que l'épisode le plus violent d'une série de conflits qui ont marqué l'histoire de Vézelay, particulièrement en ce XII^e siècle où la sacralité du lieu était encore intacte et le pèlerinage à son apogée. Avant et après la commune qu'ils ont largement appuyée, les comtes de Nevers ont continué de vouloir empiéter sur la seigneurie de Vézelay, dont il ne reconnaissaient pas l'immunité. L'évêque d'Autun n'a accepté que de mauvaise grâce et après combien de péripéties l'exemption de Vézelay. Cluny a finalement dû se résigner à voir l'abbaye de la Madeleine lui échapper, après l'avoir pour un temps placée sous sa tutelle. Le pape, soutien constant mais peu efficace en raison de son éloignement, a dû céder la réalité de son rôle de protecteur de l'abbaye au roi de France, qui y a vu une manière d'affirmer son autorité. Comme l'a écrit justement Aimé-Alexandre Chérest, « on dirait que, par un triste privilège, cette ville, aujourd'hui si morne, devait servir de théâtre à toutes les querelles qui agiterent jadis la société civile et le monde religieux » ⁴⁷. N'est-ce pas là le paradoxe que nous avons souligné en commençant ? Cette église de la Madeleine et la ville de Vézelay qui l'entoure, qui nous apparaissent aujourd'hui tellement empreintes de sérénité, ont été au Moyen Âge pleines de bruit et de fureur. Et ceci sans doute à proportion même de la sacralité et de la richesse du lieu, qui aiguisaient toutes les convoitises. Vézelay, c'est le calme. Au Moyen Âge, ce fut aussi le tumulte.

⁴⁵ Voir Jean ADHÉMAR, préface à *Vézelay*, Paris, Éditions Tel, 1952, p. 8.

⁴⁶ « Invention » peut signifier soit la création d'une chose nouvelle, soit la découverte d'une chose cachée.

⁴⁷ A.-A. CHÉREST, « Vézelay. Étude historique », *op. cit.*, p. 1.

Tortosa au XIV^e siècle

L'organisation de l'espace d'une ville des trois cultures ¹

Christophe CAILLEAUX

Le titre de cet article pourrait laisser croire à une énième célébration béate de la société ibérique médiévale, une société si parfaitement harmonieuse que chrétiens, juifs et musulmans y auraient vécu la joie quotidienne d'une ineffable *convivencia* ². Il n'en est rien. Au contraire sera-t-il plutôt question de se servir de cette vision irénique pour ce qu'elle est profondément : un mythe. Un mythe qui a trouvé récemment une nouvelle expression, lorsque l'hispaniste Florence Delay intronisa dans la langue française le tout nouveau terme de « convivance » devant l'Académie. Elle évoqua ainsi « les sept siècles durant lesquels, dans la péninsule Ibérique, juifs, musulmans et chrétiens vécurent côte à côte, sans drames, instituant et développant même des échanges culturels – correspondances, traductions, études – dont l'apport à la culture européenne tout entière n'est plus à démontrer (...). [Le terme] comble par ailleurs une lacune : il est moins étriqué que cohabitation, moins festif que convivialité, moins vaste et abstrait que coexistence, moins sévère et plus spontané que tolérance » ³. S'il

¹ Cet article s'inscrit dans le cadre d'une thèse en cours de rédaction sur « Les chrétiens face aux juifs et aux musulmans à Barcelone et à Tortosa au XIV^e siècle » sous la direction de Vincent Tabbagh, Université de Bourgogne, UMR ARTeHIS 5594. Abréviations utilisées : ACA : Archivo de la Corona de Aragón ; ACHTE : *Arxiu Comarcal de les Terres de l'Ebre*.

² Le propos est évidemment caricatural. Americo Castro, le premier à avoir formulé historiquement cette notion en évoquant l'Espagne médiévale, s'est bien gardé d'une vision aussi schématique. Voir Americo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelone, Critica, 1984 (1^{re} édition 1948).

³ Voir l'article de *L'Humanité* du 28 novembre 2004 : <http://www.humanite.presse.fr/journal/2004-10-28/2004-10-28-448837>, lui-même appuyé sur la déclaration faite à l'Académie française, le 26 octobre 2004 : http://www.academie-francaise.fr/immortels/discours_5academies/delay.html.

est vrai qu'un terme manquait pour désigner les moments où le « vivre-ensemble » de différentes communautés est le plus harmonieux, il est en revanche singulièrement faux de présenter l'ensemble de la coexistence entre chrétiens, juifs et musulmans, sur l'ensemble de sept siècles et sur toute la péninsule Ibérique, comme une convivance. C'est là une vision partielle et simpliste de la réalité historique. Ce simplisme a d'ailleurs depuis quelques années son image inverse – non dénuée d'arrière-pensées politiques – qui consiste à présenter tout contact entre chrétiens, juifs et musulmans comme inévitablement violent, comme un des éléments d'un éternel et inévitable « choc des civilisations »⁴. Cet article sera l'occasion d'exprimer la nécessité de « déconstruire » ces deux visions simplistes et mensongères de l'histoire. Les déconstruire dans le sens où ces simplifications poussent à une vision confusionniste, voire essentialiste de la société médiévale hispanique en mêlant des situations extrêmement diverses, aussi bien d'un point de vue politique (on confond la situation en *al-Andalus* et celle en terre chrétienne) que géographique (absence par exemple de distinction entre les situations en Aragon, en Castille, en Navarre ou même au Portugal) ou encore chronologique (image d'une période monolithique du VIII^e au XV^e siècle).

Lorsqu'on évoque les fameuses « trois cultures », on pense de suite à Tolède au XII^e siècle. Afin de sortir des chemins les plus battus, où les ornières sont souvent les plus profondes, on tentera à travers cet article une excursion en terres catalanes, à Tortosa. Ville romaine peu importante, dans l'ombre de *Tarraco* (Tarragone), elle ne prit son véritable essor que durant la domination musulmane, notamment aux XI^e et XII^e siècles quand elle fut le centre d'une *taïfa*, c'est-à-dire d'un petit royaume ibérique résultant de l'effondrement du califat de Cordoue. Tortosa constituait alors la pointe nord d'*al-Andalus* sur la côte méditerranéenne ibérique. C'était une ville importante et dynamique à la fois d'un point de vue démographique (4 000 à 5 000 habitants)⁵, économique et intellectuel (école d'Abu Bakr al-Turtushi, mort vers 1126)⁶ lorsqu'elle fut conquise en 1148 par les troupes du comte de Barcelone Ramon Berenguer IV.

Tortosa au XIV^e siècle fait donc partie de la Couronne d'Aragon, plus précisément encore du comté de Barcelone. Sa situation privilégiée sur le delta de l'Ebre lui donne un rôle d'interface entre d'une part le commerce intérieur aragonais par voie fluviale, et d'autre part le commerce méditerranéen. Elle est en outre la troisième ville la plus peuplée de Catalogne derrière Barcelone et Perpignan, mais devant Gérone, Tarragone et Lérida. On estime qu'elle compte mille feux chrétiens, une centaine de feux juifs et plus de cinquante feux musulmans (sans oublier les esclaves, pour beaucoup musulmans au début du siècle)⁷. De nombreux acteurs interviennent pour

⁴ Les récents débats sur le livre de Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont-Saint-Michel* (Paris, Seuil, 2008) montrent que cette polémique traverse non seulement la société, mais aussi le corps des historiens. Voir Julien LOISEAU et Gabriel MARTINEZ-GROS, « Une démonstration suspecte », dans *Le Monde des Livres*, 25 avril 2008.

⁵ Chiffres avancés dans Laurea PAGAROLAS I SABATÉ, *Els Templers de les terres de l'Ebre (Tortosa) : de Jaume I fins l'abolició de l'Orde (1213-1312)*, Tarragone, 2 vol., 1999, p. 44.

⁶ Vincent LAGARDÈRE, « L'unificateur du Malikisme aux XI^e et XII^e siècles, Abu Bakr al-Turtushi », dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, t. 31, 1981, p. 47-61.

⁷ Voir Esther REDONDO GARCÍA, *El fogatjament general de Catalunya*, Barcelone, 2002, p. 208 qui précise qu'on dénombre alors 991 feux pour la ville elle-même et 26 pour l'*Illla* et

gérer au quotidien cette situation. Le roi et ses officiers tout d'abord puisque les deux minorités sont considérées comme le « coffre et trésor » de la Couronne, des *regalia*⁸. La ville ou plus précisément les membres du *Consell* (les *procuradors* et les *paers*), du fait de l'affirmation d'une autonomie municipale croissante, ont un rôle accru sur tous les habitants de la ville, minorités comprises. L'Église est plus rarement présente, n'ayant théoriquement aucun pouvoir sur les non-chrétiens. Elle parvient pourtant à intervenir ponctuellement par le biais du droit canon, en tentant de réguler les relations entre chrétiens et non-chrétiens ou en statuant sur les cas des convertis. En outre les ordres mendiants prétendent de manière croissante inclure le judaïsme et l'islam dans le domaine de l'hérésie et mènent une activité quasi missionnaire à leur encontre. Enfin, parmi tous ces acteurs, il ne faudrait pas oublier le rôle non négligeable des autorités juives et musulmanes. Chaque minorité s'organise en effet en communauté reconnue juridiquement et structurée de manière similaire aux *universitates* chrétiennes.

La pluralité religieuse se joue à la fois dans la diachronie (le passage d'une domination sociale et politique musulmane à une nouvelle, chrétienne) et dans la synchronie (coexistence au sein d'une même ville d'une majorité – au sens numérique et politique du terme – chrétienne et de deux minorités, juive et musulmane). L'enjeu sera alors de connaître les modalités de rencontre (dans le temps et l'espace) entre les trois communautés (en tant que telles ou à travers les individus qui les composent) et de savoir comment les différentes autorités gèrent ces différents lieux et ces différents moments, qu'ils soient conflictuels ou non. Dans un premier temps, il sera question de la ségrégation entre les communautés, comment elle est organisée de manière parfaitement consciente par les différentes autorités. On verra pourtant dans un second temps que cette ségrégation est loin d'être absolue et qu'elle laisse la place à de nombreux moments et lieux de rencontre, des plus amicaux aux plus meurtriers, qu'il convient de gérer avec souplesse.

Organiser la ségrégation

Le terme de ségrégation peut paraître anachronique, et pourtant on trouve plusieurs mentions de la forme *segregatus* dans les sources catalanes du XIV^e siècle pour désigner la séparation physique entre chrétiens et non-chrétiens⁹. On aurait pu lui préférer les termes de marginalisation ou encore de discrimination, mais la notion de ségrégation semble plus opératoire en ce qu'elle suggère, dans une

los Orts.

⁸ Voir la mise au point de David ABULAFIA, « *Nam iudei servi regis sunt, et semper fisco regio deputati* : the Jews of the municipal *Fuero* de Teruel », dans Harvey J. HAMES (éd.), *Jews, Muslims and Christians in and around the Crown Aragon. Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, Leiden-Boston, 2004, p. 97-123.

⁹ Ainsi dans une lettre d'avril 1306, le roi d'Aragon Jacques II ordonne que les musulmans de la ville de Burbàguna *habitant pro moraria et in ubi [sic] et non in alia parte christianorum domibus segregata suas faciant mansiones*, cité par Brian A. CATLÓS, *The Victors and the Vanquished : Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300*, Cambridge, 2004, p. 303, n. 189.

tension contradictoire entre forces centrifuges et centripètes, une double dynamique d'exclusion et de domination.

Ségrégation spatiale

Peu de temps après la prise de la ville en 1148 par le comte de Barcelone Ramon Berenguer, les deux minorités juive et musulmane bénéficient d'une « charte de franchises », qui, entre autres droits et libertés, leur concède un quartier propre. La plupart des musulmans, et en tout premier lieu les élites, ont fui suite à la conquête chrétienne. Une partie d'entre eux cependant reste sur place, sans doute les plus fragiles économiquement. Certains sont réduits en esclavage, d'autres laissés libres. La charte qu'ils obtiennent leur impose de quitter la ville *intra-muros* pour investir un quartier spécifique, la *moreria*. Le texte est trop imprécis pour la situer précisément, mais le croisement des sources judiciaires, fiscales ou encore notariées permet malgré tout de la placer en contrebas de la colline que surplombe le château royal de la *Suda* (fig. 1) ¹⁰.

Figure 1 : Plan schématique de la ville de Tortosa. Des portes gardées fermaient concrètement les quartiers juifs et musulman. Il était interdit d'y construire de nouvelles synagogues ou mosquées.

¹⁰ Albert CURTO HOMEDES, « Topografía del Call jueu de Tortosa », dans *Recerca*, t. 3, 1999, p. 9-24. L'auteur insiste modestement sur la grande prudence avec laquelle il faut prendre ses hypothèses malgré tout bien étayées.

Quant à la population juive, il ne semble pas que la conquête de 1148 ait entraîné son exode massif. De nombreux indices (notamment l'onomastique encore très arabisée au XIV^e siècle) laissent en effet penser à une permanence de la communauté constituée en *al-Andalus*. La concession de quarante maisons dans les anciens chantiers navals de la ville musulmane délimite la nouvelle *juderia* (aussi appelée *call* en catalan médiéval). Aucune source ne permet de savoir si sous la domination musulmane, les juifs étaient déjà en dehors des murs. Il est certain en revanche que suite à la conquête, ils furent déplacés et sommés de s'installer hors des murs de la ville, à l'instar des musulmans. Par la suite, dès le premier tiers du XIII^e siècle, du fait d'un accroissement de la population juive (migrations et dynamisme démographique de la population locale) un nouveau quartier (le *call nou*, opposé au *call vell*) est concédé par la Couronne.

Ce mouvement d'exclusion des non-chrétiens vers la périphérie trouve son prolongement immédiat dans la destruction ou l'effacement des symboles de l'ancienne domination musulmane. La mosquée est de suite transformée en cathédrale et une chapelle est consacrée dans le château de la Suda, sous le contrôle des Templiers. Cette volonté de délimiter aussi nettement un espace proprement chrétien d'où sont séparées les deux minorités est assez exceptionnelle à l'époque. En effet, s'il n'est pas rare que les *morerias* soient installées hors les murs (dans une suite logique du mouvement de conquête-expulsion)¹¹, les *juderías* sont presque toujours placées au cœur de la ville, souvent à proximité de la cathédrale¹². À cet égard, le cas de Tortosa semble bien être unique à marquer aussi distinctement l'exclusion symbolique et physique des minorités. Il faut pourtant nuancer immédiatement. En effet, les murs de la ville englobent dès le XIII^e siècle non seulement l'espace proprement chrétien, mais aussi la *moreria* et les *calls*¹³. Il n'est donc pas possible de parler d'un simple mouvement centrifuge d'exclusion. Il y a bien également une volonté d'intégrer les minorités dans un espace commun, un espace dominé par les chrétiens. C'est ce mouvement apparemment contradictoire d'exclusion-inclusion, ou bien plus encore d'exclusion au sein d'un ensemble soumis à une même domination, qui semble mériter le terme de ségrégation.

Cependant les chartes restent des textes juridiques dont la mise en œuvre n'a rien de mécanique. La ségrégation spatiale qu'elles prétendaient imposer était-elle stricte ? Était-elle vécue comme telle au quotidien par les chrétiens, les juifs et les musulmans ? Plusieurs points incitent à répondre par l'affirmative. Les sources notariées montrent en effet que si des chrétiens avaient bien des propriétés au sein des quartiers juif ou musulman, ils n'y habitaient pas, prenant pour locataires des membres de la minorité. La ségrégation s'inscrivait d'autant plus dans le quotidien que des

¹¹ Bien qu'on en trouve à l'intérieur des murs comme à Daroca, voir José Luis CORRAL LAFUENTE, « La población de Daroca según un listado parroquial de 1230 », dans J. Angel SESMA MUÑOZ et Carlos LALIENA CORBERA (éd.), *La población de Aragón en la Edad Media*, Saragosse, 2004, p. 195-221.

¹² Les exemples sont très nombreux, on citera parmi les plus connus Barcelone et Gérone.

¹³ Voir Jacobo VIDAL, *Les obres de la ciutat. L'activitat constructiva i urbanística de la universitat de Tortosa a la baixa edat mitjana*, thèse inédite, p. 130-131.

portes gardées fermaient ces quartiers, marquant une délimitation concrète, au ras du sol ¹⁴. Chaque quartier était donc constitué comme un ensemble homogène d'un point de vue confessionnel, ce que soulignait l'interdiction d'y pénétrer pour les convertis (anciens juifs ou musulmans) et les chrétiennes ¹⁵. Il n'est certes pas impossible que se rejoignent ici des préoccupations communes des autorités juives, chrétiennes et musulmanes, dans une relation dialectique entre ségrégation choisie et ségrégation subie. Pourtant, l'interdiction faite aux convertis et aux chrétiennes d'entrer en contact avec les non-chrétiens au sein de leur quartier est sans doute liée au fait que ces deux groupes étaient considérés comme les plus fragiles parmi les chrétiens, les plus potentiellement sensibles au pouvoir fantasmé et redouté des juifs et des musulmans. Les différents espaces qui composent la ville seraient ainsi comme imprégnés de leur identité religieuse et la « séduction des infidèles » ¹⁶ ne prendrait son effet le plus redoutable que dans les lieux considérés et vécus comme non-chrétiens ¹⁷. En outre, chaque communauté était structurée juridiquement en *aljama*, une entité dépendant directement de la Couronne (explicitement incluse dans le patrimoine royal), mais jouissant également d'une relative autonomie et constituant ainsi d'un point de vue juridique et territorial une enclave, un « corps étranger » au sein de la ville, une *universitas* d'une minorité religieuse au sein de l'*universitas* municipale. Enfin, la ségrégation s'ancrait également dans le langage. Ces quartiers sont clairement qualifiés dans la documentation comme juifs et musulmans ; les ordonnances municipales qui étaient criées au coin des rues les désignaient par leur nom de *call* (plus rarement *juderia*) et de *moreria*. Ces termes étaient donc vraisemblablement intégrés dans le langage quotidien et par là même dans l'image que les habitants de Tortosa se faisaient de l'espace de leur ville et des différents sous-ensembles qui la composaient.

Une fois encore, il ne s'agit pas d'une simple séparation, mais également d'une soumission à un ordre chrétien. En effet, au sein des quartiers minoritaires, la liberté religieuse interne était régulièrement restreinte et remise en cause. Cette restriction s'ancrait dans la réalité du bâti tout d'abord puisqu'il ne pouvait y avoir de nouvelles mosquées ou synagogues ; il était juste toléré de les rénover sans les agrandir. De plus, depuis le concile de Vienne, transposé au niveau local à Tortosa dès 1316, il ne pouvait y avoir d'appel à la prière par le muezzin car les chrétiens l'entendaient et cela était jugé intolérable ¹⁸. De même, on interdisait aux juifs et aux musulmans

¹⁴ Le 3 juin 1365, le roi Pierre IV d'Aragon promet à la communauté juive de Tortosa que des gardes seront placés aux entrées des *calls* : ACA, Real Cancilleria, reg. 914, fol. 38r.

¹⁵ Voir notamment les archives municipales de Tortosa : ACHTE, Ajuntament, Establiments, 6, fol. 90r daté du 17 janvier 1387. Cette ordonnance n'est pas une nouveauté, on en trouve une similaire en 1346 : ACHTE, Ajuntament, Establiments, 4, fol. 208v-209r.

¹⁶ Gilbert DAHAN dans son ouvrage *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990, évoque p. 165, l'idée d'une « séduction juive ». Il semble qu'on puisse élargir le terme aux musulmans pour l'Espagne médiévale et parler de « séduction des infidèles ».

¹⁷ Il faut noter au passage que surveillance de l'altérité religieuse et surveillance de l'altérité sexuelle vont de pair ; dans les deux cas l'homme, le chrétien, délimite, contrôle et impose sa norme et sa tutelle.

¹⁸ L'application du canon du concile de Vienne de 1311 donne lieu à une application zélée à Tortosa. Le roi Jacques II d'Aragon rappelle à l'ordre son officier Guillem de Ceret, *balle* de

de manifester leur non-respect du repos dominical, ce qui signifiait en pratique qu'ils pouvaient travailler dans leur quartier, mais de la manière la plus discrète possible. Cela paraissait encore insuffisant à certains secteurs de la société chrétienne. Ainsi l'évêque de Tortosa tenta en 1311 d'imposer aux deux minorités le respect de toutes les fêtes chrétiennes, dimanches inclus, par un arrêt total de tout travail¹⁹. Enfin régulièrement des prédicateurs, frères mendiants pour beaucoup, obtenaient des licences pour s'imposer dans les synagogues et les mosquées²⁰. Cette vexation était souvent mal supportée par les minorités qui demandaient au roi qu'ils les protègent. Ce qui apparaît ici c'est la volonté de leur imposer le rythme chrétien et de leur rappeler qu'ils sont soumis aux règles de la majorité chrétienne. Plus que d'une simple exclusion, il s'agit donc bien d'une ségrégation que l'on voit en œuvre à travers cette double volonté, à la limite du contradictoire, de vouloir à la fois mettre à part les minorités tout en les soumettant à des règles communes. Autrement dit, plus qu'une simple juxtaposition de trois espaces confessionnels, la situation est celle d'un espace chrétien englobant au sein duquel des sous-espaces juifs et musulmans jouissent d'une autonomie partielle et fréquemment rognée.

La distinction par l'habit, prolongement de la ségrégation spatiale

Cette ségrégation n'empêchait pourtant pas juifs et musulmans de sortir ponctuellement de leurs quartiers. Les distinctifs vestimentaires que la norme tendait à leur imposer sont révélateurs d'une volonté de prolonger la ségrégation spatiale jusqu'à leurs habits, de faire en sorte qu'ils soient en permanence porteurs d'une marque renvoyant à leur appartenance confessionnelle.

Rappelons qu'en 1215 au IV^e concile de Latran, le canon 68 enjoint les souverains temporels chrétiens d'imposer un habit distinctif aux non-chrétiens vivant sur leurs terres. Contrairement à ce que prétend une erreur historiographique répandue, il ne s'agit donc pas d'imposer la rouelle, mais d'exiger que les juifs et les musulmans *qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur*. En ne donnant aucune précision quant à la manière dont les infidèles devront se distinguer et en ne spécifiant nullement s'il s'agit d'imposer de nouvelles formes ou d'en maintenir d'anciennes, ce texte ouvre le champ à des transpositions locales très variées. La première mention normative s'y rapportant pour l'espace catalan est un canon du concile provincial de Tarragone qui ne fait que prolonger l'ambiguïté du texte de Latran en stipulant *quod*

Tortosa, lui signalant que l'interdiction ne vise que l'appel à la prière à voix haute et qu'il n'a jamais été question d'intervenir dans les écoles et les mosquées de la communauté musulmane. Voir le document ACA, Real Cancilleria, reg. 244, f. 340 v, daté du 2 septembre 1318. Voir Maria Teresa FERRER I MAIOL, *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV : segregació i discriminació*, Barcelona, CSIC, 1987, p. 234-235.

¹⁹ Voir Maria Teresa FERRER I MAIOL, *Els sarraïns*, op. cit., p. 100-101.

²⁰ Hormis l'exemple bien connu de Ramon Llull qui obtient une licence pour prêcher de Jacques II en 1299, de nombreux cas sont connus pour la couronne d'Aragon depuis 1243. Pour Tortosa, il est possible que le converti Guillem de Paris y ait prêché au moins en 1379. Voir Jaume RIERA I SANS, « Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV) », dans *Calls*, t. 2, 1987, p. 113-143.

*iudei et sarraceni a christianis in habitu distinguantur*²¹. La norme devient beaucoup plus précise en revanche dans le texte du code de droit municipal appelé les *Costums de Tortosa*, rédigé probablement dans les années 1270²², et qui ordonne notamment que « (...) les juifs doivent porter un vêtement extérieur qui couvre tous les autres vêtements et qui soit fait comme sont faites les capes des clercs, rond et fermé avec une capuche, et ne soit ni rayé, ni vert, ni rouge, mais d'un autre drap qui soit de couleur uni »²³.

La cape mentionnée renvoie à l'habit traditionnellement porté par les juifs de Méditerranée au Moyen Âge que l'on trouve dans l'iconographie aussi bien chrétienne que juive. Il est malgré tout troublant que le texte le rapproche explicitement de la « *capa de clergues* ». D'autant plus troublant que, comme le rappelle Michel Pastoureau, le concile de Latran IV avait interdit aux clercs de porter des vêtements rouges ou verts et que, de la même façon, le rayé leur fut régulièrement interdit à partir du XIII^e siècle car considéré comme trop voyant voire indigne²⁴. Les élites municipales de Tortosa voulaient-elles provoquer une confusion entre juifs et clercs ? Évidemment non, ce qui apparaît en négatif ici, c'est la mode chrétienne, la mode ostentatoire des élites chrétiennes que les juifs, comme les clercs, ne devaient pas suivre. En ce sens, cette norme n'est pas à proprement parler stigmatisante, car il n'y a pas de dimension insultante dans le port d'un habit traditionnel ou dans l'interdiction de porter certaines couleurs – cela n'est pas du même ressort que d'imposer une couleur précise. Il n'y a pas ici stigmatisation, mais plutôt une limitation de la liberté et une volonté de maintenir ou de revenir à des différences préexistantes, volonté sans doute partagée par les autorités ou, en tout cas, par certains secteurs de la société juive.

C'est la même logique qui prévaut pour les hommes musulmans ou encore les femmes des deux minorités. Les premiers se voient imposer le port de deux types de tuniques (*l'aljuba* et *l'almeixa*) ainsi que celui des cheveux coupés en rond et de la barbe longue²⁵. Les deux vêtements sont traditionnels et le port de la barbe comme la coiffure spécifique correspondent à des normes musulmanes anciennes²⁶. De même,

²¹ Josep M. PONS I GURI, « Constitucions conciliars Tarraconenses », dans *Recull d'estudis d'història jurídica catalana*, Barcelone, Noguera, 1989, p. 266.

²² Voir la récente édition de Jesus MASSIP I FONOLLOSA, Barcelone, Noguera, 1996.

²³ En catalan le texte dit : *los juéus la soberana vestedura deuen portar tal que cobra totes les altres vestiduras, e déu esser fayta axi com capa de clergues que porten en cor; redona tota e closa ab capero e no déu esser listada, ne vert ne vermella mas d'alter drap ab que sia pla; car nulla altre vetedura que sia sobirana sobre totes les altres no deven portar si no aytal com desus dit, Costums de Tortosa, 1.9.3., édition citée de Josep MASSIP, p. 70.*

²⁴ Canon 16 du concile de Latran IV, signalé par Michel PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 156.

²⁵ *Los sarrains devenportar los cabeyls tots en redon, e deven portar barba larga, e dels cabeyls no.s deven tolre a us ne a costum de crestia, e la sobirana vestedura leu déu esser aljuba o almexia (Costums de Tortosa, 1.9.4., édition citée de Josep MASSIP, p. 71).*

²⁶ On sait que certains hadiths se référaient aux cheveux du prophète de l'Islam. Ainsi, au IX^e siècle l'Imam Al-Tirmidh dans un ouvrage intitulé *Les caractéristiques splendides du Prophète* rapporte qu'Anas Ibn Malik affirmait que « les cheveux du Prophète lui arrivaient à mi-hauteur des oreilles ». Or l'imitation la plus fidèle du Prophète était une exigence répandue parmi les musulmans en al-Andalus.

les femmes des deux minorités doivent porter une tunique, l'*alfidara*²⁷, également de tradition arabo-musulmane. Il n'est pas étonnant de voir une similitude de vêtement entre juives et musulmanes du fait de la nette arabisation de la communauté juive de Tortosa. Là encore la norme est marquée par le désir d'avoir recours à une distinction fondée sur des traditions propres aux minorités et ne peut être considérée comme réellement stigmatisante et entièrement subie. C'est par la suite que d'autres signes distinctifs correspondant à une autre logique s'affirment. Une rouelle jaune pour les juifs semble s'imposer au cours du XIV^e siècle. La chronologie exacte est difficile à cerner précisément, mais la multiplication des licences royales accordées à des juifs proches de la cour à partir de 1320 correspond bien à plusieurs répétitions d'une norme royale allant en ce sens à la même époque²⁸. Plus tard à la fin du siècle, diverses plaintes émanant des minorités ou des autorités chrétiennes, montrent que la question de la rouelle est de nouveau vive, et elle trouve alors son équivalent pour les musulmans, censés porter un brassard, jaune lui aussi²⁹. Le contenu même de la norme et la réaction des juifs et des musulmans sont cette fois édifiants, il s'agit bien d'une violente volonté de stigmatiser qui est à l'œuvre.

Des moments et des espaces de rencontre

Si l'on peut parler de ségrégation, on ne peut pourtant résumer l'ensemble de la coexistence à cette approche. En effet, les réalités matérielles quotidiennes et les interdépendances économiques offraient de nombreuses occasions d'ignorer, de briser ou de dépasser la norme et la volonté politique de ségrégation, en multipliant les moments et les espaces de rencontre. Ainsi, les échanges économiques, les fêtes et les jeux, mais aussi le sexe et la violence étaient autant de modalités de construction (et de destruction) d'une appartenance commune.

L'espace économique

Les échanges économiques liaient les trois communautés, les intégraient dans des réseaux d'interdépendance économiques, quoique de façon différenciée. Le marché, lieu par excellence de l'échange commerçant, en fournit un exemple particulièrement édifiant dans le cas de Tortosa. Il se trouvait en effet placé à l'entrée même du *call*, et non loin de la *moreria*, rassemblant ainsi très concrètement les membres des trois religions (fig. 2). Les archives de Tortosa contiennent un procès fort intéressant où l'on voit des représentants chrétiens, juifs et musulmans débattre longuement sur la dimension collective de cet espace d'échanges³⁰. Au printemps 1325, de violentes inondations de l'Èbre détruisent plusieurs maisons du quartier juif dont les ruines

²⁷ Costums de Tortosa, 1.9.3. édition citée, p. 71.

²⁸ Sur ce point voir mon article, « Les juifs et les musulmans dans les sources normatives du XIV^e siècle à Barcelone et à Tortosa », dans *Actes du colloque « Le Moyen Âge vu d'ailleurs III. La Edad Media desde otros horizontes III. Antropología histórica y arqueología : perspectivas y estudios en curso »*, Madrid, Casa de Velázquez, 15-18 de junio de 2005 (à paraître en ligne).

²⁹ Voir notamment pour Tortosa le document ACHTE, Paper, n° 160, Battlia, III, 130.

³⁰ Voir mon article « Chrétiens, juifs et musulmans face à la reconstruction d'une place publique à Tortosa (1325-1327) », dans Chloé DELIGNE et Claire BILLEN (éd.), *Voisinages, coexistences, appropriations. Groupes sociaux et territoires urbains (Moyen Âge – XVII^e siècle)* »,

s'effondrent près des étals. Elles empêchent donc l'exercice normal du commerce et mettent en danger les passants. La nécessité et l'urgence des travaux entraînent immédiatement des tensions. Qui devra payer ? Les autorités municipales entendent faire payer les juifs mais se heurtent à leur refus. Elles engagent donc un procès devant les officiers du roi. Les argumentaires figurant dans les pièces du procès sont particulièrement intéressants en ce qu'ils sont révélateurs des différentes façons de vivre et de percevoir ce lieu. En effet, si tous s'accordent pour y voir un espace commun où chrétiens, juifs et musulmans passent et commercent, la suite de l'analyse diverge profondément. Les dirigeants de la communauté juive rappellent qu'il s'agit de la Place de l'Açoch, une des places nommées très précisément par les *costums de Tortosa*, toutes définies comme étant *publiques et comunes, et a us comu dels habitants en la Ciutat* ³¹ ou encore *ad servicium omnium* ³².

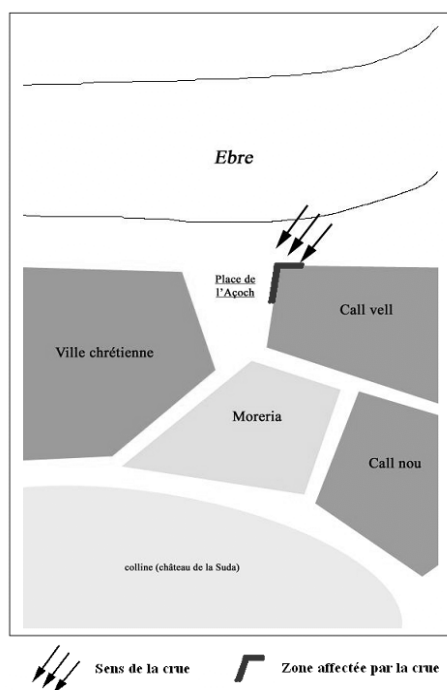


Figure 2 : Représentation schématique des quartiers de Tortosa et de la crue de 1325. La place de l'Açoch est le lieu du marché, l'espace commun de passage et de commerce

À l'opposé, les représentants chrétiens et musulmans insistent bien plus sur la notion d'opposition, de limite. Systématiquement, ils évoquent *les affrontacions de la dita*

Bruxelles, 2-4 décembre 2004, Turnhout, Brepols, 2007 (Studies in European Urban History (1100-1800), n° 10), p. 77-94.

³¹ Voir AHCTE, Paper, n° 52, Batllia II, 16, 7r-v.

³² AHCTE, Paper, n° 67, Batllia, III, 8, 13r.

*daraçana*³³ ou encore la *frontera del dit cayl*³⁴. Comment interpréter le recours à de telles notions ? Il serait tentant, en prolongeant les analyses de Philippe Sénac concernant les XI^e et XII^e siècles, de rappeler que « loin de se référer à l'idée de limite territoriale le terme de frontière fut toujours employé dans un contexte guerrier et prit le sens de zone de tensions ou de combats »³⁵. Sur la place, au cœur de la ville, se rejouerait la *Reconquista*, l'opposition entre les chrétiens et leurs ennemis... Il faut sans doute se garder de ce type d'analogie bien trop rapide. En effet, comme le souligne le même auteur, le terme de frontière est devenu pacifique dès la fin du XII^e siècle. Cette place est une limite, voilà ce que se contentent de souligner, certes avec acharnement, les représentants chrétiens et musulmans. Cela paraît moins épique qu'un parallèle guerrier, mais reste significatif. Significatif d'une vision fragmentée de la ville, où les lignes de crête, voire de fracture, sont les oppositions confessionnelles. N'essentialisons pourtant pas ces discours, il n'y a pas un discours juif, chrétien ou musulman sur la ville, il s'agit avant tout de discours de circonstances, correspondant à des argumentaires juridiques. Il n'en demeure pas moins que chacun d'eux pouvait être tenu devant un tribunal, en public, et en cela ils éclairent la façon dont les habitants de Tortosa au XIV^e siècle vivaient l'espace urbain, l'espace commun. Ainsi coexistaient au niveau populaire (au sens de non intellectualisé) une concurrence entre d'une part des discours insistant sur les oppositions entre communautés, sur la fragmentation de l'espace urbain, et d'autre part une approche insistant sur l'existence d'un espace public commun, sur la convergence des intérêts, la rencontre. Il faut souligner ici un fait important. En 1346, le roi Pierre IV décide que le marché central de la ville doit quitter cette place commune et périphérique pour être transféré au cœur de l'espace chrétien, *plaça de les cols*. Cette décision, dont les motifs ne sont pas explicités, est pleinement liée à une tendance à la ségrégation, qu'elle en soit simple manifestation, cause ou même conséquence.

La sphère du crédit offre, quant à elle, un panorama intéressant montrant un indéniable différentiel d'intégration économique entre juifs et musulmans. Une source assez peu exploitée permet de donner un aperçu quantitatif intéressant. Il s'agit des registres dits des *quintes del veguer*. Cet officier royal avait notamment pour tâche de rassembler les plaintes pour non-recouvrement des dettes, les consignait dans un registre, motivé en cela par le fait que la Couronne percevait un cinquième de la somme réclamée. Les distorsions engendrées par ce type de source ne sont pas négligeables, mais les données sont suffisamment nombreuses, continues et édifiantes pour mériter d'être soulignées, notamment grâce à un registre qui parcourt toute la période allant de 1366 à 1381³⁶. Sur un total de 1 684 *reclams*, plus de 60% sont le fait de crédateurs juifs, et pourtant plus de 60% des prêteurs nommés sont chrétiens. En fait, un groupe de prêteurs juifs très actifs se détache nettement, puisque les quatre seuls Bafaya

³³ La *daraçana* désigne les anciens chantiers navals, faisant référence à la charte de 1148. AHCTE, Paper, n° 67, Batllia, III, 8, 10v.

³⁴ AHCTE, Paper, n° 52, Batllia, II, 16, 5v.

³⁵ Philippe SÉNAC, « La frontière aragonaise au XI^e et au XII^e siècle : le mot et la chose *pro defensionem christianorum et confusionem sarracenorum* », dans *Cahiers de Civilisation médiévale*, t. 42, 1999, p. 259-272.

³⁶ ACA, Real Patrimonio, Maestre Racional, reg. 1 676.

Aquiva, Bonjuha Mígero, Vidal Elietzer et Abraham Zabara concentrent 32% des occurrences. Autrement dit, si la majorité des prêteurs sont chrétiens, en revanche une minorité de juifs très actifs s'imposent par leur très forte présence. À travers ce groupe de prêteurs, la communauté fait preuve d'une grande intégration économique, intégration qui les rend à la fois nécessaires, dépendants et pourtant vulnérables. Nécessaires car on ne peut manifestement pas se passer du capital des prêteurs juifs, leur rôle étant toujours important pour accomplir une tâche que la morale chrétienne continue à dénoncer (malgré des arrangements de plus en plus nombreux au cours du siècle)³⁷. Ils restent pourtant dépendants, comme le montrent les recours répétés de la communauté juive à la Couronne demandant au roi de faire pression sur les débiteurs chrétiens et de n'accorder aucun moratoire. Finalement, cette intégration d'une partie non négligeable des juifs à la sphère du crédit rend paradoxalement l'ensemble de la communauté très vulnérable. En effet le prêt dans lequel ils sont majoritaires est un prêt à la consommation et à la production, contracté par des artisans, des commerçants, parfois même par de petites communautés villageoises. C'est un prêt qui offre une grande visibilité quotidienne. Et les quelques juifs prêteurs professionnels ont beau être une minorité dans leur communauté, leur activité offre une accroche pratique pour les clichés antijudaïques largement répandus dans la population chrétienne. Les musulmans sont quant à eux totalement absents en tant que prêteurs et on ne trouve que trois mentions de musulmans contractant un crédit. Cette marginalisation s'explique sans doute par la fragilité économique de cette minorité, au niveau collectif ou individuel, la conquête chrétienne et la position de vaincus ayant laissé une communauté musulmane sans leaders, aussi bien intellectuels que politiques ou économiques. Il ne faut pas oublier toutefois d'ajouter une certaine marginalisation volontaire, une vie en autarcie encouragée par ladite faiblesse économique, la marginalisation subie favorisant la marginalisation volontaire et inversement.

Un sentiment d'appartenance commune ?

Si les espaces communs étaient peu nombreux et manifestement de plus en plus réduits au cours du siècle, qu'en fut-il de ce qu'on pourrait appeler la communauté des esprits ? Peut-on déceler un sentiment d'appartenance commune rassemblant les différentes confessions ? A-t-il suivi lui aussi une courbe descendante, conduisant à toujours plus de séparation, de ségrégation ?

L'appartenance à une même Couronne pouvait rassembler les habitants de Tortosa par-delà leurs différences confessionnelles. On sait que les communautés juives et musulmanes étaient considérées comme des éléments du patrimoine royal. Or, cette appartenance s'accompagnait ponctuellement d'une sorte de « patriotisme ». Loin de l'image d'une « cinquième colonne », juifs comme musulmans contribuaient à défendre la Couronne. Par l'impôt tout d'abord, en finançant, de manière individuelle et collective l'effort de guerre, que ce soit contre Gênes, principal ennemi, contre la Castille ou même les pays musulmans. Par la participation à l'armée également. Les juifs

³⁷ Voir l'ouvrage fondamental de Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, *Vivir a crédito en la Valencia medieval. De los orígenes del sistema fiscal al endeudamiento del municipio*, Valence, 2002.

n'avaient pas le droit de porter les armes, mais servaient de traducteurs, de médecins, d'astrologues ou encore de géographes ; de nombreux musulmans servaient aussi bien dans la garde équestre personnelle du roi que dans les corps de cavaliers mobiles qui surveillaient les frontières ou partaient en éclaireurs avant les combats. Au niveau local, celui de Tortosa, cette appartenance à une même communauté politique s'est notamment concrétisée en janvier 1387 pour les cérémonies célébrant la mort du roi Pierre IV. Un document, hélas incomplet, décrit assez précisément la procession du 10 janvier, cinq jours après la mort du roi ³⁸. Financée par le conseil municipal, elle part symboliquement du bâtiment où ce dernier se réunit, *la casa de la ciutat*.

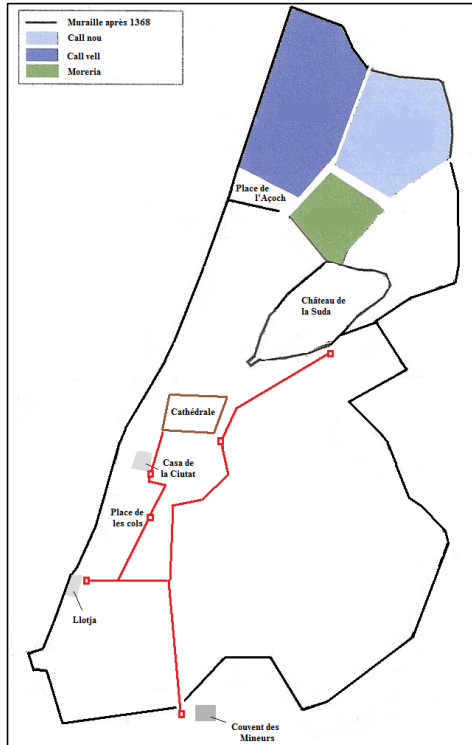


Figure 3 : Parcours de la procession du 10 janvier 1387 en l'honneur de Pierre IV. Elle ne pénètre pas dans les quartiers juifs et musulman mais ceux-ci s'associent au deuil national.

Immédiatement, chanoines et prêtres séculiers de la ville rejoignent les membres du *Consell*. Les hommes se mettent en rang par deux, chaque binôme étant composé d'un clerc et d'un laïc, premier symbole d'union. Le groupe commence alors son trajet en passant par le quartier commerçant (rue des *pellicers*, rue des *tallers*) avant de faire une première station sur la place du principal marché de la ville chrétienne. Il poursuit ensuite sa route jusqu'à la *llotja*, la loge des marchands, puis part vers le couvent des franciscains qui se trouve en périphérie. Là a lieu une première messe à la mémoire

³⁸ ACHTE, Paper, n° 693, Comu, IV, 169.

du roi avec une distribution de pain. Le groupe redescend vers le centre de la ville en direction de la cathédrale où il stationne une nouvelle fois, avant de monter au château. C'est là seulement qu'apparaissent les juifs et les musulmans, se lamentant et pleurant sur la mort du roi aux portes de la résidence royale. Les chrétiens seuls redescendent à la cathédrale où la foule les attend, assistent à une nouvelle messe puis remontent au château, où l'on retrouve les deux minorités dans le même état de douleur. Enfin, les chrétiens suivis des juifs puis des musulmans descendent jusqu'au centre. On sait que dans les cérémonies ainsi organisées, aussi ritualisées, la société se met en scène telle qu'elle s' imagine ; la volonté d'associer tout au long du parcours les principaux corps de métiers, tous les états de la société y est patente. À cet égard deux éléments sont particulièrement édifiants : le soin avec lequel la procession tient à l'écart les *calls* et la *moreria* et le fait que les juifs et les musulmans ne suivent pas la procession mais restent tout au long de la cérémonie au pied du château. La procession est ainsi une nouvelle forme de la tension contradictoire perçue précédemment qui lui permet d'intégrer les minorités tout en les excluant. En effet, la grande proximité des minorités avec la Couronne est soulignée, symbolisant l'union de tous les habitants de la ville dans une même appartenance. Mais dans le même temps, la marginalité des juifs et des musulmans rappelle qu'ils ne sont pas citoyens de cette ville, qu'ils forment une sorte d'enclave dans le corps civique.

Des vices bien partagés

D'autres occasions, d'autres moments donnaient aux chrétiens, aux juifs et aux musulmans l'opportunité de nouer des liens très étroits. Ainsi, les jeux – et notamment le jeu de dés – étaient des « vices » extrêmement répandus dans la société médiévale. En Catalogne il réunissait les membres de toutes les communautés dans une même passion. Malgré quelques soubresauts normatifs allant dans le sens d'une certaine ségrégation, les autorités se concentrèrent plutôt sur un strict encadrement d'une pratique qu'il leur était impossible d'interdire³⁹. Concrètement cela se traduisait par une limitation des espaces de jeux à certaines tables extérieures ou à certaines salles, ainsi que par une surveillance des débordements qui gravitaient autour du jeu : trop d'argent, du prêt, du gage, de la boisson, de la prostitution aussi. Ainsi, on apprend à deux reprises, en 1345 et en 1380, que des enquêtes furent menées dans les quartiers juif et musulman car on y trouvait de jeunes chrétiens, des prostituées et des salles de jeux clandestines⁴⁰. On retrouve ce même type de proximité dans la délinquance à de nombreuses reprises au XIV^e en Catalogne, comme ce chanoine de Barcelone réprimandé pour avoir joué et bu lors d'un mariage juif dans le *call* de la ville, ou ces jeunes clercs ayant à leur domicile une salle de jeu clandestine où ils prêtaient de

³⁹ Voir mon article « La ségrégation des juifs à Barcelone au Moyen Âge : entre normes et pratiques », dans Nicole GONTHIER (éd.), *L'exclusion au Moyen Âge, Actes du colloque international de Lyon, 26-27 mai 2005*, Lyon, Université Jean Moulin, 2007 (Cahiers du Centre d'Histoire médiévale, n° 4), p. 43-68.

⁴⁰ ACHTE, Ajuntament, Establiments, 4, fol. 208v.-209r (1346) et ACHTE, Paper n° 143, Batllia, III, 102.

l'argent à crédit aux parieurs⁴¹. Ce qui unit les membres des différentes communautés est ce qui en fait des êtres sociaux. À travers le jeu et la fête, il ne semble pas exagéré de dire que c'est l'appartenance à la même humanité qui se joue, qui lie chrétiens, juifs et musulmans dans une même fièvre. Une fièvre qui pouvait mener jusqu'aux relations sexuelles.

Selon les *Costums de Tortosa*, si une chrétienne était convaincue d'avoir connu charnellement un musulman ou un juif, l'infidèle devait être écartelé et la femme brûlée vive, sauf si cette dernière ignorait qu'il n'était pas chrétien ou si elle avait été violée⁴². Les textes sont peu disertes en revanche sur le cas d'adultère commis par un homme chrétien avec une femme d'une des minorités. Les seuls cas évoqués sont ceux des esclaves musulmans où l'on précise que l'enfant issu d'une telle union devait être baptisé⁴³. On trouve dans les archives de Tortosa un procès de 1387, plein d'enseignements à cet égard et relativement surprenant. Il s'agit du cas de la chrétienne Anthonia, femme d'un citoyen de Tortosa, accusée d'adultère avec un certain Bugurro, musulman de la ville⁴⁴. Crime terrible, tellement il porte en lui une menace de déstabilisation, de subversion de l'ordre en place. Le musulman est absent du procès, manifestement en fuite, en tout cas introuvable. Anthonia, elle, est prisonnière au château, mais est présente aux séances du procès et même défendue par deux avocats commis d'office. C'est un citoyen de la ville, Nicholau Bello, qui l'a dénoncée et qui mène l'accusation. Il cite pas moins de quinze témoins, mais sans aucun succès, la plupart affirmant ne rien savoir. Deux d'entre eux ont certes bien « entendu dire » que la chrétienne a couché avec le musulman, mais rien de plus. Nicholau, en désespoir de cause, demande à ce qu'on torture Anthonia qui à son sens ment depuis le début. Mais les juges refusent, soulignant le manque de preuves et la vacuité des témoignages. C'est là que survient un premier coup de théâtre. L'accusateur parvient à citer un nouveau témoin, Ramon de Morella qui fait une description détaillée des relations entre Anthonia et Bugurro. Il explique qu'il tient son récit d'un musulman avec lequel il va pêcher régulièrement. Selon ce témoignage, les rencontres entre les deux supposés amants se déroulaient toujours selon le même schéma : ils se retrouvent seuls, partagent nourriture et boisson, ont un premier contact physique (parfois même en mangeant) et enfin ils passent aux choses plus sérieuses. Il est particulièrement intéressant de voir comment le récit place le crime et ses répétitions à travers tout l'espace urbain : dans une île devant la ville, dans un jardin, dans la maison de la chrétienne en l'absence du mari, et à deux reprises dans la *moreria* (dans le bâtiment où se trouve le four des musulmans ; mais aussi dans la maison même du musulman). Cette insistance sur la répétition du crime à travers la ville est sans doute une occasion de souligner à quel point la souillure s'est répandue à

⁴¹ Voir Josep BAUCCELLS, *Vivir en la Edad Media : Barcelona y su entorno en los siglos XIII y XIV, 1200-1344*, vol. 1, Barcelone, CSIC, 2004.

⁴² *Costums de Tortosa*, 9.2.7. édition citée, p. 415.

⁴³ *Costums de Tortosa*, 6.1.12 à 6.1.18, édition citée, p. 298-299. Il est particulièrement révélateur que le cas de l'adultère d'une chrétienne avec un infidèle se situe dans la rubrique concernant les viols, la fornication et les adultères alors que celui d'un chrétien avec une infidèle n'apparaît que dans la rubrique consacrée à la fuite et au vol des esclaves.

⁴⁴ ACHTE, Paper, n° 1 365, Paeria i Veguer, I, 33.

travers tout l'espace urbain, comme une sorte de « contamination spatiale » du crime. La description est donc accablante pour Anthonia. Et pourtant, au moment où elle semble si proche du bûcher, survient un nouveau coup de théâtre, un renversement complet. On apprend que le dernier témoin, si virulent et bien informé, est en fait un ancien musulman, ennemi personnel de Bugurro. Le témoignage est donc considéré comme mensonger, le procès annulé, Anthonia disculpée et l'accusateur doit payer les frais de justice. Le refus d'avoir recours à la torture, l'insistance sur la crédibilité et la précision des témoignages soulignent l'attitude profondément pondérée de la justice. Elle ne se laisse emporter par aucun *a priori* fanatique, malgré la gravité de l'accusation.

Des communautés de violence ⁴⁵

On ne peut pour autant faire de ce cas une généralité. La fin du XIV^e siècle reste de manière globale une période de tensions très fortes et de violences envers les minorités, notamment en 1391 quand les communautés juives (mais aussi musulmanes, bien que de manière plus marginale) sont attaquées à travers toute la péninsule ibérique et notamment à Tortosa.

Nos sources permettent d'entrevoir une certaine continuité de la violence envers les minorités et particulièrement envers les juifs durant toute la deuxième moitié du XIV^e siècle. Entre 1349 et 1376, malgré les lacunes de la documentation, sont conservées sept ordonnances municipales ou actes des officiers du roi tentant d'interdire de s'en prendre aux juifs ou aux musulmans, dans leur personne ou dans leurs biens. Cette suite de textes n'est-elle qu'un discours répété en dehors de toute réalité de violence ? On pourrait être tenté de répondre par l'affirmative devant l'aspect mécanique de certains documents ⁴⁶. De même la consultation des archives du *battle* ⁴⁷ laisse entrevoir une violence du quotidien essentiellement intracommunautaire. Cet officier royal était chargé, entre autres nombreuses compétences, de prélever la part du roi sur les différentes amendes infligées aux habitants de Tortosa. Plusieurs registres sont conservés pour le XIV^e siècle et permettent d'avoir un aperçu de la délinquance dans la ville à cette époque. Les actes violents y apparaissent comme intracommunautaires dans une proportion proche des 90%, s'exerçant avant tout entre chrétiens, entre juifs, ou entre musulmans. Il convient certes d'être prudent face à des sources lacunaires et offrant par nature un aperçu direct non de la délinquance réelle, mais bien plutôt de l'activité des officiers chargés de collecter les amendes ⁴⁸. Cependant ce chiffre prend sens si on le voit comme la preuve que la violence était avant tout une violence ayant

⁴⁵ J'emprunte volontairement le titre du livre de David NIRENBERG, *Communities of Violence*, édité en français sous le titre de *Violence et minorités au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2001.

⁴⁶ À deux reprises, il s'agit de *raffermar* les bans contre ceux qui s'en prennent aux juifs et une autre fois il s'agit de répéter les ordonnances *acostumades*.

⁴⁷ Un des deux officiers royaux territoriaux placés dans les plus grandes villes, et chargé notamment des fonctions de juge.

⁴⁸ ACA, Real Patrimonio, Maestre Racional, reg. 1 625. La prudence est d'autant plus nécessaire que cette documentation n'est pas exhaustive (pour Tortosa, elle est même assez réduite), offrant donc de nombreux biais à l'analyse. On notera cependant que la proportion est

lieu dans les quartiers, soulignant la ségrégation décrite plus haut. En d'autres mots, on agresse prioritairement son plus proche voisin.

Pour aller plus loin, il convient de distinguer cette violence interindividuelle de la violence collective. En effet, si l'on regarde les sept textes signalés plus haut, trois d'entre eux ont été émis peu de jours avant Pâques. Or, on sait que la Semaine Sainte était le moment d'une grande violence, ritualisée le plus souvent, contre les juifs et leur quartier. David Nirenberg, dans son ouvrage *Violence et minorités au Moyen Âge*⁴⁹ a souhaité remettre en cause une tradition historiographique qui se plaisait, selon lui, selon une vision téléologique de l'histoire, à traquer dans les XIII^e et XIV^e siècles tous les éléments pouvant préfigurer les massacres de 1391. Il lui paraît nécessaire au contraire de détacher la violence « cataclysmique » de la fin du siècle, de toutes les autres formes de violence antérieures. Il n'y a pas de chemin menant mécaniquement au massacre, les ressorts de 1391 ne se trouvant que dans le contexte immédiat. Les violences anti-juives de la semaine pascale ont une place particulière dans son développement. Il avance en effet, de manière assez provocatrice, et fort bien argumentée, que ces violences étaient avant tout « un jeu d'enfants » ou encore « un rituel ecclésiastique (...) qui, d'une manière qu'aurait approuvée saint Augustin, utilise les juifs pour représenter à nouveau la place triomphante du christianisme dans l'histoire sacrée, tout en attribuant aux juifs leur place dans la société chrétienne »⁵⁰. L'auteur entend ainsi insister sur l'aspect « intégrateur » des violences. Plutôt que d'exclure la minorité, elle lui donne place dans l'ordre existant, aussi bien intellectuellement (les juifs prennent leur place dans l'histoire du christianisme comme témoins de l'Ancienne Loi), que matériellement (les juifs ont droit à leur quartier bien délimité dans la ville). On peut en effet rejoindre David Nirenberg dans l'idée qu'il s'agit bien d'une nouvelle occasion de soumettre les juifs à l'ordre chrétien, de leur imposer une ségrégation partiellement « intégratrice ». Il manque cependant dans le propos de l'auteur un des termes de la contradiction qui fonde la ségrégation, celui de la force centrifuge, d'exclusion. Et plus fondamentalement encore, il est bien difficile de le suivre dans l'aspect purement rituel de ces violences. Le geste de base est bien celui du jet de pierre contre les murs du *call*, marquant symboliquement et physiquement la frontière entre espace chrétien et espace juif, et attribuant du même coup leur place – de soumis – aux juifs. Cela dit, une étude précise des textes montre les limites de cette approche. Ainsi, en 1369, une ordonnance fut ainsi criée dans les rues de Tortosa dix jours avant Pâques :

qu'aucune personne quelle que soit sa loi, son statut ou sa condition n'ose jeter des pierres avec la main ou avec une fronde ni avec n'importe quel instrument servant à lancer des pierres, contre lesdits juifs ni contre la juiverie de ladite ville ni contre les murs de celle-ci le soir ni le jour du Vendredi Saint, ni le jour précédent, jusqu'au jour de la Résurrection (...) ni encore entrer dans ladite juiverie pour y faire du mal, ou l'envahir ni monter sur les murs de celle-ci ou des auberges de ladite juiverie ni encore n'ose monter sur une maison ou un toit de chrétien ou d'autres pour se battre

la même pour Barcelone où on conserve un même type de documentation, mais en quantité bien plus abondante et donc bien plus significative.

⁴⁹ Voir *supra*, n. 45.

⁵⁰ David NIRENBERG, *Violence et minorités, op. cit.*, p. 275 et 283.

avec des grosses pierres ni tirer avec une fronde ou un arc, ni mettre ou lancer le feu ni accueillir une personne ou des personnes dans sa maison ou celle d'un autre pour faire du mal ou du tort à la dite juiverie ⁵¹.

Le luxe de détails est révélateur : il s'agit bien ici de réagir à des précédents. Les imprécisions antérieures avaient dû laisser des marges d'interprétation trop grandes permettant d'attaquer en relative quiétude le quartier juif. Les assauts contre le *call*, loin de se limiter à des jets de pierre rituels, prennent manifestement des formes très variées, passent par le recours à de nombreuses armes, par l'usage du feu, mais sont également animés par la volonté de pénétrer dans le quartier ⁵². On ne peut donc se contenter de voir dans ces violences comme une « glose ecclésiastique de la *convivencia* » ⁵³, permettant de rappeler les frontières et par là-même d'intégrer les juifs à l'ordre en place. Autrement dit, la violence antijuive habituelle de la Semaine Sainte rend bien plus possible le « changement historique explosif » que la stase ⁵⁴. Insistons-y, c'est bien de possibilités, de potentialités qu'il est question ici, non pas de relations mécaniques ou d'issue inévitable. Les violences pascales portaient en elles les germes des violences de 1391, mais ces derniers auraient fort bien pu ne jamais être fécondés. Pour cela, il fallait que concourent un grand nombre d'autres facteurs, d'autres types de violences.

Dans le cas qui vient d'être décrit, les édiles municipaux se posent en protecteurs des juifs et de leur quartier. Cependant à plusieurs reprises au cours du XIV^e siècle, leur attitude fut parfois si contraire que l'on peut évoquer l'existence d'une véritable violence institutionnelle envers les minorités. On en trouve une illustration édifiante en 1363 ⁵⁵. Après avoir de nombreuses fois rappelé à l'ordre les édiles de Tortosa qui refusaient de finir la construction de la muraille de la ville, le roi menace de la peine capitale les *procuradors* trop peu enclins à lui obéir ⁵⁶. L'affaire semble réglée mais rebondit pourtant en 1368, lorsque les représentants de la communauté juive dénoncent le fait que des chrétiens et des musulmans, prétextant un manque de matériel pour la construction des murs de la ville, viennent prendre des pierres

⁵¹ ACHTE, Ajuntament, Establiments, 5, 17 r-v, 21 mars 1369.

⁵² David NIRENBERG estime que ces débordements constituent des exceptions et que dans la plupart des cas, les jeunes clercs assaillant le quartier juif se contentaient de jeter quelques pierres. L'émission d'ordonnances aussi précises et la fréquence des mentions de violences débordant largement le cadre rituel du lancer de pierre remettent en question son approche. Le silence (tout relatif) des sources pour certaines années pourrait alors refléter la passivité des autorités et le fait que ces violences, aussi extrêmes soient-elles, étaient considérées comme normales.

⁵³ David NIRENBERG, *Violence et minorités*, *op. cit.*, p. 281.

⁵⁴ Pour reprendre les termes de David NIRENBERG, *Violence et minorités*, *op. cit.*, p. 283.

⁵⁵ Le cas a été étudié dans un article d'Albert CURTO, « El cementeri jueu de Tortosa », dans *Actes del Primer Colloqui d'Història dels jueus a la Corona l'Aragó*, Lérida, 1991, p. 401-410.

⁵⁶ Albert CURTO et Jacobo VIDAL, « La ciutat de Tortosa », dans *L'Art Gòtic a Catalunya, Arquitectura, II, Dels palaus a les masies*, Barcelone, 2003, p. 69.

du cimetière juif, endommageant certaines tombes datant de plus de 500 ans ⁵⁷. Les représentants chrétiens se contentent dans un premier temps de lancer que les juifs *dien mal e paraules desonestes*. Ils ajoutent plus loin que la ville a pris des pierres dans le cimetière chrétien également, qu'ils ne comprennent pas l'attitude des juifs et concluent en affirmant que le roi n'a pas à s'opposer à ce que la ville puisse se défendre et gérer elle-même les édifices qui la composent. Et ils s'appuient sur la jurisprudence pour affirmer que le roi ne peut interférer dans l'affaire car il s'agit de la défense de « l'intérêt commun » de la ville, puisque *los crestians qui allo an feyt ho an feyt per gran e evident utilitat dela comunitat dela ciutat axi dels crestians com juheus* ⁵⁸. Plusieurs éléments ont conduit à cette crise. Il ne faut oublier ni la possible incompréhension entre les traditions juives et chrétiennes quant à l'usage des pierres tombales ⁵⁹, ni l'indéniable volonté de la part de la municipalité de vexer et de punir la communauté juive pour son recours à la justice royale. Enfin et surtout, il faut souligner à quel point les juifs sont ici prisonniers d'enjeux chrétiens. En effet, ils sont utilisés, instrumentalisés dans un conflit entre deux autorités chrétiennes : le roi et la ville. Et ce n'est sans doute pas un hasard, si au cours des années soixante-dix et quatre-vingt du XIV^e siècle, alors que les tensions sont grandes entre le roi et la monarchie (cette dernière affirmant de plus en plus ses désirs d'autonomie), plusieurs plaintes des juifs et des musulmans s'élèvent contre le zèle particulier des officiers de la ville à leur encontre. Le roi, en réaction, prétend protéger juifs et musulmans, mais il ne fait pas que se répéter assez vainement, et expose chaque fois plus à l'instrumentalisation, la haine et la violence les deux minorités. En tant que « coffre et trésor », elles sont en effet des incarnations de la puissance et de l'autorité royales, et elles en sont les maillons les plus faibles. S'attaquer à elles, c'est donc manifester son mécontentement envers la Couronne tout en contournant les risques d'une remise en cause frontale. Et le pouvoir royal n'a pas toujours les ressources pour répondre rapidement et efficacement à des autorités municipales de plus en plus autonomes, car de plus en plus nécessaires au bon fonctionnement du royaume.

Conclusion

À Tortosa au XIV^e siècle, comme dans d'autres lieux d'Occident et particulièrement en péninsule ibérique, s'est manifestée une volonté consciente de construire une société plus profondément chrétienne, dans l'espace et dans le temps, dans le rythme des semaines, dans les célébrations, dans la pratique du pouvoir. Ce processus d'affirmation identitaire et d'ordonnement s'accompagnait d'une ségrégation des minorités juive et musulmane qui y résidaient, dans un double mouvement d'exclusion

⁵⁷ ACHTE, Paper, n° 613, Comu, iv, 78. La même pression est par ailleurs exercée sur les musulmans qui refusaient également de participer au financement de la muraille : ACHTE, Paper, n° 1917, Privilegis, i, 65 (10 avril 1367).

⁵⁸ L'urgence est justifiée par la présence de troupes de mercenaires. ACHTE, Paper, n° 613, Comu, iv, 78, 11r.

⁵⁹ L'argument trouve quelques limites si on souligne qu'à plusieurs reprises au cours du XIV^e siècle, le *Consell* de la ville ordonne dans un ban municipal qu'il est interdit précisément de prendre des pierres dans le cimetière. ACHTE, Ajuntament, Establiments, 3, 147v-148r et 4, 226r-v.

et de soumission. Et pourtant, ne se limitant pas à des rapports de domination, les contacts entre chrétiens et non-chrétiens étaient nombreux et complexes, mêlés d'échanges, d'interdépendance, d'appartenance commune et de relations échappant aux cadres normatifs.

Au-delà apparaissent avec force des intérêts contradictoires à l'intérieur même de la société chrétienne, intérêts qui influent indirectement sur la présence et la condition des minorités. S'ils peuvent se révéler plutôt favorables ponctuellement, il est patent que sur le long terme, ils échappent à toute influence volontaire des minorités et leur nuisent. Se mettent en effet en place des dynamiques que plus aucun des acteurs ne contrôle totalement, mais qui retombent régulièrement sur juifs et musulmans. Les massacres de 1391 n'étaient pas « inévitables », ce serait une grossièreté méthodologique que de l'avancer. Cependant, différentes modalités de violences envers les juifs et les musulmans s'étaient durablement installées, et en s'accroissant ou même tout simplement en se répétant fréquemment, elles rendaient plus pressantes les potentialités d'un débordement soudain, explosif. À Tortosa comme dans de très nombreuses villes de la Couronne d'Aragon, des violences contre les minorités éclatèrent, même si elles furent contenues très rapidement et efficacement.

Le pèlerinage et les frontières confessionnelles dans le Saint-Empire au XVIII^e siècle

Christophe DUHAMELLE

Confessionnalisation territoriale et Empire multi-confessionnel

Parler, pour le Saint-Empire de l'époque moderne, de « domination religieuse » et d'« espace public » soulève d'emblée un problème de définition. Même si c'est à propos de l'Allemagne des Lumières que la notion d'« espace public » a permis de désigner, entre autres, la mise en place d'un système de débats et de références délié des règles strictes du savoir et de l'opinion confessionnelles (controverse entre les confessions, orthodoxie en leur sein), il n'en reste pas moins que cette évolution est alors encore dans son enfance et qu'elle n'affecte pas la structure globale, politique, juridique et religieuse, de l'Empire. Cet « espace public », d'autre part, est conçu comme un espace social et relationnel, et non comme un lieu concret soumis à des règles générales au regard desquelles la religion représenterait un intérêt particulier.

La notion d'espace public demande donc à être réinterprétée afin d'être rendue opératoire, dans le cadre de cet ouvrage, pour la présentation de l'exemple allemand à l'époque moderne. Dans cette optique, l'« espace public » sera ici défini, d'une part, en référence non à l'espace du religieux, mais à l'espace de la *confession*. Il sera, d'autre part, relié à l'organisation particulière du Saint-Empire depuis la Paix d'Augsbourg en 1555 – première à inscrire dans le droit public de l'Empire la diversité confessionnelle – et la Paix de Westphalie de 1648 qui précise et étend la Paix d'Augsbourg.

Le système ainsi créé distingue, dans leur rapport au confessionnel, différentes échelles spatiales. L'espace de référence principal, pour l'exercice de la plus grande partie des fonctions étatiques comme pour la fixation de l'obédience confessionnelle, est le « territoire ». Principauté, comté immédiat (c'est-à-dire directement vassal de l'Empereur) ou ville libre, le territoire prescrit la confession de ses sujets et renforce à la fois son pouvoir et l'ancrage social de l'obédience religieuse selon un processus conjoint que les historiens allemands, depuis une vingtaine d'années, associent au

concept de confessionnalisation. Dans le cadre du territoire, l'espace public est donc du même coup, et de plus en plus, un espace religieux marqué par l'uniformité de la confession.

Mais le territoire n'est pas un État souverain, même lorsqu'il s'appelle Brandebourg, Saxe ou Bavière, *a fortiori* lorsqu'il se nomme principauté-abbaye de Weingarten ou ville libre de Nördlingen et ne couvre que quelques kilomètres carrés. L'Empire en tant que tel continue à exercer une influence importante : c'est à ce niveau que se règlent les conflits, les concertations et les hiérarchies entre territoires ; que s'exerce un droit général animé par le travail de deux tribunaux d'Empire ; que sont définies et sanctionnées enfin les règles de la cohabitation confessionnelle. La parité entre les confessions est respectée dans de nombreuses institutions d'Empire (dont la Diète qui rassemble les représentants des territoires) ; chaque confession est tenue de se cantonner à son espace, de ne pas empiéter sur l'espace des autres et de respecter, dans l'ensemble de l'Empire, des règles de bon voisinage et de libre circulation. Le système impérial crée par conséquent un espace public « neutre », non face aux trois religions reconnues (catholicisme, luthéranisme, calvinisme), mais à leur point d'intersection.

La confession, de plus en plus incluse dans la politique et le droit territoriaux, est bornée par le droit et la coexistence impériaux. Selon l'échelle, l'espace public dans le Saint-Empire au XVIII^e est donc confessionnel ou multi-confessionnel. Ce jeu d'échelles est mobilisé dès lors que l'appartenance confessionnelle se marie à la mobilité des personnes ou des frontières. Les migrations dans le premier cas, les divisions ou les regroupements dynastiques dans le second cas, sont de bons exemples pour étudier les conflits – et les solutions – qu'engendre ce système si particulier. Je m'intéresserai ici à un autre exemple : celui des déplacements de pèlerins catholiques dans l'Empire au XVIII^e siècle. Je me pencherai plus particulièrement sur les cas où cette pratique religieuse transgresse la frontière confessionnelle, sur les conflits et les règlements qui s'ensuivent, et sur les constructions juridiques et identitaires qui sont en jeu à ces occasions. Mais, avant d'en arriver là, il est nécessaire de présenter les caractéristiques principales du pèlerinage et de la frontière confessionnelle ¹.

Les caractéristiques du pèlerinage et des frontières dans l'Empire

Le pèlerinage constitue dans l'Empire du XVIII^e siècle un phénomène majeur qui, surtout l'été, jette sur les routes des millions de fidèles catholiques. Dans son

¹ Afin de ne pas multiplier les notes, je me permets de renvoyer à la bibliographie plus abondante présentée dans trois articles de synthèse : Christophe DUHAMELLE, « Les espaces du catholicisme dans le Saint-Empire à l'époque moderne », dans *Histoire, Économie et Société*, t. 23, 2004, fasc. 1, p. 55-68 ; ID., « Le pèlerinage dans le Saint-Empire au XVIII^e siècle. Pratiques dévotionnelles et identités collectives », dans *Francia*, t. 33/2, 2006, p. 69-96 ; ID., « Territoriale Grenze, konfessionelle Differenz und soziale Abgrenzung. Das Eichsfeld im 17. und 18. Jahrhundert », dans Étienne FRANÇOIS, Jörg SEIFARTH et Bernhard STRUCK (éd.), *Die Grenze als Raum, Erfahrung und Konstruktion. Deutschland, Frankreich und Polen vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Campus, 2007, p. 33-51. Dans la suite de cet article, les références infrapaginales seront pour l'essentiel limitées aux exemples précis ou aux citations utilisées et ne prétendent donc pas à l'exhaustivité.

ampleur et dans sa forme, ce type de pratique religieuse est relativement récent. Il a acquis ses caractéristiques dans la première moitié du xvii^e siècle mais il formait alors un phénomène surtout urbain. C'est au xviii^e siècle qu'il achève de devenir une pratique majoritairement rurale, et donc massive. Il prend, pour l'essentiel, la forme du *Wallfahrt* – terme que l'on peut rendre par « procession-pèlerinage » et dont l'équivalent français le plus proche serait le « pardon » breton.

Celui-ci présente trois singularités, qu'il convient d'avoir à l'esprit pour imaginer l'impact des transgressions de frontières qu'effectuent les pèlerins. Tout d'abord, il s'agit d'un pèlerinage de groupe, constitué, organisé et reprenant le modèle de la procession. La bannière est brandie, le chant retentit, les rangs sont bien ordonnés, tout au moins à l'approche du sanctuaire et au moment de traverser les lieux habités. Selon un manuel de 1727, les maîtres des confréries rhénanes de saint Matthieu, chargés de conduire le pèlerinage annuel vers le monastère du même nom à Trèves, répartissent par exemple les pèlerins en rangées alternées « afin que toute prière et tout chant reçoive des répons dans tout le cortège, de telle sorte que chacun ne se mette pas à faire ce qui lui plaît, ce qui crée souvent bien du dérangement »². Ce groupe pèlerin rassemble des hommes, des femmes et aussi des enfants : les règlements des confréries ou les personnes mentionnées dans les livres de miracles des sanctuaires attestent de cette diversité.

Le pèlerinage se distingue ensuite par la présence d'un encadrement clérical. Le groupe est le plus souvent accompagné par son curé, s'il s'agit d'une paroisse, par un autre ecclésiastique dans le cas des confréries urbaines qui lancent le mouvement. Les Jésuites, très présents dans l'Allemagne de la Contre-Réforme, ont en particulier fait du pèlerinage une des dévotions majeures proposées aux membres des confréries d'un nouveau type (sodalités) qu'ils créent en grand nombre. Au xviii^e siècle, les confréries gagnent les campagnes, liées souvent à un sanctuaire où les confrères vont chaque année.

Collectif et encadré, le *Wallfahrt* – et c'est sa troisième caractéristique – est avant tout conçu comme un exercice spirituel couronné par la pratique sur place de la confession et de la communion. Le pèlerinage s'inscrit ainsi dans la promotion de la dévotion eucharistique que mène en particulier la compagnie de Jésus³. Si les reliques des saints gardent leurs adeptes, ce sont donc désormais les images – peintes, sculptées, voire imprimées –, et en particulier celles de la Vierge, qui dominent. Or, les images se prêtent assez bien, par invention (c'est-à-dire la découverte apparemment fortuite d'une statue, par exemple, qui ensuite « refuse » de quitter le lieu de sa découverte, ce qui constitue le miracle fondateur d'un sanctuaire) ou reproduction, à la création de nouveaux lieux saints.

Les caractères mêmes du *Wallfahrt* vont en effet de pair avec la multiplication des sanctuaires. Le pèlerinage en groupe est peu compatible avec de trop grandes

² Cité dans Birgit BERNARD, *Die Wallfahrten der St.-Matthias-Bruderschaften zur Abtei St. Matthias in Trier. Vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, Heidelberg, Heidelbergger Orientverlag, 1995, p. 178.

³ Voir en particulier David MYERS, « Die Jesuiten, die häufige Beichte, und die katholische Reform in Bayern », dans *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte*, t. 42, 1996, p. 45-58.

distances. Par ailleurs, la promotion du pèlerinage eucharistique et celle de l'image sainte facilitent le recours aux copies dévotionnelles des grands sanctuaires de la Chrétienté (Notre-Dame-de-Lorette en particulier) ou des sanctuaires impériaux plus récents – un clonage répétitif qui fournit une part notable des nouveaux pèlerinages. Tout concourt donc à faire du *Wallfahrt* un pèlerinage local ou régional organisé selon une topographie extrêmement dense de lieux saints. On estime, par exemple, leur nombre, pour les seuls actuels *Länder* de Bavière et de Bade-Wurtemberg (soit un peu plus de 100 000 km²), à 2 500 ou 3 000 au milieu du XVIII^e siècle.

Voilà donc une première constatation : les pèlerins constituent des groupes ordonnés, bruyants (le chant), exhibant les signes extérieurs de leur catholicisme, et parfois fort nombreux (à l'approche des sanctuaires, ils peuvent rassembler plusieurs milliers de personnes). Leur visibilité est encore renforcée par la construction au XVIII^e siècle de meilleures routes conçues à une échelle supra-territoriale. Sur le modèle des chaussées françaises, elles se développent, non dans les grands États territoriaux de l'Est mais dans le Sud-Ouest extrêmement morcelé, là où se concentrent les pèlerinages et où les confessions s'entremêlent. Elles sont en effet conçues et mises en travaux par les Cercles d'Empire, ces sortes de fédérations régionales qui, dans certains domaines, suppléent à la multiplicité des territoires et à leur fragmentation⁴. Les routes, donc les pèlerins, ne cessent de traverser les frontières, territoriales et confessionnelles, d'autant que leur itinéraire s'inscrit dans un espace politique et religieux particulièrement morcelé.

L'historiographie – et d'abord celle d'outre-Rhin, longtemps dominée par une vision « prussienne » de la modernisation – a privilégié les grands États princiers allemands et négligé la foule des micro-territoires. Bien peu de princes ont pourtant les moyens d'arrondir leurs territoires et de leur assurer une certaine homogénéité géographique. La primogéniture, pour la plupart d'entre eux, s'est imposée tardivement ; jusqu'au début du XVIII^e siècle encore, principautés et comtés immédiats sont donc divisés entre plusieurs héritiers, sans grand souci de continuité territoriale. En outre, le territoire est né de la délégation impériale de droits de juridiction de natures très diverses et le droit d'Empire, celui qui règle les relations entre princes ou villes libres, est un conservatoire pointilleux des situations acquises. La notion d'État territorial n'émerge que progressivement de cet agrégat de droits, sans entraîner systématiquement une meilleure cohérence spatiale. Enfin, l'Empereur et les grandes institutions impériales (les deux tribunaux d'Empire en particulier) pérennisent la fragmentation des territoires en empêchant que les plus gros d'entre eux, annexant les plus petits, réunissent leurs exclaves (éléments d'un territoire isolé formant des enclaves au sein d'autres territoires) en un espace homogène. Mais d'un autre côté l'unité impériale permet aux territoires de se maintenir, en dépit de leur fragmentation, puisqu'elle offre les cadres d'un travail en commun et d'une circulation aisée.

⁴ Bernd WUNDER, « Der Kaiser, die Reichskreise und der Chausseebau im 18. Jahrhundert », dans *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte*, t. 18, 1996, p. 1-22 ; Wolfgang BEHRINGER, *Im Zeichen des Merkur. Reichspost und Kommunikationsrevolution in der Frühen Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, vol. 189).

En définitive, il est peu d'endroits dans l'Empire – surtout au sud et à l'ouest – où l'on vive à plus d'une journée de marche d'une limite territoriale. Les innombrables exclaves qui déchiquent même les territoires les plus minuscules accroissent encore la longueur des frontières et contribuent à conférer à l'Empire ce caractère de poupée russe – chaque carte, à petite ou à grande échelle, faisant apparaître un nouveau niveau de fragmentation – qui, à la fois, illustre et relativise sa division en États territoriaux. L'illustre, puisque ces frontières matérialisent la diversité et l'autonomie des États ; la relativise, puisqu'elles diluent à toutes les échelles la cohérence et l'individualisation de chacun d'entre eux.

Un pèlerinage massif ; des frontières nombreuses ; le décor est planté pour étudier les rapports à la fois intimes et conflictuels entre frontière et pèlerinage, ainsi que les deux niveaux d'espace public que ces rapports mobilisent en termes de confessions.

Les rapports entre frontière et pèlerinage

Fréquemment, les frontières territoriales sont aussi des frontières confessionnelles. Depuis 1555, c'est l'autorité d'un territoire qui détermine la confession des habitants, ce qui fut résumé après la paix par la formule *cujus regio, ejus religio*. Plus exactement, cette confession est, depuis 1648, fixée dans l'État où elle se trouvait en 1624, dite « année normative » – une disposition qui rend la démarcation entre catholiques et protestants encore plus complexe et tracassière que celle qui sépare les territoires. En effet, la situation en 1624 laissait souvent subsister des minorités dans les principautés et toutes les conversions, les migrations, les successions dynastiques ou les concessions faites par la suite ont encore compliqué la carte, qui est le plus souvent inextricable en Franconie, en Rhénanie ou en Souabe. Ajoutons les territoires bigarrés, bi- ou tri-confessionnels traversés par une « frontière invisible » entre les tenants d'une confession et ceux de l'autre : Augsbourg en est l'exemple paradigmatique, mais loin d'être unique ⁵. Les frontières confessionnelles sont donc omniprésentes.

Or, ces limites religieuses interagissent avec l'espace du pèlerinage de deux manières apparemment contradictoires. D'une part, la localisation des sanctuaires épouse partiellement le tracé des frontières ; d'autre part, la carte des flux pèlerins l'ignore le plus souvent.

Parmi les promoteurs des nombreux pèlerinages qui naissent ou renaissent aux XVII^e et XVIII^e siècles, les princes jouent en effet sans conteste le premier rôle. La fragmentation territoriale exerce donc une influence sur la multiplication des sanctuaires : rares sont les dynastes catholiques qui n'ont pas tenu à avoir leur pèlerinage. Là où le catholicisme est réinstauré, le sanctuaire, créé ou rénové, est particulièrement conçu comme signe de victoire et point de ralliement pour une ferveur catholique que le prince entend ranimer. Les exclaves, postes avancés du catholicisme en terre protestante, accueillent plusieurs de ces lieux saints. Certains d'entre eux, comme ceux de Unsere Liebe Frau im Moos à Kicklingen et de St.-Léonard à Unterliezheim, suscités par la dynastie convertie de Palatinat-Neubourg comme autant de bastions face aux Öttingen protestants, doivent d'ailleurs une

⁵ Étienne FRANÇOIS, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme, Augsbourg, 1648-1806*, Paris, Albin Michel, 1993 (L'Évolution de l'Humanité).

partie de leur succès à leur position de promontoire face à la ligne de démarcation confessionnelle ⁶. Ces pèlerinages de frontière, instaurés par la volonté des princes, sanctionnés par la présence, dans les livres de miracles, de conversions de protestants – ou de leur punition lorsqu'ils viennent pour se moquer –, sont désormais appréciés et défendus comme tels par les fidèles.

Les sanctuaires vers lesquels se dirigent les pèlerins soulignent donc de plus en plus la frontière confessionnelle. Mais le chemin des pèlerins, lui, ne la respecte guère. Il obéit à d'autres logiques, celles qui gouvernent le choix, par chaque village, des sanctuaires vers lesquels il se déplacera en groupe. Les aires de recrutement des différents sanctuaires surprennent en effet par leur irrégularité : prenons la Maria Dolorosa d'Oberelchingen, près d'Ulm, un pèlerinage d'envergure régionale qui accueille 60 000 pèlerins en 1744. Rares sont pourtant ceux qui arrivent des villages environnants : 0,3% seulement parcourt moins de dix kilomètres ; plus de la moitié, en revanche, ont fait entre vingt et soixante kilomètres pour venir ⁷. L'attraction ne diminue en effet pas nécessairement avec la distance : chaque lieu saint, chaque bassin de sacralité, a sa logique propre et son rapport particulier au chemin qui y mène.

Il n'est donc guère surprenant que ces aires d'influence des sanctuaires ne se calquent pas sur les principautés. Les autorités territoriales tentent pourtant de garder leurs pèlerins chez eux en conférant à leurs lieux saints une sorte de privilège d'exclusivité. Dans un édit de 1701, le prince-évêque de Münster oblige ainsi ses sujets à ne plus aller vers Kevelaer, situé sous une autre obédience, mais bien à Telgte, qui se trouve sur ses terres ; la mesure, pour une fois, est efficace ⁸. Le prince-abbé de Salem va jusqu'à fermer en 1746 le sanctuaire de Birnau, proche de l'abbaye mais situé sur le territoire de la ville libre (catholique) d'Überlingen, pour déplacer l'image mariale sur ses terres, dans une nouvelle église baptisée Neu-Birnau ⁹. Les épidémies, les guerres ou les famines poussent également les autorités territoriales à limiter les déplacements, plus systématiquement restreints par les mesures hostiles aux pèlerinages promulguées dans les plus grandes principautés au cours du dernier tiers du siècle et prohibant le *Wallfahrt* hors des frontières (dès 1771 dans l'électorat

⁶ Helmut LAUSSER, « Die Wallfahrten des Landkreises Dillingen. Der Versuch einer Wallfahrtstypologie unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwendung als Mittel zum Ausbau oder zur Festigung von Herrschaft durch ideologische Einflußnahme auf die Untertanen », dans *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte*, t. 40, 1977, p. 75-119, aux p. 77 et 94.

⁷ Daniel DRASCEK, « Räumliche Horizonte. Zur Konstruktion von Räumlichkeit durch frühneuzeitliche Mobilität zu süddeutschen Kultstätten », dans *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, t. XXIX, 2003, p. 287-306.

⁸ Werner FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn, Schöningh, 1991 (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, vol. 29), p. 127.

⁹ Lancé à grand renfort de publicité, le pèlerinage de Neu-Birnau rencontra un plein succès (12 000 confessions par an entre 1750 et 1760) : Marc R. FORSTER, « Kirchenreform, katholische Konfessionalisierung und dörfliche Religion um Kloster Salem 1650-1750 », dans *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, t. 16, 1997, p. 93-110, aux p. 107-108.

de Trèves, en 1772 en Autriche, en 1780 pour la Bavière)¹⁰. Il n'en reste pas moins que les délimitations territoriales, à l'échelle du siècle et de l'Empire, ne constituent pas des obstacles majeurs au déplacement pèlerin.

Celui-ci est en outre fluctuant : les itinéraires varient en fonction de la conjoncture des sanctuaires. Leur grand nombre, la concurrence féroce au sein du clergé pour attirer les pèlerins et le goût croissant de ces derniers pour les miracles nouveaux et spectaculaires se traduisent en effet au XVIII^e siècle par des engouements et des désaffections rapides qui, à chaque fois, modifient et compliquent la cartographie du *Wallfahrt*. Ce sont ainsi les fidèles qui, à la suite d'une manifestation miraculeuse, ont assuré le succès éclatant de pèlerinages aussi importants que celui de Maria Steinbach après 1730¹¹.

En définitive, chaque village élabore sa combinaison spécifique de trajets et de dévotions. L'irrégularité des bassins de recrutement est un indice de ces choix dont les raisons, souvent, nous échappent¹². Tous les villages d'un même pays ne vont pas au même endroit et deux villages voisins se rendent rarement aux mêmes sanctuaires. Or, plus le pèlerinage devient un élément de choix et de distinction pour chaque communauté rurale, moins il a de chances de respecter les frontières.

Il est vrai qu'elles sont transgressées tous les jours, l'Empire n'est pas fait de mondes étanches. Mais il s'agit dans le cas du *Wallfahrt*, on s'en souvient, de groupes parfois très nombreux, en rangs serrés, rangés derrière une bannière, et entonnant en chœur leurs cantiques. Les princes ou les villes protestants et leurs pasteurs n'ont donc pas manqué de s'en émouvoir. Des précautions sont donc souvent prises, comme dans la principauté de Wied-Runkel, où les pèlerinages ont un temps été escortés par les forces armées¹³. Généralement, c'est un accord entre principautés qui prévaut, dont le traité conclu entre l'archevêché-électorat de Mayence et le landgraviat de Hesse-Darmstadt en 1718 fournit un excellent exemple : les pèlerins sont autorisés à traverser la principauté protestante, pour autant qu'ils rangent leurs bannières et

¹⁰ Voir en particulier Walter HARTINGER, « Kirchliche und staatliche Wallfahrtsverbote in Altbayern », dans Winfried BECKER et Werner CHROBAK (éd.), *Staat – Kultur – Politik. Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Katholizismus. Festschrift zum 65. Geburtstag von Dieter Albrecht*, Kallmünz, Lassleben, 1992, p. 119-136.

¹¹ Ludwig DORN, « Die ersten drei Jahrzehnte der Wallfahrt Maria Steinbach (1728-1758). Eine Kirchen- und kulturgeschichtliche Studie », dans *Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte*, t. 6, 1972, p. 188-204 ; Marc R. FORSTER, « Wer bestimmt den Sinn der Wallfahrten ? Die Steinbacher Maria, 1733 », dans Norbert HAAG, Sabine HOLTZ et Wolfgang ZIMMERMANN (éd.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850*, Stuttgart, Thorbecke, 2002, p. 229-238.

¹² Une carte éclairante surimposant les bassins de Taxa, Benediktbeuren, St.-Benno de Munich et St.-Rasso de Grafrath dans Karl-Sigismund KRAMER, « Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuren », dans *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1991, p. 111-136, à la p. 121.

¹³ Eduard HEGEL, « Prozessionen und Wallfahrten im alten Erzbistum Köln im Zeitalter des Barock und der Aufklärung », dans *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins*, t. 84/85, 1977/1978, p. 301-319, à la p. 307.

s'abstiennent de chanter des cantiques ¹⁴ ; bref, à condition qu'ils ne prétendent pas à une manière d'exercice *public* de leur religion, privilège ressortissant au prince – alors que l'exercice *privé* d'une religion différente de celle du prince et dans le cadre domestique, bénéficie quant à lui de certaines garanties dans le texte de la Paix de Westphalie. Ces mesures parviennent donc à concilier les logiques de l'espace public territorial (une seule religion officielle) et celle de l'espace public impérial (neutralité confessionnelle dans tout ce qui ressortit au déplacement transgressant les frontières, et protection limitée mais réelle des minorités religieuses au sein de chaque territoire, fussent-elles seulement de passage).

Le pèlerinage, dans sa relation avec la frontière, est donc une bonne illustration de cette proximité sourcilleuse qui constitue le confessionnel dans l'Empire. C'est pour cette raison qu'il provoque, en définitive, si peu de conflits. Mais il en provoque tout de même quelques-uns car la pratique religieuse et communautaire des pèlerins, elle, ne respecte pas toujours cette dichotomie entre la mobilité permise dans l'espace impérial et le respect des droits confessionnels de chaque territoire. C'est à cet aspect que je vais consacrer la dernière partie : comment les pèlerins eux-mêmes se sont-ils comportés face à la frontière confessionnelle, ou en la traversant ?

Les pratiques des pèlerins et la frontière

Je me fonderai sur l'exemple de l'Eichsfeld, une exclave thuringienne de l'Archevêché-Électorat de Mayence, formant donc une petite région catholique entièrement entourée de territoires protestants. On peut y voir comment, à plusieurs échelles, la pratique du pèlerinage intègre la frontière confessionnelle ¹⁵.

À un premier niveau, la frontière est confirmée et même renforcée par le déplacement : les petits pèlerinages locaux, internes à l'Eichsfeld, s'organisent souvent au XVIII^e siècle le long de la limite avec les protestants, parfois au plus près de son tracé, renouvelant ainsi sur la frontière confessionnelle les anciens rituels de confins des communautés rurales. À la suite d'une plainte de la principauté luthérienne limitrophe, l'électorat de Hanovre, la communauté du village de Kirchgandern précise par exemple en 1714 que si ses pèlerins se sont aventurés en Hanovre sur une portion de terrain « grande à peu près comme cette pièce de la chancellerie », c'est uniquement « parce que la procession ne peut ici se faufiler sur le tracé de la frontière, à cause d'un

¹⁴ Wolfgang BRÜCKNER, *Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkswissenschaftlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens*, Aschaffenburg, Paul Pattloch-Verlag, 1958 (Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg, vol. 3), p. 207. Les autorités prussiennes de Clèves-Mark imposent en 1746 la même restriction aux pèlerins d'Alt-Lünen : FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit...*, *op. cit.* (voir note 8), p. 200.

¹⁵ Pour le contexte de cette région et la bibliographie, voir Christophe DUHAMELLE, « Die Wallfahrt im rekatholisierten Eichsfeld: Wiederbelebung, neue Akzente, konfessionelle Abgrenzung », dans Jan HRDINA, Hartmut KÜHNE et Thomas T. MÜLLER (éd.), *Wallfahrt und Reformation – Pout' a reformace. Zur Veränderung religiöser Praxis in Deutschland und Böhmen in den Umbrüchen der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007 (Europäische Wallfahrtsstudien, vol. 3), p. 265-279.

buisson qui s'y trouve, et ils ont de tout temps mené leur procession autour de ce petit coin, sans que cela ne leur soit refusé, sauf en 1682 [année de peste] »¹⁶.

À un second niveau, c'est la frontière elle-même qui est l'objet du pèlerinage. Le principal sanctuaire de l'Eichsfeld, le Hülfsberg, domine en effet immédiatement la démarcation territoriale et confessionnelle avec la Hesse-Cassel calviniste. Cet ancien lieu saint a été revivifié par les jésuites à partir de la fin du XVI^e siècle ; autrefois visité par des pèlerins individuels au long de l'année, il est désormais le lieu de rendez-vous, autour de la fête de la Trinité, de pèlerinages effectués par des paroisses entières qui se retrouvent ensemble sur cette colline. Le rapport à la frontière est ici plus ambigu. D'un côté, il s'agit bien, comme au niveau local, de confirmer l'espace territorial de la confession en se réunissant à sa limite extrême. Mais il s'agit également de l'affirmer face aux voisins protestants, souvent présents en spectateurs, ou provoqués au cours d'incursions des pèlerins en territoire hessois. La pratique religieuse tend donc à exprimer par l'ostentation, voire la confrontation, ce que l'espace public territorial traduit par la séparation et le cantonnement.

Troisième niveau enfin : plusieurs villages de l'Eichsfeld se déplacent chaque année vers le grand sanctuaire de Walldürn, dédié au Saint-Sang du Christ, et situé au cœur de l'Électorat de Mayence. L'aller-retour, à pied, prenait de cinq à six jours et supposait nécessairement le franchissement de la frontière confessionnelle. Or, dans ce cas – comme dans celui des incursions en territoire protestant à l'occasion du pèlerinage sur le Hülfsberg –, les pèlerins qui se livrent au *Wallfahrt* n'obéissent pas toujours aux obligations de neutralité par lesquelles les réglementations de l'espace impérial font respecter les prérogatives confessionnelles de l'espace territorial. Loin de cesser de chanter et de replier leurs bannières, les catholiques de l'Eichsfeld en font en effet un instrument de défi et d'affirmation identitaire. Ils se conçoivent, ainsi que l'écrivent les habitants de Dingelstädt et Küllstedt lorsqu'ils demandent le rétablissement de leur pèlerinage à Walldürn en 1781, « comme une armée chrétienne »¹⁷. Les autorités calvinistes du landgraviat de Hesse-Cassel ne s'y trompent pas, qui ne cessent de se plaindre, comme en 1769, d'incursions pèlerines « en procession complète, dressant des cierges auxquels sont accrochés des bannières, et chantant sans arrêt »¹⁸. Le chant est alors une manière de faire taire les autres autant que de s'exprimer soi-même. En 1789, le pasteur hessois d'Etzenborn a délégué un homme pour intimer aux pèlerins de l'Eichsfeld l'ordre de rebrousser chemin, mais « ils n'en ont pas tenu compte et ont au contraire continué sans interrompre le chant qu'ils avaient commencé »¹⁹.

Le *Wallfahrt*, lorsqu'il transgresse la frontière, est donc également affirmation identitaire, c'est-à-dire qu'à travers lui, et pour le temps du pèlerinage, le groupe donne à lui-même et aux autres une représentation épurée de ce qui le soude et le distingue. On est alors assez loin des règles prudentes édictées par les accords entre princes. Mais on est loin aussi de la vie quotidienne, faite de relations constantes et individuelles, pour le commerce ou même le divertissement, avec les voisins protestants. Bref, si le

¹⁶ Landeshauptarchiv Magdeburg, Außenstelle Wernigerode (ensuite : *LAW*), A37a-xxxii-466, 5.

¹⁷ *LAW*, A37a xxii-148, 1.

¹⁸ *LAW*, A40I-I6-39, 6.

¹⁹ *LAW*, A40I-I6-39, 29.

pèlerinage a à voir avec l'identité, c'est précisément parce qu'il est un temps à part et constitue un théâtre de soi-même et de l'autre réduit à quelques traits.

La marche commune, l'autisme des chants, la répétition des gestes d'affrontement apparaissent en effet autant comme des évitements que comme des combats : le pèlerinage fait abstraction de tout ce qui constitue le commerce quotidien entre voisins pour mieux en solder les comptes et en exprimer les rancœurs. Ainsi, deux témoins entendus en 1769 à la suite des plaintes hessoises ne manquent pas de rappeler, comme une excuse, « que les habitants du village hessois de Vüterode ont quelques arpents de terre sur leur terroir, du côté mayençais, et que tous ensemble ils les labourent, au grand scandale de la communauté catholique de Wüstheuterode, lorsque dans l'Eichsfeld on fête les jours saints »²⁰. Mais le défolement périodique et normé du pèlerinage-incursion laisse subsister la possibilité de la coexistence.

Identité et altérité forment donc un couple indissociable qui fait de la frontière un lieu d'affirmation de soi autant que de distinction. En ce sens, la pratique du *Wallfahrt*, si elle diffère sensiblement des règles que les autorités territoriales veulent lui imposer pour respecter le subtil étagement de l'espace public, dans l'Empire, en matière confessionnelle, rejoint à sa manière le principe qui inspire ces règles. Dans les deux cas, il s'agit en effet d'articuler la construction de cultures confessionnelles identitaires fortes et la coexistence nécessaire au sein d'un Empire étroitement morcelé. Mais, d'un côté, les règlements sur le pèlerinage tentent de contraindre le déplacement pieux au respect du découpage territorial ; de l'autre, la pratique des pèlerins se saisit au contraire de la discontinuité spatiale pour en faire le théâtre, ponctuel et ritualisé, de la différence.

Ce hiatus dans la conception de l'espace public, confessionnel et inter-confessionnel, trouve en particulier son expression dans les résistances aux diverses mesures que les autorités des territoires d'origine des pèlerins, influencées par les idées de l'*Aufklärung* catholique, ont édictées contre le *Wallfahrt* dans le dernier tiers du XVIII^e siècle²¹. Dans tous les cas, il s'agit à la fois de restreindre des pérégrinations identifiées à la paresse et au gaspillage, et de recentrer la dévotion sur le cadre paroissial en la purgeant des « superstitions » jugées désormais à l'aune d'une comparaison avec le protestantisme. L'objectif est également, on l'a vu plus haut, de réduire la perméabilité des frontières territoriales.

Alors que toutes les innovations de l'*Aufklärung* catholique n'ont pas suscité de réactions négatives, l'offensive contre le pèlerinage se heurte en revanche à de franches oppositions de la part des populations, surtout rurales. Ces résistances, ainsi que les arguments qui s'échangent à cette occasion, montrent bien à quel point les communautés villageoises ont investi le *Wallfahrt* d'une signification spécifique,

²⁰ LAW, A40I-I6-39, 29, 8.

²¹ Voir, entre autres, Rudolf REINHARDT, « Die Kritik der Aufklärung am Wallfahrtswesen », dans *Bausteine zur geschichtlichen Landeskunde von Baden-Württemberg*, hg. von der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg anlässlich ihres 25jährigen Bestehens, Stuttgart, Kohlhammer, 1979, p. 319-345 ; et Rebekka HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, Campus, 1991 (Historische Studien, vol. 5).

dessinant un espace particulier dans l'organisation confessionnelle des territoires et de l'Empire.

Elles y ont d'abord exprimé une possibilité de se distinguer par le choix de leurs itinéraires. Le fait, pour tel village, de se déplacer vers une autre combinaison de sanctuaires que ses voisins, fournit à l'esprit de clocher un large éventail de singularisations. En outre, la transgression des frontières et les démonstrations de catholicisme auxquelles elle donne lieu sont devenues partie prenante de la construction culturelle par laquelle les populations ont intégré leur appartenance confessionnelle dans leur sentiment communautaire local. Une des plaintes récurrentes qui accueillent les restrictions imposées aux pèlerinages est d'ailleurs révélatrice de cet attachement : « nous ne voulons pas devenir luthériens », répètent à l'envi les suppliques et protestations populaires ²². Enfin, le pèlerinage est désormais considéré comme un droit acquis de chaque village, une « possession » au double sens du terme. Au sens matériel tout d'abord puisque ce sont les fidèles qui ont financé les sanctuaires qu'on veut leur faire désertir et qui rémunèrent leurs curés pour les accompagner en pèlerinage. Au sens juridique ensuite : la *possessio*, c'est-à-dire le droit acquis par un long usage, supérieur au droit territorial en matière de religion puisque c'est lui qui, sur la base de l'année normative de 1624, aménage un droit aux minorités confessionnelles, est opposé par les villages aux autorités qui veulent supprimer des pèlerinages.

L'identité confessionnelle liée au territoire est donc retournée contre ce dernier, et elle est mise au service d'une pratique qui, précisément, transgresse les frontières territoriales. Cet « espace pratique », tout à la fois, s'oppose par ses manifestations à la clôture confessionnelle du territoire ainsi qu'à la neutralité confessionnelle de l'Empire, et met en œuvre dans sa construction de l'identité et de l'altérité les mêmes principes, ceux de la coexistence confessionnelle en Allemagne.

Conclusion

Les relations entre pèlerinage et frontière illustrent la multiplicité et l'entrecroisement des niveaux et des échelles qui sont une des spécificités du Saint-Empire à l'époque moderne. Elles dessinent en quelque sorte l'espace du confessionnel tel qu'il est vécu et qui ne coïncide ni avec l'espace territorial de l'uniformité confessionnelle, ni avec les règles de neutralité et de parité qui régissent l'espace impérial. Plus exactement, le pèlerinage met en pratique, dans la tension entre identité et altérité, ce que les différentes échelles de l'espace public, en Allemagne à l'époque moderne, cherchent à établir dans la séparation et la parité. Les mobilités pèlerines ne peuvent pourtant pas être caractérisées comme du religieux transgressant du public. Elles sont plutôt de l'appropriation confessionnelle s'imposant à l'ordre politique du confessionnel. Mais les deux termes de cette opposition se meuvent dans le même système : celui d'une intimité croissante entre l'équilibre impérial, l'appartenance territoriale et la construction des identités collectives.

²² Peter HERSCHE, « « lutherisch werden » – Rekonfessionalisierung als paradoxe Folge aufgeklärter Religionspolitik », dans Gerhard AMMERER et Hanns HAAS (éd.), *Ambivalenzen der Aufklärung. Festschrift für E. Wangermann*, Wien, Verlag für Geschichte und Politik et München, Oldenbourg, 1997, p. 155-168.

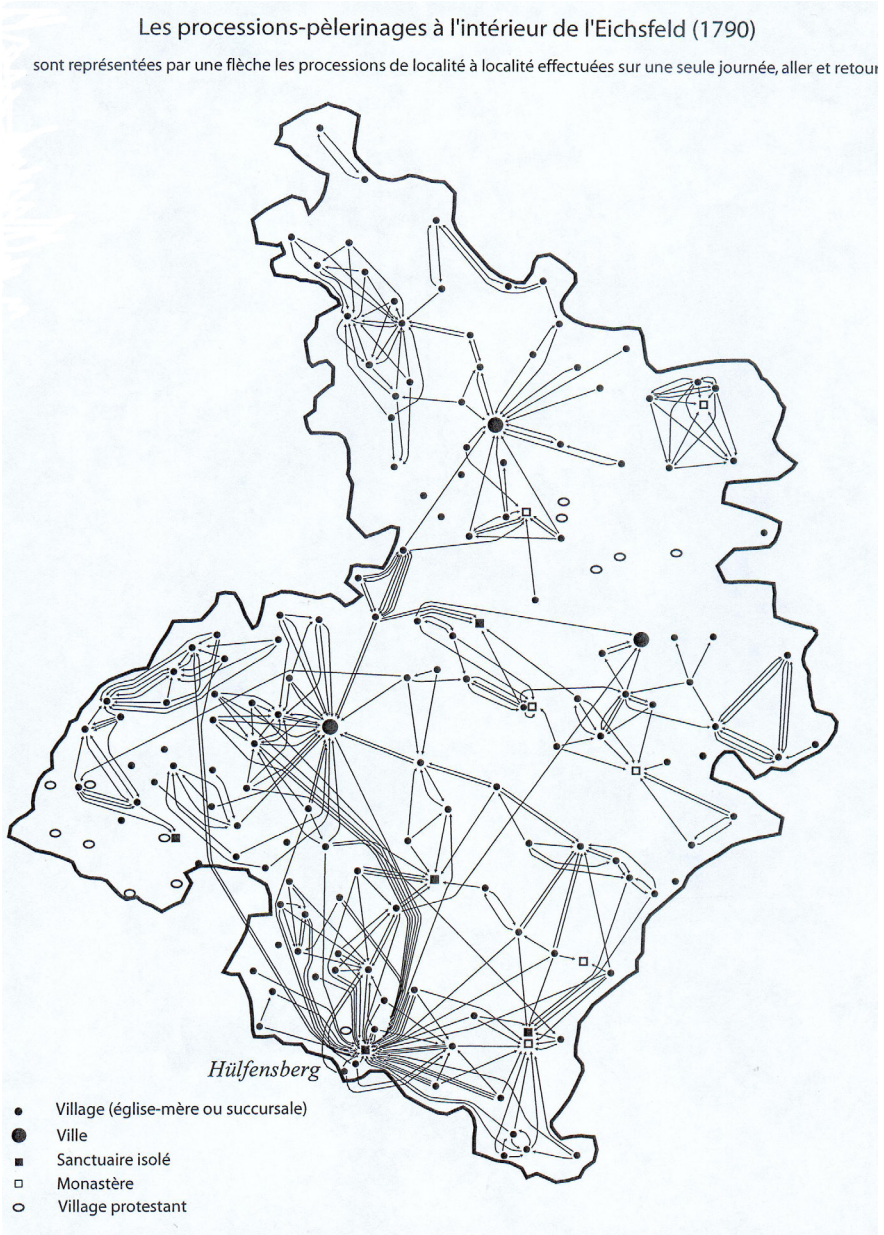


Figure 1 : La frontière elle-même peut être l'objet du pèlerinage. Cette carte des déplacements pèlerins dans l'Eichsfeld en 1790 montre la propension des pèlerinages locaux à suivre la frontière et leur concentration vers le sanctuaire du Hülfsberg, qui jouxte la démarcation territoriale et confessionnelle avec la Hesse-Cassel calviniste.

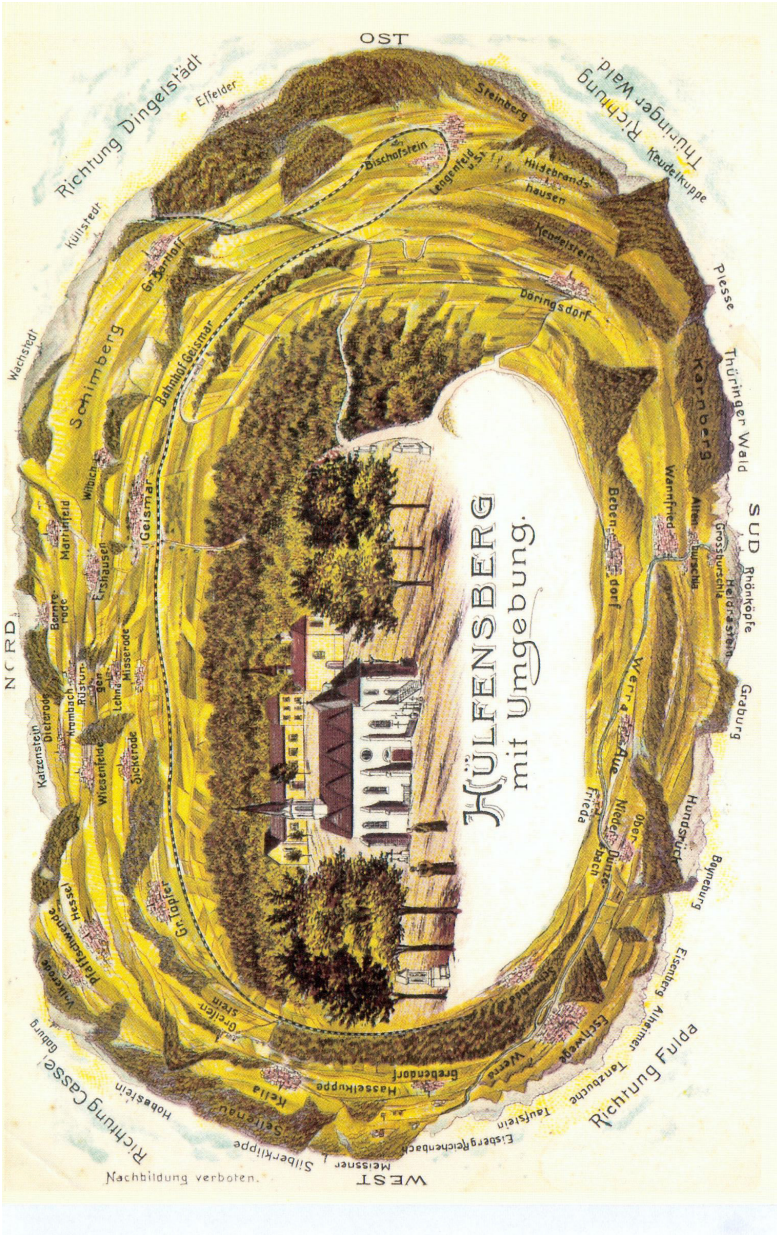


Figure 2 : Certains lieux de pèlerinages doivent une partie de leur succès à leur position de promontoire face à la frontière confessionnelle. C'est le cas du Hülfsberg dans l'Eichsfeld. Cette carte postale du début du XX^e siècle met en valeur la position éminente du sanctuaire, qui domine en particulier la ville calviniste d'Eschwege, au Sud.

L'espace du cimetière et les cortèges d'enterrements comme enjeux de pouvoir entre laïques et catholiques (Belgique, XIX^e-XX^e siècle)

Anne MORELLI

Il est peut-être difficile d'imaginer aujourd'hui que la grande césure politique divisant la Belgique au XIX^e siècle (et encore au début du XX^e siècle) n'est ni linguistique, ni fondée sur des différences de programmes socio-économiques. C'est l'affrontement entre catholiques et laïques qui est alors fondamental en Belgique comme dans d'autres pays européens (France, Italie, Espagne) et qui détermine les deux camps antagonistes. Ces deux camps sont présents, à des degrés divers, d'un bout à l'autre du pays et leur lutte concerne essentiellement la réalisation effective d'une séparation de l'Église et de l'État, voulue par le camp laïque.

Les terrains sur lesquels les deux camps s'affrontent concernent la maîtrise de la charité et de la bienfaisance (soit religieuse, soit sécularisée, par exemple au niveau communal), de l'enseignement (religieux ou laïque) mais aussi de l'espace. En Belgique comme dans d'autres pays européens, cette maîtrise de l'espace public va être au centre de la question des processions, des cimetières et des cortèges d'enterrements. La sécularisation de l'espace public est l'enjeu final des luttes épiques qui vont se dérouler autour de ces questions.

Les antécédents

Joseph II avait tenté une première intervention séculière dans l'organisation des cimetières. Il avait notamment voulu (suivant des motivations – ou des alibis – hygiénistes) séparer les cimetières des églises et les installer hors du centre des villes ou des villages. Mais la réforme est peu réussie. De fait, en 1850 la majorité écrasante des cimetières entouraient ou jouxtaient encore l'église. De 1815 à 1830, nos régions sont liées aux Pays-Bas. La séparation de l'Église et de l'État est évidente dans ce pays où catholiques et protestants sont en nombre comparable.

Le gouvernement provisoire belge de 1830 qui réunit catholiques et libéraux proclame le respect des différentes libertés (culte, enseignement, presse, association). À la fin de 1830, c'est à *tous* les délégués au Congrès que le cardinal de Méan s'adresse pour leur demander de bien garantir l'exercice du culte catholique, l'indépendance de la nomination des ministres du culte, l'indépendance des séminaires par rapport au pouvoir civil ainsi que la rétribution des prêtres par l'État. Le cardinal-archevêque s'abstient cependant de remettre en cause la liberté des autres cultes.

Mais la Belgique indépendante allait de fait offrir à l'Église catholique tous les avantages demandés et lui garantir en plus une situation tout à fait privilégiée. Elle organise l'aumônerie militaire (arrêté royal du 30 décembre 1833), fait entretenir par le pouvoir civil les bâtiments religieux (loi communale et provinciale des 30 mars et 30 avril 1836), exempte les séminaristes du service militaire (arrêté royal du 3 avril 1839), ordonne que les honneurs militaires soient rendus au Saint-Sacrement (circulaire ministérielle du 1^{er} octobre 1840) et surtout confie pratiquement au clergé catholique le contrôle de toute l'instruction primaire et d'une part majoritaire dans l'enseignement public.

Cette situation conforte aussi la domination de l'Église catholique sur l'espace et les paysages. Dans les zones rurales, le clocher n'est dominé par aucun édifice plus élevé, les cloches rythment les heures, les temps de prière et les saisons de la vie. Elles appellent à la messe, aux mariages ou aux enterrements. Les processions déroulent leurs cortèges dans l'espace public à différents moments de l'année : Rogations, fêtes patronales, Fête-Dieu... Elles sont le signe visible que l'Église catholique (et elle seule) est chez elle dans cet espace public et qu'elle en a la maîtrise. Les enterrements et leurs cortèges s'inscrivent dans cette logique de prise de possession de l'espace.

La situation légale des cimetières à partir de l'Indépendance belge

Juridiquement la question des cimetières est d'une extraordinaire complexité. Le décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804) influencé par le Concordat et manifestement adapté davantage à la situation française que belge, prévoyait différents cimetières ou des parcelles différentes avec des entrées différentes pour les différents cultes, mais rien pour les « sans religion ».

Article 15 : Dans les communes où l'on professe plusieurs cultes, chaque culte doit avoir un lieu d'inhumation particulier, et dans les cas où il n'y aurait qu'un seul cimetière, on le partagera par des murs, haies ou fossés, en autant de parties qu'il y a de cultes différents, avec une entrée particulière pour chacune, et en proportionnant cet espace au nombre d'habitants de chaque culte.

Article 18 : Les cérémonies précédemment usitées pour les convois, suivant les différents cultes, seront rétablies, et il sera libre aux familles d'en régler la dépense selon leurs moyens et facultés ; mais, hors de l'enceinte des églises et des lieux de sépulture, les cérémonies religieuses ne seront permises que dans les communes où l'on ne professe qu'un seul culte.

Article 22 : Les fabriques des églises et les consistoires jouiront seuls du droit de fournir les voitures, tentures, ornements et de faire également toutes les fournitures quelconques nécessaires pour les enterrements, et pour la décence ou la pompe des funérailles. Les fabriques et consistoires pourront faire exercer ou affermer ce droit,

d'après l'approbation des autorités civiles, sous la surveillance desquelles ils seront placés.

Article 23 : L'emploi des sommes provenant de l'exercice ou de l'affermage de ce droit, sera consacré à l'entretien des églises, lieux d'inhumation, et au paiement des desservants ; cet emploi sera réglé et réparti sur la proposition du conseiller d'État chargé des affaires concernant les cultes, et d'après l'avis des évêques et des préfets ¹.

Mais la Constitution belge de 1831 (articles 14, 15 et 16) prévoyait la séparation des pouvoirs et les dispositions du décret étaient donc incompatibles et caduques. De plus rien n'était encore une fois prévu pour des « sans religion ». Les enterrements civils étaient théoriquement autorisés, mais difficiles en pratique car le matériel était monopolisé par les autorités religieuses qui avaient aussi la clé du cimetière. Les « sans religion » finissaient donc régulièrement dans le coin des réprouvés appelé aussi « trou aux chiens ».

La position de l'Église est alors la suivante : le cimetière est une terre qui a été bénie et qui, par cette bénédiction, est devenue une « terre sainte ». Elle ne peut accueillir dès lors que les corps des fidèles. Ce serait la profaner que d'y introduire ceux qui sont morts sans être réconciliés avec l'Église. Pour les incroyants, il faut un autre lieu de sépulture, en dehors du cimetière consacré.

Le problème naît de ce que, pratiquement, tous les cimetières communaux de Belgique ont forcément été « consacrés » par les prières et les bénédictions de l'Église catholique et doivent donc être réservés à ceux qui meurent dans la communion catholique. La situation de relégation des « incrédules » va devenir de plus en plus criante au fur et à mesure que se développe un mouvement de libre-pensée et que les francs-maçons belges se détachent de l'Église. Pour enrayer ces défections, l'Église va utiliser sa possibilité de gérer l'espace du cimetière comme un moyen de pression formidable : celui qui veut un enterrement et un lieu d'inhumation décents doit mourir en se conformant aux rites de l'Église catholique.

Comme l'a très bien montré Roger Desmed ², c'est dans les loges maçonniques que les premières protestations contre cette mainmise vont naître. Dès 1842, J.-M. Defrenne propose à la loge bruxelloise *Le Travail* d'ouvrir une souscription pour acquérir un cimetière « où seront enterrées avec pompe les victimes de l'intolérance cléricale » ³. En 1851, les funérailles civiles sont interdites dans toute la province de Brabant par le gouverneur Liedts, pourtant libéral, qui les considère comme un simulacre « propre à exciter la curiosité publique ». Mais, dix ans plus tard, on prépare dans les loges des propositions pour séculariser les cimetières et celles-ci sont présentées à la fois dans des séances de la Chambre et dans des conseils communaux en 1862. La position libérale (celle, par exemple, de Jean Funck à Bruxelles) est de défendre clairement le droit de propriété et de police des communes sur les cimetières. En 1862 également,

¹ *Pandectes belges. Encyclopédie de législation, de doctrine et de jurisprudence belges*, s. v. « Cimetière », t. 19, Bruxelles, 1886, col. 357-604, et « Inhumation », t. 53, Bruxelles, 1896, col. 158-180.

² Roger DESMED, « La question des cimetières et les francs-maçons bruxellois (1861-1871) », dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, t. 9, 1980, p. 135-154.

³ *Ibid.*, note 7.

le bourgmestre d'Uccle fait de force enterrer un franc-maçon impénitent dans la partie « sacrée » du cimetière. Les protestations catholiques estimèrent que c'était là violer un lieu consacré au culte et profaner un lieu saint et qu'il fallait exhumer le corps. Le 21 octobre 1872, Ernest Allard demande à la section finances de la Ville de Bruxelles que la Ville assure un service public d'inhumation pour les citoyens qui mourraient en dehors de tout culte ⁴.

Progressivement, l'idée libérale de cimetières communaux ouverts à tous, sans distinction d'appartenance religieuse ou philosophique, soumis à la seule autorité communale et où chacun serait libre de célébrer ou non sur sa fosse n'importe quel culte ou cérémonie, fit son chemin en Belgique.

Mais la résistance catholique fut tenace. Dans une brochure de 1860, M^{er} Malou assurait que le cimetière béni était « l'église souterraine des fidèles trépassés » ⁵. Les corps des fidèles morts en état de grâce sont des saintes reliques et il faut donc que la terre où ils reposent soit sanctifiée. Mais il reconnaissait que l'Église bénit aussi les cimetières pour faire une profession *publique* de sa foi, professer ses vérités sur le trépas d'une manière *publique* et solennelle. Les cimetières doivent donc être des marqueurs catholiques de l'espace.

Les incidents

En 1877, cette thèse de l'Église est sur le point de succomber et de laisser la place au droit d'inhumation pour tous dans les cimetières communaux, mais les incidents mettant en cause la domination de l'Église sur les cimetières sont encore nombreux. Dans le dernier quart du XIX^e siècle, les libres-penseurs se faisant inhumer sans les services de l'Église sont nombreux dans les grandes villes mais, dans les petites localités, un enterrement civil était encore ressenti comme un scandale et provoquait des réactions très vives de la part des catholiques fervents et du clergé qui exigeait souvent que le renégat soit enterré dans le « trou aux chiens » réservé autrefois aux suicidés.

La Gazette nous rapporte les allusions faites en chaire de vérité par le curé de Maaseik à l'un des citoyens de la localité qui venait de mourir en libre-penseur : « Il y a à Maaseik des saligauds de francs-maçons et des vauriens qui sont morts sans sacrements, et qui brûlent maintenant dans l'enfer » ⁶. Les journaux catholiques usaient du même langage pour qualifier les enterrements civils : dès lors que le prêtre n'était pas appelé, il s'agissait de « l'enfouissement d'une charogne » ⁷. Et un journal clérical annonçait ainsi l'enterrement civil d'un adversaire politique : « Le commissaire de police en chef de Gand Monsieur Van der Waerheden, est subitement décédé samedi à neuf heures et demie du soir ; il sera enterré comme il a vécu : en brute » ⁸.

Les journaux libéraux s'empressent de publier les comptes rendus outrageants que font les feuilles catholiques des enterrements civils. Ainsi *L'Indépendance* rapporte

⁴ *Bulletin communal*, 1872, p. 394.

⁵ *De l'administration des cimetières catholiques en Belgique*, Bruxelles, p. 71 et s.

⁶ *La Chronique*, 11 janvier 1877.

⁷ Cité par *L'Organe de Mons*, 29 juillet 1877.

⁸ Rapporté par *La Vérité*, 7 décembre 1877.

un article de *L'Ami de l'Ordre* narrant l'enterrement d'un franc-maçon namurois et comparant cette cérémonie funèbre aux représentations bouffonnes de l'*Alcazar*⁹. Chaque fois que des catholiques vont se livrer à des représsailles infâmes sur les libres-penseurs, les journaux libéraux vont le signaler. Le journal libéral *La Vérité* n'a pas peur de choquer ses lecteurs en leur révélant que le dimanche précédent, on s'est aperçu, « chose ignoble, qu'un homme venait faire ses grands besoins sur la tombe du docteur Bouten, en signe de mépris pour le défunt » qui, ne pratiquant plus, avait été enterré dans le coin des réprouvés¹⁰.

Les funérailles civiles du sculpteur De Vigne allaient causer un énorme scandale. L'illustre statuaire fut inhumé dans son caveau de famille située en terre bénie mais le bourgmestre catholique de Saint-Amand interdit tout discours au moment de l'enterrement. « Cet acte de basse et odieuse vengeance a soulevé dans l'assistance une réprobation unanime et a failli provoquer dans le cimetière même une scène de désordre », nous rapporte *La Flandre libérale*¹¹.

Les libéraux considéreront que le bourgmestre a le droit de régler la police dans son cimetière mais qu'il n'a pas le droit de faire ces défenses si elles ne se justifient pas, si elles ne sont commandées par aucun motif admissible¹². L'association libérale flamande enverra à la Chambre une pétition de protestation contre cet ukase et, le 7 février, le libéral Jules Bara interpellera à ce sujet le ministre Delcour¹³.

Lorsque pour la deuxième fois, au mois de novembre 1877, le même bourgmestre catholique de Saint-Amand interdira qu'on prononce des discours sur la tombe d'un libre-penseur, le ministre catholique Charles Woeste aura à répondre à la Chambre à une nouvelle interpellation de Jules Bara¹⁴. Woeste tentera alors de défendre le bourgmestre de Saint-Amand en répondant à Bara que « la Constitution est violée si l'on empêche une cérémonie religieuse dans un cimetière, mais que la Constitution n'est nullement atteinte si l'on interdit un discours sur une tombe »¹⁵ ! *L'Union libérale* conclura que cette discussion « montre l'effrayant progrès du fanatisme dans les rangs de la droite » et menacera les catholiques en disant : « Gare aux représsailles dans les localités libérales si ailleurs on permet de tracasser les libres-penseurs »¹⁶.

Tous les catholiques ne pratiquaient pas vis-à-vis des libres-penseurs la même intolérance, et lorsque l'échevin libéral Funck fut enterré, des ministres catholiques assistèrent à ses funérailles civiles. Aussitôt de la presse catholique ultramontaine jaillit à leur égard un torrent de critiques que les journaux libéraux s'empressèrent d'accueillir. *Le Bien public* rappelle que « ces enterrements sont de véritables manifestations

⁹ *L'Indépendance*, 25 décembre 1877.

¹⁰ *La Vérité*, 6 mars 1877.

¹¹ *La Flandre libérale*, 3 février 1877.

¹² *La Flandre libérale*, 6 février 1877 ; *Le Précurseur*, 6 février 1877 et *L'Union libérale*, 5 février 1877.

¹³ *La Flandre libérale*, 7, 8 février 1877.

¹⁴ Les 6 et 7 décembre, voir *La Flandre libérale*, 2, 3 novembre 1877 ; *L'Union libérale*, 5 novembre 1877, 7, 8 décembre 1877.

¹⁵ *La Vérité*, 8 décembre 1877.

¹⁶ *L'Union libérale*, 8 décembre 1877.

politiques ou plutôt anti-religieuses dirigées contre l'Église catholique »¹⁷, tandis que *L'Ami de l'Ordre* déclare : « Des catholiques ne devraient pas prendre part à de pareils scandales (...). Monsieur Funck était certainement un des hommes que l'apôtre saint Jean, si doux pourtant, nous dit de ne pas même saluer »¹⁸. Et *L'Écho du Parlement* rapporte un article de *La Croix* rappelant une allocution du Pape disant que « c'est chose excessivement blâmable pour les catholiques que d'assister aux funérailles d'un égaré »¹⁹.

D'autres faits divers donneront aux lecteurs libéraux une idée de l'intolérance fanatique que l'enterrement d'un libre-penseur déclenche chez les catholiques.

En novembre 1877, le curé de Willebroek s'opposait à ce qu'un ouvrier, qui avait refusé de recevoir un prêtre, soit enterré dans le cimetière béni alors que le bourgmestre au contraire voulait l'y obliger. Finalement il fut décidé qu'on enterrerait le malheureux à Blaasveld. Mais *L'Union libérale* rapporte que là « une bande de forcenés voulut empêcher le cadavre de passer outre, prétendant que la commune serait souillée par la présence des restes de ce mécréant ! Un de ces dignes enfants de l'Église », ajoute *L'Union*, « alla même jusqu'à frapper de sa fourche l'un des porteurs ». L'ouvrier fut inhumé dans le « trou aux chiens » de Blaasveld²⁰, mais l'incident ne s'arrête pas là : cinq jours plus tard, la feuille verviétoise annonçait scandalisée que les paysans de Blaasveld avaient déterré le cercueil et l'avaient jeté sur la limite des deux communes²¹.

Ces exhumations étaient sinon régulières, du moins fréquentes. La presse libérale nous livre l'exemple d'un curé exhumant un petit mort-né dont le père était un cabaretier libéral²² et presque simultanément elle annonce à grand fracas la condamnation en Cour d'Appel d'un « vicaire déterreur »²³ d'Houdeng-Aimeries²⁴, dans la région du Centre.

Toutes ces violences et ces scandales étaient dirigés contre les enterrements de libres-penseurs, mais les journaux libéraux vont s'attacher à démontrer que les catholiques tiennent aussi à couvrir de boue les cercueils de ceux qui pratiquent un autre culte que le leur. À Malines, pour l'enterrement d'une protestante, les catholiques avaient encombré d'ordures le trottoir de la chapelle anglicane²⁵. Et lorsque le

¹⁷ Cité par *La Flandre libérale*, 14 avril 1877.

¹⁸ Cité par *L'Organe de Mons*, 15 avril 1877.

¹⁹ *L'Écho du Parlement*, 16 avril 1877.

²⁰ *L'Union libérale*, 17 novembre 1877.

²¹ *L'Union libérale*, 22 novembre 1877.

²² Le fait s'est passé à Charneux (Herve). Voir *L'Union libérale*, 1, 2 janvier 1877 ; *La Flandre libérale*, 5, 14 janvier 1877 ; *L'Écho du Parlement*, 5 janvier 1877 ; *L'Indépendance*, 10, 15 janvier 1877 ; *Le Précurseur*, 11 janvier 1877 ; *Le Journal de Liège*, 3, 14 janvier 1877.

²³ *L'Organe de Mons*, 10 février 1877.

²⁴ *La Gazette*, 8 janvier 1877 ; *L'Écho du Parlement*, 8 janvier 1877 ; *L'Union libérale*, 8 janvier 1877.

²⁵ *L'Indépendance*, 28 juillet 1877.

bourgmestre de Chênée fera enterrer un protestant à la suite de la dernière tombe catholique, il sera rapidement excommunié par l'évêque de Liège ²⁶.

S'ils en avaient eu les moyens, peut-être les libéraux se seraient-ils livrés aux repréailles sur les catholiques dont parlait *L'Union libérale*. En effet les ultramontains dévoilèrent que le bourgmestre de Bruxelles ²⁷ avait interdit de placer sur une tombe une croix avec cette inscription : « Ici repose dans l'attente de la résurrection... ». *L'Écho du Parlement* commença par affirmer que cette histoire n'était que « le produit de la féconde imagination du *Courrier* et du *Journal de Bruxelles* » ²⁸ puis le journal fut bien obligé de convenir de la véracité du fait mais l'attribua à un employé subalterne ²⁹ et enfin *La Gazette* assura que « l'employé de l'hôtel de ville qui avait refusé une inscription funéraire sous prétexte qu'elle était ridicule » avait été sévèrement puni ³⁰. Le coupable fut finalement blâmé par toute la presse libérale.

Mais un problème fondamental se posait encore dans le dernier quart du XIX^e siècle pour séculariser les cimetières, c'était celui de leur propriété et de leur police. Cette question avait déjà préoccupé plus d'une législature, mais il était encore courant de voir la paroisse et la commune se disputer la propriété du cimetière, tandis que bourgmestre et curé prétendaient tous deux pouvoir régler la police dans ce lieu de repos. Les laïques entendaient restituer à l'autorité civile la police des cimetières. Théoriquement les droits du bourgmestre étaient alors bien établis mais, dès qu'un bourgmestre réglait une question dans un sens défavorable aux libres-penseurs, les libéraux s'écriaient que c'était le curé qui intervenait par personne interposée.

Ainsi, avec l'assentiment du bourgmestre, des libres-penseurs seront enterrés dans le « trou aux chiens » à Grand-Rieu ³¹, à Strainchamps ³², à Alveringem ³³. *L'Union libérale* parlera « d'abdication du pouvoir civil et de la soumission abjecte de ce fonctionnaire civil qui n'a pas le courage de défendre les prérogatives que lui donne la loi et qui préfère abdiquer ses droits et abandonner l'administration de la commune au curé, son maître » ³⁴. Et *La Flandre libérale* commentera l'incident d'Alveringem en disant que pour les catholiques, la loi civile en cette matière ne confère au bourgmestre « que le droit de respecter les décisions de l'autorité ecclésiastique » ³⁵.

À Tongres, le bourgmestre catholique empêchera l'inhumation d'un libre-penseur dans son caveau de famille en prétextant que la concession du terrain excluait tacitement

²⁶ Voir *L'Étoile belge*, 11, 13 janvier 1877 ; *La Flandre libérale*, 11 janvier 1877 ; *L'Indépendance*, 11, 13 janvier 1877 ; *Le Journal de Liège*, 11, 27, 28 janvier 1877 ; *L'Organe de Mons*, 12, 14 janvier 1877 ; *Le Précurseur*, 13 janvier 1877 ; *La Gazette*, 15 janvier 1877.

²⁷ Selon une partie de la presse libérale, le fait se serait passé à Saint-Gilles et non à Bruxelles.

²⁸ *L'Écho du Parlement*, 9 janvier 1877.

²⁹ *L'Écho du Parlement*, 11 janvier 1877.

³⁰ *La Gazette*, 14 janvier 1877 ; article repris par *Le Précurseur*, 15 janvier 1877 ; *L'Écho du Parlement*, 15 janvier 1877 ; *Le Journal de Liège*, 16 janvier 1877.

³¹ *Le Progrès de Charleroi*, 20 janvier 1877.

³² *L'Union libérale*, 16 octobre 1877.

³³ *La Flandre libérale*, 27 février 1877.

³⁴ *L'Union libérale*, 16 octobre 1877.

³⁵ *La Flandre libérale*, 27 février 1877.

les membres de la famille n'appartenant pas à la religion catholique ³⁶. La famille du défunt intentera au bourgmestre de Tongres un procès pour refus d'inhumation, qui sera très suivi par la presse libérale ³⁷ et *L'Indépendance* décrira ce bourgmestre comme « plus soucieux de se soumettre aux caprices du clergé que de remplir ses devoirs de magistrat » ³⁸.

Pour éviter ces conflits d'autorités – qui, tous, avaient pour base le fait que le cimetière était à la fois une terre communale et une terre bénie –, les libéraux vont proposer que les fosses soient creusées les unes à la suite des autres sans distinction de cultes, et bénies individuellement ³⁹. *Le Journal de Liège*, *L'Écho du Parlement* et *L'Organe de Mons* citeront l'exemple parisien pour appuyer cette proposition car à Paris, en effet, le clergé avait accepté de bénir les tombes une à une ⁴⁰. *La Flandre libérale* invoquera l'exemple identique des cimetières romains ⁴¹ tandis que *La Vérité* fera remarquer la grande tolérance qui règne en Angleterre, où tous les rites peuvent s'exercer dans les cimetières ⁴². Mais si à l'étranger le clergé catholique accepte ces compromis, il n'en est pas de même en Belgique. À Gand, par exemple, le nouveau cimetière n'étant pas entièrement béni, les prêtres refuseront d'y conduire les morts ⁴³.

D'Anethou voudra concilier les extrêmes en relançant l'idée de cimetières strictement confessionnels, mais deux journaux catholiques, *Le Bien public* et *Le Courrier de Bruxelles*, jugèrent sévèrement cette proposition en rappelant qu'elle avait déjà été condamnée en 1874 par l'évêque de Tournai ⁴⁴. En 1877 le nouveau cimetière de Bruxelles est inauguré sans être béni et ne prévoit pas de sections différentes, ce qui entraîne des protestations catholiques comme israélites. Pour échapper au bon vouloir du prêtre, acceptant ou non un mort dans sa parcelle consacrée et utilisant l'admission au cimetière comme moyen de pression pour forcer la pratique religieuse, des libres-penseurs prônaient l'incinération, interdite à l'époque par l'Église. Mais au XIX^e siècle toutes les demandes en ce sens restèrent vaines. Le médecin socialiste César De Paepe, mort en 1890, avait demandé à être incinéré mais la crémation lui fut refusée, interdite par une circulaire ministérielle du gouvernement catholique.

La loi du 21 mars 1932 permettant l'incinération, fut donc un grand succès politique pour les laïques. Ils avaient lancé en 1929 une vaste offensive pour obtenir la reconnaissance de la crémation. Une coalition de circonstance socialiste/libérale fit

³⁶ *L'Écho du Parlement*, 20 janvier 1877.

³⁷ Voir par exemple *L'Indépendance*, 23 janvier 1877 ; *La Flandre libérale*, 20 janvier 1877.

³⁸ *L'Indépendance*, 20 janvier 1877.

³⁹ Voir par exemple *Le Précurseur*, 1, 2 janvier 1877.

⁴⁰ *Le Journal de Liège*, 5 janvier 1877, *L'Écho du Parlement*, 7 janvier 1877, *L'Organe de Mons*, 7 janvier 1877.

⁴¹ *La Flandre libérale*, 16 novembre 1877, article de Z.

⁴² *La Vérité*, 23 juin 1877.

⁴³ *La Flandre libérale*, 28 avril 1877.

⁴⁴ Cités par *L'Indépendance*, 13 septembre 1877. Voir aussi *L'Union libérale*, 14 juillet 1877.

adopter la loi mais l'arrêté royal d'application réglementait strictement la crémation dont le prix était par ailleurs élevé ⁴⁵.

Enterrements et cortèges funéraires

Les funérailles ne peuvent évidemment être réduites à la seule mise au tombeau au cimetière. Cette mise au tombeau est précédée dans tous les cas d'un cortège qui mène la dépouille de son domicile au cimetière en passant éventuellement par un lieu de culte.

L'article 18 du décret napoléonien prévoit que les cérémonies religieuses hors des sanctuaires et des lieux de sépulture, dont font manifestement partie les processions et convois funèbres, ne sont permises que dans les communes où l'on ne professe qu'un seul culte. Mais cette disposition n'est guère applicable à nos régions où il y a rarement plusieurs cultes en concurrence mais plutôt des catholiques et des libres-penseurs. De fait, via les processions et les cortèges funèbres l'Église catholique prend possession sans partage de l'espace des rues : on doit se découvrir à leur passage et les militaires sont tenus de se mettre au garde-à-vous.

Les libéraux vont imaginer des restrictions à ces démonstrations et des manifestations concurrentes telles que la Cavalcade de Gand. Celle-ci est une parodie de procession, un défilé historique au cours duquel les chars et les groupes déguisés commémorent... des méfaits de l'Église tels que l'Inquisition ! On peut bien sûr imaginer que cette Cavalcade était boycottée par les catholiques gantois, baissant leurs volets à son passage. Les libres-penseurs gantois introduisent ainsi une maîtrise de la rue remplaçant celle qui est habituellement réservée à l'Église catholique.

Il en est de même pour les cortèges funéraires où les libres-penseurs vont inaugurer des comportements collectifs de remplacement aux rites religieux. Comme on l'a vu, les funérailles civiles n'étaient pas officiellement interdites mais elles étaient considérées dans de nombreuses localités comme des facteurs de désordre, comme des simulacres publics profanatoires et étaient dès lors très difficiles à organiser. Les premiers cercles de libre-pensée furent très généralement organisés pour permettre aux laïques d'honorer dignement leurs morts et de constituer pour les accompagner au cimetière, des cortèges traversant l'espace public ⁴⁶. Ces sociétés – qui s'intitulent *Les Solidaires*, *L'Affranchissement*, *Les Cosmopolitains*, *Les Affranchis*, *Les Libres Penseurs* – font obligation à tous leurs membres de participer à l'enterrement de chaque membre décédé, ce qui constitue une charge financière pour les travailleurs qui perdent ainsi un jour de paye. Cette manifestation de force est indispensable car les enterrements civils rencontrent des huées, des quolibets, des menaces. Le cimetière a parfois été intentionnellement fermé, il y a des incidents, il faut dans certains cas enfoncer les grilles. Un service d'ordre est indispensable car on tente d'imposer de force des cérémonies religieuses à des laïques. Malgré ces obstacles, les enterrements civils se multiplient en Belgique dans la deuxième moitié du XIX^e siècle.

⁴⁵ La loi a été assouplie par les lois du 20 juillet 1971 et du 20 septembre 1998.

⁴⁶ Sur cette question voir John BARTIER, « La franc-maçonnerie et les associations laïques en Belgique », dans Hervé HASQUIN (dir.), *Histoire de la Laïcité*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1979, p. 185-191 et Els WITTE, « Déchristianisation et sécularisation en Belgique », *ibid.*, p. 159-160.

À Bruxelles, ils représentent un quart du total des funérailles vers 1880. Le premier enterrement laïque à Louvain a lieu en 1862, à Malines en 1863... Vers 1887, les sociétés de libre-pensée, qui sont garantes de ces cérémonies civiles, comptent trente-cinq groupes et 2 000 membres, en 1912, 370 groupes et 26 000 membres, surtout dans les grandes villes et dans la Wallonie industrielle. Le cortège d'enterrement civil qui traverse l'espace public est là une alternative devenue banale par rapport à l'occupation religieuse de l'espace. Les funérailles sont devenues pour les laïques une occasion de manifester publiquement leur détachement de l'Église catholique.

Cette démonstration contestataire est particulièrement claire lorsque ce sont des dirigeants socialistes qui sont enterrés ⁴⁷. Lors de l'enterrement en 1890 du médecin socialiste et libre-penseur César De Paepe, mis en terre contre son gré car l'incinération lui a été refusée, le discours d'Émile Féron relève de manière provocatrice combien ce « libre esprit passionné de libre examen et de libre recherche avait horreur de la superstition » ⁴⁸. Les funérailles d'un autre leader socialiste, Jean Volders, en 1896, ont un caractère de contestation de l'ordre, à la fois social et religieux. « Funérailles-manifestation » accompagnées de 100 000 personnes dont certaines brandissent des calicots exigeant « le pouvoir aux pauvres », les funérailles de Volders apparaissent aux catholiques comme une provocation parce qu'elles ne sont pas l'occasion d'une cérémonie religieuse et sur le passage du cortège des catholiques ont descendu leurs stores et clos leurs volets en signe de désapprobation ⁴⁹.

Sauf dans les villages reculés, au cours du xx^e siècle les funérailles laïques sont devenues banales et le monopole catholique de fait en cette matière a été brisé. On est passé en un siècle d'une situation où l'enterrement et la place du défunt au cimetière étaient des instruments de domination du clergé – qui avait le pouvoir de faire enterrer ses adversaires dans le coin des réprouvés – à une situation où les funérailles civiles n'ont plus le caractère de manifestations anticléricales. On voit dès la fin du xix^e siècle des hommes politiques catholiques assister à des funérailles civiles comme des hommes politiques laïques assistaient déjà aux obsèques religieuses de leurs collègues catholiques. L'espace en Belgique est dès lors sécularisé en cette matière.

Mais...

La solution adoptée en Belgique semblait idéale : le cimetière laïcisé est ouvert à tous, les fosses sont creusées les unes à la suite des autres et chaque famille décide de ce qui s'y fera pour son défunt, selon ses convictions (fig. 1). Par ailleurs, aujourd'hui la question des cimetières n'y est plus que résiduaire puisque une proportion quasi majoritaire de la population – du moins dans les villes belges – se fait incinérer (40% des décès en 2008) ⁵⁰. Cette sécularisation des cimetières « à la Belge » est cependant loin de s'être généralisée, même en Europe.

En Italie, par exemple, le clergé catholique a gardé le pouvoir important d'accorder ou refuser une sépulture catholique en fonction de la vie publique des défunts. Il y a donc encore des espaces de relégation hors du « champ sacré » pour ceux qui ne

⁴⁷ Anne MORELLI, « Les funérailles des dirigeants socialistes comme manifestations laïques », dans *Brood en Rozen*, 1998-2, p. 67-73.

⁴⁸ *Le Peuple*, 28 décembre 1890.

⁴⁹ *Le Peuple*, 16 mai 1896.

⁵⁰ *La Libre Belgique*, 10 septembre 2008.

se sont pas conformés aux exigences de l'Église catholique. À Rome le cimetière « *acattolico* » est une oasis romantique bien charmante où des poètes protestants côtoient des communistes, mais c'est aussi un lieu – même exquis – de relégation (fig. 2). Le malheureux Welby qui demandait – contre l'avis de l'Église – qu'on mette fin à ses souffrances infinies, a été condamné par l'Église, après avoir obtenu gain de cause auprès d'un médecin compréhensif, à être privé de funérailles. De même en 2006, un prêtre des Abruzzes, sur avis de son évêque, a refusé de célébrer une messe de funérailles pour un de ses paroissiens divorcé, manifestant ainsi que le clergé garde en Italie, à travers le pouvoir d'accorder ou non des funérailles religieuses, un moyen de pression sociale très important ⁵¹.

D'autre part, en Belgique où la sécularisation des cimetières a donné toute satisfaction pendant un siècle, ce système a été remis en question pour réserver des carrés spécifiques aux musulmans, carrés par ailleurs peu utilisés jusqu'à présent. Les morts de toutes croyances ne se côtoient donc plus.

C'est le cas également en France où la présence musulmane séparée dans les cimetières est de fait en contradiction avec la législation républicaine l'interdisant ⁵². En 1998 un fait divers français a encore montré que les « mal-pensants » restent dérangeants même après leur mort. Le Messie de l'Aumisme, Gilbert Bourdin, meurt à l'hôpital de Grasse. Il désirait être inhumé à Castellane, où les Aumistes ont leur monastère, mais le maire de Castellane n'en veut pas et la mairie de Grasse fait savoir qu'elle non plus ne veut pas du messie dans son cimetière ⁵³. Le déplacement de sa dépouille est l'objet d'un rocambolesque itinéraire digne des incidents du XIX^e siècle, avec interception du cortège par un peloton de gendarmerie. Bourdin est finalement enterré dans le cimetière désaffecté de Castillon où – pour éviter son exhumation et son transfert – le sous-préfet a fait couler une dalle de béton armé de 300 kilos sur son cercueil plombé, et sans aucune inscription !

Alors qu'on pensait la question totalement dépassée – notamment par la multiplication des crémations – , l'espace du cimetière reste encore pour certains un enjeu de pouvoir...

⁵¹ *Il Manifesto*, 3 octobre 2006. Cet incident a fait l'objet d'un article car les paroissiens outrés ont boycotté le dimanche suivant la messe du prêtre zélé qui a dû être protégé de leur vindicte par les forces de l'ordre.

⁵² Les cimetières juifs, érigés en propriétés privées, ont été tolérés en France comme en Belgique par les législations du XIX^e siècle.

⁵³ *Le Monde*, 24 août 2000.

Figure 1 : L'idéal de cimetière laïc est un cimetière ouvert à tous, où les fosses sont creusées les unes à la suite des autres et où chaque famille décide de ce qui s'y fera pour son défunt, selon ses convictions (cimetière d'Etterbeek – photo Anne Morelli).

Figure 2 : Encore aujourd'hui l'espace du cimetière peut être un enjeu de pouvoir. On y accepte (ou non) ceux qui ont eu (ou pas) une vie conforme aux exigences d'une religion. Ici la tombe du communiste Antonio Gramsci dans le cimetière de Rome où sont relégués les non catholiques (photo Anne Morelli).

Bruits et sons au service de la religion pour la maîtrise de l'espace

Jean-Pierre GUTTON

Le sujet que définissent ces lignes suppose deux remarques préliminaires. La première consiste à se demander si la reconstitution du paysage sonore du passé est possible. La réponse est : « oui, mais c'est difficile ». Les documents existent, on le verra, mais ils sont, jusqu'à une date récente, surtout écrits. Ils supposent donc non seulement la critique habituelle, mais aussi souvent une reconstitution, particulièrement s'il s'agit d'écriture musicale exécutée avec des instruments qui ne sont plus courants et qui sont eux-mêmes reconstitués. La seconde remarque concerne la pertinence de la question posée. Deux thèmes peuvent être ici plaidés. D'une part, l'histoire du paysage sonore est suffisamment liée à celle de l'éducation et du contrôle des fidèles pour que les Églises y portent la plus grande attention afin de maîtriser et d'utiliser les sons. D'autre part, jusqu'à l'extrême fin du XVIII^e siècle au moins (le télégraphe Chappe), les cloches constituent le principal moyen d'information. Et ce sont les Églises qui possèdent, pour l'essentiel, cet outil de domination sociale, voire politique ¹.

Le silence et son contraire

Dès le Moyen Âge, l'Église catholique s'emploie à maîtriser les bruits et le rire. C'est que le bruit est partout, surtout dans les villes. Cris de la vie quotidienne, des marchands ambulants, des *estrousses*, c'est-à-dire des mises aux enchères. Il y a aussi les manifestations tapageuses rituelles, notamment celles qui sont liées au deuil. Pleureuses qui se lacèrent le visage avec des ongles, veuves qui crient « haut et durement » en suivant la dépouille de leur mari et qui tentent de se jeter dans la

¹ Un certain nombre des thèmes évoqués dans cet article sont développés dans Jean-Pierre GUTTON, *Bruits et sons dans notre histoire. Essai sur la reconstitution du paysage sonore*, Paris, PUF, 2000.

fosse. Les parents hurlent et supplient les saints à voix haute au moment des agonies. À ces coutumes, l'Église entend substituer psaumes, clochettes de procession et glas du clocher. L'Église s'oppose aussi, en un combat qui restera incertain jusqu'au XIX^e siècle, aux charivaris. Ces rituels condamnent par de bruyantes manifestations les secondes noces, surtout si les âges des futurs sont fort différents. Les épousailles de l'homme âgé avec une jeune fille demeureront sans descendance. C'est un vide symbolique qui s'installe et que le vacarme sanctionne tout en manifestant la solidarité communautaire avec les enfants du premier lit. Le mariage n'est régi que par le droit canon et ne doit relever que du contrôle de l'Église ; ce qui justifie la condamnation des charivaris ².

Aussi bien la vertu de silence est-elle magnifiée et d'abord par les règles monastiques. Celle de saint Benoît prohibe la parole, au réfectoire, au dortoir et souvent durant le travail. À Cluny comme à Cîteaux, les « confabulations » entre religieux sont limitées. L'acoustique des salles capitulaires est d'ailleurs symbolique du souci de maîtriser le bruit : si une seule personne parle, la réception est parfaite ; si deux personnes parlent en même temps, elle est fort mauvaise. La volonté de limiter le bruit se perçoit aussi dans l'attitude de l'Église à l'égard du rire. Elle le refuse au prétexte que le Christ n'aurait jamais ri. À partir du XII^e siècle, elle distingue toutefois les bons et les mauvais rires. Saint Louis rit, mais s'interdit de le faire le vendredi. La sculpture médiévale représente plus volontiers le sourire que le rire. C'est le fait des anges. Les diables et les vierges folles sont, au contraire, représentés ricanant.

Le Moyen Âge dépasse d'ailleurs le simple contrôle des comportements bruyants pour définir et classer les « péchés de langue ». Abordée par les théologiens dès le XI^e siècle, cette question est largement traitée au XIII^e siècle, notamment par Vincent de Beauvais. Il est vrai que le XIII^e siècle est le dernier grand siècle de l'oralité dominante et que c'est aussi celui de la renaissance de la prédication. La discipline de la parole est dès lors imposable à tous et saint Louis est à l'origine d'une forte répression du blasphème. Mais saint Bernard déjà avait dénoncé la langue dissolue. Et dès le XI^e siècle, il y avait un symbole éloquent dans l'emprunt des premières lettres de la première strophe de l'hymne pour les vêpres de la Saint Jean-Baptiste pour nommer les notes de musique. Qu'on en juge : *Ut queant laxis / Resonare fibris / Mira gestorum / Famuli tuorum / Solve polluti / Labii reatum / Sancte Ioannes* (« Pour que vos serviteurs puissent à pleine voix chanter les merveilles que vous avez faites, bannissez le péché de nos lèvres souillées, ô saint Jean »).

À l'époque moderne, la volonté de contrôler les sons est plus vive encore. Elle s'applique aux cloches dont l'importance est très grande dans la vie sociale et religieuse. La réforme tridentine exige la nomination, par le curé assisté des luminiers ou fabriciens, d'un sonneur, encore appelé tire-cloche ou marguillier, qui seul aura accès au clocher. Sa dignité de vie est d'autant plus surveillée que le clocher est parfois le logement du sonneur. L'Église entend aussi, mais l'issue du combat est pour le moins improbable, réserver les cloches à des usages religieux. Or le seigneur du lieu estime que le ban, les assises doivent être convoqués à son de cloche. Et c'est surtout la communauté d'habitants qui pense que les cloches sont biens communautaires et

² Par exemple, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Le charivari*, Paris, 1981.

nécessaires à sa protection contre tempêtes, orages, grêle. L'Église ne peut heurter de front cette croyance ³. Elle réfute l'idée que le son de la cloche puisse fendre l'air et repousser les nuages, mais admet que les prières accompagnant la sonnerie peuvent avoir un effet protecteur. C'est donc le rôle liturgique qui importe. Des règlements, dans chaque diocèse, précisent comment annoncer et accompagner le déroulement de la messe. La cloche utilisée, le type de sonnerie permettent donc de s'unir à la prière. Les contrats de fondation de messe précisent l'heure, le nombre de coups, l'intervalle entre eux. Contrôle encore de l'Église à l'occasion des baptêmes et des funérailles. L'Église a éliminé les sonneries exécutées par la famille ou par le parrain. Elle a imposé un code pour signifier notamment le sexe du défunt. Mais des oppositions peuvent demeurer, comme en Gascogne où des « benoits » sonnent les morts tard dans la nuit, voire toute la nuit ; ce dont les fidèles sont très satisfaits. L'évêque fait cesser ces sonneries à huit heures du soir ⁴.

Et, toujours au nom de cette volonté de contrôle, des sonneries sont réglementées pour que les signaux envoyés soient toujours clairs. Une hiérarchie des églises – cathédrale, collégiale, paroissiale – doit pour cela être respectée. Encore ces précautions ne permettent-elles pas toujours d'éviter les conflits entre paroisses et couvents ! Enfin, les évêques conduisent un ferme combat contre la pratique de paroissiens qui, la quête du vin terminée, s'enfermaient dans le clocher et sonnaient durant toute la nuit ! Ils la remplacent par la nomination d'un réveilleur de nuit qui, à minuit, « par le moyen d'une clochette et à haute et intelligible voix, [avertit] les fidèles de prier pour les défunts ». Dans le même ordre d'esprit, on rappellera comment l'Église s'oppose au traditionnel *aurost* des Pyrénées occidentales, chant funèbre improvisé par les femmes.

Il convient aussi de dire comment l'Église s'est prêtée au contrôle de la célébration des actions royales. Jusqu'à la fin du xvi^e siècle, celles-ci sont fêtées par des processions dans les villes, la première partie du cortège étant ecclésiastique. Les troubles religieux rendent ces processions dangereuses. En décembre 1587, Henri III rentre à Paris après une campagne courte et victorieuse. Refusant la traditionnelle cérémonie de l'entrée, il entraîne son escorte, avec municipalité et Parlement, à Notre-Dame et s'installe sous un dais, face à l'autel. Sur un signe du roi, les officiants chantent le *Te Deum*, suivi de prières implorant la protection de Dieu sur le roi. Une nouvelle cérémonie est née, contrôlée par la monarchie et l'Église, confinée en un espace clos. Au xvii^e siècle, le *Te Deum* s'impose définitivement et la fête populaire qui suit la cérémonie religieuse est, elle aussi, solidement encadrée ⁵.

Cette plus forte volonté de maîtriser bruit et sons à l'époque moderne s'explique assez facilement. La civilisation classique valorise le silence. L'honnête homme est un chef-d'œuvre de discipline qui a assimilé l'enseignement de la réforme tridentine. L'homme a perdu le franc arbitre par le péché originel. Il y a donc résistance des

³ Jean-Baptiste THIERS, *Traité des cloches et de la sainteté de l'offrande du pain et du vin aux messes des morts...*, Paris, éd. de 1781, chap. VII.

⁴ Anne ZINCK, *Clochers et troupeaux. Les communautés rurales des Landes et du Sud-Ouest avant la Révolution*, Bordeaux, 1997, p. 42-43.

⁵ Michèle FOGEL, *Les cérémonies de l'information dans la France du xv^e au xviii^e siècle*, Paris, 1984.

passions. Mais il a conservé le libre arbitre qui lui permet de triompher du péché. Le libre arbitre suppose toutefois une volonté constante de conserver calme et lucidité ; ce qui n'est possible qu'en cultivant le silence. Celui-ci a donc une connotation positive alors que le bruit est toujours suspect d'être diabolique. En témoignent les poursuites inlassables de l'Église contre la croyance aux cavalcades menées par les « âmes en peine ». Aussi le silence est-il largement imposé dans les institutions que les réformes ont créées ou transformées : hôpitaux, séminaires, écoles. Jean-Baptiste de La Salle dans sa *Conduite des écoles chrétiennes* y insiste beaucoup. Le silence imposé dans l'église est aussi un long – et d'abord incertain – combat. Cette hantise du bruit dans un lieu sacré conduit parfois à contrôler le bruit des pièces tombant dans le « bassin » de la quête ⁶. Nous sommes d'ailleurs au temps où l'importante diffusion des ordres monastiques a fait que le silence est érigé en valeur spirituelle. La règle de saint Benoît avait légitimé trois thèmes : le silence est une arme contre le péché, il est signe d'humilité et d'obéissance, il est indispensable à la vie communautaire. Plus tard, notamment sous l'influence des chartreux et des mystiques du xvi^e siècle, s'ajoute l'idée que le silence conduit à l'union mystique. Or ces valeurs ont été intégrées dans la définition de l'honnête homme et du chrétien qui a forgé un idéal de civilité demeuré vivant jusqu'au xx^e siècle.

L'utilisation de la voix humaine

Le rôle des églises n'est, bien évidemment, pas seulement de maîtriser les sons mais plus encore de les utiliser. Il faut redire la grande importance de la prédication dans la pastorale. Un environnement matériel importe d'abord. Les jubés ont remplacé les ambons des basiliques grecques et latines. Du haut de cette galerie surélevée, entre le chœur et la nef, et formant une tribune transversale, se lisaient épître et évangile. Assez peu subsistent car l'usage en cesse au xvii^e siècle, avec la réforme tridentine. Celle-ci multiplie les chaires à prêcher et les dote de rabats-voix ⁷. L'architecture des jésuites, grâce au P. Martellange notamment, apporte soin à ce que l'on nommera acoustique. Le rôle du bois, de moulures sur les murs est reconnu. Au reste, dès le Moyen Âge, murs et voûtes des églises sont des instruments musicaux. Les voûtes des cinq dômes de Saint-Marc de Venise permettent, au début du xvi^e siècle, à Giovanni Gabrieli d'en tirer merveilleusement parti ⁸. L'acoustique de l'église gothique Saint-Thomas de Leipzig, où Jean-Sébastien Bach est *cantor* de 1723 à 1750, est modifiée par des gradins de bois qui permettent une musique religieuse plus sophistiquée.

Au-delà de ces aspects matériels, l'histoire de la prédication peut révéler beaucoup à propos du dilemme silence-parole chez les religieux. On a souligné notamment ⁹ que, dans la famille franciscaine, des tensions se manifestent, vers 1600, entre retraite et apostolat. L'apostolat protestant conduit à lui opposer un apostolat catholique. Aussi

⁶ Nicole LEMAÎTRE, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles de Rodez, 1417-1563*, Paris, 1988, p. 282 et suiv.

⁷ Mais les chaires à prêcher préexistent à la réforme tridentine. Et certaines étaient extérieures (église Notre-Dame à Saint-Lô, ...).

⁸ S. E. RASMUSSEN, *Experiencing Architecture*, Londres, 1959.

⁹ *La part du silence. Solitude et recollection. Identités franciscaines à l'âge des réformes. Milieu xiv^e-milieu xvii^e siècle* (Colloque de Clermont-Ferrand, 7-8 avril 2006).

bien à cette époque, les capucins missionnent sur l'arc alpin, en Rhétie, c'est-à-dire sur le rempart contre la diffusion de la Réforme en Italie. Rome fait pression pour que la mission soit assurée, mais l'ordre s'interroge. Pour « missionner », il faut circuler à cheval et non pieds nus ; quelle doit être l'attitude à l'égard des femmes ? On doit vivre dans la pauvreté, mais les hérétiques ne donnent rien aux quêtes ! Comment gérer les rapports avec les curés ? On arrive à des compromis, on crée des « hospices » ou « missions », résidences de missionnaires. Mais les tensions demeurent durant tout le xvii^e siècle. Yves de Paris, partisan d'une attitude favorable à la mission, « employ de très grand mérite », écrit que Bernardin de Sienne (1380-1444) y trouve aussi de sérieuses difficultés. Ce dernier est, d'autre part, atteint « d'une incommodité naturelle qui luy rendoient la voix rauque, désagréable, empeschée comme d'un rheume habituel ». Il prie pour être délivré de ce mal : s'il doit continuer à missionner et si l'incommodité dure, « il la prendra comme un signe qui le rappelle dans une vie plus retirée ». « Chose admirable, sa voix devint nette, sonoreuse, éclatante, si propre à la portée de son zèle, qu'il prescha tous les jours, souvent plusieurs fois, l'espace de seize ans, avec les fruits admirables que l'on peut voir en sa vie ; et en cela Nostre Seigneur fit paroistre combien la predication luy est agréable, et ce qu'elle a de mérite pardessus la vie solitaire »¹⁰. Mais ces formules, cet exemple n'ont pas clos le débat.

La prédication développée à l'occasion des missions intérieures, des processions, des pèlerinages collectifs est forcément très sonore. Les sermons, mais aussi l'appel à la confession générale et à l'apaisement des procès, la plantation d'une croix y engagent d'autant qu'ils s'adressent à un public populaire : artisans, domestiques, soldats particulièrement surveillés en raison de leur propension au blasphème ! Et on sait que les processions sont accompagnées par des cantiques dont l'air, emprunté à des chansons populaires, est très rythmé. À Bordeaux, les airs les plus souvent cités sont : les Folies d'Espagne, J'aime rarement, Dans ce doux séjour¹¹. Et dans les missions, il y a une forte participation des fidèles qui chantent aussi, sans doute plus qu'à la messe. Canonisations, jubilés, peuvent donner lieu également à cette mise en scène d'un environnement sonore.

Mais peut-on vraiment entendre ce paysage sonore de la prédication ? Celui qui prêche ou catéchise ne suit pas toujours strictement un texte préparé. Dans un manuel destiné aux aumôniers militaires luthériens¹², l'auteur répond à la question : « Est-il plus édifiant que l'aumônier militaire récite ou lise les prières publiques ? ». On conseille de s'exercer avec des livres « d'une telle manière [qu'] il ne lui sera plus aussi difficile, en cas de besoin, grâce à l'aide divine, de faire sa prière lors d'un rassemblement de mémoire ou bien mieux d'improviser sans devoir beaucoup se soucier des mots ». Et de rappeler Marc, 13. 11 : « ce n'est pas vous qui parlerez, c'est le Saint-Esprit ». Dès le Moyen Âge, des « reportateurs », placés au pied de la chaire,

¹⁰ YVES DE PARIS, *Instructions religieuses tirées des Annales et chroniques de l'ordre de saint François*, Paris, 1662, p. 512-519.

¹¹ Philippe LOUPÈS, *L'apogée du catholicisme bordelais. 1600-1789*, Bordeaux, 2001, p. 198.

¹² Johann Ludwig HOCKER, *Pastorale Castrense*, 1710, p. 363-365.

prennent des notes ¹³. Les sermons sont donc souvent connus par des *reportations* qui, si elles sont suivies de publication, permettent de suivre le cheminement de la voix au texte. Les orateurs sacrés du xvii^e siècle, à en juger par la comparaison de plusieurs versions de leurs textes, savent improviser pour mieux dramatiser ¹⁴. Ce que nous suggère le rapprochement des diverses versions d'une oraison funèbre ne fait d'ailleurs que confirmer ce que Victor-Lucien Tapié nous a appris dans *Baroque et classicisme* ¹⁵. Lors des services célébrés pour le repos de l'âme des grands, un *castrum doloris* formé de statues, de tableaux, de tentures, de squelettes autour d'un catafalque est dressé. Cette pompe funèbre était un commentaire de la vie du défunt et elle soutenait l'éloquence de l'orateur dans un climat de grandeur et de pathétique. Gissey, Le Brun, le P. Menestrier dessinèrent ces pompes funèbres. Bérain, successeur de Gissey comme dessinateur de la Chambre du Roi, prépara, en 1687, le service à Notre-Dame pour le Grand Condé et Bossuet incorpora dans son oraison le sens de cette décoration de trophées et de palmes formant catafalque pour opposer la vie et la mort de l'illustre défunt. L'éloquence sacrée, classique dans sa forme, ne pouvait ignorer le baroque.

Reste à dire le rôle de la musique d'Église, omniprésente et goûtée des fidèles. Pierre-Ignace Chavatte, petit artisan du textile à Lille, sait apprécier l'orgue et, en 1689, lorsqu'un enfant est baptisé en musique, il écrit « et cela estoit beau à entendre ». De fait, les Églises veulent faire de la musique un instrument de catéchèse, les paroles devant être clairement audibles. Dans l'Angleterre anglicane, l'archevêque Crammer a posé : « *One syllabe, one note* ». Claude Goudimel recommande de chanter les psaumes huguenots en « harmonie consonante au verbe ». Le concile de Trente ¹⁶ entend que le texte soit toujours intelligible. Le canon 8 précise : « Toute la musique exécutée dans l'Église ne devrait pas être composée pour le vain plaisir de l'ouïe, mais de manière que les paroles puissent être perçues de tous... ». Dès les années 1550 cependant, c'est-à-dire avant même qu'ils soient officiellement rappelés, ces principes sont peu à peu oubliés sous l'influence de musiques italiennes. L'alternance des voix fait que la musique n'est plus seulement au service de la catéchèse. Les « *psalettes* » (ou *manécanteries*) des cathédrales ou collégiales, dont l'histoire est en plein renouvellement ¹⁷, donnent de véritables spectacles, notamment à l'occasion de concours, et le souci de catéchèse y semble bien absent. Il faut enfin faire une place spéciale à l'oratorio, parfois nommé *cantate religieuse* ou *opéra spirituel*. Le texte est sacré, souvent biblique. Le dialogue est chanté, sans décor, mais avec un accompagnement instrumental. Son nom s'explique par une naissance dans les pieuses

¹³ Quelques représentations dans les tableaux d'Eustache Le Sueur (1611-1655).

¹⁴ Jean-Pierre GUTTON, « De la voix au texte écrit. À propos de l'histoire de l'environnement sonore à l'époque moderne », dans Id. et Frédéric MEYER (éd.), *Pauvreté, cultures et ordre social. Recueil d'articles*, Lyon, 2006, p. 411-417.

¹⁵ Paris, 1957.

¹⁶ Édith WEBER, *Le concile de Trente et la musique de la Réforme à la Contre-Réforme*, Paris, 1982.

¹⁷ Bernard DOMPNIER (dir.), *Maîtrises et chapelles aux xvii^e et xviii^e siècles. Des institutions musicales au service de Dieu*, Clermont-Ferrand, 2003.

réunions qu'organise, dans la Rome de la seconde moitié du XVI^e siècle, Filippo Neri, fondateur de l'Oratoire. Carissimi et Stradella finiront de perfectionner l'oratorio.

Deux domaines – le théâtre, les cloches – sont sans doute à traiter à part parce qu'ils manifestent la volonté de l'Église de toucher toute la population au-delà des seuls fidèles. L'origine du théâtre est liturgique. Les drames sont d'abord joués en latin par des clercs à l'intérieur des églises. Ce sont des mystères (sujets empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament) ou des miracles (vies des saints). Vers le milieu du XII^e siècle, les drames sont désormais représentés sur le parvis des églises, en langue vernaculaire et par des laïcs groupés en confréries. Les mystères prennent une ampleur telle qu'ils sont joués sur plusieurs jours et mise en scène, machinerie, et donc sons, sont désormais essentiels. À Paris, la confrérie de la Passion jouit d'un monopole de 1402 à 1548, mais elle n'est dissoute qu'en 1676. Dans les régions montagneuses du pays, le théâtre rural, groupant toute la paroisse, survit très largement¹⁸. Ce théâtre est prophylactique ; il fait suite à des vœux de représenter l'histoire d'un saint si la communauté d'habitants est préservée d'une « peste », c'est-à-dire d'une maladie contagieuse. Toute la population contribue à préparer et à jouer la vie du saint. Bessans, en Maurienne, sur une voie de passage (l'Iseran), donc sur une porte d'entrée des contagions, a représenté au moins deux fois (1553 et 1583) un Mystère de la Passion. Un des manuscrits conservés est celui du metteur en scène : il signale, un peu à l'avance, le moment d'entrée en scène qui est couplé avec celui où l'assistance entonne un chant pieux¹⁹. D'autres travaux ont aussi insisté sur le caractère communautaire et sonore de telles représentations. À Modane, à la fin du XVI^e siècle, est joué le Jugement de Dieu. Dans un « prix fait » avec un fournisseur d'accessoires, il est précisé « feront et fournyrons des fuzées, à la coustume des ystoires, à chacung des dyables, toutes les foys qu'ilz sortiront d'enfer, et à Lucifer toutes les foys qu'il parlera chascune journée »²⁰. On comprendra combien cette forme de théâtre est loin de disparaître avec le Moyen Âge à la lecture d'une œuvre publiée en 1646, *Le triomphe des bergers*²¹. Cette pièce narre l'adoration des bergers. Elle est écrite par le curé d'une bourgade de l'arrière-pays stéphanois qui connaît bien la littérature sacrée et profane et qui coule ce thème traditionnel dans le moule d'une tragédie en cinq actes et en vers. Mais en même temps, grande place est donnée au chœur. Une ode ouvre la représentation avec la mention « Sur le chant : A Dieu desdaigneuse beauté ». Le dernier acte surtout est un dialogue entre bergers, bergères et « villageois » qui, dans la liste des acteurs, sont mentionnés ainsi. Et, pour le coup, chanté ou parlé, ce cinquième acte devait, dans sa mise en scène, faire une grande place à l'aspect sonore.

¹⁸ Voyez, notamment, les travaux de Jacques CHOCHÉYRAS, *Le théâtre religieux en Savoie au XVI^e siècle. Avec des fragments inédits*. Genève, 1971 et *Le théâtre religieux en Dauphiné, du Moyen Âge au XVIII^e siècle (domaine français et provençal)*, Genève 1975. Et aussi Gustave COHEN, *Études du théâtre en France au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, 1966.

¹⁹ Suzanne BOURGEOIS, *Bessans, village d'art en Haute-Maurienne*, Chambéry, s. d.

²⁰ J. MAIGNIEN, « Documents relatifs à un mystère joué à Modane en 1580 », dans *Petite Revue des Bibliophiles dauphinois*, n° 19, juillet 1914, p. 5-15.

²¹ *Le Triomphe des bergers*, par Louis Jaquemin DONNET, prestre de saint Geneys de Malifaut en Forests, Lyon, 1640. Nouvelle édition, Saint-Étienne, 1971.

Beaucoup plus connue, aussi passerons-nous rapidement, est l'utilisation des bruitages dans le théâtre scolaire des jésuites. Tambours et trompettes célèbrent par exemple dieux et héros. Et les ballets ont aussi, dans les fêtes données par les collègues, un rôle pédagogique. En 1663 à Lyon, *Le Temple de la Sagesse* est joué devant le consulat, dans la « salle des déclamations » du collège de la Trinité. Le musicien reçoit les compliments des pères : « Le Sieur La Violette, qui a eu la conduite de l'exécution de ce Ballet, a parfaitement accommodé les Airs et les Mouvements au Dessein, et à ses parties. Il a exprimé les distractions de l'Imagination, les erreurs de l'Aveuglement, et l'Ignorance des paysans par des Airs interrompus, sans que les mouvements cessent »²². La tradition du théâtre s'est d'autre part, maintenue, aux XIX^e et XX^e siècles, dans les paroisses avec un souci moral et éducatif évident et revendiqué.

L'emprise des cloches sur le temps et l'espace

Nous avons dit comment l'Église était à peu près parvenue à maîtriser l'usage des cloches. Leur utilisation pour les cérémonies du culte, les baptêmes, le glas est bien sûr fondamentale. Cependant, les cloches permettent aussi de sceller la communauté des fidèles : la note et la portée des cloches varient pour chaque paroisse et l'angélus, sonnerie en souvenir de l'Annonciation et en l'honneur de la Vierge, marque encore le temps civil. On soulignera ici la pérennité de l'emprise de l'Église. Même en ville, les sonneries ont toujours lieu et les rares églises récemment construites mettent en valeur cloches et clocher. Ainsi en va-t-il, par exemple à Saint-François-de-Molitor (2005) ou Notre-Dame de l'Arche d'Alliance (1998) à Paris ou, plus encore à Saint-Quentin-les-Sources de Montigny-le-Bretonneux (1992) avec un clocher ouvert qui laisse apparaître trois cloches. Elles demeurent porteuses d'émotions communautaires. L'armistice du 11 novembre 1918 avait mis en branle toutes les cloches de France. Trois jours après les attentats du 11 septembre 2001, le vendredi à midi, un temps de silence est observé. En Europe, les cloches ont sonné et le journal de 20 heures de France s'est ouvert au son du bourdon de Notre-Dame. Le 2 avril 2005 au soir, la mort de Jean-Paul II a été annoncée par les cloches. Le caractère rassembleur de la communauté assuré par les cloches se constate dès leur naissance puisque la fonte et le baptême d'une nouvelle cloche donnent lieu à une fête. Avant la Révolution, on trouve dans les registres paroissiaux le récit de la fonte. On y lit les conditions du contrat qui lie la paroisse et le saintier. La main-d'œuvre pour les charrois et la montée au clocher, parfois la terre pour la construction du moule sont fournies par la paroisse. Le métal provient, au moins en partie, d'une ancienne cloche cassée, de vieux instruments de cuisine. Les épouses de notables sacrifient volontiers un bijou de métal précieux à dessein de donner une meilleure sonorité à la cloche. La fonte sur la place publique, le choix des parrain et marraine, la cérémonie de bénédiction dite « baptême » sont autant d'occasions pour l'Église d'affirmer son emprise sur la vie communautaire.

²² Cité par Yvelise DENTZER, *Le théâtre, la musique et la danse à Lyon de la fin du Moyen Âge au début de la Révolution, 1435-1792*. Thèse inédite, Université de Lyon II, 1997, 614 p. (dir. J.-P. Gutton).

L'usage des cloches ne pouvait être qu'un enjeu essentiel dans les contrées qui voyaient s'opposer deux confessions. Dans les espaces de langue allemande, le *simultaneum* semble apparaître au cours des années 1530²³. Mais c'est la paix religieuse de 1555 qui, dans le Saint-Empire, donne une importance nouvelle aux formes de partage des espaces sacrés, l'article 27 de la paix d'Augsbourg prévoyant explicitement la coexistence dans certaines villes. Et, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, les situations de partage des lieux de culte se font plus fréquentes en raison d'accords locaux et de la politique d'annexion de la France. Or dans ces situations de mixité confessionnelle, il n'est pas envisageable que les cloches ne scandent la liturgie que d'une seule Église. Dans le Palatinat, une déclaration de 1705 ne parvient pas à apaiser les conflits à propos de l'usage des cloches et d'ailleurs également des orgues. Les cloches, de manière éphémère mais récurrente, marquaient l'espace de la paroisse et appelaient les fidèles à la prière, au culte.

En France, ce type de conflit a été également fréquent. On en trouve de bons exemples dans l'ouvrage²⁴ qui a publié la « Minute du procès-verbal fait en Dauphiné sur l'exécution de l'édit de Nantes par Messieurs les commissaires deputez par le roy a cest effect l'an 1599 ». Un texte, relatif à Die, ville fortement marquée par la Réforme, en est une bonne illustration :

Après laquelle expedition sur le different meu entre les ecclesiastiques, manantz et habitans de ladite ville de Dye tant d'une que d'autre religion pour les pretentions respectives qu'ilz avoyent de posseder et se servir de la cloche sur laquelle bat l'horloge estant a present au clocher de l'esglise de Notre-Dame, avons ordonné que ladite cloche demeurera affecté audit horloge comme elle a cy devant esté, et pour la convocation des assemblées qui se feront en la maison de ville, bureau des pauvres, et pour donner advis du feu qui pourroyt survenir en quelque maison d'icelle, lequel horloge sera réparé et entretenu aux fraiz et despens commungs de tous les habitans de ladite ville, sans que nul se puisse pretendre exempt de ladite reparation ou maintien; et pour obvier a toutes contentions est ordonné que pour le service de ladite eglise les ecclesiastiques et les catholiques de ladite ville achepteront une cloche, laquelle sera mise audit clocher, et ceux de ladite religion pretendue reformée en achepteront une autre qui sera mise a leur temple ou pres d'icelluy pour s'en servir à l'effect de leurs presches, consistoire, prieres et autres assemblées particulieres qu'ilz feront suyvant et a la forme de l'edict, enjoignant respectivement ausdits catholiques et de ladite religion pretendue reformée d'achepter lesdites cloches dedans un moys precisement pour s'en servir a l'effect que dessus, et cependant se serviront respectivement de la cloche dudit orloge aux heures desquelles ilz conviendront et que n'y aura concurrence de service de l'une ou de l'autre religion. A la prononciation de laquelle ordonnance faite en presence des partyes, apres avoir oy la declaration des ecclesiastiques par la bouche du sr de Gironde, doyen de l'esglise cathedrale Notre-Dame de Dye et vicquaire general de M. l'evesque de Vallance, par laquelle ilz ont confessé estre tenuz d'entretenir l'orloge batant sur la dite cloche a leur despens, nous avons ordonné estre fait acte de ladite declaration, et que par cy apres et ensuite d'icelle

²³ Olivier CHRISTIN, « Le temple disputé : les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 222/4, octobre-décembre 2005, p. 491-508.

²⁴ Elisabeth RABUT, *Le Roi, l'Église et le Temple. L'exécution de l'Édit de Nantes en Dauphiné*, Aubenas, 1987, p. 70-71.

lesdits ecclésiastiques fourniront audit entretenement a leurs despens, et les habitans tant d'une que d'autre religion en seront deschargez, et au surplus tiendra ladite ordonnance selon sa forme et teneur.

Ce type de conflit se rencontre dans plusieurs régions. La visite pastorale de 1611 à Saint-Martial dans les Cévennes est également instructive ²⁵. La bourgade compte cent feux catholiques pour quarante protestants et ses notables souhaitent priver leurs concitoyens protestants de l'usage de la « cloche nouvellement faite » dont les réformés « se veulent servir en considération qu'ils y ont founry leur part et pourtion ». L'évêque refuse la requête « saul à leur estre remboursé ce qu'ils se trouveront y avoir founry de leur part sy mieux n'ayment en faire une aultre de deux ou trois quintaux à laquelle lesdits habitans catholiques y contribueront de leur part ». Il ne faisait qu'appliquer le trente-quatrième des articles secrets annexés à l'Édit de Nantes : « en tous les lieux où l'exercice de ladite religion se fera publiquement, on pourra assembler le peuple même à son de cloche ». Enjeu de pouvoir entre les religions, les cloches attestaient une domination sur le territoire. On notera d'autre part, même si, sur ce thème, la bibliographie est moins développée que sur les cloches, que le chant des psaumes est pour les réformés une autre manière de s'approprier un territoire. Le chroniqueur catholique, Jean Burel, évoquant le siège du Puy par les calvinistes (1562) écrit : « Pendant ledit siège, lesdits huguenots, à gueule ouverte et mespris de la religion crestienne, estang en ung champ... en nombre de plus de trois cents qui chantoient des seaulmes de David comme chacun les entendoit » ²⁶. Dans les Allemagnes, le cantique luthérien est un signe distinctif essentiel de l'appartenance confessionnelle et d'une culture de l'ouïe et de la parole. Les *Leichenpredigten*, oraisons funèbres protestantes qui intègrent des récits de la vie des défunts disent la place que chant et cantiques tiennent dans la vie du fidèle. Les recherches sur les inventaires après décès du XVIII^e siècle, à Spire ou en Souabe, montrent la place des recueils de cantiques dans un lieu abrité de la demeure, le legs du recueil comme d'une relique familiale. Et le chant religieux est un accompagnement spirituel de la douleur, en particulier celle de la maternité, et un recours contre les dangers. On a montré aussi combien, pour une confession persécutée, le chant nocturne des psaumes est une manière de domestiquer la peur et la nuit et révèle également une perception de l'espace propre aux réformés ²⁷.

Rapidement, la Révolution limita puis interdit l'usage des cloches ²⁸ tentant d'imposer le tambour pour les annonces civiles ; ce qui était assez paradoxalement

²⁵ Robert SAUZET, *Les Cévennes catholiques. Histoire d'une fidélité (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, 2002, p. 47-48.

²⁶ *Mémoires de Jean Burel, bourgeois du Puy*, éd. par Augustin CHASSAING, Le Puy, 1875, réédition B. et P. RIVET, Saint-Vidal, 1983, p. 16 ; Patrice VEIT, « Chant, musique, religion et culture à l'exemple de l'Allemagne. 1500-1900 », dans *Bulletin d'information de la Mission historique française en Allemagne*, n° 43, 2007, p. 147-154.

²⁷ Yves KRUMENACKER, « Une perception protestante de l'espace du XVIII^e siècle ? », dans *Évolution et représentation du paysage de 1750 à nos jours. (Actes du) Festival d'histoire de Montbrison, 28 septembre-6 octobre 1996*, Montbrison, 1996, p. 139-155.

²⁸ Alain CORBIN, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris, 1994.

donner satisfaction, sur ce second point, à l'Église. Confiscation et transport des cloches sont durement ressentis et par l'Église et par les fidèles. Et à partir de 1796, quand le culte renaît, le rétablissement des sonneries tarde. Le 17 juin 1797, au Conseil des Cinq-Cents, un rapport favorable à ce rétablissement est repoussé. Mais peu à peu, entre l'automne de 1799 et la loi du 8 avril 1802 (articles organiques précisant le Concordat), l'Église retrouve ce moyen de contrôle de l'espace. La nouvelle géographie communale et ecclésiastique fait toutefois que les cloches sont moins nombreuses qu'en 1789. Le XIX^e siècle sera celui de la reconstitution des carillons et beaucoup d'églises se dotent alors de trois cloches, ce qui permet plus de clarté dans les messages, particulièrement pour la sonnerie du glas. Ce siècle, parce qu'il rationalise le temps (alignement sur le midi de Paris en 1891, puis de Greenwich en 1911), est aussi celui de la concurrence entre la cloche de l'église et l'horloge de la mairie. Le rôle liturgique des cloches est reconnu, mais, en principe, on ne doit pas sonner les fêtes supprimées, telle celle de la Fête-Dieu. La durée des sonneries à la volée est de plus en plus contrôlée, surtout à partir de 1884. Entre l'angélus du soir qui, dès la nuit tombée, met en garde contre les pièges de la nuit et le « couvre-feu » ou la « retraite » qui marque la fermeture du cabaret, il peut y avoir une petite guerre. L'article 27 de la loi de séparation de l'Église et de l'État (9 décembre 1905) posa : « les sonneries de cloches seront réglées par arrêté municipal et, en cas de désaccord entre le maire et le président ou directeur de l'association culturelle, par arrêté préfectoral ». Un décret d'application (mars 1906) et une abondante jurisprudence ont peu à peu apaisé les choses. Le curé décide de l'heure des sonneries, son choix étant limité par les pouvoirs de police du maire chargé d'assurer la tranquillité publique. Des sonneries civiles sont possibles en cas de « péril commun » et dans des circonstances telles que la célébration des fêtes nationales ²⁹.

Ce tableau de la maîtrise de l'espace par les religions au moyen des sons permet sans doute de comprendre beaucoup de choses pour les siècles passés. Bien entendu, il est beaucoup moins pertinent pour le temps présent, dans une société laïcisée, même si le rôle de la prédication et des cloches demeure. D'autre part il faut remarquer qu'une bonne partie de l'effort d'acculturation, avec « apprentissage du silence » en quelque sorte, s'est transformée dès les années 1750 avec la naissance de l'intimité qui ajoute à l'enseignement de l'Église une plus grande maîtrise de la civilité. La discrétion, le silence deviennent peu à peu aussi des valeurs profanes. Et le mouvement se prolonge au XX^e siècle avec la lutte contre le bruit. Les sons, comme l'absence de bruit, demeurent des « marqueurs », mais ils sont bien indépendants de la sphère religieuse.

²⁹ M^{gr} KERLEVÉO, *L'Église catholique en régime français de séparation*, s.l., t. II, 1956.

La construction des églises dans les missions périphériques du Congo belge (1890-1960)

Une pratique « bricolée » et ambitieuse ¹

Bram CLEYS et Bruno DE MEULDER

Ce texte se propose de montrer que, à quelques notables exceptions près, l'histoire de l'architecture religieuse catholique au Congo, durant la période coloniale, est le résultat de « bricolages », de démarches pragmatiques et de formes archétypales. La construction, tout au moins durant la première décennie de ce qu'on appelle habituellement la « deuxième évangélisation du Congo » ², était avant tout une pratique quotidienne pour les missionnaires catholiques, dans quasi toutes les régions. De tout temps, les frères missionnaires européens et leurs ouvriers congolais bâtirent les édifices religieux avec des moyens financiers limités et presque toujours en l'absence de concepteurs qualifiés. Cette pratique « artisanale » – relevant davantage du bricolage à partir de langages formels préexistants que d'une recherche d'innovation – n'a à ce jour trouvé place dans l'historiographie que de façon exceptionnelle. Cette nonchalance envers la forme, la fonction et la construction – considérées depuis le *De architectura* de Vitruve comme les trois ingrédients de base de l'architecture

¹ Une première version de cet article a été présentée lors de la session « The Twentieth Century Church » du 60^e *Annual Meeting of the Society of the Architectural Historians*, Pittsburgh, 11-15 avril 2007. Nous remercions le président de la session, Robert Proctor, ainsi que Judy Loach et Carol H. Krinsky pour leurs commentaires.

² La « première évangélisation » se réfère surtout aux activités missionnaires des franciscains et capucins de l'Europe méridionale dans le Royaume du Congo durant la période 1482-1835. La « deuxième évangélisation » renvoie, en revanche, aux activités missionnaires déployées par les protestants et les catholiques à partir des années 1880 et qui, après quelques années, couvrirent tout le territoire du Congo indépendant. À propos de ce double concept, voir Frans BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telega*, t. II, n° 21, 1980, p. 25-37 et « La deuxième évangélisation du Zaïre », *ibid.*, t. II, n° 22, 1980, p. 35-54.

– permet cependant de s’interroger de façon critique sur l’élément central de cette historiographie.

La première partie de ce texte présente les stratégies architecturales qui sont à la base de la réalisation des églises missionnaires au Congo belge. Elle s’intéresse, en particulier, à la position prise par ces églises dans le débat relatif à la place des langages formels occidentaux et locaux. Cet angle d’approche permet de donner un aperçu de l’architecture des églises missionnaires catholiques dans la colonie. La seconde partie illustre, à partir de l’exemple de la construction des églises dans un poste missionnaire de la région du Kasai, en quoi l’architecture religieuse de la périphérie relève de la pratique « bricolée », et en quoi elle échappe à une catégorisation simple.

Entre formes importées et formes vernaculaires. Vers une typologie de l’architecture missionnaire au Congo belge

La construction des églises dans les premières décennies de la deuxième évangélisation catholique du Congo a fait montre de peu de nuances dans son approche des moyens architecturaux locaux. Pour bon nombre de catholiques, jusqu’à la Première Guerre mondiale, la transplantation du vocabulaire architectural européen dans la périphérie a constitué l’idéal architectural de l’église missionnaire. Après la guerre, la permanence de ce modèle dans les postes missionnaires les plus importants explique que les églises d’allure européenne dominent les représentations de l’évangélisation du Congo. C’est seulement dans les années cinquante qu’un changement limité intervint, comme en témoignent les photographies de quelques églises de style « moderne » qui, conformément aux conceptions nouvelles de l’évangélisation, devaient témoigner du dynamisme de la jeune Église au Congo.

Nous le verrons plus loin à partir de l’étude de cas, les références aux modèles européens se limitaient la plupart du temps, en tout cas dans les périodes les plus anciennes, à des adaptations locales superficielles. Par manque de moyens financiers, de matériaux de construction habituels et de compétences, beaucoup d’églises de cette période étaient des ouvrages prosaïques dotés de plans archétypaux. Il existe néanmoins quelques exemples d’une utilisation plus réfléchie des idiomes architecturaux européens. Parmi les plus explicites, on retiendra l’exemple des moines bénédictins qui, lors de leurs premières missions au Katanga, transposèrent purement et simplement dans la colonie le modèle néo-roman de l’abbaye-mère de Zevenkerken (près de Bruges). Bien qu’une telle stratégie fût commune à de nombreux instituts missionnaires, la plupart lui préférèrent toutefois, pendant cette période faste de l’ultramontanisme, le langage formel néo-gothique, témoignant par là du rôle générique attribué à ce style architectural, reflet, dans le projet missionnaire, d’une Église catholique triomphante.

Tandis que les églises métropolitaines continuaient à servir de modèles pour la construction des églises missionnaires au Congo, le néo-gothique perdit, à partir de l’entre-deux-guerres, sa position dominante comme source d’inspiration, au profit de l’art déco et d’autres langages formels plus éclectiques. Néanmoins, quel que soit le langage formel, ce sont surtout les images évoquées par ces idiomes qui étaient

transplantées ou, pour mieux dire, « déplacées »³. Sans plus présenter de lien avec le plan, la structure du bâtiment ou tout autre logique de construction, les caractéristiques stylistiques étaient seules retenues comme références superficielles à l'un ou l'autre style. Dans le processus de tâtonnements propre à cette période, la jeune Église missionnaire se raccrochait essentiellement aux plans archétypaux.

Une variante paradoxale de cette méthode – qui connut une certaine popularité dans le Bas-Congo au début des années 1890 – apparaît dans les églises néo-gothiques entièrement préfabriquées en Europe, dont l'exemple le plus célèbre fut l'église en fer de Boma, don de bienfaiteurs belges. Cet édifice constituait un exemple d'architecture littéralement importée, résultant en toute logique du choix d'autres techniques (la préfabrication) et d'autres matériaux (l'acier). Cette opération (qui savait plusieurs lois fondamentales de l'architecture, telles que le lien entre matériau et confort) suscita une conception tout à fait neuve de l'architecture comme pur décor ou pure image ou du moins comme production faisant la part belle à l'iconographie.

Les innombrables bâtiments d'églises, prosaïques en eux-mêmes, pour lesquels on importait du pays d'origine des ensembles quasi complets d'éléments décoratifs et de mobilier, de l'autel à l'image de la Vierge, en passant par l'harmonium, le tabernacle, le chemin de Croix ou le confessionnal, offraient une autre variante, tout aussi paradoxale, de cette pratique. Dans ce cas, une dissociation étrange naissait à nouveau entre architecture et décor, mais cette fois de façon inverse. La spatialité surgissait de l'impressionnant mobilier et de sa mise en scène ; le bâtiment lui-même disparaissait à l'arrière-plan. Ceci offre un nouvel exemple – moins dispendieux – de la politique de l'image ou de l'importance déterminante de l'iconographie comme médium de l'évangélisation.

Même si le modèle importé reste dominant, un certain nombre d'instituts missionnaires choisirent, à partir de l'entre-deux-guerres, d'explorer d'autres voies. Inspirées par l'appel du pape Benoît xv dans son encyclique missionnaire *Maximum Illud* (1919) et sous l'influence de nouvelles pensées évangélisatrices, des approches innovantes, recherchant davantage de cohérence avec les traditions culturelles locales et régionales, furent appliquées à la construction des églises missionnaires. Des expériences intéressantes furent menées dans cette voie par les capucins qui, dans l'entre-deux-guerres, s'érigèrent en défenseurs du « véritable art congolais de construction des églises »⁴. En même temps qu'ils abandonnaient et bouleversaient les concepts occidentaux de l'architecture religieuse, ils adoptaient des structures spatiales, un vocabulaire architectural et des modèles décoratifs endogènes comme éléments de base de nouvelles expériences de construction. Comme à Mbanza (Ubangi), cette recherche a mené à une conception de la chapelle comme maison indigène. Les églises de plus grandes dimensions, elles, continuaient de poser problème jusqu'au jour où le missionnaire capucin Théotine Cap présenta à l'Exposition d'art chrétien de Léopoldville de 1936 un modèle d'église qui simulait la forme, le matériau

³ Dans la théorie architecturale, on définit *displacement* comme « *the introduction of a new and alien element into a more or less stable context* » (Hilde HEYNEN, « Patterns of Displacement », dans *Journal of Architectural Education*, t. 52/1, 1998, p. 2.

⁴ Sepp SCHÜLLER, « Die christliche Kunstausstellung in Léopoldville 1936 », dans *Die katholischen Missionen*, t. 5, n° 65, 1937, p. 11-16.

et le tracé d'un village local ⁵. Bien que l'on puisse critiquer cette interprétation « créative » d'un village indigène (elle fait davantage penser aux pavillons exotiques des expositions universelles de l'époque qu'aux descriptions ethnographiques des villages concernés), ce qui importe ici, c'est le choix délibéré d'un art architectural religieux endogène, le recours exclusif à l'artisanat local et l'analogie réalisée entre église et village (l'église comme expression construite d'une communauté et de son authenticité). L'église missionnaire s'adaptait désormais à la culture locale qu'elle utilisait comme médium pour son message. Les innovations des capucins présentaient de la sorte des analogies avec les « expériences d'adaptation » entreprises à la même époque dans d'autres colonies africaines ⁶.

Dans les années 1950, la mission jésuite au Kwango est à l'origine d'une variante de ces expériences d'« adaptation inverse ». Pendant un certain temps, ces religieux n'ont tout bonnement plus construit d'église dans leurs nouveaux postes. Ils célébraient la liturgie en plein air, au milieu du paysage (urbain), conformément, disaient-ils pour se justifier, aux usages locaux de réunion et de célébration. L'argument combine deux éléments : une interprétation de la culture locale et une (ré-)interprétation de ce que doit être la communauté religieuse et du rôle qu'y doit tenir l'édifice religieux. Pour ce dernier élément, les jésuites se réfèrent aux usages paléochrétiens et à la Bible. Ils paraphrasaient le titre d'un livre sur la possibilité d'une architecture religieuse après Vatican II – *In een of ander huis* – une pratique jésuite qui pourrait être librement traduite par « Dans ce lieu ou dans un autre ». Comme l'historien et critique belge d'architecture Geert Bekaert, les jésuites du Congo retournaient à cette phrase des Actes des Apôtres (2, 46), décrivant la vie des premiers chrétiens (« ils rompaient le pain dans leurs maisons ») pour décrire l'essence du bâtiment d'église dans la période d'après-guerre, c'est-à-dire un bâtiment quelconque, voire une habitation privée sans signe distinctif. Puisant déjà, une décennie avant Vatican II, leur inspiration dans ces textes, les jésuites faisaient même un pas de plus en refusant – du moins temporairement – de construire des églises ⁷.

Ces exemples mettent en évidence un processus dialectique entre la réinterprétation de la communauté religieuse et du bâtiment d'église, d'une part, et la culture locale, de l'autre. Ce processus était inspiré par les expériences vécues par les missionnaires à l'occasion de leurs rencontres avec le peuple indigène et sa culture. Cela ne signifie pas pour autant que le rôle de cette population ait jamais dépassé celui de témoin, ni que les édifices religieux issus de ces expériences aient été moins étranges au regard de la culture locale que la production néo-gothique dominante évoquée ci-dessus.

Moins radicaux dans l'expérimentation « indigéniste », quelques architectes isolés se prononcèrent en faveur d'une architecture d'église « authentique », adaptée au contexte évangéliste et destinée à un certain nombre de bâtiments d'églises importants et représentatifs. À la différence des capucins et des jésuites des années cinquante, ces architectes optèrent à nouveau pour un langage formel « universel »,

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ Daniel Johnson FLEMING, *Heritage of Beauty. Pictorial Studies of Modern Christian Architecture in Asia and Africa illustrating the Influence of Indigenous Cultures*, New York, Friendship Press, 1937, p. 82 et s.

⁷ Geert BEKAERT, *In een of ander huis. Kerkbouw op een keerpunt*, Tiel, Lannoo, 1967.

donc européen, aux dépens des traditions culturelles locales. À l'instar cette fois des jésuites et sous l'influence des débats suscités en Belgique et ailleurs en Europe sur le renouvellement de l'architecture chrétienne, ils retournèrent à d'anciens modèles d'église, empruntés notamment à l'histoire de l'architecture de l'Europe occidentale, pour créer un style architectural qu'ils estimaient adapté à l'Afrique centrale.

Un des représentants les plus intéressants de ce courant est le chanoine Raymond Lemaire (1878-1954), professeur d'histoire de l'architecture à l'Université de Louvain. Dans différents projets élaborés entre 1912 et 1937, il s'attela à la conception d'une architecture d'église adaptée au Congo belge. Parallèlement aux écrits contemporains du missionnaire français Maurice Briault – mais avec moins d'intérêt encore pour les possibilités d'intégration d'éléments formels locaux – Raymond Lemaire puisa aux ressources architecturales développées par la jeune Église en Europe du Sud. Ce cadre de référence lui permettait à la fois d'utiliser des techniques de construction adaptées au climat africain et d'introduire des espaces disciplinaires qui correspondaient au contexte particulier de la région de mission. Presque tous ses plans prévoyaient ainsi un baptistère séparé de l'église. Ce dispositif permettait de baptiser adultes et enfants en dehors de l'église et de réserver l'entrée des édifices religieux aux seuls initiés. Lemaire présenta une synthèse de ses expérimentations, mais cette fois à une échelle monumentale, dans son projet pour l'édification d'une basilique nationale à Kalina, à Léopoldville, dont l'idée avait été lancée, en 1930, par les vicaires apostoliques de la colonie, à l'occasion du centième anniversaire de la Belgique. Mais, malgré les efforts entrepris pour rassembler les fonds nécessaires, la basilique ne sera jamais construite⁸.

À en juger par la typologie de l'architecture religieuse missionnaire au Congo belge que nous venons d'esquisser, le dernier type présente les mêmes bases que l'avant-dernier. Né après 1945, il résulte de l'inadéquation des églises réalisées dans les styles « néos » qui fleurissaient partout en Afrique centrale comme de l'idée que la culture indigène n'avait pas produit de vocabulaire architectural exploitable. Bien que, dans les premières décennies de la seconde colonisation, les églises et chapelles aient souvent été construites avec des techniques et des matériaux locaux, ces constructions temporaires – remplacées par des bâtiments en matériaux « permanents » dès que possible – n'étaient pas considérées comme des lieux d'expérimentation. L'absence mentale de l'architecture « locale » et l'inadéquation éprouvée des nouveaux langages justifiaient l'introduction du « style international » de l'architecture moderne. Sa prétention à l'universalité, qu'il partageait avec les autres courants, s'appuyait cette fois sur la neutralité supposée d'une approche architecturale définie comme absence de style ou rationalité : l'architecture n'était plus qu'un simple récepteur de l'activité ecclésiastique. Pareils exemples sont restés assez limités. L'option d'une architecture « moderne » était un choix délibéré, réservé aux projets importants : tous les exemples connus ont été réalisés dans le cadre de projets destinés à la formation d'élites. Dans

⁸ Un autre architecte, concepteur de projets du même type, est Léopold Cuvelier (1904-1966). Bien qu'il fût en service à l'ONATRA, l'administration coloniale de transport, il construisit, à côté des églises à Matadi et Thysville, quelques cloîtres et d'autres projets pour le compte des missionnaires catholiques du Bas-Congo.

le cas des cités de l'OCA (Office des cités africaines, 1952-1960), à Léopoldville, Elisabethville, Bukavu, Stanleyville et Usumbura, les églises furent conçues comme autant de points de référence fixes dans les quartiers congolais aisés et urbanisés ⁹. Plusieurs établissements scolaires destinés aux élites congolaises furent érigés dans les années cinquante dans ce style moderne, comme la chapelle du campus de l'Université catholique de Lovanium. Dans le Zaïre postcolonial, ce langage formel deviendra dominant pour les nouvelles constructions religieuses, sous l'influence de « l'architecte de Scheut » Paul Dequeker, nommé chef du bureau national des bâtiments par la conférence des évêques. Sur la base des principes de *L'architecture tropicale*, cet architecte a créé un langage formel pour l'église catholique décolonisée qui, dans sa recherche d'unité nationale, a exclu les références culturelles locales et choisi le « style international » comme point de départ ¹⁰.

Archétypes architecturaux et images néo-vernaculaires. La construction des églises comme « bricolages » à Mikalayi-Saint-Joseph, 1890-1960

Les approches que nous venons d'évoquer ont permis d'explorer les positions divergentes prises par quelques églises missionnaires novatrices dans le débat concernant les rapports entre traditions culturelles européennes et congolaises comme sources d'inspiration de l'architecture religieuse. D'un point de vue quantitatif, la plupart des églises coloniales édifiées par des institutions religieuses catholiques ne peuvent être décrites ou interprétées en référence à l'histoire des idées. Associées à des pratiques de construction ordinaires, elles échappent au discours traditionnel de l'histoire de l'architecture. Aux quatre stratégies décrites ci-dessus s'en ajoute une cinquième : comme le montrera l'analyse minutieuse d'un cas, cette pratique relevant du bricolage – même si elle échappe à une catégorisation simpliste – pose des questions stimulantes et pertinentes sur la signification de l'architecture d'église en périphérie, voire sur les possibles significations de l'architecture en général.

Les bâtiments ecclésiastiques édifiés par les missionnaires de Scheut – une congrégation missionnaire belge, catholique et masculine – à Mikalayi Saint-Joseph correspondent dans les grandes lignes à cette approche. Mikalayi – connu sous le nom de Luluabourg Saint-Joseph – est le premier poste missionnaire fondé par des catholiques au Kasai, région de la partie méridionale du Congo central. Au moment de sa fondation en 1891 par Éméry Cambier, c'était un établissement autonome, situé au sommet d'une colline sur une terre offerte par un chef local, à une certaine distance – et c'était délibéré – de l'unique poste territorial du Kasai-central.

⁹ Bruno DE MEULDER, *Kuvuande Mbote. Een eeuw koloniale architectuur en stedenbouw in Kongo*, Anvers, Houtekiet, 2000. Pour un autre exemple, cette fois dans les territoires sous mandat du Ruanda-Urundi, voir Johan LAGAE, « Architectuur en de « choreography » of schooling », dans *Oase. Tijdschrift voor Architectuur*, t. 72, 2007, p. 134-139.

¹⁰ Paul DEQUEKER, *Églises tropicales*, Kinshasa, CEP, 1984. Pour quelques réflexions sur son travail, voir Pamphile M. MANTUBA-NGOMA, « L'architecture chrétienne catholique de Kinshasa (1908-1988) », dans Jean-Luc VELLUT (éd.), *Villes d'Afrique. Explorations en histoire urbaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 101-122 ou Mudijo Malamba GILOMBE, « African Churches : the Work of Paul Dequeker », dans *Church Building*, t. 14/8, 1990, p. 10-11.

La première chapelle de Mikalayi fut construite en 1897, six ans après la fondation de la mission. Auparavant, la messe était célébrée dans une chambre de la résidence des missionnaires, aménagée en chapelle domestique. Construite en pisé et munie d'un toit de chaume, cette première chapelle était communément désignée par les missionnaires comme « la chapelle temporaire ». Elle fut rapidement remplacée par un nouveau bâtiment, cette fois en briques, une technologie que les religieux commençaient à expérimenter. Ils utilisaient l'argile locale pour produire des briques cuites, nouveau matériau apprécié pour sa résistance à l'eau, au vent et aux insectes et dont l'emploi fut valorisé comme signe de civilisation ¹¹.

La nouvelle chapelle – toujours dotée de dimensions modestes – présentait un plan rectangulaire et un toit pointu en saillie. Le langage formel du bâtiment pouvait être qualifié d'hybride et combinait l'application de formes architecturales archétypales au niveau du plan et du projet général avec la politique de l'image caractérisant la majeure partie de l'architecture ecclésiastique au Congo belge. Présentant, dans sa façade notamment, une vague référence au vocabulaire néo-gothique dominant, le projet était conçu de manière à évoquer l'image d'une église et à exprimer par là la fonction sacrale du bâtiment. Le caractère bricolé et hybride de l'édifice était également perceptible au niveau des techniques de construction et des matériaux utilisés. Alors que les murs étaient en briques – matériau qui combine de manière intrinsèque une technologie occidentale avec une matière première locale –, le toit était encore fait de paille et reposait sur des piliers en bois. La menuiserie était également réalisée à partir de bois local.

Si les briques ou la finition détaillée de la façade renvoyaient à la patrie européenne des missionnaires, le procédé de construction était, quant à lui, enraciné dans les pratiques locales. Pour se protéger du soleil brûlant, les travaux débutaient par le toit ; les murs venaient après. Cette méthode n'était pas inspirée par le bagage théorique des maçons : elle était issue d'un processus d'approximations successives et reflétait probablement l'influence de méthodes locales de construction. Des descriptions ethnographiques confirment en effet que les bâtiments ronds ou parfois rectangulaires, caractéristiques des productions indigènes, étaient construits en enfouissant des bâtons dans le sol aux coins du bâtiment au travers desquels des branches horizontales étaient entrelacées. Du pisé était ensuite ajouté pour remplir les murs ¹².

L'intérieur de la chapelle témoigne du même caractère hybride et des mêmes « bricolages ». L'emplacement des objets était fort comparable à celui rencontré dans les chapelles belges. Outre que cette chapelle illustre la politique de l'image imaginée par les religieux, un examen plus attentif livre d'autres éléments intéressants. Le

¹¹ Pour une critique africaniste de l'obsession de l'architecture occidentale pour la permanence, consulter Zoe S. STROTHER, « Architecture Against the State. The Virtues of Impermanence in the Kibulu of Eastern Pende Chiefs in Central Africa », dans *Journal of the Society of Architectural Historians*, t. 61/3, 2004, p. 272-295.

¹² Henri NICOLAÏ et Jules JACQUES, *La transformation des paysages congolais par le chemin de fer ; l'exemple du BCK*, Bruxelles, Institut royal colonial belge, 1954 (Section des sciences naturelles et médicales. Essais, coll. in-8°, vol. 24), p. 65-72 ou Prosper DENOLF, *Aan de rand van de Dibese*, Bruxelles, Institut royal colonial belge, 1954 (Section des sciences morales et politiques. Mémoires in-8°).

mobilier combinait objets importés de Belgique et mobilier local. Les chandeliers, l'habit liturgique, le tabernacle et l'harmonium avaient été transportés par bateau de Belgique. Nombre de ces objets étaient des dons de membres des familles des missionnaires qui établissaient de cette façon des liens étroits et souvent personnels entre le poste de mission et la Belgique. Les images de la Vierge et de Joseph, comme les peintures du chemin de Croix ornant les parois latérales – éléments essentiels de la liturgie catholique de cette époque –, venaient aussi de la métropole.

En revanche, l'autel, la table de communion, le bénitier et les luminaires avaient été fabriqués sur place, à la menuiserie de la mission. De l'ivoire était incorporé à la plupart des objets. L'ivoire était une marchandise importante dans le grand Kasaï et dans d'autres régions des savanes du sud de l'Afrique centrale et faisait l'objet d'un réseau commercial transcontinental. Il existait certes en Europe une tradition séculaire de travail de l'ivoire dans les objets décoratifs, pratique souvent interprétée comme une tentative de « domestication » et de civilisation de ce produit naturel. Mais pour les missionnaires, quelque chose d'autre était en jeu. Les défenses d'ivoire étaient un cadeau des chefs des régions voisines en signe de reconnaissance. L'exposition de ces présents dans la chapelle – l'édifice le plus important de la colonie d'un point de vue symbolique – témoignait dès lors du succès politique des religieux ¹³.

En 1902, cette première chapelle en briques perdit sa fonction religieuse et fut transformée en école lorsqu'une chapelle plus grande fut construite à côté. La nouvelle chapelle, aussi en briques, était située sur le côté de la place centrale qui formait le cœur de la résidence des pères. Sans doute pour des raisons économiques, la « politique de l'image » – qui avait inspiré la finition détaillée de la façade de l'ancienne chapelle – fut sacrifiée à la forme architecturale archétypale. Au final, d'un point de vue formel, cette église n'était rien de plus qu'un volume rectangulaire, récepteur neutre des fonctions exercées en son sein. Qu'elle serve aussi d'école après l'inauguration, une décennie plus tard, d'une nouvelle église, pourrait indiquer que cette utilisation multifonctionnelle s'intégrait au projet originel.

Les seules références à la fonction sacrale du bâtiment étaient le petit clocher au milieu du toit et peut-être aussi le soin apporté aux détails de la façade où un effet de texture était obtenu avec des motifs de briques claires et foncées. Les arcs ogivaux au-dessus des portes et fenêtres offraient les seules références stylistiques. Signe que la chapelle relevait d'une architecture qu'on pourrait qualifier de néo-vernaculaire, non réalisée par un architecte professionnel, mais par un missionnaire spécialiste : le missionnaire-constructeur ¹⁴.

¹³ Pour une discussion sur l'importance de l'ivoire dans la propagande coloniale des années 1890, voir Tom FLYNN, « Taming the Tusk. The Revival of Chryselephantine Sculpture in Belgium during the 1890s », dans Tim BARRINGER et Tom FLYNN (éd.), *Colonialism and the Object. Empire, Material Culture and the Museum*, Londres, Routledge, 1998, p. 188-204.

¹⁴ Dans le monde catholique, la plupart des constructions étaient le fait du frère missionnaire et non des pères. Bien qu'ils fussent membres des mêmes instituts religieux, ils n'étaient pas prêtres et on les considérait généralement comme les « assistants » des pères. Pour un aperçu intéressant des représentations et réalités de cette figure, voir Johan LAGAE, « « Les mains de Dieu ». Quelques réflexions sur l'imaginaire littéraire et visuel autour d'une figure missionnaire,

Au cours des années suivantes, le nombre des convertis continua de croître et la nouvelle église s'avéra trop exiguë. Vers 1908, Éméry Cambier envoya à ses supérieurs en Belgique une photographie qui donnait une image de la situation à Mikalayi pendant la messe dominicale : elle montre qu'un groupe important de fidèles était obligé de rester à l'extérieur de l'édifice. Cambier avait mis en scène cette photographie pour convaincre ses bailleurs de fonds de la nécessité de construire une église encore plus grande. Les fonds furent rassemblés en 1910, la construction de la nouvelle église pouvait commencer. Le nouveau bâtiment différait des précédents en plusieurs points. Il était nettement plus grand – 52 mètres sur 16 au lieu de 25 sur 8 – et sa localisation avait changé. Les trois chapelles antérieures avaient été construites sur un des côtés de la place centrale du quartier des pères. La nouvelle église – que les pères nommaient « cathédrale » et les habitants de langue Ciluba de la mission, *nzubu wa thisidimu* (maison d'une année), parce que les travaux de construction avaient duré plus d'un an – s'élevait à la frontière du quartier des Sœurs de la Charité et de celui des Pères de Scheut. À différentes occasions, et ce sera encore le cas plus tard, les supérieurs des deux ordres s'étaient dits préoccupés par la promiscuité des sexes à Mikalayi. La construction de deux quartiers distincts – un pour les bâtiments des missionnaires de Scheut et un pour ceux des Sœurs de la Charité – était un premier effort pour rencontrer ces inquiétudes. La nouvelle église était implantée entre deux quartiers et fonctionnait comme une limite physique entre les deux groupes, une zone tampon qui séparait et rassemblait à la fois le noyau résidentiel du poste de mission. À la même époque, tous les occupants congolais de Mikalayi Saint-Joseph – qui atteignirent à un certain moment une population de 1 500 individus – furent peu à peu installés dans des établissements semi-autonomes dans les environs du poste de mission. L'implantation de la « cathédrale » fut ainsi le couronnement d'une série d'interventions visant à transformer le noyau de Mikalayi en un espace européen régi selon des règles européennes.

La construction de la nouvelle cathédrale répondait encore à d'autres objectifs. Erigée entre deux quartiers du poste missionnaire, elle se situait aussi dans le prolongement de sa voie d'accès la plus importante, au bout de la rue Van Aertselaar, baptisée ainsi d'après le nom du supérieur général de la congrégation de Scheut, qui liait la mission au poste territorial de Luluabourg. Comme le poste missionnaire se situait au sommet d'une colline, la nouvelle église était le premier bâtiment qui s'offrait à la vue de ceux qui arrivaient au Mikalayi à partir du poste territorial. Cet emplacement stratégique impliquait une position dominante pour Mikalayi Saint-Joseph dans la topographie symbolique du Kasai-central, conformément aux interventions antérieures des missionnaires dans le schéma d'implantation de la colonie. Si en matière de construction leur pratique pouvait être définie comme un bricolage ou une création de structures neutres, le schéma d'implantation relevait, lui, d'une approche différente ¹⁵. Comme s'ils avaient voulu signifier symboliquement l'arrivée de la

le frère-bâtitseur de la congrégation des Pères Blancs (1935-1960) », dans Pierre HALÉN (éd.), *Approches du roman et du théâtre missionnaires*, Berne, Peter Lang, 2006, p. 103-140.

¹⁵ On pourrait également argumenter que, dans leur projet d'établissement, les missionnaires de Scheut étaient plus proches de l'ingénieur, décrit par l'anthropologue structuraliste français Claude Lévi-Strauss comme le contraire du bricoleur parce qu'il « opère au moyen de concepts »

civilisation – scénario où ils se considéraient comme des acteurs de tout premier plan –, les missionnaires, au moment de leur arrivée à Luluabourg Saint-Joseph, avaient défriché un vaste terrain. Les bâtiments construits sur cet espace ouvert répondaient à un plan précis et se voyaient dotés de proportions imposantes. Ici aussi des archétypes architecturaux étaient utilisés comme sources d'inspiration – rectangulaires dans le cas de Luluabourg Saint-Joseph, octogonaux ou circulaires dans des postes missionnaires postérieurs –, mais cette fois, ils étaient reproduits à une échelle monumentale. Alors même que, dans leur architecture, les missionnaires semblaient se désintéresser des bâtiments eux-mêmes, leur ambition au niveau du schéma d'implantation ne cessait de croître. Par la fondation d'une colonie impressionnante et rigoureusement organisée, c'est un nouveau paysage qu'ils s'efforçaient de créer.

Comme l'atteste l'évolution de l'implantation dans les décennies suivantes, l'ordre qu'ils avaient imposé permettait néanmoins des changements réguliers dans le schéma d'établissement. Il résista même lorsque, dans les années cinquante – par suite de la délocalisation du poste territorial de Luluabourg et de la perte subséquente d'importance de la voie d'accès à la mission – l'orientation générale du plan fut modifiée d'est-ouest en nord-sud. Même si avant 1960 les missionnaires ne recouraient que rarement aux services d'architectes professionnels, ils réussirent à créer, tant dans l'architecture qu'au niveau du plan, des structures à la fois fonctionnelles au quotidien et suffisamment flexibles pour autoriser des modifications ultérieures.

En ce qui concerne l'architecture ecclésiastique, l'église, bâtie entre 1910 et 1911 avec l'aide de tous les habitants du poste de mission, différait des modèles précédents sur un autre point. Elle ne correspondait plus au simple tracé rectangulaire ; le plan trahissait nettement l'influence de l'architecture néo-gothique. Tandis que l'église précédente – érigée en 1902 – semblait encore avoir été conçue comme un bâtiment multifonctionnel et neutre, cet édifice-ci, dès le départ, eut pour seule vocation d'être une église. À la différence des solutions temporaires offertes par les bâtiments antérieurs, elle avait été construite pour durer. Et de fait, s'il y eut régulièrement, dans les décennies suivantes, des reconstructions et des agrandissements – le plus important intervint en 1940, avec l'ajout de deux nefs à hauteur du chœur –, l'emplacement n'a pas changé. Le choix du vocabulaire formel néo-gothique semble bien pouvoir être interprété ici comme l'expression de la fameuse aspiration à la permanence. Néanmoins, en appliquant ce vocabulaire, les missionnaires, se sont montrés moins intéressés par la parfaite imitation académique du style que par l'image qu'il évoque. Ils ont opté non pour une adhésion stricte aux principes architecturaux mais pour l'efficacité de la technique choisie. Mais ce choix explicite pour un langage de formes

et le bricoleur « au moyen de signes » (Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon 1962, p. 30). La différence entre ces deux formes de pensée scientifique a été adoptée des années plus tard par de nombreux chercheurs, auprès de qui la paraphrase de Jacques Derrida a probablement été la plus répandue (présentée pour la première fois lors d'une conférence donnée à l'Université John Hopkins en 1966 et publiée ensuite sous le titre « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967 [coll. Tel Quel]). À propos de la pertinence de cette opposition pour les théories de l'architecture et de l'urbanisme, voir Collin ROWE et Fred KOETTER, *Collage City*, Cambridge et Londres, The MIT Press, 1978.

européen n'excluait pas l'usage ostentatoire de matériaux locaux. Ainsi, le plafond fut réalisé à l'aide de faisceaux de bambou. Même quand un vocabulaire architectural importé était appliqué, la construction d'églises resta, dans presque tous les postes de mission du vicariat du Kasai, le travail d'un « bricoleur » qui applique des plans archétypaux et se préoccupe moins de principes que d'image.

Traduction de Mélanie BOST

Le temple et la ville

L'organisation de l'espace sacré dans les premières communautés de Saints des derniers jours

Stephen D. RICKS et Valérie HITOTO

Dans le monde chrétien actuel, l'Église la plus focalisée sur le temple est certainement l'Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours. Cette Église, dont les membres sont généralement connus sous le nom de mormons, fut fondée en 1830 par Joseph Smith. Selon la foi mormone, Dieu a appelé Joseph Smith comme prophète pour rétablir, au moyen de révélations, la « plénitude de son Évangile » et également ce qui a trait au Temple. Joseph « croyait que les principes du culte du temple formulés par la Bible étaient liés au dessein de Dieu pour le salut de toute l'humanité à tous les âges » ¹.

Joseph Smith avait une conception des temples très différente de celle des temples protestants ou encore des églises catholiques. Sa vision s'inspire de la Bible où le Temple, qu'il s'agisse du tabernacle transporté dans le désert ou du Temple de Jérusalem, est le lieu de la demeure de Dieu et le centre du culte sacrificiel. Avec la destruction en 70 ap. J.-C. du Temple de Jérusalem, cœur de toute la vie religieuse juive, les cérémonies du culte du Temple furent perdues. Dans le cadre de son appel prophétique, Joseph Smith fut chargé de rétablir les rites sacrés liés au Temple. La conception du temple de Smith provient également du *Livre de Mormon*, qu'il a traduit, et qui est tenu pour canonique par les mormons. Ce livre raconte l'histoire d'une famille d'Israélites qui, après avoir fui Jérusalem vers 600, gagnèrent le Nouveau Monde. Ils y construisirent un temple « à la manière du temple de Salomon » ², qui tenait lieu de centre sacré et rituel, duquel la parole du Seigneur était donnée au peuple.

¹ William J. HAMBLIN et David R. SEELY, *Le Temple de Salomon : mythe et histoire*. Paris, Seuil, 2007, p. 190. Sur le rôle du temple dans le christianisme primitif, voir Margaret BARKER, *The Great High Priest : Temple Roots of Christian Liturgy*, Londres, T&T Clark, 2003.

² 2 Néphi 5,16. Néphi est l'un des prophètes du *Livre de Mormon*.

Joseph Smith reprit le modèle antique du temple pour son époque, en en faisant la « Maison du Seigneur » : « mon nom sera ici ; et je me manifesterai avec miséricorde à mon peuple dans cette maison »³. Le prophète mormon, pour qui le temple était la porte des cieux, voulait construire un temple afin que le peuple puisse y être doté de connaissances divines et du pouvoir céleste. Aussi, dès l'établissement des premières communautés de « Saints », comme ils s'appellent, la construction de temples fut une priorité. Le rassemblement géographique des premiers convertis à la nouvelle foi mormone est lié à cet objectif. Les temples prévus ou construits par Joseph Smith – à Independence (Missouri), Kirtland (Ohio) et Nauvoo (Illinois) – ont ainsi servi de centres cérémoniels mais également de centres géographiques : ils ont eu un impact manifeste sur l'organisation de l'espace de la communauté alentour (fig. 1). Il en est de même pour le temple de Salt Lake City (Utah), construit sous la direction de Brigham Young, le successeur de Joseph Smith.

À travers l'étude de la place du temple dans l'organisation spatiale des premières communautés, nous mettrons en évidence l'originalité du modèle mormon centré sur le temple, qui a dû s'adapter aux nombreuses tribulations subies par les Saints des derniers jours⁴. Nous verrons également comment le temple, en structurant l'espace, a contribué à structurer un peuple chrétien original, les mormons.

Le rassemblement des saints et l'établissement de Sion, la Nouvelle Jérusalem, à Independence (Missouri)

Au tout début de l'Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours, les membres étaient concentrés dans l'État de New York. En 1831, le rassemblement des saints commença : d'une part pour échapper aux persécutions qui s'intensifiaient, et d'autre part pour s'unifier en tant que peuple selon les principes de l'Évangile. Deux centres de rassemblement s'organisèrent à la même période à Independence, au Missouri, et à Kirtland en Ohio.

À l'époque de Joseph Smith, les religions protestantes étaient majoritaires aux États-Unis. Les protestants se réunissaient pour le culte dominical mais, en dehors de cela, ils se fondaient dans la population américaine. La vision de Joseph Smith n'était pas de créer une congrégation chrétienne de plus, mais d'organiser une société composée de villes où les saints pourraient se rassembler. En septembre 1830, cinq mois après l'organisation de l'Église, il commença à recevoir des révélations concernant la fondation de « Sion ». Ce concept est lié à celui du rassemblement : il s'agit de réunir les membres de l'Église géographiquement, dans un lieu doté d'un temple, et de les préparer matériellement et spirituellement en vue de la seconde venue de Jésus-Christ.

Une révélation de Joseph Smith concernant le patriarche biblique Hénoch définit la ville dans laquelle habitait ce prophète comme « Sion ». La description qui est faite de Sion devint un idéal pour les mormons : « Et le Seigneur appela son peuple

³ *Doctrine et Alliances* 110,8. Le livre des *Doctrine et Alliances* (ci-dessous *D & A*) est l'un des livres canoniques des Saints des derniers jours. Il est un recueil des révélations accordées à Joseph Smith et à quelques-uns de ses successeurs.

⁴ Voir, à ce sujet, Claudia LAUPER BUSHMAN et Richard LYMAN BUSHMAN, *Building the Kingdom : a History of Mormons in America*, Londres, Oxford University Press, 2001.

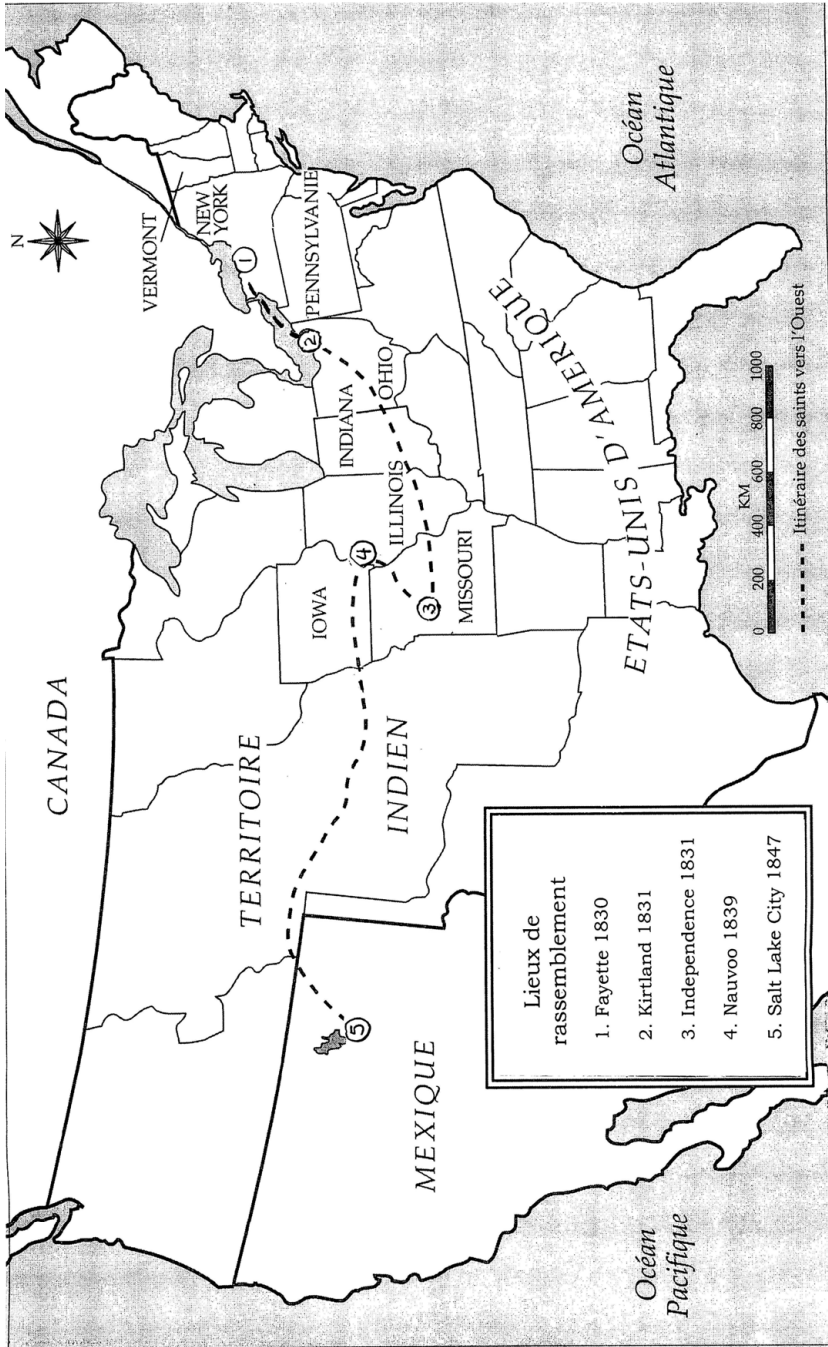


Figure 1 : Carte des premières communautés.

Sion parce qu'il était d'un seul cœur et d'un seul esprit, et qu'il demeurait dans la justice ; et il n'y avait pas de pauvres en son sein » ⁵. Pour répondre à cet idéal, la « loi de consécration » fut instaurée le 9 février 1831 ⁶. Elle impliquait que les membres remettent leurs biens entre les mains de l'évêque – leur dirigeant ecclésiastique local ⁷ – qui leur restituait en échange une « intendance » en fonction de leur situation familiale et de leurs besoins, qui pouvait être plus ou moins que la consécration originelle. Pour maintenir une certaine égalité, les surplus des revenus ou des produits tirés des intendances devaient être donnés à l'évêque, pour être redistribués à ceux qui en avaient besoin.

Joseph Smith recevait des révélations progressives sur le rassemblement des convertis et sur les modalités de sa mise en œuvre au niveau géographique, économique et spirituel. En juillet 1831, le lieu précis où devait être établie la ville de Sion, également appelée la « Nouvelle Jérusalem », comme dans l'*Apocalypse de Jean* 21,10 lui fut révélé : la ville de Sion devait être édifée à Independence, dans le comté de Jackson, au Missouri, à la frontière de la colonisation.

Lorsque Joseph arriva dans ce lieu après un mois de voyage, il demanda au Seigneur : « Quand Sion sera-t-elle construite dans sa gloire et où le temple se tiendra-t-il, vers lequel toutes les nations doivent venir dans les derniers jours ? » ⁸. Joseph Smith aurait reçu la réponse suivante le 20 juillet 1831 :

Écoutez, ô anciens de mon Église, dit le Seigneur, votre Dieu, vous qui vous êtes rassemblés, selon mes commandements, dans ce pays qui est le pays de Missouri, qui est le pays que j'ai désigné et consacré pour le rassemblement des saints.

C'est pourquoi, c'est le pays de promission et le lieu pour la ville de Sion.

Et ainsi dit le Seigneur, votre Dieu, si vous voulez accepter la sagesse, voici la sagesse. Voici, le lieu que l'on appelle maintenant Independence en est le lieu central ; et un emplacement pour le temple se trouve à l'ouest sur une parcelle qui est non loin du tribunal ⁹.

Le 3 août 1831, Joseph Smith et sept autres hommes « s'assemblèrent ensemble à l'endroit où le temple [devait] être érigé. Sidney Rigdon consacra le sol où la ville [devait] s'élever : et Joseph Smith Jr. posa une pierre au coin nord-est du Temple

⁵ *Livre de Moïse* 7,18. Le *Livre de Moïse* est considéré par les mormons comme un complément à la Bible d'une trentaine de pages, révélé à Joseph Smith pour expliciter des parties de la Bible perdues ou non consignées par écrit, liées au début de la *Genèse* et concernant la Création et les premiers patriarches (Adam, Hénoch, Noé...).

⁶ *D & A* 42.

⁷ Les évêques, chez les mormons, sont des dirigeants ecclésiastiques équivalents aux curés catholiques ou aux pasteurs protestants, qui gèrent des paroisses. Ces fonctions sont remplies par des hommes, qui possèdent la prêtrise. Puisqu'il n'y a pas de clergé professionnel chez les mormons, ces offices sont détenus par des bénévoles, généralement mariés, nommés à cet office par inspiration, pour une période limitée.

⁸ B. H. ROBERTS (éd.), *History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Salt Lake City, Deseret Book Company, 1970, t. 1, p 89-90.

⁹ Kirtland Revelation Book 89-90 = *D & A* 57, 1-3.

envisagé au nom du Seigneur Jésus de Nazareth. (...) Sidney Rigdon déclara le sol à cet endroit pleinement consacré au Seigneur, pour toujours »¹⁰.

La ville de Sion avait un fort caractère centripète. Elle était considérée comme le « lieu central », le lieu de rassemblement ultime des saints, alors organisés en différentes communautés sur le territoire américain. Pour les saints des derniers jours, le comté de Jackson, dans le Missouri, était un centre sacré originel. Pour Andrew Jenson, « du Seigneur, Joseph apprit qu'Adam avait habité sur la terre d'Amérique et que le jardin d'Eden était situé à l'endroit où le comté de Jackson se trouve maintenant »¹¹. C'était donc pour les mormons, quasi littéralement, un *axis mundi* : le premier endroit habité avant la Création et aussi connu comme le centre originel de la Terre, avant la séparation des continents.

La ville de Sion était conçue non seulement de façon centripète mais avait également une organisation spatiale orthogonale fondée sur les quatre points cardinaux. Au centre, se situait le ou les temple(s). En juin 1833, Joseph Smith envoya aux « anciens de Sion » un plan cadastral de Sion, avec les noms des vingt-quatre temples qui devaient être construits (fig. 2) : « la Maison du Seigneur, pour les Anciens de Sion, une Bannière pour les Nations (temples n^{os} 1, 2 et 3), et la « Maison du Seigneur pour la Présidence de la Haute Prêtrise, selon l'ordre d'Aaron, un modèle pour le peuple » (temples n^{os} 22, 23 et 24)¹². Il était prévu que ces temples soient situés dans le centre géographique, au cœur de la « ville de Sion »¹³. Les temples avaient alors des fonctions qui dépassaient les fonctions religieuses et rituelles. Dans la conception de Smith, le spirituel et le temporel se fondent : tout est spirituel¹⁴. Ainsi les temples devaient également servir de lieu de rassemblement pour les réunions du dimanche puisqu'il n'y avait pas encore à cette époque de chapelle et que les membres se réunissaient chez des particuliers, dans des lieux divers ou encore en plein air. Les temples devaient également servir d'école, remplir des fonctions civiques¹⁵.

Joseph Smith fournit de façon très détaillée une « description de la Maison du Seigneur, qui devait être construite en premier en Sion ». Il s'inscrit dans la tradition biblique des descriptions du temple données aux prophètes anciens, comme la description du Tabernacle donnée à Moïse ou la description à Ezéchiel du temple

¹⁰ Déclaration d'Oliver Cowdery, dans « The Book of John Whitmer Kept by Commandment », chap. 9, p. 32, RLDS archives, publié dans Bruce N. WESTERGREN (éd.), *From Historian to Dissident : The Book of John Whitmer*, Salt Lake City, Signature Books, 1995, p. 86-87.

¹¹ Andrew JENSON, *Historical Record*, vol. 7-8, p. 438 ; Orson F. WHITNEY, *Life of Heber C. Kimball*, Salt Lake City, Juvenile Instructor Office, 1888, p. 219.

¹² ROBERTS (éd.), *History of the Church*, op. cit., t. 1, p. 359 (pour une discussion plus approfondie, voir *History of the Church*, op. cit., t. 1, p. 355-362).

¹³ John REPS, *Cities of the American West : A History of American Urban Planning*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 290.

¹⁴ *D & A* 29, 31-35 (révélation de septembre 1830).

¹⁵ Richard O. COWAN, « The Great Temple of the New Jerusalem », dans Arnold K. GARR et Clark V. JOHNSON (éd.), *Regional Studies in Latter-day Saint Church History : Missouri*, Provo, Utah, Department of Church History and Doctrine, Brigham Young University, 1994, p. 138-152. Il établit le tableau des rôles des différents temples et des fonctions ecclésiastiques de ceux qui les dirigent.

qui doit être construit à Jérusalem à la fin des temps ¹⁶. Dans la lignée de la tradition biblique, Joseph Smith avait conçu un mur entourant la ville, de façon à ce que toute la ville soit sanctifiée par le(s) temple(s). Steven Olsen résume ainsi l'organisation spatiale de Sion :

Le paysage urbain de la nouvelle Sion était dominé par l'ensemble du temple qui avait été élargi de un à vingt-quatre temples. Cet espace du temple comprenait la sphère publique de Sion et occupait le quartier central de la ville. Aucun autre bâtiment public n'était permis pour Sion, et toutes les fonctions civiques (...) devaient avoir lieu dans l'un ou l'autre de ces temples (...) Sion, par son caractère centripète [centré sur le sacré], établissait le temple à la fois comme l'axe de la ville et comme l'axe du royaume ¹⁷.

Figure 2 : Plan de la ville de Sion (Jackson, Missouri) avec son découpage en parcelles autour des 24 temples prévus (numérotés de 1 à 24), dessiné par Joseph Smith le 25 juin 1833. REPS, Cities of the American West, op. cit., p. 289. Original aux archives de l'Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours.

¹⁶ Exode 25-30 et Ezéchiel 40-48.

¹⁷ Steven L. OLSEN, *The Mormon Ideology of Place : Cosmic Symbolism of the City of Zion, 1830-1846*, Provo, Utah, BYU Studies, 2002 (thèse de doctorat soutenue en 1985 à l'Université de Chicago), p. 24.

Le plan élaboré par Joseph Smith de la « ville de Sion », une ville carrée et quadrillée est caractéristique des villes américaines du XIX^e siècle. En revanche, l'idée d'un ou plusieurs temple(s) au cœur de la ville est le produit de la vision de Joseph Smith. Malheureusement pour les Saints des derniers jours, les troubles anti-mormons et l'expulsion des Saints des derniers jours du comté de Jackson en 1833 rendirent impossible la construction des temples à Independence et l'établissement de Sion. Joseph Smith fut ainsi consolé par le Seigneur : « C'est pour cette raison que j'ai accepté les offrandes de ceux à qui j'ai commandé de bâtir une ville et une maison à mon nom dans le comté de Jackson (Missouri), et qui en furent empêchés par leurs ennemis, dit le Seigneur, votre Dieu »¹⁸. Quelques années plus tard, Brigham Young, successeur de Joseph Smith, se vit promettre « Sion sera rachetée quand je le jugerai bon », et le temple sera construit¹⁹.

La tentative d'établir Sion permit cependant d'élaborer et de préciser des principes fondamentaux pour le peuple mormon : l'idée d'un peuple élu dans une terre élue, l'objectif du rassemblement, la centralité du temple, l'idéal à la fois socio-économique et religieux d'unité et d'égalité entre les membres²⁰.

Le Temple de Kirtland, en Ohio

Un autre centre de rassemblement s'organisa à la même époque à Kirtland, en Ohio, à 1 600 km à l'est de la ville de Sion. Comparativement à Independence, qui conservait aux yeux des mormons son rôle de centre spirituel, de « Sion », Kirtland était plutôt le centre administratif du peuple. La ville n'obtint son caractère sacré qu'une fois que le temple fut effectivement construit²¹. En janvier 1831, Joseph Smith aurait reçu une révélation à ce sujet :

Et pour que vous échappiez au pouvoir de l'ennemi, et soyez rassemblés en moi, comme un peuple juste, sans tache et innocent,

Pour cette raison, je vous ai donné le commandement d'aller en Ohio ; et je vous donnerai ma loi ; et vous y serez dotés du pouvoir d'en haut²².

« Être doté du pouvoir d'en haut » est une allusion à la fonction principale du temple tel qu'il est conçu par les mormons. Dans le temple, les Saints des derniers jours accomplissent des cérémonies sacrées lors desquelles ils reçoivent des enseignements sur la Création, le salut et concluent des alliances avec Dieu. C'est là que les couples sont mariés pour cette vie et celle d'après et unis à toute éternité à leurs enfants et à leurs ancêtres.

En décembre 1832, les saints qui s'étaient progressivement rassemblés à Kirtland, furent explicitement exhortés à construire un temple :

Organisez-vous, préparez tout ce qui est nécessaire et établissez une maison qui sera une maison de prière, une maison de jeûne, une maison de foi, une maison de connaissance, une maison de gloire, une maison d'ordre, une maison de Dieu ; ...

¹⁸ *D & A* 124, 51.

¹⁹ *D & A* 136, 18.

²⁰ OLSEN, *Mormon Ideology of Place, op. cit.*, p 37.

²¹ *Ibid.*, 45.

²² Révélation du 2 janvier 1831, *D & A* 38, 31-32.

afin que toutes vos salutations soient au nom du Seigneur, les mains levées au Très-haut²³.

Mais l'exhortation divine à construire le temple ne suffisait pas, le plan pour sa construction devait également être donné par Dieu au prophète mormon, comme à l'époque biblique²⁴ :

Joseph (Smith) n'a pas seulement reçu la révélation et le commandement de construire un temple, mais il a également reçu un modèle, comme Moïse pour le tabernacle et Salomon pour son Temple, car sans modèle il ne pouvait pas savoir ce qui était voulu, n'ayant jamais vu un (temple) ni expérimenté son usage.

Alors que le désir des Saints des derniers jours de construire un temple dans la ville d'Independence, au Missouri, n'avait pu voir le jour, il se réalisa à Kirtland. Le temple était situé sur une colline qui surplombait « la vallée de Kirtland », renforçant son symbolisme en tant que lieu sacré. Ironiquement, la pierre angulaire du temple de Kirtland fut posée le 23 juillet 1833, un mois seulement après que Joseph Smith eut révélé le plan de Sion et globalement en même temps que l'explosion des violences anti-mormones dans le comté de Jackson²⁵. Dès octobre 1835, la construction du temple était assez avancée pour qu'il serve de lieu de rassemblement pour les réunions du culte. Le temple était assez proche des églises de Nouvelle Angleterre, tant par l'architecture extérieure que par le caractère socio-religieux du bâtiment qui accueillait, outre une grande salle de culte au rez-de-chaussée, une salle récréative où avaient lieu des bals, des salles de classe et des bureaux. Mais la spécificité du temple mormon, qui le distinguait des lieux de culte des autres confessions religieuses, était sa fonction sacrée²⁶.

La dotation du « pouvoir d'en haut », promise aux saints, débuta lors de la dédicace du temple le 27 mars 1836, d'une façon similaire à la façon dont le Temple de Salomon avait été rempli de la gloire de Dieu²⁷ et dont l'Esprit Saint avait été déversé sur les premiers disciples de Jésus lors de la Pentecôte²⁸. La dédicace du temple fut suivie d'une théophanie où le Christ apparut au prophète mormon et accepta ce lieu comme sa maison²⁹. Ce fut pour Joseph Smith l'accomplissement de la prophétie

²³ *D & A* 88, 119-20.

²⁴ Citation tirée du discours donné à l'occasion de la pose de la pierre angulaire le 6 avril 1833. Voir G. D. WATT (éd.), *Journal of Discourses*, Salt Lake City, UT, Deseret Book, 1974, t. 2, p. 29. L'idée selon laquelle le plan du temple doit être donné par Dieu est l'un des « motifs de construction de temple » de l'Israël ancien et du Proche-Orient ancien. Voir la liste de ces motifs dans Arvid KAPELRUD, « Temple Building, a Task for Gods and Kings », dans *Orientalia*, t. 32, 1963, p. 62. En fait, presque toutes les étapes de la construction du temple de Kirtland correspondent aux étapes antiques.

²⁵ *Ibid.*, p. 133.

²⁶ OLSEN, *Mormon Ideology of Place*, op. cit., p. 46.

²⁷ *1 Rois* 8,10-11.

²⁸ *Actes des Apôtres* 2,1-4.

²⁹ *D & A* 110, 1-10.

du prophète Malachie selon laquelle « Et soudain entrera dans son temple le Seigneur que vous cherchez »³⁰.



Figure 3 : Temple de Kirtland (Ohio).

Le temple était à la fois au centre géographique de la ville de Kirtland et au centre de toutes les aspirations des saints (fig. 3). Pour ces derniers, le pouvoir qui leur était conféré à travers les cérémonies du temple devait leur permettre de poursuivre l'œuvre de rassemblement et le rétablissement (le « rachat ») de Sion. Kirtland était conçu comme un « pieu de Sion »³¹, c'est-à-dire une communauté de saints qui devait soutenir, être un pilier³² pour l'établissement final de Sion.

Tout en ayant un caractère centripète marqué, le temple de Kirtland était également doté d'une force centrifuge dans la mesure où du temple devaient partir des missionnaires pour prêcher l'Évangile dit « rétabli » aux quatre coins de la terre afin de trouver les justes et de les rassembler en Sion³³.

³⁰ *Malachie* 3,1. Voir HAMBLIN et SEELY, *Le Temple de Salomon*, op. cit., p. 193.

³¹ *D & A* 109, 59.

³² Le « pieu » correspond à l'image de la tente décrite dans *Isaïe* 54,2 : « Allonge tes cordages (Israël) et affermis tes pieux ! ».

³³ *D & A* 109, 22-23. En réalité, des missionnaires mormons furent envoyés en Amérique du Nord et en Europe dès l'organisation de l'Église. Voir *D & A* 33, 6 datant d'octobre 1830 : « je rassemblerai mes élus des quatre coins de la terre, oui, tous ceux qui croiront en moi et écouteront ma voix ».

Les Saints des derniers jours dans le Missouri et à Nauvoo : du « lieu central » à une « bannière pour les nations »

Le comté de Caldwell, au Missouri, avait servi de refuge aux saints chassés du comté de Jackson en 1833 et de Kirtland en 1836. La ville de Far West, le siège du comté de Caldwell, devint le nouveau lieu de rassemblement mormon. Elle fut conçue comme un quadrillage de 1,6 km² avec en son cœur, une place publique qui devait recevoir le temple ³⁴. Malgré les menaces et avant leur départ de Far West, Joseph Smith et les Douze posèrent les pierres angulaires du temple de Far West. En octobre 1838, un « ordre d'extermination » fut promulgué contre les mormons qui furent obligés de prendre la fuite ³⁵. Le Missouri était désormais perçu comme un territoire profané et Joseph Smith interdit d'y mettre à nouveau les pieds ³⁶. Les saints se résignèrent à quitter leur Eden pour entrer dans le monde profane ³⁷ et partirent alors pour l'Illinois, à Quincy, où beaucoup d'entre eux avaient été traités avec gentillesse suite à leur exode de Kirtland ³⁸.

Les habitants de Quincy encouragèrent les mormons à s'installer à Commerce. Pourtant, comme Joseph Smith l'a constaté, cet endroit était un marais infesté qui avait peu de chance d'accueillir toute une communauté :

Commerce était si insalubre que peu de monde pouvait y vivre ; mais, croyant que cela pourrait devenir un endroit salubre par la bénédiction du ciel sur les saints, et aucun endroit plus acceptable ne s'étant présenté, je considérai qu'il était sage d'essayer d'y construire une ville ³⁹.

Les pionniers mormons choisirent donc de drainer le marais ⁴⁰ et de se rassembler à Commerce. Cette décision se prit de façon collective et non suite à une révélation donnée à Joseph Smith, comme c'était le cas pour Sion dans le Missouri. L'installation à Commerce fut encouragée par le prophète et débuta dans l'espoir que ce désert marécageux se mette à fleurir et devienne une « bannière pour les nations » ⁴¹, c'est-à-dire un lieu de rassemblement pour les saints. Joseph Smith changea le nom de Commerce de façon conforme à ses attentes pour cette future ville : il la nomma Nauvoo, ce qui signifiait « (être) belle » et provenait d'Isaïe 52,7 « Qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds du messager de bonnes nouvelles ».

Alors qu'au début de l'année 1839 Nauvoo ne comptait quasiment aucun habitant, au milieu de l'année 1840, la population avait atteint les 3 000 habitants. Les convertis affluaient de tous les États-Unis et de Grande-Bretagne, accomplissant la vision de Smith. Nauvoo atteint son seuil maximal en 1845 (quelques mois après l'assassinat de

³⁴ REPS, *Cities of the American West*, *op. cit.*, p. 291.

³⁵ *Ibid.*, p. 207.

³⁶ JOSEPH SMITH, *History of the Church*, *op. cit.*, 6, p. 151; voir aussi OLSEN, *Mormon Ideology of Place*, *op. cit.*, p. 214.

³⁷ OLSEN, *Mormon Ideology of Place*, *op. cit.*, p. 73.

³⁸ *Ibid.*, p. 207.

³⁹ ROBERTS (éd.), *History of the Church*, *op. cit.*, t. 3, p. 375.

⁴⁰ MATTHEW S. MCBRIDE, *A House for the Most High : The Story of the Original Nauvoo Temple*, Salt Lake City, Greg Kofford Books, 2007.

⁴¹ OLSEN, *Mormon ideology of Place*, *op. cit.*, p. 215.

Joseph Smith) avec 15 000 habitants, ce qui faisait d'elle l'une des plus grandes villes de l'Illinois à cette époque.

Au fur et à mesure de son accroissement, la ville s'organisa en paroisses et en « pieux »⁴², chaque structure ayant ses propres dirigeants. Les évêques s'occupaient, dans les limites géographiques de leurs paroisses, des affaires spirituelles et temporelles des familles⁴³. La « loi de consécration » n'était plus appliquée telle qu'elle avait été instaurée en 1831 mais sous une forme atténuée. L'idéal de consécration et d'entraide a pris la forme d'une dîme, équivalant à un dixième des revenus⁴⁴ et de différents dons de moyens ou de temps.

La construction du temple de Nauvoo débuta à l'automne 1840. En janvier 1841, le Seigneur exhorta ainsi les saints : « bâtissez une maison à mon nom pour que le Très-Haut y habite »⁴⁵. Comme pour les temples précédents, Joseph Smith dit en avoir reçu le modèle en vision. Il dit ainsi à l'architecte, William Weeks :

Je souhaite que vous exécutiez mon plan, j'ai vu en vision l'allure magnifique de ce bâtiment illuminé et je veux qu'il soit construit selon le modèle qui m'a été montré⁴⁶.

Bien que n'étant pas géographiquement au cœur de la ville de Nauvoo, le temple fut bâti de manière à surplomber les espaces commerciaux, sociaux et résidentiels qui se trouvaient sur les berges du Mississippi. À la différence du temple de Kirtland, dont l'entrée était située vers l'Est, le temple de Nauvoo faisait face à l'Ouest. La tour et la flèche du temple devinrent un point de repère qui pouvait être vu de très loin, jusqu'à 32 km de la ville.

La construction du temple de Nauvoo n'était pas terminée lorsque Joseph Smith fut assassiné en juin 1844. Sous la direction de Brigham Young, le successeur de Joseph Smith à la tête des Saints des derniers jours, les efforts redoublèrent pour achever le temple. À la fin de 1845, environ dix-huit mois après que Brigham Young ait commencé à superviser la construction, le temple fut achevé par un effort équivalent à celui déployé pendant les trois années précédentes.

La pression des non-mormons obligea cependant les mormons à quitter Nauvoo début 1846, peu de temps seulement après la fin de la construction⁴⁷. Avant le départ, un certain nombre de saints eut juste le temps de recevoir dans le temple les rites et des cérémonies sacrées qu'ils attendaient.

La ville de Sion telle que l'avait imaginée Joseph Smith ne fut jamais construite. La ville de Nauvoo est celle qui s'en approcha le plus. Au cours des quinze années qui séparent la désignation du lieu central de Sion et le départ de Nauvoo, l'idéologie

⁴² Un « pieu » est une division administrative qui se compose d'un certain nombre de paroisses. Il couvre un territoire déterminé, comme un évêché.

⁴³ Richard H. JACKSON, « Community », dans Daniel H. LUDLOW (éd.), *Encyclopedia of Mormonism*, vol. 1, New York, Mac Millan, 1992, p. 300.

⁴⁴ Voir la révélation donnée le 8 juillet 1838, sur ce sujet dans *D & A* 119, 1-4.

⁴⁵ *D & A* 124, 27.

⁴⁶ ROBERTS (éd.), *History of the Church*, *op. cit.*, t. 6, p. 196-197.

⁴⁷ En 2003, le temple de Nauvoo fut reconstruit à l'aide des plans architecturaux originaux, tracés par William Weeks. Comme pour le temple original, l'entrée fait face à l'Ouest.

qui sous-tendait l'organisation de l'espace sacré évolua en raison des vicissitudes rencontrées par les saints des derniers jours. Même si l'idée d'un « lieu central » resta présente chez les pionniers mormons, ils percevaient désormais Sion comme l'ensemble du continent américain ⁴⁸. L'idée du « rassemblement » est essentiellement devenue un idéal social et spirituel, que les saints ont cherché – et cherchent toujours – à mettre en application quel que soit l'endroit où ils vivent. En dépit de ces évolutions, le principe général d'organisation de l'espace géographique autour du temple est demeuré, puisque le temple est le symbole même de l'espérance mormone.

Le temple de Salt Lake City

Les pionniers mormons, sous la direction de Brigham Young, partirent dans l'ouest trouver une terre qui puisse les accueillir. Ils arrivèrent dans la vallée du lac Salé en Utah, à partir de juillet 1847. Tout comme son prédécesseur, le nouveau prophète dit avoir vu le temple de Salt Lake en vision longtemps avant sa construction, dès son arrivée dans la vallée. En 1853, Brigham Young dit à ce sujet :

Il y a eu cinq ans en juillet, j'étais ici et vis en esprit le temple à moins de trois mètres de l'endroit où nous avons posé la pierre angulaire principale. Je n'ai pas cherché à savoir quel genre de temple nous devions construire. Pourquoi ? Parce qu'il était devant moi. Je n'avais jamais vu ce terrain, mais la vision du temple était là. Je l'ai vu aussi clairement que s'il était réellement devant moi » ⁴⁹. Lorsque la vision fut terminée, Brigham Young prit sa canne, frappa le sol et dit : « ici, nous construirons un temple pour notre Dieu » ⁵⁰.

Brigham Young, comme Joseph Smith, a suivi le modèle biblique. Ainsi, le temple de Salt Lake possède : « une orientation à l'Est, trois espaces de plus en plus sacrés, l'inscription au dessus du porche – « Sainteté au Seigneur » – et un grand bassin servant de fonts baptismaux et porté par douze bœufs, à l'imitation de la « mer de bronze » de Salomon » ⁵¹. L'organisation spatiale interne et externe du temple présente des similitudes (fig. 4). Ainsi, au cœur du temple, au niveau supérieur, se situe la salle céleste, qui correspond au Saint des Saints, représentation sur terre du royaume divin, lieu de rencontre entre le monde terrestre et céleste.

Brigham Young réalisa concrètement à Salt Lake City le modèle spatial qui avait été envisagé à l'origine par Joseph Smith : de larges rues à angle droit encadrant des pâtés de maisons carrés ou rectangulaires, ce qui est par ailleurs conforme au plan des villes américaines créées au XIX^e siècle. Joseph Smith avait imaginé ce projet urbanistique avec le temple au centre de la ville, à partir duquel s'organisent toutes les rues. A Salt Lake City, tout le système d'organisation des rues repose sur la distance

⁴⁸ Révélation donnée à Joseph Smith en 1944. Voir ROBERTS, *History of the Church*, op. cit., t. 6, p. 31-319.

⁴⁹ *Journal of Discourses (JD)* 1, p. 133; voir *JD* 1, p. 27. Le 14 février 1853, Brigham Young nota qu'il avait déjà vu en vision le temple et qu'il savait que c'était l'endroit où le temple devait être construit.

⁵⁰ *Journal History*, 28 juillet 1847, LDS Church archives, cité par Paul T. SMITH et Matthew B. BROWN, *Symbols in Stone : Symbolism on the Early Temples of the Restoration*, American Fork, Utah, Covenant Communications, 1997, p. 160.

⁵¹ HAMBLIN et SEELY, *Le Temple de Salomon*, op. cit., p. 193.

qui les sépare du temple et de Temple Square ⁵², en fonction des directions cardinales. Le temple mormon est donc l'élément central du plan originel de la ville, un repère pour les membres de l'Église, tant au niveau géographique qu'au niveau spirituel.



Figure 4 : Temple de Salt Lake City (Utah).

Sur cette organisation globale centrée sur le temple se greffe le découpage local en paroisses et en pieux. Ce n'est qu'à partir de cette époque que le temple devint un lieu uniquement consacré aux cérémonies sacrées et que les réunions du dimanche furent célébrées dans des églises ou chapelles ⁵³ qui, à la différence des temples, sont ouvertes à tous, membres de l'Église ou non, et qui peuvent remplir également des fonctions récréatives.

Le modèle spatial des villes mormones se retrouve dans de nombreuses villes colonisées à l'origine par des Saints des derniers jours, le long du versant ouest des Rocheuses (en Utah) dans lesquelles le temple se situe soit au cœur de la ville (Salt Lake City, Saint Georges) soit sur le point le plus saillant du paysage, à partir duquel il est possible de s'orienter (Logan, Manti, Provo).

Conclusion

L'objectif du rassemblement géographique des saints était de les amener à proximité d'un temple, un lieu sacré qui devait leur permettre de recevoir la révélation de connaissances divines, de la force, et le pouvoir de Dieu. Au fil de leurs nombreux exodes et de leurs tribulations, qui étaient centrées sur ces idéaux de rassemblement,

⁵² Temple Square, ou carré du Temple, est un ensemble situé dans l'îlot central de Salt Lake City comprenant le temple, différents bâtiments comme un centre de conférence (le Tabernacle) et des jardins.

⁵³ Richard LYMAN BUSHMAN, *Mormonism. A Very Short Introduction*, Oxford, University Press, 2008, p. 57.

d'établissement de Sion et des temples, les mormons ont fortifié leur unité et leur particularisme en tant que communauté. La forte cohésion sociale qui est à la fois un idéal développé par Joseph Smith et le résultat du rassemblement, se trouve renforcée par les alliances accomplies dans le temple, qui lient les saints à Dieu, aux membres de leur famille et à leurs semblables.

Les temples forment non seulement le centre sacré des villes mormones, mais les temples tiennent également ce même rôle, au niveau symbolique, au sein des foyers des Saints des derniers jours et dans la vie même de chaque membre. Les membres de cette Église, qu'ils vivent ou non à proximité d'un temple – il en existe aujourd'hui environ 125 dans le monde –, se doivent d'organiser leur vie personnelle et familiale autour des cérémonies accomplies dans les temples, cérémonies qui ont pour but d'unir les familles pour l'éternité.

L'impossibilité d'établir la ville de Sion comme lieu sacré et la nécessité pour les membres de l'Église de vivre, comme ils le disent, « dans le monde » a renforcé la place du temple dans la foi et l'identité mormones. Le temple est vécu comme un endroit consacré, un coin des cieux sur terre où les saints peuvent se couper du monde pour se rapprocher de Dieu, communiquer avec lui, prendre des forces pour s'efforcer de vivre une vie sainte dans un monde profane.

La préoccupation des premiers mormons de construire un temple central, bien visible ou dominant la ville, rejoint ici non seulement un modèle biblique mais aussi une préoccupation de visibilité et de centralité universelle et qui traverse toute l'histoire des religions.

Le jardin de la Vierge

Rapports à l'espace du sanctuaire marial de Kibeho au Rwanda

Émilie BRÉBANT

« L'espace saisi par l'imagination ne peut rester l'espace indifférent livré à la mesure et à la réflexion du géomètre. Il est vécu. Et il est vécu, non pas dans sa positivité, mais avec toutes les partialités de l'imagination. En particulier, presque toujours il attire. Il concentre de l'être à l'intérieur des limites qui protègent ».

G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, 1957

Kibeho, espace représenté

« Kibeho » suggère désormais bien plus qu'un territoire. Le sens du mot transcende l'entité administrative de la région de Nyaruguru (sud/sud-ouest du pays) comme la paroisse si généreuse en vocations qu'il désignait strictement jusqu'au début des années quatre-vingt. Au Rwanda, pour les dévots de Notre-Dame des Douleurs comme pour les autres, une cohorte d'images se bousculent à l'évocation du mot « Kibeho » qui débordent l'étroite notion géographique : apparitions, signes dans le ciel, voyants, miracles, prophéties, messages, missions, extases, génocide, réfugiés, destructions, mobilisations collectives, revendications, débats, mémoire, sanctuaire ¹... Ainsi, lorsqu'un pèlerin affirme que Kibeho a changé sa vie, c'est à Notre-Dame de Kibeho qu'il pense, à Kibeho-source de grâces et de bienfaits, de guérison spirituelle et de vie. C'est le vaste mouvement de dévotion au sein du monde catholique rwandais auquel « Kibeho » renvoie aujourd'hui que ce pèlerin désigne, mouvement entamé dès 1981 lors des premières apparitions mariales alléguées par Alphonsine Mumureke, une élève du collège local. Ce courant dévotionnel particulièrement dynamique implique des pratiques comme les pèlerinages, les échanges de témoignages ou la prière libre qui ont en partie modifié la sociabilité religieuse.

¹ Ce glissement sémantique, commun à de nombreux lieux de mémoire d'apparitions mariales, est mis en lumière dans Élisabeth CLAVERIE, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003, p. 26.

Le sanctuaire Notre-Dame des Douleurs est situé à Kibeho, dans la région de Nyaruguru, au sud/sud-ouest du Rwanda. On y rencontre des pèlerins en provenance de toutes les régions du pays. (Carte d'après http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=18197).

Très vite toutefois, une dimension spatiale pointe de manière évidente dans le discours des acteurs : du malaise exprimé par ceux que l'association de la Vierge à une zone géographique définie dérange (« Dieu est partout ») aux dénominations dont les pèlerins usent pour qualifier le lieu Kibeho. En premier lieu, celle de « terre sainte », « sacrée » ou « sanctifiée ». Kibeho est encore un territoire, un espace singulier et évolutif qui a certes changé de nature comme de fonction depuis 1981, et plus encore peut-être depuis la reconnaissance des apparitions par l'Église catholique en 2001, mais qui implique des questions de limites, de domination et de gestion, un « dedans » et un « dehors ». C'est une terre qu'il faut rejoindre puis parcourir pour bénéficier de ses bienfaits : pardon, grâces, bénédictions. C'est à Kibeho que l'on collecte la terre sanctifiée, de préférence à l'épicentre du lieu béni, à l'endroit exact où se dressait jadis le podium sur lequel se produisaient les voyants lors des grandes apparitions publiques. Malgré les dizaines de milliers de corps qui y reposent depuis le génocide, malgré le souvenir des morts du camp de déplacés qui y prit place ensuite, c'est un « espace heureux » de ceux que définit Bachelard, un « espace de possession », aimé,

un « espace louangé »². C'est une terre dont on protège la pureté, que l'on défend contre les forces adverses, comme ces ennemis de la Vierge dont on raconte les méfaits dans les véhicules en route pour Kibeho, et qui apporteraient des « saletés » soigneusement emballées parmi les offrandes. C'est un espace de sécurité et de paix, notamment de paix sociale (« à Kibeho, on est tous pareils »). C'est le territoire qui, tout à la fois, accueille le dispositif culturel du pèlerin et en fait partie intégrante.

La question de la perception et de la définition d'un site sacré par les individus dans un contexte sociologique et historique spécifique est ici fondamentale. Le concept de séparation, physique et représentée, est au cœur des définitions du sacré lorsque celui-ci s'applique à un lieu³. Les pèlerins de Notre-Dame des Douleurs identifient la nature extraordinaire de l'endroit à une sensation, celle d'une *présence* et parfois d'une *force*. Certains affirment qu'à Kibeho, on croise « des protestants et même des musulmans, parce que c'est trop fort », le magnétisme du lieu s'exerçant en dépit des appartenances confessionnelles⁴. On dit que l'on va « chez la Vierge », que l'on « rend visite à sa mère », qu'à Kibeho « on la sent proche ». On peut lui parler partout mais là-bas, « elle écoute mieux ». Différents signes dans le ciel surtout sont interprétés comme les indices de la présence réelle de la Vierge, qui se manifesterait de la sorte à ses dévots. Hosties, soleil bleu, rayons, calices sont régulièrement décrits, parfois photographiés à l'appui. La Vierge « salue les pèlerins », elle « veut prouver qu'elle est là ». À Kibeho, on peut « rencontrer les gens du Ciel ». Dans certains cas, on aperçoit même la silhouette du Christ ou de sa mère, dont on décrit minutieusement la beauté et les vêtements. Cette conviction de la présence tangible de la Vierge ou tout au moins de ses visites fréquentes fait de Kibeho tel qu'il est pensé et vécu par les pèlerins un territoire distinct de l'espace profane (« Je m'y sens comme sur une autre planète ») et même d'autres lieux sacrés que sont églises et chapelles⁵. On se prépare

² Gaston BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France/Quadrige, 1983 (1957), p. 17.

³ Par exemple, Jane Hubert postule la séparation du territoire, le respect de celui-ci et l'existence d'un ensemble de règles à suivre en rapport avec l'espace, comme trois universaux définissant les sites sacrés quelle que soit la culture qui les reconnaît comme tels : « *The concept of sacred implies restrictions and prohibitions on human behaviour – if something is sacred then certain rules must be observed in relation to it, and this generally means that something that is said to be sacred, whether it be an object or site (or person), must be placed apart from everyday things or places, so that its special significance can be recognized, and rules regarding it obeyed* » (David L. CARMICHAEL, Jane HUBERT, Brian REEVES et Audhild SCHANCHE (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*, Londres et New York, Routledge, 1994, p. 11).

⁴ Les expressions des pèlerins sont extraites d'une série d'entretiens menés au Rwanda lors de deux périodes d'enquête : du 3 octobre au 23 décembre 2006, puis du 15 octobre au 15 décembre 2007.

⁵ De manière générale, le discours des pèlerins coïncide avec les éléments de définition du sanctuaire qu'offre André Vauchez : « L'homme délimite (...) un espace culturel qu'il définit comme sacré en y mettant en valeur un centre – le sanctuaire proprement dit – qui apparaît comme un champ de puissance et de force à l'intérieur duquel il se sent protégé et à l'abri des influences néfastes en raison de la présence en ce lieu de forces surnaturelles. En ce sens, le sanctuaire est donc bien le point où les énergies divines font irruption dans l'ici-bas, en même temps qu'il est le lieu où l'homme fait l'expérience de cette réalité à la fois terrifiante

avant d'arriver en terre sainte. Les animateurs de prière, en très grande majorité des laïcs, sont là pour le rappeler aux pèlerins en partance. Le trajet en bus ou à pied est l'occasion de se purifier, de « regarder à l'intérieur de soi ». Dans le cas où des prêtres accompagnent les groupes, il n'est pas rare que les pèlerins reçoivent le sacrement de réconciliation en chemin.

Kibeho est le sanctuaire des premières apparitions mariales officiellement reconnues par l'Église catholique en Afrique. Cette reconnaissance est toutefois restrictive en ce sens qu'elle n'authentifie que trois voyantes, écartant d'autres prétendus visionnaires et, par ailleurs, les apparitions du Christ que certains revendiquaient. En outre, l'authentification ne s'applique qu'à une période de huit ans (1981-1989). Aujourd'hui encore, certains voyants non reconnus affirment pourtant avoir bénéficié d'apparitions au cœur du génocide de 1994, et jusqu'à nos jours. Le sanctuaire, dont l'église principale (parfois qualifiée de « sanctuaire », au sens le plus restreint du terme) a été inaugurée en 2003, commémore donc la seule version des événements validée par la hiérarchie catholique. Depuis l'authentification de 2001, le site n'a pas cessé d'évoluer, la reconnaissance officielle trouvant une expression matérielle et spatiale dans l'érection ou la transformation des constructions répondant au nouveau statut des lieux. Si les apparitions mariales ne sont pas un dogme de foi dans l'Église catholique, l'évêque de Gikongoro a souvent insisté sur le devoir de respect des sceptiques à l'égard de ceux qui se reconnaissent dans un mouvement désormais soutenu et institutionnalisé. Plus distinctement encore depuis la reconnaissance de 2001, le rapport à l'espace Kibeho – la manière dont les individus et les groupes le pratiquent et/ou se le représentent – participe de l'identité religieuse de chacun, et ce même au sein d'une appartenance confessionnelle commune.

... et espace vécu

En décembre 2007, le pèlerin à bord d'un taxi collectif parti de Butare rencontrait le premier panneau indicateur à l'intersection de la route asphaltée qui continue vers le Burundi, qu'il venait de suivre sur une vingtaine de kilomètres, et de la longue route en terre sinueuse qui mène à Kibeho. Sous le visage voilé de bleu de Notre-Dame des Douleurs, le sanctuaire est annoncé à 28 kilomètres. Plus tard, à mesure que le véhicule s'approche de son but, traversant quelques rares agglomérations – chefs-lieux de paroisse, centres administratifs ou de marchés locaux – apparaissent d'autres panneaux qui balisent le chemin et indiquent la distance résiduelle à parcourir. Bientôt, une statue monumentale du Christ signale au pèlerin qu'il est aux portes de Kibeho. Visible à plusieurs kilomètres depuis la route, « Jésus Miséricordieux » ébauche un geste de bénédiction, deux puissants rayons jaillissant de son cœur (fig. 1). Il se découpe au sommet de la colline de Nyarushishi – voisine du plateau distant de cinq ou six

et bénéfique » (André VAUCHEZ, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome-Paris, École française de Rome, 2000, p. 3). Cette idée de l'espace sacré comme lieu de passage entre deux mondes se retrouve déjà chez Eliade, pour qui « le temple constitue à proprement parler une « ouverture » vers le haut et assure la communication avec le monde des dieux ». Ainsi, « tout espace sacré implique une hiérophanie, une irruption du sacré qui a pour effet de détacher un territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre qualitativement différent » (Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1987 [Hambourg, 1957], p. 29).

kilomètres qui héberge le sanctuaire – où est établi le centre Cana des Pères mariens de l’Immaculée Conception. Ce « Centre de formation mariale » accueille à chaque date importante des milliers de pèlerins qui font le détour avant ou après leur visite au sanctuaire. On dit alors qu’on « passe chez Jésus », pour lui adresser une prière ou s’y recueillir au pied de la statue. Le centre dispose notamment d’une infrastructure d’accueil permettant l’organisation de retraites et recollections spirituelles et d’une chapelle qui fait l’admiration des visiteurs. À l’avenir, le Centre « pourrait servir aussi à la recherche scientifique pour développer et vulgariser la théologie mariale » ⁶. Les Pères mariens, dont le projet a démarré en mai 2004, vouent leur œuvre apostolique au service du sanctuaire dans l’orbite duquel ils se situent directement. L’association ponctuelle mais régulière des Mariens à la gestion du sanctuaire n’a pu empêcher certains malentendus, l’évêque de Gikongoro ayant à plusieurs reprises regretté la confusion de fait qui a érigé Cana en un lieu de pèlerinage subsidiaire ⁷.

Figure 1 : Visible à plusieurs kilomètres depuis la route, « Jésus miséricordieux » ébauche un geste de bénédiction, deux puissants rayons jaillissant de son cœur (photo Émilie Brébant, 2006).

⁶ SERVICES DE L’ÉVÊCHÉ DE GIKONGORO, *Sanctuaire Notre-Dame de Kibeho. Des perspectives d’avenir*, Gikongoro, 2006, p. 4.

⁷ SERVICES DE L’ÉVÊCHÉ DE GIKONGORO, *Les apparitions de Kibeho. Une brève présentation*, Éditions Sanctuaire Notre-Dame de Kibeho, 2006, p. 58.

Le minibus s'engage enfin dans la localité même de Kibeho : quelques maisons, un cabaret – le « Bar Sinaï » –, pas d'électricité. S'il n'y a pas trop de monde, le véhicule poursuit sa route en passant sous l'arche drapée de mauve qui signale un lieu de mémoire du génocide, pour aller se garer à proximité de l'esplanade, face à l'église ⁸. S'il s'agit d'une date importante – comme le 28 novembre, anniversaire des premières apparitions –, le bus s'arrête au village, rejoignant les très nombreux véhicules qui y stationnent déjà, et les pèlerins parcourent les dernières centaines de mètres à pied.

Le bâtiment principal du sanctuaire, dont on aperçoit le toit bleu à distance, est l'église Notre-Dame des Douleurs. D'une capacité de mille places assises, elle ne peut contenir le flot de dévots qui rejoignent Kibeho à l'occasion des célébrations et pèlerinages majeurs (famille franciscaine, pèlerinage des jeunes au mois de mai, pèlerinage des Légionnaires de Marie en octobre...) ⁹. La messe est donc régulièrement célébrée en plein air, les prêtres officiant sur une vaste tribune couverte qui fait face à l'église. Il n'est pas rare qu'une troupe de danse s'ajoute à la chorale. Dans le fond, l'école pour jeunes filles qui fut le théâtre des premières apparitions et dont sont issues les trois voyantes reconnues est un ensemble de bâtiments disposés en rectangle autour d'une large cour centrale. Rebaptisé en 1999 « Groupe scolaire Mère du Verbe » – d'après le titre sous lequel s'est présentée l'Apparition –, l'établissement devrait, selon les vœux du diocèse, demeurer au cœur du sanctuaire ¹⁰. La petite maison de la voyante Nathalie se dresse sur la gauche du terre-plein, devant l'entrée de l'école. Le bâtiment des anciens dortoirs où se sont révélés les premiers phénomènes lui fait face, qui abrite une chapelle. Depuis peu, sur le côté de cet édifice, un espace dominé par de grands réservoirs d'eau a été aménagé pour permettre aux pèlerins dont beaucoup viennent à pied de se rafraîchir. L'esplanade qui accueille l'ensemble de ces bâtiments, dite « esplanade des apparitions », a récemment été aménagée et nivelée. Lors des grands rassemblements, on y fait battre les tambours, et beaucoup de pèlerins y passent la nuit à la belle étoile. Devant les anciens dortoirs, une statue de Notre-Dame de Kibeho domine l'esplanade du sommet d'un pilier. Elle se dresse à l'emplacement de l'ancien podium et est entourée d'un parterre de fleurs qui fait les frais des collectes de la terre sanctifiée. Ces « déprédations » des pèlerins soucieux d'emporter un souvenir matériel de leur visite sont un problème commun à de nombreux sanctuaires. Elles ont notamment justifié la protection par de solides barreaux de l'aubépine des apparitions à Beauraing (1932-1933), que les dévots dépouillaient de ses branches. À Lourdes, le rosier sauvage avait déjà été arraché quand fut prise la décision de grillager l'entrée de

⁸ Du 11 au 15 avril 1994, la paroisse a été le théâtre du massacre systématique des réfugiés Tutsi (hommes, femmes, enfants et vieillards en provenance de nombreux secteurs environnants) qui pensaient avoir trouvé asile dans l'église, les bâtiments du groupe scolaire et le presbytère. Environ 30 000 personnes étaient rassemblées à la paroisse le soir du 11 avril. À la date du 15, moins de 2 500 avaient survécu aux attaques répétées, menées au fusil, à la machette et à la grenade, quand l'église de Kibeho fut incendiée et pratiquement rasée (*Rapport African Rights*, Londres, juin 1999, p. 23).

⁹ Plusieurs dizaines de milliers de personnes assistaient à la clôture de l'année jubilaire le 28 novembre 2007.

¹⁰ SERVICES DE L'ÉVÊCHÉ DE GIKONGORO, *Sanctuaire Notre-Dame de Kibeho*, *op. cit.*, p. 4.

la grotte ¹¹. À la fin de l'année 2007, parmi les derniers aménagements du sanctuaire de Kibeho figuraient un chemin du saint Rosaire qui serpente sur l'un des flancs de la colline, et une « source de la Vierge » dans la vallée. En outre, sur une butte voisine distante de quelques centaines de mètres, un chemin de croix avait été installé et surmonté d'un calvaire blanc haut de plusieurs mètres.

Derrière l'école, outre le couvent des Sœurs Bénébikira qui en ont la charge, s'étend un second espace que tous désignent généralement comme « la paroisse », et qui est également lié à l'histoire des phénomènes religieux à l'origine du sanctuaire. Il accueille l'église préexistante aux événements – des voyants ont bénéficié d'apparitions à l'intérieur de l'édifice et sur son seuil – et les bâtiments où résident les Pères pallotins responsables de la paroisse comme du sanctuaire. Dans un enclos fleuri, des tombes collectives longent un petit mémorial qui abrite plusieurs centaines de crânes humains. D'autres corps reposent dans une section de l'église transformée en ossuaire. On rejoint la paroisse en suivant un chemin en contrebas de l'esplanade, passant devant le centre d'accueil « Regina Pacis » également tenu par les Sœurs Benebikira et seule structure d'hébergement de l'endroit à ce jour, puis sous une nouvelle arche violette juste avant le dispensaire, doublée d'un panneau : « Site mémorial du génocide de Kibeho en mémoire de 25 000 victimes du génocide, à 200 mètres ». Ainsi s'offre à la vue le cadre du sanctuaire dans son acception la plus large, incluant également les nombreux groupes et communautés qui s'implantent peu à peu à l'ombre de ses murs, tous porteurs d'un projet spécifique caritatif ou de développement – une condition préalable posée par l'évêque. Le projet d'une école spéciale pour enfants aveugles des Sœurs franciscaines servantes de la Croix, d'un centre d'accueil pour pèlerins indigents de la Congrégation des Sœurs Abizeramariya, ou encore d'un centre médico-social moderne quoique « adapté à un lieu de pèlerinage » par les Sœurs pallotines devraient prochainement contribuer à une relative mutation d'une région longtemps considérée comme la plus pauvre et la plus isolée du pays ¹².

Il y a ce que raconte l'espace et ce que l'on y fait. L'église Notre-Dame des Douleurs répond à un souhait de l'Apparition qui aurait demandé à plusieurs reprises qu'une chapelle soit érigée sur les lieux ¹³. Le chiffre sept des sept douleurs de Marie y est surreprésenté : sept hautes fenêtres derrière l'autel, étoile à sept branches et fleur à sept pétales sur les vitraux (fig. 2). Une partie du message de Kibeho concernait le chapelet des sept douleurs, que la Vierge souhaitait voir remis à l'honneur. Le motif de la fleur est également récurrent. Outre sur les vitraux de l'église, on le retrouve aussi autour du socle de la statue de Notre-Dame de Kibeho, dont les pieds se perdent parmi les corolles aux couleurs vives. L'exemplaire extérieur est installé au centre d'un parterre coloré qui prend lui-même la forme d'une fleur à sept pétales. Le sanctuaire est construit à l'image d'un monde, celui des apparitions, que les voyantes

¹¹ Ruth HARRIS, *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2001, p. 234.

¹² SERVICES DE L'ÉVÊCHÉ DE GIKONGORO, *Sanctuaire Notre-Dame de Kibeho*, op. cit. p. 4.

¹³ M^{gr} Augustin MISAGO, *Les apparitions de Kibeho au Rwanda*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1991, p. 35. Il s'agit d'un élément récurrent des phénomènes d'apparitions mariales. Ainsi, la Vierge a émis le souhait de voir bâtir une chapelle à Lourdes et à Fatima, et sur de très nombreux sites d'apparition moins renommés.

ont souvent décrit comme un immense champ de fleurs, certaines luxuriantes alors que d'autres étaient visiblement assoiffées. Il fut rapidement établi que ce jardin, que les visionnaires étaient priées d'arroser, figurait des êtres humains à différents stades de pureté intérieure. Le sanctuaire de Kibeho est l'expression spatiale et matérielle d'un message et l'outil de transmission d'un récit. Les images et symboles qui y sont mobilisés garantissent une certaine lisibilité des lieux en relation avec les événements que le site commémore.

Figure 2 : Le sanctuaire est l'expression spatiale et matérielle d'un message et l'outil de transmission d'un récit. Une fleur à sept pétales et une étoile à sept branches composent la rosace sur la façade de l'église Notre-Dame des Douleurs (photo Émilie Bréban, 2007).

Souvent, un enseignement collectif vient rappeler l'histoire officielle des apparitions. À l'issue de la messe, les pèlerins peuvent faire bénir par le prêtre un récipient d'eau, des photos, des images pieuses ou des chapelets. Lors des grandes dates, plusieurs prêtres circulent sur l'esplanade, arrosant copieusement la foule. En dehors du temps de l'office, les groupes se dispersent sur le site. Certains se recueillent dans l'église et glissent quelques francs ou leurs confidences écrites à la Vierge dans les paniers posés au pied de la statue, devant l'autel. On s'incline respectueusement devant l'image, on l'effleure de la main. Nombreux sont ceux qui se font photographier devant la représentation de Notre-Dame des Douleurs, à l'intérieur de l'église ou sur l'esplanade, où de petits groupes immortalisent leur visite à Kibeho, assis sur le muret du parterre de fleurs. Les pèlerins tiennent souvent à saluer la voyante Nathalie, qu'ils trouvent chez elle ou à la sacristie. Certains tentent d'obtenir un rendez-vous personnel. Des trois à avoir été reconnues, Nathalie Mukamazimpaka est la seule

voyante en vie à demeurer au Rwanda depuis qu'Alphonsine a intégré un couvent de Clarisses à Abidjan (Côte d'Ivoire)¹⁴. Surtout, la visionnaire est inéluctablement rivée à Kibeho qu'elle ne quitte pas sans motifs exceptionnels, répondant ainsi à un souhait de la Vierge la concernant. Nathalie est la gardienne des lieux et la « Mère des croyants », ayant été désignée de la sorte par l'Apparition.

Figure 3 : Kibeho est une terre qu'il faut rejoindre et parcourir pour bénéficier de ses bienfaits (photo Émilie Brébant, 2007).

Une partie des pèlerins effectuera le chemin du rosaire et/ou gravira le chemin de croix (fig. 3). Il arrive aussi que des groupes récitent le chapelet des sept douleurs en remontant graduellement le flanc de la colline depuis le fond de la vallée, intégrant spontanément le relief du lieu au cheminement physique qui accompagne leurs prières. Les allées et venues des pèlerins sur le site comme les processions d'ecclésiastiques qui le parcourent à chaque fête importante contribuent à le « faire territoire », territoire qui s'étend peu à peu par l'achat de nouvelles parcelles. Le lieu est donc pensé et aménagé par ses gestionnaires en vue de canaliser efficacement le flux humain. La planification temporelle des pèlerinages participe de la même intention : un calendrier des activités du sanctuaire a été établi à l'occasion de l'année jubilaire 2006-2007, et chaque diocèse s'est vu suggérer un mois imparti au passage de ses paroissiens à Kibeho. En fin de journée, la plupart de ceux qui n'étaient pas passés au centre Cana des Pères mariens à l'aller s'y rendront au retour, avant de reprendre la route vers

¹⁴ La troisième visionnaire authentifiée par l'Église, Marie-Claire Mukangango, est décédée en 1994.

Butare, Kigali, Gisenyi ou Kibungo. Lors des retours de pèlerinages importants, la circulation incessante des milliers de véhicules dans l'obscurité transforme la piste – peu fréquentée en dehors des déplacements liés à l'activité du sanctuaire – en un long lacet lumineux visible à plusieurs kilomètres de distance.

Mémoires plurielles, continuité et ruptures des spatialités

Des mécanismes complexes ont fait de parfaits « non-lieux » au sens de Marc Augé – dont le meilleur exemple est cet ancien endroit de passage sur l'esplanade qui accueille désormais la statue de Notre-Dame de Kibeho – des espaces essentiels participant de l'identité du site, des espaces représentés, visités et « habités »¹⁵. La fondation de Kibeho en tant que site sacré est-elle réductible à la reconnaissance des apparitions par l'Église catholique et à la création du sanctuaire ? Si, comme le postule Marion Segaud, « fonder est une opération volontariste (...) accomplie par une autorité reconnue civile ou religieuse, selon des rites », seule l'inauguration du sanctuaire en 2003, préalablement autorisée par la reconnaissance, procède d'une « fondation » au sens strict. Les pèlerins qui assistaient à la cérémonie affirment aujourd'hui avoir aperçu des signes dans le ciel au moment exact de l'entrée de la procession des prélats dans la nouvelle église. Il s'agit bien ici de légitimer une installation (les indices de la légitimité, présence de hauts représentants de la hiérarchie catholique ou signes visibles d'une approbation divine, pouvant différer d'un acteur ou groupe d'acteurs à l'autre), de penser le site, et « d'établir une relation inaugurale à travers l'espace, avec autrui (...) et/ou avec le cosmos »¹⁶.

Toutefois la particularité de Kibeho, à l'instar d'autres sites sacrés distingués par André Vauchez, « tient avant tout à la sainteté du lieu »¹⁷. Ce n'est pas le sanctuaire qui rend l'espace sacré, mais le caractère sacré de l'espace qui a conditionné l'érection d'un lieu de culte. Kibeho, lieu de mémoire d'une mariophonie – l'un de ces lieux sacrés « historiques » définis par Alphonse Dupront – est d'abord fondé par l'événement¹⁸. C'est le surgissement du divin dans le monde des hommes qui a entraîné l'évacuation de l'un des compartiments du dortoir du collège dès décembre 1981, et sa mutation de fait en un espace de prière et de recueillement, qui a permis la construction du podium en 1982, puis l'érection d'une statue de Notre-Dame de Lourdes qui s'y dressait encore en 2006. Sans que l'on puisse y discerner une démarche formelle ni même concertée, des forces créatives, à l'œuvre dès le lendemain des premières apparitions, ont travaillé à la transfiguration de Kibeho en un lieu porteur d'une charge sacrale propre,

¹⁵ « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu » (Marc AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 100).

¹⁶ Marion SEGAUD, *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 97.

¹⁷ A. VAUCHEZ, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, op. cit., p. 4.

¹⁸ « L'histoire, si les sacralités s'imposent à elle plus qu'elle ne les crée, en transforme et le plus souvent en accroît charges et rayonnement sacraux » (Alphonse DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Éditions Gallimard, 1987, p. 315).

un lieu-source, espace de dialogue entre la Terre et le Ciel¹⁹. Des interventions de l'Église (désignation d'un chapelain suite à l'autorisation de culte délivrée en 1988, pose de la première pierre et institution d'un comité pastoral en 1992) comme de l'État (maintien de l'ordre lors des grands rassemblements de foule accompagnant les apparitions publiques, sonorisation des lieux par l'Office rwandais d'information) avaient par ailleurs précédé la reconnaissance officielle et l'inauguration effective du sanctuaire, contribuant à un changement d'image et de fonction du lieu.

En juin 2001, cette reconnaissance faisait suite à une longue période de débats ayant pour objet le bâtiment de l'église paroissiale. Le différend opposait l'association des rescapés du génocide de la région aux autorités ecclésiastiques locales. À l'instar de nombreuses autres églises à travers le pays, l'édifice s'était transformé en piège mortel pour les milliers de personnes qui pensaient y avoir trouvé refuge. Partiellement détruit et brûlé, on en avait percé les murs pour atteindre par des tirs de fusils et de grenades la foule qui s'y entassait. L'association des rescapés était déterminée à faire de l'église un mémorial du génocide, d'autant que de nombreux corps avaient été inhumés dans ses murs mêmes. De leur côté, les autorités locales de l'Église catholique souhaitaient conserver au bâtiment sa qualité de lieu de culte. Un compromis fut finalement trouvé qui fait de l'église de Kibeho un lieu de mémoire profondément hybride, associé à l'espace du sanctuaire et au souvenir des apparitions mais marqué des traces sciemment conservées du génocide de 1994. Les restes carbonisés de la charpente sont encore visibles sous le nouveau toit et le fronton de l'église porte des versets bibliques qui rappellent les massacres dont le bâtiment fut le théâtre. De la peinture mauve marque les zones où les murs percés ont été réparés et une section de l'église, isolée du corps du bâtiment par une double porte, recèle des restes humains. Une fois par an, à l'occasion de la semaine de la mémoire du génocide, cette section doit demeurer accessible par l'ouverture de la porte, sauf si la date correspond à une fête catholique (la date mobile de Pâques notamment) qui, dans ce cas, conserve la primauté²⁰.

Vers 1996, des groupes de dévots ont nettoyé le site de Kibeho après le démantèlement dans la violence du camp pour personnes déplacées qui s'y était établi au lendemain du génocide²¹. Les pèlerins sont généralement unanimes lorsqu'il s'agit

¹⁹ Il importe ici de souligner le rôle non négligeable de certaines personnalités rwandaises des affaires, pèlerins nantis de la première heure qui ont marqué de leur empreinte les débuts de Kibeho, qui en devenant le protecteur de l'un ou l'autre voyant, qui en investissant dans les premiers aménagements du site. Pour ne citer que lui, Boniface Rutagarama, un commerçant de Kigali réputé pour sa piété mariale, a financé la transformation du dortoir en chapelle ainsi que l'érection d'une grande croix au couvent des Sœurs.

²⁰ Entretien avec J.N., président de l'association des rescapés de Kibeho et sa région, Butare, 30 novembre 2007.

²¹ Suite à la victoire du FPR et aux importants mouvements de populations qui l'accompagnèrent, un vaste camp de déplacés rwandais s'établit à Kibeho, alors compris dans une portion du territoire sous contrôle français (la très controversée *Zone turquoise*). Au moment du retrait des troupes françaises à la fin du mois d'août 1994, les déplacés n'avaient pas réintégré leurs foyers. Soupçonné de représenter une menace sécuritaire par l'entretien d'un noyau de miliciens et d'ex-FAR (Forces armées rwandaises, en fonction sous le régime Habyarimana) impliqués dans le génocide, le camp fut démantelé par l'APR (Armée patriotique

de constater qu'« après la guerre, on y sentait toujours la même chose ». Des pèlerinages spontanés ont repris graduellement. La guerre civile et le génocide de 1994 ont permis une relecture de l'histoire qui a attribué à l'endroit une dimension supplémentaire : Kibeho est aujourd'hui le lieu de délivrance d'une prophétie désormais accomplie, les voyants ayant décrit des scènes de violence intenses lors des apparitions publiques du 15 août 1982²². Sur de nombreux sites d'apparitions mariales, l'histoire confirme et renforce presque invariablement la charge sacrale du lieu. Cette charge se nourrit en même temps qu'elle détermine des chaînes représentées d'événements dont les structures diffèrent d'un cas à l'autre. Ainsi, en 1871, à la suite des apparitions de Pontmain, le retrait des troupes prussiennes et la signature de l'armistice franco-allemand avaient été interprétés comme la preuve de la protection de la Vierge sur la région²³. Kibeho était promise à un tout autre destin : la colline fut le lieu de la violence absolue, certains acteurs n'hésitant pas à y voir « l'œil du cyclone ». Ici, c'est l'horreur suprême qui dote l'histoire locale et nationale d'un sens nouveau dont la clé de compréhension réside dans l'apparition même. Certains envisagent que la Vierge ait pu apparaître à Kibeho *précisément* parce que l'endroit serait profané par le mal, parce que la colline était appelée à devenir ce lieu où « tous ont souffert ». L'aspect prophétique du message, matérialisé par un mémorial du génocide pratiquement intégré à l'espace du sanctuaire, est progressivement passé au premier plan du récit qui fait l'objet d'une transmission horizontale (anciens réfugiés rwandais vivant à l'étranger à l'époque des apparitions, nouveaux pèlerins issus des pays limitrophes, etc.) et intergénérationnelle sur le site comme dans le réseau des dévots²⁴. La menace

rwandaise, issue du Front patriotique rwandais actuellement au pouvoir) en avril de l'année suivante. On y dénombrerait encore environ 80 000 individus. L'opération bascula dans la violence lorsque les soldats tirèrent sur la foule à la suite d'un mouvement de panique des réfugiés, occasionnant plusieurs milliers de morts sous le regard des troupes de la MINUAR (Mission des Nations unies pour le Rwanda) qui stationnaient sur place. Deux humanitaires relatent les scènes de violence observées lors de la fermeture du camp au journaliste Philip Gourevitch ; voir Philip GOUREVITCH, *Nous avons le plaisir de vous informer que, demain, nous serons tués avec nos familles*, Paris, Denoël Impacts, 1999, p. 223-228. Le sujet est également au cœur de la revue de la presse rwandaise de 1995, proposée par la publication *Dialogue* sur www.grandslacs.net/doc/0269.pdf.

²² Ces visions douloureuses sont relatées en 1984 par Gabriel Maindron : « Alphonsine a vu la mère de Dieu pleurer. Les voyants ont parfois pleuré, claqué des dents, ou tremblé. Ils se sont effondrés plusieurs fois de tout le poids de leur corps pendant les apparitions qui ont duré près de huit heures, sans discontinuer. Les enfants voyaient des images terrifiantes, un fleuve de sang, des gens qui s'entre-tuent, des cadavres abandonnés sans personne pour les enterrer, un arbre tout en feu, un gouffre béant, un monstre, des têtes décapitées » (Gabriel MAINDRON, *Des apparitions à Kibeho. Annonces de Marie au cœur de l'Afrique*, Paris, ŒIL, 1984, p. 183).

²³ Joachim BOULET et Philippe BOUTRY, *Un signe dans le Ciel. Les apparitions de la Vierge*, Paris, Grasset, 1997, p. 159.

²⁴ À l'une ou l'autre occasion, les voyants ont pourtant transmis des messages plus optimistes. Le 28 novembre 1986 par exemple, la Vierge se montre à Alphonsine avec un « air plus content qu'avant », arguant que « les hommes continuent de marquer des points dans le sens d'un renouvellement progressif de leur vie chrétienne » (A. MISAGO, *Les apparitions de Kibeho*, op. cit., p. 485).

de la désacralisation de l'église paroissiale a polarisé des questions de propriété et de droit de gestion des lieux, contribuant ainsi à cristalliser aux yeux de l'opinion publique la représentation de Kibeho comme espace sacré des catholiques. On peut raisonnablement envisager que ces débats puissent avoir compté parmi les étapes essentielles qui ont mené le site vers son institutionnalisation finale.

Cette institutionnalisation s'accompagne d'une appropriation des lieux par l'Église catholique. Dans cette nouvelle configuration, les mutations de l'espace interviennent sur fond d'une tension relative, propre à la plupart des sites dont le caractère sacré est déterminé par un événement miraculeux. Cette tension s'exerce entre deux tendances : la modernisation du lieu d'une part, notamment dans le sens d'une plus grande facilité d'accès et d'une meilleure capacité d'accueil, et la conservation de l'aspect initial du décor qui fut celui des phénomènes extraordinaires à l'origine du sanctuaire d'autre part. Ruth Harris a montré comment ce débat a longtemps accompagné l'évolution du site naturel et jadis « sauvage » de Lourdes ²⁵. Une convention spécifique de collaboration a été signée entre le diocèse de Gikongoro et la Société de l'Apostolat catholique (les Pères pallottins) dont la première équipe est arrivée à Kibeho le 31 août 2003. Le comité pastoral du sanctuaire mis en place par l'Ordinaire du lieu travaille sur des questions d'animation pastorale et de liturgie, de diffusion du message de Kibeho, des projets à réaliser et de la coordination des diverses initiatives « susceptibles de promouvoir les pèlerinages au sanctuaire de Kibeho et son développement » ²⁶. La légitimité de l'investissement de l'espace est renforcée par la fréquente association aux festivités du sanctuaire d'autorités politiques locales et de hauts représentants de la hiérarchie catholique (présence régulière du Nonce apostolique ; présence du cardinal Ivan Diaz, préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples, à l'occasion de la clôture de l'année jubilaire du 28 novembre 2007). L'espace Kibeho au sens large est distribué entre différentes communautés, il est organisé selon diverses fonctions dévolues à telle ou telle portion d'espace, ou en fonction d'un degré d'ouverture relative des lieux. On distingue ainsi des espaces privés ou réservés aux prêtres (les lieux de résidence des religieux ou la sacristie), des lieux intermédiaires (la maison de Nathalie où l'on pénètre sur invitation de la voyante) et des lieux en principe ouverts à tous (l'église Notre-Dame des Douleurs, la chapelle des apparitions).

Le sanctuaire officiel a pris place sur un site déjà partiellement organisé sur lequel les pèlerins avaient adopté une série de comportements établis. La structuration du lieu est donc renforcée et l'aire du sanctuaire, étendue (par l'aménagement des chemins de croix et du rosaire, notamment) à partir de certains espaces déjà porteurs d'une fonction et d'une mémoire propre, représentés et pratiqués en tant que tel. Pour transformer sans trahir, le processus implique une marge de négociation avec les pèlerins – ces derniers ne pouvant toutefois être envisagés de façon monolithique, certains réprouvant comme contraires à l'histoire des aménagements salués par d'autres. La présence de la source, par exemple, a donné lieu à quelques débats. Bien

²⁵ R. HARRIS, *Lourdes, op. cit.*, p. 234-238. À propos de la basilique de l'Immaculée Conception, achevée en 1872, l'historienne écrit qu'« avec cet édifice, l'Église absorbe le sanctuaire ; la dimension magique et légendaire de l'apparition est comme pétrifiée, au propre et au figuré, pour asseoir plus fortement l'orthodoxie » (p. 237).

²⁶ SERVICES DE L'ÉVÊCHÉ DE GIKONGORO, *Sanctuaire Notre-Dame de Kibeho, op. cit.*, p. 2.

au fait du canevas classique de nombreuses apparitions mariales européennes, la voyante Nathalie avait, à de multiples reprises, demandé la grâce d'une source à la Vierge : « de fait, il y en a qui souffrent et qui désireraient disposer de cette eau pour la guérison ; et partout ailleurs dans le monde où tu t'es manifestée, tu as laissé chaque fois cette eau pour de telles personnes »²⁷. Cette faveur lui avait été invariablement refusée, l'Apparition répondant à la visionnaire en avril 1982 qu'elle « donnait comme elle voulait et quand elle voulait », ce qui n'empêchera pas l'aménagement d'un point d'eau baptisé « source de la Vierge » sur l'espace du sanctuaire quelque vingt-cinq ans plus tard.

Figure 4 : Des travaux récents ont modernisé la chapelle aménagée dans l'ancien dortoir. La décision fut toutefois prise de conserver les piliers de briques, « témoins » des apparitions et vestiges de la première chapelle (photo Émilie Brébant, 2007).

La statue de Notre-Dame de Lourdes dressée à l'endroit de l'ancien podium était chère aux dévots en raison de sa résistance que l'on disait mystérieuse aux événements de 1994-1995. Son remplacement vers 2007 par une représentation de l'apparition de Kibeho n'a pourtant pas soulevé de controverse notable. En 2006, le bâtiment des anciens dortoirs abritait encore une chapelle improvisée. Les pèlerins baissaient la voix à son approche et se déchaussaient avant d'y pénétrer pour s'y recueillir devant une image de la Vierge. En novembre 2007, les travaux de la nouvelle « chapelle des apparitions » touchaient à leur fin, qui avaient habillé les lieux de marbre et de

²⁷ A. MISAGO, *Les apparitions de Kibeho*, op. cit., p. 92.

vitraux. La décision fut toutefois prise de conserver les piliers de briques, « témoins » des phénomènes et vestige matériel de la première chapelle (fig. 4). Les projets de développement du site et notamment de son dispositif cultuel, de son infrastructure d'accueil et des outils de sa médiatisation, s'ils venaient à aboutir, feraient de Kibeho un sanctuaire marial à la hauteur de ses équivalents européens sur le plan matériel et organisationnel. À terme devrait s'y dresser, entre autres bâtiments, la « Basilique Mère du Verbe ».

En conclusion

Les pèlerins savent que le site a été confié aux Pères qui en prennent soin, que Nathalie est la gardienne des lieux, et que ceux-ci résident sur le territoire du sanctuaire au même titre que les Sœurs Bénébikira ou leurs élèves internes. Pourtant, les discours révèlent que Kibeho est d'abord et avant tout *habité* par la Vierge, qui l'a désigné au monde. Cette façon de penser l'espace implique une notion d'intimité qui lui est propre (« À Kibeho, je me sens dans les bras de ma mère »). Lorsque l'on se rend en pèlerinage à Kibeho, on va *rendre visite*, on y est *reçu*.

Figure 5 : La foule réunie sur l'esplanade du sanctuaire à l'occasion de la clôture de l'année jubilaire du 28 novembre 2007 observe des « signes dans le ciel » (photo Émilie Brébant, 2007).

La topographie du sanctuaire demeure complexe en ce sens qu'elle ne se limite pas – ou pas encore – aux espaces définis et balisés par l'Église catholique. Kibeho recèle certains lieux connus, pratiqués et nommés par une partie des pèlerins sans que

rien n'y soit construit, espaces d'entre-deux parfois liés à des voyants non reconnus. S'il est un phénomène qui déborde de façon difficilement contrôlable les limites établies du sanctuaire et de ses dépendances, ce sont les « signes dans le ciel » et visions diverses dont disent bénéficier certains pèlerins à Kibeho et à Nyarushishi, sur la route du retour et jusqu'à Butare (fig. 5). Insaisissables et donc indisciplinées par essence, les images échappent aux visées organisationnelles des chemins de prière sur le site sacré.

Intervenues dans un contexte historique et socioculturel complexe nullement réductible à une situation de compétition religieuse, les apparitions de 1981 avaient toutefois suivi de près une vague de destruction systématique de statues de la Vierge à travers le pays. À l'époque, de l'aveu même d'Augustin Misago, « la préfecture de Gikongoro, qui englobe Kibeho, est une de ces régions du Rwanda où le protestantisme a l'air d'être influent »²⁸. De nombreux voyants déploreront à de multiples reprises l'opinion qui veut que la Vierge soit considérée comme « une femme comme les autres ». Par ailleurs, certains dénonceront chez des chrétiens déclarés des comportements relevant de la religion traditionnelle rwandaise, alors soupçonnée d'être en recrudescence. Aujourd'hui, Gikongoro compte parmi les rares provinces à majorité protestante du pays²⁹. Dans un paysage religieux amplement plus diversifié qu'il ne l'était au début des années quatre-vingt, le culte marial rendu sur la colline de Kibeho célèbre l'identité catholique.

On constate que si « Kibeho » réfère désormais à un courant dévotionnel qui dépasse de loin le cadre géographique des premières apparitions – la dimension universelle du message étant par ailleurs constamment soulignée dans la documentation catholique qui s'y rapporte –, l'espace Kibeho n'a pas cessé de faire l'objet de représentations et de pratiques relativement spontanées qui l'ont érigé en un site sacré avant même que ne s'y implante un sanctuaire officiel. Parmi d'autres, les questions de ses limites (extensibles), de sa fonction et de son identité (plurielles), et de sa gestion sont au cœur d'une dynamique de négociation entre différents acteurs que sont notamment les autorités locales, des représentants de la hiérarchie ecclésiastique, de la société civile, et les pèlerins.

Le 15 septembre 2001, l'ensemble des évêques du Rwanda s'est rendu en pèlerinage à Kibeho où un grand nombre de fidèles se sont associés à leurs prières pour la « paix et la réconciliation des Rwandais »³⁰. Au-delà de ce leitmotiv, leur démarche entérinait la reconnaissance officielle intervenue quelques semaines plus tôt. L'esplanade est encore nue et derrière l'école, l'église paroissiale n'a toujours pas de toit. Comme pour habiller le lieu d'une histoire, M^{gr} Thaddée Ntihinyurwa, président de la Conférence épiscopale, rappelle à la foule de pèlerins qu'on y distribuait l'aide alimentaire à l'époque de Ruzagayura, la grande famine des années quarante, offrant ainsi au plateau de Kibeho un précédent qui augurait de son identité future : celle d'un lieu de consolation pour les affamés³¹.

²⁸ *Ibid.*, p. 420.

²⁹ *Troisième recensement général de la population et de l'habitat du Rwanda au 15 août 2002*, Kigali, Ministère rwandais des Finances et de la Planification économique, Commission nationale du recensement, 2005, p. 20.

³⁰ Eugène DUSHIMURUKUNDO, « Kibeho, le pèlerinage des évêques », dans *Urunana*, n° 100, Nyakibanda, Noël 2001, p. 52.

³¹ *Ibid.*, p. 54.

Limitations, négociations et stratégies de contournement autour de la visibilité des mosquées à Bruxelles

Corinne TORREKENS

L'écrasante majorité (à savoir près de 75%) de la population musulmane ou, plus exactement (étant donné la nature des statistiques disponibles), de la population ayant la nationalité d'un pays où l'islam est la religion dominante est, à Bruxelles, concentrée dans certaines communes et, à l'intérieur de celles-ci, dans certains quartiers ¹. Ceux-ci sont insérés dans les communes les plus pauvres de la Région bruxelloise, c'est-à-dire dont le revenu moyen par déclaration est inférieur à la moyenne régionale ², et appartiennent aux quartiers populaires de la première et en partie de la deuxième couronne. Par conséquent, les quartiers à forte présence d'étrangers issus des pays musulmans chevauchent largement les quartiers défavorisés de la région ³.

Or, à Bruxelles, ces quartiers se situent au centre de la ville. En ce qui concerne le tissu associatif musulman, sa projection spatiale suit de près la concentration des populations musulmanes au sein de l'espace urbain bruxellois : l'écrasante majorité des associations musulmanes et culturelles est, par conséquent, concentrée dans les mêmes communes et dans les mêmes quartiers de la Région bruxelloise. Les salles de prières tout comme les autres associations musulmanes et islamiques sont donc situées à proximité immédiate des quartiers de résidence des populations musulmanes, c'est-à-dire au cœur même de l'espace urbain bruxellois. Par conséquent, les processus relevant tant de leur implantation que de leur « visibilisation » ⁴ peuvent

¹ Corinne TORREKENS, « Concentration des populations musulmanes et structuration de l'associatif musulman à Bruxelles », dans *Brussels Studies*, n° 4, 2007, http://www.brusselsstudies.be/PDF/FR_35_BS4FR.pdf.

² Revenus 2001. Source : Institut national de statistiques (INS), 2003.

³ Dirk JACOBS *et al.*, « Le profil général et la distribution spatiale des candidats à l'élection au Parlement de la Région de Bruxelles-Capitale du 13 juin 2004 », dans Dirk JACOBS, Hassan BOUSSETTA, Andrea REA, Marco MARTINIELLO et Marc SWYNGEDOUW (éd.), *Qui sont les candidats aux élections bruxelloises ?*, Louvain-la-Neuve, Académia/Bruylant, 2006, p. 21-51.

⁴ Notion introduite par Felice DASSETTO dans « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », dans Albert BASTENIER et Felice DASSETTO (éd.), *Immigrations et nouveaux pluralismes*.

potentiellement impliquer un haut degré de sensibilité politique. Pourtant, les recherches se penchant sur l'interaction entre les mosquées et les autorités publiques locales sont peu nombreuses. À partir d'entretiens réalisés auprès de représentants de mosquées bruxelloises, d'élus et de responsables administratifs ainsi que d'informations issues des dossiers urbanistiques des mosquées, le but de cette contribution est de combler en partie ce vide et d'explorer l'histoire courte de la gestion communale de l'islam à l'égard de l'implantation des mosquées dans le cadre de laquelle des évolutions notables ont eu lieu ces dernières années et ce, dans trois communes bruxelloises (Molenbeek, Schaerbeek et Saint-Josse).

La visibilité de l'islam local

Ces enclaves dans l'espace urbain que constituent les quartiers « musulmans » bruxellois sont des centres de regroupement qui possèdent une forte structuration communautaire. Par conséquent, ces quartiers interstitiels sont investis par un marquage symbolique fort et par une visibilité certaine de signes culturels, culturels et plus largement ethno-islamiques (fig. 1). En effet, l'interstice correspond à une zone spécifique d'appropriation de l'espace qui permet au migrant de jouer sur un double cadre de référence : celui du pays d'origine et celui du pays d'accueil en construisant un espace migratoire représentatif de l'un et de l'autre.



Figure 1 : Les quartiers musulmans sont investis par un marquage symbolique fort dont la mosquée représente le pôle d'agrégation et d'identité. Mosquée rue de Ribaucourt à Molenbeek (photo Corinne Torrekens).

Une confrontation de sociétés, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 179-208. Dans la suite de ce texte, nous utiliserons ce terme sans guillemets.

Ces « centralités minoritaires », comme les nomme Anne Raulin, possèdent une fonction communautaire importante mais ont également un sens ainsi qu'une fonction pour l'ensemble (ou presque) des populations habitant ou fréquentant Bruxelles, dégageant des emblématiques fortes et participant de la symbolique urbaine en étant des repères pour l'ensemble des citoyens ⁵. Les dynamiques d'appropriation qui structurent ces territoires procèdent de la constitution de territoires identitaires, la visibilité des marqueurs symboliques mis en place manifestant la présence du groupe à la société dans son ensemble. On voit, dès lors, comment l'espace peut être bien plus qu'une simple catégorie analytique des rapports sociaux et se constituer en variable de la construction des identités et de leurs transformations.

Dans le cas des communautés musulmanes qui se sont installées en Europe, cet investissement symbolique du territoire s'est matérialisé par l'ouverture de commerces, d'associations et de lieux de culte. L'ensemble de ces lieux constitue l'espace local dans lequel s'exprime et se renforce le sentiment commun d'appartenance. Dans ce cadre, la mosquée représente plus spécifiquement un pôle d'agrégation et d'identité qui contribue à matérialiser de manière visible la présence de l'islam dans l'espace de la ville ⁶. En effet, d'un point de vue symbolique, la mosquée est l'édifice architectural qui symbolise le mieux la communauté des croyants ⁷. La visibilité d'un lieu de culte revêt donc un aspect identitaire important car au sein de l'espace urbain, c'est, au milieu de l'ensemble des autres signes visibles, ce lieu qui permet potentiellement d'exprimer le plus concrètement possible la présence d'une communauté religieuse locale.

Dans ce cadre, parce qu'elle représente le passage de la religion musulmane de l'espace privé à l'espace public ⁸ et parce qu'elle s'affirme comme le lieu central à partir duquel s'organise la minorité religieuse, la mosquée est l'élément central de la mise en scène de l'islam dans l'espace public local. Dans la société dite d'accueil, c'est autour de cette visibilité que vont alors se cristalliser les interrogations, les doutes et les oppositions parfois violentes relatives à l'intégration de ces nouveaux venus ⁹. Et ce d'autant plus que, et nous l'avons déjà souligné dans notre introduction, les mosquées s'exposent au regard au centre de l'espace urbain. Or, celui-ci est un support d'identification et de mémoire collectives ainsi que le dépositaire d'un patrimoine collectif car, en suivant Jean Rémy et Liliane Voyé, « la centralité suppose un espace à signification symbolique prédominante qui constitue le fond sur lequel viennent éventuellement prendre forme des activités commerciales et des services divers. Le

⁵ Anne RAULIN, *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, L'Harmattan, 2000.

⁶ Felice DASSETTO, « Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions », dans Felice DASSETTO (éd.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1997, p. 17-34.

⁷ Malek CHEBEL, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995.

⁸ Jocelyne CESARI, « Mosque Conflicts in European Cities : Introduction », dans *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n° 6, p. 1015-1024.

⁹ Jocelyne CESARI, « L'islam en Europe. L'incorporation d'une religion », dans *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 33, 2002, p. 7-20.

fond d'identification symbolique trouve son origine dans le fait que ce centre est, au départ, le lieu à partir duquel s'exerce le pouvoir et s'unifie le groupe. C'est là-bas que se déroulent les grandes manifestations (...) à travers lesquelles le groupe exprime une unité de vue et une unité d'action »¹⁰. Le centre urbain implique donc un haut potentiel identitaire. Par ailleurs, en termes d'appropriation du territoire, Annick Germain, dans une étude consacrée à l'implantation des lieux de culte minoritaires à Montréal, constatait à juste titre que tant que ceux-ci « occupent des espaces désaffectés, périphériques, bref non valorisés, leurs lieux de culte n'impliquent « aucun sacrifice » de la part de la société d'accueil. Même chose s'ils passent inaperçus (...) Mais lorsque l'espace est rare ou que le projet est visible, le rapport n'est pas le même, c'est comme laisser l'autre entrer chez soi. Or, cet autre s'incarne dans un bâtiment, fait en principe pour durer (...) ; la question des lieux de culte incarne l'altérité radicale dans une société qui ne s'affirme laïque que depuis bien peu de temps et tend à nier ses racines religieuses »¹¹.

Ceci nous permet de comprendre en quoi et comment tant l'espace qu'un monument peuvent apparaître dans leur dimension de support de mémoire¹². Ainsi, l'architecture offre à la société la possibilité de transcender les impératifs de fonctionnalité et d'accessibilité des bâtiments et de reconstituer de manière réflexive l'espace. Elle joue, de ce fait, un rôle privilégié dans la représentation de l'identité culturelle que possède la société d'elle-même mais offre, dans le même temps, un potentiel culturel à l'expression de nouvelles identités¹³. Qui plus est, l'architecture matérialise dans des formes concrètes le paradoxe moderne de l'universalisme et du particularisme, c'est-à-dire ce qui relève, d'une part, du « nous » et de ce qui est généralement admis comme faisant partie de la culture majoritaire de la société et, d'autre part, ce qui relève de l'« Autre », d'une culture particulière, qui n'est pas (encore) considérée comme étant intégrée au *mainstream* de la culture majoritaire.

Les dimensions architecturales d'un bâtiment, et en particulier d'un bâtiment religieux, impliquent donc pour les minorités culturelles d'importants enjeux symboliques visant à inclure certains éléments de la culture minoritaire dans la représentation collective de ce qui constitue la culture majoritaire (fig. 2). En conséquence, les formes d'expression architecturale des lieux de culte minoritaires peuvent acquérir un degré élevé de sensibilité politique. D'autant que la Région bruxelloise ne connaît l'existence que d'une seule « vraie » mosquée architecturalement parlant, le Centre islamique et culturel ou Grande Mosquée de Bruxelles, dont l'origine architecturale est d'ailleurs bien éloignée d'une utilisation consacrée à l'exercice du culte. La constitution, l'agrandissement et l'affirmation symbolique d'un lieu de culte

¹⁰ Jean REMY *et al.*, *Produire ou reproduire ? Une sociologie de la vie quotidienne. Conflits et transaction sociale*, vol. 1, Bruxelles, Les Éditions Vie Ouvrière, 1990 [1978].

¹¹ Annick GERMAIN, « L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal : l'Autre, là où on ne l'attendait pas », dans Anne GOTMAN (éd.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs « étrangers »*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2004, p. 425-444.

¹² Anne RAULIN, *Anthropologie urbaine*, Paris, Armand Colin, 2004.

¹³ Gerard DELANTY et Paul R. JONES, « European Identity and Architecture », dans *European Journal of Social Theory*, vol. 5, n° 4, 2002, p. 453-466.

dans l'espace urbain sont donc des moments névralgiques où se joue l'accueil ou le rejet des communautés ¹⁴. Dans ce cadre, la visibilité architecturale d'un lieu et, notamment, d'un lieu de culte possède une double face : interne, d'une part, en termes d'importance symbolique pour le groupe et au sein du groupe et externe, d'autre part, pour se montrer à l'Autre dans le cadre d'une dialectique minoritaire/majoritaire.



Figure 2 : A Bruxelles, les mosquées, incarnant l'altérité religieuse, sont – de par la répartition de la population musulmane – situées au centre et non en périphérie de la ville. Mosquée rue du Presbytère à Molenbeek (photo Corinne Torrekens).

Invisibilité et contestation

On l'aura compris, à l'échelle du système politique belge, ce sont les communes qui sont les scènes privilégiées des formes de visibilisation de l'islam dans l'espace public, cette visibilité relevant avant tout d'un espace de proximité et ressortissant pour l'essentiel aux compétences communales : maintien de l'ordre, permis d'urbanisme, propreté et hygiène publiques, etc. Or, les autorités communales ont souvent refusé des permis de bâtir à des projets qui rendaient trop visible la localisation de l'islam ¹⁵. À Saint-Josse, par exemple, la plus ancienne demande de permis de bâtir visant à transformer une maison en mosquée fut introduite en 1988 mais, très rapidement, le collège des bourgmestre et échevins rejeta la demande au motif que celle-ci ne respectait pas le règlement d'urbanisme en vigueur. Malgré ce refus, la mosquée se vit adresser un an plus tard une lettre du bourgmestre de l'époque, Guy Cudell, selon laquelle il faisait savoir aux représentants de la mosquée que le collège ne s'opposait

¹⁴ Annick GERMAIN *et al.*, *Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal*, Montréal, Institut national de la recherche scientifique, 2003.

¹⁵ Felice DASSETTO, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », *op. cit.*

pas à l'utilisation de l'immeuble comme mosquée, avec la réserve néanmoins que rien ne modifie l'aspect extérieur actuel du bâtiment. Ce type de pratiques discrétionnaires témoigne des arrangements provisoires et ponctuels auxquels consentent parfois les élus, pratiques tendant à entretenir la fiction d'une présence temporaire de la population musulmane et visant à minimiser la visibilité de celle-ci.

Toujours à Saint-Josse, une autre mosquée formula une demande de permis de bâtir en 1990. Le bâtiment avait été acheté en 1989 et les travaux de rénovation avaient immédiatement commencé sans autorisation préalable. Lors de la commission de concertation, le bourgmestre interrogea la commission sur la possibilité d'interdire l'implantation d'une mosquée et souhaita que les demandeurs renoncent à leur intention. La commission considéra que la demande correspondait à des besoins socioculturels et remit, par conséquent, un avis favorable. Cependant, les autorités communales craignant que cette décision ne mène à une période d'agitation s'opposèrent au projet et les travaux furent brièvement interrompus. En ce qui concerne le voisinage de la mosquée, trois réclamations écrites et une pétition signée par plus de deux cents personnes furent envoyées aux autorités communales.

Un autre cas de figure s'est présenté avec une mosquée située dans une autre commune bruxelloise, à Molenbeek. La mosquée introduisit en 1984 une première demande de permis par le biais de son avocat, la demande visant à obtenir une autorisation de principe avant l'achat du bâtiment. Celle-ci resta lettre morte. En 1989, les fonctionnaires du service d'urbanisme demandèrent quelle était la marche à suivre à l'échevin en charge du dossier et signalèrent qu'il serait très difficile de trouver des oppositions « urbanistiques » valables au projet de la mosquée. Un comité de concertation eut lieu et les autorités administratives de la Région bruxelloise, constatant l'absence de remarques formulées lors de l'enquête publique, le besoin culturel et social et le fait que la demande ne mettait pas en péril le bon aménagement des lieux, décida d'accorder le permis. En avril 1989, le collège décida d'introduire un recours et le dossier resta sans suite jusqu'en 2004, date où la mosquée obtint son permis.

Ces différents refus d'implantation sont notamment possibles parce que les règles d'urbanisme stipulent qu'un « permis peut être refusé parce qu'il ne s'intègre pas de manière adéquate dans son environnement »¹⁶, ouvrant ainsi une large marge de manœuvre à l'interprétation des autorités communales sur la manière dont un bâtiment ou son utilisation s'« intègre » ou non à son « environnement » (fig. 3). Cette notion, plutôt malléable, d'intégration adéquate à l'environnement pose la question de la place des lieux de prière non chrétiens dans l'espace urbain, souvent considérés comme étant moins évidents à intégrer dans celui-ci et comme pouvant potentiellement heurter la population locale. En conséquence, les objections à l'installation de la mosquée prennent comme motifs moins la mosquée en tant que telle (ce qui pourrait être considéré comme de la discrimination religieuse) mais plutôt les problèmes de parking ou encore ce qui est considéré comme l'incongruité esthétique du bâtiment

¹⁶ « Le certificat et le permis d'urbanisme », *Les carnets de l'urbanisme. Construire, rénover, transformer, démolir*, Ministère de la Région Bruxelles-Capitale, Administration de l'Aménagement du Territoire et du Logement, 3^e édition, octobre 2003, p. 33.

par rapport à son environnement ¹⁷. Par ce biais, la commune détient donc une part importante de pouvoir dans l'aménagement du territoire ¹⁸, l'urbanisme pouvant, par conséquent, être l'un des secteurs municipaux les moins ouverts aux orientations multiculturelles ¹⁹.



Figure 3 : Les communes peuvent se servir des règles d'urbanisme pour limiter la visibilité de l'islam dans l'espace public. Mosquée Al Ansar rue Verte à Schaerbeek (photo Corinne Torrekens).

Or, après une première phase d'invisibilité et de présence discrète dans l'espace urbain, les nouvelles générations de représentants de mosquées ont progressivement fait de la visibilité de l'islam un élément de légitimation et d'attestation de leur présence et de leur leadership. Par conséquent, cette nouvelle catégorie de leaders fait entrer certains éléments de la visibilité de l'islam dans la « corbeille des questions à négocier » ²⁰ avec les autorités politiques locales afin d'insérer l'islam comme facteur indissociable de leur implantation et de leur identité de citoyens belges. À l'heure actuelle donc, si certaines mosquées ont fait le choix de rester totalement invisibles par rapport à l'extérieur, d'autres mosquées bruxelloises se sont rendues visibles

¹⁷ Richard GALE et Simon NAYLOR, « Religion, Planning and the City : The Spatial Politics of Ethnic Minority Expression in British Cities and Towns », dans *Ethnicities*, vol. 2, n° 3, 2002, p. 387-409.

¹⁸ Felice DASSETTO, *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, Louvain-la-Neuve, Academia, 1991.

¹⁹ Annick GERMAIN, « L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal », *op. cit.*

²⁰ Felice DASSETTO, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », *op. cit.*, p. 189.

dans l'espace urbain par un certain nombre de procédés graphiques (mosaïques, calligraphies et inscriptions en arabe ou en phonétique, panneaux, etc.) et techniques. Dans l'ensemble de ces signes, l'utilisation de la calligraphie a, de manière particulière, historiquement servi de marqueur visuel constamment perçu comme un symbole de l'islam ²¹. Qui plus est, en termes de visibilité et de symbole, le fait d'ajouter une enseigne et/ou des inscriptions de toponymes divers possède, pour les gestionnaires du lieu, un caractère emblématique dont l'importance du point de vue de la signification ne saurait être sous-estimée : nommer le lieu, c'est lui donner une identité à des fins particulières, c'est-à-dire en fonction d'un public ²². Il s'agit donc d'opter pour un nom reconnaissable, qui signifie quelque chose pour le public visé, et qui ajoute une dimension imaginaire à la réalité du lieu, permettant la signalisation de celui-ci et s'inscrivant dans le système de repérage de l'espace urbain ²³. Depuis une dizaine d'années donc, certaines mosquées ont entrepris des tentatives de modification intéressantes de leur architecture visant à accentuer la visibilité du lieu de culte dans l'espace urbain. Pour ce faire, elles ont progressivement introduit, auprès des autorités communales, des demandes de permis d'urbanisme incluant la réalisation de signes architecturaux accentuant l'aspect « islamique » de l'architecture (coupole, minaret, rénovation de façade, etc.). Car s'il n'existe pas de spécificités clairement repérées qui soient liées à l'architecture des mosquées, deux éléments participent principalement à la visibilité de celles-ci par rapport à l'extérieur : le minaret et la façade ²⁴. Ces gestionnaires de mosquées font, par conséquent, de la reconnaissance de l'islam l'emblème de leur identité et refusent donc de se contenter des signes de visibilité temporaires et minimalistes que constituent les affiches et les pancartes.

Négociations dans l'espace public politique

La commune de Schaerbeek a été l'une des premières à se servir des règles d'urbanisme afin d'entraver des projets d'ouverture ou de rénovation de mosquées avec pour objectif de limiter la visibilité de l'islam dans l'espace public ²⁵. Dans ce cadre, la demande de visibilisation de la mosquée turque Fatih Camii, implantée depuis le début des années 1980 sur la chaussée de Haecht à Schaerbeek au numéro 88, constitue un cas jusqu'à présent unique et emblématique de gestion politique de l'adjonction d'un signe extérieur de visibilité à la façade d'une mosquée en Région bruxelloise.

²¹ Barbara METCALF, « Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities », dans Barbara METCALF (éd.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 1-17.

²² Anne RAULIN, *L'ethnique est quotidien*, op. cit.

²³ *Ibid.*

²⁴ Omero MARONGIU, *Collectivités locales et associations cultuelles en droit français. L'exemple de la pratique de l'islam*, Roubaix, D'un Monde à l'Autre, 2005.

²⁵ Ural MANCO, « Accueil et institutionnalisation de l'islam au niveau municipal : le cas de la communauté turque de Schaerbeek », dans Altay MANCO et Spyros AMORANITIS (éd.), *Reconnaissance de l'islam dans les communes d'Europe. Actions contre les discriminations religieuses*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 83-102.

Le bâtiment de la mosquée Fatih Camii, un ancien atelier désaffecté datant de 1893, fut acheté en 1978. L'ancienne administration communale sous la direction du bourgmestre Roger Nols avait refusé, en 1979, et malgré un avis favorable du service incendie, le permis de bâtir introduit pour la mosquée par la Fondation religieuse de Turquie (*Diyanet*) au motif que cette implantation provoquerait une forte concentration humaine à proximité immédiate de nombreux logements et que la qualité de l'habitat en serait gravement lésée. Le refus de la commune s'appuyait notamment sur une pétition et sur des courriers d'habitants s'opposant vivement à l'installation de la mosquée et demandant sa fermeture officielle ou à tout le moins sa réalisation « dans un lieu plus retiré ». C'est d'ailleurs à la suite d'une plainte adressée par un habitant du quartier, qu'une inspection du Service des Travaux a été réalisée et qu'un procès-verbal a été dressé. A la lecture des courriers adressés par les habitants, on constate que c'est moins la présence de la mosquée en tant que telle qui pose problème que la proximité géographique immédiate avec la population turque du quartier ainsi que les préjugés et les relations tendues qui s'ensuivent. Ce phénomène est à rapprocher du syndrome « NIMBY : *Not In My Back Yard* – Pas dans mon jardin », expression qui qualifie des discours et des pratiques d'opposition de populations riveraines à l'implantation ou à l'extension d'une nouvelle installation. Le conflit, dans lequel le facteur de proximité est décisif, est donc lié tant à l'usage d'un territoire qu'à l'appropriation d'un espace et à la légitimité de ses symboles. Mais ce type de discours est également à relier aux manifestations du racisme ordinaire. La Fondation religieuse turque intenta un recours à la fin du mois d'août 1979 contre la décision du collège. Suite à ce recours, la Députation permanente du conseil provincial du Brabant autorisa la demande de permis de bâtir contre l'avis du collège au motif que la « forte concentration humaine » sur les lieux, crainte par les autorités communales, était limitée et que ces manifestations faisaient partie intégrante de l'animation normale d'un quartier. Par conséquent, le refus du permis de bâtir s'appuyait, selon la Députation permanente, sur des perturbations hypothétiques d'ordre moral et non sur des prescriptions du règlement sur les bâtisses. À la suite du recours, la mosquée n'entreprit plus aucune démarche vis-à-vis de la commune jusqu'au changement de personnel politique à la tête de celle-ci et à la demande d'adjonction du minaret à la façade de la mosquée.

Ainsi, à la fin des années 1990, la mosquée acquit le bâtiment mitoyen au sien, un ancien atelier désaffecté et, dans le cadre des travaux de rénovation, introduisit une demande de transformation de la façade auprès de la commune. Le projet initial mentionnait la construction d'un minaret de dix-huit mètres de haut ainsi que d'une coupole ²⁶. Dans l'esprit des responsables de la mosquée, le minaret faisait partie intégrante du projet de rénovation de la mosquée et s'inscrivait dans l'optique d'une visibilisation extensive de l'existence d'un islam belge. En effet, la seule fonction dudit minaret était de visibiliser de manière accentuée la mosquée vers l'extérieur, de rendre publique l'existence de la mosquée par rapport à un environnement plus large que celui de la mosquée (le quartier majoritairement « turc » qu'on appelle la « Petite Anatolie » connaissait déjà plus que probablement l'existence de la mosquée soit pour la fréquenter, soit pour fréquenter sa « concurrente » directe, appartenant

²⁶ *Ibid.*

à la Fédération islamique de Belgique, la BIF, elle-même rattachée au courant Mili Görus, et située dans la même rue au numéro 124) car la fonction proprement dite du minaret qui est de diffuser l'appel à la prière (l'*azan*) est impossible, celui-ci étant interdit à Bruxelles ²⁷. Cette interdiction a d'ailleurs été explicitement formulée par la commune au président de la mosquée ²⁸.

En Wallonie, et à titre de comparaison, une seule mosquée, la mosquée Mimar Sinan, installée rue de Visé à Cheratte, a reçu l'autorisation de diffuser en rue l'appel à la prière, les musulmans de Cheratte étant fiers de ce privilège et y voyant une marque de reconnaissance certaine. Sur les cinq appels à la prière quotidiens, les haut-parleurs de la mosquée n'en diffusent que trois, ne résonnant jamais avant 7 heures ou après 22 heures, les fidèles ne voulant pas troubler le voisinage ²⁹. Pour les responsables de la mosquée Fatih Camii, la volonté d'ajouter un minaret à la façade de la mosquée visait donc implicitement une reconnaissance symbolique de la part de la société d'accueil. Ceci étant, l'acceptation du dossier de la mosquée auprès des services administratifs communaux a mis un certain temps avant d'aboutir, en raison de certaines difficultés tenant autant à des réticences de la commune et de la Région, qu'à des difficultés de compréhension et à des documents manquants au dit dossier. Celui-ci a nécessité l'intervention, auprès du Service d'urbanisme de la commune, d'un élu d'origine turque, Halis Kokten, qui a mené, pour reprendre les termes d'Ural Manço, une « médiation informelle mais efficace » ³⁰ afin de dénouer le nœud administratif qui s'était formé. En effet, les deux mosquées turques situées sur la chaussée de Haecht avaient remis de manière plus ou moins concomitante une demande de rénovation au service urbanisme qui, par mégarde, avait mélangé les deux dossiers. Il semble donc que l'intervention d'un tiers, à savoir d'un élu proche de la communauté turque et du quartier de la « Petite Anatolie », fût nécessaire pour démêler cet imbroglio. Le minaret était d'ailleurs censé traduire le dynamisme du quartier et constituer un repère géographique majeur signalant la « Petite Anatolie » ³¹, le quartier commerçant voisin de la mosquée (fig. 4.).

Ceci étant, la Région bruxelloise, qui négociait le permis en concertation avec la commune, était extrêmement réticente à ce projet de minaret et montrait de réelles inquiétudes quant à la protection de « l'ordonnancement néo-classique » du quartier de la mosquée, pourtant peu évident pour l'observateur avisé. Le cas concret de

²⁷ À Bruxelles, l'*azan* est assimilé à l'emploi, interdit sauf autorisation exceptionnelle des autorités compétentes et pour des manifestations limitées, de hauts-parleurs et, de fait, à la réglementation portant sur les nuisances sonores. Ceci étant, cela n'empêche nullement les mosquées de respecter plus ou moins cette interdiction et les forces de l'ordre de tolérer cette infraction.

²⁸ Ural MANÇO, « Accueil et institutionnalisation de l'islam au niveau municipal », *op. cit.*

²⁹ François BRABANT, « Türkland-sur-Meuse », dans *Le Vif L'Express*, Hors série *Islam, Derrière le voile*, avril 2007, p. 18-22.

³⁰ Ural MANÇO, « Accueil et institutionnalisation de l'islam au niveau municipal », *op. cit.*, p. 95.

³¹ « Une flèche ottomane de 12 m de haut sera accolée à la mosquée de la chaussée de Haecht », dans *Le Soir*, 3 juillet 2001.

la mosquée Fatih Camii nous permet, par conséquent, d'illustrer de manière plus précise la sensibilité politique liée aux demandes de visibilité des lieux de culte musulmans se parant d'arguments urbanistiques afin d'apparaître plus légitime. La dimension symbolique du projet avait bien été perçue par les autorités communales qui déployèrent une énergie certaine afin de dégager une solution originale en vue de permettre l'ajout du minaret sur la façade de la mosquée. Le compromis fut donc proposé par un membre de personnel administratif de la commune et le permis fut attribué non pas en vue de la construction d'un minaret mais pour l'ajout d'une « enseigne publicitaire lumineuse » ayant la forme d'un minaret d'une hauteur de quelques mètres, permis délivré pour neuf ans (et qui devra donc être renouvelé). Cet exemple illustre que seules des négociations menées avec les autorités communales et portant sur les conditions urbanistiques de l'implantation du minaret sur la façade de la mosquée ont permis de dégager une solution donnant satisfaction (même partielle) à la communauté musulmane. En effet, la taille modeste du « minaret », issue du compromis dégagé par la transaction politique, n'est pas sans susciter certains regrets dans le chef de la communauté musulmane.



Figure 4 : Le « minaret » de la mosquée turque Fatih Camii à Schaerbeek (photo Corinne Torrekens).

Conclusion

Au-delà de l'anecdote, ces différents exemples concrets pris dans nos trois communes d'observation soulèvent une interrogation plus générale sur le religieux comme limite à l'accueil de la diversité culturelle³² et révèlent la tension entourant l'installation et la visibilité des mosquées dans l'espace urbain ainsi que l'instrumentalisation dans le chef des autorités communales des règles d'urbanisme en vigueur afin de limiter leur installation ou à tout le moins la visibilité des lieux de culte en permettant leur installation mais en publicisant au minimum celle-ci. De manière générale, l'étude de ces différents exemples permet de mettre en évidence que les demandes de visibilité des mosquées sont sous-tendues par un souci de transparence et par un sentiment d'injustice par rapport aux autres cultes reconnus en Belgique. En effet, les mosquées étant les cibles privilégiées du « discours sécuritaire sur la menace »³³, mieux faire connaître le culte musulman et le rendre visible dans l'espace public, montrer en somme que « l'on n'a rien à cacher » doit permettre, pour les responsables des mosquées, de rompre avec un discours inquiet tenu à l'égard de ces lieux *a priori* « suspects ». Ensuite, les revendications quant à la visibilité des lieux de culte tiennent à un besoin de faire littéralement exister l'islam dans l'espace public et de légitimer sa présence. Ce qui ressort de ces demandes de visibilité, c'est qu'il s'agit à proprement parler de rendre à des lieux de culte qui étaient « tout à fait transitoires et temporaires », pour reprendre les termes de l'un de nos interlocuteurs, leurs lettres de noblesse et de légitimer leur présence dans un espace public multiconfessionnel. Dans ce cadre, visibilité de la mosquée apparaît comme un moyen de sortir de l'humiliation ressentie.

Il apparaît donc que ces demandes de visibilité sont sous-tendues par la nécessité de sortir le culte musulman d'une situation vécue comme injuste et discriminante mais également par une affirmation identitaire et par une quête de reconnaissance. En outre, ces demandes ne sont pas sans lien avec l'évolution politique qui a eu lieu au sein même des communes bruxelloises. Nous l'avons vu, que ce soit à Molenbeek, à Schaerbeek ou à Saint-Josse, les anciennes administrations communales avaient tenté de limiter voire d'empêcher l'implantation de mosquées ou la rénovation des lieux de prière existants en rendant difficile l'obtention des permis d'urbanisme. Il s'agit à proprement parler de l'utilisation d'arguments urbanistiques visant à masquer une opposition politique aux projets d'installation des mosquées, opposition dans laquelle les réticences à l'égard de la présence d'une religion « autre » et d'une population d'origine immigrée sont intrinsèquement mêlées.

En effet, en l'absence de reconnaissance régionale officielle des mosquées en tant que communautés locales du culte musulman, l'installation des mosquées relevait (et relève encore en partie) d'enjeux liés au pôle de la vie publique collective qui n'est pas codifié formellement par le droit ou n'est pas soumis à des structures d'encadrement institutionnel mais qui relève plutôt de procédures de contrôle social réglant de manière

³² Anne GOTMAN, « Ségrégation et intégration : changements et continuités », dans Anne GOTMAN (éd.), *Villes et hospitalité*, op. cit., p. 301-307.

³³ Valérie AMIRAUX, « Passions sociales et raisons juridiques : politiques de l'islam en Europe », dans *Les Cahiers de la sécurité*, n° 62, 2006, p. 185-208.

implicite des appartenances collectives³⁴. Les tergiversations de la décision politique dont nous avons rendu compte ici sont à mettre en parallèle avec le besoin des élus de se ménager (et de ne pas choquer) leur électorat habituel, principalement belge de souche, et de conquérir un nouvel électorat ou un groupe électoral perçu (à tort ou à raison) comme éventuellement mobilisable. Mais ces différents exemples manifestent également la possibilité de compromis émergeant dans le cadre d'une transaction politique menée sur un dossier complexe. Ces transactions politiques constituent la visibilité de l'islam dans l'espace public politique local, transactions pourtant faiblement médiatisées au niveau de la scène politique régionale et nationale³⁵.

Ces exemples montrent également que les tentatives de minimisation de la présence de l'islam n'étaient pas limitées au seul agissement d'une commune en particulier mais qu'elles relevaient bien d'un système visant à limiter la présence de l'Autre, système non exempt de contradictions puisque les mêmes bourgmestres attribuaient parfois, après avoir refusé le permis, une lettre autorisant l'installation de la mosquée mise en cause. Ceci souligne l'importance du pouvoir discrétionnaire des autorités politiques et administratives dans ce type de dossiers ainsi que l'existence de manière concomitante de stratégies d'accommodement et de réduction de la publicité entourant l'installation des mosquées, renvoyant les gestionnaires de mosquées au souci de discrétion de leur présence dans l'espace urbain.

En quelques années, les communes incriminées ont donc largement changé leur fusil d'épaule. Parmi les facteurs pouvant expliquer cette évolution, on compte l'élection de nouvelles élites politiques à la tête des communes ainsi que l'accès à la nationalité d'un nombre important de musulmans qui sont devenus de ce fait des électeurs avec lesquels les partis et les élus doivent désormais compter. Mais cela n'empêche qu'un certain nombre de débats sont toujours associés à l'installation des mosquées en Région bruxelloise ainsi qu'ailleurs. Ces débats renvoient à un contexte plus général de cohabitation et permettent l'expression de certaines frustrations de façon plus « acceptable », c'est-à-dire en utilisant des critères urbanistiques « objectifs » alors que l'enjeu réel se situe au niveau du partage de l'espace urbain entre groupes sociaux évoluant dans des univers culturels et symboliques différents³⁶.

³⁴ Felice DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 1996.

³⁵ Corinne TORREKENS, *La visibilité de l'islam au sein de l'espace public bruxellois : transaction, reconnaissance et identité*, Thèse de doctorat inédite, Université libre de Bruxelles/ Université catholique de Louvain, 2008.

³⁶ Julie Elizabeth GAGNON, « Cohabitation interculturelle, pratique religieuse et espace urbain : quelques réflexions à partir du cas des communautés hassidiques juives d'Outremont/ Mile-End », dans *Les Cahiers du GRES*, vol. 3, n° 1, 2002, p. 39-53.

Vers une nouvelle visibilité de l'Église catholique ? Les processions à Bruxelles

Barbara FRÈRE

Depuis quelques années, les processions qui avaient totalement disparu à Bruxelles, ont refait leur apparition. Elles s'étaient maintenues en revanche dans d'autres grandes villes, notamment grâce à leur dimension folklorique. Nous chercherons dans cet article à comprendre les raisons de cette particularité bruxelloise et en quoi consistent les nouvelles versions qui s'y développent.

Cette étude est le résultat d'une enquête de terrain réalisée à Bruxelles en 2007-2008. J'ai recueilli, sur ce retour des manifestations exclusivement religieuses, différents témoignages (police, organisateurs, ...) que j'ai complétés par des sources écrites, dont des textes pontificaux et des articles de presse. L'objectif est de comparer la visibilité (y compris médiatique) des processions anciennes et actuelles. Il convient aussi de s'interroger sur la « communion communale » qui s'opère entre tous les citoyens indépendamment de leurs convictions religieuses ou philosophiques lorsqu'il s'agit d'organiser des manifestations folkloriques, même en partie religieuses, alors que la fragmentation de la société apparaît clairement dans la façon dont les processions exclusivement religieuses doivent partager l'espace public. Mais nous n'aborderons pas ici les motivations de la réorganisation au *xxi*^e siècle des processions à Bruxelles, ni les écueils possibles, ni l'importance de la Fête-Dieu dans ce contexte ¹.

Du Moyen Âge au milieu du *xx*^e siècle

Depuis le Moyen Âge, les processions, à Bruxelles comme partout ailleurs, ont rythmé la vie des fidèles et de leur cité. Chaque paroisse célébrait son saint patron et

¹ Ces points sont développés dans un autre article, « Processions. Le retour ? », à paraître dans les actes du colloque *Catholicisme*, qui s'est tenu à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris, 19-20 juin 2008.

organisait des fêtes en son honneur. À Bruxelles, une des deux principales processions était celle de l'Ommegang, instituée par la guilde des arbalétriers dès le ^{xiv}^e siècle et qui se déroulait à partir de l'église du Sablon. Elle connut son apogée durant les ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles avant de décliner au ^{xviii}^e au profit de celle du Saint-Sacrement de Miracle instituée de façon annuelle (une procession moins régulière existait déjà certainement depuis le ^{xv}^e siècle) au ^{xvi}^e siècle par Marguerite d'Autriche, la tante de Charles Quint alors gouvernante des Pays-Bas. Ces deux processions furent à plusieurs reprises honorées par la présence des souverains. Ainsi, l'empereur Charles Quint participa à l'imposant cortège de l'Ommegang en 1549 ², les archiducs Albert et Isabelle participèrent à celui, tout aussi brillant, de 1615. Le ^{xvii}^e siècle fut l'âge d'or de ces dévotions, particulièrement sous le règne des archiducs Albert et Isabelle. Après les guerres de religions au ^{xvi}^e siècle et la récupération par le pouvoir espagnol des villes des Pays-Bas méridionaux (dont Bruxelles) en 1585, Albert et Isabelle avaient été envoyés par Philippe II pour assurer la reprise en main catholique de nos régions, fer de lance de la Contre-Réforme face aux territoires calvinistes des Pays-Bas du Nord. Le réseau des paroisses fut réorganisé, de nombreux ordres religieux nouveaux s'installèrent dans les villes et les dévotions populaires furent encouragées personnellement par l'archiduchesse qui participa à de nombreux pèlerinages et processions. Elle en institua même une nouvelle à partir de 1615 : la procession des pucelles du Sablon. Le rôle actif du pouvoir politique dans la promotion de ces dévotions concourait à leur succès et à leur visibilité médiatique, par exemple grâce à des tableaux qui représentent les plus importantes d'entre elles et soulignent la participation des souverains.

Ces tableaux ont déjà été largement commentés. Ils représentent la procession lorsqu'elle passe dans des endroits stratégiques de la ville, surtout la Grand-Place. C'est ce décor que choisit par exemple Denis Van Alsloot pour la série des tableaux de l'Ommegang de 1615 ³. L'occupation de l'espace public est maximale, les cortèges traversent les principales artères de la ville. Les différentes représentations montrent un défilé qui se déroule avec ordre et dignité ; les protagonistes sont disposés en rangs bien espacés, que ce soit dans le tableau de la procession des pucelles de 1615 qui se déroule sur la place du Sablon (Musées royaux des Beaux-Arts de Bruxelles [MRBA]) ou dans la procession de Laeken de 1622 représentée par Nicolas Van der Horst (Musée de la Ville de Bruxelles [MVB]). De nos jours, cette volonté d'« étirement physique » du cortège ne perdure que parmi les intégristes de la Fraternité Saint-Pie x.

Déjà à l'époque, ce genre de manifestation n'est pas qu'un acte de pure dévotion : « Le succès des processions est, en général, connu. Elles ont été revalorisées au ^{xvii}^e siècle, comme expression de la dévotion. (...) Les festivités qui les accompagnaient apportaient un peu de variété et de joie dans un quotidien souvent monotone. L'occasion idéale de réjouissances s'inscrivait intensément dans la vie populaire, tant dans les villes que dans les campagnes. Des curés zélés s'efforçaient d'accroître le

² C'est ce cortège qui a servi de modèle pour la reconstitution de l'Ommegang depuis 1930.

³ Musées royaux des Beaux-Arts de Bruxelles. Voir Luc DUERLOO et Werner THOMAS (éd.), *Albert et Isabelle, 1598 – 1621*. Turnhout, Brepols, 1998 [catalogue de l'exposition des Musées royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles].

caractère religieux de ces « sorties » publiques de prière, conformément au concile provincial de 1607 conseillant de remplacer les « processions spectaculaires » par des « processions de prière »⁴. La participation à ce genre de dévotion était certes libre – contrairement à d'autres pratiques, comme la confession et la communion – mais dans un milieu au contrôle social et religieux intense. De surcroît, ces événements avaient aussi une forte implication politique et le pouvoir local contribuait largement (et même financièrement) à leur organisation.

Micheline Soenen détaille les différents corps participant à la procession : « L'Ommegang annuel avait incontestablement une signification religieuse mais il était en même temps une des fêtes les plus authentiquement « communales ». (...) La participation populaire y était également plus importante. (...) Il regroupe les éléments constitutifs constants et traditionnels de toute procession communale : le clergé séculier et régulier, les corps organisés de la commune (serments, force militaire et métiers, puissance économique), les agents communaux et les membres du Magistrat »⁵. Ainsi, la procession où les autorités défilent est aussi une façon d'afficher l'unité et la cohésion de la cité. La procession ressortissait certes à la dévotion populaire, mais dans le cas des plus importantes, elle devenait aussi une manifestation très officielle, une démonstration de force, une exhibition du pouvoir.

Au XVIII^e siècle, la situation n'évolua guère : les processions (encore très nombreuses avant les édits de Joseph II qui ordonnèrent de les limiter) restèrent « une grande attraction », selon les termes de Michel Cloet, et le clergé continua de s'insurger contre certains manques de respect et l'excès de bruit qui les accompagnaient. La plus importante d'entre elles était alors celle du Saint-Sacrement de Miracle, à laquelle s'ajoutaient des cavalcades lors des célébrations des jubilés : « la composition de la procession jubilaire était la même que celle de la procession annuelle. On y voyait les ordres religieux, le clergé des églises paroissiales, les deux confréries du Saint-Sacrement, les métiers, les cinq Serments, le Magistrat de la ville, la Chambre des Comptes, le Conseil de Brabant, les conseils de gouvernement, les chanoines de Sainte-Gudule, les prélats et enfin le Saint-Sacrement porté sous un dais, immédiatement suivi du gouverneur général accompagné de sa cour. Tous les corps civils étaient tenus d'y assister en groupe sur l'ordre du gouvernement »⁶.

Ces manifestations religieuses subirent une éclipse pendant la Révolution française mais, après le Concordat de 1801, elles furent réorganisées régulièrement. La principale était toujours celle du Saint-Sacrement de Miracle, mais l'Ommegang – qui était tombé en désuétude bien avant l'Occupation française – ne fut pas réintroduit. L'évènement constituait toujours un prétexte à réjouissances et celle du Saint-Sacrement était d'ailleurs liée à la kermesse de Bruxelles et leurs dates correspondaient. La presse

⁴ Michel CLOET, « La religion populaire dans les Pays-Bas méridionaux au XVII^e siècle », dans *Revue du Nord*, t. 67, n° 267, oct.-déc. 1985, p. 923-954, à la p. 943.

⁵ Micheline SOENEN, « Fêtes et cérémonies publiques à Bruxelles aux Temps Modernes », dans *Bijdragen tot de Geschiedenis*, t. 68, 1985, p. 47-102, à la p. 72.

⁶ M. SOENEN, « Fêtes et cérémonies », *op. cit.*, p. 81. Tous les cinquante ans, on célébrait le jubilé de la profanation des hosties de 1370 et celui du rétablissement du culte catholique en 1585, après l'époque calviniste de Bruxelles (1579-1585).

annonçait et rapportait de manière détaillée tant la « célébration religieuse » que les distractions qui lui étaient liées.

Ainsi, jusque dans les années 1950, les processions, moment important dans la vie de la communauté bruxelloise, avaient continué d'attirer un large public en dépit d'une déchristianisation amorcée bien plus tôt ⁷. La dévotion perdurait au-delà de l'aspect festif et folklorique. Ce phénomène n'est, bien entendu, pas spécifique à Bruxelles, mais atteste de l'attachement des populations à leurs processions malgré la déchristianisation ⁸. Jusqu'à leur disparition, les processions prirent toujours nettement possession de l'espace public, passant par les artères les plus importantes et occupant toute la largeur de la rue, même sur les chaussées les plus spacieuses.

Une photographie prise dans les rues de Koekelberg (commune du nord-ouest de Bruxelles) au début du ^{XX}^e siècle ⁹ montre un cortège exclusivement composé d'hommes dont l'ordre n'a rien à envier à celui que l'on découvre dans les représentations picturales du ^{XVII}^e siècle. Les participants font une haie d'honneur au Saint-Sacrement, laissant un espace vide au milieu de la chaussée pendant que la plupart des fidèles s'agenouillent à l'arrivée du dais. D'autres regardent le défilé nonchalamment. Sur plusieurs photographies de la procession de sainte Anne d'Auderghem (commune du sud de Bruxelles), on voit le défilé passer chaussée de Wavre, aujourd'hui artère majeure de la circulation automobile. Une photographie de 1954 montre ainsi quatre jeunes filles en robe longue portant la statue de la Vierge et suivies de petits enfants en file. Sur une autre photographie, des années 1930 celle-là, les fidèles occupent le milieu de la chaussée (où le dais du Saint-Sacrement fait opportunément une halte devant la Maison du Peuple) pendant que deux trams, au moins, patientent derrière le cortège ¹⁰. La Grand-Place reste le lieu de démonstration obligé des processions les plus importantes. Que ce soit, par exemple, lors de la Fête-Dieu en 1891 ¹¹ ou lors de

⁷ On en voit des indices indiscutables à Bruxelles comme des diminutions du nombre d'hosties distribuées dès la Première Guerre mondiale. Pour le cas de l'église des Franciscains de Schaarbeek, voir Barbara FRÈRE, « Mutations d'un siècle de présence franciscaine à Schaarbeek », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 96, 2001, fasc. 3-4, p. 427-446, à la p. 444.

⁸ On en retrouve des exemples ailleurs. Pierre Foucault mentionne que la suppression des processions au Mans ne pose pas de problème en 1904 alors que la population y semblait pourtant attachée : « on constate en effet que l'attachement du grand nombre pour les processions relevait moins de la persistance de convictions religieuses comme se plaisait à le croire le clergé, que d'un simple intérêt pour la fête et le spectacle. Leur suppression ne provoque aucun désaveu massif de la municipalité » (Pierre FOUCAULT, « Le Mans, une ville « indifférente » qui aimait les processions », dans Paul D'HOLLANDER (éd.), *L'Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au ^{XIX}^e siècle. Actes du colloque des 23-24 mars 2000*, Limoges, 2001, p. 211).

⁹ Reproduite (sans mention de lieu de conservation) dans Charles STEPAN et Louis VERNIERS, *Koekelberg*, Bruxelles, De Boeck, 1966, p. 287.

¹⁰ Ces photos sont reproduites dans Louis SCHREYERS et I. VERBOEKHOVEN, *Auderghem. Entre ville et Soignes*, s.l., 1998, p. 74 (procession de 1954) et 22 (procession des années trente).

¹¹ Illustration du *Patriote Illustré* du 9 août 1891 (Archives de la Ville de Bruxelles [AVB]).

la procession de sainte Gudule en 1907¹² ou en 1954¹³, des reposoirs y sont installés, les enfants des écoles défilent en rangs par deux. Lors des processions du Rosaire, place aux défilés de chars et de tableaux bibliques vivants¹⁴.

À partir des années 1950, la voiture individuelle et la télévision vont faire une terrible concurrence aux processions dont celles-ci ne se remettront pas. La première multiplie les possibilités d'excursions et l'exposition 58 sera l'occasion, pour de nombreux ménages belges, de goûter au petit écran. Le déclin des processions ne se perçoit pas tout de suite dans les documents. En général, le style des articles de presse reste stéréotypé et ceux-ci parlent inmanquablement de « foules importantes », même si les estimations chiffrées sont inexistantes. Des signes indiscutables de déclin apparaissent dès 1959 avec certaines processions qui se déroulent dorénavant à l'intérieur de l'église. Dans un journal paroissial en 1963, sous le titre désespéré « Gaat ge mee ? » (« viens-tu avec nous ? »), un long article insiste sur l'importance de suivre la procession du Saint-Sacrement et prend explicitement position contre l'automobile dont les gens semblent devenir esclaves car ils préfèrent aller se promener le dimanche plutôt que de suivre le cortège religieux. Il leur est recommandé de garder un dimanche pour la procession¹⁵. Rien n'y fait. Vers la fin des années 1960, il n'existe plus de procession à Bruxelles, les dernières disparaissent en 1967.

Vatican II ?

Même si les dernières processions disparaissent après le concile de Vatican II, ce n'est pas celui-ci qui a provoqué le déclin de la « religion populaire », mais bien d'autres facteurs liés à la modernité, à la société de consommation et de loisirs, et sur lesquels nous ne nous attarderons pas ici : ils ont déjà été largement étudiés par les sociologues des religions. On ne peut cependant que s'étonner de trouver actuellement sous la plume de certaines autorités religieuses, notamment celle du cardinal Danneels, non une mise en cause des acquis de Vatican II mais une sorte de relecture (volontaire ou non ?) de l'histoire religieuse de cette époque. Dans sa brochure de Pâques 2008 consacrée à la religion populaire, le primat de Belgique insiste sur la nécessité à laquelle avait répondu le concile en remettant la liturgie et la christologie au centre de l'Église : « il était nécessaire de purifier la dévotion populaire d'excroissances et de simplismes (...) : formalisme, confiance aveugle dans les rites, superficialité et, ici ou

¹² Six photographies prises par Senicourt (site gouvernemental français de la Médiathèque de l'Architecture et du Patrimoine) : http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memsmn_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_6=SERIE&VALUE_6=Procession%20de%20sainte%20Gudule&FIELD_5=AUTP&VALUE_5=Senicourt.

¹³ Photos conservées aux AVB.

¹⁴ AVB. Plusieurs reproductions dans Anne MORELLI et Paul DE RIDDER, *1000 ans des Bruxellois et de leurs croyances*, Zutphen, Waanders, 2000 (« Où est le temps », n° 16).

¹⁵ « Gaat ge mee ? », dans le bulletin paroissial hebdomadaire *Le Messager de Saint-Clément* du 30 mars 1963. Pour plus d'informations sur les anciennes processions à Bruxelles, voir B. FRÈRE, « Processions et pèlerinages, l'exemple de Bruxelles », dans Anne MORELLI (éd.), *Dévotions et pratiques religieuses dans les collections de la Bibliothèque Royale. [Catalogue d'exposition]*, Bruxelles, éd. KBR et ULB, 2005, p. 113-134.

là, un folklore trop exubérant confinant à la superstition »¹⁶. Mais il se plaint un peu plus loin que « des prêtres se sont attachés à tailler énergiquement le rosier, si bien qu'ils ont parfois sectionné trop de branches »¹⁷. Dans ce texte, le cardinal conclut à un excès de « cérébralité » dans la liturgie qui devint ainsi une liturgie ennuyeuse, conséquence d'une interprétation excessive des décisions du concile et d'un dédain de la religion populaire¹⁸. Or les processions, formes de dévotion populaire par excellence, déclinaient déjà avant le concile pour des raisons qui n'avaient rien à voir avec un éventuel rejet ou mépris de la part du clergé.

Les manifestations qui se sont maintenues

En dépit des arguments du cardinal à propos de certains excès auxquels il aurait été, selon l'Église, nécessaire de mettre fin, des processions ont pu se maintenir dans certaines villes, grâce justement à leur caractère spectaculaire, voire folklorique. Ces manifestations continuent à attirer, comme par le passé d'ailleurs, des curieux venant parfois de très loin : que l'on pense à la procession du Saint-Sang de Bruges ou aux fêtes du 15 août à Liège, à la procession du Car d'or à Mons, etc. « Le phénomène est surtout apparent dans les villes dites « d'art et d'histoire ». La valorisation du patrimoine culturel est à la mode. Enracinées dans l'histoire locale, ducasses et processions deviennent les symboles vivants de la cité. L'esprit de clocher rassemble alors croyants et incroyants, solidaires dans une même fierté d'un passé commun. (...) Il devient difficile de discerner la part de motivation religieuse. Le spectacle éclipse parfois la liturgie. Les fanfares dominent les cantiques et il coule plus de bière que de vin de messe »¹⁹. Il faut insister sur cet « esprit de clocher » rassembleur, quelles que soient les convictions personnelles, aux antipodes de ce qui s'observe dans les processions actuelles de Bruxelles, comme nous le verrons.

Comme déjà au XVII^e siècle, le clergé éprouve chaque année le besoin de rappeler le caractère avant tout religieux de ces manifestations folkloriques. De nos jours, ces processions sont annoncées dans les agendas culturels de la presse et sur les sites Internet par les services touristiques des différentes régions. Par exemple, sur le site de la Fédération du tourisme de la province de Hainaut, à la rubrique « Événements », on peut lire : « Moments d'émotion intense, de liesse populaire, de rires et de convivialité, le folklore puise ses racines au plus profond de traditions séculaires. (...) Gilles, dragons, géants, sorcières, processions, marches militaires, grands-feux (...) égrenent le calendrier festif ». Et, dans la sous-rubrique « Pèlerinages et processions », on trouve « Tour Saint-Jean de Gosselies : (...) Vous pourrez assister à l'impressionnant spectacle de la procession de saint Jean-Baptiste et de son cortège de cavaliers, de sapeurs, de voltigeurs, de grenadiers, de musiciens et de jeunes bergères, sous les

¹⁶ Gottfried DANNEELS, *La religion populaire*, Malines, 2008, p. 4.

¹⁷ *Ibid.*, p. 6.

¹⁸ *Ibid.*, p. 6-9.

¹⁹ Charles HENNEGHEN, *Fêtes et traditions religieuses en Wallonie*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 2006, p. 5.

acclamations de la foule »²⁰. On pourrait multiplier les exemples de ces mélanges de genres.

La confusion est, dans certains cas, totale. Depuis 1994, une confrérie organise la reconstitution historique de l'ancienne procession de saint Guidon à Anderlecht (commune de l'ouest de Bruxelles). Elle a lieu l'après-midi du deuxième samedi de septembre. Les membres de la confrérie défilent en « costume d'époque » et participent aussi à d'autres activités folkloriques en Belgique. Il est arrivé à certains témoins non avertis de croire à une véritable procession lorsqu'ils découvraient des figurants déguisés en religieux avec robe et surplis. Pourtant, il s'agit bien d'un cortège uniquement folklorique. Ce qui est plus étonnant, c'est de le voir annoncé dans le bulletin d'informations religieuses *Dimanche Express* au milieu des messes et autres activités pastorales²¹ ! Lié à cette festivité, un autre cortège, beaucoup plus discret, a lieu la veille. Il s'agit d'une autre « procession » où la statue du saint est portée depuis l'église Saints-Pierre-et-Guidon jusqu'à la chapelle Saint-Guidon. Dans ce cas, la confusion règne même chez les organisateurs pour qui il s'agit d'une « manifestation en partie religieuse, car la statue est portée et le curé participe », alors que pour le curé de la paroisse que j'ai interrogé, il est clair que ce cortège est uniquement folklorique²² ! Ce compromis avec le folklore permet en tout cas à la procession de continuer comme par le passé à occuper l'ensemble de l'espace public.

Pourquoi pas à Bruxelles ?

Contrairement à d'autres villes donc, Bruxelles ne propose pas ce genre de manifestation. L'Ommegang ne peut être pris en compte puisque cette ancienne procession, disparue déjà avant l'Occupation française, fut réintroduite en 1930 pour célébrer le centenaire de la Belgique indépendante sous forme de cortège exclusivement historique ; il n'a plus aucune signification religieuse et, contrairement à la plantation du Meiboom (dont il sera question ci-dessous), on ne peut le considérer comme une fête avec un ancrage véritablement populaire. L'Ommegang est devenu surtout un spectacle pour touristes.

Toutes les processions, sans exception, ont donc bien disparu dans la capitale au plus tard dans les années 1960. Pourquoi le folklore n'a-t-il pas permis leur maintien ? La première raison est que la seule procession qui aurait pu tenir ce rôle, celle du Très Saint-Sacrement de Miracle, avait un fort caractère antijudaïque ; ce qui avait entraîné un rejet catégorique de la part d'une partie de la population, notamment les libéraux. En 1870 en effet, les catholiques s'apprêtaient à célébrer par un cortège historique le jubilé des cinq cents ans de la profanation des hosties quand éclata une violente polémique. Les libéraux trouvaient scandaleux de fêter ainsi l'exécution sauvage des

²⁰ Site Internet : http://www.wallonie-tourisme.be/informations/evenements_gosselies_tour_saint_jean/fr/E/42303.html.

²¹ *Dimanche Express*, 16 septembre 2007, titré : « Le cortège folklorique, reconstitution de la procession de saint Guidon et de Notre Dame de Grâce », pour lequel la messe de 16 h 45 à la collégiale a même été supprimée.

²² Entretiens téléphoniques, août 2008. L'annonce figurait sur le site de l'Office de promotion du tourisme Wallonie – Bruxelles. De plus, aucune mention n'est faite de cette première activité dans *Dimanche Express*.

Juifs accusés de profanation puis l'expulsion de toute la communauté des murs de la ville. La fête fut donc annulée et, par la suite, il n'y eut plus jamais de cavalcades avec cortèges historiques, bien que le culte continuât avec sa procession sans être remis en question ²³.

Une autre raison est peut-être liée au fait que les Bruxellois ont pu très tôt se rassembler derrière un autre cortège folklorique : la plantation du Meiboom, authentique fête populaire qui remonte au XIV^e siècle. Au cours de cette manifestation qui rappelle l'antique rivalité entre les Bruxellois et les Louvanistes, un arbre, le *meiboom*, doit être impérativement planté avant 17 heures si les Bruxellois ne veulent pas voir échoir ce privilège l'année suivante aux Louvanistes. Lors de ce rituel annuel, l'arbre est porté en procession depuis l'Hôtel de Ville jusqu'à son lieu de plantation, au coin de la rue des Sables et de la rue du Marais. On peut considérer cette fête comme une véritable « procession laïque ». L'autorité communale est présente et prononce un discours qui lance les festivités ²⁴. Le spectacle est d'abord folklorique sur la Grand-Place où il attire de nombreux touristes. Puis la seconde partie, plus proprement communale, devient plus intime. À l'arrivée sur le lieu de plantation, il n'y a plus de touristes (ou peu s'en faut) mais le tout Bruxelles (celui qui, en ce début de XXI^e siècle, parle encore le dialecte local !) attend le cortège en buvant la traditionnelle bière « lambic ». La foule communique alors bruyamment dans le *summum* du rituel, la plantation, véritable élévation de l'objet du culte laïque : l'arbre, dont les Bruxellois ont auparavant ravi un maximum de branchettes feuillues supposées leur porter bonheur pour toute l'année à venir.

Les processions au sens canonique

Depuis plusieurs années, on voit réapparaître en Région bruxelloise de véritables processions exclusivement religieuses. Elles ne méritent pas forcément cette appellation au sens canonique du terme (parfois de l'avis même des organisateurs), mais la même dévotion y règne. Dans l'enquête qui suit, j'ai donc donné au mot « procession » le sens le plus large de « cortège à caractère religieux, sans revendication politique et sans volonté d'attirer des badauds par un folklore historique ». Si un certain folklore peut régner dans quelques-unes, il n'est certainement pas délibéré. En outre, les autorités religieuses s'intéressent de près au regain d'intérêt que connaît depuis quelque temps la religion populaire dans sa globalité ²⁵. Plusieurs textes pontificaux ont été promulgués

²³ Au sujet de la polémique de 1870, voir Carl DEMEYERE, *De geschiedenis van de Joden in België. Een case-study : de polemiek rond het Heilig Sacrament van Mirakel (1870)*, Katholieke Universiteit Leuven, 1990, mémoire de licence inédit. Concernant l'histoire de ce culte, voir Luc DEQUEKER, *Het Sacrament van Mirakel. Jodenhaat in de Middeleeuwen*, Louvain, Davidsfonds, 2000. Concernant l'absence de remise en question suite à la polémique, voir B. FRÈRE, « Les reliques du Saint-Sacrament de Miracle : des reliques « nationales » de 1830 à 1870 ? », à paraître dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*.

²⁴ Le bourgmestre actuel, Freddy Thielemans, fait même partie de la confrérie de Saint-Laurent dont les membres se chargent de porter l'arbre.

²⁵ Fernand Boulard (dans Bernard PLONGERON (éd.), *La religion populaire*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 28) fait remarquer qu'il faut attendre le 19 mai 1974 pour trouver cette expression dans les tables de la *Documentation catholique*.

à ce sujet, dont le plus important est celui de la Congrégation pour le Culte divin et la discipline des Sacrements paru en décembre 2001 : *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*. Ce texte consacre une place importante aux processions et en détaille les principales. Le choix du thème de la dernière brochure de Pâques du cardinal Danneels est aussi révélateur de cet intérêt. Pour l'Église, il s'agit de promouvoir cette dévotion tout en la maintenant assujettie à la liturgie, bref d'en garder le contrôle.

Comment définir une « procession » au sens canonique du terme ? L'étude de terrain, montre en quoi toutes ne répondent pas à un sens précis, attestant ainsi du pragmatisme des autorités religieuses locales par rapport aux textes officiels de l'autorité centrale.

Le *Code de droit canonique* rappelle les « fonctions spécialement confiées au curé » en sept points dont le sixième précise « la conduite des processions en dehors de l'église »²⁶. Le rôle du prêtre est capital pour maintenir cette dévotion dans le droit chemin et plusieurs points du catéchisme rappellent que son discernement « est nécessaire pour soutenir et appuyer la religiosité populaire et, le cas échéant, pour purifier et rectifier le sens religieux qui sous-tend ces dévotions »²⁷. Le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie* complète ces données : « Les processions, y compris celles qui ont un caractère plus populaire, doivent être orientées vers la célébration de la liturgie : ainsi il convient de présenter une procession organisée d'une église jusqu'à une autre église, comme le signe du chemin que doit accomplir la communauté vivant dans le monde pour rejoindre la communauté qui demeure dans les cieux. De même, il est important que la procession soit organisée par l'Église, et que ce soit elle qui la préside, afin d'éviter des manifestations irrespectueuses et dégradantes. Il faut faire en sorte de prévoir, au début de la procession, un moment de prière, qui doit nécessairement inclure la proclamation de la Parole de Dieu. (...) La procession doit se conclure par une prière doxologique, adressée à Dieu, source de toute sainteté, et par la bénédiction de celui qui la préside, l'évêque, le prêtre ou le diacre »²⁸.

En résumé, une procession dans le sens canonique du terme doit être conduite par un prêtre ; partir d'un lieu de culte vers un autre lieu de culte ; être liée et même assujettie à la liturgie et commencer et se terminer par un moment de prière.

La réapparition des processions exclusivement religieuses

Les processions réapparaissent un peu partout, pour la plupart dans les dernières années du xx^e siècle. Ce phénomène n'est pas propre à Bruxelles. L'archevêché de Paris remet la Fête-Dieu à l'honneur par ce type de manifestation ; le très conservateur évêque de Namur, M^{sr} Léonard, en organise aussi ; on en voit même une à Amsterdam (organisée par l'Opus Dei)...

²⁶ *Code de droit canonique*, livre II, chapitre VI, canon 530.

²⁷ *Catéchisme de l'Église catholique*, chapitre IV, Article I, La religiosité populaire, n° 1676.

²⁸ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, n° 247, décembre 2001.

Établir une taxinomie des processions de la Région de Bruxelles²⁹ est assez difficile. Elles varient fort selon le type de communauté organisatrice et, à l'intérieur d'une même communauté, selon le calendrier liturgique. De surcroît, il ne règne pas du tout la même atmosphère lors du Chemin de croix, à la Noël ou lors de la Fête-Dieu. Bien sûr, cela ne constitue pas la seule activité au cours de laquelle l'Église occupe l'espace public. Lors de « Bruxelles-Toussaint-2006 » (semaine d'évangélisation annuelle organisée par l'Emmanuel, qui a lieu chaque année dans une capitale européenne et qui s'était déroulée à Paris en 2004), des concerts rock et d'autres rassemblements un peu partout dans la ville ont été organisés. Il existe aussi de multiples veillées au flambeau dans un espace plus ou moins public ou débordant sur l'espace public, voire des activités franchement politiques, comme une manifestation devant la cathédrale où se sont agenouillés des fidèles de la Fraternité Saint-Pie x portant des panneaux réclamant l'abrogation de la loi dépénalisant l'avortement.

Un essai de classification des processions

Avant de décrire quelques-unes des processions que l'on retrouve en Région bruxelloise, il convient de réserver une place à part à celles qui s'intègrent dans un événement religieux international comme, par exemple, la « Marche des livres d'intentions » qui a clôturé « Bruxelles-Toussaint-2006 » et qui regroupait de dix à douze mille participants. Ces livres d'intentions, déposés dans les quatre doyennés de la Région bruxelloise, furent transportés processionnellement vers la cathédrale à partir de quatre points situés à l'intérieur du Pentagone formant le centre de la ville : parcours donc relativement modeste et qui n'a pas emprunté les grands boulevards. De même, en décembre 2008, les rencontres de Taizé donneront certainement lieu à des exhibitions publiques. Dans ces deux exemples, pour reprendre l'expression de Patrick Dubois, l'un des co-organisateurs de « Bruxelles-Toussaint-2006 », la Marche (que lui-même hésitait à appeler procession) est considérée comme un *one shot*³⁰. Le nombre de participants, dont beaucoup d'étrangers à la Région bruxelloise, ne peut se comparer à celui des processions régulières. Si la presse, toutes tendances confondues, a largement rendu compte de cette semaine d'évangélisation, elle n'a quasiment pas parlé de cette activité particulière.

La procession des Rameaux, destinée aux jeunes de seize à trente ans, se fait chaque année en préparation des Journées mondiales de la Jeunesse. Elle regroupait en 2008 environ quatre-vingts jeunes du diocèse de Malines-Bruxelles qui sont partis de la cathédrale vers la basilique de Koekelberg afin d'y retrouver les jeunes d'autres régions pour un après-midi d'activités pastorales (fig. 1 et 2). On ne peut parler ici de procession *stricto sensu*, car elle n'était guidée par aucun prêtre : les jeunes sont partis de la cathédrale après un moment de prière mais, à l'arrivée à Koekelberg, le groupe s'est dispersé sur la pelouse pour pique-niquer avant l'après-midi d'activités. Ces jeunes, accompagnés de quelques personnes en costume religieux disséminées dans le groupe, portaient des calicots avec divers slogans. Certains étaient extraits

²⁹ Cette enquête se limite strictement au cadre des dix-neuf communes formant la Région de Bruxelles-Capitale.

³⁰ Entretien téléphonique en avril 2008.

des Évangiles mais pas tous ; ainsi, l'inscription « On vous souhaite tout le bonheur du monde » rappelait une chanson alors à la mode. Le cortège était accompagné de quelques musiciens et d'une modeste amplification pour les chants à la louange du Seigneur, chants dont le rythme fut de plus en plus soutenu au fur et à mesure que le cortège approchait de la basilique. Tout cela était assez « bon enfant ». Mais pour une raison inexplicée y compris par la police elle-même, l'organisateur a rappelé avant le départ aux participants que toutes les autorisations nécessaires n'avaient pas été obtenues (les forces de l'ordre n'accompagnaient en effet pas la procession) et qu'il leur était donc demandé de rester sur le trottoir et de respecter les feux de signalisation. Cela a évidemment atténué la visibilité de la procession qui s'est rapidement retrouvée coupée en morceaux au gré des feux rouges. Celle-ci a eu lieu un samedi midi, moment où le centre de Bruxelles accueille de nombreux promeneurs venus faire du shopping. Dès la sortie de la cathédrale, elle a emprunté le boulevard Pacheco, large artère urbaine bordée de bureaux inoccupés le week-end. Après avoir longé rapidement le quartier de City 2 – le centre commercial à proximité de la gare du Nord –, elle a poursuivi en direction de la basilique par le boulevard Léopold II, où on ne croise pas beaucoup de piétons.

Figures 1 et 2 : Marche des Rameaux des jeunes du diocèse Malines – Bruxelles à Bruxelles le samedi 15 mars 2008 (photos Barbara Frère).

La petite troupe, accompagnée de chants et de petits panneaux, s'ébranle à partir du parvis de la cathédrale Saint-Michel en direction du boulevard Pachéco (fig. 1). Mais le cortège est bien discret sur les boulevards bordés de bureaux (boulevard Léopold II) et désertés le week-end (fig. 2). Que font ces jeunes ? Quels sont ces chants ? Il faut être bien attentif pour reconnaître que ce cortège, de plus en plus joyeux au fur et à mesure qu'il approche de la basilique de Koekelberg (que l'on distingue tout au fond de la photo) est en fait une procession.

Une autre catégorie est constituée par les processions organisées autour d'une paroisse ou d'une église conventuelle. Elles regroupent en général plusieurs ethnies mais sont composées dans la majorité des cas d'étrangers (Africains, Sud-Américains, Philippins, Européens de l'Est) auxquels se mêlent quelques « Bruxellois de souche », en général assez âgés et parlant souvent flamand. Définir socialement les publics de ces processions est difficile car ils sont mélangés (non homogènes sur le plan ethnique) et « étranger » ne signifie pas nécessairement personne en situation précaire. Au contraire, dans le cas de la procession des Rameaux 2008 qui partait le dimanche

matin de l'église du Béguinage (au centre-ville), les 250 participants étaient pour l'essentiel des occupants africains sans papiers de cette église (fig. 3).

Figure 3 : Procession des Rameaux le dimanche 16 mars 2008 depuis l'église du Béguinage vers l'église Sainte-Catherine (photo Barbara Frère).

Les exclus, les « illégaux » ont pour une fois l'occasion de défiler fièrement (et sous la protection de la police !) dans les rues de Bruxelles en portant les insignes de la religion catholique.

L'organisation de la procession se fait en général par des confréries ou associations liées à l'église de départ. Dans cette catégorie, nous retrouvons des processions *stricto sensu*. Mais on peut aussi retrouver quelques accommodements avec la règle. Par exemple, dans le cas de la procession de la Fête-Dieu partie de l'église Sainte-Anne de Molenbeek (commune du nord-ouest de la Région de Bruxelles) et qui se dirigeait vers la basilique de Koekelberg, on comptait en fait deux cortèges successifs (fig. 4 et 5). D'abord un cortège de Philippins en l'honneur de la Vierge, défilé haut en couleurs où on retrouvait même de jeunes enfants déguisés en anges. Ensuite seulement, venait le Saint-Sacrement porté par le prêtre et suivi d'un deuxième cortège composé en grande partie d'Africains. Ainsi, tout en permettant au cortège plus folklorique de défiler, le prêtre veilla à ce que le Saint-Sacrement soit honoré convenablement. Dans ce genre de procession, l'ambiance est très joyeuse et détendue, les femmes lancent même des youyous, on frappe dans les mains au rythme des chants religieux. Le Saint-Sacrement porté par le curé est transporté au milieu d'une assistance compacte. Ici, pas de dais, pas de faux militaires – nous en verrons ailleurs –, mais un joyeux désordre qui n'entame pas la ferveur des participants.

Cette procession est précédée d'un cortège folklorique de la communauté philippine (fig. 4) et le Saint-Sacrement n'est pas escorté ici par des figurants en costume militaire ni protégé sous un dais (fig. 5).

Dans cette catégorie, il faut pointer deux communautés aux « marges » de l'Église officielle. La première est la Fraternité Saint-Pie x³¹, qui organise plusieurs processions par an de différentes longueurs : Chemin de croix, fête de l'Immaculée Conception, Fête-Dieu...

³¹ Donc des « Lefébvristes », qui ne reconnaissent pas les décisions de Vatican II.

Figures 4 et 5 : Procession de la Fête-Dieu de la paroisse Sainte-Anne à Molenbeek le 25 mai 2008 (photos Barbara Frère).

L'autre est la Communauté charismatique de l'Emmanuel. Ces deux courants sont idéologiquement assez conservateurs. Les membres de la Communauté de l'Emmanuel furent les pionniers dans l'organisation de ce genre de manifestation à Bruxelles, bien avant tous les autres, puisque leur Chemin de croix du Vendredi Saint a commencé il y a près d'un quart de siècle dans la paroisse du Saint-Sacrement à Uccle (une commune du sud de la région bruxelloise). Chaque année, il réunit une petite centaine de participants. Les processions de ces deux communautés répondent à tous les critères définis dans les textes officiels. Leur point commun est que nombre de fidèles sont très aisés matériellement. Le Chemin de croix de l'Emmanuel à Uccle est composé en grande partie d'étrangers européens : d'après le témoignage d'une des organisatrices ³², beaucoup travaillent dans les institutions européennes et envoient leurs enfants au « très chic Lycée français ».

Les processions des « Lefébvristes » acquièrent une visibilité particulière par rapport à la plupart des autres du fait de l'imposant *decorum* qui les entoure (fig. 6 et 7). Rien n'est laissé au hasard et la procession défile dans un ordre tout à fait traditionnel : on n'a pas oublié chez les adeptes de M^{gr} Lefèbvre que le décret napoléonien du 13 juillet 1804 exigeant que le Saint-Sacrement soit accompagné de l'escorte militaire n'a, de fait, jamais été abrogé. Une circulaire ministérielle de 1840 a même rappelé qu'il était toujours d'application dans la nouvelle Belgique indépendante. Ici, on ne déroge pas à la tradition puisqu'on a trouvé pour ouvrir le cortège deux figurants à cheval et en costume militaire du XIX^e siècle. Viennent ensuite, après la fanfare, encadrés par des religieuses en costume traditionnel, les enfants en rangs par deux jetant des pétales de fleurs sur la chaussée. Puis arrive le Saint-Sacrement, porté sous un dais et encensé par des acolytes ; suivent les jeunes de la croisade eucharistique en uniforme et, eux aussi, en rang et, enfin, le cortège des adultes dont les femmes portent presque toutes un fichu sur la tête et nombre d'entre elles, des jupes longues. L'ambiance est ici beaucoup plus « policée » que dans la procession de Molenbeek

³² Entretien téléphonique avec M^{me} Bestappen en avril 2008.

mentionnée ci-dessus. S'il n'y avait quelques détails vestimentaires, les immeubles de béton et les modèles de voitures pour nous rappeler que nous sommes bien en 2008, on pourrait se croire un demi-siècle plus tôt.

Figures 6 et 7 : Procession de la Fête-Dieu de la Fraternité Saint-Pie x le dimanche 25 mai 2008 (photos Barbara Frère).

Le decorum est respecté : la procession a son escorte militaire, et les soldats occasionnels sont presque crédibles, mais le baldaquin richement orné protégeant le Saint-Sacrement doit quand même « serrer à droite » pour permettre aux bus et aux voitures de passer dans l'autre sens.

Nous retrouvons ici la volonté de rappeler en tous points les anciennes processions par le *decorum*, par l'ordre et même par la volonté d'occuper le plus possible l'espace public en étirant le défilé. Nous n'avons pas une masse compacte de fidèles agglutinés comme c'est le cas dans les autres exemples mais les différentes parties du cortège sont espacées les unes des autres et le Saint-Sacrement sous son dais est bien isolé des fidèles. Tout cela concourt à donner à la fois majesté et visibilité ainsi qu'à renforcer artificiellement l'impression d'importance numérique du cortège³³. La manifestation est d'ailleurs gonflée par la présence importante des enfants. En cela aussi, les intégristes restent fidèles aux usages du XIX^e siècle³⁴.

Signalons en outre actuellement, à Bruxelles, des versions « ethniques » où une communauté particulière – les Philippins, les Équatoriens, les Portugais, les Asturiens, pour ne citer que quelques exemples – organise une procession après la messe. Celle-ci fait alors la transition avec la fête, profane et folklorique, de la communauté, qui est préparée durant toute l'année. Dans le cas des Sud-Américains, beaucoup sont sans papiers. Pour ceux-là, l'Église est le premier (le seul ?) refuge et le point d'ancrage qui fédère les réseaux de socialisation et d'entraide de la communauté. « Au-delà de leurs fonctions religieuses, ces activités sont aussi des occasions de manifestation

³³ Cela peut même induire des chiffres étonnants de la part de la police. Un policier de la Ville de Bruxelles, Robert Devillez, m'a donné les chiffres de trois ou quatre cents participants à ces processions. Celles que j'ai eu l'occasion de suivre ne dépassaient pas une bonne centaine de fidèles adultes. Si on y ajoute les enfants, les jeunes de la Croisade, les religieux et la fanfare, on n'atteint pas deux cents.

³⁴ Philippe Grandcoing (« La mise en scène du peuple chrétien », dans P. D'HOLLANDER (éd.), *L'Église dans la rue*, op. cit., p. 267) mentionne, à propos de cortèges de funérailles de dignitaires qui deviennent de véritables processions, l'ordre de défilé avec « un crescendo en fonction de l'âge et la présence des enfants [qui] ne surprend guère car elle a été durant tout le XIX^e siècle un moyen pour donner davantage d'ampleur à des cortèges souvent clairsemés ».

identitaire »³⁵ : cette opinion d'Emmanuelle Piccoli sur la communauté colombienne et sa procession du Divino Niño pourrait être étendue à bien d'autres communautés étrangères, et corrobore le témoignage que j'avais recueilli auprès du Père de Gusman pour la communauté philippine³⁶. La procession du Divino Niño à Anderlecht ne correspond pas tout à fait au canon de l'Église. En effet, elle a lieu à l'issue de la messe, mais rejoint un lieu de fête laïc et n'est d'ailleurs pas conduite par un homme d'Église. Les prêtres qui ont célébré la messe suivent le cortège mêlés à la foule des fidèles et en vêtement civil.

Figures 8 et 9 : Procession colombienne du Divino Niño dans les rues d'Anderlecht le dimanche 20 avril 2008 (photos Barbara Frère).

Manifestation en partie religieuse et en partie folklorique, la procession part de l'église de l'Immaculée Conception pour se diriger vers la salle des fêtes communale où se déroulera la suite de la fête. La procession ne sert pas uniquement à affirmer une appartenance religieuse mais aussi une identité ethnique, voire la simple dignité d'être humain.

L'exemple des processions actuelles de Bruxelles confirme donc les travaux des sociologues³⁷ : c'est bien par les marges de la société que l'Église retrouve une relative visibilité (une minorité aisée et conservatrice, mais aussi et surtout des communautés étrangères parmi lesquelles beaucoup de gens vivent une situation très précaire, voire clandestine). Ces manifestations attestent bien que la recomposition religieuse actuelle se fait avec des fidèles très mobiles, sur la base de réseaux affinitaires (affinités ethniques ou idéologiques), et non plus sur la base territoriale puisque les participants viennent d'un peu partout en Région bruxelloise et même de plus loin³⁸. De même que Paul VI l'avait déjà dit en 1975 à propos des courants charismatiques, M^{gr} De Kezel, évêque de Bruxelles, a déclaré il y a quelques années au Père de Gusman (qui

³⁵ Emmanuelle PICCOLI, « Paroisses catholiques hispanophones et lusophones de Bruxelles ou le religieux comme facteur social et identitaire », dans *Documents d'analyse et de réflexion*, Centre Avec, Bruxelles, mai 2007. Article en ligne : <http://www.centreavec.be/analyses/Paroisses%20hispanophones%20mai%202007%20mise%20en%20page.pdf>.

³⁶ Entretien en février 2004.

³⁷ Ceux de Danièle Hervieu-Léger, notamment *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

³⁸ Et inversement, certains fidèles de nos régions peuvent se rendre très loin pour participer à une procession, comme, par exemple, « Belgique et Chrétienté prend part à la procession de Boulogne sur Mer, le 10 septembre 2006 », photos en lignes : <http://www.bechrist.be/FR/actions/060910boulogne.htm>.

s'occupait à l'époque de la communauté philippine de Bruxelles) : « *you are a gift of God for us* »³⁹.

Occupation de l'espace public et visibilité

En termes d'occupation de l'espace public, on peut parfois se poser la question de la visibilité de ces processions, d'autant qu'elles bénéficient de peu de publicité. Les annonces se font tout au plus dans le *Dimanche Express* (l'hebdomadaire de liaison des quatre doyennés de la Région de Bruxelles) ou sur la Radio catholique francophone, donc dans des médias *a priori* consultés uniquement par les fidèles. Mais certaines d'entre elles ne sont pas signalées dans les médias catholiques et elles ne sont donc annoncées que par le bouche à oreille.

Ces manifestations ne regroupent parfois qu'une trentaine de participants, comme le Chemin de croix de la paroisse Sainte-Anne à Molenbeek, la plupart tournent autour de la centaine de participants, les processions « ethniques » peuvent rassembler jusqu'à 250 personnes de même que la procession de la Fête-Dieu depuis la paroisse Sainte-Anne à Molenbeek. La plus importante de ces processions régulières, celle des Carmes (avenue de la Toison d'Or, à côté de la Porte Louise, sur la petite ceinture de Bruxelles) pour la Fête-Dieu (fig. 10), a regroupé au maximum quatre à cinq cents fidèles⁴⁰.

Figure 10 : Procession du Saint-Sacrement des Carmes (avenue de la Toison d'Or) qui se rend à l'église Saint-Jacques sur Coudenberg le dimanche 25 mai 2008 (photo Barbara Frère). Il s'agit sans nul doute de la procession la plus importante quant au nombre de participants, néanmoins l'espace public doit être partagé et, si le tram ralentit pendant le dépassement pour des raisons évidentes de sécurité, il ne reste pas bloqué à l'arrière comme c'était le cas lors des anciennes processions.

³⁹ Entretien du 17 février 2004 et article dans *Pastoralia*, n° 8, octobre 2003, p. 269.

⁴⁰ Les estimations chiffrées de ces processions sont fournies conjointement par la police (qui – ce n'est pas ordinaire – semble donner des estimations surfaites par rapport à mes propres observations) et les organisateurs, mais reposent aussi sur mes estimations personnelles. La police d'Uccle m'a confirmé que les autres années, le nombre de participants au Chemin de croix de la paroisse du Saint-Sacrement n'est pas plus important. En 2008, ce Chemin de croix s'est déroulé exceptionnellement à l'intérieur de l'église, et non dans les rues du quartier, à cause de la neige.

Si elles sont effectivement remarquées par les badauds que le hasard place sur leur chemin, beaucoup de Bruxellois en ignorent complètement l'existence. On ne parle pas d'elles dans la presse générale (pas même dans la catholique *Libre Belgique*) et encore moins à la télévision. Même la presse éditée par les autorités catholiques et les bulletins de liaison n'en font que rarement le compte rendu. La visibilité est donc bel et bien limitée aux passants qui en sont les témoins directs.

Beaucoup de ces défilés, très modestes, courts et peu visibles, se font sur un parcours très limité : certaines durent moins d'un quart d'heure (comme celle qui part de l'église du Béguinage vers celle de Sainte-Catherine au centre-ville, le Chemin de croix de la Fraternité Saint-Pie x, ...). Elles ont lieu, pour la plupart, à des moments et en des lieux où la ville est désertée. Ainsi en est-il, par exemple, des processions qui sortent de l'église Saint-Joseph (liée à la Fraternité Saint-Pie x) en plein quartier européen, complètement déserté le soir et le week-end. Le soir de la procession aux flambeaux du 8 décembre 2007, on ne croisait que de rares passants pressés. Bien que la Fraternité ne reconnaisse pas les décisions de Vatican II, cet évènement est reporté au week-end qui suit la date officielle de la Fête-Dieu : la faire défilé le jeudi aurait, pour le trafic, des conséquences catastrophiques, qui ne rendraient certainement pas cette procession sympathique aux automobilistes bloqués. On l'a vu, la marche des jeunes des Rameaux, un samedi midi, longeait des boulevards bordés de bureaux, eux aussi déserts le week-end et seul un court tronçon de la procession croisait le quartier commerçant de City 2.

Les versions les plus visibles sont, d'une part, celle des Carmes qui part de la porte Louise où il y a toujours du monde (étant donné la proximité des commerces et des cinémas) et traverse la rue de la Régence, quartier relativement touristique, donc vivant même un dimanche soir, et, d'autre part, celles qui traversent les petites rues des quartiers musulmans (ainsi, celle du Divino Niño à Anderlecht, le dimanche midi, à l'heure où les gens rentrent du marché de l'Abattoir tout proche).

L'occupation de l'espace public ne se conçoit plus actuellement comme au XIX^e siècle. La plupart des processions se déroulent sans incident majeur, alors que l'occupation de l'espace public – qui n'était pas comprise de la même manière selon que l'on était dans le camp catholique ou laïque – constituait un enjeu de lutte important⁴¹. En effet, le clergé avait la prétention de faire de l'ensemble de cet espace un sanctuaire, où personne n'avait le droit de se tenir par hasard. Pour les religieux, tout spectateur devait soit se retirer loin de la procession, soit participer au culte qui se déroulait sous ses yeux, ne serait-ce qu'en ôtant son chapeau. On a donc assisté à quelques incidents mais les vraies bagarres furent rares. On a pu parler d'une volonté de confiscation de l'espace public par l'Église.

Plus rien de tel actuellement. L'espace public doit être partagé et, au XXI^e siècle, l'adversaire de la procession n'est plus le manifestant anticlérical, mais bien, comme

⁴¹ Jacqueline LALOUETTE, « Les libres-penseurs face aux processions », dans P. D'HOLLANDER (éd.), *L'Église dans la rue*, op. cit., p. 92-93 et 102-103. Je me permets de renvoyer à nouveau à mon article cité en note 8. Il faut remarquer qu'en Belgique, il n'y a jamais eu de tentative de la part des autorités – même dans les périodes de plus vive tension – d'interdire par principe une procession, contrairement à ce qui se passa en France (voir les actes du colloque cité *supra*) : cela aurait bien sûr été contraire à la Constitution belge.

on l'a déjà constaté en 1963, l'automobile et les transports en commun. Désormais tous les organisateurs (même celui de la marche de « Bruxelles-Toussaint-2006 ») se demandent comment trouver un accord avec la police sur le parcours de la procession. De façon générale, le cortège passe « là où c'est possible d'après la police » et surtout doit laisser la priorité aux transports en commun.

Ce partage de l'espace public se constate clairement lorsque ces défilés empruntent des artères plus vastes. Il n'est plus question alors d'occuper l'ensemble de la chaussée mais seulement un sens de circulation. Ainsi, lors de la procession des Carmes, les participants peuvent occuper une bande de circulation et un trottoir le long de la rue de la Régence, mais doivent laisser libre le reste de la chaussée. La police veille à la sécurité de chacun tout en permettant aux automobilistes de dépasser la procession en passant sur la voie de circulation des trams. Il en est de même lorsque la procession de la Fraternité Saint-Pie x arrive rue du Luxembourg, artère qui relie la gare du Luxembourg à la petite ceinture et nœud de circulation des bus ; lorsque cette procession arrive sur le large boulevard de la petite ceinture, elle ne peut emprunter que l'étroite voie de circulation locale, sur le côté, dissimulée sous les arbres.

On s'aperçoit aisément qu'il en va de l'intérêt et de la sécurité des fidèles de demander l'autorisation de défiler et de bénéficier de l'accompagnement policier. La procession qui part de l'église Sainte-Anne de Molenbeek se fait sans aucun accompagnement légal ; cela crée des situations dangereuses quand il s'agit de traverser de grands carrefours, puisque les automobilistes n'ont pas la même patience spontanée envers une procession que lorsqu'ils sont arrêtés par un policier. Certains conducteurs forcent le passage, la procession se retrouve coupée et le curé en vient à plusieurs reprises à devoir régler la circulation. Sans parler des coups de klaxons ou de la musique qui sort de l'une ou l'autre voiture !

Aujourd'hui, il est clair pour tous à Bruxelles que l'espace public doit être partagé. Cela semble évident aussi pour les badauds. Certains n'ont aucune réaction devant la procession, qu'ils croisent avec indifférence comme s'ils ne l'avaient pas vue. Les gens attablés aux terrasses au coin de la rue aux Laines (lors de la procession des Carmes) ne se retournent même pas et n'arrêtent pas leur conversation. D'autres – les plus nombreux – sont tout au plus curieux, les touristes photographient, quelques personnes aux fenêtres sourient amusées. Il est difficile de juger si c'est un sourire de moquerie ou de sympathie. En tout cas, aucun incident n'a été déploré jusqu'à présent par la police qui craignait pourtant des réactions d'autres groupes religieux. Même les processions qui traversent des quartiers musulmans se déroulent sans problème. Une exception mineure : un jet de pierres dans le quartier largement musulman de Cureghem lors de la procession du Divino Niño, il y a quelques années. Parfois, on voit des gens hausser les épaules ou se gausser discrètement, quelques gamins rient plus franchement dans une rue latérale⁴². Rien de plus.

⁴² Ces facéties innocentes ne sont pas neuves puisque Jean d'Osta relate dans ses *Mémoires candides d'un Bruxellois ordinaire*, Bruxelles, 1984, p. 95 : « ... au passage de la Vierge ou du Saint Sacrement, nous nous agenouillons comme tout le monde au bord du trottoir, mais nous commençons alors à hurler des bribes de prières ridicules ou même obscènes non sans être prêts à décamber... » .

On ne comprend pas toujours ce qui se passe. Bien sûr, les processions dans le plein sens du terme, où le clergé défile en tête de cortège, sont facilement perceptibles comme telles mais ce n'est pas toujours le cas. Ainsi, lors du défilé des Philippins, par exemple, une dame à sa fenêtre m'a demandé de quoi il s'agissait. De la même manière, lorsqu'on voit arriver les jeunes de la marche des Rameaux, sans accompagnement du clergé, seul un regard attentif permet de comprendre qu'on a affaire à un défilé religieux. Dans ce cas, certains passants semblent surpris et il leur faut quelques secondes avant de comprendre.

Les textes des autorités religieuses donnent des indications sur la manière d'organiser une procession. Leurs propositions devraient permettre d'augmenter la visibilité de cet événement : « Durant la procession, il est opportun de munir les fidèles de cierges ou de flambeaux allumés, et de prévoir des haltes, qui doivent alterner avec la marche, donnant ainsi l'image de toute vie humaine, qui comporte elle aussi des moments de marche, ponctués par des arrêts »⁴³. À Bruxelles, chaque fois qu'une procession a lieu le soir, il est précisé dans l'annonce qu'elle se fera aux flambeaux, mais rares sont celles qui prévoient des reposoirs. Il faut pour cela que la procession passe par des endroits où il est possible que les fidèles se massent sans déranger la circulation. C'est le cas de la procession de la Fête-Dieu de la Fraternité Saint-Pie x où deux reposoirs sont placés, l'un sur la place du Trône (juste derrière le Palais royal, le long de la petite ceinture) et l'autre dans le square de Meeûs. Lorsque le cortège est arrivé en vue du premier reposoir en 2008, il a commencé à pleuvoir à verse ; ce qui n'a en rien entamé le bon ordre dans lequel les participants sont allés s'agenouiller dans l'eau. Tant les plus jeunes que les plus âgés, tous étaient à genoux. Cette attitude caractéristique du croyant renforce aussi le caractère ostentatoire de la procession en tant que manifestation religieuse et la démarque des nombreuses autres manifestations qui se déroulent sur le territoire de la capitale. Les Carmes n'envisagent pas pour l'instant d'installer des reposoirs. L'unique autre procession où il y en avait était celle de la Fête-Dieu de Molenbeek où deux reposoirs élémentaires⁴⁴ étaient placés devant des maisons sur le parcours. Certains fidèles se sont agenouillés, la plupart sont restés debout continuant leurs chants. Dans ce cas aussi, on constate un décalage entre les vœux pieux des autorités ecclésiastiques et la réalité de terrain, celle du partage de l'espace public qui ne permet pas d'encombrer durablement la chaussée par une quelconque construction.

Enfin, une réflexion du Père Ermanno (des Carmes) m'a marquée⁴⁵. Je lui demandais comment réagissaient les passants qui croisaient la procession. En dehors du fait qu'il m'a confirmé qu'il n'y avait jamais de problème, il m'a expliqué ne pas y faire particulièrement attention : « vous savez, vous marchez et vous regardez devant vous, vous êtes pris dans ce que vous faites ». Quel monde de différences avec les prêtres qui, au XIX^e siècle, obligeaient les passants à se découvrir au passage

⁴³ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, n° 247, décembre 2001.

⁴⁴ Il s'agissait simplement d'une petite table recouverte d'une nappe avec bouquets de fleurs, tapis, ... Rien à voir avec le reposoir de la place du Trône, véritable construction néogothique.

⁴⁵ Entretien d'avril 2008.

de la procession ! Et effectivement, lors des différentes processions, j'ai souvent eu l'impression que les participants, absorbés dans leurs chants ou leurs prières, ne s'occupaient pas de ce qui se passait autour d'eux.

Si on rapproche ces deux indifférences mutuelles, celle des fidèles pour les passants et celle de beaucoup de passants pour la procession, on a l'impression de voir deux mondes qui se croisent sur un même espace géographique mais en s'ignorant mutuellement, comme si une frontière invisible les séparait, empêchant toute communication. Frontière bien caractéristique de notre époque qui se dit multiculturelle, mais où les échanges réels entre communautés sont en réalité très limités. Néanmoins, cet indispensable partage pacifique, contraint ou délibéré, de la voie publique est l'attestation la plus visible de la pluralité de la société moderne que l'Église contemporaine doit accepter et a acceptée depuis Vatican II.

La neutralité de l'État face aux signes religieux à l'école

Regards croisés Belgique/France

Sylvain CRÉPON

La plupart des recherches qui s'intéressent à la problématique de la diversité culturelle et/ou religieuse, suscitée par la présence de populations issues de l'immigration, ont souvent tendance à dresser des typologies à partir des situations juridiques des nations étudiées. C'est ainsi qu'en Europe par exemple, on en est venu à dresser deux principaux types idéaux de gestion de la diversité, le multiculturalisme britannique et le modèle républicain français, à partir desquels on tente, bien souvent, de décrypter la situation dans les autres pays ¹. Si la portée heuristique de l'idéal type n'est plus à remettre en cause, les travaux sociologiques ne sauraient se limiter aux seuls éléments juridiques pour établir la manière dont un pays conçoit son homogénéité nationale tout en gérant l'expression des multiples singularités culturelles et/ou religieuses ainsi que philosophiques de ses habitants. Comme le formulent si justement Andrea Rea et Maryse Tripiër, les politiques européennes d'intégration ainsi modélisées « donnent une représentation figée des contextes nationaux, ignorant les dynamiques conflictuelles qui les fondent et les transforment » ². Or, comment étudier ces « dynamiques conflictuelles », sinon en s'intéressant aux acteurs sociaux engagés dans les combats qui remettent en cause ou légitiment les modèles en question, contribuant ainsi à les faire évoluer ?

Si l'on suit Max Weber sur la question des usages des catégories du droit par la sociologie, l'enjeu ne consiste pas selon lui à « découvrir le contenu significatif objectif

¹ Sur les différences entre les deux modèles, voir Danièle JOLY, *L'émeute. Ce que la France peut apprendre de la Grande-Bretagne*, Paris, Denoël, 2007, ainsi que Didier LAPEYRONNIE, *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, PUF, 1993.

² Andrea REA et Maryse TRIPIER, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2003 (coll. « Repères »), p. 98.

et logiquement juste des propositions juridiques », mais davantage les « représentations que les hommes se font de la signification et de la validité de certaines propositions juridiques »³. C'est à travers cette problématique de la représentation des règles du droit par les individus que nous voudrions explorer la question du port des signes religieux dans les écoles en Belgique et en France. Plus précisément, sur la base d'éléments collectés lors d'une enquête menée dans ces deux pays, nous souhaitons nous pencher sur les discours des acteurs engagés dans l'opposition à l'interdiction des signes religieux dans les écoles. Il s'agit d'établir comment ces derniers se positionnent vis-à-vis des règles juridiques de leurs pays respectifs gérant la présence de la religion à l'école. Que ce soit pour les contester ou, au contraire, les légitimer. Nous pensons qu'une telle étude doit permettre de saisir certaines dynamiques conflictuelles qui mobilisent les règles juridiques gérant la présence de la religion dans l'espace public. Et donc de porter un regard neuf sur leurs éventuelles évolutions.

Comparer les situations belge et française s'avère instructif en raison de conceptions juridiques établissant les rapports entre école et religion radicalement opposées. Alors que la Belgique a choisi d'autoriser les cours de religion dans les écoles, de surcroît dispensés par un personnel religieux rémunéré par l'État, la France a exclu la présence des religions dans les écoles publiques, exception faite des aumôniers catholiques, par un processus de laïcisation entamé à la fin du XIX^e siècle ; traversée par de nombreuses crises, parfois violentes, cette laïcisation se normalise progressivement après le vote de la loi de 1905⁴.

Ces deux modèles différents de gestion des rapports entre école et religion se réfèrent pourtant chacun explicitement à la même notion de neutralité. Si les interprétations données à ce terme sont sensiblement proches de part et d'autre, les pratiques qui en découlent sont, à l'inverse, opposées, l'une incluant la religion, l'autre l'excluant. D'où l'intérêt de se pencher sur la signification que les acteurs sociaux opposés à l'interdiction des signes religieux dans les écoles accordent à cette notion afin de voir comment une même revendication, en s'adaptant à des cultures juridiques distinctes, est susceptible de prendre des formes différentes⁵.

³ Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science* [trad.], Paris, Plon/Pocket, 1992 (1965), p. 319.

⁴ Jean BAUBÉROT, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2006, p. 157.

⁵ Lors de notre enquête en Belgique francophone, nous avons interviewé des membres du MRAX (Mouvement contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie), de la Ligue des droits de l'homme de Belgique francophone, de l'Union des progressistes juifs de Belgique, du Centre bruxellois d'action interculturelle (CBAI) et de l'association Bouillon de culture. Pour ce qui est des associations religieuses, nous avons interviewé des membres des associations Vigilance musulmane, Présence musulmane, du collectif Touche pas à mon foulard (à présent disparu) et de la Commission des femmes maghrébines du Conseil des femmes francophones. Nous avons également observé des réunions ainsi qu'une assemblée générale du COIFE. Lors de nos enquêtes en France, nous avons interviewé des membres du collectif Les Mots sont importants, d'Une école pour tous(tes), du Collectif des musulmans de France, du Mouvement de l'immigration et des banlieues, de la LCR et des Indigènes de la République. Nous avons observé plusieurs réunions du collectif Une école pour tous(tes), et assisté aux assises des Indigènes de la République.

La neutralité en Belgique francophone : de la reconnaissance officielle des religions à l'interdiction des signes religieux ⁶

En 1958, la « guerre scolaire » qui agite le pays entre partisans et adversaires d'un enseignement religieux catholique à l'école aboutit, à travers le « Pacte scolaire », à un compromis entre laïques et catholiques, « coulé en loi » ⁷ en 1959. Si les écoles officielles sont désormais contraintes d'organiser des cours de religion catholique, les parents des élèves peuvent exiger la tenue de cours des autres religions reconnues par l'État (essentiellement protestante, musulmane et juive), ou bien de cours de morale non confessionnelle. La notion de neutralité a été conceptualisée sous les auspices de ce compromis. C'est ainsi que l'article 24 de la Constitution de 1994 définit la neutralité en tant qu'elle implique « le respect des conceptions philosophiques, idéologiques ou religieuses des parents et des élèves ». Au nom de ce principe de respect, les élèves ont donc la possibilité de suivre des cours de religion au sein de leur établissement scolaire. Ces cours sont dispensés par un personnel religieux rémunéré par l'État. N'étant pas obligatoires, ils sont substituables par un cours de « morale non confessionnelle » (article 24 de la Constitution de 1994). Si bien que toutes les conceptions religieuses, pour peu qu'elles soient officiellement reconnues par l'État, sont présentes au sein de l'enseignement public au nom de sa neutralité.

En ce qui concerne le port des signes religieux, la législation qui définit la neutralité de l'enseignement ne contient pas de directive claire. La responsabilité de les interdire ou non est laissée aux directeurs des établissements scolaires ⁸. À Bruxelles par exemple, environ 90% des établissements ont désormais opté pour leur interdiction. Pourtant, la plupart des règlements d'ordre intérieur (ROI) des établissements n'interdisent pas les accoutrements religieux en tant que tels, mais les « couvre-chefs », afin sans doute de ne pas s'exposer à des accusations de discrimination religieuse. À travers la remise au goût du jour de cette ancienne marque de respect, se découvrir devant un(e) représentant(e) d'une autorité institutionnelle, c'est le port du foulard islamique qui se voit ainsi indirectement interdit. Les élèves désirant le porter malgré tout « s'entassent » désormais dans les rares établissements qui acceptent encore les couvre-chefs, souvent dans les quartiers où vivent d'importantes populations issues de l'immigration, pour l'essentiel turques ou maghrébines. Si la présence de la religion est officiellement autorisée par la loi dans les établissements scolaires par l'intermédiaire de cours, les signes religieux se voient donc quant à eux proscrits par la plupart des ROI sans que ces derniers se réfèrent pourtant explicitement au caractère religieux des tenues vestimentaires des élèves et des enseignants. Une situation quelque peu floue qui ne satisfait ni les partisans d'une interdiction unilatérale ni ceux d'une autorisation.

La polémique entre les deux camps se radicalise en 2004. Cette année-là, deux sénateurs francophones, la socialiste Anne-Marie Lizin et le libéral Alain Destexhe,

⁶ Ne parlant malheureusement pas le néerlandais, nous avons dû exclure la partie néerlandophone de notre espace d'investigation.

⁷ Xavier MABILLE, « De l'indépendance à l'État fédéral », dans Alain DIECKHOFF (éd.), *Belgique, la force de la désunion*, Bruxelles, Complexe, 1996, p. 34.

⁸ Emmanuelle BRIBOSIA et Isabelle RORIVE, « Le voile à l'école. Une Europe divisée », dans *Revue trimestrielle des Droits de l'Homme*, n° 60, 2004, p. 978.

déposent un projet de loi visant à interdire les signes religieux dans les écoles et les administrations. Et ce dans un contexte lié au vote de la loi prohibitionniste française de mars 2004 et qui voit les écoles belges toujours plus nombreuses à interdire les couvre-chefs. C'est dans ce climat de tension que des associations opposées à une interdiction du foulard islamique dans les écoles décident de se regrouper en un collectif sous la houlette du MRAX (Mouvement contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie) afin de mieux faire entendre leur voix. C'est ainsi que naît le COIFE, qui regroupe une quarantaine d'associations, religieuses ou non, investies dans l'aide aux immigrés, l'antiracisme, la défense des droits de l'homme, le dialogue interculturel, la défense des sans-papiers, etc. Un manifeste est rédigé qui, tout en précisant que les associations qui structurent le COIFE ont des conceptions religieuses et/ou philosophiques diverses, qualifie l'interdiction du foulard islamique dans les écoles de « liberticide, illégale, contre-productive et discriminatoire ». Il dénonce, pour l'essentiel, la discrimination subie par les jeunes filles obligées de retirer leur voile ou bien de quitter l'école, et qui sont de surcroît déjà stigmatisées en tant que descendantes de migrants. Ce collectif d'associations joue sur deux fronts. Il cherche, d'une part, à faire pression sur les politiques afin d'éviter le vote d'une loi d'interdiction unilatérale sur le modèle français et, d'autre part, à convaincre les directeurs d'établissements scolaires de ne pas interdire les couvre-chefs.

Dans le cadre de notre enquête, nous avons cherché à saisir les discours de ces différents acteurs engagés au sein du COIFE, et notamment à connaître comment ils se représentaient les règles juridiques établissant les liens entre école et religion. En un mot, comment ils se positionnaient vis-à-vis de la neutralité propre à la Belgique. Cette investigation nous a permis de mettre en lumière que les différentes composantes de ce collectif étaient loin d'avoir une position unitaire sur la question du voile islamique. Nous avons pu ainsi dénombrer pas moins de trois argumentaires au sein du COIFE ⁹.

Le premier argumentaire est tenu par des militants majoritairement issus de la Ligue des droits de l'homme. Certains de ses dirigeants tiennent un discours relativement critique vis-à-vis du voile islamique en affirmant qu'il peut être le signe d'une oppression patriarcale. Seulement l'interdiction aurait selon eux pour conséquence de sortir les jeunes élèves voilées du circuit scolaire et donc de les condamner à rester cantonnées dans une sphère familiale potentiellement patriarcale. Or l'école est perçue comme le médium susceptible de soustraire les individus aux obscurantismes de tous ordres, de les émanciper de toute contrainte religieuse ou intellectuelle en apportant des outils critiques. Par conséquent, l'interdiction serait une mesure contre-productive qui, loin d'émanciper les jeunes filles portant le foulard, les empêcherait de se confronter à un savoir critique émancipateur et donc de pratiquer leur religion en toute indépendance d'esprit. Pour autant, les porteurs de cet argumentaire « républicain », comme certains le définissent eux-mêmes, reconnaissent que beaucoup de jeunes filles ne se voilent pas sous la contrainte et que par ailleurs cette pratique ne porte pas atteinte à la neutralité de l'État. Les tenants de ce premier argumentaire évacuent

⁹ Pour un développement détaillé de ces argumentaires, nous renvoyons le lecteur à notre article : « La lutte pour la reconnaissance des signes religieux à l'école. Une étude comparative France-Belgique », dans *Politique européenne*, n° 23, hiver 2008, p. 83-101.

ainsi la question de la neutralité, initialement conceptualisée en 1958, pour évoquer la présence du foulard à l'école.

Le second argumentaire ne se réfère pas non plus à la neutralité, mais aux notions de multiculturalisme ou d'interculturalité. Les militants associatifs qui s'inscrivent dans ce type d'argumentaire, pour la plupart membres du MRAX ou du CBAI (Centre bruxellois d'action interculturelle), plaident pour une égalité effective ainsi que des échanges entre les différentes communautés qui composent la Belgique. Or l'interdiction des signes religieux dans les écoles aurait selon eux pour conséquence de mettre à l'index la communauté musulmane, déjà fortement stigmatisée, et de favoriser un repli communautaire qui ne ferait qu'accroître un cloisonnement ethnique suscitant des tensions, au demeurant déjà importantes. Ce discours en faveur de la tolérance et de l'ouverture à l'Autre pourrait laisser penser que la neutralité, dont le principe repose précisément sur la tolérance en matière de religion, est vue sous un jour favorable. En fait, la plupart des militants que nous avons rencontrés ignorent, voire rejettent, ce mode de gestion entre école et religion. Soit qu'ils rejettent la religion au nom d'un anticléricalisme strict, soit qu'ils condamnent explicitement l'enseignement des religions à l'école, en arguant que cela aurait pour conséquence de mettre les « gens dans des cases », comme nous le formulait un membre du MRAX, et d'empêcher par là les échanges entre élèves issus d'horizons culturels différents. L'enseignement des religions dans les écoles constituerait ainsi pour ces militants un frein aux échanges interculturels. La neutralité est donc, au mieux, ignorée, au pire, condamnée.

Le troisième argumentaire est celui qui voit le concept de neutralité sous un jour favorable. Il est tenu par des musulmans issus de l'immigration marocaine (deuxième, voire troisième génération), du moins en ce qui concerne la plupart de ceux que nous avons rencontrés ¹⁰. Tout en étant membres d'associations confessionnelles telles que Vigilance musulmane ou Présence musulmane (toutes deux proches de Tariq Ramadan), ils militent également dans des partis politiques (Ecolo, Mouvement réformateur), ou encore au sein du MRAX. Ils font partie de ces musulmans pleinement ancrés dans la modernité décrits par Farhad Khosrokhavar, qui se revendiquent d'un islam débarrassé des « spécificités liées au pays d'origine des pères », fondé sur une « adhésion volontaire » et qui, de surcroît, « intègre la langue française » pour exprimer sa foi ¹¹. Ces militants affirment haut et fort leur attachement à la citoyenneté belge et donc aux valeurs qui en découlent, à commencer par le principe de neutralité. Ce dernier impliquant le respect des religions officiellement reconnues, la logique voudrait selon eux que le voile islamique soit autorisé dans les écoles, l'islam étant religion officielle depuis 1974. L'interdiction des couvre-chefs par les ROI des établissements scolaires serait donc contraire au principe de neutralité qui stipule, nous le rappelons, le « respect des conceptions philosophiques, idéologiques ou religieuses des parents et des élèves ». Les arguments des musulmans en faveur de l'autorisation du port du voile islamique se réfèrent donc très peu à la doctrine

¹⁰ Nous avons écarté de notre enquête les groupes extrémistes pour nous concentrer sur ceux qui, comme le formule Olivier Roy, respectent le « principe politique et constitutionnel » établissant un « espace de neutralité » au sein de l'enseignement scolaire : *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005, p. 44.

¹¹ Farhad KHOSROKHAVAR, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997, p. 30-31.

religieuse. Ces derniers préfèrent en appeler aux principes juridiques qui leur sont favorables ou encore à des valeurs telles que la liberté individuelle. En effet, dans un contexte de « désinstitutionnalisation sécularisante »¹², des arguments strictement religieux seraient totalement inaudibles.

Ces militants musulmans avancent par ailleurs que leur conception de l'islam ne s'avère aucunement contradictoire avec les valeurs de la citoyenneté. Ces valeurs, « égalité, justice, solidarité », comme nous le formulait une étudiante voilée membre de Présence musulmane, se retrouveraient aussi bien dans l'islam que dans les principes démocratiques belges. Il n'y aurait donc aucune raison de vouloir les dissocier. Si bien que l'interdiction du voile islamique est vécue comme une forme de discrimination religieuse à l'encontre des musulmans.

Ces militants, jeunes pour la plupart, qui se veulent des « citoyens musulmans en harmonie avec la société », selon les termes de la jeune étudiante précédemment citée, sont ainsi engagés dans une demande de reconnaissance officielle de leur islamité, que symbolise la lutte pour le port du voile. Les considérer comme des citoyens à part entière implique de reconnaître leur pratique religieuse dans la sphère publique. Catherine Wihtol de Wenden parle en ce sens d'une « citoyennisation de l'islam »¹³ pour décrire cette tendance à requérir une demande de reconnaissance officielle de la part des autorités. Ce qui débouche sur un mouvement dialectique qui voit l'islam s'adapter aux institutions citoyennes et les institutions à l'islam.

Ces trois discours que nous avons dégagés de nos enquêtes renvoient à de grandes divergences, tant vis-à-vis de la neutralité que du voile islamique. De sorte que les multiples compromis échafaudés par les associations membres du COIFE pour préserver son existence ont fini par montrer leurs limites. Comment en effet concilier le discours « républicain » et « féministe » de la Ligue des droits de l'homme avec celui des musulmans en faveur du port du voile ? En 2006, deux associations d'envergure, la Ligue des droits de l'homme et l'Union des progressistes juifs de Belgique, ne supportant plus, comme nous l'ont confié certains de leurs dirigeants, la dénonciation « obsessionnelle » et de surcroît « maladroite » de ce qu'ils appellent « islamophobie », par certains responsables du MRAX, ont décidé de se retirer de ce collectif mettant ainsi fin au consensus et à sa raison d'être.

Pour conclure sur la situation en Belgique francophone, on retiendra que ceux des opposants à l'interdiction des signes religieux qui mettent le plus en avant les règles juridiques nationales gérant les liens entre école et religion, à savoir la neutralité, sont les musulmans d'origine immigrée. On voit alors un processus d'acculturation tant juridique que politique à travers une quête cherchant à légitimer une pratique religieuse et culturelle nouvelle venue en Belgique.

¹² Jean BAUBÉROT, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, op. cit., p. 77.

¹³ Catherine WIHTOL DE WENDEN, « Seconde génération : le cas Français », dans Rémy LEVEAU et Khadija MOHSEN-FINAN (éd.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Editions, 2005, p. 17.

La neutralité de la laïcité française : de la non-reconnaissance officielle des religions à l'interdiction des signes religieux

La laïcité française a exclu la présence de la religion dans les écoles au nom d'un principe de neutralité stipulant que l'enseignement républicain ne devait accepter « ni doctrine d'État ni doctrine d'Église, comme expression parfaite de la parfaite vérité », selon les termes de Ferdinand Buisson ¹⁴. La loi de 1905, dite de séparation de l'Église et de l'État, constitue un des principaux aboutissants institutionnels de ce processus ¹⁵. Si l'article 1^{er} indique que la « République garantit le libre exercice des cultes », l'article 2 stipule quant à lui qu'elle « ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte », entérinant ainsi l'exclusion de l'Église de la sphère publique, à commencer par les écoles.

En 2003, la perspective d'une loi interdisant la présence des signes religieux à l'école a déclenché un conflit qui s'est cristallisé sur le sens à donner aux principes de la loi de 1905. Car la question du foulard ne concernait plus une religion en situation de quasi-monopole religieux depuis des siècles, comme c'était le cas en 1905, mais une religion minoritaire dans la plupart des écoles françaises, de surcroît d'implantation relativement récente. À une logique de séparation entre religion et espace public, sphère privée et sphère publique, s'est donc ajoutée une nouvelle dimension, l'intégration des populations d'origine immigrée.

C'est en 1989 qu'éclatent les premières polémiques autour du voile islamique. Abondamment relayées par les médias, elles réactivent des crispations que l'on croyait définitivement oubliées. L'épilogue est intéressant car il permet de saisir comment un signe religieux nouveau venu a pris au dépourvu les instances politiques françaises qui ont dû réactiver des ressources juridiques pour pouvoir y faire face. Tout commence avec la décision du directeur d'un collège de Creil dans l'Oise de renvoyer, au nom du principe de laïcité, trois élèves qui refusaient de retirer leur voile. L'ampleur médiatique de ce renvoi fait apparaître d'autres « affaires de voile » un peu partout en France. Le Conseil d'État, saisi par le ministre de l'Éducation nationale Lionel Jospin, rend un avis dans lequel il stipule que le foulard islamique ne remet pas en cause la laïcité à la condition qu'il ne s'accompagne pas de prosélytisme. Les directeurs d'établissements scolaire sont donc enjoins de traiter les affaires au « cas par cas » afin de discerner ce qui relève ou non de prosélytisme. Saisis par les familles des élèves exclues, les tribunaux administratifs rendent des jugements contradictoires ¹⁶. Face à un malaise qui ne s'apaise pas, le président de la République Jacques Chirac confie en 2003 à Bernard Stasi, médiateur de la République, la direction d'une commission sur la laïcité. Après de longs mois de travaux accompagnés d'auditions d'acteurs des mondes associatif, religieux, universitaire et scolaire, la Commission Stasi rend un rapport dans lequel elle préconise l'interdiction des signes religieux dans les écoles, mais pas dans les universités. Elle émet cet avis en rappelant que la « neutralité est la

¹⁴ Ferdinand BUISSON, *La foi laïque*, Paris, Hachette, 1912, p. 238.

¹⁵ Comme le formule Patrick Weil, la loi garantissait « la liberté de conscience de chacun, la séparation des Églises et de l'État et le libre exercice des cultes » : *La République et sa diversité. Immigration, intégration, discrimination*, Paris, éd. du Seuil, 2005, p. 66.

¹⁶ Trente exclusions confirmées et quarante-quatre annulées entre 1994 et 1995.

première condition de la laïcité ». Suivant ces recommandations, une loi est votée par les députés le 10 février 2004 qui interdit le port de tout signe religieux « ostensible » dans les écoles, exception faite des pendentifs arborant des signes « discrets », croix, mains de Fatma ou étoiles de David de petite dimension.

Durant les débats qui ont précédé le vote de la loi, de nombreuses organisations de la société civile ont donné de la voix pour contester une interdiction par la voie législative. À côté d'organisations importantes telles que le MRAP (Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples) ou la Ligue des droits de l'homme, au demeurant parcourues par de fortes dissensions internes sur cette question, on a vu poindre des associations musulmanes telles que l'UOIF (Union des organisations islamiques de France) ou le CMF (Collectif des musulmans de France), ainsi que des groupes constitués spécialement à l'occasion des débats entourant le port du voile islamique à l'école, tel que « Les Mots sont importants ».

Si les critiques formulées à l'encontre de la loi de 2004 ont parfois été violentes, à l'instar des Indigènes de la République qui l'ont qualifiée, quelques mois après son vote, de « discriminatoire, raciste et sexiste »¹⁷, les principes de la loi de 1905 en tant que tels n'ont jamais été contestés. Beaucoup de militants se sont même présentés comme les véritables défenseurs de la loi de séparation de l'Église et de l'État en accusant les « prohibitionnistes » de renier les fondements laïques de 1905. Un texte diffusé par le collectif Les Mots sont importants dans les mois précédant le vote de la loi de 2004 indiquait en ce sens que si « le personnel enseignant et les programmes scolaires » doivent respecter le principe de « neutralité », les élèves doivent en être les « bénéficiaires » et non les « victimes ». Et d'ajouter que l'interdiction du foulard islamique à l'école, encore hypothétique à l'époque de la diffusion du texte, porterait atteinte à « chacun des trois principes affichés par *notre* République, liberté, égalité, fraternité »¹⁸. Des propos qui attestent que l'identification aux valeurs républicaines ne souffre aucun doute. Certains militants musulmans, à l'instar d'un membre du CMF que nous avons interviewé, avançaient par ailleurs qu'une interdiction unilatérale risquerait de réveiller l'intégrisme religieux, ou encore que la communauté musulmane, se sentant mise à l'index, se replierait sur elle-même, ce qui aurait pour conséquence de précipiter la France dans une société communautariste de type anglo-saxonne honnie¹⁹. Adversaires et partisans de la loi d'interdiction se voulaient donc tous les véritables défenseurs des valeurs laïques et prétendaient tous s'opposer au danger communautariste.

¹⁷ Apparu au début de l'année 2005, le Mouvement des Indigènes de la République dénonce la perpétuation de pratiques coloniales dans la France d'aujourd'hui, notamment en ce qui concerne le traitement réservé aux populations issues des anciennes colonies (<http://www.indigenes-republique.org/spip.php?article835>).

¹⁸ « La République à l'épreuve du voile » [<http://lmsi.net> (c'est nous qui soulignons)].

¹⁹ Ce constat n'est pas si surprenant lorsque l'on sait que « plus de 80% des musulmans et du reste des Français considèrent le mot même de « laïcité » comme très ou assez positif », comme Sylvain Brouard et Vincent Tiberi l'établissent dans leurs travaux (*Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, Presses de Science Po, 2005, p. 37).

Pour comprendre cette unanimité autour des valeurs laïques, il faut revenir au contexte politique dans lequel s'est instituée la loi de 1905. Les débats de l'époque mettaient aux prises deux France aux positions inconciliables, l'une catholique, l'autre républicaine. Pour la France catholique, l'identité de la nation était inextricablement liée au catholicisme. En stipulant que l'on ne pouvait être français tout en étant Juif, protestant ou franc-maçon, cet irrédentisme identitaire influencé par les thèses de l'Action française, était fortement teinté d'antisémitisme et de xénophobie. Cette droite conservatrice tentait de freiner par tous les moyens les avancées de la République parlementaire dont elle dénonçait les conceptions égalitaristes. En marge des débats entourant le vote de la loi de 1905, dont il ne faut pas oublier qu'ils se sont tenus dans un contexte lié à l'affaire Dreyfus, l'un des enjeux consistait donc, pour les républicains, à faire de l'école un espace de socialisation à la citoyenneté détaché des « multiples appartenances particularistes des terroirs mais aussi de la religion »²⁰. Si la laïcité n'avait pas au départ vocation à gérer la question des minorités, comme le rappelle à juste titre Jean Baubérot²¹, sa victoire a néanmoins contribué à renforcer l'assise de la République dont la conception de la citoyenneté se caractérise par « la libre expression privée des identités collectives »²², et non par la reconnaissance des communautés particulières dans l'espace public²³. Ce retour par l'histoire permet de saisir que la laïcité fait désormais partie de la « mémoire républicaine »²⁴, du patrimoine démocratique de la nation. Par conséquent, épouser les valeurs de la laïcité devient un gage d'adhésion aux valeurs démocratiques. Ceci explique pourquoi les anti-prohibitionnistes ont fait leurs les principes de 1905.

Deux conceptions différentes et néanmoins légitimes de la neutralité

En dépit d'une signification sensiblement identique accordée au principe de neutralité en Belgique et en France, à savoir que l'État se doit de respecter la religion et que par ailleurs il ne saurait privilégier aucune croyance ou conception philosophique, la Belgique et la France ont abouti à des pratiques différentes de la gestion des rapports entre école et religion, l'une incluant la religion à l'école, l'autre l'excluant. Pour autant, ces deux pays ont instauré une prohibition des signes religieux dans les établissements scolaires, l'un de manière radicale et unilatérale par la voie législative, l'autre à travers un principe de subsidiarité diluant les responsabilités. Ces deux conceptions de la neutralité sont toutefois parvenues à se rendre légitimes, du moins dans leur forme théorique originelle, auprès des acteurs musulmans issus de

²⁰ Pierre BIRNBAUM, « *La France aux Français* » : *histoire des haines nationalistes*, Paris, Éd. du Seuil, 2006 (1993), p. 89.

²¹ Jean BAUBÉROT, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, *op. cit.*, p. 111-130.

²² Martin A. SCHAIN, « La politique du multiculturalisme en France et aux États-Unis », dans Michel WIEVIORKA et Jocelyne OHANA (éd.), *La différence culturelle*, Paris, Balland, 2001, p. 403.

²³ Dominique SCHNAPPER, « L'approche française traditionnelle : l'intégration républicaine aux dépens des différences ethniques », dans *Sociologie et sociétés*, 31/2, automne 1999, p. 20.

²⁴ Pierre NORA (éd.), *Les lieux de mémoire*, t. 1 : *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. 651-659.

l'immigration qui s'y réfèrent expressément pour faire avancer leurs revendications sur le port du voile dans les établissements scolaires. Ces derniers, comme on l'a vu, échafaudent leurs revendications en souscrivant aux conceptions juridiques de leurs pays respectifs en la matière.

En ce qui concerne la Belgique, la guerre scolaire de 1958 a abouti à un compromis entre les camps laïque et catholique aboutissant à une conception de la neutralité telle que nous la connaissons aujourd'hui ²⁵. En accordant aux différentes religions une pleine reconnaissance dans l'espace scolaire au nom des valeurs de respect et de tolérance, il est logique que la neutralité devienne une référence politique centrale pour les musulmans attachés à la reconnaissance de leurs pratiques religieuses dans la sphère publique, notamment en ce qui concerne le port du voile islamique. Ces derniers peuvent alors aisément pointer les contradictions d'un principe qui ne donne pas autant de reconnaissance à leur religion, pourtant officiellement reconnue, qu'ils le souhaiteraient. Ils mobilisent donc ce principe afin de dénoncer des pratiques prohibitionnistes leur paraissant autant injustifiées que discriminatoires. Cela leur permet dans le même temps de se présenter comme de véritables citoyens belges, en se montrant très au fait des principes du droit censés assurer la cohésion nationale.

Côté français, l'acte essentiel que constitue la loi de 1905 dans le renforcement du parlementarisme républicain, oblige les acteurs de l'arène politique à souscrire à son héritage sous peine de se voir délégitimés sur le plan politique. Ses instigateurs ayant appartenu au camp dreyfusard, elle est également associée aux luttes contre le nationalisme ethnique. Par conséquent, les acteurs engagés dans la demande de reconnaissance des signes religieux à l'école, ne peuvent faire l'économie de cette mémoire républicaine, notamment dans le cadre d'une question qui touche l'intégration des populations d'origine immigrée. C'est ce qui explique que les opposants à la loi de 2004 souscrivaient avec beaucoup de verve aux principes de 1905. Ils y trouvaient par ailleurs des éléments susceptibles de légitimer leurs revendications actuelles, à commencer par le respect des différentes conceptions religieuses et la liberté de leur exercice.

Conclusions

On voit donc à travers ces deux exemples que les militants musulmans engagés dans les demandes de reconnaissance religieuse inscrivent leurs revendications dans un processus d'acculturation à la fois politique et juridique inédit. Un processus qui amène également les institutions à réactualiser leur patrimoine juridique et politique, et donc à s'adapter à cette dynamique conflictuelle mettant en jeu diversité culturelle et religieuse et cohésion nationale. Il serait donc illusoire de chercher une revendication transeuropéenne concernant le port du voile islamique dans les lieux publics puisque cette dynamique conflictuelle se joue, pour l'essentiel, au niveau national ²⁶. Il est à

²⁵ Xavier MABILLE, « De l'indépendance à l'État fédéral », dans Alain DIECKHOFF (éd.), *Belgique, la force de la désunion*, *op. cit.*, p. 34.

²⁶ La Cour européenne des droits de l'homme, qui a plusieurs fois été saisie par des plaignants sur cette question, a toujours tenu compte dans ses arrêts du contexte juridique et politique du pays du plaignant, donnant ainsi la primauté à la nation (Emmanuelle BRIBOSIA et Isabelle RORIVE, « Le voile à l'école. Une Europe divisée », *art. cit.*).

ce titre significatif que presque aucun des militants interviewés dans le cadre de notre enquête ne s'est référé au contexte européen. De même, le rejet unanime du modèle multiculturaliste britannique, aussi bien en Belgique qu'en France, par les opposants à l'interdiction du voile dans les écoles, confirme ce processus de « nationalisation » des revendications que met en lumière l'étude des représentations des règles instituant le principe de neutralité.

Liste des auteurs

Benoît BEYER DE RYKE, historien et philosophe, assistant à l'ULB et membre de l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans (Université de Metz), auteur de plusieurs livres sur Maître Eckhart et d'articles dans le *Dictionnaire du Moyen Âge* (PUF), a coordonné les tomes 14 et 15 des *Problèmes d'histoire des religions*.

Émilie BRÉBANT, licenciée en sociologie et anthropologie, orientation anthropologie (ULB, 2004) et diplômée en Études approfondies d'Histoire du christianisme (ULB, 2005), est chercheuse au CIERL (Centre interdisciplinaire d'études des religions et de la laïcité). Depuis janvier 2007, elle a entrepris une thèse de doctorat sur le visionnarisme rwandais.

Michèle BROZE, chercheuse qualifiée au FRS-FNRS, enseigne le grec ancien ainsi que la langue, la littérature et la religion égyptiennes à l'ULB. Ses recherches portent surtout sur les religions dans l'Égypte hellénistique et romaine, ainsi que sur l'impact de la culture pharaonique sur la culture égyptienne musulmane et copte. Elle a publié livres et articles sur les cosmologies égyptiennes anciennes et leur réappropriation par les courants philosophico-religieux des premiers siècles de notre ère, comme l'hermétisme, la gnose et le judaïsme hellénisé. Elle dirige actuellement le Centre de philosophie ancienne de l'ULB.

Christophe CAILLEAUX achève actuellement la rédaction d'une thèse sur *Les chrétiens face aux juifs et aux musulmans à Barcelone et à Tortosa dans la deuxième moitié du XIV^e siècle*, sous la direction de Vincent Tabbagh à l'UMR ARTEHIS (CNRS et Université de Bourgogne). Il a publié plusieurs articles liés à ces recherches, plus particulièrement sur le thème de la ségrégation des minorités dans la norme juridique et dans la pratique judiciaire.

Bram CLEYS, historien, prépare une thèse à la Katholieke Universiteit Leuven (KUL) sur « Spatialiser les missions. Architecture, espace et missions au Kasai, Congo belge, c. 1890-1960 ». Il travaille à l'unité de recherche OSA du département d'Architecture, urbanisme et planning de la KUL et est chercheur associé au KADOC (Centre de documentation et de recherche « Religion – Culture – Société »).

Sylvain CREPON est chercheur rattaché au laboratoire SOPHIAPOL (Sociologie, philosophie, anthropologie politique) de l'Université Paris-x et membre du centre de recherche transdisciplinaire MAM (Migration, asile, multiculturalisme) de l'ULB.

Aviva CYWIÉ, licenciée en Histoire de l'art et archéologie, ainsi qu'en Philologie de l'Orient ancien (ULB), est aspirante du FRS-FNRS. Ses recherches se concentrent sur la religion égyptienne qu'elle étudie au travers de données textuelles, iconographiques et archéologiques. Elle prépare une thèse de doctorat consacrée à l'interprétation d'un temple construit à l'époque gréco-romaine dans la région de Louxor en Haute Égypte.

Baudouin DECHARNEUX, maître de recherches du FRS-FNRS, professeur à l'ULB, est spécialisé dans les études bibliques et la philosophie ancienne. Il dirige le Centre interdisciplinaire d'études des religions et de la laïcité (CIERL) et est membre de l'Académie royale de Belgique.

Bruno DE MEULDER, professeur d'Urbanisme au département d'Architecture, urbanisme et planning de la Katholieke Universiteit Leuven (KUL), enseigne notamment l'histoire urbaine. Il s'intéresse à la signification de la « *cultural agency* » dans les processus de développement ; dans cette optique, il étudie l'architecture missionnaire et les stratégies spatiales des congrégations religieuses.

Alain DIERKENS, historien et archéologue, est professeur d'Histoire du Moyen Âge à l'Université libre de Bruxelles et directeur de l'Unité de recherche en histoire médiévale (URHM) de cette Université. Ancien secrétaire de l'Institut d'études des religions et de la laïcité, il est, depuis 1991, éditeur scientifique des *Problèmes d'histoire des religions*. Il s'intéresse particulièrement à l'histoire, à l'art et à l'archéologie du Haut Moyen Âge occidental, à l'histoire religieuse médiévale et à l'histoire des principautés « belges » du Moyen Âge.

Christophe DUHAMELLE, maître de conférences à l'Université de Picardie-Jules-Verne (Amiens) et directeur d'études en cours de nomination à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris), est docteur et habilité en histoire moderne. Il a dirigé la Mission historique française en Allemagne (Göttingen) de 2003 à 2007. Ses travaux portent sur la construction des identités, en particulier confessionnelles, dans le Saint-Empire germanique des ^{XVII^e} et ^{XVIII^e} siècles. Il a publié, entre autres, *L'héritage collectif. La noblesse d'Église rhénane, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Éditions EHESS, 1998 ; son prochain ouvrage est en cours de publication sous le titre *La frontière au village. Une identité catholique allemande au temps des Lumières*.

Barbara FRÈRE, licenciée en Histoire de l'art (1987) et détentricrice d'un DEA en Histoire du christianisme (ULB), a travaillé pendant quinze ans dans des institutions muséales ; elle est actuellement professeur dans l'enseignement secondaire. Son domaine principal de recherche concerne la vie religieuse en Région bruxelloise, du Concordat

de 1801 à nos jours et, tout particulièrement, les dévotions populaires ainsi que le culte du Saint-Sacrement de Miracle.

Jean-Pierre GUTTON est professeur d'Histoire moderne à l'Université Lumière-Lyon 2. Ses recherches portent sur l'histoire sociale et culturelle des XVII^e et XVIII^e siècles. Il est, notamment, l'auteur de *Dévots et société au XVII^e siècle* (2004) et de *Bruits et sons dans notre histoire : essai sur la reconstitution du paysage sonore* (2000). Trente-sept de ses articles ont été rassemblés dans *Pauvreté, culture et ordre social* (2006).

Valérie HITOTO, spécialiste du judaïsme ancien, vient de terminer un doctorat en sciences religieuses à l'École pratique des hautes études de Paris sur les choses cachées dans les manuscrits de la mer Morte. Elle appartient au groupe « La Bible et ses lectures » (Université catholique de l'Ouest à Angers) et publie dans ce cadre un article sur l'affirmation de l'autorité du Maître de Justice dans le rouleau des *Hymnes* (à paraître dans *Les élites : contestés et contestataires*, chez PUPS, Paris). Elle travaille par ailleurs sur l'histoire du mormonisme.

Catherine MAURER, maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université Marc Bloch de Strasbourg et membre de l'Institut universitaire de France, a soutenu en décembre 2007 une habilitation à diriger des recherches sur le thème *Dieu dans la ville. Catholiques et demande sociale urbaine en France et en Allemagne XIX^e-début du XX^e siècle*. Elle a publié notamment *Le modèle allemand de la charité. La Caritas de Guillaume II à Hitler* (1999), *Religion et culture dans les sociétés et dans les États européens de 1800 à 1914* (2001), *Un siècle de charité organisée en Alsace. La Fédération de Charité-Caritas d'Alsace 1903-2003* (2003) et *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland* (2008).

Anne MORELLI, historienne, enseigne notamment l'« Histoire des églises chrétiennes contemporaines » et les « Textes chrétiens contemporains » au Centre interdisciplinaire d'histoire des religions et de la laïcité (CIERL) de l'ULB, dont elle est directeur adjoint. Elle a écrit récemment sur la mise en scène du pouvoir du pape et sur les offensives religieuses contre la liberté de pensée.

Stephen D. RICKS est professeur d'hébreu ancien à Brigham Young University (Utah, États-Unis). Il a coédité deux volumes relatifs aux temples : *Temple in Time and Eternity* (1999) et *Hagion Temenos : Temple and Sacred Space in the Classical World* (2004). Il a rédigé de nombreux articles et chapitres d'ouvrages collectifs sur ce sujet, notamment « King, Coronation, and Temple : Enthronement Ceremonies in History ».

Corinne TORREKENS, docteur en sciences politiques et sociales de l'ULB et de l'UCL, chargée de recherches au FRS-FNRS et chercheuse au METICES-GERME (Migrations, espaces, travail, institutions, citoyenneté, épistémologie, santé/Groupe d'études sur l'ethnicité, le racisme, les migrations et l'exclusion). Dans sa thèse de doctorat (*La visibilité de l'islam au sein de l'espace public bruxellois : transaction, reconnaissance et identité*), elle a analysé les processus de transaction politique portant sur des manifestations visibles de l'islam (implantation des mosquées, fête du sacrifice, etc.) et impliquant les représentants des mosquées et les autorités politiques locales.

Table des matières

Note de l'éditeur de la collection	
Alain DIERKENS	7
Topographie du sacré : l'emprise religieuse sur l'espace	
Anne MORELLI	9
L'espace dans la pratique des historiens français et allemands du fait religieux depuis la fin des années 1980	
Catherine MAURER	21
Organisation de l'espace et généalogie divine en Égypte ancienne La région thébaine à l'époque hellénistique et romaine	
Michèle BROZE et Aviva CYWIÉ	39
Les hauts-lieux et le Temple	
Les traces de l'inscription du religieux sur le territoire du monde biblique	
Baudouin DECHARNEUX	59
<i>Aedes illicitis rebus vacuas ne quis conetur evertere</i> (Cod. Theod. XVI, x, 18) Réflexions sur l'espace sacré en Gaule pendant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge	
Alain DIERKENS	71
Sérénité et fureur à Vézelay au Moyen Âge	
Benoît BEYER DE RYKE	91
Tortosa au XIV ^e siècle. L'organisation de l'espace d'une ville des trois cultures	
Christophe CAILLEAUX	107

Le pèlerinage et les frontières confessionnelles dans le Saint-Empire au XVIII ^e siècle Christophe DUHAMELLE.....	127
L'espace du cimetière et les cortèges d'enterrements comme enjeux de pouvoir entre laïques et catholiques (Belgique, XIX ^e -XX ^e siècle) Anne MORELLI	141
Bruits et sons au service de la religion pour la maîtrise de l'espace Jean-Pierre GUTTON	153
La construction des églises dans les missions périphériques du Congo belge (1890-1960). Une pratique « bricolée » et ambitieuse Bram CLEYS et Bruno DE MEULDER.....	165
Le temple et la ville. L'organisation de l'espace sacré dans les premières communautés de Saints des derniers jours Stephen D. RICKS et Valérie HITOTO	177
Le jardin de la Vierge Rapports à l'espace du sanctuaire marial de Kibeho au Rwanda Émilie BRÉBANT	191
Limitations, négociations et stratégies de contournement autour de la visibilité des mosquées à Bruxelles Corinne TORREKENS.....	207
Vers une nouvelle visibilité de l'Église catholique ? Les processions à Bruxelles Barbara FRÈRE.....	221
La neutralité de l'État face aux signes religieux à l'école Regards croisés Belgique/France Sylvain CRÉPON	241
Liste des auteurs.....	253
Table des matières.....	257

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (fondé par Jacques Mégret et dirigé jusqu'en 2005, par Michel Waelbroeck, Jean-Victor Louis, Daniel Vignes, Jean-Louis Dewost, Georges Vandersanden ; à partir de 2006, Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia (secrétaire de rédaction), Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Laurence Idot, Jean-Paul Jacqué, Henry Labayle, Denys Simon)
- Aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten)
- Economie (Henri Capron)
- Education (Françoise Thys-Clément)
- Etudes européennes (Marianne Dony et Paul Magnette)
- Histoire (Eliane Gubin)
- Philosophie et lettres (Manuel Couvreur)
- Philosophie et société (Jean-Marc Ferry et Nathalie Zaccari-Reyners)
- Science politique (Jean-Michel De Waele)
- Sociologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- Spiritualités et pensées libres (Hervé Hasquin)
- Statistique et mathématiques appliquées (Jean-Jacques Droysbeke)

Elles éditent trois séries, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Alain Dierkens), les *Etudes sur le XVIII^e siècle* (direction : Bruno Bernard et Manuel Couvreur) et *Sextant* (direction : Eliane Gubin et Valérie Piette).

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB : <http://digitheque.ulb.ac.be/fr/digitheque-des-editions-de-luniversite-de-bruxelles/index.html>. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, ...

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 - CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique

EDITIONS@admin.ulb.ac.be

<http://www.editions-universite-bruxelles.be>

Fax +32 (0) 2 650 37 94

Direction, droits étrangers : Michèle Mat.

Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada) ; Centre d'exportation du livre français (CELF) (autres pays).

Toute religion tente d'imprimer sa présence et ses signes dans l'espace public. Une statue, un sanctuaire, une procession, l'appel des cloches ou du muezzin, même des vêtements spécifiques sont autant de moyens classiques d'y imposer le sacré.

L'ouvrage montre aussi que les religions concurrentes se disputent l'espace et que le triomphe de l'une d'entre elles implique le plus souvent l'effacement des signes des autres confessions.

TABLE DES MATIERES

ALAIN DIERKENS Note de l'éditeur de la collection

ANNE MORELLI Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace

CATHERINE MAURER L'espace dans la pratique des historiens français et allemands du fait religieux depuis la fin des années 1980

MICHÈLE BROZE ET AVIVA CYWIÉ Organisation de l'espace et généalogie divine en Egypte ancienne : la région thébaine à l'époque hellénistique et romaine

BAUDOUIIN DECHARNEUX Des hauts lieux de culte au Temple de Jérusalem : l'inscription religieuse du territoire en Israël antique

ALAIN DIERKENS *Aedes inlicitis rebus vacuas ne quis conetur evertere* (Cod. Theod. XVI, 10, 18). Réflexions sur l'espace sacré en Gaule pendant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Age

BENOÎT BEYER DE RYKE Sérénité et fureur autour de Vézelay au Moyen Age

CHRISTOPHE CAILLEAUX Tortosa au XIV^e siècle : l'organisation de l'espace d'une ville des trois cultures

CHRISTOPHE DUHAMELLE Le pèlerinage et les frontières confessionnelles dans le Saint-Empire au XVIII^e siècle

ANNE MORELLI L'espace du cimetière et les cortèges d'enterrements comme enjeux de pouvoir entre laïques et catholiques (Belgique, XIX^e-XX^e siècle)

JEAN-PIERRE GUTTON Bruits et sons au service de la religion pour la maîtrise de l'espace

BRAM CLEYS ET BRUNO DE MEULDER La construction des églises dans les missions périphériques du Congo belge (1890-1960)

STEPHEN D. RICKS ET VALÉRIE HITOTO Le temple et la ville : l'organisation de l'espace sacré dans les premières communautés des Saints des derniers jours

ÉMILIE BRÉBANT Le jardin de la Vierge : rapports à l'espace du sanctuaire marial de Kibeho au Rwanda

CORINNE TORREKENS Limitations, négociations et stratégies de contournement autour de la visibilité des mosquées à Bruxelles

BARBARA FRÈRE Vers une nouvelle visibilité de l'Eglise catholique ? Les processions à Bruxelles

SYLVAIN CRÉPON La neutralité de l'Etat face aux signes religieux à l'école. Regards croisés Belgique/France

