

Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Bd. 33/2

2006

DOI: 10.11588/fr.2006.2.45294

Copyright

Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA), zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

CHRISTOPHE DUHAMELLE

LE PÈLERINAGE DANS LE SAINT-EMPIRE AU XVIII^e SIÈCLE

Pratiques dévotionnelles et identités collectives*

Le pèlerinage semble être une idée vieillie au XVIII^e siècle. Il peut donc paraître étrange d'en parler à propos du pays de l'*Aufklärung*, alors que les Lumières allemandes n'ont pas trouvé de mots assez durs pour condamner des pratiques pèlerines rejetées du côté de la superstition, de la paresse et de la licence. Quittons néanmoins le jugement porté sur les pèlerinages pour nous intéresser aux pèlerins eux-mêmes. Leur nombre est surprenant. La moitié du Saint-Empire – incluant l'Autriche et la République Tchèque actuelles – est alors catholique et voit se déplacer des masses énormes vers les sanctuaires situés en son sein.

Plus de 100 000, parfois plus de 200 000 communiant par an à Mariazell¹ ou Maria Taferl, dans les États des Habsbourg, mais aussi à Altötting, à Dorfen, à Bettbrunn en Bavière, ou au pèlerinage de la Wies, ou encore à Maria Hilf, à Passau, et à Kevelaer, le grand sanctuaire de la Rhénanie du Nord². Lorsque les chiffres sont connus, d'autres lieux de pèlerinage, plus modestes, attirent encore des foules considérables: 70 000 communiant en 1770 au Kreuzberg, dans la Rhön, au nord de la Franconie³; 70 000 également se confessent en 1746 à Straze, au sud de la Styrie⁴; 60 à 80 000 par an vers 1767 à Eberhardsklausen sur la Moselle⁵; 58 000 hosties distribuées à Maria

* Conférence à l'Institut Historique Allemand le 3 février 2005.

1 Le Jubilé de Mariazell aurait même attiré en 1757 un nombre record de 373 000 pèlerins; Klaus GUTH, *Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum*, dans: Wolfgang BEINERT, Heinrich PETRI (dir.), *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbonne 1984, p. 721–848, p. 818.

2 Dominique JULIA, *Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine*, dans: Philippe BOUTRY, Dominique JULIA (dir.), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne*, Rome 2000 (Collection de l'École Française de Rome, 262), p. 3–126, p. 48–50. Rebekka HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Francfort/M., New York 1991 (Historische Studien, 5), p. 77.

3 Michael RENNER, *Wie das Bier auf den Heiligen Kreuzberg kam. Eine Miscelle zur Geschichte des Franziskanerklosters und Wallfahrtsortes auf dem Kreuzberg in der Rhön*, dans: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 64 (2002), p. 405–411, p. 410.

4 Eduard FRIESS, Gustav GUGITZ, *Die Franz-Xaver-Wallfahrt zu Oberburg. Eine untersteirische Barockkultstätte und die räumliche Reichweite ihres Einflusses*, dans: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 61 (1958), p. 83–140, p. 97.

5 Peter DOHMS, *Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtsortes Eberhardsklausen an der Mosel. Von den Anfängen bis zur Auflösung des Klosters im Jahre 1802*, Bonn 1968 (Rheinisches Archiv, 64), p. 163.

Steinbach en 1736, six ans seulement après la naissance de ce pèlerinage⁶; 20 000 communiants au modeste sanctuaire bavarois de Hohenpeißenberg en 1767⁷ – et ce ne sont que quelques exemples.

Car c'est un véritable fourmillement de lieux de pèlerinage qui, au XVIII^e siècle, parsème l'Empire catholique. 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 2500 ou 3000⁸. Certains d'entre eux sont anciens, beaucoup sont nés ou ont été ressuscités au XVII^e siècle, mais plusieurs, et non des moindres, naissent et prospèrent au XVIII^e siècle⁹. Pour autant qu'on puisse l'évaluer, la fréquentation suit la même courbe: celle des deux plus importants pèlerinages de l'évêché de Spire, Michaelsberg et Wagheusel, prend par exemple son essor après 1700¹⁰.

L'été, les »humeurs vagabondes«¹¹ des catholiques allemands semblent sans bornes. En 1767, les trois États d'où viennent la plupart des pèlerins de Walldürn, grand sanctuaire du Saint Sang, comptent environ 700 000 habitants dont 130 000 se retrouvent pendant les deux semaines où est exposé le corporal miraculeux¹²; au sanctuaire marial d'Albendorf dans le comté de Glatz, en Silésie, 67 000 personnes reçoivent la communion en 1770, 76 000 en 1792, alors qu'Albendorf atteint 1000 habitants en 1768 et que le comté en abrite moins de 100 000 en 1798¹³. Les paroisses des diocèses de Ratisbonne et Passau, selon une enquête des années 1710, effectuent en moyenne 15 processions par an, dans et surtout hors de leur finage¹⁴, Traubing, en Bavière, fait 18 pèlerinages en groupe par an au milieu du XVIII^e siècle¹⁵ et les autorités de l'Eichsfeld, une enclave catholique en Thuringe appartenant à l'archevêque-

6 Ludwig DORN, Die ersten drei Jahrzehnte der Wallfahrt Maria Steinbach (1728–1758). Eine Kirchen- und kulturgeschichtliche Studie, dans: Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte 6 (1972), p. 188–204, p. 204.

7 HABERMAS, Wallfahrt und Aufruhr (voir n. 2), p. 77.

8 Daniel DRASCEK, Räumliche Horizonte. Zur Konstruktion von Räumlichkeit durch frühneuzeitliche Mobilität zu süddeutschen Kultstätten, dans: Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient XXIX (2003), p. 287–306, p. 289.

9 Dans la petite région de Friedberg par exemple, la majorité des pèlerinages sont nés aux XVII^e et XVIII^e siècles: Robert BÖCK, Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen im Gebiet des heutigen Landkreises Friedberg (Schwaben). 1. Teil – Von den Anfängen bis zum 18. Jahrhundert, dans: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1969/1970), p. 22–79, p. 38.

10 Marc R. FORSTER, The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720, Ithaca, New York, Londres 1992, p. 240–241.

11 Daniel ROCHE, Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages, Paris 2003.

12 Il s'agit de l'archevêché-électorat de Mayence, de la principauté-évêché de Wurtzbourg et de la principauté-abbaye, puis principauté-évêché de Fulda. Wolfgang BRÜCKNER, Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkswundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens, Aschaffenburg 1958 (Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg, 3), p. 154.

13 Emanuel ZIMMER, Albendorf. Sein Ursprung und seine Geschichte bis zur Gegenwart, Breslau 1898 (je remercie Étienne François de m'avoir procuré cet ouvrage), p. 185, 186 et 218.

14 Walter HARTINGER, Kirchliche und staatliche Wallfahrtsverbote in Altbayern, dans: Winfried BECKER, Werner CHROBAK (dir.), Staat – Kultur – Politik. Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Katholizismus. Festschrift zum 65. Geburtstag von Dieter Albrecht, Kallmünz 1992, p. 119–136, p. 123 et 125.

15 HABERMAS, Wallfahrt und Aufruhr (voir n. 2), p. 86.

électeur de Mayence, rapportent en 1781 »que les sujets de l'électeur en Eichsfeld se livrent aux processions et aux pèlerinages lors de chaque jour férié ou presque, tout au long de l'été«¹⁶.

Les convergences massives vers les grands sanctuaires, la multitude des petits pèlerinages locaux, le déplacement répété de paroisses entières, voilà qui représente un phénomène majeur, dont il faut s'imaginer qu'il jetait sur les routes et les chemins, aux grandes fêtes du printemps et de l'été tout un peuple marchant, chantant, priant, se croisant, se saluant ou se battant, mangeant et dormant. Au cours du siècle, ces pèlerins sont de plus en plus souvent des paysans. Ils développent avec leurs pèlerinages, qui au départ ont été initiés par d'autres, une relation exemplaire des identités confessionnelles qui s'approfondissent après 1648 et que les résistances contre les mesures restrictives de la fin du XVIII^e siècle mettent en pleine lumière.

Ce phénomène de masse sera abordé ici sous l'angle des pratiques sociales de l'espace au moins autant que dans une perspective d'histoire religieuse. Une première partie dressera un état des lieux en présentant la forme prise par le pèlerinage en Allemagne et la manière dont se construit le dense maillage de sanctuaires qui atteint son apogée au XVIII^e siècle. La seconde partie, davantage tournée vers les pratiques de l'espace et les aspects concrets du déplacement, nous permettra d'approcher la relation entre pèlerin et pèlerinage. La troisième partie enfin, à partir des réactions envers les mesures de l'*Aufklärung*, montrera comment s'est effectuée l'appropriation identitaire du pèlerinage par les communautés rurales.

I. Une dissémination du sacré

Le pèlerinage allemand du XVIII^e siècle présente deux aspects majeurs: il s'effectue en groupe; c'est un pèlerinage de proximité. La langue allemande dispose d'un mot pour dire le pèlerinage en groupe: le *Wallfahrt* – dont l'équivalent le plus proche serait le »pardon« breton¹⁷. Il se différencie ainsi de la procession, similaire dans ses manifestations, mais généralement restreinte aux bornes du terroir, et du pèlerinage au long cours, le *Pilgerfahrt*, plus individuel. La frontière entre tous ces termes est à vrai dire un peu floue, certains événements, comme le déplacement pèlerin de centaines de hongrois, tous les sept ans, vers Aix-la-Chapelle et Cologne¹⁸ – un voyage au long cours, donc, mais régulier et en groupe – perturbent ces catégories. Dans le cas des Hongrois, on dit *Wallfahrt*; et l'on ne s'interdit pas de parler de *Pilger* pour celles et ceux qui, tout au long de l'année, vont seuls au sanctuaire du voisinage où ils retourneront en groupe, avec leur paroisse, à la date habituelle.

16 Landesarchiv Magdeburg, Außenstelle Wernigerode, A37a-XXII-148, 3.

17 Georges PROVOST, *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1998 (*Histoire religieuse de la France*, 13); Georges PROVOST, *Dévotion de groupe et piété personnelle dans les pèlerinages bretons de la Réforme catholique*, dans: *Revue de l'histoire des religions* 217 (2000), p. 473-487.

18 Elisabeth THOEMMES, *Die Wallfahrten der Ungarn an den Rhein*, Aix-la-Chapelle 1937; Dieter P. J. WYNANDS, *Geschichte der Wallfahrten im Bistum Aachen*, Aix-la-Chapelle 1986 (*Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen*, 41), p. 72-83.

Disons d'emblée que le pèlerinage d'un individu seul – généralement un homme – ou de plus en plus de toute une famille¹⁹ vers les grands sanctuaires de la Chrétienté se maintient au XVIII^e siècle après avoir beaucoup décru au XVI^e siècle. À Rome et à Lorette, les pèlerins venus du Saint-Empire constituent tout au long du siècle un groupe important²⁰. Ils sont des milliers tous les ans à entreprendre ce voyage, qui à l'échelle d'une vie constitue une rupture, ou parfois la consacre, comme le montre le flux modeste mais constant de convertis au catholicisme vers Rome (quelques dizaines par an)²¹. Le pèlerinage vers Saint-Jacques de Compostelle persiste également²². Dans l'Empire même, Aix-la-Chapelle et Cologne, qui représentaient autrefois deux centres majeurs dans la géographie pèlerine de l'Europe, ont perdu de leur lustre, mais continuent toutefois à attirer des foules nombreuses et lointaines. Nous avons parlé des Hongrois, et Cologne, qui abrite un impressionnant ensemble de reliques dominé par celles des trois Rois Mages transférées ici en 1164²³, cultive son image de seconde Rome. Un circuit pèlerin des sept églises majeures, imité de la même dévotion romaine initiée au XVI^e siècle, est ainsi codifié au tout début du XVII^e siècle²⁴.

Partir, seul ou en famille, et pour longtemps, par vœu, par goût ou par défi, reste donc inscrit dans l'horizon des catholiques allemands. Mais il s'agit là d'un déplacement exceptionnel qui demeure marginal à l'échelle des foules pèlerines. Celles-ci entreprennent avant tout le *Wallfahrt* (qui est ce dont il sera principalement question ici quand apparaîtra le terme »pèlerinage«) dont les caractéristiques se sont répandues, pour l'essentiel, au XVII^e siècle. Ces caractères sont au nombre de quatre.

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. Les maîtres des confréries rhénanes de saint Matthieu, chargés de conduire le pèlerinage annuel vers le monastère du même nom à Trèves, ont par exemple, selon le manuel des confrères de Siegburg en 1727, l'autorité de punir, voire

19 Christophe DUHAMELLE, Les pèlerins de passage à l'hospice Zum Heiligen Kreuz de Nuremberg au XVIII^e siècle, dans: Philippe BOUTRY et al. (dir.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris 2000, p. 39-56.

20 Antje STANNEK, Les pèlerins allemands à Rome et à Lorette à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle, dans: BOUTRY, JULIA (dir.), *Pèlerins et pèlerinages* (voir n. 2), p. 327-354.

21 EAD., Migration confessionnelle ou pèlerinage? Rapport sur le fonds d'un hospice pour les nouveaux convertis dans les Archives secrètes du Vatican, dans: BOUTRY et al. (dir.), *Rendre ses vœux* (voir n. 19), p. 57-74.

22 Dominique JULIA, Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne, dans: André VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2000 (Collection de l'École Française de Rome, 272), p. 241-295, p. 266-267; Ilja MIECK, *Kontinuität im Wandel. Politische und soziale Aspekte der Santiago-Wallfahrt vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, dans: *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1977), p. 299-328, p. 310-316.

23 Jakob TORSY, *Achthundert Jahre Dreikönigenverehrung in Köln*, dans: *Kölner Domblatt* 23/24 (1964), p. 15-162.

24 Susanne CARELL, *Die Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen Roms. Aufkommen und Wandel im Spiegel der deutschen Pilgerführer*, dans: *Jahrbuch für Volkskunde* NF 9 (1986), p. 112-150; Gérald CHAIX, *De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVI^e siècle*, thèse d'État manus., 3 vol., Strasbourg 1994.

d'exclure les indisciplinés et les répartissent en rangées alternées » afin que toute prière ou 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 dérangement²⁵. On voit là des hommes et des femmes, une partie des enfants également, que l'on retrouve dans ces règlements et dans les livres de miracle²⁶. Émanation d'une paroisse ou d'une confrérie, le groupe acquiert cependant une unité et une dynamique propres, nous y reviendrons. Gardons pour l'instant présente à l'esprit cette image du groupe en marche, image qui devient majoritaire au XVII^e même là où, auparavant, les pèlerins venaient sans ordre particulier et domine au XVIII^e siècle²⁷.

Le pèlerinage se distingue ensuite par la présence d'un encadrement clérical. Le groupe pèlerin 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 initient le mouvement – accompagné, mais pas forcément dirigé, on vient de le voir. 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 sodalités qu'ils créent en grand nombre²⁸. Au XVIII^e siècle, les confréries gagnent les campagnes, liées souvent à un sanctuaire où les confrères vont chaque année²⁹. La confrérie de Wessobrunn, pèlerinage bavarois né au début du XVIII^e siècle, compte ainsi 600 000 membres en 1753³⁰.

25 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 1995, p. 178. Voir aussi Alois DÖRING, *Wallfahrtsleben im 18. Jahrhundert*, dans: Frank Günter ZEHNDER (dir.), *Hirt und Herde. Religiosität und Frömmigkeit im Rheinland des 18. Jahrhunderts*, Cologne 2000 (*Der Riss im Himmel*, 5), p. 37–58, p. 42–45.

26 HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr* (voir n. 2), p. 45 et suiv.

27 Les premières mentions de pèlerinages en groupes datent certes de l'extrême fin du XV^e siècle (Klaus GUTH, *Die Wallfahrt – Ausdruck religiöser Volkskultur. Eine vergleichende phänomenologische Untersuchung*, dans: *Ethnologia Europea* 16 [1986], p. 59–82, p. 63), mais la pratique que nous décrivons ici est en général attestée à partir du XVII^e siècle seulement. Quelques exemples: Eduard HEGEL, *Prozessionen und Wallfahrten im alten Erzbistum Köln im Zeitaler des Barock und der Aufklärung*, dans: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 84/85 (1977/1978), p. 301–319, p. 309 (les premiers pèlerinages-prozessions vers Kevelaer partent de Cologne en 1672, de Bonn en 1699); Werner FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991 (*Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe*, 29), p. 111 et 129; Christophe DUHAMELLE, *Les Jésuites de Heiligenstadt et le pèlerinage du Hülfsenberg à l'époque moderne*, dans: *Revue Mabillon* 14 (2003), p. 203–224, p. 207 (la chronique jésuite date de 1649 le premier pèlerinage-prozession). À Aufkirchen les premiers vœux collectifs apparaissent au XVIII^e siècle: Hans ROTH, *Die Marienwallfahrt zu Aufkirchen am Starnberger See und ihre Mirakelüberlieferungen*, dans: Alexandra KOHLBERGER (dir.), *Kulturgeschichten. Festschrift für Walter Pötzl zum 60. Geburtstag*, vol. 1, Augsburg 1999 (26. Jahresbericht des Heimat-Vereins für den Landkreis Augsburg 1997–99), p. 418–436, p. 429.

28 BRÜCKNER, *Die Verehrung* (voir n. 12), p. 110 et 139. Louis CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris 1987, p. 169–170.

29 HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr* (voir n. 2), p. 93–98. Ce sera là d'ailleurs l'un des arguments avancés contre le pèlerinage par les réformateurs éclairés: s'il est constamment sur les routes, le curé ne peut assurer pleinement la pastorale paroissiale que ces réformateurs placent au centre de leurs efforts.

30 GUTH, *Geschichtlicher Abriss* (voir n. 1), p. 815.

Collectif et encadré, le *Wallfahrt* – et c'est sa troisième caractéristique – est avant tout conçu comme un exercice spirituel, une *Andacht*. Non que l'aspect plus ancien associant le pèlerinage au vœu et au miracle ait disparu. Il reste d'ailleurs des lieux spécialisés où l'on vient de loin et de manière individuelle. C'est le cas des reliques de sainte Anastasie (Benediktbeuren) pour les malades mentaux et les possédés³¹, ou encore des sanctuaires à répit, accordant au nouveau-né mort trop tôt les quelques instants de vie qui permettront de le baptiser et où, comme à Ursberg, la défiance des autorités ecclésiastiques parvient mal à tarir le flux des pèlerins³². Le déplacement individuel coexiste alors avec le *Wallfahrt*, mais les deux ne s'excluent pas: les livres de miracles regorgent de cas où c'est le vœu de suivre le pèlerinage collectif régulier qui provoque le miracle concernant un individu³³. Pour tous les autres cependant, l'essentiel est devenu non pas l'espérance d'un bienfait particulier ici-bas, mais l'indulgence et la grâce générales associées aux dévotions faites ensemble, chaque année, au lieu saint. Ce qui domine, et c'est une évolution majeure, c'est la confession et la communion – à tel point que la consommation des hosties est au XVIII^e siècle le plus sûr moyen d'évaluer la fréquentation des sanctuaires. Le pèlerinage s'inscrit ainsi dans la promotion de la dévotion eucharistique et de la communion fréquente, que mène en particulier la compagnie de Jésus³⁴. Ce qui suppose d'ailleurs une forte présence ecclésiastique sur place: une communauté religieuse, qu'elle ait créé le sanctuaire ou qu'elle en récupère le bénéfice après coup³⁵, confesse et absout, le jour, et parfois la nuit. Altötting, dès 1638, abrite une vingtaine de Jésuites et vers 1700 en compte une trentaine, ainsi qu'autant de Franciscains³⁶; à Walldürn, en 1728, les Capucins sont cinquante à entendre en confession pendant le pèlerinage³⁷, au Hül-

31 Karl-Sigismund KRAMER, Ein Mirakelbuch der heiligen Anastasia in Benediktbeuren, dans: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1991), p. 111–136.

32 Jacques GÉLIS, Lebenszeichen – Todeszeichen. Die Wundertaufe totgeborener Kinder im Deutschland der Aufklärung, dans: Jürgen SCHLUMBOHM et al. (dir.), Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte, Munich 1998, p. 269–288. Le sanctuaire de saint Apollinaris en Rhénanie est spécialisé dans les maux de tête (HEGEL, Prozessionen und Wallfahrten [voir n. 27], p. 310–311), et bien d'autres encore fondent leur réputation sur une efficacité particulière.

33 St. Rasso à Grafrath en Bavière, dont les notices de miracles conservées (plus de 12 800 réparties entre 1444 et 1728), attestent la durable spécialité (les problèmes de fécondité et, par extension, les maladies du bas-ventre), constitue un bon exemple de pèlerinage à la fois spécialisé et généraliste, collectif et individuel; Rudolf KRISS, Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten. Beiträge zu einer Geographie des Wallfahrtsbrauchtums, Augsburg 1930, p. 76–82.

34 Voir en particulier CHÂTELLIER, L'Europe des dévots (voir n. 28), p. 154–156. Friedhelm JÜRGENSMEIER, Die Eucharistie in der Barockfrömmigkeit am Mittelrhein, dans: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 23 (1971), p. 103–119. David MYERS, Die Jesuiten, die häufige Beichte, und die katholische Reform in Bayern, dans: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 42 (1996), p. 45–58.

35 La manière dont le monastère de Rottenburg a en quelque sorte annexé le pèlerinage du Hohenpeißenberg après en avoir constaté le succès constitue un bon exemple de ces pratiques: HABERMAS, Wallfahrt und Aufruhr (voir n. 2), p. 29.

36 GUTH, Geschichtlicher Abriß (voir n. 1), p. 788 et 817.

37 BRÜCKNER, Die Verehrung (voir n. 12), p. 64. Autre exemple: les Augustins d'Eberhardsklausen, qui ne dispensent l'eucharistie que depuis 1590, disposent en 1800 de douze confessionnaux – une innovation assez récente; DOHMS, Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtsortes Eberhardsklausen (voir n. 5), p. 154.

fensberg, plus modeste, ce sont quatre, puis six Jésuites qui restent plusieurs jours et, selon un témoignage, »confessent dans l'église jusqu'à huit ou neuf heures du soir, et recommencent le matin à trois ou quatre heures«³⁸.

La quatrième caractéristique du *Wallfahrt* concerne l'objet de la dévotion. Si les reliques des saints gardent leurs adeptes, ce sont désormais avant tout les images, peintes, sculptées, voire imprimées, qui dominent. Les figures de la Vierge sont, et de loin, les grandes bénéficiaires de cette évolution. On s'épuiserait à faire l'inventaire de ces images, objets de légendes d'invention (la statue trouvée dans un champ), de translation refusée (l'image qui revient seule là où on l'a trouvée), d'animation (larmes ou sang versés par une statue, mouvement des yeux), sans compter les copies. L'essentiel est que l'image, mais aussi le sanctuaire dans son efficacité propre, sont désormais supports de piété collective, au moins autant qu'acteurs de miracles singuliers. La dernière caractéristique s'accorde donc à la troisième: l'image support de dévotion tend à supplanter la relique opératrice de miracle tout en reprenant certaines de ses fonctions.

On le voit, les caractères mêmes du *Wallfahrt* vont de pair avec la multiplication des lieux de pèlerinage. En effet, le pèlerinage collectif, mobilisant jeunes et moins jeunes, intégré dans l'année et ses travaux et non plus en rupture, s'accorde mal de distances trop lointaines. La promotion du pèlerinage eucharistique et celle de l'image sainte, qui peut être reproduite, contribuent également à expliquer la multiplication des sanctuaires. Tout concourt donc à faire du *Wallfahrt* un pèlerinage local ou régional et du sanctuaire qui accueille cette dévotion un lieu reproductible, certes marqué par de très anciennes caractéristiques (l'éminence topographique, par exemple³⁹), mais avant tout sanctifié par la pratique religieuse qui y trouve sa place. La topographie plus dense des lieux saints accompagne ainsi l'évolution du *Pilgerfahrt* vers le *Wallfahrt*, ce qu'illustre parfaitement le transfert sur place, par le truchement de copies dévotionnelles, des grands sanctuaires de la Chrétienté – un clonage répétitif qui fournit une part notable des nouveaux pèlerinages.

L'imitation de sanctuaires majeurs, mais lointains, n'est certes pas une chose nouvelle, ni dans l'Empire, ni ailleurs. Les copies du Saint-Sépulcre, par exemple, sont nombreuses au Moyen Âge et les sanctuaires dédiés à saint Michel, à l'imitation du Monte Gargano italien, sont précoces: le Michelsberg de Bamberg date ainsi de l'an 1017⁴⁰. Pourtant, c'est peu de choses face à l'explosion de l'époque moderne.

Il s'agit d'abord des lieux les plus saints, ceux de la vie du Christ et de sa mère. Après une période d'arrêt au XVI^e siècle, les imitations du Saint-Sépulcre reprennent de plus belle: près d'une centaine sont édifiées entre 1598 et 1772⁴¹. La variante inau-

38 DUHAMELLE, Les Jésuites (voir n. 27), p. 221.

39 Alphonse DUPRONT, Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages, Paris 1987, p. 379–380.

40 Annemarie BRÜCKNER, St. Michael vom Monte Gargano in Deutschland, dans: Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient XXIX (2003), p. 337–343. Les disséminations à l'intérieur de l'Empire ont également débuté au Moyen Âge: au milieu du XIV^e siècle, un pèlerin offre par exemple une reproduction du Christ en croix du Hülfsberg aux dominicaines de Bamberg; Elisabeth ROTH, Das Eichsfeld. Kulttradition und Beziehung zu Franken, Bamberg 2001, p. 29.

41 Michael RÜDIGER, Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kultgeschichte architektonischer Devotionalkopien, Ratisbonne 2003.

gurée par Sixte Quint à Sainte-Marie-Majeure et superposant la chapelle de la Nativité à Bethléem, en crypte, et celle du Saint-Sépulcre, est également importée, par exemple à Neersen, en Rhénanie, par un prélat revenant de Rome⁴². Mais le succès principal, révélé par le grand nombre des imitations, revient à la Santa Casa de Lorette, dont la légende tôt traduite en allemand dit qu'elle fut le théâtre de l'Annonciation avant d'être transportée, par les Anges, à Lorette en Italie. La première copie est construite à Hall, au Tyrol, en 1589 et au nord des Alpes c'est à Kobel, près d'Augsbourg, qu'une imitation de la Santa Casa est édiflée pour la première fois en 1602. Le mouvement s'étend ensuite avec rapidité, si bien que pour la seule Bavière une cinquantaine de chapelles loretanes sont érigées entre 1602 et 1753⁴³. Une majorité de ces répliques font naître un pèlerinage.

Mais le mouvement ne s'arrête pas là. Il concerne vite d'autres sanctuaires étrangers, plus mineurs, comme celui de la Vierge saignant de Rée, datant de la fin du XV^e siècle, qui engendre plusieurs répliques, dont celle de *Unsere Liebe Frau vom Blut*, à Dillingen, à partir de 1697⁴⁴. Il concerne également les plus grands lieux saints de l'espace germanique, comme Altötting, dont on a pu identifier une douzaine de répliques⁴⁵, la madone Maria Hilf (peinte par Cranach l'Ancien) dont des copies engendrent des pèlerinages importants à Passau (1622), Maria Eck (1627), Amberg (1634), etc.⁴⁶ ainsi que Straze, dédié à saint François Xavier et dont en 1738, vingt-sept ans après sa création, la filiation de Dux, en Bohême, génère à son tour un pèlerinage⁴⁷. Même des lieux saints nés au XVIII^e siècle ont donc commencé leur dissémination quelques années plus tard. Il faudrait y ajouter le pèlerinage de la Wies, dont une copie de l'image est transférée en grandes pompes en 1761 à Stans, occasionnant immédiatement la mise en place d'un *Wallfahrt*⁴⁸, ou encore la multiplication des »corps secondaires«, en cire, imitant la présentation des reliques de saint Jean Népomucène, le plus grand succès sans doute parmi les nouveaux saints du XVIII^e⁴⁹.

42 Hans OST, Vom Rheinland über Rom nach Bethlehem. Zur Bedeutung der Wallfahrtskapelle in Neersen, dans: *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 204 (2001), p. 157–171; WYNANDS, *Geschichte der Wallfahrten* (voir n. 18), p. 312–318.

43 Walter PÖTZL, Loreto in Bayern, dans: *Jahrbuch für Volkskunde* 2 (1979), p. 187–218. La Santa Scala du Latran, elle aussi, est imitée, en particulier à Bonn; HEGEL, *Prozessionen und Wallfahrten* (voir n. 27), p. 311–312.

44 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* 40 (1977), p. 75–119, p. 99.

45 Michael RÜDIGER, Nachbauten der Heiligen Kapelle in Altötting. Zum Problemkreis architektonischer Devotionalkopien, dans: *Jahrbuch für Volkskunde NF* 16 (1993), p. 161–188.

46 GUTH, *Geschichtlicher Abriß* (voir n. 1), p. 794–795.

47 FRIESS, GUGITZ, *Die Franz-Xaver-Wallfahrt* (voir n. 4), p. 104–109.

48 Hansjakob ACHERMANN, Translationen heiliger Leiber als barockes Phänomen, dans: *Jahrbuch für Volkskunde NF* 4 (1981), p. 101–111, p. 110–111.

49 Franz MATSCHE, Sekundärleiber des heiligen Johannes von Nepomuk. Effigies und Wachsf figur im Heiligenkult, dans: *Jahrbuch für Volkskunde NF* 6 (1983), p. 107–148.

La liste est encore longue des copies d'images vénérées⁵⁰ qui sont pour beaucoup dans la multiplication impressionnante des lieux de pèlerinage. Mais cherchons plutôt à repérer les acteurs et les relais de ce mouvement, qui favorisent et exaltent le cousinage entre tous ces lieux saints, vus par eux comme autant de rayons d'une même grâce suscitée par la dévotion active.

Au premier rang d'entre eux: les princes. Le Saint-Empire n'en manque pas, et la fragmentation territoriale joue aussi pour beaucoup dans la multiplication des sanctuaires: rares sont en effet les dynastes catholiques qui n'ont pas tenu à avoir leur pèlerinage, et les convertis se sont particulièrement distingués en ce domaine. Les modestes princes de Nassau-Hadamar, par exemple, ont encouragé la naissance de deux pèlerinages vers les nouveaux sanctuaires des ordres introduits à Hadamar après la conversion princière de 1629, la chapelle des Jésuites en 1676, celle des Franciscains à Niederzeuzheim en 1706⁵¹. Là où le catholicisme est réinstauré, le sanctuaire, créé ou rénové, est conçu comme signe de victoire et point de ralliement pour une ferveur catholique que le prince entend ranimer. À peine a-t-il par exemple chassé les protestants de Dettelbach que le prince-évêque de Bamberg y fait reconstruire (1611–1613) une église destinée, par son ampleur, à devenir avec l'aide des sodalités jésuites le centre d'un *Wallfahrt* marial majeur en Franconie⁵². Rarement le lien entre pouvoir princier et pèlerinage n'a d'ailleurs été si parfaitement mis en scène qu'à Bonn, résidence de l'archevêque-électeur de Cologne, où le sanctuaire de Kreuzberg est placé en point de fuite, dans l'axe même du nouveau palais de l'électeur⁵³. Pourtant, les grandes familles de noblesse jouent un rôle au moins aussi important que les dynasties princières, en particulier dans la diffusion des copies dévotionnelles. La noblesse est ainsi à l'initiative directe d'une majorité des copies du Saint-Sépulcre, de Lorette ou d'Altötting⁵⁴, si bien que la topographie des lieux de pèlerinages est souvent précédée d'une généalogie, celle des liens familiaux qui canalisent, entre les grandes familles de l'Empire, la diffusion de modèles de dévotion.

Princes et nobles assurent ainsi l'essentiel des fondations. Les religieux sont loin derrière, mais leur rôle ne saurait être négligé pour autant puisque, s'ils commanditent assez rarement les constructions, ils diffusent et promeuvent en revanche les

50 Ainsi de l'image de Marie des neiges de Sainte-Marie-Majeure de Rome en Souabe (BÖCK, *Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen* [voir n. 9], p. 45), ou de la Vierge de Bon Conseil de Genazzano dont se rapproche, entre autres, la Vierge-déliant-les-nœuds placée au début du XVIII^e siècle dans l'église St. Peter am Perlach, à Augsbourg, et qui suscite un pèlerinage: Leopold KRETZENBACHER, *Maria als Knotenlöserin. Überlegungen einer vergleichenden Volkskunde zur Wallfahrt in St. Peter am Perlach in Augsburg*, dans: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 62-2 (1999), p. 583–596.

51 Matthias Theodor KLOFT, *Staat und Kirche in Nassau-Hadamar*, dans: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 38 (1986), p. 47–106 et 39 (1987), p. 107–156, p. 89–91.

52 GUTH, *Geschichtlicher Abriß* (voir n. 1), p. 790–791.

53 Uta SCHOLTEN, *Überlegungen zu Struktur, Funktion und Entwicklung der rheinischen Sakrallandschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, dans: ZEHNDER (dir.), *Hirt und Herde* (voir n. 25), p. 117–140, p. 132–134.

54 Cela vaut aussi pour d'autres répliques, jusque tard dans le XVIII^e siècle. Les barons von Trips lancent ainsi, avec succès, à Kinsweiler près d'Aix-la-Chapelle, un nouveau pèlerinage autour d'une copie de la Vierge du Bon Conseil de Genazzano; ils se procurent l'image, obtiennent une indulgence pontificale, et font imprimer un livret la même année, en 1767, WYNANDS, *Geschichte der Wallfahrten* (voir n. 18), p. 151–154.

nouvelles dévotions et les nouveaux sanctuaires. Les Franciscains, chargés du tombeau en Terre Sainte, font circuler le modèle du Saint-Sépulcre; les Jésuites, gardiens spirituels de Lorette depuis 1554, en assurent la promotion. En fait, c'est la coopération entre pouvoir politique et action cléricale qui contribue le plus souvent à la réussite. La création d'un pèlerinage relève alors d'une véritable campagne d'incitation, à coup de constructions, d'indulgences et d'événements retentissants, comme c'est le cas, pour la Lorette de Schönenberg fondée en 1639, sous l'action conjuguée du prince-prévôt d'Ellwangen et des Jésuites⁵⁵. L'exemple du sanctuaire marial de Teltge, en Westphalie, est encore plus probant. Les premiers pèlerinages en processions, organisés en 1609 par les Jésuites de Münster, font long feu; lorsque en revanche le prince-évêque de Münster, avec la collaboration des Franciscains puis des Jésuites, prend directement en main en 1651 l'organisation du *Wallfahrt*, celui-ci se pérennise et prend la première place dans la principauté⁵⁶. Dans ce domaine comme en d'autres, les plus actifs sont les Jésuites. Ce sont également eux qui illustrent le mieux un troisième facteur de densité des pèlerinages: la redéfinition et l'inventaire.

Le pèlerinage de la Contre-Réforme se caractérise en effet également par une refonte des pèlerinages anciens et par leur systématisation en une topographie sacrée. L'emblème en est le père Jésuite Gumpfenberg: son *Atlas Marianus*, paru pour la première fois en 1657 et enrichi ensuite, propose une revue savante et dévote des sanctuaires de la Chrétienté⁵⁷. Mais de nombreux Jésuites ont œuvré à l'étude et à la promotion d'autres lieux saints, comme le père Crombach qui publia entre autres sur les Rois Mages de Cologne⁵⁸. La compagnie fait preuve d'un grand pragmatisme, réanimant ici un sanctuaire ancien, fondant là un nouveau lieu saint, favorisant partout la forme nouvelle du *Wallfahrt* et son orientation plus spirituelle, en entendant les foules en confession. Le cas des Jésuites de Münstereifel en est une bonne illustration: ils ressuscitent, d'une part, à partir de 1632, l'ancien pèlerinage du Michelsberg, étayé par une confrérie, des indulgences et une catéchèse dominicale⁵⁹; ils créent, d'autre part, à partir de 1652, un pèlerinage à saint Donat, un des rares en Allemagne à s'être développé autour de reliques des catacombes⁶⁰.

55 Georg OTT, Die Wallfahrtsgeschichte auf dem Schöneberg bei Ellwangen von ihrer Entstehung bis zum Dritten Reich, dans: Wallfahrt Schöneberg 1638–1988, Festschrift zum 350jährigen Jubiläum, Ellwangen 1988, p. 13–51, p. 19–22.

56 FREITAG, Volks- und Elitenfrömmigkeit (voir n. 27), p. 109–163, spécialement p. 120 et 123–125. Voir aussi Werner FREITAG, Die Telgter Wallfahrt im 18. Jahrhundert. Kultwandel und Zentralisierung, dans: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 32/33 (1987/1988), p. 155–163.

57 JULIA, Sanctuaires (voir n. 22), p. 241–295, p. 260–262. Gumpfenberg place Lorette en tête.

58 Publication de 1652: TORSY, Achthundert Jahre Dreikönigenverehrung (voir n. 23), p. 22. D'autres ouvrages de Crombach sont étudiés dans Beate PLÜCK, Der Kult des Katakombenheiligen Donatus von Münstereifel, dans: Jahrbuch für Volkskunde NF 4 (1981), p. 112–126. Sur l'action des Jésuites pour le culte des saints: Edgar HARVOLK, »Volksbarocke« Heiligenverehrung und jesuitische Kultpropaganda, dans: Peter DINZELBACHER, Dieter R. BAUER (dir.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, p. 262–278.

59 Andreas SCHÜLLER, Die Wallfahrt auf den Michelsberg bei Münstereifel zur Jesuitenzeit, dans: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 3 (1926), p. 58–69.

60 Autre exemple, beaucoup plus tardif, le pèlerinage local développé à Montjoie (Monschau), dans l'Eifel autour des reliques du saint des catacombes Libérat, transférées là en 1760: Dieter

Mais il demeure un dernier facteur, et non le moindre, de cette multiplication des pèlerinages – un facteur dont l'importance va croissant au XVIII^e siècle: les fidèles eux-mêmes, ou encore les curés de village, tous ceux qui ont créé la plupart des petits pèlerinages locaux, encore mal connus, ceux qui attirent quelques paroisses et animent le temps des rogations. C'est par exemple un curé qui, à Reistingen en Souabe, consacre sa vie à faire vivoter un petit *Wallfahrt* autour d'une relique de saint Vitus, qu'il a acquise en 1759⁶¹. Tous ces humbles sanctuaires sont pourtant les plus nombreux de ceux vers qui les pèlerins, pour quelques heures ou plusieurs jours, prenaient la route.

Prenons-la désormais avec eux. Nous venons d'étudier quelle forme adoptait le *Wallfahrt* qui connaît son apogée au XVIII^e siècle, d'esquisser sa topographie et de montrer comment s'est construit le maillage extrêmement dense des sanctuaires. Voyons désormais de plus près quelles pratiques de l'espace sont à l'œuvre dans le mouvement pèlerin.

II. Pratiques de l'espace

Que des millions de gens aient chaque année parcouru, parfois sur des centaines de kilomètres, la moitié de l'Empire, voilà qui n'a que marginalement retenu l'attention des historiens. Comment ces gens trouvaient-ils leur chemin, où dormaient-ils, qui les nourrissaient, quels obstacles se dressaient devant eux – tout cela n'est pourtant pas sans importance. Au-delà même des problèmes de logistique, ces parcours complexes et multiples révèlent tout un rapport à l'espace, inséparable d'ailleurs de l'expérience religieuse, et particulièrement intéressant dans un Empire volontiers décrit comme cloisonné entre ses multiples territoires, mais où le pèlerinage est un des phénomènes qui incitent à discerner une unité. Les flux, les réseaux, l'intendance et les rugosités permettent de mieux cerner l'espace du déplacement pèlerin.

L'image du pèlerin s'accorde assez bien à celle du chemin – celui de Compostelle ou d'ailleurs, où va le marcheur solitaire. Lorsqu'il s'agit de se déplacer par dizaines ou par centaines, la route est cependant préférable, et c'est elle qui structure le *Wallfahrt*, du moins dans sa version la plus massive. Sur ce point, le XVIII^e siècle est favorable au pèlerinage: les belles routes bien entretenues se multiplient, davantage et plus précocement d'ailleurs dans le sud-ouest territorialement morcelé que dans les grandes principautés du nord⁶². Entre 1658 et 1663, le prince-évêque de Münster fait même aménager la route de Münster à Teltge pour promouvoir le pèlerinage⁶³. Sur la route, le pèlerin est avant tout un piéton. Rare est le *Wallfahrt* qui se termine en voiture, comme celui des Viennois qui, à partir de 1690, vont au Loreto hon-

P. J. WYNANDS, Zur Verehrung des hl. Liberatus von Monschau, dans: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 29 (1984), p. 185–194.

61 LAUSSER, Die Wallfahrten des Landkreises Dillingen (voir n. 44), p. 103.

62 Wolfgang BEHRINGER, Im Zeichen des Merkur. Reichspost und Kommunikationsrevolution in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2003 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 189), p. 512–549; Bernd WUNDER, Der Kaiser, die Reichskreise und der Chausseebau im 18. Jahrhundert, dans: Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte 18 (1996), p. 1–22.

63 FREITAG, Volks- und Elitenfrömmigkeit (voir n. 27), p. 140–142.

grois⁶⁴. Il est en revanche un peu plus fréquent que le retour se fasse en bateau, en particulier sur la Moselle, le Rhin et le Main – les sanctuaires sont d'ailleurs souvent au bord de l'eau⁶⁵.

Pour les marcheurs, la voie est balisée non seulement par l'habitude – le *Wallfahrt* est généralement annuel –, mais aussi par les indications des manuels que diffusent en particulier les confréries et qui constituent de véritables feuilles de route⁶⁶, ainsi que par une multiplication de signes à l'approche des sanctuaires et sur les routes qui y conduisent. On appelle *Bildstöcke* ces poteaux indicateurs munis d'une reproduction de l'image vénérée: ils apparaissent dès 1600 sur les chemins de Walldürn⁶⁷, ils connaissent une véritable floraison dans la première moitié du XVIII^e siècle autour de Telgte⁶⁸ et sans doute un peu partout⁶⁹. Ces *Bildstöcke* n'ont d'ailleurs pas pour unique objet d'indiquer le chemin, ils servent également à le rythmer, en offrant l'occasion de ce qui est nécessaire au voyage autant qu'à la dévotion: une pause-prière.

Car ces routes forment de vrais réseaux, scandés, structurés, hiérarchisés, dont les lieux saints peuvent être les centres, ou de simples étapes. C'est le cas des petits sanctuaires méconnus qui sont les plus nombreux et ne sont pas si mal fréquentés quand on peut le savoir⁷⁰. Mais ils vivent souvent dans la dépendance des grands: on s'y arrête, on y fait une étape pieuse inscrivant dans l'espace la démarche spirituelle qui est devenue, pour ses promoteurs, la raison d'être du *Wallfahrt*. Le lieu saint d'Engelberg, par exemple, vit en symbiose avec Walldürn, et accueille ses pèlerins⁷¹. Encore plus nette est l'évolution de Kornelimünster, qui s'est coulé dans le rythme particulier du pèlerinage vers Aix-la-Chapelle, dont le temps fort a lieu tous les sept ans⁷². Enfin, toujours autour de Walldürn, le flux a secrété ses propres étapes puisque des stations, celles des sept douleurs du Christ, ont été édifiées par les confréries les plus importantes sur le chemin de ce sanctuaire eucharistique⁷³.

64 Gabor TÜSKÉS, Éva KNAPP, Österreichisch-ungarische interethnische Verbindungen im Spiegel des barockzeitlichen Wallfahrtswesens, dans: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1990), p. 1–42, p. 24.

65 Le pèlerinage de la sodalité de Coblenze vers Bornhofen, qui existe depuis 1610 sous sa forme collective, nécessite le rassemblement d'une vraie flotille de barques pour ramener les participants au bercail, Heinz WEBER, Wallfahrten und Prozessionen auf dem Rhein, dans: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 45 (1974), p. 49–62, p. 50–51. D'autres exemples dans Ferdinand PAULY, Die Pfarrgemeinde Senheim a. d. Mosel und ihre Wallfahrt nach Eberhards-Klausen im ausgehenden 18. Jhd., dans: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 177 (1975), p. 92–102, p. 94.

66 BERNARD, Die Wallfahrten der St.-Matthias-Bruderschaften (voir n. 25), p. 183.

67 BRÜCKNER, Die Verehrung (voir n. 12), p. 201–202.

68 FREITAG, Volks- und Elitenfrömmigkeit (voir n. 27), p. 249 et 264–266.

69 GUTH, Die Wallfahrt (voir n. 27), p. 70–72.

70 2000, par exemple, dans un sanctuaire mineur de l'Eichsfeld, Germershausen: Marianne JACOBY, Die Wallfahrt Germershausen in Geschichte und Gegenwart. Ein Beitrag zur Volksfrömmigkeit auf dem Eichsfeld, Göttingen 1987 (Schriftenreihe der Volkskundlichen Kommission für Niedersachsen e.V., 2; Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen, 1), p. 32. Autre exemple: 5000 à 7000 dans la chapelle de Maria Kappel, près de Schmiechen: Böck, Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen (voir n. 9), p. 44.

71 BRÜCKNER, Die Verehrung (voir n. 12), p. 211.

72 HEGEL, Prozessionen und Wallfahrten (voir n. 27), p. 305.

73 BRÜCKNER, Die Verehrung (voir n. 12), p. 216–219.

La route ou le fleuve ne constituent donc pas seulement des trajets, mais ils dessinent de véritables itinéraires, en un réseau structuré où les petits et les grands sanctuaires sont des stations dévotes autant que des étapes du voyage. Ces réseaux irriguent des bassins de sacralité, si l'on peut appeler ainsi les aires de recrutement des différents sanctuaires. Ils surprennent par leur irrégularité: prenons la Maria Dolorosa d'Oberelchingen, près d'Ulm, un pèlerinage secondaire, né au XVII^e siècle, un de ces nombreux lieux saints qui rayonnent dans une région de taille modeste – 60 000 pèlerins, tout de même, y convergent lors du jubilé de 1744. Rares sont pourtant ceux qui arrivent des villages environnants – 0,3% seulement parcourent moins de dix kilomètres; plus de la moitié, en revanche, ont fait entre 20 et 60 kilomètres pour venir, ce qui confirme le rôle primordial de l'itinéraire dans le *Wallfahrt*⁷⁴. Le recrutement 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.

Une chose est sûre: plus l'on vient de loin, plus l'on vient en troupes nombreuses. Les pèlerins se rejoignent, s'attendent au fil de la route et finissent par former des groupes très importants, plus de 1000 personnes parfois⁷⁵, 2000 pour ces pèlerins qui vont à *Vierzehnheiligen* et font étape à Stans, excitant la verve critique de Nicolai, un *Aufklärer* berlinois qui passait par là⁷⁶. Ces déplacements supposent donc que des dizaines, des centaines, voire des milliers de personnes, passent la nuit et se nourrissent. Ayant décrit le réseau et les flux qui le parcourent, il nous faut désormais nous tourner vers ces problèmes d'intendance et donc vers les incidences économiques du pèlerinage.

L'infrastructure traditionnelle, celle des hospices spécialisés pour les pèlerins, date pour l'essentiel de la fin du Moyen Âge⁷⁷. Ces établissements continuent d'accueillir les pieux voyageurs, comme l'hospice d'Ipperwald, à Cologne⁷⁸. Qu'une ville, entre temps, soit devenue protestante n'est d'ailleurs pas forcément un obstacle, ainsi que le montre le maintien de l'hospice de la Sainte-Croix à Nuremberg⁷⁹. Mais ce réseau ancien, peu renouvelé, accueille principalement les *Pilger*, les pèlerins au long cours, seuls, en famille, ou en petits groupes de rencontre.

74 DRASCEK, *Räumliche Horizonte* (voir n. 8), p. 290–285.

75 BRÜCKNER, *Die Verehrung* (voir n. 12), p. 153.

76 Barbara GOY, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg, Wurtzbourg 1969* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 21), p. 143.

77 Une première vague, plus ancienne, mais moins spécialisée, a évolué auparavant, sous l'égide des pouvoirs urbains, vers des établissements d'assistance moins accueillants aux pèlerins: Arnold LASSOTTA, *Pilger- und Fremdenherbergen und ihre Gäste. Zu einer besonderen Form des Hospitals vom Spätmittelalter bis in die Neuzeit*, dans: Lenz KRISSE-RETTENBECK, Gerda MÖHLER (dir.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins München*, Munich 1984, p. 128–142.

78 Id., *Pilger in Köln: Das Hospital zum Ipperwald und seine Passantenlisten aus den Jahren 1770–1790. Ein Beitrag zum Wallfahrtswesen am Ende des alten Reiches*, dans: *Die Heiligen drei Könige – Darstellung und Verehrung. Katalog zur Ausstellung des Wallraf-Richartz-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln*, Cologne 1982, p. 81–96. Voir aussi THOEMMES, *Die Wallfahrten der Ungarn* (voir n. 18), p. 76–80.

79 DUHAMELLE, *Les pèlerins* (voir n. 19); Bertold Frhr. von HALLER, *Das Nürnberger Pilgerspital zum Heiligen Kreuz*, dans: Klaus ARNOLD (dir.), *Wallfahrten in Nürnberg um 1500. Akten des*

Pour les masses du *Wallfahrt*, il faut autre chose, que l'on connaît mal. Plusieurs indices portent à penser que les pèlerins savent des granges accueillantes, ou dorment à la belle étoile – un témoin décrit en 1778 des pèlerins campant et chantant, toute la nuit, sur la montagne qui porte un lieu saint⁸⁰ et le rénovateur d'Albendorf loge les pèlerins dans un petit bois, avant que soient construits un hospice puis une auberge en 1683–1685⁸¹. Car une infrastructure se met vite en place pour accueillir les marcheurs et étancher leur soif. Rares sont les grands sanctuaires auprès desquels on ne brasse pas la bière et ce sont souvent les ordres religieux qui assurent à la fois la communion, et la boisson. Entre beaucoup d'exemples possibles⁸², prenons celui des Franciscains du Kreuzberg, dans la Rhön, qui finissent en 1731 par obtenir d'autorités réticentes la permission de brasser eux-mêmes, sur le mont, l'aubergiste domanial ayant de toute façon renoncé à faire monter de la bière⁸³. Les Augustins d'Eberhardsklausen, non loin de la Moselle, disposent quant à eux de plusieurs établissements saisonniers accueillant les masses estivales et leur vendant le vin de la collégiale, qui en tire en 1769 un considérable revenu de 1 385 talers⁸⁴. *A contrario*, la plainte des aubergistes bavarois qui, après que leur prince a restreint les pèlerinages, déplorent cette mesure comme cause de leur ruine prochaine⁸⁵, dit assez l'importance des déplacements pèlerins pour le développement de cette activité économique.

Une fois arrivé, désaltéré et restauré, le pèlerin anime encore d'autres commerces. On a vu que la démarche spirituelle du *Wallfahrt* s'accompagnait toujours d'une pratique plus ancienne, celle du vœu qu'il faut rendre. Partout, ou presque, l'offrande est partie intégrante du pèlerinage, et elle s'effectue principalement en cire, soit sous forme de cierges – une évolution encouragée par l'Église –, soit sous forme de pieds, de mains, d'animaux imitant la partie du corps ou la pièce de bétail pour laquelle on espère, ou solde, un soulagement. La cire voyageant mal, c'est sur place que le pèlerin achète son offrande et ce sont ainsi des quantités considérables de cire qui changent de main près des sanctuaires allemands; les lourds cierges votifs, offrandes communautaires, font en revanche le voyage⁸⁶. Mais les offrandes sont

interdisziplinären Symposions vom 29. und 30. September 2000 im Caritas-Pirckheimer-Haus in Nürnberg, Wiesbaden 2002 (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung, 17), p. 105–132.

80 Cité dans August Ludwig SCHLÖZER (dir.), Briefwechsel, meist historischen und politischen Inhalts, vol. 3, livraison 18, Göttingen 1778, p. 364.

81 ZIMMER, Albendorf (voir n. 13), p. 102–103.

82 Peter HERSCHE, Die Lustreise der kleinen Leute. Zur geselligen Funktion der barocken Wallfahrt, dans: Wolfgang ADAM (dir.), Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter, vol. 1, Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 28), p. 321–332, p. 325–328.

83 RENNER, Wie das Bier (voir n. 3).

84 Le taler d'Empire vaut un peu plus de trois livres tournois du XVIII^e siècle. Là aussi, un conflit oppose de 1735 à 1771 les Augustins et l'administration princière, qui a installé ses baraques pour vendre son propre vin; DOHMS, Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtsortes Eberhardsklausen (voir n. 5), p. 154–155.

85 HERSCHE, Die Lustreise der kleinen Leute (voir n. 82), p. 325–326.

86 Celui de Mayen pour St. Matthieu de Trèves a coûté en 1768 12 Taler, celui de Bad Honnef en 1664 pour le même sanctuaire pèse 18 livres (BERNARD, Die Wallfahrten der St.-Matthias-Bruderschaften [voir n. 25], p. 188), Westbevern porte même un cierge de 32 livres à Teltge en 1754 (FREITAG, Volks- und Elitenfrömmigkeit [voir n. 27], p. 267).

aussi en fer, en argent, en terre cuite, en céréales, en vêtements et en images votives; elles couvrent une gamme impressionnante de formes, de tailles et de matières⁸⁷. S'y ajoutent enfin les dons en numéraire et les fondations de messe; ainsi, au début de 1789, Eberhardsklausen doit rattraper un retard de 11 102 messes à célébrer⁸⁸.

Tout aussi importantes sont les transactions sur ce que, un peu vite, on pourrait appeler les souvenirs dévotionnels, qu'on rapporte chez soi en particulier pour se soigner. La liste en est sans fin, et on aimerait en savoir plus sur la fabrication et la diffusion de ces *Agnus Dei* – non pas ceux de cire bénis par le Pape, rares et précieux, mais les médaillons où l'on peut enfermer une formule de vœu ou de protection⁸⁹ –, de ces *Figurpfennig*, médailles de deux sous frappées d'une effigie grossière de l'image sainte⁹⁰, de ces amulettes dont Augsbourg semble s'être fait une spécialité⁹¹ et de la gamme innombrable des vignettes pieuses, sur papier ou sur tissu. La commercialisation en est saisonnière (plus le pèlerinage est collectif, plus il se concentre en effet sur les beaux jours), mais suffit à faire vivre, dans le cas d'un grand sanctuaire, toute une bourgade.

C'est par exemple le cas de Kevelaer, le grand sanctuaire du nord, où l'on compte en 1770 76 débits de boissons pour environ 1500 habitants. À Walldürn, en 1785, le *Heilig-Blut-Markt* (marché du Saint-Sang) rassemble au moment du pèlerinage 297 baraques et la ville, qui est sensiblement de la même taille que Kevelaer, compte 61 aubergistes, une cinquantaine de cordonniers, et davantage de modeleurs de cire que de boulangers. À Teltge, il faut en 1724 obliger les vendeurs de cire à déplacer leurs échoppes; elles obstruent l'accès au sanctuaire et les boniments des commerçants gênent l'office⁹². Encore la ville ne suffit-elle pas à absorber le flux de pèlerins dont beaucoup doivent dormir dans les environs. Si nous répétons, sans grand risque de se tromper, les mêmes chiffres pour tous les sanctuaires de cette importance, et ils sont des dizaines, et si nous supposons une activité similaire aux étapes, dans les lieux saints plus modestes, et sur toutes les routes, nous devons constater que le *Wallfahrt*, en pleine saison, constituait une activité économique majeure. Il faudrait de surcroît ajouter la construction, la rénovation, l'agrandissement et l'embellissement incessants de toutes ces églises de pèlerinage, éléments essentiels du baroque germanique, et chantiers ouverts aux métiers du bâtiment. La bourgeoisie de Trèves chiffrera donc en 1788 à 30 000 talers les pertes de revenus consécutives à l'interdiction des pèlerinages par l'archevêque-électeur en 1784; ce sont en effet de 15 000 à 30 000 clients – en comptant seulement les pèlerins venus en procession – qui affluaient

87 Descriptions et images étonnantes de cette diversité dans KRISS, *Volkskundliches* (voir n. 33).

88 DOHMS, *Die Geschichte des Klosters- und Wallfahrtsortes Eberhardsklausen* (voir n. 5), p. 153.

89 Wolfgang BRÜCKNER, *Christlicher Amulett-Gebrauch der frühen Neuzeit. Grundsätzliches und Spezifisches zur Popularisierung der Agnus Dei*, dans: *Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. Lenz Kriss-Rettenbeck zum 70. Geburtstag*, Munich 1993 (Forschungshefte des Bayerischen Nationalmuseums, 13), p. 89–134.

90 BRÜCKNER, *Die Verehrung* (voir n. 12), p. 78–79.

91 Hanns Otto MÜNSTERER, *Das Caravacakreuz und seine deutschen Nachbildungen*, dans: ID., *Amulettkreuze und Kreuzamulette. Studien zur religiösen Volkskunde* (éd. par Manfred BRAUNECK avec la coll. de Hildegard BRAUNECK), Ratisbonne 1983, p. 69–115, p. 87.

92 FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (voir n. 27), p. 139. À Eberhardsklausen, les Augustins eux-mêmes ont au XVIII^e siècle installé leur échoppe pour vendre leur cire: DOHMS, *Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtsortes Eberhardsklausen* (voir n. 5), p. 155.

auparavant dans la semaine précédant Pâques, celle précédant la Pentecôte et les alentours du 29 juin, et emplissaient une ville comptant alors 7000 habitants⁹³.

Des flux, des réseaux, une logistique – mais aussi des obstacles, car l'espace du *Wallfahrt* s'inscrit dans des délimitations politiques et confessionnelles qui constituent autant de rugosités opposées au déplacement pèlerin.

C'est d'abord le cas des frontières territoriales, si nombreuses en terre d'Empire et omniprésentes en Rhénanie, en Souabe ou en Franconie. Force est cependant de constater que le pèlerinage les traverse souvent. Lorsqu'on peut les mesurer, les bassins de recrutement des sanctuaires, grands et moins grands, ne se calquent pas sur les principautés⁹⁴. Les autorités territoriales tentent pourtant de garder leurs pèlerins chez eux en conférant à leurs lieux saints – comme à leurs manufactures ou leurs universités – 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 et détourne vers Telgte le pèlerinage collectif naissant des paroisses rurales⁹⁵. 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-Birnau⁹⁶. Il est d'autres occasions de fermer les frontières, face à ses propres sujets, ou face à ceux qui traversent; les épidémies en font partie⁹⁷ et les guerres ou les famines limitent également les déplacements. Les mesures de restriction des pèlerinages, dans le dernier tiers du siècle, prennent souvent le même tour et, tout au moins dans les plus grandes principautés, interdisent le *Wallfahrt* hors des frontières (dès 1771 dans l'électorat de Trèves, en 1772 en Autriche, en 1780 pour la Bavière). 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.

En est-il de même des frontières confessionnelles? On se représente le Saint-Empire comme partagé entre un Nord-Est protestant et un Sud-Ouest catholique. Dans l'ensemble, l'image est pertinente; dans le détail, elle rend mal compte de l'intrication des confessions, en Souabe, en Rhénanie, en Franconie. Là, il est bien rare qu'on puisse voyager un peu longuement sans quitter les terres catholiques; ce qui ne

93 Guido GROSS, *Prozessionen und Wallfahrten nach Trier im Widerstreit geistiger Strömungen und ökonomischer Interessen*, dans: *Zwischen Andacht und Andenken. Kleinodien religiöser Kunst und Wallfahrtsandenken aus Trierer Sammlungen*, Trèves 1992, p. 79–88, p. 81–84. Dans le faubourg Saint-Matthieu, on compte 15 auberges sur 30 maisons.

94 Pour prendre un exemple entre mille, les habitants de la vallée du Lech, aux confins de la Bavière et de la Souabe, partent en pèlerinage dans toutes les directions; Ferdinand KRAMER, *Zur Entwicklung einer Grenzregion. Der Lechraim an der bayerischen Grenze zu Schwaben*, dans: Wolfgang SCHMALE, Reinhard STAUBER (dir.), *Menschen und Grenzen in der Frühen Neuzeit*, Berlin 1998, p. 210–227, p. 222.

95 FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (voir n. 27), p. 127.

96 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* 16 (1997), p. 93–110, p. 107–108.

97 Le prince-abbé de Fulda n'hésite alors pas, par exemple en 1772, à bloquer les pèlerins aux bornes de son territoire: Landesarchiv Magdeburg, Außenstelle Wernigerode, A40I-I6-40, 10.

pose en temps normal guère de problèmes. 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. On conçoit que les princes ou les villes protestants et leurs pasteurs s'en soient émus. Pourtant, on ne trouve guère d'interdictions pures et simples; tous, après tout, sont sujets de l'Empire. Près des frontières, quelques pèlerinages locaux de catholiques vers un lieu saint en terre protestante sont même tolérés – ainsi en Franconie, où les pasteurs de Wieseth, entre autres, servent au XVIII^e siècle aux visiteurs un sermon sur les superstitions, tout en sachant que l'on puisera à la source de saint Guy, qui guérit les yeux, dès qu'ils auront le dos tourné, et tout en empochant les offrandes⁹⁸. Si le déplacement est rarement empêché, des précautions sont en revanche souvent prises, comme dans la principauté de Wied-Runkel, où les pèlerinages ont un temps été escortés par les forces armées⁹⁹. Généralement, et malgré quelques conflits, 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, à condition qu'ils rangent leurs bannières et s'abstiennent de chanter des cantiques – bref, à condition qu'ils ne prétendent pas à une manière d'exercice public de leur religion, privilège ressortissant au prince¹⁰⁰. Les pèlerins ne se conforment pas toujours à ces règles, on le verra, mais la frontière confessionnelle n'est donc pas un obstacle absolu à leur déplacement. En revanche, le repliement des bannières et l'instauration du silence sont une des occasions les plus marquantes, pour un catholique, d'éprouver la diversité confessionnelle de l'Empire.

Enfin, le *Wallfahrt* instaure un espace qui rassemble plus qu'il ne sépare et qui propose une unité sacrale (illustrée par l'abondance des copies dévotionnelles) au-delà des divisions territoriales, confessionnelles, voire nationales: les catholiques des Pays-Bas, interdits de pèlerinage et d'exercice public chez eux, déploient leur bannière et se mettent à chanter en arrivant en terre catholique, peu avant Kevelaer, devenu lieu saint de substitution¹⁰¹. Quant aux Habsbourg, ils ont longtemps fait des pèlerinages un instrument majeur pour promouvoir une unité nouvelle entre leurs diverses possessions danubiennes¹⁰². La mise en place progressive du *Wallfahrt* hongrois, bâti sur le modèle autrichien et suscitant de nombreuses circulations à travers la frontière, en est une parfaite illustration, et le grand lieu saint hongrois du XVIII^e siècle, Dömölk, né après 1740, est une copie de Mariazell en Autriche¹⁰³.

98 Elisabeth ROTH, Wallfahrten zu evangelischen Landkirchen in Franken, dans: Jahrbuch für Volkskunde NF 2 (1979), p. 135–160, p. 148–150.

99 HEGEL, Prozessionen und Wallfahrten (voir n. 27), p. 307.

100 BRÜCKNER, Die Verehrung (voir n. 12), p. 207. Les autorités prussiennes de Clèves-Mark imposent en 1746 la même restrictions aux pèlerins d'Alt-Lünen (FREITAG, Volks- und Elitenfrömmigkeit [voir n. 27], p. 200).

101 Marc WINGENS, Franchir la frontière: le pèlerinage des catholiques néerlandais aux XVII^e et XVIII^e siècles, dans: BOUTRY et al. (dir.), Rendre ses vœux (voir n. 19), p. 75–85.

102 Anna CORETH, Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich, Munich²1982, p. 62–70.

103 TÜSKÉS, KNAPP, Österreichisch-ungarische interethnische Verbindungen (voir n. 64), p. 20–23.

L'unité de la Bohême et ses liens avec la dynastie sont, depuis les années 1620, mis en scène et en processions au sanctuaire marial de Stara Boleslav¹⁰⁴.

La dissémination du sacré, la multiplication du pèlerinage proche, régulier et collectif, nourrissent donc des pratiques spécifiques de l'espace: un déplacement structuré, des itinéraires hiérarchisés, une infrastructure importante et, en définitive, un mouvement saisonnier qui dépasse les frontières confessionnelles et territoriales. Le *Wallfahrt* s'inscrit certes dans une communauté locale, celle du groupe de pèlerins, mais il la rassemble et la transporte, au propre et au figuré. Pour reprendre les termes des habitants de Dingelstädt et Küllstedt demandant en 1781 le rétablissement de leur pèlerinage vers Walldürn, il en fait, sous la bannière, »comme une armée chrétienne«¹⁰⁵.

C'est en cela que le *Wallfahrt* est 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. Les pèlerins s'approprient l'itinéraire qu'ils parcourent autant vers eux-mêmes que vers le sanctuaire et les autres. C'est à ce rapport entre pèlerinage et identité que sera consacrée la troisième partie.

III. Pèlerinage et identité

Le temps des Lumières fait apparaître, et accentue, ce rapport – bien contre le gré des réformateurs. L'offensive des autorités ecclésiastiques et territoriales catholiques contre les pèlerinages commence dans les années 1760, avec les premières réductions drastiques du nombre de jours fériés. Elle se renforce dans les années 1770 et, surtout, 1780: interdiction des pèlerinages rendant nécessaire de dormir en chemin ou de passer les frontières, défense faite aux femmes d'y participer, puis suppression de certains pèlerinages particuliers. Ces mesures varient beaucoup selon les États mais tous ou presque y ont recours, y compris les principautés ecclésiastiques quoiqu'avec moins de rigueur. Bien que le clergé ait parfois précocement préconisé de telles décisions, c'est toujours l'intervention des autorités séculières qui marque une vraie césure dans l'histoire du *Wallfahrt*: le diocèse de Ratisbonne a eu beau interdire dès 1725 aux paroisses de passer la nuit dehors, cette mesure n'est suivie d'effet qu'après que le gouvernement de Munich l'a reprise à son compte en 1780¹⁰⁶. L'essor initial et la condamnation finale du pèlerinage baroque ont été avant tout une affaire de princes; sa survie, en revanche, est imposée par les fidèles.

Les restrictions édictées au temps des Lumières sont toutes fondées sur les mêmes prémisses: le pèlerinage est un prétexte à la paresse, une occasion de gaspillage, un chaudron de toutes les débauches. Il relève de la superstition la plus noire, propre à susciter la dérision des protestants; au mieux, le pauvre peuple y est grugé par des moines avides, au pire, la populace y révèle son vrai visage, celui de la stupidité, faute

104 Marie-Élizabeth DUCREUX, L'ordre symbolique d'un pèlerinage tchèque dans l'espace habsbourgeois au XVII^e siècle: Stara Boleslav, dans: BOUTRY et al. (dir.), *Rendre ses vœux* (voir n. 19), p. 87–122.

105 Landesarchiv Magdeburg, Außenstelle Wernigerode, A37a–XXII–148, 1.

106 HARTINGER, *Kirchliche und staatliche Wallfahrtsverbote* (voir n. 14), p. 128–132.

d'éducation. Enfin, la vraie *Andacht*, la vraie dévotion, doit se tourner vers Dieu, et Dieu n'est pas au bout de quelque route, il est partout, surtout d'ailleurs dans les églises paroissiales. Tels sont, à gros traits, les arguments d'une *Aufklärung* catholique qui promet une religion raisonnable et sobre, érigeant en valeurs suprêmes l'utilité, l'économie, la sédentarité et la discipline¹⁰⁷.

Tout cela n'a rien de surprenant. Nombre de ces arguments étaient ceux de la Réforme protestante et certains d'entre eux ont déjà présidé à l'évolution amenant au *Wallfahrt* collectif, encadré, spiritualisé. Plus inattendues sont les franches résistances qui se font jour¹⁰⁸. Car toutes les innovations ne se heurtent pas de la part des fidèles à la méfiance ou au refus, pas plus celles de l'*Aufklärung* que les autres; ce sont les autorités éclairées elles-mêmes qui construisent l'image d'un paysan obtus refusant toute nouveauté. C'est donc que le pèlerinage n'est pas une dévotion interchangeable, et qu'il est devenu un bien collectif pour les communautés qui s'y livrent. Les mouvements de résistance permettent d'ailleurs de saisir les arguments avancés par ceux qui veulent conserver leur *Wallfahrt*. En fonction de cette parole, mais en considérant surtout les pratiques, on essaiera ici d'étudier en quoi le pèlerinage au XVIII^e siècle est le support d'une affirmation de soi ainsi qu'un facteur de distinction et d'autonomie.

En premier lieu, le pèlerinage comporte une dimension essentielle: celle de l'adhésion et du choix. Cela ne revient pas seulement à dire qu'il est malaisé de forcer des hommes et des femmes à marcher ensemble sur des dizaines de kilomètres. Il s'agit avant tout d'autre chose: si l'on ne peut guère choisir sa paroisse, on peut en revanche choisir son pèlerinage. Cet aspect est primordial pour comprendre comment les fidèles ont pu autant tenir à «leurs» pérégrinations. Face à une offre surabondante de milliers de sanctuaires¹⁰⁹ et face à la concurrence régnant entre les lieux saints, ce sont en effet bien eux qui les ont choisies.

Bien sûr, on a fait avant tout l'histoire des pèlerinages à succès, mais on trouve bien des cas où celui-ci n'a pas été au rendez-vous. Dans l'Eichsfeld, par exemple: après avoir renouvelé le grand sanctuaire local, celui du Hülfsberg, les Jésuites ont un temps beaucoup misé sur une chapelle de saint Ignace, à Wingerode, qu'ils prennent en main en 1664. Ils y conduisent les élèves du collège, ils ne ménagent pas leurs efforts pour faire venir les pèlerins. Rien n'y fait. Wingerode végète, puis s'étiole, et le Hülfsberg, où officient également les Jésuites, conserve sa primauté¹¹⁰. Alt-Lünen, en Westphalie, ne se remet pas des conflits frontaliers qui ont paralysé le lieu saint de 1729 à 1735¹¹¹. Quant au pèlerinage tardif et «éclairé» que des Dominicains

107 Rudolf REINHARDT, *Die Kritik der Aufklärung am Wallfahrtswesen*, dans: *Bausteine zur geschichtlichen Landeskunde von Baden-Württemberg*, Stuttgart 1979, p. 319-345.

108 Voir entre autres HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr* (voir n. 2), p. 129 et suiv.

109 L'exemple du sanctuaire d'Elchingen est éclairant. Il est entouré, dans un rayon de 50 km à vol d'oiseau, de 26 autres lieux saints dont au moins six attirent largement plus de 10 000 pèlerins par an au milieu du XVIII^e siècle. Ces sanctuaires connaissent des conjonctures rapides et fluctuantes: vers 1750 Kirchhaslach est en chute libre, Steinbach en pleine ascension, Ursberg se maintient, etc. DRASCEK, *Räumliche Horizonte* (voir n. 8), p. 298-304.

110 Johannes FRECKMANN, *Die Geschichte der Ignatius-Wallfahrt in Wingerode*, dans: *Unser Eichsfeld* 29 (1934), p. 225-237; DUHAMELLE, *Les Jésuites* (voir n. 27), p. 214-215.

111 FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (voir n. 27), p. 195-202.

tentèrent en 1768 de lancer à Lauingen vers une relique d'Albert le Grand, saint savant, il ne vécut qu'une saison¹¹².

La concurrence est donc rude pour attirer le pèlerin. Le déploiement baroque des nefs, des ors et des stucs s'explique aussi par la nécessité de rehausser le prestige des lieux saints, ainsi que l'accumulation des indulgences. Lorsque cela est possible, on ajoute une autre image, ou des reliques secondaires, comme celles des catacombes¹¹³, voire tout un ensemble qui modifie le caractère du lieu saint: le pèlerinage marial d'Albendorf en Silésie, ressuscité après la guerre de Trente Ans, prend son véritable essor après que le seigneur du lieu, Daniel Paschasius von Osterberg, a non seulement fait reconstruire l'église mais lui a adjoint, sur la colline adjacente, une réplique de Jérusalem pour laquelle, entre 1681 et 1708, sont édifiés 101 chapelles, stations, portes etc. où Osterberg accumule les reliques, les copies d'images vénérées, les *Agnus Dei* pontificaux¹¹⁴. Il faut aussi veiller au grain dans le voisinage: nombreux sont les récits de création d'un sanctuaire qui signalent les plaintes, les accusations et les dénigrement émanant des ecclésiastiques des environs¹¹⁵. À l'opposé, les livres de miracles sont un excellent moyen d'assurer une plus grande publicité et constituent par conséquent un genre florissant. Ces imprimés, rapportant des miracles, parlent de gens modestes afin d'être lus par eux et de les faire venir¹¹⁶ – ce sont donc les pèlerins qu'il faut convaincre et si le miracle est de moins en moins l'objectif direct des déplacements collectifs et annuels, il en reste l'aiguillon. Certains de ces ouvrages vont jusqu'à pratiquer la publicité comparative: en 1725, le livre de miracles du sanctuaire de la Sainte-Croix, à Schambach, n'omet pas de préciser que celui-ci a réussi là où la *Wallburgöl* des bénédictins d'Eichstätt, à 15 kilomètres de là, avait échoué¹¹⁷. Reste enfin le bouche-à-oreille, difficilement maîtrisable, qu'il est

112 LAUSSER, Die Wallfahrten des Landkreises Dillingen (voir n. 44), p. 111.

113 Walter PÖTZL, Katakombenheilige als »Attribute« von Gnadenbildern, dans: Jahrbuch für Volkskunde NF 4 (1981), p. 168–184.

114 Certains de ces ajouts laissent rêveur, comme la »poussière tombée du corps de saint Norbert« ou les »deux épines provenant du buisson qui a servi à faire la couronne d'épines du Christ«; ZIMMER, Albendorf (voir n. 13), p. 96–101 et p. 108. L'accumulation se poursuit par la suite; en 1775 par exemple, une copie de l'Enfant Jésus de Prague est installée dans l'église d'Albendorf (ibid. p. 193).

115 Robert BÖCK, Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in der Aich bei Oberbernbach (Landkreis Aichach-Friedberg), dans: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1996), p. 169–184, p. 171; DORN, Die ersten drei Jahrzehnte (voir n. 6), p. 191; RÜDIGER, Nachbauten der Heiligen Kapelle in Altötting (voir n. 45), p. 183. La chapelle de Brudersbrunn, en Bavière, fut même incendiée au milieu du XVIII^e siècle par le clergé d'un pèlerinage concurrent: KRIS, Volkskundliches (voir n. 33), p. 259.

116 Un exemple précoce: en 1628 une pèlerine à St. Benno de Munich déclare être venue »car ... sa maîtresse Margaretha Seebauer a lu lors de plusieurs nuits de Noël les miracles de St. Benno«; Robert BÖCK, Die Verehrung des hl. Benno in München. Wallfahrtsgeschichte und Mirakelbücher, dans: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1958), p. 53–73, p. 58. La publication de livres de miracles, massive pour les grands sanctuaires, concerne également les lieux saints plus modestes, comme par exemple celui d'Aufkirchen à l'ombre d'Andechs en Bavière (publications en 1638, 1666 et 1757); ROTH, Die Marienwallfahrt zu Aufkirchen (voir n. 27), p. 427.

117 Helmut FLACHENECKER, Vom alltäglichen Leiden in einer bäuerlich geprägten Region. Die Heilig-Kreuz-Wallfahrt nach Schambach im 18. Jahrhundert, dans: KOHLBERGER (dir.), Kulturgeschichten (voir n. 27), p. 437–457, p. 448. Voir aussi DOHMS, Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtsortes Eberhardsklausen (voir n. 5), p. 159–160, ou encore KRAMER, Ein Mirakelbuch (voir n. 31), p. 132.

parfois possible de reconstituer¹¹⁸ et qui montre combien le pèlerinage nourrit le pèlerinage, en mettant en contact des pèlerins d'origine et d'expériences différentes.

Dans cette situation de concurrence, le succès fait boule de neige, puisque les offrandes des fidèles permettent de financer de nouvelles constructions, un meilleur accueil spirituel, des publications plus nombreuses. Mais la réussite n'est jamais acquise, et la conjoncture des sanctuaires est souvent fluctuante. Dans certains cas, la courbe des malheurs détermine celle des fréquentations: les sanctuaires dédiés à saint Léonard, spécialisés dans le bétail, connaissent leurs années de vaches grasses lors des épizooties¹¹⁹. Ailleurs, l'apparition voisine d'un lieu saint à succès entraîne le déclin: en Westphalie, Kevelaer se développe aux dépens de Marienbaum¹²⁰ et Vinnenberg s'étirole au XVIII^e siècle à l'ombre de Teltge, puis de Warendorf¹²¹. Certains ne sont que des feux de paille¹²². D'autres comptent sur les jubilés et leurs pompes pour relancer leur renom¹²³.

Finalement, c'est le pèlerin qui a le dernier mot. Si certains historiens du pèlerinage n'hésitent pas à parler pour le XVIII^e siècle de »phénomènes de mode«, c'est bien parce que les créations spontanées au succès retentissant s'y multiplient. 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 la Wies, à partir de 1738/39¹²⁴, ou celui de Maria Steinbach après 1730¹²⁵. Dans la principauté-évêché de Münster, le contraste est frappant entre le XVII^e siècle, dominé par les initiatives des autorités (promotion de Teltge) et le XVIII^e, marqué par l'éclosion brutale de deux pèlerinages mariaux spontanés de grande ampleur après une succession de guérisons miraculeuses à Stadtlohn (1739–1745) et Warendorf (1752)¹²⁶. La ratification par les autorités religieuses, c'est-à-dire l'autorisation du culte, l'octroi d'indulgences, l'envoi de confesseurs, intervient parfois du bout des lèvres, après des années d'attente – mais elle intervient, emportée par le succès de dévotions qui sont, à elles-mêmes, un miracle suffisant. L'impression générale qui se dégage est celle d'une prise en mains accrue, par les pèlerins, du succès voire de la naissance des pèlerinages – alors même que les fondations par les princes et les nobles sont plutôt en recul. Mais cette liberté croissante s'exprime également dans d'autres domaines.

118 FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (voir n. 27), p. 239–242; BÖCK, *Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in der Aich* (voir n. 115), p. 175.

119 LAUSSER, *Die Wallfahrten des Landkreises Dillingen* (voir n. 44), p. 94.

120 Burkhard SCHWERING, »En jaeght den Oorlogh uyt de Landen ...«. Zur Entstehung und Entwicklung einer Wallfahrt im Dreißigjährigen Krieg, dans: *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 42 (1997), p. 85–102, p. 99.

121 FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (voir n. 27), p. 242–253, courbes des offrandes p. 381–385.

122 Comme cette chapelle du Saint Nom en Rhénanie, qui suscite l'engouement à la fin du XVII^e siècle, mais sans lendemains; HEGEL, *Prozessionen und Wallfahrten* [voir n. 27], p. 308.

123 Par exemple celui de Kevelaer en 1754 (FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (voir n. 27), p. 151–163), ou les deux jubilés de 1738 et 1782 à Schönenberg (OTT, *Die Wallfahrtsgeschichte auf dem Schöneberg* [voir n. 55], p. 39–42).

124 HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr* (voir n. 2), p. 7.

125 DORN, *Die ersten drei Jahrzehnte* (voir n. 6); Marc R. FORSTER, *Wer bestimmt den Sinn der Wallfahrten? Die Steinbacher Maria, 1733*, dans: Norbert HAAG et al. (dir.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*, Stuttgart 2002, p. 229–238.

126 FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (voir n. 27), p. 230–237.

Le *Wallfahrt* est en effet, pour organisé qu'il soit, un moment de libération – de licence, disent les *Aufklärer*: certaines statistiques établissant un lien entre le moment du pèlerinage et un léger pic des naissances illégitimes sembleraient leur donner raison¹²⁷, si la plupart des témoignages ne soulignaient pas au contraire la relative tenue du groupe. Ce qui revient en revanche avec plus d'insistance, c'est l'abus d'alcool, et en particulier de bière, qu'on a vue être brassée près des sanctuaires et qui ne constitue pas, le reste du temps, une boisson quotidienne dans les campagnes. Le moment du *Wallfahrt* est celui de la libéralité autant que de la liberté: on y consomme des nourritures inhabituelles, comme ces petits gâteaux spécialement concoctés à Walldürn, les *Schiffele*¹²⁸. Libéralité de la dépense corporelle aussi: certains itinéraires s'apparentent à des exploits sportifs, comme le pèlerinage des quatre montagnes (en un jour) en Carinthie¹²⁹.

Ces éléments d'adhésion, de choix et de liberté témoignent d'une appropriation du pèlerinage par les pèlerins. Au-delà des modes et des débordements, qui font pleinement partie du phénomène, c'est plus profondément une autonomie croissante dans le choix des voies du Salut, ici-bas et au-delà, qui s'exprime dans le *Wallfahrt*.

Avant toute chose, il montre que les catholiques allemands ne renoncent pas à la liberté de choisir leur confesseur. Celle-ci n'est jamais remise en cause par les autorités ecclésiastiques, mais elles cherchent constamment à la restreindre. La nécessité de fournir au prêtre de sa paroisse une attestation si l'on est allé se confesser ailleurs est fréquemment rappelée. Pourtant, la pratique du pèlerinage permet d'échapper sans cesse à ce monopole paroissial. La place que tient le refus de se confesser – on oserait dire le boycott – dans les nombreux conflits entre une paroisse et son curé montre, par l'objet du chantage, combien l'importance de l'eucharistie a été intériorisée par les fidèles.

En outre, les souvenirs dévotionnels dont nous avons parlé ne sont pas purs objets de transactions économiques. Ils sont aussi la marque d'une attitude active envers le sanctuaire et la démarche pèlerine, d'une manière pour le pèlerin de ramener chez soi, à soi, son pèlerinage. Cela vaut sans doute pour les multiples utilisations thérapeutiques des images et autres objets achetés au lieu saint¹³⁰ ou de leurs associations en inventives breloques mêlant, par exemple, la croix de Caravaca importée d'Es-

127 HERSCHE, *Die Lustreise der kleinen Leute* (voir n. 82), p. 329.

128 BRÜCKNER, *Die Verehrung* (voir n. 12), p. 82.

129 DRASCEK, *Räumliche Horizonte* (voir n. 8), p. 305.

130 On citera le saucisson de martyrs, une pâte d'herbes et de poudre de reliques des catacombes (BRÜCKNER, *Christlicher Amulett-Gebrauch* [voir n. 89], p. 115–117), ou les petites images de saint François Xavier, patron des saignées, qu'on appliquait sur les plaies (FRIESS, GUGITZ, *Die Franz-Xaver-Wallfahrt* [voir n. 4], p. 128, Elfriede GRABNER, *Sankt Franciscus Xaverius, ein »Schutzhaber in der Aderlaß«*. Zur Entstehung und Verbreitung eines seltenen ikonographischen Motivs in der Andachtsgraphik des 18. Jahrhunderts, dans: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLVI/95* [1992], p. 435–460, p. 451). Ces pratiques, liées au pouvoir très ancien du contact (on frottait des images par exemple à Cologne sur le reliquaire des Rois Mages, TORSY, *Achthundert Jahre Dreikönigenverehrung* [voir n. 23], p. 24, à Schöneberg en 1747 c'est l'imprimerie du prince-prévôt d'Ellwangen qui imprime des vignettes destinées à être frottées sur la statue de la Vierge, OTT, *Die Wallfahrtsgeschichte auf dem Schöneberg* [voir n. 55], p. 23, des coupons de soie sont passés sur le corporal de Walldürn, BRÜCKNER, *Die Verehrung* [voir n. 12], p. 96), permettent au pèlerin de ramener chez lui son pèlerinage et de l'incorporer à ses façons de faire face aux aléas de l'existence.

pagne par les Jésuites à la *Casa* de Lorette ou à la madone d'Altötting¹³¹. Mais cela vaut surtout pour les cas où cette appropriation équivaut à une récréation. Il n'est pas de meilleurs exemples de ce phénomène que les pèlerinages qui sont nés non d'une copie d'image sainte, commanditée par un prélat ou un seigneur, mais d'un de ces souvenirs dévotionnels, une image de quatre sous d'où surgit un culte spontané, parfois de grande ampleur, et finalement cautionné par l'Église. C'est le cas, très tôt, à Kevelaer, l'un des plus grands sanctuaires du XVIII^e siècle, né en 1642 d'une mauvaise vignette imprimée représentant la Vierge de Luxembourg, elle-même copie de celle de Scherpenheuvel, dans le Brabant¹³². C'est le cas également du sanctuaire de Notre Dame d'Aich, développé à partir d'une image dévote qu'après un sermon entendu en pèlerinage un fils de maître d'école colle sur une planchette et cloue en 1691 à un chêne¹³³. Même histoire, ou presque, à Planegg, où en 1710/12 un pèlerinage naît d'une pauvre image de la madone de Lorette accrochée à un chêne par deux fils de forgeron¹³⁴. Une invocation même peut parfois suffire: c'est parce qu'en 1753 un chasseur, confronté à un lièvre diabolique, y a invoqué les noms de Jésus et de Marie qu'est née la chapelle de Kohlstattbrunn, aussitôt lieu de pèlerinage¹³⁵. Ce sont désormais les pèlerins qui assurent la dissémination du sacré, et ils témoignent ainsi de leur identification croissante avec la pratique du *Wallfahrt*. La profondeur de cet attachement est pour beaucoup dans les réactions négatives envers les mesures restrictives édictées, à la fin du siècle, à l'encontre des pèlerinages.

Un élément supplémentaire vient cependant renforcer cette appropriation: elle n'est pas seulement individuelle, elle est aussi communautaire. L'intériorisation du caractère collectif et organisé du pèlerinage-procession, pourtant récent et en partie imposé par le clergé et les princes, s'exprime parfaitement dans une requête de 1801, où plusieurs paroisses de l'Eichsfeld expriment leur désir de restaurer leur *Wallfahrt* vers le Hülfsberg: »car il est vraiment plus édifiant que le peuple fasse l'ascension ensemble et en procession, plutôt que chacun y aille tout seul de son côté«¹³⁶. Ce sens collectif attribué au pèlerinage est, en outre, désormais spécifique aux communautés rurales. Alors que peu avant nobles et princes rivalisaient de zèle pèlerin, et alors que les premiers pèlerinages collectifs, au début du XVII^e siècle, partaient surtout des villes, ce sont désormais les paroisses rurales et les confréries des campagnes, plus tardives, qui animent le *Wallfahrt*. La dévotion à saint Benno, à Munich, offre un bon exemple de cette évolution. Le pèlerinage-procession prend son essor au début du XVII^e siècle lorsqu'une confrérie est créée à Munich en 1603 et surtout lorsque les villes de Freising (1601), Landshut (1603) et Augsbourg (1605) instaurent une procession solennelle et annuelle vers les reliques du saint. Mais très vite le *Wallfahrt* de paroisses rurales l'emporte en nombre: 63,3% des 564 miracles publiés au XVII^e siècle concernent déjà des ruraux¹³⁷. Ce mouvement est général, s'amplifie

131 MÜNSTERER, *Das Caravacakreuz* (voir n. 91), p. 90.

132 SCHWERING, »En jaeght den Oorlogh uyt de Landen ... « (voir n. 120), p. 94.

133 Qu'on gardera soigneusement dans la chapelle construite puis agrandie ultérieurement; BÖCK, *Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in der Aich* (voir n. 115), p. 170-173.

134 PÖTZL, *Loreto in Bayern* (voir n. 43), p. 201.

135 KRISS, *Volkskundliches* (voir n. 33), p. 263-264.

136 Archiv des Geistlichen Kommissariats des Eichsfelds, Heiligenstadt, Fach 274-14-I, 10.

137 BÖCK, *Die Verehrung des hl. Benno* (voir n. 116), p. 60-62.

encore au XVIII^e siècle et entraîne une dévaluation sociale du pèlerinage qui est cependant moins rapide et moins complète qu'en France. Même un grand prélat éclairé comme Erthal continue à le pratiquer¹³⁸. Mais que l'électeur de Bavière puisse en 1773 faire construire un observatoire sur le Hohenpeißenberg, puis venir l'inspecter sans se soucier du sanctuaire tout proche¹³⁹, dit assez cet éloignement des élites – une distance que le discours de l'*Aufklärung* fait bien sentir. Le pèlerinage collectif, à la fin du XVIII^e siècle, est devenu avant tout affaire de paysans.

Ils en ont fait, de leur côté, un facteur de distinction offrant à chaque communauté rurale l'occasion de poser son originalité et de défendre son honneur. Son originalité, puisque chaque village a élaboré 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 échappent. Les localités faisant en 1762 le voyage de saint Matthieu à Trèves, par exemple, sont presque toutes situées au Nord, sur la rive gauche du Rhin: les villages proches de Trèves sont quasi absents (ils vont plutôt à Eberhardsklausen), alors que les confrères les plus éloignés sont à 170 kilomètres à vol d'oiseau¹⁴⁰. Tous les villages d'un même pays ne vont pas au même endroit et deux villages voisins se rendent rarement au même sanctuaire¹⁴¹, si bien que les bassins de recrutement se recoupent souvent¹⁴², mais ne coïncident pas. Les quelques localités de l'Eichsfeld qui font le grand voyage de Walldürn, par exemple, tiennent à cette singularité comme à la prunelle de leurs yeux, et y font résider une partie de leur esprit de clocher. Car il y va aussi de l'honneur: partout, au moins dans le voisinage, et aux abords du sanctuaire, le groupe pèlerin attend qu'on l'accueille dans les autres villages, qu'on sonne les cloches à son passage, qu'on prie avec lui. Gare à ceux qui ne le font pas. Ainsi, en juin 1732 les paroissiens de Küllstedt négligent de venir dans les formes à la rencontre des habitants des villages voisins, de retour de Walldürn, qui se répandent alors dans le village en proférant des insultes et en causant de nombreux dégâts¹⁴³. L'interdiction de sonner les cloches, une des mesures les plus fréquentes du temps des Lumières, est donc également une de celles qui suscitent le plus de résistances.

Le pèlerinage représente par conséquent un élément majeur de distinction et d'honorabilité pour la communauté paysanne, face à ses voisines. Il l'est aussi face aux protestants, à ces voisins étrangers que séparent non seulement la religion déterminée par le prince, mais, de plus en plus, la construction culturelle multiforme qui accompagne, depuis 1648 surtout, l'incorporation des différences confessionnelles dans de

138 GOY, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit* (voir n. 76), p. 131–132. Joseph II, avant de restreindre considérablement les pèlerinages en 1772, s'est encore rendu à Mariazell en 1764, 1766 et 1767, CORETH, *Pietas Austriaca* (voir n. 102), p. 69.

139 HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr* (voir n. 2), p. 109–111.

140 BERNARD, *Die Wallfahrten der St.-Matthias-Bruderschaften* (voir n. 25), p. 276.

141 Exemples: DRASCEK, *Räumliche Horizonte* (voir n. 8), carte p. 293; BÖCK, *Die Verehrung des hl. Benno* (voir n. 116), carte p. 61; ID., *Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen* (voir n. 9), carte p. 64–65 pour Herrgottsruh; ID., *Die Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau in der Aich* (voir n. 115), carte p. 177.

142 Une carte éclairante surimposant les bassins de Taxa, Benediktbeuren, St.-Benno de Munich et St.-Rasso de Grafrath dans KRAMER, *Ein Mirakelbuch* (voir n. 31), p. 121.

143 Archiv des Geistlichen Kommissariats des Eichsfelds, Heiligenstadt, Fach 255–28–I, 6.

nombreux domaines, du prénom à la fête, du chant à, bientôt, la culture politique. Toute l'année, on commerce sans problèmes majeurs, mais le jour du pèlerinage permet une confrontation ponctuelle, un de ces moments où se forge ce que c'est que d'être catholique. Alors que les princes, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, s'accordent à réprimer ces bagarres, elles restent très fréquentes¹⁴⁴ – d'autant que plusieurs sanctuaires, comme le Hülfsberg en Eichsfeld ou le Kreuzberg dans la Rhön¹⁴⁵, doivent une partie de leur succès à leur position de bastion face à la frontière confessionnelle ou à la renommée de reliques récupérées en pays protestants, comme celles de Benno, évêque de Meissen au XI^e siècle canonisé en 1523, qui furent acquises par le duc de Bavière en 1576 et offertes à la vénération des fidèles à Munich en 1580¹⁴⁶. Ces pèlerinages de frontière, instaurés, on l'a vu, par la volonté des princes, sont désormais défendus comme tels par les fidèles. Ainsi, alors qu'au XVII^e siècle les princes et les Jésuites suscitaient des pèlerinages autour de statues importées de terre protestante, comme le duc de Juliers-Clèves en 1661 à Werl¹⁴⁷, c'est en 1710 un aubergiste qui fait de même autour d'une image de la Vierge qui lui a été donnée par un de ses clients, un pasteur protestant¹⁴⁸. On comprend mieux, dès lors, un des *leitmotive* des protestations populaires contre les mesures éclairées: »nous ne voulons pas devenir luthériens«, disent-ils ou écrivent-ils¹⁴⁹, montrant ainsi que le pèlerinage fait partie intégrante de leur identité catholique.

Davantage encore: il fait partie de leurs droits acquis et de leurs possessions aux deux sens du terme. Au sens matériel, tout d'abord. Ce sont les fidèles qui ont, de leurs dons, financé les sanctuaires qu'on veut leur faire désertier, qui ont payé les cloches qu'on veut leur interdire de faire sonner, qui rémunèrent leurs curés pour les accompagner en pèlerinage. Ils ne manquent pas de le rappeler crûment. La *possessio* juridique ensuite, 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, règle depuis 1648 la répartition des droits confessionnels. L'argument est sans cesse opposé aux suppressions de pèlerinage, surtout lorsque s'y adjoint l'existence d'un vœu collectif à l'origine du *Wallfahrt*. La force du vœu est en effet

144 GOY, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit* (voir n. 76), p. 157–158; BRÜCKNER, *Die Verehrung* (voir n. 12), p. 208; Christophe DUHAMELLE, *Frontière, territoire, confession: l'exemple de l'Eichsfeld*, dans: Christine LEBEAU (dir.), *L'espace du Saint-Empire du Moyen Âge à l'époque moderne*, Strasbourg 2004, p. 175–192, p. 186–187; DÖRING, *Wallfahrtsleben* (voir n. 25), p. 45.

145 RENNER, *Wie das Bier* (voir n. 3), p. 409. Les pèlerinages de *Unsere Liebe Frau im Moos zu Kicklingen* et de *St.-Léonard à Unterliezheim* ont été suscités par la dynastie convertie de Palatinat-Neubourg comme autant de bastions face aux Öttingen protestants; LAUSSER, *Die Wallfahrten des Landkreises Dillingen* (voir n. 44), p. 77 et 94.

146 BÖCK, *Die Verehrung des hl. Benno* (voir n. 116), p. 55–56. Les Jésuites ont également fait transférer en 1649 à Munich les reliques des saints Cosme et Damien et leur ont consacré un pèlerinage à Kaufbeuren, HARVOLK, »Volksbarocke« *Heiligenverehrung* (voir n. 58), p. 263–264.

147 HEGEL, *Prozessionen und Wallfahrten* (voir n. 27), p. 310.

148 LAUSSER, *Die Wallfahrten des Landkreises Dillingen* (voir n. 44), p. 106.

149 HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr* (voir n. 2), p. 134 et 143; Peter HERSCHE, »lutherisch werden« – *Rekonfessionalisierung als paradoxe Folge aufgeklärter Religionspolitik*, dans: Gerhard AMMERER, Hanns HAAS (dir.), *Ambivalenzen der Aufklärung. Festschrift für E. Wangermann*, Vienne, Munich 1997, p. 155–168.

reconnue en droit¹⁵⁰ et, tout en rappelant son aspect propitiatoire, les communautés ne manquent pas non plus de citer la date du vœu et sa validité formelle, donc juridique. Bref, lorsque les communautés rurales défendent leur pèlerinage, elles ont le sentiment de se battre pour leur possession et pour leur droit.

Elles affirment en outre leur autonomie et leur cohésion. Cet aspect apparaît en premier lieu dans la forme même que prennent les résistances aux suppressions de pèlerinages. La plupart du temps ce sont les chefs de la communauté qui sont à la tête de la désobéissance, et ils s'assurent du soutien collectif en recourant, si besoin est, à de véritables scrutins organisés dans le village¹⁵¹. La lutte pour le *Wallfahrt* est parfois l'occasion d'une véritable émancipation politique, perçue comme telle par les autorités qui n'hésitent pas, lorsqu'elles en disposent, à envoyer la troupe. Ces troubles de la fin du XVIII^e siècle s'inscrivent d'ailleurs dans une tradition plus longue liant les exigences politiques locales et la pratique du pèlerinage: tout au long du siècle, les paysans du comté de Hauenstein, en Forêt-Noire, accompagnent par de spectaculaires pèlerinages mariaux les députations qu'ils envoient, pour revendiquer leurs droits, auprès de l'Empereur¹⁵². Devenu inséparable de la communauté, le pèlerinage s'est mué en mode d'expression sublimé de l'unité villageoise face aux autorités extérieures.

Cette affirmation d'autonomie, qui montre l'ancrage d'un rite religieux dans les représentations sociales et politiques de la communauté villageoise, rejaille à son tour sur le rite religieux lui-même lorsque les fidèles n'hésitent pas à continuer leur *Wallfahrt* en se passant d'accompagnement ecclésiastique. Certes, la suppression de la compagnie de Jésus, en 1773, puis l'interdiction faite aux curés d'accompagner leurs ouailles, ont incontestablement réduit les déambulations pèlerines. Mais de nombreux laïcs, déjà accoutumés à organiser et discipliner le pèlerinage-procession dans le cadre des confréries par exemple, se sont également substitués au clergé pour en assurer la conduite spirituelle afin d'en conserver la forme collective. La paroisse de Senheim, passant outre l'interdiction des pèlerinages prononcée par l'archevêque-électeur de Trèves en 1784, entreprend ainsi le voyage vers Eberhardsklausen sous la direction de son maire en 1788 et en 1792, avant d'obtenir une dérogation partielle en 1793¹⁵³. Vienne, qui a déjà limité les pèlerinages, doit en 1784 explicitement interdire cette pratique¹⁵⁴.

150 LOUIS CARLEN, *Wallfahrt und Recht im Abendland*, Fribourg 1987 (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, 23), p. 60–63.

151 HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr* (voir n. 2), p. 137 et 144–150. Un autre exemple de scrutins internes: CHRISTOPHE DUHAMELLE, *Konfessionelle Identität als Streitprozess. Der Gesangbuchstreit in Wendehausen (Eichsfeld), 1792–1800*, dans: *Historische Anthropologie* 11-3 (2003), p. 397–414.

152 DAVID LUEBKE, *Naïve Monarchism and Marian Veneration in Early Modern Germany*, dans: *Past and Present* 154 (1997), p. 71–106.

153 PAULY, *Die Pfarrgemeinde Senheim* (voir n. 65), p. 96–101 et DOHMS, *Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtsortes Eberhardsklausen* (voir n. 5), p. 168. Autres exemples: GOY, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit* (voir n. 76), p. 156; HARTINGER, *Kirchliche und staatliche Wallfahrtsverbote* (voir n. 14), p. 134.

154 GEORG SCHREIBER, *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*, Düsseldorf 1934 (Forschungen zur Volkskunde, 16/17), p. 77. Les pèlerins du Hülfsberg, eux, cherchent un remplaçant aux Jésuites tout en continuant leur *Wallfahrt*; DUHAMELLE, *Les Jésuites* (voir n. 27), p. 223.

Dans ces conditions, les mesures visant à amenuiser la pratique du pèlerinage n'obtiennent qu'un succès mitigé – comment empêcher, d'ailleurs, les paysans de prendre la route, surtout quand on les a si longtemps incités à le faire? Face à la continuation larvée, ou tonitruante, de ces pratiques, les autorités laïques et surtout ecclésiastiques bégaièrent leurs interdictions comme autant d'aveux d'échec¹⁵⁵, ou choisissent de faire semblant d'ignorer ce qui se passe, quand elles ne sont pas contraintes à reculer: sept ans après l'avoir interdit, le prince-évêque d'Augsbourg autorise à nouveau partiellement le pèlerinage à Andechs en 1787¹⁵⁶; en 1793, le prince-évêque de Wurtzbourg, après cinq ans d'efforts, renonce à supprimer le *Wallfahrt* vers Kreuzberg¹⁵⁷; en 1790, les gens d'Aschaffenburg obtiennent à nouveau le droit d'aller en groupe à Walldürn, où le pèlerinage est théoriquement interdit¹⁵⁸; même les Habsbourg doivent céder en rétablissant le pèlerinage de Mariazell en 1796, la Bavière autorise en 1801 un pèlerinage de plusieurs jours par paroisse et par an¹⁵⁹ et la liste pourrait être longuement poursuivie¹⁶⁰. Les mesures du dernier tiers du XVIII^e siècle n'ont pourtant pas été sans effet, et le déclin quantitatif du *Wallfahrt* est encore amplifié par les bouleversements de la période révolutionnaire et, surtout, par les sécularisations de 1803, qui privent de nombreux sanctuaires de leurs desservants. La rupture n'est pas assez grande, toutefois, pour ne pas laisser subsister de continuités avec la reprise pèlerine du XIX^e siècle, mais il s'agit là d'une autre histoire.

Adhésion et choix, distinction et honneur collectif, possession et autonomie communautaires: le *Wallfahrt* est tissé de trop de choses pour pouvoir disparaître sur la simple injonction d'autorités qui, elles, s'en sont largement détachées. Ce que leur disent les protestations des paysans ressemble bien souvent à ce que les autorités de naguère disaient lorsqu'elles encourageaient le pèlerinage dans sa forme nouvelle. En ce sens, la résistance aux mesures de restriction montre combien les formes de dévotion de la Réforme catholique ont été intériorisées par les individus, et appropriées par les communautés.

Conclusion

Le pèlerinage du XVIII^e siècle en Allemagne a été étudié avant tout par les ethnologues, les *Volkskundler*, soucieux d'un inventaire précis des pratiques populaires, par les historiens de l'Église, tournés principalement vers les jugements sur les pèlerinages, et beaucoup moins par les historiens, sans parler des historiens de l'économie, si bien que la tentative que nous avons effectuée de relier tous ces aspects reste incomplète et lacunaire, mais peut-être pas inutile.

155 L'interdiction émise par l'archevêque de Cologne en 1765 à l'encontre des pèlerinages durant plus d'une journée doit être répétée en 1769 (avec une menace d'amende), en 1782 (sous peine de prison), en 1784 et en 1785 – en vain, semble-t-il; BERNARD, *Die Wallfahrten der St.-Matthias-Bruderschaften* (voir n. 25), p. 66–67.

156 SCHREIBER, *Wallfahrt* (voir n. 154), p. 67.

157 GOY, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit* (voir n. 76), p. 151.

158 BRÜCKNER, *Die Verehrung* (voir n. 12), p. 153.

159 HARTINGER, *Kirchliche und staatliche Wallfahrtsverbote* (voir n. 14), p. 133.

160 REINHARDT, *Die Kritik* (voir n. 107), p. 338–341.

Ce qui frappe en effet est la multiplicité des domaines auxquels touche le *Wallfahrt*, la religion, bien sûr, mais aussi l'espace, sa connaissance, son organisation, le goût de le parcourir, qui se prolonge dans cette affection bien allemande pour le *Wandern*, mais encore la communauté rurale, son affirmation, et la place du pèlerinage dans l'articulation subtile entre individuel et collectif, entre quotidien et temps de l'affirmation identitaire, entre sacré et profane.

À travers le *Wallfahrt*, phénomène massif, évolutif, complexe, c'est donc un mouvement plus vaste que l'on aperçoit, et qui compte au nombre des originalités majeures de l'histoire du Saint-Empire après 1648, c'est-à-dire l'appropriation progressive de la distinction confessionnelle, ainsi que son expansion osmotique vers tous les domaines de la vie sociale – une autonomisation du confessionnel, donc, qui devient une structure essentielle de la diversité sociale, spatiale, et culturelle.