



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 15 (1987)

DOI: 10.11588/fr.1987.0.53026

Rechtshinweis

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.

LOUIS CHÂTELLIER

LA RELIGION, POUVOIR ET REPRESENTATION (XVI^e-XVIII^e SIECLES)

Après avoir été longtemps limitée – et en Allemagne, plus qu'ailleurs peut-être – à l'étude des personnalités prestigieuses et à la politique ecclésiastique de tel ou tel prince, voici que l'histoire religieuse connaît depuis quelques années un développement prodigieux et que ses nouveaux spécialistes explorent des contrées restées, bien souvent, entièrement en friches. Certes, d'aucuns pourront relever, qu'à l'exemple de l'Italie, le phénomène religieux est étudié avec une prédilection particulière sur ses marges (hérésies, sorcellerie). Mais n'est-ce pas aussi une façon de le mieux éclairer en révélant, par contraste, ses caractères spécifiques? Ce n'est pas, en tout cas, le propos des auteurs des quatre ouvrages importants dont nous voulons rendre compte qui s'intéressent à deux grandes confessions, la luthérienne et la catholique, et qui les abordent avec une problématique et des méthodes nouvelles.

I – Le problème du droit

L'importance du droit est trop souvent méconnue par les historiens qui ne sont pas juristes. Pourtant, s'il est un pays et une époque où il doit, avec attention, être pris en considération, c'est l'Allemagne au temps de Luther. La réforme luthérienne coïncide avec le moment où se répand dans les cours, dans les villes et jusqu'aux petits villages pour finir par s'imposer partout, le droit romain. La mise en relation des deux phénomènes ne va-t-elle pas conduire à un nouvel éclairage de la notion de Réforme? C'est la question que pose M. Gérald Strauss en tête de son ouvrage¹. Et tout d'abord, le terme même de Réforme. Le mot veut dire, dans la langue de la fin du XV^e siècle et du début du XVI^e siècle, le triomphe du *corpus juris civilis* sur le droit de l'Eglise. L'auteur en retrace bien les étapes: la constitution de la chambre de justice impériale en 1495 dont les juges doivent se référer aux «lois communes de l'Empire» c'est-à-dire au droit romain, puis le rôle continu de l'empereur dont le *Kaiserrecht* est un élément essentiel du pouvoir en Allemagne (la *Carolina* de 1532), et enfin les princes et les villes libres qui suivent rapidement l'exemple, du Wurtemberg à la Saxe, de Francfort à Nuremberg, remplaçant leurs anciennes cours de justice, les *Oberhöfe*, par les *Hofgerichte*. Derrière cette mutation, la favorisant et en profitant largement, un nouveau groupe social, celui des hommes de loi. Faut-il parler, comme l'A., d'une classe sociale? En tout cas, il s'agit d'hommes formés à la même école: l'apprentissage des *Institutes*, du *Digest*, du *Codex* autrefois en Italie, désormais de plus en plus dans les universités du monde germanique. Gratifiés de bons salaires en hausse constante au cours du siècle, ils constituent avec les officiers du prince, les membres du patriciat et même de certaines familles nobles, un groupe cohérent et puissant. Ils sont les artisans de l'Etat nouveau, cet Etat moderne reposant sur une solide administration qui, dès le début du XVI^e siècle, commence à se développer. L'A. rappelle opportunément, à ce sujet, la remarque de Max Weber: «Partout, la révolution de l'organisation politique dans le sens d'un Etat rationnel est partie de juristes bien dressés.» La «Réforme», au sens où l'entend l'auteur,

¹ Gérald STRAUSS, *Law, Resistance, and the State. The Opposition to Roman Law in Reformation Germany*, Princeton (University Press) 1986, 302 p.

est donc le résultat de l'alliance de deux forces: le droit romain et les intellectuels, c'est-à-dire essentiellement les juristes. Mais quels sont les liens exacts entre les deux réformes, celle de l'Etat et celle de Luther? M. Gérard Strauss les suggère. Il ne les montre pas avec précision. On aimerait pourtant savoir si l'évolution des institutions, si les développements de ce nouveau groupe social ont été des facteurs favorables pour Luther et son enseignement et comment, surtout, la relation s'est établie entre le luthéranisme et la société des hommes de loi.

La lecture de l'ouvrage de M. Strauss, toutefois, sans pousser à bout la démonstration comme on le souhaiterait, révèle une situation plus complexe. En fait, la véritable frontière ne passe pas entre luthériens et fidèles attachés à l'Eglise romaine mais elle circule à l'intérieur des deux Eglises. La guerre des paysans de 1525 étudiée de ce point de vue est particulièrement éclairante. Elle montre comment les révoltés s'opposent, au nom de la loi divine, aux règles de droit que les princes et leurs officiers veulent mettre en place. Lorsque Ulrich Schmid demande aux seigneurs de la ligue souabe selon quelle loi les plaintes des paysans seront examinées et qu'on lui répond qu'elles le seront selon les règles en vigueur à la Chambre impériale, il se dit non satisfait et réclame la loi fixée par Dieu dans la Bible et les prédicateurs de l'Evangile pour arbitres. La Bible contre le droit romain et les pasteurs à la place des juristes. A tout le moins, une relation entre le rejet du droit romain et une certaine interprétation des commandements de Dieu apparaît bien à l'évidence. Et Luther? Il est certain que se trouvent dans ses ouvrages de nombreuses critiques parfois violentes à l'encontre des hommes de loi traités par lui, sans plus de ménagements, de mauvais chrétiens. La loi n'est pas mieux considérée puisqu'il écrit qu'elle doit être au service de la conscience et non l'inverse. Mais il ne faut voir là, remarque justement l'A., que la volonté d'affirmer la suprématie du théologien sur le juriste de même que le geste symbolique de brûler, en 1520, un traité de droit canon vise à faire comprendre une conception de l'Eglise à l'opposé de celle défendue par Rome bien plutôt qu'à manifester un quelconque dédain à l'égard de la loi. Celle-ci, au contraire, montre avec force M. Strauss, est un des fondements de la pensée de Luther. Le »vieil Adam, écrit ce dernier, ne doit pas se conduire selon sa propre volonté mais celle-ci doit être soumise non seulement par la contrainte des lois mais aussi par la punition et par le sang«. Si tout le monde était chrétien, concède-t-il, il n'y aurait pas besoin de lois. Ainsi, pour les commandements de Dieu. »Je ne les observe pas seulement, déclare-t-il, parce qu'ils ont été donnés par Moïse mais parce qu'ils sont implantés dans ma nature et que Moïse et ma nature sont en accord avec eux.« Mais cette loi naturelle est-elle perçue par tous? Non répond Luther. Aussi faut-il user de contrainte. Là est la grande différence entre le réformateur et les paysans révoltés de 1525 pour qui, au contraire, la loi naturelle d'inspiration divine est au cœur de chacun. Et cela conduit, puisque l'enseignement divin doit être imposé à des êtres rétifs, à souligner les relations d'interdépendance qui existent entre la loi du prince et l'Evangile. Encore sent-on une continuelle réticence chez Luther à mettre sur le même plan la loi humaine et la Parole de Dieu. Ce scrupule ne se trouve pas en Melanchthon pour qui les politiques font une œuvre voulue par Dieu en établissant des codes. Quelques années encore et les théologiens luthériens écriront comme une vérité allant de soi, en s'appuyant sur la haute autorité de Paul, que la »justice et les cours n'ont pas été inventées par les hommes mais établies par Dieu«. Dès lors, le droit romain appliqué par le prince sur son territoire se trouve non seulement parfaitement reconnu par les théologiens luthériens mais il est partie consubstantielle de chaque Eglise l'unissant ainsi étroitement à l'Etat. Cette situation juridique trouve son correspondant social dans les relations qui existent entre théologiens et juristes unis dans un même groupe social. Il en est ainsi dès le début de la seconde moitié du XVI^e siècle en Souabe, en Palatinat ou en Saxe. Un des intérêts du livre consiste dans la volonté de son A. de poursuivre la comparaison avec les Etats catholiques. On y voit que Ferdinand II, au Tyrol, Guillaume V, en Bavière, n'agissent pas autrement que le duc de Wurtemberg. En pays catholique ou protestant, l'extension de la justice du prince, les progrès de son administration, le nombre accru de ses officiers s'accompagnent d'une emprise plus forte de l'autorité civile sur l'Eglise. Qu'il s'agisse de

territoires protestants ou catholiques, on assiste partout après 1550, à un accroissement du pouvoir politique non seulement sur l'Église mais aussi sur la société au sens large. La visite des paroisses, acte par excellence de la rénovation religieuse, est bien décidée et organisée par le prince qu'il s'agisse du duc de Saxe ou de l'archiduc Habsbourg en Tyrol et en Haute-Alsace. Ainsi, revient-on au propos initial, à la réflexion de départ sur le terme de « Réforme ». « Réformer » un territoire était toujours un acte politique » constate l'A. (p. 268). Il n'était pas que cela, certes. Mais en étudiant le vaste mouvement de renouveau religieux du XVI^e siècle dans la perspective de la réception du droit romain avec les résistances qu'il rencontre en Allemagne, l'ouvrage suggestif de M. Gérald Strauss invite à creuser les rapports complexes qui unissent le phénomène religieux avec le pouvoir et, en allant plus loin, à s'interroger sur la consolidation par la Religion de l'autorité des princes de l'époque moderne.

II – Église et société

L'Église aussi est un pouvoir. Les deux ouvrages de Peter Schmidt et de Peter Hersche le montrent fort bien. Comment Rome a-t-elle constitué une élite cléricale capable de défendre en Allemagne les principes du concile de Trente, en état aussi de s'opposer à l'intervention croissante des princes et de maintenir envers et contre tout la primauté romaine? C'est cette question qu'examine M. Schmidt dans son livre consacré au collège germanique². On croyait tout savoir de ce très illustre institut romain depuis le travail ancien de Mgr. Andreas Steinhuber. En fait, si on connaissait l'histoire de la maison, son organisation matérielle, le programme de ses études et même la liste de ses élèves, il nous manquait un traitement statistique de ces informations nous permettant une approche, selon les méthodes mises au point par D. Julia, W. Frijhof et M. M. Compère, de l'institution, de son recrutement, du devenir de ses étudiants. Etant donné l'importance de l'établissement étudié, le travail déborde l'histoire de l'éducation: c'est tout un pan de l'histoire de l'Église du *Reich* aux XVI^e-XVIII^e siècles qui se trouve ainsi mieux éclairé.

Fondé en 1552 selon des plans inspirés par le cardinal Morone et par Ignace de Loyola, le *Collegium Germanicum* est, sans doute, la première réalisation conforme à l'esprit du concile de Trente avant même l'achèvement de ce dernier. Les pères siégeant au concile avaient insisté, dès les premières sessions, sur la nécessité de n'admettre aux ordres majeurs que des clercs bien formés, ayant reçu une instruction adaptée à leurs futures fonctions. Le concile s'en remettait, pour l'application de ce décret, aux évêques. Mais comment en espérer un début de réalisation dans une Allemagne gagnée en grande partie aux idées de la Réforme et où le temporel des évêchés avait été bien souvent accaparé par les princes? Le collège germanique, premier des séminaires pour étrangers à Rome, a donc pour but de se substituer aux évêques défaillants en formant des prêtres et des théologiens pour des pays qui, depuis les progrès du luthéranisme, en ont un urgent besoin. Le choix de Rome s'impose aussi pour une seconde raison: ne convient-il pas d'instruire sous les yeux mêmes du souverain pontife et selon les purs principes catholiques ceux qui sont destinés à exercer leur ministère dans des régions où la primauté romaine est rejetée? D'ailleurs, c'est à la Compagnie de Jésus qui s'est donnée pour mission la défense de l'Église dans l'obéissance la plus complète au Saint-Siège qu'est confié, dès 1552, l'établissement. C'est elle qui par l'intermédiaire des différents recteurs des collèges des pays germaniques sélectionne les candidats pour le *Germanicum*. Mais, très vite, se pose le problème de la finalité de ce dernier. Ignace de Loyola songeait avant tout à des missionnaires, des Pierre Canisius séculiers qui auraient parcouru l'Allemagne se portant sur tous les fronts

² Peter SCHMIDT, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552-1914)*, Tübingen, 1984, 364 p. (Max Niemeyer Verlag) (Bibliothek des Deutschen historischen Instituts in Rom, Band 56).

du combat avec l'hérésie. Ses successeurs, sous la pression de plus en plus forte de la curie et même de la papauté, songent avant tout à la noblesse. Réformer l'Eglise du *Reich* par le sommet, tel est le mot d'ordre qui finit par s'imposer autour des années 1580. Peut-être aussi que d'autres considérations interviennent: l'attrait escompté des carrières ecclésiastiques sur les familles nouvellement passées à la Réforme, le souci de maintenir les autres fermement attachées à l'Eglise romaine par la perspective de prébendes. Il n'est pas exclu non plus que les événements de Cologne marqués par la résistance du chapitre cathédral à la volonté manifestée par l'archevêque Gebhart de Truchsess de détacher son électorat du camp catholique aient porté les milieux romains à privilégier la formation des jeunes gens destinés à devenir les membres du haut clergé. Toujours est-il que selon les statuts de 1584, le collège germanique a pour fonction d'accueillir par priorité des nobles, encore spécifie-t-on que parmi ces derniers une place privilégiée doit être accordée à ceux qui sont déjà en possession d'un bénéfice. Autrement dit, c'est la noblesse des chevaliers et, plus encore, des comtes et des princes d'empire qui peuple traditionnellement les chapitres des églises cathédrales d'Allemagne. Grégoire XIII avait fixé à cent l'effectif souhaitable du collège auquel il avait donné tous ses soins. En fait, on eut bien du mal – jusqu'au milieu du XVIII^e siècle du moins – à s'en tenir à ce nombre d'étudiants tant la demande des familles était grande. C'est entre 1660 et 1720 que la poussée est la plus forte avec un maximum très net dans les premières années du XVIII^e siècle. A cette époque, d'ailleurs, plus de 70 % des *Germaniker* sont nobles alors que dans les années 1580 lorsque survivait encore l'esprit initial des jésuites fondateurs, le rapport nobles/non-nobles était exactement l'inverse (80 % de roturiers). Les élèves proviennent, depuis le début du XVII^e siècle, en majorité de régions où les confessions se trouvent mêlées telles que le Rhin inférieur, la Westphalie, les pays du Rhin supérieur, la Souabe. Mais, au fur et à mesure qu'on avance dans le XVII^e siècle et surtout dans le XVIII^e siècle, la part des clercs originaires des pays entièrement catholiques progresse sans cesse jusqu'au moment où (vers 1750) les seuls Autrichiens occupent le tiers des places. Aussi, d'aucuns en viennent à se demander si une telle institution a encore sa raison d'être dans l'Allemagne d'après les traités de Westphalie. Si encore elle se destinait à recevoir les jeunes gens issus de pays à majorité protestante, elle serait conforme à l'esprit de sa fondation, mais à quoi bon accueillir de jeunes nobles qui peuvent désormais trouver des universités et des pensionnats dans leur pays et qui, de surcroît, ont fortement tendance, malgré les précautions prises, à considérer le *Germanicum* comme une étape de leur *Kavalierstour*? En fait, les plans de réforme de pieux jésuites des années 1670 ne sont pas plus pris en considération que les discrètes remontrances de certains membres de la congrégation pour la Propagation de la Foi dont relève, théoriquement, le collège germanique. Les familles nobles du *Reich* et des Etats patrimoniaux des Habsbourg, souvent chargées d'enfants, tiennent bien trop aux avantages offerts par le collège de Rome. Outre les six ou sept ans d'entretien gratuit dans la ville éternelle, le jeune noble a toutes les chances, s'il n'est pas déjà pourvu d'un canonicat, de profiter d'une provision à un bénéfice dont le pape a la nomination. Les relations nouées au cours de ces longues années de séjour romain, la proximité des personnages puissants, la connaissance des rouages complexes des institutions de la cour pontificale sont autant de profits qu'un jeune ecclésiastique peut retirer aussi de ses années d'études dans la ville éternelle. Bien des parents devaient penser tout bas ce que, rapporte-t-on, aurait dit tout haut la mère de Guillaume-Egon de Fürstenberg lors de son départ accompagné de son jeune frère du château d'Heiligenberg: »O Rome capitale du monde, je t'adresse mes fils. Prends-les en habits noirs, rends-les moi, de pourpre vêtus!«

Ainsi s'explique que ce que les religieux animés du pur esprit missionnaire n'avaient pu accomplir après les traités de Westphalie, se réalise tout seul dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Lorsque par suite du Fébronianisme et de l'épiscopalisme, un certain anticurialisme se développe à l'intérieur de l'Eglise du *Reich* et que les provisions de bénéfices en cour de Rome sont de plus en plus mal reçues par les chapitres, du coup l'intérêt des familles nobles pour le *Germanicum* s'atténue sensiblement. Bien avant l'interdiction formelle faite par Joseph II à ses

sujets d'étudier à Rome et de s'y faire immatriculer (1781), le collège germanique a cessé d'attirer en nombre les jeunes clercs de la noblesse. Il n'empêche que pendant près d'un siècle et demi – de 1630 à 1770 environ – le *Germanicum* visa à former les dirigeants de l'Eglise du Saint-Empire. Y est-il parvenu? Pour certaines régions, telles que l'Allemagne du sud, les pays rhénans, l'Autriche, les résultats bien qu'importants ne furent jamais décisifs. Pour l'ensemble des chapitres du *Reich*, le nombre de prébendes occupées par les anciens *Germaniker* n'excéda jamais, même à l'époque la plus favorable pour eux (c'est-à-dire la seconde moitié du XVII^e siècle), 22,8 % des stalles, soit moins du quart des places. Quant aux évêques issus de la même institution romaine, ils ne dépassèrent pas pour la période 1560–1803, 22 % des prélats. Il faut donc nuancer fortement l'opinion, constate M. Schmidt, selon laquelle le *Collegium Germanicum* aurait été le centre de formation de tout l'épiscopat allemand jusqu'au XIX^e siècle. Mais le nombre n'est pas tout. Chacun sait qu'au sein d'un chapitre ou d'une province ecclésiastique quelques personnalités, une ou deux parfois, tiennent une place décisive, guidant les choix dans les moments importants. Les *Germaniker* répartis sur toute l'Allemagne, unis à Rome et sans doute aussi entre eux par les liens de l'amitié voire d'anciennes ou toujours vivantes confraternités, s'appuyant sur leurs anciens maîtres, les jésuites, partout présents d'Anvers à Prague, n'ont-ils pas constitué à travers l'Empire ce réseau de fidélités à Rome toujours prêt à serrer les rangs en cas de besoin? Cela l'A. ne l'examine pas laissant le lecteur souhaiter qu'une suite soit donnée à cette très solide étude.

Bien qu'antérieure dans sa conception et dans sa réalisation, la thèse, très remarquable de M. Peter Hersche répond à certaines questions laissées ouvertes par M. Peter Schmidt et surtout apporte une contribution d'importance à notre connaissance de l'ancienne *Reichskirche*³. L'étude de M. Hersche est véritablement pionnière non pas seulement à cause de l'exploitation massive des techniques de l'informatique auxquelles d'autres chercheurs avant lui avaient eu recours, mais à cause de leur application à un objet, les chanoines de 27 chapitres de l'Empire de 1601 à 1803, qui les justifiait pleinement. Comment maîtriser, en effet, selon les méthodes traditionnelles, des données portant sur 5725 noms de chanoines, 26000 dates, 1000 informations de relations familiales et 5000 indications de cumuls? A cela s'ajoute un questionnement extrêmement fin mettant bien en valeur les aspects que ceux qui ont étudié les anciens chapitres considèrent comme des points sensibles tels que l'origine géographique et sociale des prébendés, les cumuls, les relations entre chapitres, les familles possessionnées, l'évolution au cours des deux siècles. Il convient d'ajouter que l'A., bon connaisseur des mouvements d'idées grâce à un travail antérieur sur le jansénisme en Autriche, sait ne pas rester prisonnier de la seule histoire quantitative et ouvre, dans sa conclusion en particulier, des perspectives de recherche tout à fait stimulantes. Le seul regret que peut émettre le lecteur concerne l'aridité des tableaux qui se succèdent pendant un volume entier et dont certains ne sont pas toujours facilement lisibles. Leur traduction, pour bon nombre d'entre eux, sous forme de cartes ou de graphiques était-elle vraiment impossible?

L'étude des chapitres des cathédrales en Allemagne a été entreprise depuis fort longtemps déjà par les historiens. C'est là un fait qui ne peut manquer de surprendre en France où la recherche dans ce domaine est beaucoup plus récente et ne privilégie pas au même titre les chapitres sur les collégiales. La raison en est, comme le rappelle M. Peter Hersche, l'importance primordiale des chapitres dans les Etats ecclésiastiques. «Le prince-évêque, écrit-il, était un pôle de ces Etats, le chapitre cathédral en était l'autre.» Car ce dernier – et c'est toute la différence avec la situation française – a été maintenu par le concordat germanique dans son droit d'élire l'évêque qui est toujours choisi dans son sein et qui doit avant son élection souscrire une «Capitulation» par laquelle il reconnaît les anciens droits du corps et jure de ne

3 Peter HERSCHE, *Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert*, 3 vol., 1: Einleitung und Namenslisten, 2: Vergleichende sozialgeschichtliche Untersuchungen, 3: Tabellen, Peter Hersche, CH-3510 Ursellen, 1984, 304 p., 207 p., 261 p.

pas gouverner sans son conseil. De fait, une fois élu, le prince-évêque ne peut prendre certaines décisions concernant le temporel principalement – ainsi l'engagement d'un fief – sans l'accord des chanoines. Ceux-ci constituent véritablement, comme le rappellent des mémoires de juristes alsaciens destinés à instruire la cour de Versailles des usages du diocèse de Strasbourg, le « sénat » de l'Église. Retenons l'essentiel : le droit d'élire le prince-évêque. C'est-à-dire que dans l'Allemagne des princes des XVII^e–XVIII^e siècles, les assemblées de chanoines disposent non seulement d'un pouvoir au spirituel considérable mais que sur le plan politique leur importance est encore peut-être plus grande. Si l'on ajoute que les « seigneurs-comtes », comme on les nomme à Strasbourg, commandent en maîtres sur de vastes seigneuries leur assurant à chacun des revenus qui dépassent ceux de plus d'un évêché « crotté » du royaume de France, on comprend l'intérêt des familles de la noblesse allemande pour ces prébendes. Il ne s'agit pas tant pour elles de placer leurs cadets, que de s'assurer un rôle dans l'Empire grâce à l'élection des évêques et à la participation à la politique des principautés ecclésiastiques tout en profitant de revenus substantiels leur permettant de maintenir leur rang. Aussi, ne doit-on pas s'étonner que la noblesse ait considéré les 27 chapitres d'Empire comme son domaine propre ne laissant jamais, même à la fin du XVIII^e siècle, aux clercs issus de la bourgeoisie plus de 10 % des prébendes. Cette emprise est encore renforcée par le cumul qui, parmi les chanoines nobles, se pratique dans les deux tiers des cas. Certains chapitres se trouvent unis, par le seul fait que les mêmes ecclésiastiques se trouvent en place dans les deux corps (tableau 20). Ainsi était-il habituel, tout au long des XVII^e–XVIII^e siècles, pour les chanoines de Cologne de siéger également au grand-chapitre de Strasbourg. Une conjonction identique existait entre Wurzburg et Bamberg ou Passau et Salzbourg. Si l'on ajoute la durée moyenne des présences qui est de trente ans par individu, on imagine l'importance des revenus ecclésiastiques utilisés à soutenir les familles nobles. Cette relation entre noblesse et chapitres est, toutefois, plus ou moins intime suivant les régions. Elle est particulièrement forte dans le monde rhénan et dans les pays adjacents du Nord-Ouest (Cologne, Trèves, Juliers, Clèves) avec respectivement 16 % et 8 % du contingent total recensé au cours des deux siècles. L'Autriche (13,3 %), la Souabe (12 %) et la Franconie (8 %), la Westphalie (13 %) se distinguent également. Constatons la permanence de l'axe Münster-Cologne-Trèves-Strasbourg-Bâle avec son prolongement en Souabe. C'est l'Allemagne des chapitres qui traverse sans trop de dommages les troubles du XVI^e siècle et dont il faudra bien un jour réexaminer, grâce à des études justement comme celle de M. Hersche, la place dans l'histoire de la Réforme et dans celle de la Contre-Réforme. De ces régions privilégiées sont issues les « familles dominantes » qui jouent grâce à leur implantation d'ancienne date, au nombre de leurs représentants, aux cumuls pratiqués avec maîtrise un rôle déterminant dans les plus illustres chapitres. Tels sont les Königsegg, les Manderscheid, les Salm, les Truchsess von Waldburg suivis de près par les Fürstenberg, les Hesse-Darmstadt, les Hohenlohe, les Nassau-Hadamar, les Lorraine. A Strasbourg où ne peuvent postuler que les candidats faisant état de seize quartiers de noblesse princière ou comtale tant du côté paternel que maternel, trois familles disposent au moins de 40 % des prébendes sans discontinuer au long des XVII^e–XVIII^e siècles. Il s'agit des Manderscheid, des Königsegg et des Salm. Quand l'une faiblit (les Manderscheid au XVIII^e siècle), l'autre prend la relève (les Königsegg occupent alors un cinquième des canonicats). Le reste des prébendes étant partagé entre six familles (les Truchsess von Waldburg, les Fürstenberg, les Hohenlohe, les Löwenstein, les Hohenzollern, les Hesse-Darmstadt), on peut dire que malgré l'introduction des français en 1687, plus des trois quarts des canonicats de Strasbourg ont été tenus, au cours de la période envisagée, par neuf familles. Cela dit, le poids de ces oligarchies est sans doute beaucoup plus apparent que réel. L'A. ne tient pas assez compte des rivalités d'intérêts qui existent entre les lignages, de l'appartenance de ces derniers à des clientèles différentes voire opposées. Ainsi, pour reprendre l'exemple de Strasbourg, se profilent en réalité, à la hauteur des années 1660, derrière les chanoines en place la rivalité Habsbourg/Wittelsbach. Toute la diplomatie du roi de France consiste à utiliser les « partis » déjà en place pour finir par imposer son candidat,

François-Egon de Fürstenberg, qui n'appartient pourtant pas à l'une des «familles dominantes» du grand-chapitre. Le lecteur de l'ouvrage de M. Hersche doit avoir présent à l'esprit ces liens de clientèle, ce poids économique variable des familles (il est certain que les Manderscheid à Strasbourg ont beau être nombreux ils n'en sont pas moins fort besogneux dès le milieu du XVII^e siècle et peuvent donc être «achetés» facilement), s'il veut se faire une idée juste de la réalité. Certes, l'étude de ces aspects, essentiels à notre avis, ne pouvait être conduite à loisir dans le cadre d'un tel ouvrage. On eût souhaité, cependant, qu'ils fussent au moins suggérés. En revanche, l'A. met parfaitement en lumière l'évolution de ces grands corps et montre, en particulier, comment cette institution qui a tenu une si grande place dans l'ancienne Eglise du *Reich* commence à se défaire au cours du XVIII^e siècle. Le vaste réseau qui couvrait autrefois toute l'Allemagne catholique s'effiloche. Chaque chapitre se referme frileusement sur sa région, réservant ses prébendes à 75 %, voire à 90 %, comme sur le Rhin et en Franconie, à la noblesse locale. Cette «provincialisation» du recrutement est-elle à mettre en rapport avec la crise de la noblesse de l'Empire? Il le semble bien. A la chute de la mortalité infantile dans la noblesse comme dans les autres familles, provoquant l'augmentation du nombre d'adultes qu'il faut bien établir, correspond l'allongement de l'espérance de vie (la présence dans les canonicats passe de 25 ans et demi au début du XVII^e siècle à 32 ans et demi à la fin du XVIII^e siècle) qui fait que les vacances se raréfient. Du coup, prime chez les candidats avant toute autre considération, la nécessité de trouver un refuge, un asile pour ne pas vivre dans le besoin. M. Hersche a raison d'écrire qu'à la veille de la sécularisation les chapitres sont devenus les «hôpitaux de la noblesse». Cette nouvelle fonction des chapitres ne remet-elle pas en cause ce qui était jusqu'alors leur raison d'être? Ce rôle de contrepoids face au prince-évêque, cette activité politique au sein de l'Etat ecclésiastique ne sont-ils pas sur le point d'apparaître des phénomènes du passé? A l'époque de l'épiscopatisme triomphant, les chanoines uniquement préoccupés, dans leur grande majorité, de préserver leurs revenus et de placer leurs neveux donnent le sentiment d'appartenir à une institution caduque. Bien mieux, en se cramponnant envers et contre tout à leurs antiques privilèges, ils bloquent toute réforme que ce soit celle de l'Eglise post-tridentine qu'ils empêchent l'évêque de réaliser par la capitulation qu'ils lui imposent ou que ce soient celles voulues par les *Aufklärer* pour qui le retour à l'Eglise primitive du Christ et de ses apôtres passe par la suppression de ces corps où se mêlent le temporel (et sans doute beaucoup de temporel) au spirituel. Ainsi, les hommes des «Lumières», et Joseph II lui-même, voient-ils dans les privilèges des anciens chapitres le type même de ces abus qu'il convient de supprimer si l'on veut réformer l'Eglise. La sécularisation de 1803 met donc fin, sous sa forme ancienne, à une institution en crise déjà depuis plus d'un demi-siècle.

III – L'iconographie

Bien sûr, lorsqu'on examine les rapports du phénomène religieux avec le pouvoir ou avec la société, la religion dans son être même nous échappe toujours un peu. Le politique ou le social restent, quoi qu'on fasse, au premier plan. L'intérêt de l'étude de Madame Ursula König-Nordhoff est de placer le sacré au cœur de sa réflexion en s'interrogeant sur le destin posthume d'Ignace de Loyola depuis sa mort en 1556 jusqu'à sa canonisation en 1622⁴. Pour matériau de base, l'A. choisit l'iconographie utilisée volontiers aujourd'hui par les historiens de la sensibilité religieuse tels que Michèle Ménard ou Bernard Cousin. Mme König-Nordhoff s'en tient cependant à une approche classique, plus dans la ligne des précurseurs en la matière,

4 Ursula KÖNIG-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600*, Berlin (Gebr. Mann Verlag) 1982, 379 p. et 543 ill.

Emile Mâle et surtout John B. Knipping dont l'admirable *»Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands. Heaven on earth«* (2 vol., Hilversum 1939–1942, 2^e édition, Leyde, 1974) est encore trop peu connu en France. Il fallait d'abord, comme Knipping pour les Pays-Bas, établir un corpus. Celui-ci est impressionnant: 543 numéros où voisinent Rubens et Van Dyck avec les graveurs anonymes d'humbles images de dévotion. Cet immense travail inspire le respect lorsqu'on connaît les difficultés rencontrées par les chercheurs pour réunir ce genre de documents. Il suscite aussi l'admiration et la gratitude du lecteur car Mme König-Nordhoff a regroupé un ensemble d'une richesse considérable que les historiens n'ont pas fini de commenter. L'A. s'y emploie d'ailleurs avec le plus grand soin. Chaque planche est analysée, confrontée à d'autres planches voisines ou quelquefois d'une origine apparemment lointaine. Toutefois, est-ce la complexité de la période historique? est-ce la richesse même du catalogue avec les pistes nombreuses offertes? la ligne directrice du livre n'apparaît pas toujours en pleine clarté. L'A. s'engage parfois sur des chemins sinueux où le lecteur la suit avec quelque difficulté. Il s'interroge aussi sur l'intérêt d'une histoire interne de la Compagnie de Jésus poussée jusque dans ses détails alors que le tableau contrasté – et infiniment plus utile pour la compréhension du sujet – du catholicisme à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle est souvent perdu de vue.

Ces réserves ne doivent pas, cependant, cacher tout l'intérêt qui doit être porté à cet ouvrage solide, original et qui invite à la réflexion. D'emblée, l'A. pose la question: quel rapport s'établit entre la production d'images et la campagne de canonisation? Images-supports ou images-reflets? La réponse est bien difficile à donner. Au moins, convient-il de marquer le lien qui existe entre ces deux éléments. En 1572 paraît la première biographie d'Ignace, celle du jésuite Ribadeneyra qui, déjà, conçoit son œuvre comme une hagiographie. Les grands épisodes de la vie du héros, tels que la blessure au siège de Pampelune, la guérison miraculeuse par saint Pierre, la retraite dans la grotte proche de Montserrat, la confirmation des règles de l'ordre par Paul III et jusqu'à la mort du fondateur avec les événements merveilleux survenus sur sa tombe se trouvent consignés. Au centre, la scène forte par excellence destinée à devenir l'élément fondateur du culte de saint Ignace: la vision de la Storta. En route pour Rome, Ignace en prière à la petite chapelle de la Storta voit apparaître devant lui le Christ portant sa croix pendant que Dieu le Père se manifeste dans sa gloire. *»Je serai avec vous à Rome«* dit Jésus prédisant ainsi le succès de la démarche d'Ignace et de ses compagnons auprès du pape. Mais, par la conjonction dans l'événement décrit, d'Ignace, du Christ, de la Vierge de la Storta, et de Dieu le Père c'est la reconnaissance par le Ciel du premier jésuite comme saint qui est ainsi clairement manifestée. La canonisation d'Ignace par l'Eglise doit donc suivre logiquement l'approbation de son ordre si miraculeusement annoncée. Ces scènes fortes du récit appellent, tout naturellement, l'image. Très vite, à la demande, d'ailleurs, de Ribadeneyra des artistes se mettent à l'ouvrage pour illustrer la *»Vie«* du fondateur de la Compagnie de Jésus. Des cycles apparaissent, à partir des années 1590, fixant en trente, quarante ou plus gravures les épisodes relatés. Parfois, le support du livre disparaît comme dans cette feuille gravée par Villamena et produite à Rome en 1600 qui représente Ignace lors de l'apparition de la Storta entouré de vingt-neuf scènes de sa vie. L'image comme instrument de propagande auprès des simples fidèles se montre ici clairement. Ignace est présenté en tant que thaumaturge puissant – comme dans cette autre figurine de facture encore plus populaire où il est montré chassant des démons – à qui il faut avoir recours. Mais en d'autres occasions, lorsqu'il s'agit d'illustrer un livre ou à plus forte raison de tableaux à placer dans une église ou une chapelle, ce sont des artistes de grand renom qui sont sollicités. Rubens et Van Dyck interviennent très tôt, en particulier dans la décoration du Gesù. Le premier, surtout, a sans doute peint lors de son séjour à Rome, entre 1606 et 1608, un Ignace et un François-Xavier destinés à être placés de part et d'autre du maître-autel. Ce sont eux qui sont largement reproduits par la gravure et que le célèbre peintre flamand reprend, à peu de choses près, pour la décoration de la cathédrale d'Anvers lors des grandes fêtes de la canonisation de 1622 au succès desquelles il contribue

largement. Il est l'auteur, par ailleurs, dès 1605/1606, en compagnie du graveur Barbé de tout un cycle d'une *Vita* très largement répandue avant même la béatification. Remarquable est, dès 1595, le réseau de production d'images. Le lien Rome-Anvers s'impose d'emblée à la lecture du livre de Mme König-Nordhoff. Certes, la grande ville des Flandres est en relations suivies avec la capitale de la catholicité par son active maison professe de la Société de Jésus, par ses artistes qui ont l'habitude, maintenant, de commencer leur carrière par le séjour rituel à Rome. Mais le jeu des influences ne va pas dans un sens seulement. La participation des peintres et des graveurs flamands à l'iconographie ignacienne est massive. Ils y apportent leur tempérament, leur sensibilité religieuse, leur talent. Ne la marquent-ils pas, définitivement, de leur empreinte? A côté d'Anvers et Rome, une constellation de centres importants se dessine. Il y a Paris, Séville, Augsbourg, Ingolstadt. Cette nébuleuse est-elle le fruit de hasard? Ne donne-t-elle pas la liste des centres dynamiques de la Compagnie de Jésus au tournant du siècle? En même temps qu'elle révèle certains lieux d'élection où un art religieux et catholique qui se cherche encore parfois est en passe de s'épanouir et de s'imposer. L'abondance d'images imprimées en quelques années dont témoigne les très beau catalogue de Mme König-Nordhoff est le signe de la vitalité d'un ordre encore jeune et de la demande du peuple chrétien. D'où cette inflexion très visible de la thématique que l'A. relève avec bonheur. Dans un premier temps, autour des années 1590, un Ignace dans une attitude assez raide est en prière devant un crucifix tandis que se déroulent autour de la scène centrale les épisodes les plus importants de sa vie. C'est une histoire dont l'aboutissement est la fondation de l'ordre et dont tous les événements y compris la sainteté du personnage principal sont rapportés au Christ. Vers 1600, la gravure de Villamena le montre, un changement très net se dessine. Ignace, toujours au centre, est saisi au moment où il est illuminé et transfiguré par l'apparition céleste dont il est gratifié à la Storta. Il en reçoit même une auréole annonciatrice de sa glorification future. Autour de lui, les scènes retenues sont celles de ses miracles ou des faits merveilleux qui ont accompagné sa carrière terrestre. Enfin, la vie en 80 tableaux publiée à Rome en 1605/1606, œuvre de Rubens et Barbé, unit histoire et miracles en ce sens qu'elle insère dans la trame de la vie d'Ignace en en fixant les dates, les lieux, les protagonistes, les événements extraordinaires relatés sur le mode de la « légende dorée » dans les cycles précédents. Ces trois courants qui se succèdent, avec un si bref intervalle entre eux, ont, pour le premier, leur source en Espagne, pour le second dans les Flandres (les frères Wiercx) et pour le troisième à Rome encore que la participation de Rubens indique une forte influence anversoise. On en revient à ce jugement de Knipping que l'A. cite à juste titre dans sa conclusion sur le catholicisme des années 1550-1650 tout en nuances et riche de traditions puisées à des sources différentes, sous des climats opposés. Non, Rome ne commande pas seule comme le croyait Emile Mâle. Un des enseignements que retire l'historien de l'étude si documentée de Mme König-Nordhoff c'est ce dialogue permanent, par artistes interposés, entre Rome et Anvers, Ingolstadt et Madrid au cours de la période envisagée. C'est ce qui en fait sa richesse, mais aussi sa complexité. Une autre conclusion s'impose. Elle concerne la puissance des images. Quelle fut leur part exacte dans le succès des efforts pour obtenir la canonisation? Il n'est guère possible de la déterminer. En tout cas, leur diffusion dans toute la chrétienté a permis, en quelques années, de faire d'un intellectuel, austère fondateur d'ordre, un thérapeute populaire dans les plus modestes foyers. Il est difficile de ne pas penser, en termes modernes, à une campagne de publicité avec l'utilisation particulièrement efficace et sans cesse affinée quant à l'objectif visé, du media le plus approprié. Mais s'en tenir là serait, sans doute, réduire la portée de l'ouvrage de l'A. D'autant qu'il n'est pas sûr, il s'en faut de beaucoup, que tout ait été toujours parfaitement contrôlé par les jésuites. L'idée qu'on en retire est plutôt celle de l'étonnante puissance de l'image, autour des années 1600, et par voie de conséquences de ceux qui la créent. Il y a là une force considérable que les décrets célèbres du concile de Trente nous font pressentir, que le livre de Mme König-Nordhoff contribue à mieux cerner sans que pour autant, nous modernes, nous soyons capables de l'expliquer totalement tant elle semble porter en elle une part de

mystère. Et ce mystère n'est-ce pas le sacré que l'artiste approche et contemple en face autant et peut-être mieux que le prêtre officiant à l'autel? Ainsi l'Eglise, après le concile de Trente, a-t-elle eu besoin de l'art pour faire entrevoir, à ceux qui restaient troublés par l'enseignement des réformateurs, le cœur de la religion c'est-à-dire le sacré; de même la Compagnie de Jésus a-t-elle eu recours à Rubens pour faire reconnaître la sainteté de son fondateur.

Outre l'enrichissement de nos connaissances dans des domaines aussi variés que les origines de la Réforme, la noblesse dans l'Eglise du *Reich*, la canonisation de saint Ignace, les quatre ouvrages examinés ont le mérite de nous alerter sur des techniques ou des méthodes de recherche qui se révèlent fécondes. L'étude des mouvements d'idées selon la manière pratiquée par M. Gérald Strauss éclaire d'un jour nouveau l'histoire religieuse du XVI^e siècle allemand. Les statistiques et l'informatique appliquées par MM. Peter Hersche et Peter Schmidt à l'étude du haut clergé allemand des XVII^e-XVIII^e siècles permettent, pour la première fois, une saisie globale de ce dernier. L'établissement d'un corpus iconographique aussi complet que possible sur Ignace de Loyola dont l'ordre est à la pointe de la Contre-Réforme conduit à une meilleure approche de celle-ci. Ces travaux qui comme tous les bons travaux posent plus de questions au lecteur attentif qu'ils n'apportent de réponses définitives, sont une invite à poursuivre la recherche et démontrent, s'il en était besoin, que l'histoire religieuse des temps modernes est encore, largement, une terre à explorer.