
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 23/2 (1996)

DOI: 10.11588/fr.1996.2.60119

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.

Manfred RUDERSDORF, »Das Glück der Bettler«. Justus Möser und die Welt der Armen. Mentalität und soziale Frage im Fürstbistum Osnabrück zwischen Aufklärung und Säkularisation, Münster (Aschendorff) 1994, 415 S.

Le titre principal de l'ouvrage de M. R., »Das Glück der Bettler«, fait référence à une »Fantaisie patriotique« de 1767 qui décrit trois situations différentes de pauvreté: Möser oppose la vie oisive et relativement heureuse mais peu honorable que mènent les mendiants d'une paroisse londonienne à l'existence difficile et laborieuse mais digne qui est celle d'une famille de petits artisans citadins et d'une femme de journalier rural dans le pays d'Osnabrück. Le premier sous-titre, »Justus Möser und die Welt der Armen«, annonce un sujet qui n'a encore été guère traité: Comment Möser a-t-il réagi face au problème de la pauvreté de masse qui affectait également sa patrie? A-t-il voulu et a-t-il pu mener une politique cohérente et efficace de lutte contre la pauvreté, plus généralement, une authentique politique sociale? Peut-on parler d'un Möser »social«? Le second sous-titre, »Mentalität und soziale Frage im Fürstbistum Osnabrück zwischen Aufklärung und Säkularisation«, nous rappelle que le débat se situe dans l'un de ces territoires ecclésiastiques où se perpétuent les traditions médiévales de la vénérable »Reichskirche«, mais qui sont affrontés aux idées nouvelles des Lumières et que menace une sécularisation imminente (ce sera chose faite en 1803–1806). Cette situation transitoire entre l'ancien et le nouveau présente un intérêt particulier pour qui veut étudier la politique sociale qui a été menée dans ces territoires ecclésiastiques au cours du dernier tiers du XVIII^e siècle. Pour souligner cet intérêt, M. R. ne se contente pas d'examiner les aspects institutionnels et juridiques du combat contre la pauvreté, mais il a également recours aux acquis et aux méthodes de l'histoire sociale et de l'histoire des mentalités. Ce que l'auteur veut nous montrer en priorité, c'est la manière dont les hommes qui ont eu en charge le traitement de la pauvreté à Osnabrück ont vécu et perçu ce problème et comment leur façon de le percevoir a déterminé leurs conceptions et leur action en matière de prévention et d'assistance sociales.

Mais cette étude sur l'Evêché d'Osnabrück reste pour l'essentiel une étude sur Justus Möser. L'homme d'Etat osnabrückois est le point de référence, le »Bezugspunkt« du travail de M. R. Etant donné sa position politique, c'est en grande partie de lui, en effet, que dépendait la solution du problème que soulevait l'existence d'un phénomène de pauvreté de masse à Osnabrück. C'est donc du point de vue »d'en haut«, de Möser essentiellement et, en second lieu, des individus et des groupes dominants et responsables qu'est abordée l'étude du problème de la pauvreté: nous apprenons relativement peu de chose sur les conditions d'existence des pauvres journaliers et des petits artisans ruinés et sur l'état d'esprit des »exclus« condamnés à la mendicité.

Ce bref commentaire du titre et des sous-titres de l'ouvrage résume assez bien le contenu du premier chapitre qui constitue une longue introduction destinée à définir l'objet et les finalités de l'étude ainsi que la méthode d'investigation retenue. Le second chapitre reprend le titre de l'ouvrage, parce que la »Fantaisie« intitulée »Das Glück der Bettler« traduit assez fidèlement l'idée que Möser se fait de la pauvreté sous ses différentes formes. Dans les autres textes qui sont commentés, Möser esquisse, en publiciste soucieux de former l'esprit civique de ses concitoyens, des projets de réformes susceptibles de résoudre le problème de la pauvreté dans le contexte osnabrückois. Ce second chapitre se situe donc sur le plan de la théorie et du débat d'idées. Le troisième chapitre nous ramène à l'action politique et sociale concrète qui révèle un décalage considérable entre une théorie relativement prometteuse et une pratique plutôt décevante dont les effets sont restés limités. Le quatrième chapitre, enfin, n'est autre qu'une conclusion qui fait le bilan de l'enquête et qui ouvre quelques perspectives: la voie osnabrückoise de lutte contre la pauvreté, qui semble être marquée par le traditionalisme, l'immobilisme et la résignation, peut-elle offrir malgré tout un modèle pour l'avenir?

L'image que M. R. nous propose de la situation politique et sociale de l'Evêché d'Osnabrück n'est pas totalement inédite, mais elle présente sur de nombreux points des informations intéressantes et des aperçus originaux. Le cas d'Osnabrück est typique dans la mesure où

il s'agit bien d'un territoire ecclésiastique encore fortement marqué par l'esprit d'une Eglise attachée au corporatisme d'origine féodale et, en matière d'assistance aux pauvres, aux principes de la «caritas» médiévale. Ce qui est déjà moins typique, c'est le système paritaire biconfessionnel qui a été imposé au petit territoire dans la foulée du traité de Westphalie. Mais, sur ce point, la situation d'Osnabruck est encore comparable à celle de quelques autres territoires, à celle d'Augsbourg, par exemple. Ce qui est complètement atypique, en revanche, c'est le principe de l'alternance entre un évêque catholique et un évêque protestant, source de dissensions entre les forces en présence à chaque changement de titulaire du siège. Ce statut paritaire très particulier fait de la société osnabruckoise une société complètement bloquée qui ne souffre aucune évolution significative, plus spécialement dans le domaine de la politique sociale. Si, à la fin de la guerre de Sept Ans, le nouveau souverain protestant, d'origine anglo-hanovrienne, presse le gouvernement local de prendre les choses en main, de centraliser et de rationaliser le système d'assistance sociale dans l'esprit de l'absolutisme éclairé, les partis confessionnels et les corporatismes se crispent sur leurs droits acquis et s'opposent à toute initiative qui pourrait remettre en cause les rapports de force. L'adversaire le plus tenace du pouvoir en place est le chapitre-cathédrale, défenseur des intérêts du parti catholique. Les chanoines sont sur la défensive depuis qu'ils ont été privés, en 1764, d'un pouvoir qu'ils estimaient leur revenir de droit pendant la période de régence. Par conviction religieuse et par esprit d'intérêt, ils refusent catégoriquement toute concession qui permettrait au parti protestant au pouvoir d'avoir, par le biais de la centralisation des fonds et des moyens, un droit de regard sur leur important patrimoine d'où ils puisent les ressources d'une action caritative réservée aux pauvres du parti catholique. Leur recours est l'évêque métropolitain de Bonn, électeur de Cologne, qui dispose de moyens efficaces pour contrecarrer les initiatives du souverain anglo-hanovrien et de son gouvernement osnabruckois.

Dans ce contexte de société bloquée, Möser ne dispose que d'une marge de manœuvre très réduite pour mettre en œuvre les projets de réforme qu'il a exposés dans ses écrits. D'ailleurs, même s'il pouvait les appliquer, il ne semble pas pressé de le faire. Il est d'abord trop soucieux de ménager le fragile équilibre qui s'est établi au cours des années entre les forces en présence et il s'interdit toute initiative qui conduirait à un durcissement des fronts ou qui ébranlerait ce petit monde qu'il tient tant à préserver. Il évite d'autant plus de s'engager dans une action d'envergure qu'il n'en perçoit pas l'urgence: sans être idyllique, la situation ne lui paraît nullement explosive. Aussi croit-il pouvoir la maîtriser soit en faisant prendre par le gouvernement des ordonnances de caractère répressif qui fixent des normes générales destinées à contrôler tant les excès de la générosité individuelle que les débordements de la mendicité, soit par des mesures d'aide ponctuelles ou des améliorations de détail. Pour le reste, il s'en remet au jugement et au sens de leur propre intérêt des autorités locales. Opposé à tout système d'aide centralisé, sur le modèle de ce qu'a fait le prélat Karl Theodor von Dalberg à Erfurt dans l'esprit du réformisme joséphinite, il laisse à la «base» le soin de régler les problèmes de la pauvreté selon le principe que «chacun doit payer son ardoise» («Jeder zahle seine Zeche»). En fait, Möser ne considère pas l'assistance sociale comme un problème prioritaire. Ce qui lui importe en premier lieu, c'est le rétablissement d'une économie ruinée par la guerre. Le bonheur des individus n'est pas son souci majeur. Il veut un Etat prospère dont les piliers seraient des citoyens-propriétaires bien établis et capables de renflouer les caisses de l'Etat. Dans cette perspective fortement marquée par l'éthique protestante et l'utilitarisme des Lumières, la pauvreté est bien plus une faute morale qu'un accident d'ordre social ou économique: «Armut muß verächtlich bleiben». C'est le principe qu'il faut inculquer à toutes les petites gens qui risquent de se marginaliser: la peur de perdre leur honneur doit les inciter à se tuer au travail plutôt qu'à aller mendier.

Dans ces conditions la politique de compromis et des petits pas que mène Möser est bien éloignée du réformisme conséquent d'un Dalberg, des initiatives audacieuses prises par la cité de Hamburg dans les années soixante et même du système d'assistance très efficace qu'a mis

en place à Halle, au début du siècle, le théologien piétiste August Hermann Francke. Cette politique sans envergure ne pouvait mener qu'à l'immobilisme, à la résignation et, en fin de compte, à l'échec. Il paraît donc périlleux de faire d'Osnabruck un modèle en matière d'action sociale. M. R. l'admet volontiers. Tout au plus suggère-t-il que la gestion décentralisée de l'assistance sociale que préconise Möser préfigure le communalisme et la pratique de la subsidiarité qui sont actuellement à nouveau à l'ordre du jour. Mais est-ce suffisant pour faire de l'homme d'Etat osnabruckois, comme le voudrait M. R., un pionnier de l'Etat libéral moderne?

Jean MOES, Metz

Susanne EIGENMANN, *Zwischen ästhetischer Raserei und aufgeklärter Disziplin. Hamburger Theater im späten 18. Jahrhundert*, Stuttgart (Verlag J. B. Metzler) 1994, 245 S.

L'ambition du livre est plus vaste que ne l'indique le titre. Même si l'étude s'appuie principalement sur des documents se rapportant à l'histoire du théâtre hambourgeois durant le dernier tiers du XVIII^e siècle, il ne s'agit pas d'une monographie d'histoire locale. L'auteur tente plutôt à partir de l'exemple de Hambourg de reconstituer un processus de transformation du théâtre qui concerne la totalité de l'aire culturelle allemande à l'époque des Lumières. Le choix de Hambourg paraît heureux, car cette république marchande possède une vraie tradition théâtrale et elle a été le lieu de la première et brève tentative de création d'un «théâtre national» avant que, durant trois périodes d'inégale importance (1771–1780, 1786–1797, 1811–1812), F. L. Schröder y dirige un théâtre privé qui a fait date. L'exemplarité de Hambourg vient aussi du fait que contrairement aux *Hoftheater* qui se créent au même moment et qui profitent du soutien financier d'un prince, la troupe de Schröder est entièrement dépendante de la faveur du public et offre donc la possibilité d'intéressantes observations sur les conditions de fonctionnement d'un théâtre à la fois soucieux de se plier au programme de l'*Aufklärung* concernant le théâtre et assujéti aux contraintes d'une scène commerciale. Le travail met, du reste, bien en lumière la distance entre le discours «éclairé» sur le théâtre comme «institution morale» ou «culturelle» et la réalité quotidienne. Il montre ainsi, alors que l'histoire souvent ne retient de la direction de Schröder que ses représentations de pièces de Shakespeare ou du *Sturm und Drang* dans les années 1770, que son répertoire fait la part belle aux pièces à succès de la *Trivialdramatik*. Il n'en va pas, du reste, autrement sur la scène-mo-dèle de Weimar sous la direction de Goethe.

Susanne Eigenmann étudie, en fait, une période de transition, caractérisée par la sédentari-sation des troupes ambulantes et la littérisation du répertoire dans le climat idéologique de l'*Aufklärung*. Ce passage impose certes un comportement nouveau aux comédiennes et aux comédiens comme aux spectateurs. Mais les habitudes anciennes n'ont pas disparu comme le montre d'une manière très vivante et convaincante la reconstitution semi-fictionnelle d'une soirée en 1776 (ch. I, 1). Le théâtre n'est pas encore devenu ce «temple de l'art» qu'il deviendra au cours du XIX^e siècle.

La principale originalité de l'ouvrage réside sans aucun doute dans l'utilisation systéma-tique de la psychogenèse de la société bourgeoise de Norbert Elias pour l'étude du phéno-mène théâtral. Le renforcement de la discipline sociale et le contrôle accentué de la vie instinctu-elle imposent un comportement nouveau au public comme ils obligent les acteurs à une stric-te discipline sur la scène comme en ville. Les «lois théâtrales» (*Theatergesetze*) de Schröder codifient ces exigences. Susanne Eigenmann montre bien de quelle manière théoriciens, cri-tiques et hommes de lettres se liguent pour moraliser, intellectualiser et institutionnaliser le théâtre. L'exclusion du «bouffon» et le discrédit jeté sur le ballet et autres intermèdes dis-trayants s'inscrivent à l'évidence dans ce processus. Le discours de l'*Aufklärung* n'obtient ce-pendant que des résultats relatifs: l'analyse de deux textes de Schiller («*Über das gegenwärtig-*