

Introduction.
Localisation, imaginaire, espace social

par Ludovic Viallet

Reti Medievali Rivista, 17, 1 (2016)

<<http://www.retimedievali.it>>



**Politique et dévotion autour du souvenir de la Passion
en Occident (Moyen Âge-Époque moderne)**

sous la direction de Laura Gaffuri et Ludovic Viallet

Firenze University Press



Introduction.

Localisation, imaginaire, espace social

par Ludovic Viallet

Les textes présentés dans ce dossier sont issus de contributions et de réflexions élaborées à l'occasion d'une rencontre qui a rassemblé historiens et historiens de l'art, en novembre 2010, autour d'un thème propice aux échanges¹. Il y fut beaucoup question de la forme particulièrement aboutie de dévotion à la Passion qu'ont constituée les "Jérusalem transplantées", "Mont-Calvaires", *Sacri Monti* et *Kalvarienberge* apparus au tournant des XV^e-XVI^e siècles. Nombre d'initiatives, y compris un atlas paru en Italie, permettent de prendre la mesure d'un phénomène qui est surtout appréhendé en tant qu'élément constitutif d'un "paysage"²: notion importante, très actuelle, aussi, en particulier parce qu'elle permet d'intégrer les critères de l'UNESCO³; notion à manipuler avec prudence, toutefois, car elle invite justement à user d'une combinaison délicate et ambiguë des approches scientifique et patrimoniale, comme en témoigne le concept de paysage monastique utilisé depuis quelques années⁴. Certes, parler de paysage culturel au sujet des complexes

¹ *Reproductions et transplantations de lieux sacrés dans l'histoire du Christianisme (Moyen Âge-Époque moderne)*, Clermont-Ferrand, 26-27 novembre 2010. Ce dossier a été édité avec le concours de la Fondation de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pour le développement des recherches en histoire religieuse du Moyen Âge (André Vauchez, Balzan 2013). Que Monsieur André Vauchez soit chaleureusement remercié, ainsi que Madame Martine Alet (CER-COR) pour la préparation rédactionnelle.

² Barbero, *Atlante dei Sacri Monti*.

³ L'UNESCO a fait de l'intégration de l'architecture et de l'art sacré dans un paysage naturel l'un des critères justifiant l'inscription des neuf "Monts Sacrés" du Piémont et de Lombardie, en 2003, au Patrimoine mondial de l'humanité (critères II et IV). Voir la fiche des *Sacri monti*, <<http://whc.unesco.org/fr/list/1068/>> ainsi que celle des différents critères utilisés pour l'évaluation d'un site <<http://whc.unesco.org/fr/criteres/>>.

⁴ Les initiatives (programmes, colloques...) portant dans leur titre l'expression "paysage mo-

dévotionnels paraît plus aisé, sinon plus légitime. Cela a l'avantage, en outre, d'attirer immédiatement l'attention sur le rapport à l'espace et sur le rapport au regard, pour des créations qui s'enracinent en une époque de mutation décisive dans le rapport entre le "voir" et le "croire". Il faut toutefois prendre garde à ne pas se contenter d'une description, que ce soit celle des formes ou celle des actes de piété. L'intérêt doit être porté sur les processus à l'œuvre dans l'érection des complexes architecturaux et iconographiques; et en particulier, sur une forme d'"extension" d'un motif extrêmement présent dans l'imaginaire médiéval, le Saint-Sépulcre, extension qui semble avoir résulté de la rencontre entre la démultiplication de ce motif en Occident à partir du IX^e siècle et les pratiques de sacralisation de l'espace dans ou autour de la cité.

Ce dossier met aussi en perspective des pratiques dévotionnelles sur la longue durée. L'époque contemporaine aurait pu être abordée, à travers les fondations de Chemins de Croix, *Santa Casa* ou même grottes de Lourdes qui sont intervenues au XIX^e siècle et au début du XX^e. Certaines études de cas invitent à une grande traversée: on pensera par exemple au sanctuaire polonais de Kalwaria Zebrzydowska, complexe de quarante-quatre chapelles créé au XVII^e siècle, re-vivifié après la seconde guerre mondiale avec la mise en scène annuelle d'un mystère de la Passion, dont l'espace théâtral présente des similitudes essentielles avec celui du Moyen Âge⁵. Les questions posées par ce type de célébrations collectives ou communautaires, marquées par une forte implication du clergé et de la parole cléricale, ne sont pas forcément fondamentalement différentes malgré les époques. Le XVIII^e siècle marque toutefois une vraie césure; sur le fond des phénomènes – si l'on peut dire – et pour ne pas diluer la réflexion, mieux valait s'en tenir à l'arc chronologique formé par les textes présentés dans ces pages. Il englobe la charnière essentielle qu'a constituée le "temps des Réformes" dans l'histoire du Christianisme, de même que cette "Renaissance" au cours de laquelle a émergé la notion d'art, qui selon Hans Belting a changé la fonction ayant été celle de l'image (*ymago*) pendant des siècles⁶.

nastique" / *Monastic Landscape* se sont multipliées ces dernières années. Si elles ont le mérite de vouloir favoriser les approches interdisciplinaires, il ne suffit pas de plusieurs établissements religieux répartis sur un territoire pour que l'on puisse parler, en historien, d'un paysage monastique. Voir notamment *Klosterlandschaften*.

⁵ À 40 km au sud-ouest de Cracovie, le sanctuaire de Kalwaria Zebrzydowska (inscrit au Patrimoine mondial de l'humanité en 1999) fut créé à l'initiative du voïvode Nicolas Zebrzydowski, sous l'influence des Franciscains, qui y installèrent un couvent. Lieu d'un pèlerinage marial permanent, il est également depuis 1947 le cadre d'un mystère de la Passion – du dimanche des Rameaux au Vendredi saint – dont le texte a été écrit après la seconde guerre mondiale par le père franciscain Augustyn Chadam en s'inspirant de celui d'Oberammergau et des évangiles. Anita Bednarz a retrouvé dans l'espace théâtral de Kalwaria Zebrzydowska les éléments mis en valeur par Elie Konigson pour le théâtre du Moyen Âge; y sont notamment présents presque tous les lieux dramatiques qui servaient de cadre à la représentation sur la scène médiévale. Voir Bednarz, *Le "Mystère" de Kalwaria Zebrzydowska*, mémoire de maîtrise, puis sa thèse *Les mystères de la Passion en Europe*; Bednarz, *L'espace théâtral médiéval de Kalwaria Zebrzydowska*.

⁶ Belting, *Bild und Kult*.

Enfin, la démarche ayant présidé au rassemblement de ces contributions fait converger deux approches: à grands traits, l'une met l'accent sur la sensibilité religieuse, l'autre scrute surtout les usages et significations politiques des processus dévotionnels. Bien davantage que dans les principes et les méthodes, une telle distinction se reflète dans nos intérêts respectifs, à Laura Gaffuri et moi-même, pour les Saintes-Chapelles et pour les Calvaires du tournant des XV^e-XVI^e siècles, et plus largement dans nos travaux de ces dernières années sur les usages politiques des dévotions et les mouvements réformateurs franciscains. Au moment de la rencontre de Clermont-Ferrand, le programme *La devozione come modalità di propaganda politico-religiosa fra tardo Medioevo e prima Età Moderna* coordonné à l'Université de Turin par Laura Gaffuri et Paolo Cozzo venait de s'achever; il ouvrait des perspectives d'enquête sur une "histoire culturelle du politique" – explorée depuis plusieurs années au sein du Centre d'Histoire "Espaces et Cultures" de Clermont-Ferrand (CHEC) – attentive aux pratiques dévotionnelles et ritualisées, perspectives qui n'ont pas cessé d'être scrutées depuis⁷. Il est dommage que n'aient pas pu être présentes Anna Benvenuti et Isabella Gagliardi, alors investies dans un Programme d'intérêt national (PRIN) mené en Italie depuis 2007, notamment à l'Université de Florence, avec lequel nos travaux auraient eu bien des convergences⁸. Le beau volume *Come a Gerusalemme* témoigne de la fécondité des recherches menées sur ce sujet dans la péninsule⁹. Avec sa polarité plus "septentrionale", le dossier présenté ici offre, on l'espère, un apport cohérent et complémentaire.

Au cœur du décloisonnement disciplinaire que ses contributeurs appellent de leurs vœux se trouve, dans tous les cas, l'étude de "lieux". En effet, dans la production de cet élément que l'on appelle le sacré, qui n'existe comme substantif que depuis un siècle et Émile Durkheim, la localisation est essentielle, alors même que, sur le plan théologique, le message chrétien était contradictoire avec tout processus d'inscription dans l'espace¹⁰. Les travaux menés depuis quelques années par Michel Lauwers, Dominique Iogna-Prat ou Didier Méhu sur la "spatialisation du sacré" ont mis en évidence le lien étroit, pour ainsi dire consubstantiel, établi entre structuration spatiale et construction ecclésiologique; probablement faut-il aussi ajouter "construction étatique". Chacun des lieux sacrés qui va être évoqué dans ces pages correspond, en définitive, à ce qu'Eucher affirmait pour la première fois dans son *De laude eremi* (428) au sujet de Lérins, par le biais de la réflexion sur le

⁷ Voir notamment *Images, cultes, liturgies*, issu du programme *Signs and States. Semiotics of the Modern State* financé par l'ERC et coordonné par Jean-Philippe Genet.

⁸ Programme *Gerusalemme, Oriente latino e Levante. Aspetti e problemi dei rapporti tra Italia e il "continente-Mediterraneo"* (secc. XI-XVI), dirigé par Franco Cardini.

⁹ *Come a Gerusalemme*.

¹⁰ Comme l'a rappelé notamment P. Nagy en ouverture de son étude *La notion de Christianitas*, mais aussi H.-J. Schmidt au début de sa contribution au présent dossier. Sur le concept de sacré, voir Borgeaud, *Le couple sacré/profane*.

désert: un *locus* où Dieu est «plus présent» (*promptius*)¹¹. Pour nous, cela est avant tout à appréhender en terme de dialectique entre présence et absence, ou plutôt, ce qui n'est pas tout à fait la même chose, entre présence et représentation, puisque, comme l'a souligné récemment Heike Schlie, «le Moyen Âge est moins caractérisé par une culture de la présence que par une culture de l'entre-deux, de la tension entre présence et représentation»¹². Histoires de lieux, donc, et histoire d'images, histoires d'images en des lieux, qui nous rappellent, s'il en était besoin, qu'à l'époque de la naissance des Mont-Calvaires et *Sacri Monti* nombre d'images du Christ entretenaient cette tension. La *Véronique*, "image véritable" (*Vera Icona*), avait envahi, depuis le XIII^e siècle, tout l'espace de la Chrétienté, œuvrant à l'affirmation de la monarchie pontificale et de son centre romain, qui conservait l'original dont les multiples copies étaient censées posséder la même force miraculeuse¹³. Modèle d'image achéiropoiète aux usages politiques, que les analyses de Laura Gaffuri et Paolo Cozzo sur d'autres reproductions structurant des géographies dévotionnelles – donc des espaces idéologiques – permettront de mieux mettre en perspective. Derrière ces phénomènes, un modèle ultime, théologique en son essence: celui de l'hostie consacrée. À Constance, comme le rappelle Peter Kurmann, le Saint-Sépulcre édifié au sein de la cathédrale au milieu du XIII^e siècle fut à la fois support d'un "pèlerinage intérieur" et réceptacle eucharistique.

La reproduction des lieux sacrés permet également de nourrir la réflexion sur une notion qui n'a pas très bonne presse chez les historiens, mais que l'on ne peut ignorer dans l'étude d'une civilisation fondée sur un récit des origines essentiel, enrichi tout au long du Moyen Âge, celui de la vie et de la mort du Christ: l'imaginaire collectif. S'il ne s'agit évidemment pas de concevoir ce dernier comme la somme des imaginaires individuels, il serait bien difficile de nier l'existence, à l'époque médiévale, d'un univers partagé, fait d'images mentales et de représentations que les fidèles d'Occident convoquaient ou qui s'imposaient à eux dans certaines circonstances. Ainsi tout un système d'éléments relatifs à l'aventure du Sauveur des hommes s'organisait-il en une unité significative, devenant «un principe d'ordonnement, une force liante» essentielle pour le fonctionnement d'une communauté, œuvrant à sa cohésion et orientant, voire déterminant ses pratiques¹⁴. Hans-Joachim Schmidt rap-

¹¹ Euchel, *De laude eremi*, 4, cité et analysé par R.M. Dessi, M. Lauwers dans *Désert, église, île sainte*, pp. 234-237.

¹² Schlie, *Vera Ikon im Medienverbund*, p. 70.

¹³ Voir notamment Schmitt, *La culture de l'imgo*, pp. 22-23.

¹⁴ Je reprends ici les éléments de définition de Giust-Desprairies, *L'imaginaire collectif*, en particulier pp. 39-40: «En tant que système, il remplit des fonctions d'organisation pour les perceptions et les affects, il assure non seulement des fonctions affirmatives et créatives mais également défensives contre toute menace interne et externe en essayant de réduire les désaccords, les conflits, les contradictions. Il établit un consensus latent sur la manière d'aborder les situations par la réduction qu'il opère entre désirs individuels et réalisations collectives. Système dynamique de représentations, il conjugue les nécessités affectives des individus aux exigences fonctionnelles des organisations. Articulé sur le désir inconscient, il se présente comme une

pelle, en ouverture de ce dossier, la place de l'imaginaire dans l'élaboration de la réalité des hommes du Moyen Âge. Des images matérielles, à caractère géographique, voire cartographique, comme les cartes d'Ebtorf ou de Hereford (exposée dans la cathédrale du lieu) ont pu dès la fin du XIII^e siècle servir de support à la prière et susciter le pèlerinage mental¹⁵. L'agencement des espaces sacrés générerait chez les fidèles tout un univers sensoriel, qui fait l'objet depuis peu d'un intérêt renouvelé de l'historiographie¹⁶. Il nourrissait l'imaginaire des médiévaux, stimulé avec une intensité croissante par l'action pastorale de la fin du Moyen Âge, visant notamment à diffuser et faire circuler les dévotions. Dans ce domaine, le rôle des prédicateurs mendiants a été essentiel, en particulier celui des Frères mineurs, acteurs principaux des mutations de la prise de parole, véritable acte complexe de communication¹⁷, au XV^e siècle.

On pourrait multiplier les indices du lien privilégié noué entre les Franciscains et la dévotion à la Passion. Celle-ci a été au cœur du passage des reproductions du Saint-Sépulcre ou, plus tardive, de la Mise au tombeau – étudiées par Elsa Karsallah –, à la fondation d'itinéraires et de complexes dévotionnels, faits de *loci* reliés entre eux, préfigurant les Chemins de Croix, à l'origine desquels s'est souvent trouvé l'initiative ou l'accompagnement de quelques frères. Certes, l'Ordre avait la garde du Saint-Sépulcre; plus profondément, toutefois, les racines de cette singulière recherche de proximité avec le Christ sont à chercher dans la personnalité même du fondateur, son parcours, dans les récits qui en ont été forgés et les images qui en ont été transmises. Dominique Donadieu-Rigaut a montré comment les *arbre-ordo* franciscains du XV^e siècle, liés à l'Observance, intègrent le Christ souffrant sur la croix pour mettre en valeur la figure du «co-crucifié» (François), placé au centre de la ramure, celle-ci étant un «véritable corps mystique» enraciné dans la pauvreté et noué dans une relation marquée par la souffrance, source de renouveau¹⁸. Mais en définitive, les Observants firent-ils autre chose que de poursuivre le processus d'«exaltation hyperbolique»¹⁹ de la figure de François à l'œuvre au sein de l'Ordre depuis le XIII^e siècle, et qui s'était accompagné d'une «surévaluation religieuse» des lieux auxquels était rattaché

construction à plusieurs qui préside à l'investissement des objets sociaux à partir de la mobilisation des composantes pulsionnelles. Les représentations collectives qui assurent une suffisante cohérence sous-tendent les projets, les objectifs, les volontés d'agir, les conduites professionnelles. En tant qu'il est discriminant, le système imaginaire est aussi une disposition qui va permettre l'action. Il est ce à partir de quoi le groupe détermine ses conduites et oriente sa praxis. Il conditionne des représentations secondaires et permet aux membres de s'y reconnaître.

¹⁵ Reed Kline, *Maps of Medieval Thought*; Mangani, *Mapping e strategie performative*.

¹⁶ Sur les relations entre pratiques de piété et perception sensorielle, au cœur d'une *sensory history* qui a fait l'objet de plusieurs travaux ou rencontres interdisciplinaires ces toutes dernières années, voir notamment *Religion and the Senses*, en particulier la contribution de Göttler, *The Temptation of the Senses*; ou encore, suggestive, l'étude de Hahn, *Sensing Sacred Space*.

¹⁷ Sur cet aspect, voir Pellegrini, *Faire en disant*.

¹⁸ Donadieu-Rigaut, *Penser en images les ordres religieux*, p. 335 et plus largement pp. 308-335 (*François et les arbres christocentriques*).

¹⁹ Vauchez, *Les stigmates de saint François*, p. 623.

le souvenir du saint, dans la réalité comme dans les différents récits de sa vie²⁰? Les lieux sacralisés par sa présence ont débouché sur la constitution d'une véritable «Terre sainte alternative» – pour reprendre une expression de Michele Bacci – renforçant le parallèle avec le Christ. Au fil des décennies, pareille piété «topographique» a entraîné le développement de sanctuaires liés à des épisodes de la vie de l'*alter Christus*, certes, mais aussi de certains de ses disciples, voire de personnalités secondaires²¹. À la fin du XVI^e siècle, un Mont Sacré lui sera même entièrement dédié, au lac d'Orta. À bien des égards, donc, la dévotion à François a été fondée sur l'imaginaire, plus que sur l'image – a fortiori miraculeuse²². Au XVe siècle, la divinisation dont il faisait l'objet suscita des attaques, de même que la prétention des Mineurs à une prééminence découlant de la supériorité de leur saint fondateur²³. Dans les premières controverses avec les partisans des idées de Luther, à Jüterbog pendant le Carême et le temps pascal 1519, à Wittenberg lors de la *disputatio* d'octobre 1519, le statut de François et de ses stigmates fut au premier plan des critiques. Pour Johann Eberlin von Günzburg, comme pour d'autres, le *De conformitate* de Barthélemy de Pise – approuvé au chapitre d'Assise de 1399, mais imprimé au début du XVI^e siècle – ainsi que bien des sermons et des images témoignaient des tentatives pour élever François à la hauteur du Christ, en une véritable idolâtrie²⁴. Au parallèle exaltant une exceptionnelle conformité, revendiquée désormais dans l'emblème même de l'Ordre, allait s'attaquer quelques décennies plus tard avec un extrême degré d'intensité le traité réformé d'Érasme Alber *Der Barfuser Muenche Eulenspiegel und Alcoran* (1542)²⁵.

²⁰ Voir Paul, *Lieux de mémoire, lieux de culte*, auquel j'emprunte l'expression de «surévaluation religieuse», et la somme consacrée par Sensi à l'indulgence de la Portioncule, *Il Perdono di Assisi*, notamment pp. 37-48.

²¹ Voir les remarques et les nombreux exemples contenus dans Bacci, *Immagini sacre e pietà "topografica" presso i Minori*, en particulier pp. 41-45.

²² Sur le rapport de méfiance des Franciscains aux images miraculeuses, voir *ibidem*, pp. 48-54.

²³ Vauchez, *Les stigmates de saint François*, pp. 618-623. Avec la *Legenda Major* de Bonaventure apparut le thème de la conformité de François au Christ, à l'appui d'une signification messianique faisant du Poverello l'ange du sixième sceau – grâce auquel s'ouvre le temps du renouveau de l'Église. Vauchez a souligné que ce qui était resté «dans une certaine mesure une métaphore chez s. Bonaventure» était devenu «une réalité chez les théologiens franciscains de la fin du XIII^e siècle», développant une théologie de la «divinisation» de saint François que Barthélemy de Pise ne fit qu'illustrer de façon littérale (*ibidem*, p. 622).

²⁴ Le traité *De conformitate vitae Beati Francisci* de Bartolomeo «de Rinonichi» a d'abord été imprimé à Venise, s.d., puis à Milan en 1510 et 1513.

²⁵ Comme l'a démontré S. Gieben, l'emblème franciscain des «Conformités» apparut à la fin du XV^e siècle en terre flamande: l'iconographie contemporaine de la canonisation de Bonaventure (1482) et un texte publié en flamand en 1518, *La vigne de saint François*, en attribuaient l'origine à un choix du Docteur séraphique; il s'agissait encore de deux mains réunies par un même clou, soulignant l'éternelle union de chaque frère mineur, et de l'Ordre tout entier, au Christ crucifié. Le glissement se fit en quelques années, au tournant des XV^e-XVI^e siècles, puisque la forme «classique» de l'emblème (deux bras croisés montrant clairement, l'un, la plaie du Christ, l'autre, les stigmates de François) se trouve représentée dans la seconde édition du traité de Barthélemy de Pise, en 1513. Voir Gieben, *Lo stemma francescano*, pp. 12-17 et pp. 34-35.

Par ailleurs, au-delà des emblèmes et des symboles, la pastorale vigoureusement expressionniste des prédicateurs franciscains, fondée sur la vision et l'émotion, toucha plus largement le peuple des fidèles. Le maître en la matière, Bernardin de Sienne, partageait avec son auditoire le goût de la dramatisation, au sens théâtral du terme, jouant sur le double registre du pathétique et du réalisme, sur l'alternance de monologues et de dialogues, sur la mise en scène d'un détail, sur l'émotivité des auditeurs²⁶: autant de procédés faisant appel à l'imaginaire, empruntant à la littérature des *meditazioni* et au théâtre sacré; et, d'une façon générale, nourris par l'enrichissement dramatique dont les récits de la vie et de la mort de Jésus avaient fait l'objet au Moyen Âge par le biais des évangiles apocryphes et des récits de voyages en Terre Sainte²⁷. Voilà comment, peu à peu, se forgeaient des représentations et se structuraient les consciences, jusqu'à déboucher sur des formes d'automatismes.

À Bamberg, théâtre de l'un des épisodes les plus délirants de l'histoire de la Chasse aux sorcières occidentale, le bourgmestre Johannes Junius, arrêté à la fin du mois de juin 1628, avoua pacte satanique et participation au sabbat après plusieurs jours de torture. Il avait déjà perdu sa femme, condamnée pour sorcellerie; c'est donc à sa fille qu'il parvint à faire passer une lettre, écrite le 24 juillet, deux semaines avant son exécution²⁸. Il s'agissait d'un adieu («Sois certaine que je ne suis pas un sorcier, mais un martyr, qui meurt ainsi. Mille fois bonne nuit, car ton père Johannes Junius ne te verra plus jamais»), mais aussi d'une façon de briser la profonde solitude dans laquelle il s'était débattu avec ses pensées pour décider d'une voie à suivre; d'une sorte de confession, en définitive, puisqu'il n'avait pu obtenir la visite d'un prêtre, comme il l'avait demandé. La beauté, dans cette lettre, tient à la charge émotionnelle qu'elle contient, mais aussi à la manière dont Junius trouve dans sa dévotion aux Plaies du Christ le moyen de supporter sa propre souffrance²⁹. La leçon d'un tel texte est là: éduqué depuis l'enfance dans le culte de la Passion, familiarisé intimement avec le récit évangélique au gré des lectures et des prêches publiques, mais aussi avec les vies des saints martyrs transmises depuis des siècles par l'hagiographie, le chrétien du XVII^e siècle convoque na-

²⁶ Voir Delcorno, *L'ars praedicandi di Bernardino da Siena*.

²⁷ Comme l'a montré autrefois Halbwegs, *La topographie légendaire des Évangiles*.

²⁸ La lettre est conservée à Bamberg, Staatsbibliothek, RB. Msc. 148/300; j'ai proposé une traduction française de certains extraits dans Viallet, *Sorcières! La Grande Chasse*, pp. 148-152.

²⁹ *Ibidem*, pp. 149-151: «Cent mille fois bonne nuit, ma chère fille bien-aimée, Veronica. Je suis arrivé innocent en prison, j'ai été torturé innocent, je dois mourir innocent. Car quiconque arrive dans cette maison doit être un sorcier, ou bien il est torturé si longtemps qu'il doit inventer quelque chose ou – que Dieu ait pitié de lui – imaginer quelque chose. Je veux te raconter comment cela s'est passé pour moi. (...) Alors entra malheureusement – que Dieu aie pitié, au plus haut des Cieux – le bourreau, et il m'a lié les deux mains ensemble et appliqué les poucettes, jusqu'à ce que le sang jaillisse des ongles et de partout, si bien que je n'ai pu me servir de mes mains pendant quatre semaines, comme tu peux le constater à mon écriture. Alors je me suis recommandé à Dieu dans ses Cinq Plaies et je me suis dit que puisque cela concerne l'honneur et le nom de Dieu, que je n'ai pas renié, alors je veux mettre mon innocence et tout mon martyre et mes tourments dans ses Cinq Plaies. Cela soulagera mes douleurs, si bien que je pourrai supporter de telles douleurs».

turellement, instinctivement le modèle christique pour exprimer sa propre souffrance et essayer de la supporter. Comment faire, sinon en la sublimant, c'est-à-dire en faisant autre chose de ce qui est, en cherchant de l'or à partir de la boue – en l'occurrence, ici, le massacre méthodique d'un innocent? Il y avait à Bamberg, depuis les toutes premières années du XVI^e siècle, un Chemin de Croix (*Kreuzweg*) constitué à l'origine de sept stations. La cinquième, d'ailleurs, représentait l'épisode au cours duquel le visage du Christ avait laissé son empreinte sur le drap tendu par Véronique. Véronique, le prénom de la fille de Junius.

La création des premiers Calvaires a constitué l'aboutissement d'un processus d'enracinement de la piété fondatrice dans l'espace urbain, à la faveur de la configuration nouvelle nouée, au XV^e siècle, entre la mise en scène de la communauté civique et de son identité, la mise en scène de la mémoire "patricienne" dans ses deux dimensions individuelle et familiale, et la mise en scène du Mystère chrétien en une théâtralisation nourrie par l'intériorisation³⁰. Il faut distinguer les complexes monumentaux situés à l'extérieur des villes, comme les *Sacri Monti* italiens, et ceux qui reliaient les espaces *intra-muros* et péri-urbain – comme les "Mont-Calvaires" ou *Kalvarienberge* français et allemands – puisque ces dernières fondations résultaient de l'assimilation du paysage et de la topographie de la ville à ceux de Jérusalem et du drame de la Passion, impliquant des pratiques de piété entièrement centrées sur la *Via Crucis*. Il y a là une différence de localisation et d'inscription, dans un paysage naturel ou dans celui d'une ville, dont les significations et les implications sont à souligner de la façon la plus large possible. Elles ont certes, au premier chef, concerné les pratiques de piété: ainsi, lorsque Le 20 septembre 1519, devant notaire, l'honnête Ennemond Poignard, tanneur de Romans, donna à Romanet Boffin le *passagium* et le *locus* situés au bas de sa maison, contre la deuxième des colonnes du Mont-Calvaire en cours d'érection dans la ville à l'initiative de Romanet, afin que fût édifié un oratoire consacré à *Notre Dame de Pasmé*, son geste fut présenté comme une fondation pieuse et un acte d'action de grâce. L'insertion du chemin de la Passion dans un espace familial, celui de la rue, désormais sacralisé, était en effet perçu comme générateur de bienfaits spirituels par la seule proximité avec le flux de prières des pèlerins³¹.

³⁰ Sur les deux premiers de ces points, voir les récentes remarques de Monnet, *Ville et citoyenneté*, en particulier pp. 28-29.

³¹ Archives municipales de Romans, *Fonds Thome*, copie extraite des brèves du notaire J. Baile, f. 1v: «(...) multum in Domino consolatur et congratulatur. Igitur, gratiam Domino nostro Jesu Christo agens, nolens esse ingratus de bonis sibi a Deo collatis sed cupiens de dictis suis bonis Deo et piis operibus ac devotis elargire, et a Deo ut centuplum meriti gratia recipiat incrementum, et ut ipse et sui praedecessores a quibus dictam domum habuit et successores sui sint participes meriti[s] ipsius ditae Passionis Domini nostri Jesu Christi et peregrinalibus orationibus et aliis precibus in dicta peregrinatione per christicolos Deo fusis, ex his causis et motu proprio devotione stimulatō gratis et libere per se et suos dedit et donavit datque et donat cedit (...).» Cet acte est contenu également dans un petit recueil de copies de transactions effectuées par R. Boffin au nom de la fabrique du Mont-Calvaire, conservé aux Archives départementales du Rhône,

Toutefois, il faut aussi prendre la pleine mesure de ce que les fondations de complexes dévotionnels impliquaient sur le plan “socio-politique”³².

Qu’il ait été situé dans un isolement relatif ou ait relié les espaces intra-muros et péri-urbain, le Chemin de Croix mettait en œuvre un processus de contraction, de tassement de l’espace déjà perceptible dans certains mystères théâtraux; il était par essence re-création d’un espace lointain désormais intégré à l’horizon familier de l’existence des fidèles, qui étaient ainsi invités à mettre leurs pas dans ceux du Christ, à être intégrés au drame sacré pour en devenir acteurs autant que témoins afin de ressentir ce que, jusqu’alors, seuls les pèlerins de Jérusalem pouvaient ressentir. L’insertion des pratiques dévotionnelles dans un espace organisé relevant à la fois du paysage, du décor et de l’itinéraire processionnel invite à scruter le lien avec les pratiques théâtrales: c’est en plein “âge des mystères” que le phénomène des complexes dévotionnels a éclos. Ce lien essentiel avec le théâtre religieux, qui a pu se manifester notamment par la contribution de certains auteurs de pièces à la rédaction de livrets de pèlerinages, était sous-tendu par le réalisme placé au cœur de la démarche des artistes comme des fidèles. Nul part ailleurs qu’à Varallo au début du XVII^e siècle, peut-être, cette recherche de réalisme n’a atteint un degré aussi élevé, comme l’a montré la belle thèse d’Anne Lepoittevin³³.

Dans le monde germanique, où la dévotion aux Chemins de Croix primitifs en milieu urbain rencontra un succès particulier, les exécutions publiques ont fait l’objet de véritables mises en scène religieuses à partir du XV^e siècle. Le coutumier de la ville franconienne de Volkach composé en 1504 (le *Salbuch*) contient une miniature en couleurs représentant une scène de pendaison d’un voleur de vin; le chemin qui mène à la potence est un Chemin de Croix et l’endroit où a lieu l’exécution est nommé *locus calvarie*. D’une façon générale, les scènes d’exécutions de cette époque contiennent toujours des allusions à la Passion. Quant aux textes, ils témoignent de l’engagement du public, touché par le supplice d’un condamné dont ils avaient régulièrement pitié³⁴. Dans une ville de la Renaissance construite notamment sur un imaginaire lié à l’image de Jérusalem et structurée (partiellement) par le récit de la Passion, l’exécution publique pouvait désormais devenir drame religieux, ou, au minimum, user des ressorts du drame religieux. Il ne s’agit pas de tomber dans le “tout religieux”, ou dans le “tout social” – ce qui passerait, dans les deux cas, par une lecture excessivement fonctionnaliste du rituel – mais de

Fonds des Récollets de la province de Saint-François, 10 H 80 (ff. 13v-17r pour le document qui nous intéresse ici). Je l’avais signalé dans Viallet, *Autour du Calvaire de Romans*, p. 86.

³² Je me permets de renvoyer à Viallet, *Des mendiants après les mendiants*, pp. 231-233; ainsi que Viallet, *Récit des origines, structuration de l’imaginaire et structuration de l’espace*.

³³ Lepoittevin, *La statuaire très chrétienne*.

³⁴ Comme l’a montré Schuster, *Le rituel de la peine capitale*, pp. 697-698. L’intégration d’éléments religieux dans les rituels d’exécution (notamment, leur accès à la communion et le fait qu’un clerc accompagne le condamné sur le chemin de la potence en portant une croix devant lui) montre que dans l’Empire, «vers 1500, le droit des condamnés à être membres à part entière de la *communitas christiana* s’était imposé», non sans résistances (*ibidem*, p. 704).

chercher à distinguer du lien et des convergences entre des phénomènes qui ne me paraissent pas étrangers les uns aux autres, et qui ont abouti à des mutations dans la conception et l'aménagement de l'espace. Dans le cas de certains itinéraires situés en ville et dans l'espace péri-urbain (avec le Mont-Calvaire proprement dit), il a pu arriver que la dématérialisation de la *Via Crucis* impliquât une très bonne connaissance, non seulement du récit biblique, mais aussi de l'espace urbain et de ses centres névralgiques – donc, de l'espace civique. En certains endroits, en effet, comme à Lübeck, Berlin et Görlitz, rien n'atteste que l'itinéraire du Chemin de Croix ait jamais été matérialisé par des piliers ou des oratoires. Les différentes stations devaient donc faire l'objet d'un processus de création mentale, par la méditation, chez ceux qui effectuaient le trajet en évaluant les distances. Une telle appropriation individuelle de l'espace œuvrait également au *disciplinamento*³⁵; elle nous rappelle qu'à l'aube de la modernité, la construction d'un espace social s'est faite aussi par le biais de l'imaginaire et de la mémoire collective, nourris par la dévotion³⁶.

³⁵ J'utilise à dessein le terme italien de *disciplinamento*, moins ambivalent que celui de «disciplinarisation», pour désigner des processus visant à imposer des normes de conduite par la diffusion de valeurs morales, le contrôle des comportements et une véritable «disciplinarisation des corps» (pour reprendre une expression chère à M. Foucault).

³⁶ On aura à l'esprit que M. Halbwachs fut l'artisan majeur des concepts de «temps social» et d'«espace social». Voir Jaisson, *Temps et espace chez Maurice Halbwachs*.

Ouvrages cités

- Anonyme, *La vigne de saint François contenant de belles légendes et histoires* (en flamand), Anvers 1518.
- M. Bacci, *Immagini sacre e pietà "topografica" presso i Minori*, in *Le immagini del francescanesimo. Atti del XXXVI Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani (Assisi, 9-11 ottobre 2008)*, Spoleto 2009, pp. 31-57.
- A. Barbero, *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei. Atlas of Holy Mountains, Calvaries and devotional Complexes in Europe*, Novara 2001.
- Bartholomeus de Pisis, *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Jesu redemptoris nostri*, Venezia s.d.; Milano 1510²; Milano 1513³.
- A. Bednarz, *Le "Mystère" de Kalwaria Zebrzydowska (Pologne) et l'espace médiéval*, mémoire de Maîtrise en Études théâtrales, Université de Paris 3, 1990.
- A. Bednarz, *Les mystères de la Passion en Europe au XX^e siècle*, thèse de doctorat, Université de Paris 3 1996; publ. Villeneuve d'Ascq 2001.
- A. Bednarz, *L'espace théâtral médiéval de Kalwaria Zebrzydowska*, in «Przegląd Kalwaryjski», 7 (2002) [Materiały z sympozjum nt. 400 lat istnienia sanktuarium pasyjnego i maryjnego w Kalwarii Zebrzydowskiej (1602-2002)], pp. 187-194.
- H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990; trad. fr. Paris 1998.
- Ph. Borgeaud, *Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opératoire" en histoire des religions*, in «Revue de l'histoire des religions», 211 (1994), pp. 387-418.
- Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna*, dir. A. Benvenuti, P. Piatti, Firenze 2013.
- C. Delcorno, *L'ars praedicandi di Bernardino da Siena*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano. Siena, 17-20 aprile 1980*, dir. D. Maffei, P. Nardi, Siena 1982, pp. 419-450.
- R.M. Dessì, M. Lauwers, *Désert, église, île sainte. Lérins et la sanctification des îles monastiques de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, in *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, dir. Y. Codou, M. Lauwers, Turnhout 2009, pp. 231-279.
- D. Donadieu-Rigaut, *Penser en images les ordres religieux (XII^e-XV^e siècles)*, Paris 2005.
- S. Gieben, *Lo stemma francescano. Origine e sviluppo*, Roma 2009.
- F. Giust-Desprairies, *L'imaginaire collectif*, Toulouse 2003.
- Ch. Göttler, *The Temptation of the Senses at the Sacro Monte di Varallo*, in *Religion and the Senses in Early Modern Europe*, dir. W. de Boer, Ch. Göttler, Leiden-Boston 2013, pp. 393-451.
- Ph. Hahn, *Sensing Sacred Space. Ulm Minster, the Reformation, and Parishioners' Sensory Perception, c. 1470 to 1640*, in «Archiv für Reformationsgeschichte. Archive for Reformation History», 105 (2014), pp. 55-91.
- M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris 1941.
- Images, cultes, liturgies. Les connotations politiques du message religieux*, dir. L. Gaffuri, P. Ventrone, Paris 2014.
- M. Jaisson, *Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925-1945)*, in «Revue d'histoire des Sciences humaines», 1 (1999), pp. 163-178.
- Klosterlandschaften. Methodisch-exemplarische Annäherungen*, dir. R. Czaja, H.D. Heimann, M. Wemhoff, München 2008.
- A. Lepoittevin, *La statuaire très chrétienne des Sacri Monti d'Italie (1490-1680). Genèse, histoire et destin d'une invention moderne*, thèse de doctorat, Université de Tours 2013.
- G. Mangani, *Mapping e strategie performative. La cartografia come strumento persuasivo*, in «Visible», 4 (2008), pp. 109-120.
- P. Monnet, *Ville et citoyenneté. En guise d'introduction*, dans *Religion et pouvoir. Citoyenneté, ordre social et discipline morale dans les villes de l'espace suisse (XIV^e-XVIII^e siècles)*, dir. M. Caesar, M. Schnyder, Neuchâtel 2014, pp. 11-33.
- P. Nagy, *La notion de Christianitas et la spatialisation du sacré au X^e siècle. Un sermon d'Abbon de Saint-Germain*, in «Médiévales», 49 (2005), pp. 121-140.
- J. Paul, *Lieux de mémoire, lieux de culte. Le souvenir de saint François*, in *Faire Mémoire. Souvenir et commémoration au Moyen Âge*, Aix-en-Provence 1999, pp. 229-257.

- L. Pellegrini, *Faire en disant. Aspects performatifs de la prédication à l'automne du Moyen Âge*, in *From Words to Deeds. The Effectiveness of Preaching in the Late Middle Ages*, éd. M.G. Muzzarelli, Turnhout 2014, pp. 15-30.
- N. Reed Kline, *Maps of Medieval Thought. The Hereford Paradigm*, Woodbridge 2001.
- Religion and the Senses in Early Modern Europe*, dir. W. de Boer, Ch. Götter, Leiden-Boston 2013.
- H. Schlie, *Vera Ikon im Medienverbund. Die Wirksamkeit der Sakramente und die Wirkung der Bilder*, in *Medialität des Heils im späten Mittelalter*, dir. C. Dauven van Knippenberg, C. Herberichs, Ch. Kiening, Zurich 2009, pp. 61-82.
- J.Cl. Schmitt, *La culture de l'images*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 51 (1996), pp. 3-36.
- P. Schuster, *Le rituel de la peine capitale dans les villes allemandes à la fin du Moyen Âge. Ruptures et continuités*, in *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, dir. J. Chiffolleau, Cl. Gauvard, A. Zorzi, Rome 2007, pp. 689-712.
- M. Sensi, *Il Perdono di Assisi*, Assisi 2002.
- A. Vauchez, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 80 (1968), pp. 595-625.
- L. Viallet, *Autour du Calvaire de Romans. Remarques sur la pénétration de l'Observance au début du XVI^e siècle dans la province franciscaine de Bourgogne*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 88 (2002), pp. 83-102.
- L. Viallet, *Des mendiants après les mendiants. L'insertion des communautés franciscaines réformées dans l'espace urbain germanique au XV^e siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 124 (2012), 1, pp. 221-234.
- L. Viallet, *Récit des origines, structuration de l'imaginaire et structuration de l'espace. Autour du culte de la Passion (France, Allemagne, Pologne, XV^e-XVI^e siècles)*, in *Construction d'un imaginaire collectif européen. De la Renaissance aux Lumières, Allemagne, France, Pologne : unité et diversité* [actes du colloque international organisé par l'Institut d'Europe du Centre-Est et l'Association européenne Lubliniana (Lublin, 21-23 octobre 2010)], dir. L. Kanczugowski, Lublin 2014, pp. 139-152.
- L. Viallet, *Sorcrières! La Grande Chasse*, Paris 2013.

Ludovic Viallet
Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2
Viallet.Ludovic@wanadoo.fr