

# Interview d'André Vauchez

par  
Umberto Longo et Gian Maria Varanini

Reti Medievali Rivista, 15, 1 (2014)

<http://rivista.retimedievali.it>



Firenze University Press

## Interview d'André Vauchez\*

par  
Umberto Longo et Gian Maria Varanini

### 1. *Les années de formation entre Strasbourg et Paris*

1.1 *Nous aimerions commencer par quelques-uns de vos souvenirs concernant les premières années de votre vie ainsi que celles vécues pendant la guerre.*

Né en 1938 dans une famille originaire de la Franche-Comté – une région située entre la Bourgogne et la Suisse –, j'ai vécu à Paris pendant la seconde guerre mondiale mais je n'ai guère de souvenirs antérieurs à l'été 1944 : pendant que nous passions les vacances d'été chez ma grand-mère maternelle, non loin de Besançon, l'armée allemande, qui battait en retraite depuis les rivages de la Méditerranée, traversa le village pendant des jours, harcelée par la Résistance. À cette occasion, je fis ma première expérience de la mort (un officier allemand exécuté par les partisans à deux pas de notre maison), et je découvris quelques jours plus tard l'existence du chewing-gum lorsqu'un sympathique soldat américain m'en offrit une tablette... Après ces événements qui auraient pu tourner au tragique, mon père qui était un fonctionnaire des Douanes fut nommé à Strasbourg où j'ai vécu sans interruption de 1945 à 1958 et où je fis mes études, de l'école primaire aux premières années de l'université. Au début, la ville était surtout de langue allemande – à laquelle je ne comprenais rien –, mais avec le temps l'emploi du français s'imposa toujours davantage. Cette situation

\* André Vauchez a enseigné l'histoire médiévale aux Universités Paris IV Sorbonne et Paris X Nanterre; il a effectué une grande partie de ses recherches en Italie et a été Directeur à l'École française de Rome. Sa bibliographie complète est disponible à l'adresse suivante : [www.biblioteca.retimedievali.it](http://www.biblioteca.retimedievali.it). Grâce à sa grande disponibilité, les éditeurs ont pensé cet entretien en italien; la traduction des questions en français a été réalisée en collaboration avec Mme Valérie Durand (Université Catholique de Milan).

de bilinguisme ne fit pas de moi un grand « germaniste » (hélas, je n'ai pas appris l'allemand à l'école et je suis toujours pas capable de le parler correctement), mais elle me permit de découvrir, une fois effacés les tristes souvenirs de la guerre, la richesse culturelle et artistique de ce monde rhénan qui fut un des berceaux de la civilisation médiévale, comme l'attestent encore aujourd'hui la cathédrale de Strasbourg et le cloître d'Unterlinden à Colmar.

*1.2 Au cours de vos années de lycée, comment est né votre intérêt pour le Moyen Âge ?*

Je fus l'élève d'un lycée public (bien que catholique, je n'ai jamais fréquenté l'école privée) dédié à Fustel de Coulanges, le grand spécialiste de l'Antiquité à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Comme cet établissement se trouve juste à côté de la cathédrale, je passai des heures, les jours de beau temps, à regarder le soleil illuminer les blocs de grès rose de sa fameuse flèche. Je ne saurais dire si ce spectacle quotidien fut à l'origine de ma vocation d'historien, mais il est possible qu'il y ait contribué de façon inconsciente ; elle fut en tout cas stimulée par la lecture d'un livre intitulé *L'Église de la cathédrale et de la croisade*, œuvre de l'historien catholique Daniel-Rops<sup>1</sup>, que je reçus en prix quand j'avais treize ou quatorze ans.

*1.3 À propos de Strasbourg, lieu de votre formation dans les années cinquante, vous avez parlé à plusieurs occasions de « climat européen », dans le sens de la présence d'un pluralisme linguistique et culturel qui a contribué à former en vous une « conviction européenne », qui s'est ensuite beaucoup développée<sup>2</sup>. Pouvez-vous nous illustrer ce « climat » ? Quel rapport ce climat entretenait-il avec cette « laïcité ouverte » à laquelle vous faites vous aussi allusion ?*

Ces années de lycée furent également importantes pour moi dans la mesure où elles me firent entrer en contact avec la diversité des religions. En Alsace-Lorraine en effet, le concordat signé en 1801 entre l'Église et l'État est encore en vigueur et prévoit qu'un enseignement religieux soit donné dans le cadre de l'école : dans ma classe où il y avait beaucoup de protestants et de juifs, nous nous séparions au moment du cours de religion pour suivre l'enseignement du prêtre, du pasteur ou du rabbin, tandis que le petit nombre des « non croyants » allait faire ses devoirs dans une salle de permanence...J'ai été très marqué par cette expérience de laïcité ouverte dans laquelle l'État, tout en gardant sa neutralité vis-à-vis des diverses confessions et en respectant la liberté de conscience, garantissait non seulement le libre exercice du culte mais aussi l'expression publique de la foi. Ainsi dans cette ville où la présence des di-

<sup>1</sup> Daniel-Rops (Henri Petiot), *L'Église de la cathédrale et de la croisade*, Paris 1952 (*Histoire de l'Église du Christ*, III).

<sup>2</sup> *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval, études offertes à André Vauchez par ses élèves*, sous la direction de D. Rigaux, D. Russo, C. Vincent, Paris 2012, p. 35.

verses confessions était très affirmée jusque dans le domaine culturel, je découvris le pluralisme religieux et j'appris dès mon plus jeune âge à respecter les croyances et les comportements d'autrui. Au lycée, mes camarades juifs n'écrivaient pas le samedi – nous prenions des notes pour eux – et me parlaient avec enthousiasme de l'état d'Israël qui venait de naître, tandis que j'essayais de comprendre – je n'y parvins que beaucoup plus tard – ce qui séparait les catholiques des protestants qui me semblaient si proches.

À partir de mes dernières années de lycée, il devint évident à mes yeux et à ceux de mes parents que l'histoire était la matière qui me plaisait le plus et où j'obtenais les meilleurs résultats, tandis que je ne brillais guère dans les disciplines scientifiques. Mon père était passionné d'histoire et, si la guerre de 1914-1918 n'avait pas interrompu prématurément sa scolarité, il aurait sans doute poursuivi des études dans ce domaine. Sans le savoir, j'allais réaliser son rêve et je crois qu'il en fut très heureux. Après le baccalauréat, je restais dans le même lycée strasbourgeois (1955-1957) pour y préparer le concours de l'École Normale Supérieure, tout en fréquentant certains cours à l'université. J'ai eu alors l'occasion de côtoyer deux grands philosophes, Paul Ricœur et Julien Freund qui traduisit en français des œuvres de Max Weber et Carl Schmitt ; mais je n'ai jamais eu la tête philosophique et je ne peux pas dire que leur enseignement m'ait beaucoup influencé. En revanche, je fis alors de grands progrès en latin et en grec et fus séduit par mon professeur de français, Jean Baudry, qui me révéla un monde inconnu, de Pascal à Stendhal et Baudelaire, ce qui m'incita à dévorer en quelques années l'essentiel de la littérature ancienne et récente. Par ailleurs, l'aumônier des étudiants en Lettres de Strasbourg, le P. Pierre Bockel, me fit découvrir l'œuvre de Bernanos et surtout de Malraux, avec lequel il était personnellement très lié, pour avoir combattu avec lui contre le nazisme en 1944-1945 dans le cadre de la brigade « Alsace-Lorraine ». Ayant échoué une première fois au concours de l'École Normale, je pris la décision d'aller à Paris où la préparation était plus intense et, après une année de travail acharné, j'y fus finalement admis en juillet 1958.

1.4 *Parlons maintenant de votre formation universitaire, à l'École Normale Supérieure (1958-1963). À l'occasion du Colloque de 2009 intitulé Chemins de perfection, expériences religieuses dans l'Occident médiéval, alors que vous citiez vos enseignants de rue d'Ulm, vous avez nommé Michel Mollat, Jacques Le Goff, Henri-Irénée Marrou, Gabriel Le Bras, Michel de Certeau, Alphonse Dupront : vous les avez rencontrés, pour la plupart, pendant vos années universitaires vécues rue d'Ulm. Comment ces différentes sollicitations s'harmonisaient-elles – ou entraient-elles en contraste – avec vos réflexions lors de ces années parisiennes ?*

Dès mon arrivée à l'École Normale, je fis part de mon intention de me spécialiser en histoire, mais je n'avais pas encore choisi la période à laquelle j'allais me consacrer particulièrement. Ma vocation de médiéviste ne fut pas évidente au début : j'avais beaucoup étudié l'Antiquité et j'étais alors intéressé par

l'archéologie. Mais un stage que je fis sur un chantier de fouilles en Provence en 1959 me convainquit rapidement que la réalité vécue sur le terrain était très éloignée de ce que j'avais imaginé et que je n'avais ni l'habileté manuelle ni la patience nécessaires pour m'engager dans cette voie. À partir de l'année suivante, je fis des rencontres qui me persuadèrent de m'orienter vers l'histoire religieuse. Entre 1960 et 1962, j'eus en effet l'occasion de suivre les cours de quelques grands maîtres à la Sorbonne et à l'École pratique des Hautes Études et je fus frappé par la qualité de leur enseignement. Les plus importants pour moi furent Henri-Irénée Marrou, Michel Mollat et Jacques Le Goff à Paris et, à Strasbourg où je retournais souvent pour voir ma fiancée et où je fis mon service militaire en 1963-1965, le P. Yves Congar qui se trouvait alors au couvent des Dominicains de cette ville, après avoir été envoyé en « exil » en Angleterre vers la fin du pontificat de Pie XII par une décision du Saint-Office.

Chacune de ces personnalités avait des caractères particuliers : Marrou, sous la direction duquel je fis un Mémoire sur « Les premiers chrétiens et la guerre », avait une maîtrise extraordinaire des sources patristiques et donnait l'impression de connaître par cœur toute l'œuvre de S. Augustin... J'appréciais aussi beaucoup son humour qui lui permettait de traiter des questions très sérieuses et complexes sans que ses auditeurs s'ennuient le moins du monde et j'ai gardé un souvenir inoubliable de son séminaire sur les hérésies au sein du christianisme des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

Mais je m'étais déjà éloigné de l'Antiquité et le Moyen Âge me semblait un domaine plus neuf et attirant. Michel Mollat était un homme très ouvert et d'une extrême gentillesse. Il faisait alors un cours sur « Les villes au Moyen Âge » que je trouvai très intéressant, mais il était également compétent en histoire économique, sociale et religieuse. À mes yeux, c'était un historien complet, à son aise dans tous les domaines, et cette impression se renforça quand je commençai à suivre son séminaire de recherche sur « Les pauvres et la pauvreté au Moyen Âge ». Honnêtement je ne saurais pas dire aujourd'hui si ce fut lui qui me persuada de travailler sur la sainteté médiévale, ou si cette idée – qui à l'époque parut à beaucoup un peu folle – m'est venue à la suite d'une conversation avec Charles de La Roncière, alors assistant à la Sorbonne. Quoi qu'il en soit, M. Mollat accepta ce sujet et je fis sous sa direction en 1961 un mémoire de maîtrise sur « La sainteté en Occident au Moyen Âge ». Mon travail lui ayant plu, il me fit d'emblée confiance et m'envoya même à Todi en 1967 pour y présenter à sa place une communication sur « Les pauvres et la pauvreté en Occident aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles » à l'occasion du VIII<sup>e</sup> congrès du « Centro di studi sulla spiritualità medievale »<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> *Les pauvres et la pauvreté aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. État des recherches en France*, in *Poverta e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII (Todi, 1967)*, Todi 1969, p. 227-244, repris dans A. Vauchez, *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turin 1980, pp. 3-18.

1.5 *Ce n'est qu'à propos d'un seul homme d'étude, parmi tous ceux cités précédemment, que vous avez mentionné, en termes forts, un « choc intellectuel » : celui provoqué par le cours tenu par Jacques Le Goff sur le travail au Moyen Âge, à l'École de rue d'Ulm. Pouvez-vous nous en parler ?*

Pour revenir au début des années 60, je fus alors très marqué par les travaux et la personnalité de Jacques Le Goff dont je suivais les leçons ; je me souviens en particulier d'un magnifique cours qu'il fit à l'École Normale Supérieure sur « Le travail au Moyen Âge » en 1961-1962 et, après mon succès à l'agrégation d'Histoire en juillet 1962, de son séminaire de 3<sup>e</sup> cycle de 1962-1963 sur les hérésies médiévales qui se tenait dans une salle obscure et toujours bondée de la rue des Feuillantines. À travers son enseignement je découvris l'historiographie des « *Annales* », alors en plein épanouissement, ainsi que l'importance que peut avoir pour l'historien du Moyen Âge le recours à l'ethnologie.

1.6 *Au colloque de décembre 2009 organisé en votre honneur, Daniel Russo a présenté un rapport historiographique ayant pour titre André Vauchez lecteur d'Alphonse Dupront. Vous avez commenté ce rapport en déclarant avoir été initialement plus fasciné par le personnage que par son discours ; ensuite, à travers la lecture de Du sacré, vous êtes arrivé à mieux comprendre et à avoir l'intuition de « la dimension historique de la mentalité religieuse (pèlerinages, sanctuaires, croisades, religion populaire, eschatologie), choses auxquelles peu s'intéressaient alors en France ». À quelle époque cela s'est-il passé ? Quand vous étiez étudiant rue d'Ulm ?*

Oui, je suivis également les leçons d'Alphonse Dupront, un maître impressionnant mais très distant, qui m'initia à l'anthropologie religieuse de l'Europe et me fit comprendre le rôle important joué par l'inconscient dans les grands ébranlements collectifs, comme les croisades et ce qu'il appelait les « pèlerinages paniques ». Mais je dois reconnaître honnêtement que j'ai été davantage influencé par la lecture de ses livres que par son enseignement qui nous était délivré dans un langage assez obscur et parfois même ésotérique, dans la mesure où – chose rare – il parlait comme il écrivait ! Toujours en 1962-1963, je suivis le séminaire de Gabriel Le Bras, une personnalité fascinante qui me révéla l'utilité d'une approche sociologique des faits religieux et l'importance du droit canonique dans la vie de l'Église en Occident.

1.7 *Vous avez fait allusion à votre rencontre avec Yves-Marie Congar à Strasbourg, un personnage qui a joué un rôle significatif dans votre vie et qui participera au Vatican II ; dans les années quatre-vingt-dix, vous avez voulu lui rendre hommage en éditant un volume en son honneur, et vous avez souligné les fréquents contacts, même personnels, que vous avez eus avec lui. Par quels moyens un jeune catholique français, dans les années cinquante, entrait-il en contact avec la pensée de ces théologiens qui allaient renouveler l'ecclésiologie catholique ?*

En effet, l'orientation de mes travaux fut certainement influencée par les travaux du P. Yves Congar sur l'histoire de l'Église et par les discussions que j'eus avec lui, en particulier lorsque, à la fin d'août 1965, je l'emmenai en voiture depuis Strasbourg jusqu'au Passo della Mendola, dans les Dolomites, où l'Université Catholique de Milan organisait des « semaines » consacrées à divers aspects de la vie religieuse au Moyen Âge. Il y fit une splendide leçon sur « Les laïcs dans la société chrétienne des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », qui renforça ma conviction que le rôle et la spiritualité des laïcs avaient été sous-évalués par l'historiographie catholique et m'incita plus tard à développer des recherches sur les confréries, les pèlerins et les mouvements religieux populaires. Même si Jean-Paul II fit de lui un cardinal peu de temps avant sa mort, il me semblait que l'Église n'avait pas suffisamment perçu l'importance de l'œuvre historique du P. Congar, qui n'était pas moindre que celle de son apport dans le domaine de la théologie. Aussi ai-je organisé à l'École française de Rome en 1996 – un an après sa mort – un colloque en son honneur où quelques-uns des plus grands historiens italiens – Giuseppe Alberigo, Ovidio Capitani, Girolamo Arnaldi – ainsi que des français et des belges lui rendirent un hommage bien mérité<sup>4</sup>. Mais c'est aussi au P. Congar que je dois d'avoir dépassé assez rapidement le « spontanéisme » des années 1968 et d'avoir découvert l'importance de l'ecclésiologie, c'est-à-dire de la conscience que chaque Eglise ou communauté religieuse a d'elle-même et de son rôle dans la perspective du salut. Longtemps hostile par principe aux institutions ecclésiastiques, j'ai pu grâce à lui et à Gabriel Le Bras mieux comprendre leur fonction : si elles ont souvent fait obstacle au renouveau de l'Eglise par leur lourdeur et leur conservatisme, elles l'ont aussi favorisé à des moments décisifs, comme le début du XIII<sup>e</sup> siècle et le pontificat de Jean XXIII qui rendit possible le concile de Vatican II. De plus, il faut admettre qu'à bien des occasions, elles ont permis d'éviter que des initiatives spirituelles visant à réformer l'Eglise ne finissent par y accroître la confusion en suscitant du désarroi et des tensions trop fortes chez les fidèles.

À ce propos, on sera peut-être frappé par l'influence considérable qu'ont pu avoir certains religieux – surtout dominicains et jésuites – sur les milieux universitaires français, pourtant connus pour leur anticléricalisme, dans le dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle. En effet, mon cas est loin d'être unique et même un historien éloigné de toute croyance comme Jacques Le Goff a reconnu publiquement tout ce qu'il devait au P. Marie-Dominique Chenu dans l'éloge qu'il fit de ce dernier, à l'occasion de ses obsèques à Notre-Dame de Paris. On peut en dire autant *mutatis mutandis* à propos du P. Louis-Jacques Bataillon, OP, qui s'est acquis par sa compétence scientifique et sa générosité la sympathie et l'admiration de ceux qui ont travaillé dans le domaine de la prédication médiévale dans le monde entier, ou encore de quelques grands Jésuites comme Henri de Lubac et Michel de Certeau. La chose est d'autant plus frappante que cette génération de religieux, qui furent en même temps de grands historiens, a disparu. Aujourd'hui les clercs ont déserté le domaine de l'histoire qui, pour certains

<sup>4</sup> *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, sous la direction d'André Vauchez, Paris 1999.

d'entre eux, constitue une simple *ancilla theologiae*, alors que, pour Chenu et Congar, c'était la théologie qui devait reconnaître que ses formulations sont liées à des contextes historiques et que ses énoncés ne constituent pas l'expression immuable d'une doctrine qui serait étrangère aux vicissitudes de la société et de la culture ambiantes.

1.8 *Est-ce que c'est sur l'itinéraire qui vous porte à cet intérêt pour le « sacré », dans le sens le plus ample du terme, que se situe votre travail au sein du groupe interdisciplinaire d'histoire religieuse de la Bussière<sup>5</sup>, c'est-à-dire ce groupe qui « rassemblait des historiens de l'Antiquité jusqu'à la période contemporaine pour des rencontres annuelles aussi sympathiques qu'instructives » ?*

Arrivé à ce point de mon récit, je dois, pour rester fidèle à la chronologie, mentionner le rôle qu'a joué dans ma formation d'historien le « Groupe de La Bussière » dont j'ai commencé à fréquenter les rencontres estivales à partir de 1961 et qui existe encore aujourd'hui, même s'il ne joue plus le même rôle qu'à ses débuts pour l'historiographie française. Il s'agit d'un groupe informel, créé à la fin des années 1950 par quelques jeunes chercheurs en histoire religieuse (Charles de la Roncière, Jean Chelini, Marc Venard, etc.), qui doit son nom au fait que pendant de nombreuses années, au début de son existence, il a tenu sa session d'été dans l'ancienne abbaye de La Bussière, en Bourgogne, devenue maison de retraite et de repos. L'originalité de ce groupe, quand j'y suis entré, tenait à ce qu'il accueillait des historiens qui travaillaient sur toutes les périodes de l'histoire du christianisme, depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque contemporaine, et que l'on n'y tenait pas compte des hiérarchies universitaires ni des appartenances confessionnelles ou idéologiques : un jeune chercheur débutant, comme c'était mon cas dans les années 1960, s'y trouvait sur un pied d'égalité avec un professeur déjà illustre et pouvait discuter librement avec lui. Dans les premiers temps, on invitait une « vedette » prestigieuse pour faire deux ou trois leçons sur le thème de la rencontre, qui durait quatre à cinq jours. C'est ainsi que j'eus l'occasion de rencontrer dans une ambiance très détendue des personnalités de premier plan comme Jean Hadot, un spécialiste de l'Apocalyptique juive et chrétienne, Étienne Delaruelle qui fut un des premiers en France à s'intéresser à la piété des laïcs au Moyen Âge, ou encore Jean Delumeau et Michel de Certeau qui devait rapidement devenir un des principaux animateurs de ce groupe. Le thème de la rencontre changeait chaque année et tous ceux d'entre nous qui estimaient avoir quelque chose à dire sur le sujet pouvaient intervenir librement, soit en présentant un exposé, soit en participant simplement à la discussion. Mais la rencontre annuelle n'était pas un colloque : en règle générale, on n'en publiait pas les actes (la seule exception est constituée par un volume sur « *La confession* »<sup>6</sup>) et chaque communication était dis-

<sup>5</sup> Cf. *Expériences religieuses et chemins de perfection*, p. 41.

<sup>6</sup> *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*, éd. Groupe de la Bussière, Paris 1983.



cutée non seulement par les spécialistes de la période considérée mais par tous les membres du groupe. J'y fus introduit par Charles de La Roncière, qui travaillait sur la Toscane médiévale, et par mon beau-frère Jean-Marie Mayeur († 2013) qui faisait alors une thèse sur les origines de la Démocratie chrétienne en France à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Le groupe de La Bussière était né de la prise de conscience de la part d'une nouvelle génération de chercheurs de la situation peu satisfaisante de l'histoire religieuse en France. Dans les milieux ecclésiastiques prévalait encore trop souvent une conception purement institutionnelle de l'histoire, qui privilégiait comme sujet d'étude le rôle de la hiérarchie et des ordres religieux mais accordait peu d'attention aux laïcs et aux liens existant à telle ou telle époque entre le « vécu » religieux des chrétiens et le milieu social et culturel auquel ils avaient appartenu. Dans l'Enseignement Supérieur public, l'histoire religieuse occupait une place réduite en raison de son caractère très traditionnel et des tendances apologetiques de beaucoup de ceux qui la pratiquaient. Ainsi, un étudiant en histoire médiévale à la Sorbonne, comme je l'étais alors, pouvait arriver au terme de son parcours universitaire sans avoir jamais entendu parler de la vie religieuse, en dehors de quelques notions générales sur les conflits entre la papauté et l'empire et les croisades !

*1.9 Comment le « groupe de La Bussière » a-t-il fait naître le grand projet de l'Histoire du christianisme ? En quoi ce projet innovait-il par rapport à l'histoire traditionnelle, apologetique, des institutions ecclésiastiques, notamment à la lumière des suggestions provenant du climat conciliaire ?*

Du malaise que nous éprouvions alors face à une situation historiographique si décevante témoigne un article que j'écrivis avec trois de mes camarades de la rue d'Ulm (Dominique Julia, Philippe Levillain, Daniel Nordman) intitulé « Réflexions sur l'historiographie française contemporaine », qui fut publié en 1964 dans un cahier des « *Recherches et débats* » publiés par le Centre catholique des intellectuels français<sup>7</sup>. Quand je le relis, je n'en suis pas très fier et je le trouve même assez injuste vis-à-vis de certains auteurs, comme Henri-Irénée Marrou et Étienne Delaruelle, qui avaient déjà contribué par leurs travaux à relancer l'histoire religieuse en France sur de nouvelles bases. Mais ce pamphlet, si excessif soit-il, avait le mérite de mettre en évidence la faiblesse d'une « histoire néo-guelfe, triomphaliste et sommitale » (c'est-à-dire privilégiant les sommets de l'Église aux dépens de la base) et de souligner les carences de l'historiographie française dans ce domaine. J'y écrivais en effet (p. 94) :

Il reste encore à introduire le progrès qui a été fait dans l'histoire profane pour surmonter la coupure entre l'« histoire-bataille » et la vraie vie des peuples...Pour qu'une authentique

<sup>7</sup> D. Julia, P. Levillain, D. Nordman, A. Vauchez, *Réflexions sur l'historiographie française contemporaine*, in *L'histoire et l'historien* = « Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français », 47 (1964), pp. 79-94.

histoire de l'Église devienne possible, il faudrait à la fois réviser ses centres d'intérêt – c'est-à-dire étudier en priorité les manifestations de la piété, de la liturgie et de la sainteté – et ses méthodes, c'est-à-dire ne pas hésiter à faire appel à la psychologie, à l'iconographie et surtout à la sociologie puisque l'Église est avant tout peuple et société.

Aujourd'hui un « manifeste » de ce genre peut sembler banal ou naïf. Mais il ne l'était pas lorsqu'il fut écrit et sa publication me valut quelques ennuis au début de ma carrière universitaire car j'avais froissé certaines susceptibilités... Vingt ans plus tard, en feuilletant par hasard un livre consacré aux personnalités dont l'action réformatrice avait rendu possible le succès du concile de Vatican II, j'eus la surprise d'y retrouver mon nom et celui de mes co-rédacteurs car, selon l'auteur de cet ouvrage, l'article mentionné plus haut aurait marqué un tournant dans l'historiographie religieuse et l'entrée de celle-ci dans une nouvelle ère ! L'éloge me sembla passablement excessif, mais il n'est pas faux de dire que notre pamphlet reflétait à la fois la déception de ma génération d'historiens face à la situation dont nous avions hérité et nos attentes pour l'avenir.

Un des objectifs du groupe de La Bussière fut en effet d'introduire dans le domaine de l'histoire religieuse les exigences critiques qui prévalaient dans les autres domaines de l'histoire et de l'ouvrir aux sciences sociales, en particulier à la sociologie et à l'anthropologie. Nous n'étions ni un groupe de pression ni un « lobby » influent, mais il est vrai qu'entre 1960 et 1990, de nombreux travaux réalisés par des membres du groupe ont contribué à changer la physionomie de l'histoire religieuse en France et à la porter à un haut niveau scientifique, au point que certaines de ses productions devinrent un modèle, ou en tout cas une référence obligée pour les chercheurs des autres pays d'Europe et d'Amérique.

Ce fut dans ce courant qui transcendait les périodisations classiques de l'histoire et les cloisonnements qui en résultaient que naquit à la fin des années 1980, l'idée de réaliser une nouvelle Histoire de l'Église. Entre-temps, un certain nombre des jeunes chercheurs et assistants qui se rencontraient dans le cadre du groupe depuis les années 60 étaient devenus des professeurs d'université dotés d'un centre de recherche et dirigeant eux-mêmes des thèses de doctorat, ce qui les faisait sortir de leur marginalité initiale. Nous partagions tous, quoique à des degrés divers, la même insatisfaction vis-à-vis de la vieille « Histoire de l'Église » dirigée par Augustin Fliche et Victor Martin qui était née dans les années 30 du XX<sup>e</sup> siècle et dont les derniers volumes parurent en 1963. Il y avait encore de nombreux vides à combler dans cette collection, mais l'entreprise semblait en voie d'épuisement malgré la grande qualité du tome XIV sur la fin du Moyen Âge, œuvre d'Étienne Delaruelle, Paul Ourliac et Edmond-René Labande<sup>8</sup>. Nous eûmes alors entre nous de longues discussions sur ce qu'il

<sup>8</sup> *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire, 1378-1449*, dir. É. Delaruelle, E.-R. Labande, P. Ourliac, in *Histoire de l'Église : depuis les origines jusqu'à nos jours* fondée par Augustin Fliche et Victor Martin, t. XIV, 1-2, Paris 1962-1964.

convenait de faire : les uns pensaient qu'il suffisait de combler les vides existants dans « Fliche et Martin » et de mettre à jour les volumes les plus vieillissés ; d'autres estimaient qu'il valait mieux traduire en français la « Kirchengeschichte » dirigée alors par Jedin, qui représentait déjà un progrès substantiel<sup>9</sup>. A la fin prévalut l'idée, que j'avais soutenue dès le départ avec d'autres, de créer *ex novo* une nouvelle collection intitulée de façon significative « Histoire du christianisme », divisée en 14 volumes : 3 pour l'Antiquité, le Moyen Âge et les Temps Modernes, 4 pour l'époque contemporaine (1789-1989) et un volume intitulé *Anamnesis* comprenant une série d'études thématiques transversales et diachroniques, ainsi qu'une mise au point bibliographique. La maison d'édition Desclée, d'inspiration catholique, accepta de publier la collection dont tous les volumes parurent entre 1990 et 2001<sup>10</sup>. L'entreprise connut un certain succès et l'« Histoire du christianisme » fut traduite en allemand chez Herder<sup>11</sup> – ce dont nous fûmes très fiers car l'histoire de l'Église avait été jusque là un point fort de la science allemande –, et en italien grâce à Giuseppe Alberigo et aux éditions Borla<sup>12</sup>. Les responsables des différentes parties furent Charles, puis Luce Pietri après la mort de ce dernier, pour l'Antiquité, moi-même pour le Moyen Âge, Marc Venard pour les Temps Modernes et Jean-Marie Mayeur pour l'époque contemporaine.

Le cercle des collaborateurs déborda largement le groupe de La Bussière, mais l'esprit qui animait les responsables était fidèle aux intuitions fondamentales du concile Vatican II que nous entendions faire prévaloir dans le domaine historique, comme on le voit dans le texte programmatique qui figure au début du premier volume : refus de l'apologétique et du recours à un surnaturalisme facile, conception de l'Église comme peuple de Dieu cheminant sur terre vers la cité de Dieu, large place faite aux laïcs mais sans exclusive à l'égard des structures institutionnelles et hiérarchiques, approche œcuménique du christianisme dans une vision plurielle qui impliquait une ouverture à toutes les Églises se réclamant du Christ, y compris celles qui furent déclarées hérétiques par Rome au cours des siècles, large ouverture à l'Orient (byzantin, arménien, syriaque, copte, etc.) qui était pratiquement absent des collections antérieures, ainsi qu'en direction des missions et des Églises qui s'étaient développées hors d'Europe à l'époque coloniale, etc. Dans ce sens et malgré les nombreuses traverses que connut sa publication, l'« *Histoire du christianisme* » peut être considérée comme le point d'aboutissement et la réalisation la plus notable de la génération d'historiens chrétiens – en majorité catholiques, mais il y avait aussi des protestants parmi nous – à laquelle j'appartiens.

<sup>9</sup> *Handbuch der Kirchengeschichte*, éd. H. Jedin, Freiburg im Breisgau 1962-1979.

<sup>10</sup> *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, dir. J.M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris 1990-2001.

<sup>11</sup> *Die Geschichte des Christentums*, hrsg. von N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar, K. Meier, H. Smolinski, Freiburg im Breisgau 1991-2001.

<sup>12</sup> *Storia del Cristianesimo*, a cura di G. Alberigo, Roma 1997-2005.

## 2. Rome et la découverte de l'Italie (fin 1965-1979)

2.1 De façon très précoce, en 1964<sup>13</sup>, vous avez proposé (et vous vous êtes proposé) d'étudier l'histoire religieuse de l'Occident selon une série de perspectives dont chacune a ensuite obtenu un grand succès, ainsi qu'une grande autonomie, peut-être excessive: l'histoire de la prédication, l'histoire de la sainteté, l'histoire des pratiques religieuses des laïcs, l'iconographie. Mais ce fut l'histoire de la sainteté qui a constitué votre premier domaine d'intérêt et l'Italie – de ce point de vue – fut un terrain privilégié de « spécialisation ».

L'automne de 1965 a marqué un tournant décisif dans ma vie et ma carrière, puisque c'est à ce moment que j'ai quitté Strasbourg pour Rome en tant que membre de l'École française où j'ai pu poursuivre mes recherches pendant trois ans dans le cadre merveilleux du Palais Farnèse. Je devais cette nomination, au fait d'être « normalien » – à cette époque en effet, l'École ne recrutait guère que des anciens élèves de l'École Normale Supérieure et de l'École des Chartes – et au soutien que Michel Mollat et Jacques Le Goff apportèrent à ma candidature.

J'étais déjà venu à Rome en touriste en 1958, puis, pour y travailler, en 1960-1961, pendant mon année de maîtrise, et j'étais resté fasciné par la Bibliothèque Vaticane et ses richesses. Mon projet de recherche à l'École était centré sur les procès de canonisation du Moyen Âge et mes protecteurs n'eurent pas de peine à convaincre le directeur de l'époque, le latiniste Pierre Boyancé, que ce sujet ne pouvait être traité de façon satisfaisante qu'à la faveur d'un séjour prolongé à Rome, même si ce dernier ne me cacha pas par la suite le peu de considération qu'il éprouvait pour le « mauvais latin » de mes sources médiévales... Mais la formation que j'avais reçue comportait bien des lacunes : je ne parlais pas l'italien et je dus l'apprendre rapidement « sur le tas » pour pouvoir m'entretenir avec les historiens et les bibliothécaires dans leur langue. Je n'étais pas non plus très fort en paléographie, que j'avais étudiée à la Sorbonne, en Licence, sur des textes en vieux français, alors que ma documentation romaine était constituée de documents d'archives et de manuscrits latins. Après une première année un peu difficile, je réussis à acquérir une maîtrise suffisante de la langue italienne et surtout des écritures des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles grâce à l'enseignement de Giulio Battelli dont je suivis les cours à l'École de Paléographie du Vatican, ce qui facilita ensuite mes recherches et mes contacts avec les usagers – italiens mais aussi allemands ou anglais – des Archives et de la Bibliothèque du Vatican. Dans un petit essai plein d'humour, Nicolas Weill-Parot<sup>14</sup> a très bien rendu compte à la fois des angoisses et des folles espérances des jeunes chercheurs qui fréquentaient ces lieux et se faisaient rabrouer par les cerbères préposés à la remise de la clé du vestiaire, qui seule permettait d'accéder au « Saint des saints ».

<sup>13</sup> Cf. l'article « programmatique » cité *supra*, note 7.

<sup>14</sup> N. Weill-Parot, *La magie des grimoires. Petite flânerie dans le secret des bibliothèques*, Paris 2009.

Les choses se passaient de façon plus détendue au 2<sup>e</sup> étage du Palais Farnèse où Noëlle de la Blanchardière faisait régner dans la Bibliothèque de l'École une ambiance chaleureuse. Cette femme d'élite, qui ne s'occupait pas seulement des livres mais aussi des lecteurs, s'employait à présenter les membres de l'École aux professeurs et chercheurs italiens qui fréquentaient la bibliothèque ; grâce à elle, j'entrai en relation avec des personnes qui pouvaient me donner d'utiles conseils pour mes recherches. Et c'est ainsi qu'un beau jour elle me fit rencontrer une certaine Sofia Boesch Gajano dont les intérêts scientifiques – l'hagiographie du Haut Moyen Âge – étaient très proches des miens, ce qui fut à l'origine d'une longue amitié et d'une féconde collaboration.

Mais la découverte la plus importante que je fis lors de ce premier séjour romain fut celle de l'historiographie italienne, en particulier en ce qui concerne l'histoire religieuse du Moyen Âge. Pendant ces années là, en effet, de nombreux ouvrages importants virent le jour dans ce domaine et j'en fus d'autant plus impressionné qu'en France à la même époque le renouveau des études était à peine entamé dans ce domaine. Je me jetai alors avec passion dans la lecture des livres et des articles d'Arsenio Frugoni, Raoul Manselli, Cinzio Violante, Giovanni Miccoli et d'autres encore. Leurs travaux répondaient pleinement à mes attentes dans la mesure où ils faisaient une large place à la vie religieuse, tout en la mettant en relation avec le contexte politique, économique et sociale de l'époque étudiée, alors qu'en France ces deux pôles persistaient à s'ignorer mutuellement : l'histoire de l'Église se présentait souvent comme une sorte de toile de fond ou de décor devant lequel les protagonistes développaient leur action dans un but purement spirituel ; d'autre part, la « grande histoire » universitaire, fortement marquée par le marxisme et bientôt par le structuralisme, traitait par le mépris les faits et les événements religieux, considérés comme insignifiants ou marginaux. En outre, j'eus bientôt l'occasion de rencontrer certains de ces grands maîtres qui m'impressionnaient beaucoup et, dans certains cas, de les connaître personnellement. En Italie en effet, à la différence de ce qui se passait en France à la même époque, il y avait déjà quantité de colloques importants dans les domaines qui m'intéressaient particulièrement et je commençais alors à fréquenter les « semaines » de La Mendola, de Todi, d'Assise et parfois de Spolète, où je devais par la suite et jusqu'à aujourd'hui revenir tantôt comme auditeur, et tantôt le plus souvent comme conférencier. Leur fréquentation me donna ainsi l'occasion de rencontrer quelques-unes des figures majeures de l'historiographie européenne : outre les historiens déjà nommés précédemment, Dom Jean Leclercq et Dom Jean Becquet, deux moines bénédictins et historiens français pleins de science et d'humanité, le P. Gy, le P. Gilles-Gérard Meerssemann, o.p., Gerd Tellenbach, Jean-François Lemarignier, Christopher Brooke, Giles Constable, Jerzy Kloczowski, Cosimo Damiano Fonseca, Ovidio Capitani, Giovanni Tabacco et tant d'autres que je connaissais simplement à travers leurs livres et qui m'honorèrent plus tard de leur estime et, dans certains cas, malgré la différence d'âge qui nous séparait, de leur amitié.

2.2 *Selon votre propre sensibilité, quand le rapport avec l'anthropologie « religieuse » italienne, et en particulier avec les recherches d'Ernest de Martino, est-il intervenu ? Dans la préface de la traduction italienne de la Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (La Santità nel medioevo), rédigée en 1988, vous rappelez avoir eu « l'impression que votre rôle n'était pas du tout celui de quelqu'un qui aurait l'intention de ressusciter sic et simpliciter un passé désormais conclu » parce que la vénération pour les saints « n'a jamais cessé d'exister » en Italie. Comment avez-vous perçu, sous cet aspect, la différence entre le Sud et le Centre-Nord de l'Italie ?*

Dans les mêmes années et davantage encore pendant mon second séjour romain (1972-1979), je commençai à voyager en Italie, seul ou en famille, et je me rendis rapidement compte que, dans beaucoup de régions, les formes « traditionnelles » de la vie religieuse étaient encore vivantes : il suffisait d'aller à quatre-vingt kilomètres de Rome, vers le Nord, l'Est ou le Sud, pour se trouver plongé dans un monde qui était certes en voie de transformation mais qui conservait encore des traits fondamentaux de la civilisation rurale dont certains remontaient à l'époque médiévale. Je fus frappé par la persistance de certaines formes de religiosité populaire, en particulier les processions et les fêtes en l'honneur des saints qui étaient encore très vivantes tant en Sabine que dans les Abruzzes ou la Ciociaria. Alors qu'en France les manifestations de ce type avaient déjà disparu ou étaient en voie d'extinction rapide ou de pure folklorisation touristique, en Italie elles semblaient très profondément enracinées et rencontrer une large adhésion. Ainsi, j'eus la chance de pouvoir établir un lien entre mon sujet de recherche – la sainteté et le culte des saints au Moyen Âge – et les manifestations de la dévotion envers ces derniers, à commencer par la Vierge Marie, ce qui me conduisit à m'intéresser à la « religion populaire » sur les traces d'Étienne Delaruelle, et particulièrement au rôle des sanctuaires dans la vie religieuse. Ainsi, pour résumer ces souvenirs qui, au fil du temps sont devenus un peu fugitifs, je dirais volontiers que l'Italie des années 1970 m'est apparue comme une sorte de conservatoire de formes de vie et de pratiques religieuses qui en France avaient disparu mais qu'on pouvait encore étudier non loin de Rome. Je ne prétends pas pour autant avoir abordé ces dévotions en ethnologue ; mais c'est à cette époque que j'ai découvert, à travers les livres de De Martino et par l'observation directe, tout ce que le regard ethnologique pouvait apporter à l'historien.

2.3 *Votre retour en France marqua-t-il une césure dans les rapports scientifiques et académiques avec l'Italie ?*

À mon retour en France, pendant l'été 1968, je fus recruté à la Sorbonne encore indivise comme assistant, puis maître-assistant en Histoire du Moyen Âge, grâce à mon maître Michel Mollat. Ce premier contact avec l'Enseignement Supérieur fut un peu rude car j'arrivai à Paris juste après les « événements » de mai 1968 qui avaient laissé des traces dans les esprits et des blessures dans

les cœurs de certains de mes collègues, jeunes ou moins jeunes. En outre, je fus aussitôt amené à faire passer des examens pendant tout le mois d'octobre sur des questions que je n'avais pas enseignées et sur lesquelles je ne savais souvent pas beaucoup plus que les étudiants que j'interrogeais... Une fois passée cette rentrée agitée, les choses se calmèrent et je fus bientôt en mesure de me remettre au travail. L'enseignement me plaisait beaucoup et je fis beaucoup d'efforts pour convaincre mes étudiants que le Moyen Âge était aussi important pour eux que l'histoire contemporaine...

En plus du séminaire de Michel Mollat sur « Les pauvres et la pauvreté au Moyen Âge », je retrouvai à la Sorbonne Jean-François Lemarignier, professeur d'histoire du droit médiéval, que j'avais connu lors d'une « Settimana » de La Mendola. Il était très lié à Cinzio Violante dont il partageait les vues sur la société féodale, et ce dernier lui demanda d'écrire la préface d'un recueil d'études qui parut à Milan en 1971 sous le titre *Studi sulla cristianità medioevale*<sup>15</sup>. Cette requête le plongea dans l'embarras car, tout en admirant l'œuvre de son collègue et ami, il ne connaissait guère que certains aspects de son œuvre historique. Aussi me demanda-t-il d'écrire avec lui « à quatre mains » cette préface, ce qui me gagna la sympathie de Violante et de son entourage, même si quelques années plus tard le maître de Pise devait me qualifier de « petit soixante-huitard » à la suite d'un de mes articles qui lui avait déplu... En tout cas, cette préface me valut en Italie la réputation – largement imméritée – d'être un bon connaisseur de l'historiographie italienne, alors que j'étais simplement un chercheur débutant qui avait eu la chance de fréquenter de bonne heure la cour des grands...

### 3. La spiritualité du Moyen Âge occidental (*en France, en Italie*)

3.1 *En parcourant votre très vaste bibliographie, il est facile de constater banalement que la très grande majorité de vos études concernent le Moyen Âge central et le bas Moyen Âge, en aval de la révolution théologique du XII<sup>e</sup> siècle, que Chenu avait mis au centre de ses réflexions. Est-il erroné de penser que le tout jeune André Vauchez, avec La spiritualité du Moyen Âge occidental (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle), édité en 1975 mais rapidement traduit avec succès en Italie, ait voulu en quelque sorte « en finir » avec le Haut Moyen Âge ou du moins lui régler ses comptes<sup>16</sup>? Quelle a été la spiritualité des laïcs du VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle? Une spiritualité sans « conscience » individuelle? Et en tout cas, quel est le sens de ce volume au sein de votre parcours? Est-ce une conséquence de votre travail de thèse sur la sainteté médiévale? Est-il né avec elle?*

<sup>15</sup> C. Violante, *Studi sulla cristianità medievale. Società, istituzioni, spiritualità*, Milano 1972.

<sup>16</sup> « Incapables d'accéder à l'abstraction, les laïcs ont eu tendance à transposer sur le registre émotif les mystères fondamentaux de la foi » : *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, p. 9.

Ces années parisiennes furent surtout marquées par la préparation et la rédaction de mon premier livre, *La spiritualité du Moyen Âge occidental (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, publié à Paris en 1975, puis en italien à Milan en 1978, aux éditions Vita e Pensiero, dans une excellente traduction qui fut rééditée en 2006 avec une importante préface de Giorgio Cracco où il analysait le contenu de l'ouvrage avec beaucoup d'enthousiasme et de finesse<sup>17</sup>. Il connut une large diffusion et fut réédité en 1996 avec l'adjonction d'un chapitre supplémentaire sur le XIII<sup>e</sup> siècle. Sous cette forme, ce livre connut une seconde vie et est encore utilisé aujourd'hui par les étudiants.

En fait, ce succès leur est dû dans une large mesure car ce livre est pour l'essentiel le fruit de mon enseignement universitaire des années 1968-1972 à la Sorbonne et des lectures que je fis à cette occasion. Ayant à faire à des jeunes dont la plupart n'avaient pas la moindre culture religieuse, je m'étais trouvé dans l'obligation d'exposer avec précision le sens des notions théologiques, doctrinales ou liturgiques que j'employais et de rendre compte de leur contenu dans des termes intelligibles pour « l'homme de la rue », ce qui fut ensuite apprécié par mes lecteurs. Mais, s'il faut en croire les recensions qui en furent faites à l'époque, la principale nouveauté de cette petite synthèse résidait dans l'introduction de la « spiritualité » dans le champ de l'histoire.

Le mot n'était certes pas nouveau, comme en témoigne le fait qu'il existait depuis les années 1930 un « Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique », publié par les Jésuites français qui ne fut achevé qu'en 1994<sup>18</sup>. Il y avait alors également une revue liée au « Dictionnaire de spiritualité » et aux Jésuites, la « Revue d'ascétique et de mystique », où furent publiés nombre de textes inédits et d'études historiques ou littéraires relatives aux diverses formes de vie spirituelle. En 1970, son directeur, Jean-Claude Guy, lui-même excellent connaisseur des Pères du désert, m'invita à participer au comité éditorial de cette revue qui changea alors de nom et devint la « Revue d'histoire de la spiritualité ». Je m'y liais rapidement d'amitié avec les « piliers » de la revue : Émile Goichot, professeur de Littérature française à l'université de Strasbourg et ami de Gabriele De Rosa, qui travaillait sur l'abbé Brémond, Giuseppe De Luca et le modernisme, et avec Michel de Certeau, historien de la mystique du XVII<sup>e</sup> siècle, dont je découvris alors l'immense culture et la capacité stupéfiante de dialoguer avec toutes les cultures et les personnes les plus diverses. Pour nous, la spiritualité n'était pas une notion théologique, ni une façon d'évoquer les grandes figures de l'histoire spirituelle de l'humanité en sautant de S. Anselme et de S. Bernard à François d'Assise et Thomas d'Aquin, comme l'avait fait le grand médiéviste belge Léopold Génicot dans un livre de 1951<sup>19</sup> en montrant les fruits parfaits que pouvait donner « une civilisation catholique et européenne fon-

<sup>17</sup> G. Cracco, *Introduzione*, in A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Milano 1993<sup>2</sup>, pp. IX-XXII.

<sup>18</sup> *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris 1932-1995.

<sup>19</sup> L. Génicot, *Les lignes de faite du Moyen Âge*, Tournai 1951.



dée sur le bien et le vrai », selon ses propos. À mes yeux, comme je l'expliquai dans l'introduction, la spiritualité était plutôt « l'unité dynamique d'une foi et de la façon dont elle est vécue par des hommes historiquement déterminés », ce qui justifiait son extension aux laïcs, alors qu'elle semblait devoir être réservée aux clercs et surtout aux religieux. J'y parlai même de la « spiritualité populaire » qui à mes yeux n'était pas un ensemble confus de pratiques et de dévotions plus ou moins superstitieuses, comme on avait tendance à l'imaginer, mais une conception de Dieu et des rapports entre l'homme et le sacré qui associait aux croyances fondamentales du christianisme d'autres éléments liés à la mentalité et à la culture de leur milieu. Cette spiritualité des laïcs se distinguait de celle des clercs par une tendance marquée à transposer les mystères de la foi sur un registre démonstratif et visuel.

Avec le temps, il me semble que certains aspects de ce livre, qui dans les années 1975-1980 pouvaient paraître novateurs, sont aujourd'hui largement acceptés. Ainsi l'affirmation selon laquelle il avait existé, au moins à partir du XII<sup>e</sup> siècle, une spiritualité des laïcs à côté de celle des moines, qui pouvait apparaître alors comme une revendication à caractère polémique, est passée dans le domaine public chez les historiens. En témoignent les nombreuses études qui ont été consacrées depuis lors aux « laïcs religieux » et aux béguines, aux confréries de charité et dévotion, aux institutions d'assistance créées et gérées par la bourgeoisie des cités et – *last but not least* – à la religion civique.

Après Vatican II, l'Église catholique se trouva confrontée au problème de ce que l'on appelait à l'époque la « religion populaire », notion qui fut au centre de nombreux débats et polémiques en France mais qui finit par s'imposer à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Elle me paraît valable pour autant que les formes de dévotion et de piété que l'on englobe dans cette catégorie ne soient considérées ni comme la survivance ou le camouflage d'une « culture folklorique » étrangère au christianisme, ni comme un reflet appauvri de la vie et de la culture religieuses des clercs mais bien comme une voie d'accès authentique au monde surnaturel pour la grande majorité des fidèles qui ignoraient le latin et ne savaient ni lire ni écrire. Depuis la parution de « *La spiritualité du Moyen Âge occidental* », des progrès notables ont été enregistrés dans ce domaine : à l'époque, l'approche de la spiritualité passait uniquement par les textes et les écrits. Aujourd'hui, grâce aux travaux de Jérôme Baschet, Chiara Frugoni, Jeffrey Hamburger, Michele Bacci, Dominique Rigaux et bien d'autres, les recherches basées sur les sources iconographiques se sont révélées très fécondes, ce qui, avec la numérisation qui a favorisé la constitution de vastes corpus d'images, a entraîné une augmentation considérable de la documentation dont les chercheurs peuvent disposer.

3.2 *En Italie, La spiritualité du Moyen Âge occidental connut un accueil positif et une traduction rapide, presque immédiate*<sup>20</sup>. *Pourquoi, à votre avis ?*

<sup>20</sup> Grâce à l'intervention de D. Piero Zerbi auprès des éditions « Vita e pensiero ».

Au total, l'accueil favorable qui fut réservé à mon petit livre, surtout en Italie, est sans doute dû au fait qu'il faisait sortir la religiosité des « classes subalternes », comme le disaient alors les auteurs marxistes, des visions simplistes qui la réduisaient à une forme de protestation sociale ou d'arriération culturelle. Ce disant, je n'entends pas renier les apports de la pensée de Gramsci et des admirables études de De Martino sur le Mezzogiorno italien. Mais, comme je ne pouvais accepter leurs lectures réductrices de la religion populaire, je me rangeai plutôt sous la bannière de Gabriele De Rosa qui, dans ses études sur « *Sud et magie* »<sup>21</sup>, avait su tenir les deux bouts de la chaîne et faire de l'histoire sociale sans sacrifier la dimension religieuse des phénomènes étudiés.

3.3 *Au cours de la période où vous avez dirigé la section médiévale de l'École Française de Rome est né, en 1974, le Cercle médiéviste romain, auquel vous avez contribué de manière déterminante en lançant l'idée, en collaboration avec Gilmo Arnaldi et le directeur de l'Institut historique germanique de Rome, Reinhard Elze*<sup>22</sup>. *Était-ce une rencontre entre institutions, ou plutôt une rencontre autour de différents « thèmes de recherche » (la ville communale, les ordres mendiants ...) ?*

À la fin de 1972, je retournai à Rome comme directeur des études médiévales à l'École française de Rome. Il s'agissait d'un nouveau poste, créé à la demande du directeur de l'époque, Georges Vallet, qui avait décidé de créer trois sections à l'École consacrées respectivement à l'étude de l'Antiquité, du Moyen Âge et de l'époque moderne et contemporaine. Les années qui suivirent ce retour inespéré (1972-1979) furent sans doute les plus importantes de ma carrière : d'un côté, je dus m'occuper des membres médiévistes et des boursiers de l'École, créer une nouvelle série des *Mélanges* consacrée aux études médiévales et développer un programme de recherches historiques et archéologiques en liaison avec les universités et les surintendances italiennes pour les fouilles médiévales qui se multiplièrent alors dans le Latium et en Italie du sud ; de l'autre, je voulais finir et soutenir la thèse de doctorat d'État qui devait me permettre d'obtenir un poste de professeur dans une université française lors de mon retour dans la mère patrie.

Il ne fut pas toujours facile de faire face à ces exigences contradictoires et cette période de ma vie fut certainement une de celles où je subis les plus fortes tensions. Mais en même temps, ce fut sans doute l'époque la plus productive, dans la mesure où elle me donna la possibilité d'aller jusqu'au bout de mes intuitions et de mon projet d'étude sur la sainteté médiévale. Mais avant d'aborder ce dernier point, je tiens à souligner combien devait se révéler féconde

<sup>21</sup> G. De Rosa, *Vescovi popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli 1971.

<sup>22</sup> *Circolo medievistico romano*, in «*Mélanges de l'École française de Rome*», 103 (1991), 1, pp. 448-451.

l'initiative que je pris en 1973 avec Gilmo Arnaldi, Professeur d'histoire médiévale à la « Sapienza » et directeur de l'Istituto storico italiano per il Medioevo, et Reinhard Elze, le directeur de l'Institut historique allemand, de créer le « Circolo medievistico romano ». L'idée était de faire se réunir périodiquement les médiévistes italiens et étrangers résidant à Rome et de les amener à discuter ensemble autour d'un exposé présenté par l'un d'entre eux sur tel ou tel aspect de ses recherches. Dans ce cadre se nouèrent de grandes amitiés ; quantité d'idées et d'informations furent échangées et le fait que ce « Circolo » existe encore aujourd'hui suffit, me semble-t-il à illustrer son utilité sur le plan intellectuel et social.

#### 4. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge

4.1 *Nous en arrivons à La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. Comme vous l'avez déjà rappelé, il s'agissait d'un projet qui avait été initié il y a longtemps et qui avait atteint la maturation dans les années soixante-dix.*

L'essentiel de mes efforts fut en effet consacré à la rédaction de ma thèse sur « La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge » que je défendis au début de juillet 1978 devant un jury composé de Michel Mollat, Jacques Le Goff, Georges Duby, Pierre Toubert et Robert Foltz. La soutenance à la Sorbonne dura plus de six heures et j'en sortis épuisé mais heureux. Le livre que j'en tirai fut publié par l'École française de Rome en 1981 et traduit dans une version abrégée en italien (Il Mulino, Bologne, 1989) et en anglais (Cambridge University Press, 1997)<sup>23</sup>.

Pour comprendre la genèse de cette œuvre qui fut au centre de mes préoccupations pendant plus de dix ans, il faut remonter aux années 60. Il me semble – mais c'est un souvenir très flou – que le choix de ce sujet résulte d'une conversation que j'eus un jour avec Charles de La Roncière qui m'avait fait remarquer que, dans l'histoire des modèles de sainteté en Italie, il existait un grand vide pour les XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, et donc une lacune à combler. Le choix de ce sujet fut approuvé par Mollat et Le Goff qui m'encouragèrent à m'engager dans cette voie alors peu fréquentée.

Il n'était pourtant pas facile de se faire une place dans le domaine des études d'hagiographie qui semblait réservé aux Bollandistes et aux philologues. De fait, quand je m'étais rendu à Rome en 1960-1961 pour y faire mes premières recherches sur les procès de canonisation médiévaux sur lesquels j'avais l'intention de travailler, je rendis visite, sur les conseils de Jacques Le Goff, à un

<sup>23</sup> *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241) et 1988<sup>2</sup>, 1994<sup>3</sup> ; trad. it. *La santità nel Medio Evo*, Bologna 1989; trad. angl. *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997.

grand érudit dominicain, le P. Marie-Hyacinthe Laurent, l'éditeur du procès de canonisation de Ste Catherine de Sienne, pour lui exposer mes projets et lui demander des conseils. Il me fit une réponse glaciale en disant que dans les procès de canonisation, je ne trouverais rien d'important qui ne se retrouve dans les Vies des saints ou des saintes en question ; à quoi il ajouta que, comme je n'étais ni théologien ni canoniste, je ne réussirais jamais à connaître et à comprendre l'idée que les hommes de cette époque se faisaient de la sainteté... Plutôt désappointé par ces remarques, je ne me laissai cependant pas décourager et je commençai à lire les procès de canonisation édités, avant de passer dans les années 1965-68 à ceux – le plus grand nombre – qui étaient encore inédits.

J'avais choisi d'étudier ce type de documents, jusque là négligé par les historiens, parce qu'il me semblait qu'ils constituaient un lieu de rencontre entre la mentalité des clercs qui avaient rédigé les *articuli interrogatorii* et conduisaient l'interrogatoire, et celle des témoins parmi lesquels figuraient de nombreux laïcs souvent *illitterati*, au sens médiéval de ce mot. Ce croisement des approches – pas toujours concordantes – de la sainteté par les uns et les autres me semblait intéressant : en tant que jeune intellectuel chrétien engagé dans le mouvement de réforme promu par le concile Vatican II, j'étais convaincu qu'un des problèmes majeurs de l'Église catholique était celui de sa cléricisation et de la marginalisation en son sein de l'élément laïc, qui s'était accentuée à partir du concile de Trente mais dont les origines remontent à l'époque médiévale. Dans cette perspective, le dialogue engagé au Moyen Âge entre les clercs et les laïcs autour de la sainteté était d'autant plus significatif que celle-ci ne pouvait être reconnue par la hiérarchie ecclésiastique si elle n'avait pas un minimum d'enracinement populaire, attesté par des miracles. En tant qu'historien fasciné par l'histoire des mentalités qui était alors en plein essor dans la ligne des *Annales* et à laquelle m'avait initié l'enseignement de Jacques Le Goff, je cherchai dans les procès les traces d'un contraste, sinon d'un affrontement, entre divers types de mentalité à l'occasion de la reconnaissance de la *fama sanctitatis* d'un homme ou d'une femme morts depuis un laps de temps relativement bref. En dernier lieu, je désirai également mesurer la consistance et les modalités de diffusion de cette *fama* dans la perspective sociologique que m'avaient enseignée Gabriel Le Bras et ses élèves dans le cadre des *Archives de sociologie religieuse* du CNRS (aujourd'hui : *Archives de sciences sociales des religions*), revue à laquelle j'ai collaboré pendant de nombreuses années en y publiant des comptes-rendus d'ouvrage, ce qui a considérablement élargi ma culture. Pour me résumer, je pourrais reprendre une phrase de mon introduction à *La sainteté en Occident* (p. 1) où je parle de mon ambition « de faire entrer dans le territoire de l'historien cette *terra incognita* qu'a longtemps constitué l'histoire de la sainteté »<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 1.

4.2 Dans l'Introduction de *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, vous avez rendu hommage aux études de Frantisek Graus, de Karl Bosl, de Friedrich Prinz, etc. qui « ont permis de faire rentrer dans le territoire de l'historien l'histoire de la sainteté, cette terre inconnue qui l'était depuis si longtemps », grâce à l'illustration des rapports entre les modèles idéaux proposés, la mentalité et les structures sociales et politiques. Au cours des mêmes années, d'autres éminents chercheurs ont développé un intérêt certain pour l'hagiographie : par exemple Sofia Boesch Gajano, qui avec l'anthologie *Agiografia altomedievale* (Hagiographie du Haut Moyen Âge) fait circuler de nouvelles sensibilités, mais aussi Evelyn Patlagean et Peter Brown...*

Ajoutons tout de suite que je n'étais pas le seul à cette époque à m'intéresser à l'étude des sources hagiographiques et du culte des saints : Frantisek Graus venait de publier son beau livre sur *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*<sup>25</sup> que je découvris à l'occasion d'un séminaire de J. Le Goff où il vint le présenter en 1965 ; la même année, Karl Bosl publia un important article (*Der Adelsheilige. Idealtypus und Wirklichkeit*<sup>26</sup>) et en 1968 parut dans les *Annales* celui d'Évelyn Patlagean intitulé *À Byzance : ancienne hagiographie et histoire sociale*<sup>27</sup> ; en 1975, parut le livre du médiéviste canadien Joseph-Claude Poulin sur *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne*<sup>28</sup>, et en 1976, l'anthologie de Sofia Boesch Gajano intitulée *Agiografia medievale*<sup>29</sup>. Celle-ci, au-delà de la richesse des mises au point historiographiques et bibliographiques qu'on y trouve, constituait une sorte de manifeste de la « nouvelle histoire » dans le domaine des études historiques fondées sur les sources hagiographiques. Puis, en 1981, une première moisson de ces travaux pionniers fut engrangée à l'occasion du colloque organisé à Paris X-Nanterre par Évelyn Patlagean et Pierre Riché sur l'hagiographie du haut moyen âge<sup>30</sup>, tandis que paraissait l'ouvrage fondamental de Peter Brown sur *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*<sup>31</sup>, en 1981, l'année même de la publication de ma thèse sur *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* par les soins de l'École française de Rome.

<sup>25</sup> F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965.

<sup>26</sup> K. Bosl, *Der "Adelsheilige". Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts*, in *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, Freiburg im Breisgau 1965, p. 167-187.

<sup>27</sup> É. Patlagean, *À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale*, in «*Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*», 23 (1968), pp. 106-126.

<sup>28</sup> J.-Cl. Poulin, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec 1975.

<sup>29</sup> *Agiografia medievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna 1976.

<sup>30</sup> *Hagiographie, cultures et sociétés (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, sous la dir. de E. Patlagean et P. Riché, Paris 1981.

<sup>31</sup> P. Brown, *The Cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 ; *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. par Aline Rousselle, Paris 1984.

Cette saison historiographique exceptionnelle ne devait rien au hasard et correspondait à un double changement dans l'approche de la sainteté : d'un côté sur le plan religieux, un certain type de discours hagiographique et apologétique, tributaire du romantisme du XIX<sup>e</sup> siècle plus que du Moyen Âge dans la mesure où il prenait à la lettre les récits les plus fabuleux sous le fallacieux prétexte que « rien n'est impossible à Dieu », était devenu insoutenable après Vatican II ; de l'autre, l'historiographie laïque avait, grâce à des personnalités majeures comme Marc Bloch, avec ses *Rois thaumaturges*, Robert Foltz et Jacques Le Goff, dépassé la méfiance qui avait conduit les historiens positivistes à négliger les sources hagiographiques ; l'historien ne pouvait plus désormais se contenter de faire la moue devant l'énorme gisement documentaire que constituaient les Vies de saints et les recueils de miracles que le Moyen Âge nous a laissés en si grand nombre. La question n'était plus désormais de savoir si les saints auxquels on attribuait tant de vertus et de prodiges avaient ou non existé, ou si ses miracles qu'on leur attribuait avaient été inventés par les clercs qui les avaient recueillis, mais plutôt quelle conception de la sainteté leurs écrits véhiculaient et dans quelle mesure les représentations qu'ils en donnaient étaient reçues et partagées par les milieux sociaux et culturels auxquels ils s'adressaient.

4.3 *Dans les années suivant la publication de votre œuvre La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, les études hagiographiques ont profondément changé. Pourrions-nous parler d'un retour au texte, au texte étudié iuxta propria principia, en portant l'attention sur les « structures » du structuralisme littéraire plutôt que sur les structures sociopolitiques ? Vous aussi, lorsque vous vous occupiez de ce domaine, vous l'avez reconduit aux sources concrètes, c'est-à-dire aux processus de canonisation*<sup>32</sup>.

Les travaux que j'ai cités plus haut concernaient l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge. Pour ma part, en suivant la même problématique mais en l'adaptant à une époque différente, j'avais choisi de m'intéresser aux derniers siècles du Moyen Âge, dans la mesure où les efforts de la papauté pour établir de nouvelles normes dans le domaine du culte des saints à travers la procédure de canonisation et pour canaliser les flots parfois un peu troubles de la religiosité populaire permettaient de saisir un processus de dédoublement de la sainteté entre deux secteurs ; celui de la sainteté officielle – la sainteté « moderne » – qui proposait des figures de saints imitables et généralement récents tant aux clercs qu'aux laïcs, et celui de la sainteté traditionnelle (je disais alors « populaire », mais l'expression est ambiguë) qui restait attachée aux modèles anciens et faisait une large place aux pouvoirs miraculeux des serviteurs et des servantes de Dieu. Je me suis également efforcé de montrer qu'au-delà de cette divergence, il existait aussi des traits de mentalité communs à tous les milieux sociaux

<sup>32</sup> *L'influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté dans les procès de canonisation*, in *Hagiographie, cultures et sociétés*, pp. 585-596.

et culturels qui, en l'absence de critères scientifiques objectifs, faisaient une large place aux interventions surnaturelles dans la vie des hommes et associaient presque toujours l'imaginaire à l'exemplaire et le merveilleux au domaine moral et spirituel, comme le montre bien le succès rapide de la représentation des stigmates de S. François d'Assise dans l'iconographie occidentale. Dans cette perspective, les procès de canonisation doivent être considérés moins comme des tentatives de rationalisation de la sainteté – même si cette dimension y est bien présente – que comme l'expression de la volonté de la papauté d'affaiblir les prérogatives des évêques dans le domaine du culte des saints et d'étendre le contrôle de l'Eglise à tous les aspects de la vie religieuse des fidèles, y compris le choix de leurs protecteurs célestes, à travers la diffusion au sein du peuple chrétien de nouveaux modèles de sainteté.

Si je devais aujourd'hui réécrire ce livre *ex novo*, je mettrais l'accent plus que je ne l'ai fait sur les aspects juridiques de la procédure – le P. Laurent n'avait pas tort de me dire que je n'étais pas assez bien formé en droit canonique ! –, sur le rôle des traducteurs et des notaires dans l'enregistrement des dépositions des témoins et sur la dimension culturelle de ces grandes enquêtes que j'ai à peine évoquée. En outre, je développerais la comparaison esquissée au début de l'ouvrage entre les procès de canonisation promus par la papauté et les enquêtes organisées dans leur royaume par les souverains anglais et français à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, tant il est vrai que, dans les deux cas, l'*inquisitio in partibus* visait moins à connaître l'état exact de l'opinion publique dans toutes ses composantes qu'à faire approuver par celle-ci le « discours du pouvoir » ecclésiastique ou laïc. En revanche, je réduirais certainement la seconde partie du livre intitulée « Typologie de la sainteté officielle : aspects quantitatifs », qui se ressent trop de l'influence de la sociologie religieuse préconisée par Gabriel Le Bras – dont les méthodes fondées sur le dénombrement des catholiques pratiquants étaient valables pour le XX<sup>e</sup> siècle, mais pas pour le Moyen Âge – et de l'histoire quantitative diffusée par l'École des *Annales* justement dans les années où je rédigeais ma thèse. Dans ce chapitre, il y a beaucoup trop de chiffres et de pourcentages qui ne sont pas très significatifs, dans la mesure où ils reposent sur des bases statistiques plutôt minces. Aujourd'hui je me rends compte que le désir de quantifier à tout prix l'évolution de la sainteté médiévale m'a parfois égaré et que cette notion est trop subtile et complexe pour faire l'objet d'une approche globalisante, telle que celle des historiens américains Donald Weinstein et Rudolph Bell dans leur livre *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, paru en 1982.

4.4 *Quel accueil a été réservé à votre thèse en Italie et dans les pays anglo-saxons ? Comment votre position historiographique s'est-elle progressivement définie dans le climat culturel français des années quatre-vingt ?*

Mon livre eut un assez large écho, en particulier en Italie dans la mesure où il y était question de quantité de saints, des plus obscurs aux plus célèbres, qui n'avaient jamais été étudiés dans cette perspective, et du rôle joué par les

ordres Mendiants dans la formation et la diffusion d'un nouveau sanctoral adapté aux attentes de la société urbaine. Il suscita aussi de la curiosité aux États-Unis en raison des développements consacrés aux nouvelles formes de la sainteté féminine qui intéressèrent beaucoup les tenants de la « Gender History », comme je pus m'en apercevoir à l'occasion d'une conférence que je fis en 1982 ou 1983 à l'université de Columbia, devant un public majoritairement féminin. Même les spécialistes de l'histoire politique furent sensibles à ce qu'apportait ma thèse à propos de la sainteté royale et de la fortune du thème de la *beata stirps* auprès de certaines dynasties comme les Angevins de Naples et de Hongrie à partir du XIV<sup>e</sup> siècle. Par la suite, j'eus l'occasion de reprendre et de développer certains de ces thèmes dans le cadre de colloques organisés par l'École française de Rome et l'université de Paris X-Nanterre sur *Faire croire* (1981), *La religion civique* (1995), *L'érémisme* (2003), etc.<sup>33</sup>

#### 4.5 Comment vous situiez-vous alors par rapport aux divers courants de l'historiographie française ?

Au cours des années suivantes, je fus amené à m'éloigner, progressivement et sans polémiques inutiles, des *Annales* où j'avais publié certains de mes premiers articles sur la pauvreté médiévale et le renouveau de l'historiographie religieuse du Moyen Âge entre 1970 et 1973. À mes yeux ce courant historiographique, qui était arrivé au sommet de son influence en France et au niveau international, tendait à en abuser et à traiter de trop haut les universitaires « traditionnels » comme on disait à cette époque à l'EHESS... En outre, la grande majorité des tenants de cette École, très marqués par le marxisme ou le structuralisme, se refusaient à faire leur place aux facteurs religieux et à reconnaître leur importance dans le champ historique. Jacques Le Goff par exemple, auquel j'ai toujours été lié par une solide amitié, ainsi que par une affectueuse reconnaissance pour tout ce qu'il m'a apporté, n'utilisait la documentation relative aux ordres Mendiants que pour arriver à une définition de la notion de ville dans la France médiévale et apprécier l'importance de chaque centre urbain en fonction du nombre de couvents de Mendiants qu'il abritait. De même, Jean-Claude Schmitt et ses élèves ont étudié pendant des décennies les *exempla* médiévaux et leurs collections en cherchant à trouver dans ces récits édifiants utilisés par certains prédicateurs dans leurs sermons des traces de la présence et de l'influence d'une « culture folklorique » étrangère au christianisme. Loin de moi l'idée de contester l'intérêt et l'utilité de telles recherches fondées essentiellement sur les productions des frères Mendiants ; mais je trouvais un peu désinvolte cette approche des sources et des croyances religieuses, comme si celles-ci constituaient seulement une « couverture » idéologique sous laquel-

<sup>33</sup> *Faire croire. Modalité de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Rome 1981; *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, sous la direction d'A. Vauchez, Rome 1995; *Ermîtes de France et d'Italie (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Rome 2003.



le un monde bien différent aurait continué à mener une vie souterraine. Sur ce plan, je me toujours senti plus proche de l'historiographie italienne que de la française dans la mesure même où elle prenait au sérieux et traitait avec respect la dimension religieuse de l'homme, sans préjugé discriminant. Il me semble que l'évolution qu'a connue le monde depuis une vingtaine d'années m'a plutôt donné raison, vu que l'importance des facteurs religieux dans la vie politique, sociale et culturelle de l'Europe et du monde, loin de diminuer, n'a fait que s'accroître, tandis que la cécité intellectuelle des intellectuels français, marqués pour la plupart par un laïcisme intolérant, ne leur a pas permis d'analyser correctement les évolutions en cours et d'y faire face avec efficacité.

Quand on pense que le grand Michel Foucault publia dans le journal « Le Monde », après la révolution de 1979 qui porta au pouvoir l'ayatollah Khomeini, un long article dans lequel il expliquait avec enthousiasme que les événements qui venaient de se produire en Iran constituaient « la première révolution purement spirituelle » dans l'histoire de l'humanité, on ne peut que rester abasourdi face à l'impertinence de ce diagnostic... On peut également citer, plus récemment, la façon dont beaucoup d'hommes politiques et d'intellectuels français ont réagi et réagissent encore face aux musulmans qui vivent dans notre pays en interdisant dans le domaine public « les signes religieux ostentatoires » – vestimentaires et alimentaires – qui, selon eux, contredisent le caractère laïc de l'État. Ces prises de position rigides attestent une ignorance fondamentale de la nature de l'islam qui est à la fois religion, culture et modèle social, comme le fut il n'y a pas si longtemps le christianisme lui-même. Et l'on va même jusqu'à reprocher aux pays musulmans de la Méditerranée touchés par le « printemps arabe » de ne pas avoir réussi à passer en deux ou trois ans de la tyrannie despotique à une démocratie moderne, alors que l'Occident a mis de près de deux siècles pour y parvenir et non sans violences, en particulier en France !

## 5. *Les grands thèmes: la "spatialisation du christianisme"*

### 5.1 *Comment l'attention que vous portez au rapport entre les espaces et le sacré est-elle née ?*

J'ai toujours été sensible à l'importance de certains lieux dans le domaine religieux. Peut-être parce qu'en France l'enseignement de l'histoire a été longtemps associé à celui de la géographie, ce qui m'a donné l'occasion d'étudier cette discipline de façon assez approfondie pendant mes études universitaires. Mais je dois peut-être aussi ma sensibilité particulière dans ce domaine au fait que dans ma jeunesse et encore à l'âge adulte, je passai une bonne partie de mes vacances dans les montagnes du Jura où je pus assister, dans les années 1960-1990, au développement du culte rendu à un paysan qui s'était fait ermite avec sa femme autour de 1830 sur une montagne consacrée à saint Saturnin (appelé localement Saint-Sorlin) près d'une église qui était tombée en ruine après la Révolution française. Il consacra toutes ses forces à la reconstruire et s'établit là

dans une petite maison où il vécut dans le travail et la prière avant de s'établir dans un autre ermitage après la mort de son épouse et d'entrer finalement comme frère convers chez les Pères du Saint-Esprit. Quand les ossements de cet homme furent retrouvés par hasard en Auvergne où il était mort et eurent été transportés dans sa patrie au début des années 60, le pèlerinage qui conduisait chaque année les fidèles de la région au Mont Saint-Sorlin au début du mois d'août devint plus important, comme j'en fus le témoin, et l'évêque de Saint-Claude vint lui-même procéder à la translation des reliques dans l'église que l'ermite avait reconstruite de ses mains. Les choses en restèrent là et de canonisation il ne fut pas question, même si certains localement y aspiraient...

5.2 Pouvez-vous nous parler de l'évolution de votre pensée concernant le rapport entre l'espace et la religion, pensée qui s'est concrétisée à travers les grands projets de recherche collective que vous avez animés comme par exemple *L'espace, l'homme et le sacré dans le monde méditerranéen* ? Dans ce contexte, comment peut-on interpréter le rôle des sanctuaires ? On peut souligner que dans un essai publié récemment, la « spatialisation du sacré »<sup>34</sup> est considérée comme clef de lecture décisive de l'histoire religieuse de l'Occident ; mais il nous semble que c'est « l'espace » italien qui, encore une fois, a joué un rôle d'« atelier » pour vos travaux.

À côté de cette expérience personnelle, il faut faire la place qui leur revient aux écrits d'Alphonse Dupront et en particulier à son grand livre intitulé *Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages* (1987)<sup>35</sup>. Cet axe de ma recherche se développa surtout à partir de la fin des années 80, à l'occasion des lectures que je dus effectuer pour écrire ma contribution au premier tome de la *Storia religiosa dell'Italia*, paru en 1993<sup>36</sup>, dont Gabriele De Rosa et Tullio Gregory me confièrent la direction, me donnant ainsi une grande marque d'estime et d'amitié. Entre-temps, j'avais fait la connaissance d'un prêtre d'Ombrie, Don Mario Sensi, qui, alors qu'il était curé d'une paroisse de montagne au Nord-Est de Foligno, avait étudié en historien les nombreux sanctuaires de cette région en s'appuyant sur une documentation archivistique assez abondante. Ses enquêtes et ses études me furent très utiles et achevèrent de me convaincre de la situation paradoxale de l'Italie dans ce domaine : un pays où il existe une quantité incroyable de sanctuaires, grands et petits, pour la plupart encore vivants, mais où ces derniers n'avaient guère fait l'objet de recherches, à quelques rares exceptions près comme celui de la Trinité de Vallepietra, cher aux ethnologues dans la mesure où s'y perpétuaient des pratiques religieuses dont l'origine semblait remonter à l'Antiquité.

<sup>34</sup> *Lieux saints et pèlerinages : la spatialisation du sacré dans l'Occident chrétien (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, in *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, a cura di A. Vauchez, Roma 2007, pp. 3-15.

<sup>35</sup> A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris 1987.

<sup>36</sup> *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez, t. 1, *L'Antichità e il Medio Evo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 1993.

Ainsi, quand je revins à Rome pour un troisième et dernier séjour (1995-2003), je me préoccupai bientôt de lancer un programme de recherche sur « L'homme et le sacré dans les pays méditerranéens », dont la réalisation la plus visible fut un « Inventaire des sanctuaires chrétiens d'Italie », promu par l'École française de Rome (André Vauchez et Cécile Caby) en collaboration avec une quinzaine d'universités et centres de recherche italiens et animé par Sofia Boesch, Giorgio Cracco, Giorgio Otranto, Gabriele De Rosa, Roberto Rusconi et tant d'autres que je ne peux citer ici mais sans le concours desquels cette entreprise n'aurait pas pu se développer. Ce programme de recherches s'ouvrit en 1997 par un colloque sur « Lieux de culte, lieux sacrés, sanctuaires »<sup>37</sup> qui nous donna l'occasion de mettre au point les bases méthodologiques de notre enquête. Il ne fut pas facile en effet d'arriver à une définition univoque de ce que nous entendions par le mot « sanctuaire » en régime chrétien, qui fut finalement la suivante : une église où se trouvent les reliques d'un saint ou d'une sainte, ou les traces d'une apparition (d'un ange ou de la Vierge Marie) ou une image particulièrement prestigieuse, auxquelles on attribue des miracles et qui font l'objet au moins une fois l'an d'un pèlerinage. Entre 2000 et 2004 fut réalisée une banque de données numérisées accessible en ligne où ont été versées les fiches réalisées par nos collaborateurs sur les divers sanctuaires de la zone qu'ils s'étaient engagés à étudier.

Ce n'est pas le lieu ici de décrire toutes les étapes d'une entreprise qui donna lieu à plusieurs colloques d'un grand intérêt<sup>38</sup> et, au cours des dernières années, à la publication de cinq volumes régionaux (Latium, Ombrie, Pouilles, Tren-

<sup>37</sup> *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, sous la dir. de A. Vauchez, Rome 2000.

<sup>38</sup> *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la dir. de A. Vauchez, Rome 2000 (Collection de l'École française de Rome, 273); *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di G. Cracco, Bologna 2002 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 58); *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'Archange*, sous la dir. de P. Bouet, G. Otranto et A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'École française de Rome, 316); *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, a cura di M. Tosti, Rome 2003 (Collection de l'École française de Rome, 317); *La geografia dei santuari tra medioevo e età moderna*, a cura di G. Cracco, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 29 (2003), pp. 211-383; *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, a cura di G. Dammacco, G. Otranto, Bari 2004 (Quaderni di «Vetera Christianorum», 29); *Sanctuaires français et italiens dans le monde contemporain*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 117 (2005), 2, pp. 456-900; *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di M.G. Meloni, O. Schena, Genova 2006; *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, a cura di A. Vauchez, Rome 2007 (Collection de l'École française de Rome, 387); *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, a cura di S. Boesch Gajano, F. Scorza Barcellona, Roma 2008 (Chiese d'Italia, 3); *Santuari di confine. Una tipologia?* Atti del convegno di studi (Gorizia-Nova Gorica, 7-8 ottobre 2004), a cura di A. Tilatti, Gorizia 2008; *Del visibile credere. Pellegrinaggi, santuari, miracoli, reliquie*, a cura di D. Scotto, Firenze 2011 (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Studi, 24) [testi già editi, con il titolo: *Pellegrinaggi santuari miracoli nel mondo cristiano tra storia e letteratura*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 42 (2006), pp. 414-649].

tin-Haut-Adige, Rome et Romagne)<sup>39</sup> sur la quinzaine que l'on est en droit d'attendre pour couvrir l'ensemble du territoire italien. On ne peut manquer d'être frappé par le fait que, dans les mêmes années, un inventaire du même type a été réalisé pour les Pays-Bas<sup>40</sup>, tandis que Dominique Iogna-Prat et Michel Lauwers lançaient un programme de recherches sur la « spatialisation » du sacré dans la France médiévale avec des centres d'intérêts et des objectifs proches des nôtres<sup>41</sup>, et que la « Settimana » de Spolète de 2002 fut consacrée à « L'uomo e lo spazio nell'Alto Medioevo »<sup>42</sup>. Ce qui signifie que l'idée était « dans l'air » de divers côtés et que les médiévistes ont alors pris conscience qu'il manquait une dimension à leurs études. Je suis en effet convaincu que cette approche spatiale et territoriale des phénomènes religieux peut être très féconde et permettre de renouveler une historiographie qui s'est longtemps concentrée sur les structures d'encadrement ecclésiastiques (diocèses, « pievi » et paroisses), comme si l'homme médiéval avait été totalement sédentaire et n'avait pas éprouvé le besoin de sortir de son village ou de son quartier pour partir à la recherche de la santé ou du salut. En effet, qu'il s'agisse des croisades, des jubilés romains ou des pèlerinages locaux, nous sommes toujours dans la même perspective qui, comme l'avait bien vu Alphonse Dupront, est celle d'un déplacement individuel ou collectif permettant à l'homme de s'engager sur la *via salutis*.

## 6. Entre prophétisme et franciscanisme

6.1 Vous avez récemment fini de diriger la rédaction d'un volume sur l'histoire du prophétisme. Votre long intérêt pour François et le franciscanisme est parvenu à maturation plus ou moins au même moment. Y-a-t-il un lien entre ces deux thématiques ? L'attention constante que vous avez portée aux thèmes de l'histoire de la prophétie et de l'apocalyptique est-elle reliée aux intérêts pour la spiritualité des laïcs et au rapport existant entre les masses et la religion ?

Les années qui suivirent mon retour définitif en France et mon départ à la retraite à la fin de 2003, ont été placées, en ce qui concerne mes travaux les plus

<sup>39</sup> *Santuari d'Italia. Lazio*, a cura di S. Boesch Gajano, M.T. Caciorgna, V. Fiocchi Nicolai, F. Scorza Barcellona, Roma 2010; *Santuari d'Italia. Puglia*, a cura di G. Otranto, I. Aulisa, Roma 2012; *Santuari d'Italia. Trentino - Alto Adige/Sud Tirolo*, a cura di E. Curzel, G.M. Varanini, Roma 2012; *Santuari d'Italia. Roma*, a cura di S. Boesch Gajano, T. Calì, F. Scorza Barcellona, L. Spera, Roma 2012; *Santuari d'Italia. Umbria*, a cura di C. Coletti, M. Tosti, Roma 2013; *Santuari d'Italia. Romagna*, a cura di M. Caroli, A.M. Orselli, R. Savigni, Roma 2013.

<sup>40</sup> P.J. Margry, Ch. Caspers, *Bedeveartplaatsen in Nederland*, 4 voll. Amsterdam-Hilversum, 1997-2004; cf. aussi: < <http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol> > (site visité le 28 mai 2014).

<sup>41</sup> *La spatialisation du sacré dans l'Occident latin médiéval*, programme de recherche promu par le Centre d'études médiévales d'Auxerre, sous la direction de Dominique Iogna-Prat.

<sup>42</sup> *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spoleto (Perugia) 2003 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, L).

significatifs, sous le double signe du prophétisme et franciscanisme. Ont été en effet successivement publiés en 2005 le *Liber ostensor quod adesse festinant tempora* du franciscain Jean de Roquetaillade († 1366), véritable anthologie du prophétisme latin au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, édité sous ma direction, en 2007 un recueil d'études sur François d'Assise et le franciscanisme paru à Assise, en 2009 mon *François d'Assise entre histoire et mémoire* et, en 2012, le volume collectif sur *Prophètes et prophétisme* (Paris, 2012) paru sous ma direction.

À vrai dire, il ne s'agissait pas pour moi de sujets nouveaux et cet entrecroisement des deux thématiques est pour une part due au hasard : dès la fin des années 1980 en effet, j'avais entrepris l'édition du *Liber ostensor* avec une valeureuse équipe de collaborateurs sans lesquels cette publication n'aurait jamais abouti, tant elle s'est révélée difficile. Mon départ pour Rome en 1995 et la lourde charge de travail liée à ma fonction de directeur de l'École française m'obligèrent à laisser de côté ce travail d'édition, auquel je n'ai pu me remettre qu'après 2000. Il s'agit donc de l'aboutissement tardif d'un projet déjà ancien.

Quant à François d'Assise, c'était une figure qui m'avait toujours fasciné et j'avais consacré un de mes premiers articles, en 1968, aux réactions que sa stigmatisation provoqua dans la chrétienté des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles<sup>43</sup>. Mais, par prudence, je m'étais abstenu de lui faire une place trop importante dans mon livre sur « *La sainteté au Moyen Âge* », en alléguant que les actes de son procès de canonisation – très expéditif – ne nous sont pas parvenus, et je pris le parti de mettre plutôt l'accent sur les saints et les saintes des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles qui furent influencés à des degrés divers par le franciscanisme. En effet, j'avais rapidement perçu que le problème des sources franciscaines était tellement complexe et compliqué encore par des interprétations et des datations discordantes qu'il me faudrait très longtemps pour le maîtriser. De fait, ce n'est qu'au bout d'une trentaine d'années, après avoir participé à plusieurs des colloques organisés chaque année à Assise par la Società internazionale di studi francescani et bénéficié des travaux fondamentaux de Raoul Manselli, Giovanni Miccoli, Luigi Pellegrini, Attilio Bartoli Langeli, Roberto Rusconi et Jacques Dalarun, ainsi des nouvelles éditions de ces sources que nous ont procurées Enrico Menestò et Stefano Brufani et bien d'autres encore, que je pus me sentir assez à l'aise dans cette jungle pour pouvoir m'y aventurer sans commettre de trop grosses bévues. Cependant, la rencontre dans mon œuvre de la thématique « prophétique » et d'un intérêt particulier pour François d'Assise n'est pas totalement fortuite. Je m'étais intéressé très tôt à la composante prophétique de la sainteté, si importante aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, et aux révélations dont de nombreux personnages de cette époque affirmaient avoir été gratifiés. Dès les années 1980, en particulier en 1988 lors d'un colloque que j'avais organisé à Erice avec Agostino Paravicini Bagliani<sup>44</sup> dont les actes furent publiés en 1992, j'a-

<sup>43</sup> 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), 2, pp. 595-625.

<sup>44</sup> *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, a cura di A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez, Palermo 1992.

vais attiré l'attention sur l'importance des « pouvoirs charismatiques et informels » dans la chrétienté de la fin du Moyen Âge, en mettant l'accent en particulier sur leurs relations avec les pouvoirs institutionnels (papauté, royautés) qui s'efforcèrent tantôt d'en tirer parti à leur profit et tantôt de les combattre, selon les circonstances. Sous le terme de « pouvoirs informels », je rassemblai des types de personnages très divers allant des ermites inspirés et aux femmes visionnaires jusqu'aux « prédicateurs vedettes » du XV<sup>e</sup> siècle – un Vincent Ferrer, un Bernardin de Sienne ou un Savonarole par exemple – qui peuvent être caractérisés comme des personnages charismatiques, dans la mesure où leur rayonnement et l'influence qu'ils exercèrent sur l'esprit de leurs contemporains débordèrent largement la fonction qu'ils occupaient dans l'Église ou dans la société. Dans cette réflexion sur le rôle du charisme dans l'histoire, je ne pouvais manquer de rencontrer François d'Assise qui, dans son Testament, revendique pour lui-même une révélation divine qui lui aurait indiqué la voie qu'il devait suivre et qui fut considéré par les Frères Mineurs comme « le premier prophète de son ordre », pour reprendre une heureuse expression de N. Bériou<sup>45</sup>.

6.2 Vous avez porté une attention particulière au personnage de Jean de Roquetaillade. Pouvez-vous nous expliquer les raisons de cet intérêt ?

Un travail de séminaire mené à Paris avec mes « thésards », ainsi que les travaux de Robert Lerner et ceux de Colette Beaune, ma collègue à Paris X-Nanterre, sur le messianisme royal en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles<sup>46</sup> achevèrent de me convaincre, s'il en était besoin, qu'il y avait là un chantier où presque tout était encore à faire, à commencer par l'édition de nombreux textes qui n'avaient guère jusque là retenu l'attention des historiens. Dans cet esprit, j'organisai un colloque qui se tint à Chantilly en 1988 sur *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident* (paru à Rome en 1990)<sup>47</sup>, à l'occasion duquel nous fîmes le point sur ces questions en mettant l'accent sur un personnage clé de ce courant prophétique, le franciscain français Jean de Roquetaillade. Longtemps considéré comme un « Spirituel », ce dernier était en fait un disciple d'Olivi, qui annonça à partir de 1340 la venue prochaine de l'Antéchrist. Il fut en outre le premier millénariste avoué, car il osa contester l'interprétation de S. Augustin qui faisait autorité selon laquelle le *millennium* dont parle l'Apocalypse désigne simplement le temps de l'Église et est dépourvu de toute signification historique

<sup>45</sup> N. Bériou, *François d'Assise premier prophète de son ordre dans les sermons du XIII<sup>e</sup> siècle*, « Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes », 102 (1990), 2, pp. 535-556.

<sup>46</sup> R.E. Lerner, *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Berkeley etc. 1983; C. Beaune, *La légende de Jean Tristan fils de saint Louis*, « Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes », 98 (1986), 1, pp. 143-160.

<sup>47</sup> *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, sous la dir. d'A. Vauchez, Rome 1990.

précise. L'importance de ce personnage et de son *Liber ostensor quod adesse festinant tempora* – dont il ne subsiste qu'un seul manuscrit arrivé tardivement à la Bibliothèque Vaticane – avait déjà frappé dans les années 1925-1930 la grande érudite que fut Jeanne Bignami-Odier, qui publia d'importantes mises au point sur Roquetaillade et son œuvre mais ne parvint pas à donner une édition critique de ce traité. Devenue presque aveugle à la fin de sa vie, elle eut la bonté de me confier ses notes ainsi que la précieuse transcription qu'elle avait faite du manuscrit romain, et nous nous mîmes au travail. L'intérêt particulier que présente ce texte tient au fait qu'il constitue un véritable compendium de la littérature prophétique médiévale de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, car Frère Jean ne se considérait pas comme un prophète mais cherchait plutôt dans les prophéties existantes la confirmation de ses intuitions fondamentales et de ses prédictions.

Cette édition fut une grande aventure qui s'étendit sur une vingtaine d'années et absorba beaucoup d'énergies; mais il me semble que le résultat est important dans la mesure où un texte fondamental pour l'histoire de la littérature prophétique médiévale a été mis à la disposition des chercheurs avec des introductions et des commentaires extrêmement soignés. Dans la même perspective, il m'a paru utile de réfléchir dans la longue durée sur le thème du prophétisme qui est présent, sous des formes et à des degrés divers, dans les trois religions du Livre (judaïsme, christianisme, islam). Cela m'amena à prendre l'initiative d'un ouvrage collectif, paru en 2012 sous le titre de *Prophètes et prophétisme* dont j'ai écrit l'introduction (méthodologique et historiographique), ainsi que la partie relative au Moyen Âge occidental<sup>48</sup>. Mais on y trouve également des textes d'autres auteurs sur le prophétisme biblique et à l'époque moderne et contemporaine, ainsi que des chapitres originaux sur le messianisme prophétique en Amérique du Nord et du Sud et en Afrique Noire. En revanche, on a laissé de côté les religions asiatiques qui n'ont pas connu ce phénomène dans la mesure où elles n'attachent pas de valeur positive au temps et à l'histoire et où elles privilégient la méditation et la recherche de l'intériorité.

6.3 *Venons-en maintenant à François d'Assise qui a été au centre de vos pensées et de vos travaux entre 2004 et 2008. Quelle a été votre position par rapport aux grandes traditions des études franciscaines, française et peut-être surtout italienne, si dynamiques au cours des dernières décennies et si attentives à historiciser les « sources franciscaines » ?*

L'ouvrage que je lui ai consacré en 2009 a été le fruit d'une réflexion approfondie et d'une familiarité de près de quarante ans avec les sources et l'historiographie franciscaines. Mon parti-pris a été d'écrire un livre qui soit accessible au grand public cultivé, tout en intégrant l'acquis des progrès considérables de la recherche dans ce domaine, en particulier grâce aux historiens

<sup>48</sup> *Prophètes et prophétisme*, sous la dir. d'A. Vauchez, Paris 2012.

italiens. Je leur rends dans mon introduction un hommage qui n'a rien de formel car c'est surtout auprès d'eux que j'ai appris ce que je sais sur ce sujet et leurs travaux m'ont permis dans bien des cas de mieux contextualiser les sources et de les situer dans la perspective historique qui était celle de leur époque.

Depuis un certain temps, j'avais l'impression d'un décalage assez gênant entre le discours des « franciscanistes », qui devenait de plus en plus sophistiqué et parfois un peu ésotérique pour qui n'appartenait pas à cette « confrérie » intellectuelle, et ce que les auteurs des innombrables biographies et essais consacrés au saint d'Assise dans toutes les langues continuaient imperturbablement à écrire, comme si tout ce travail scientifique n'existait pas ou n'avait apporté aucune nouveauté, ce qui n'était nullement le cas. Ce choix a compliqué ma tâche et explique sans doute que j'aie mis plus de trois ans pour écrire ce livre, d'autant plus que j'avais accumulé une telle documentation sur mon sujet que j'ai eu plusieurs fois l'impression que je n'arriverais pas à la dominer... Il ne m'appartient pas de juger du résultat de mes efforts, mais le succès qu'a connu cet ouvrage aussitôt traduit en italien (excellamment, par Grado Merlo), en anglais (tout aussi bien par mon ancien « thésard » et lui-même excellent franciscaniste Michael Cusato, OFM) et en portugais<sup>49</sup> me fait penser qu'à tout le moins il venait à son heure.

Certains se sont étonnés que j'aie omis de parler de *saint* François dans le titre de mon livre, mais je l'ai fait en toute conscience pour éviter de donner l'impression qu'il s'agissait d'une de ces innombrables biographies qui se répètent inlassablement et cherchent à édifier leur lecteur plus qu'à l'informer sur le compte du Poverello. Comme on ne peut pas me soupçonner de ne pas m'intéresser à la sainteté, j'ai préféré essayer de montrer comment l'expérience religieuse de François, qui a fait de lui une des grandes figures spirituelles de l'humanité, se greffait sur une personnalité historiquement bien déterminée, agissant dans une société donnée, et a pleinement répondu à l'idée que ses contemporains se faisaient de la sainteté.

6.4 *Comme l'avait fait il y a quelques années votre ami Jacques Le Goff avec son Saint Louis, vous avez vous aussi choisi le genre de la biographie, de façon ouverte, non-conventionnelle et très certainement pour sa fonction de mise en évidence de vos thèses : en effet, la partie consacrée à la reconstruction biographique ne termine pas avec la mort du personnage. Pourquoi avez-vous choisi, à propos de François d'Assise, d'adopter le genre biographique ?*

La nouveauté majeure de mon propos réside, je crois, dans le fait que je ne me suis pas contenté d'écrire une biographie au sens traditionnel du terme – de la naissance à la mort du personnage dont il est question – mais que j'ai at-

<sup>49</sup> A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino 2010 (trad. G.G. Merlo); *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, New Haven 2012 (tr. angl. par M. Cusato); *Francisco de Assis. Entre história e memória*, Lisboa 2013 (tr. esp. par J.D. Antunes, N. Lopes).



taché au moins autant d'importance à son « *Nachleben* » en étudiant l'image de François et ses mutations depuis le XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. Sur ce plan, j'ai pris certaines distances vis-à-vis du *Saint Louis* de mon maître et ami Jacques Le Goff. Ce dernier en effet, dans son livre magistral sur Louis IX, n'a pris en considération que les sources contemporaines du saint roi de France et ne s'est pas intéressé à l'historiographie, pourtant abondante, qui s'est développée autour de son héros au cours des siècles suivants et aux images qui s'en dégagent.

*6.5 Dans votre livre consacré à François d'Assise, vous justifiez l'espace important consacré aux images en affirmant que tout ce qui a été produit après en tant que processus historique d'interprétation et de contestation concerne tout autant le personnage de François : « Peut-être qu'aujourd'hui nous pouvons mieux comprendre François que ses contemporains ». Vous définissez donc François comme un personnage jamais fini en affirmant que « sa figure est actualisante ». Pourquoi ces affirmations, ces "concessions" de la part de celui qui, dans La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, avait sévèrement rappelé à l'historicisation des sources hagiographiques ?*

Je pense pour ma part que, dans le cas de François, il n'est pas moins intéressant et important de savoir quelle idée on a pu se faire de lui à l'époque de la Réforme protestante ou du Romantisme qu'à ce qu'ont écrit à son sujet Thomas de Celano ou Bonaventure de Bagnoregio. Car le commencement ne décide pas de tout et la vérité n'est pas séparable de sa transmission. Aussi l'historien doit-il tenir des jugements, même malveillants ou erronés, que la postérité a pu porter. Certes, le plus souvent, ces appréciations tardives nous en apprennent plus sur ceux qui les ont exprimées que sur celui ou celle qui en a fait l'objet, mais on peut en dire autant à propos de toutes les sources, même contemporaines des événements ou des personnalités dont elles parlent. Nous ne croyons plus aujourd'hui que François ait été le précurseur de l'Humanisme et de la Renaissance, ou un nouvel Orphée, mais le seul fait que de telles opinions aient pu être formulées à son sujet au XIX<sup>e</sup> siècle par des auteurs sérieux met en évidence certains traits de son personnage. Même s'ils ont été mal interprétés ou exagérés, ceux-ci ont sans doute un ancrage dans la réalité, ou tout au moins dans ce que les sources médiévales nous disent de lui et à ce titre, ils méritent de retenir notre attention. L'historien n'a certes pas reçu de lumières surnaturelles qui lui permettraient d'affirmer qu'il connaît « le vrai saint François »; mais, s'il fait correctement son travail en établissant une hiérarchie parmi ses sources selon leur date et leur fiabilité, il est en mesure de signaler que telle ou telle lecture de ce personnage est inexacte ou franchement aberrante, et à son tour de proposer la sienne en la justifiant.

Un des problèmes les plus délicats que pose la biographie de François d'Assise est la difficulté que nous éprouvons à comprendre comment son esprit novateur et son inspiration pleinement évangélique ont pu se concilier avec sa soumission à l'Église qui ne fait pas de doute, même si elle fut douloureuse pour lui à divers moments de son existence. Paul Sabatier, dont les mérites sont im-

menses car c'est lui qui a fait connaître François au monde entier à travers sa biographie de 1893-1934, avait résolu le problème, en bon protestant libéral qu'il était, en opposant l'évangélisme du Poverello à la volonté de puissance de l'Église romaine incarnée par le cardinal Hugolin, futur pape Grégoire IX, et au « réalisme » accommodant de frère Elie, dont Thomas de Celano aurait été le porte-parole. Cela l'avait amené à imaginer que le *Speculum perfectionis* – qui date en fait de 1317 – correspondait au texte d'une Vie censurée par la hiérarchie ecclésiastique, dont frère Léon, le fidèle secrétaire et compagnon de François, aurait été l'auteur ou l'inspirateur peu après la mort du Poverello.

Il ne reste rien aujourd'hui de cette construction hasardeuse, mais l'idée que François ait pu être sincèrement dévoué à l'Église n'est guère admise pour autant de nos jours, tant prévaut l'idée que l'institution, de par sa nature même, ne peut s'ouvrir aux requêtes de l'évangile, si ce n'est pour les neutraliser. Or il s'agit là d'un anachronisme évident car, pour reprendre une réponse de Jeanne d'Arc à ses juges à laquelle François aurait certainement souscrit, pour les chrétiens du Moyen Âge « du pape et de l'Église c'est tout un ». On peut même aller plus loin et soutenir que François est un pur produit de la Réforme Grégorienne : n'a-t-il pas écrit au futur pape Grégoire IX en le qualifiant de façon prémonitoire d' « *episcopus totius mundi* » (I Cel., 100), ce qui à l'époque n'était pas une formulation innocente ? S'il respecte les prérogatives des évêques et du clergé séculier, le saint d'Assise a joué à plein la carte de la *plenitudo potestatis* papale, conscient que la survie et la diffusion de sa *religio* dépendaient de la bonne volonté du Saint-Siège et de son soutien, qui allait permettre à l'*ordo fratrum minorum* de connaître une diffusion extrêmement rapide à l'échelle de la chrétienté. Le pire ennemi de l'historien est l'anachronisme : historiciser le débat autour de François d'Assise consiste d'abord à prendre acte de ce que des notions qui aujourd'hui paraissent à beaucoup inconciliables n'étaient pas alors forcément antagonistes.

De façon générale, pour des raisons bien compréhensibles qui tiennent au poids de l'Église dans la vie de leur pays et aux liens complexes qu'elle y entretient avec le monde politique et économique, les historiens italiens – à la notable exception de Cinzio Violante – ont eu longtemps tendance à porter d'emblée sur elle un jugement négatif, comme si elle était par essence vouée à jouer un rôle négatif dans le domaine de la vie religieuse. Mais cette vision pessimiste, parfaitement justifiée pour certaines époques, ne l'est pas nécessairement pour toutes: quelles qu'aient été ses motivations, Innocent III a eu le courage de canoniser en 1199 un saint laïc non noble – et qui plus est artisan et marchand – en la personne de S. Homebon, et son successeur Honorius III sut reconnaître et accueillir dans l'Église le charisme de François. Plus qu'à l'opposition systématique entre les deux notions postulée par Max Weber, je crois que le charisme et l'institution sont les deux pôles de la vie de l'Église : l'institution sans le charisme devient vite une machine administrative et judiciaire sans âme ; le charisme sans l'institution risque de ne pas survivre à son détenteur ou de se perdre dans la marginalité. C'est d'une tension sans rupture entre ces deux pôles qu'ont pu naître, à certains moments de son histoire, un dynamisme nou-

veau et des mouvements de réforme au sein de l'Église. Certes le charisme n'est jamais repris tel quel dans l'institution et j'ai beaucoup insisté à la fin de mon livre sur le fait qu'une bonne partie du message de François d'Assise n'a pas eu d'écho en son temps et a été rapidement oublié, quitte à ce qu'il refasse surface plus tard. Mais il n'en est pas moins vrai que ce que la chrétienté médiévale a retenu de lui a suffi à y insuffler un esprit nouveau et à favoriser la diffusion en son sein de certains ferments évangéliques.

*6.6 Votre livre sur François d'Assise (évidemment pas sur Saint François d'Assise), malgré l'understatement de vulgarisation que vous proposez, nous est apparu comme une opération historiographique méditée et dont vous aviez pleinement conscience, à certains égards une œuvre de synthèse de différents aspects de votre réflexion. Ce livre nous a également semblé établir une fois de plus votre rôle d'historien « pont », votre rôle de passeur, entre l'historiographie française et italienne et surtout votre identité d'historien et de catholique.*

Arrivé à ce point, il est sans doute utile que je précise la façon dont je conçois les rapports entre mon appartenance religieuse – je n'ai jamais dissimulé le fait que je suis chrétien, ou plutôt que j'essaye de l'être – et mon travail d'historien. Un collègue français me demanda un jour si je ne voyais pas d'inconvénient à ce qu'il me qualifie, dans un article qu'il préparait, d'historien catholique. Je lui répondis que l'expression me paraissait étrange, car je n'aurais jamais pensé pour ma part à le qualifier d'historien rationaliste ou franc-maçon... Disons que je me considère tout au plus comme un catholique qui exerce le métier d'historien ; mais si l'on entend par historien catholique le fait d'être reconnu par l'Église comme un « intellectuel organique », comme on disait aux beaux temps du parti communiste, je refuse cette étiquette qui ne correspond pas à la réalité. Je me suis efforcé tout au long de ma carrière d'enseignant et de chercheur de ne pas faire de l'histoire un instrument d'apologétique et l'on m'a même parfois reproché d'avoir mis plutôt l'accent sur les faiblesses ou les erreurs de l'Église que sur ses réussites. Je crois que le fait d'avoir une certaine culture religieuse et une sensibilité aux phénomènes spirituels peut être utile dans mon domaine d'études, mais je suis très attaché à la laïcité et je n'ai jamais considéré que seul un chrétien pouvait faire convenablement de l'histoire du christianisme. Si j'avais un doute sur ce point, il suffirait que je considère la diversité des opinions de mes anciens élèves pour m'en convaincre.

En fait, je suis un indépendant : sans poser au martyr ou à la victime, je peux dire que j'ai été souvent ignoré ou tenu en suspicion par les autorités ecclésiastiques dans mon propre pays, dans la mesure où l'histoire que j'écrivais leur paraissait trop « universitaire », c'est-à-dire critique. Pendant mon dernier séjour romain, le regretté Mgr Victor Saxer, un grand spécialiste d'archéologie chrétienne pour lequel j'avais beaucoup d'estime, me proposa aimablement d'entrer dans le Comité pontifical des sciences historiques, et j'acceptai son offre dans la mesure où elle pouvait me donner l'occasion de collaborer avec lui et quelques sympathiques collègues. Malheureusement, il fut bientôt atteint par la limite d'à-

ge et remplacé par un homme à la fois lourd et étroit d'esprit, ami du futur Benoît XVI qui devait faire de lui un cardinal. Lors du Congrès international des Sciences Historiques qui se tint à Oslo en 2000, ce dernier critiqua dans une intervention publique, en ma présence, l'« *Histoire du Christianisme* » dont j'étais un des responsables et reprocha à ses promoteurs et auteurs leur « indifférence aux réalités spirituelles ». Lorsque quelques mois plus tard, le même président nous rappela, à l'occasion d'une réunion du Comité, que l'histoire était *ancilla theologiae* et nous invita à recourir autant que possible au latin dans nos publications, j'envoyai ma démission à la Secrétairerie d'État, ce qui ne manqua pas de faire un certain effet dans ces milieux car personne n'avait jamais démissionné de ce Comité...

En revanche, j'ai toujours eu les meilleurs rapports avec les Jésuites et les Dominicains en France et, en Italie, avec les Franciscains de l'*Antonianum* où j'ai donné un cours tout en partageant pendant un mois la vie de leur communauté dans un climat très amical. Pour conclure sur ce point, je dirai que j'ai eu récemment (2013) l'agréable surprise d'apprendre que l'université de Genève avait décidé de m'accorder un Doctorat *honoris causa*, sur la proposition de sa Faculté de Théologie, évidemment protestante. Pour un historien qui a consacré l'essentiel de son œuvre au culte des saints, à Rome et à la papauté, il m'a semblé que cette distinction était à la fois une reconnaissance et un signe des temps.

## 7. Des « images vivantes » à l'histoire de la sainteté féminine

7.1 *Au cours du colloque qui s'est déroulé à Paris en 2009 en votre honneur, vous avez affirmé « beaucoup croire » en l'iconographie. Certaines de vos études le montrent bien<sup>50</sup> et votre récent livre sur François d'Assise le confirme. De plus, quelques-uns parmi vos élèves sont spécialistes d'études iconographiques (Daniel Russo, Dominique Rigaux). Aux origines de vos recherches hagiographiques, comment se posait le problème du rapport entre les images et le culte des saints ? De quelle façon cette sensibilité a-t-elle été influencée par l'évolution d'ensemble de la société occidentale dans les dernières décennies et par l'attention portée en général par les sciences humaines sur le fait iconique ?*

On m'a parfois attribué le mérite d'avoir sensibilisé les médiévistes à l'importance des images en tant que sources, aussi valables et importantes que les documents et les écrits. C'est me faire trop d'honneur, car cette découverte de l'importance de l'iconographie, surtout pour une époque où la grande majorité de la population ne savait ni lire ni écrire, a été un phénomène de génération. Je dois même reconnaître honnêtement que les images que j'ai tenu à faire figurer en assez grand nombre dans mon livre sur la *Sainteté en Occident*

<sup>50</sup> A. Vauchez, J. Cannon, *Margherita of Cortona and the Lorenzetti. Sienese Art and the Cult of a Holy Woman in Medieval Tuscany*, University Park (Pa) 1998, ensuite traduit en italien: *Margherita da Cortona e i Lorenzetti*, Roma 2000 (trad. A. D'Alessandro, G. Freni, F. Iozzelli).

sont de simples illustrations visant à compléter ce que mon discours pouvait avoir d'abstrait ou d'aride.

Mais il est vrai que j'ai acquis de bonne heure une certaine sensibilité au rôle de l'image, qui explique sans doute que mes deux premiers élèves – qui depuis sont devenus des maîtres –, Dominique Rigaux et Daniel Russo, aient été des spécialistes de l'iconographie et que j'aie pu écrire un livre avec une historienne de l'art, Joanna Cannon, sur Ste Marguerite de Cortone, dont le point de départ était une série de dessins du XVII<sup>e</sup> siècle où se trouvaient copiées les fresques qui ornaient l'église dédiée à la sainte au dessus de Cortone avant leur destruction. Mais c'est à elle que revient le mérite d'avoir étudié ce cycle dans tous ses détails et démontré qu'il s'agissait d'une œuvre des Lorenzetti, tandis que je me suis occupé de retracer l'histoire du culte de cette sainte femme et du rôle qu'elle tenait dans la religion civique de sa ville. En revanche, je peux considérer que j'appartiens à la cohorte des historiens médiévistes qui – de Jean-Claude Schmitt à Jean-Marie Sansterre – ont attiré l'attention sur le rôle des « images vivantes » (les Vierges qui pleurent, les Crucifix qui saignent, etc.) comme relais de la sacralité et substitut des reliques dans le cadre du culte des saints. Dans ce domaine, j'ai beaucoup appris de Chiara Frugoni dont le beau livre sur *L'invenzione delle stimmate*<sup>51</sup> m'a séduit moins par la thèse qu'elle y développe au sujet de la réalité (ou non) des stigmates de François d'Assise que par l'usage qu'elle fait des fresques et des peintures médiévales comme sources, au même titre que les textes qu'elle connaît également très bien, et par la maîtrise avec laquelle elle met en rapport les deux séries de documents.

Pour ma part, j'ai essayé de montrer, à la suite de Rosalind Brooke<sup>52</sup>, que les scènes de la vie de S. François peintes par Giotto dans la basilique supérieure d'Assise répondaient à des choix, sans doute imposés par ses commanditaires, qui excluaient certains épisodes ou aspects majeurs de son existence terrestre et mettaient au contraire l'accent sur certains autres, comme ses relations avec la papauté et ses miracles les plus extraordinaires, ce qui en trahissait le sens. De façon générale, je crois que le recours aux sources iconographiques peut renouveler et enrichir notre manière de « faire de l'histoire », à condition que des corpus d'images aussi exhaustifs que possible soient élaborés et mis en œuvre dans une perspective scientifique qui ne soit pas celle de l'histoire de l'art traditionnelle. Avec les possibilités quasiment illimitées qu'offre l'informatique dans ce domaine, cela devrait pouvoir se faire sans trop de difficultés, mais je constate avec regret que les progrès dans cette voie sont encore limités et que, trop souvent aujourd'hui, la constitution des banques de données accapare tellement les chercheurs qu'ils n'ont plus ensuite l'énergie ou la capacité de les mettre en œuvre...

<sup>51</sup> C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 1993.

<sup>52</sup> R. Brooke, *The Image of St Francis: Responses to Sainthood in the Thirteenth Century*, Cambridge-New York 2006.

7.2 *En plus de votre très longue fréquentation des études franciscaines, un sujet que vous avez cultivé avec continuité et prédilection est celui qui concerne la sainteté féminine et les expériences religieuses féminines, sujet particulièrement mis en évidence par vos recueils d'essais (intitulés Saints, prophètes et visionnaires : le pouvoir surnaturel au Moyen Âge et également Expériences religieuses au Moyen Âge, dans lequel une section particulière est consacrée à « La sainteté au féminin »)<sup>53</sup>. Pouvez-vous approfondir cet aspect de vos études qui renvoie à des thèmes qui aujourd'hui se sont définitivement affirmés au sein de la recherche historique ?*

Pour ce qui est de ma contribution personnelle à l'histoire de la sainteté féminine, elle doit être mise en relation avec la « Gender History », un courant d'études consacrées à l'histoire des femmes né en Amérique du Nord et qui a eu un impact en Europe à partir des années 1980. J'ai été très tôt sensibilisé à ces questions, ayant eu la chance de suivre pendant des années le séminaire de Georges Duby au Collège de France qui était consacré au rôle des femmes dans la société médiévale, et où je me souviens avoir fait un exposé sur la Vie de Marie d'Oignies (†1213) par Jacques de Vitry. Les recherches que j'avais menées en vue de ma thèse sur *La sainteté en Occident* m'avaient permis de prendre conscience de l'apparition, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, de nouveaux modèles de sainteté proposés aux femmes laïques. Ils étaient axés pour une part sur la dimension caritative de la vie chrétienne, comme dans le cas de Ste Elisabeth de Hongrie, soit dans un sens plus spirituel avec des figures comme Claire d'Assise, Claire de Montefalco et Marguerite de Cortone qui sont à l'origine de ce que j'ai appelé « l'invasion mystique », en reprenant une expression utilisée par l'abbé Brémond pour désigner la montée en puissance du mysticisme, surtout féminin, dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle.

Au début des années 1980, j'ai fait une tournée de conférences aux États-Unis et j'ai été invité à parler de mes travaux sur la sainteté féminine à l'université de Columbia, à New York. Je m'attendais à ce que mon séminaire réunisse un petit nombre de spécialistes mais, à ma grande surprise, j'ai dû parler dans une grande salle où s'entassaient plusieurs centaines de personnes, en majorité des femmes. Mon discours eut l'heur de leur plaire et je fus considéré ensuite comme un tenant de la « Gender History »... C'était me faire trop d'honneur, même si je considère que cette problématique a apporté un renouvellement bénéfique dans les études historiques. Quoi qu'il en soit, j'ai essayé de montrer dans diverses études que la femme a été à partir du XIII<sup>e</sup> siècle l'objet de tous les soins de la part des sphères dirigeantes de l'Eglise qui avaient compris que si celle-ci perdait le soutien du sexe dit faible qui dans certaines

<sup>53</sup> Les éditions Marietti ont confié à A. Vauchez le soin de préfacier l'ouvrage de Benoît XVI *Donne nel Medioevo. Il genio femminile nella storia del popolo di Dio*, Genova 2011. Dans sa préface, Vauchez fait remarquer à son « très illustre confrère » (p. 10) qu'au Moyen Âge certaines femmes avaient franchi les barrières liées à la distinction et à la répartition traditionnelle des rôles entre les hommes et les femmes.

régions se montrait sensible au prosélytisme des hérétiques, les conséquences seraient très lourdes pour elle. Dans ce contexte de concurrence, les clercs allèrent jusqu'à mettre en cause la hiérarchie traditionnelle des états de perfection et à admettre, à partir des années 1230-1250, que le lien entre sainteté et virginité n'avait rien d'absolu et qu'il était possible à une femme mariée de se sanctifier sans avoir à renoncer à son état. Au XIV<sup>e</sup> siècle, on voit même la relation entre les saintes femmes et leurs confesseurs ou directeurs de conscience s'inverser à leur profit, comme l'illustrent clairement les exemples de Ste Brigitte et de Ste Catherine de Sienne. À côté de ces grands noms, je me suis intéressé à des figures beaucoup plus obscures, mais non moins intéressantes, comme celle de la B. Panacea, une pieuse bergère de la Valsesia tuée par sa marâtre au début du XIV<sup>e</sup> siècle, dont l'histoire n'est connue que par des fresques qui subsistent encore dans quelques églises de cette région et que je suis allé étudier sur place. On mesure là toute la distance entre l'idéal de sainteté proposé par les clercs aux femmes d'un milieu social urbain et aristocratique, et d'autre part une conception populaire qui reste attachée au modèle traditionnel du martyr et identifie volontiers la sainteté à l'innocence bafouée.

## 8. Rome entre histoire et mythe

8.1. *En plus du fait que vous y avez vécu une bonne partie de votre vie, vous avez consacré de nombreuses publications à l'histoire de Rome, en commençant par Rome l'idée et le mythe, en codirection avec A. Giardina; et ensuite Roma medievale pour les éditions Laterza. Qu'est-ce que Rome a représenté pour André Vauchez ?*

Pendant mon dernier séjour romain, je fus sollicité par un éditeur parisien d'écrire un livre sur Rome et, après m'être assuré de la collaboration d'un éminent antiquiste en la personne d'Andrea Giardina, je donnai mon accord malgré la nouveauté du sujet pour moi. Mais mon expérience de la Ville éternelle, qui commençait à être longue, et l'intérêt que je portais à la Rome médiévale, mieux connue grâce aux progrès récents de l'archéologie et à l'ouverture du musée de la *Crypta Balbi*, me permettaient, me semblait-il, de m'engager sans courir trop de risques dans cette voie où bien d'autres, plus compétents que moi, m'avaient précédé, d'Arturo Graf à mon cher collègue et ami Arnold Esch. Dans ce livre qui parut d'abord en français<sup>54</sup> mais eut beaucoup plus de succès dans sa traduction italienne<sup>55</sup> je me chargeai de l'époque médiévale et « Early Modern », tandis que Giardina traitait le sujet du Siècle des Lumières jusqu'à nos jours. Je pris un réel plaisir à écrire cet ouvrage qui me donnait l'occasion d'étudier de près les mythes de Rome et leurs interférences: la version

<sup>54</sup> A. Giardina, A. Vauchez, *Rome, l'idée et le mythe: du Moyen Âge à nos jours*, Paris 2000.

<sup>55</sup> A. Giardina, A. Vauchez, *Il mito di Roma da Carlomagno a Mussolini*, Roma-Bari 2001.

chrétienne reprise et amplifiée par la papauté à partir de Grégoire VII, la version impériale qui s'affirma dès le IX<sup>e</sup> siècle mais connut sa formulation définitive au temps de Frédéric Barberousse et de Frédéric II, et enfin la version communale, illustrée au XIV<sup>e</sup> siècle par Cola di Rienzo mais dont l'origine était bien antérieure. De toutes ces lectures plus ou moins mythiques de Rome et de son histoire, c'est finalement celle de l'Église qui finit par l'emporter à l'époque de la Renaissance, grâce au rôle majeur que joua la Rome des papes à partir de cette époque sur le plan artistique et culturel, mais au prix d'une rupture de l'unité religieuse de la chrétienté qui ruina à la base le projet universaliste « romain » dont elle se voulait porteuse.

Peu après, le même éditeur, Giuseppe Laterza, me demanda de prendre la direction d'un volume sur *Rome médiévale* dans le cadre d'une histoire de Rome en six volumes. J'acceptai volontiers cette proposition flatteuse dans la mesure où il s'agissait surtout pour moi de faire appel aux meilleurs spécialistes de ces questions et de jouer un rôle de coordinateur *super partes*. Par la suite, je m'employai à ce que ce livre qui n'avait pas d'équivalent en France et enregistrait les progrès considérables réalisés par l'histoire de Rome au Moyen Âge au cours des trente années précédentes, fût traduit et publié en français<sup>56</sup>. Je parvins à mes fins en 2010, non sans difficulté car les éditeurs parisiens doutaient qu'un tel sujet puisse trouver un public, compte tenu du fait que les touristes qui visitent Rome ne s'intéressent guère qu'aux chefs d'œuvres qu'y ont laissés l'Antiquité, la Renaissance et l'âge baroque. J'espère avoir contribué par cette publication à remettre en cause ces préjugés et, en tout cas, je suis heureux d'avoir trouvé là un moyen de reconnaître tout ce que je dois à Rome où j'ai passé au total dix-huit années de mon existence, et non les moindres.

### 9. *Entre la France et l'Italie. L'enseignement universitaire, l'organisation de la recherche, le "système culturel"*

9.1 *Vous avez eu un dialogue riche et fécond avec l'historiographie médiévale italienne, qui a commencé par vos premières présences aux Settimane della Mendola et qui s'est ensuite consolidé de façon substantielle au cours de la période où vous avez pris la direction de la section médiévale de l'École Française de Rome. Le contact prolongé avec une historiographie et une religiosité comme celle existant en Italie a-t-il de quelque façon influencé votre façon de concevoir l'histoire religieuse ?*

De fait, un des aspects les plus originaux de ma carrière et de mon existence a été que j'ai été sans cesse en mouvement depuis une cinquantaine d'années entre la France et l'Italie que je considère comme ma seconde patrie. J'ai dit plus haut tout ce que j'ai reçu de l'historiographie italienne et je ne voudrais pas

<sup>56</sup> *Storia di Roma dall'antichità a oggi. Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 2001; *Rome au Moyen Âge*, sous la dir. d'A. Vauchez, Paris 2010.



me répéter. Mais il est certain que mes séjours prolongés et réitérés dans ce pays ont constitué pour moi une expérience fondamentale. J'ai trouvé en effet à Rome et en Italie à la fois une documentation surabondante et surtout un intérêt pour le Moyen Âge sans équivalent dans aucun pays dans le reste de l'Europe, où les médiévistes doivent toujours se justifier de consacrer leur temps à une civilisation marquée, aux yeux de la plupart de nos contemporains, par l'obscurantisme et l'intolérance. Il est vrai que l'époque médiévale a été sans doute la plus grande époque de l'histoire italienne et que les traces qui en subsistent sont infiniment plus nombreuses que partout ailleurs, ne serait-ce que parce qu'elle n'a connu ni le choc de la Réforme protestante, ni celui de la Révolution française dans sa phase la plus radicale. Mais surtout, lorsqu'on travaille en Italie, on est frappé par le nombre de personnes qui, sans avoir nécessairement des titres académiques éminents, se passionnent, au niveau local, pour l'histoire et la culture du Moyen Âge. J'ai eu la chance, il y a quelques années, de faire partie de la commission qui désignait le vainqueur des fêtes et des joutes « médiévales » de Calendimaggio à Assise. J'ai été frappé de constater qu'il ne s'agissait nullement d'un spectacle fait pour attirer les touristes, mais d'une lutte acharnée entre les deux parties de la ville – la « parte di sotto » et la « parte di sopra » – pour faire reconnaître la supériorité de l'une sur l'autre au prix d'un investissement très lourd en temps et en argent : la qualité des prestations des deux camps était remarquable et chacune d'elles avait mis tant de soin à essayer de faire revivre l'esprit et le décor du Moyen Âge qu'il fut difficile à la fin de décider qui était le meilleur. On peut en dire autant pour le palio de Sienne, avec ses rivalités acharnées entre « contrade », et pour tant de fêtes locales, qui sont d'abord et avant tout un spectacle que la cité s'offre à elle-même en déployant toutes ses ressources humaines et culturelles.

*9.2 Vous représentez un témoignage en chair et en os du climat de partage culturel entre les pays européens car vous avez passé en Italie une période vraiment importante de votre carrière de chercheur. En effet, en plus de la première période passée à Rome, vous avez ensuite pris la direction de l'École française de Rome de 1995 à 2003. La façon dont vous avez dirigé cette école a été inspirée par les mêmes principes que lors de votre première période romaine. En ce sens, le projet de recherche collective sur les sanctuaires chrétiens, qui a réuni pas moins de 19 universités italiennes autour de l'École, en constitue très certainement un témoignage clair. Quel bilan tirez-vous de cette expérience ?*

Entre la France et l'Italie, il y a évidemment une grande proximité qui tient à nos communes origines latines, mais il y avait aussi, dans les années soixante, beaucoup d'ignorances mutuelles et d'incompréhensions. Ma situation privilégiée à l'École française de Rome fit de moi un « passeur » entre les deux pays : dès 1981, j'organisai avec Mgr M. Maccarrone un colloque franco-italien d'histoire religieuse qui se tint à Chambéry, en Savoie, et, quelques années plus tard, je commençai à accueillir à Paris X-Nanterre des étudiants venus de l'universi-

té de Rome « La Sapienza » dans le cadre des programmes d'échanges « Erasmus ». Ce fut pour moi l'occasion de connaître de jeunes chercheurs sympathiques, dont certains ont ensuite fait carrière dans leur pays et sont devenus des amis. Par la suite, la collaboration entre l'École de Rome et dix-neuf universités et centres de recherches italiens dans le cadre du « Censimento dei santuari italiani » me donna l'occasion d'approfondir ma connaissance de la réalité universitaire et humaine du pays dans sa diversité, de la Vallée d'Aoste à la Pouille et à la Sicile. Non seulement j'ai toujours été bien accueilli par les collègues italiens, mais j'ai rencontré de leur part une grande disponibilité à travailler avec nous et avec les équipes françaises – comme ce fut le cas dans le domaine de l'archéologie médiévale – auxquelles l'École avait fait appel. De là sont nées des amitiés et des collaborations souvent très fécondes qui ont permis de dépasser les clivages nationaux.

Le seul regret que je pourrais exprimer face à l'historiographie italienne réside dans le fait qu'elle ne s'intéresse guère à ce qui s'est passé dans les autres pays : de nombreux chercheurs français ou allemands travaillent sur l'Italie médiévale, mais je n'en connais qu'un ou deux parmi leurs homologues italiens qui s'intéressent à l'histoire de France. Ce déséquilibre peut se comprendre dans la mesure où il n'a jamais existé du côté italien de structures de recherche à l'étranger comparables à l'École française de Rome ou aux Instituts historiques et archéologiques allemands en Italie ; en outre, la documentation archivistique d'époque médiévale est si abondante dans ce pays que l'on ne voit pas pourquoi les « dottorandi » italiens iraient chercher ailleurs ce qu'ils peuvent trouver chez eux. Mais cette situation présente cependant quelques inconvénients dans la mesure où la recherche italienne conserve souvent un caractère régional, sinon local, et s'enferme parfois dans un campanilisme ou un provincialisme un peu étroit.

Les choses sont en train d'évoluer dans le bon sens depuis quelques années et j'en veux pour preuve le fait que quelques médiévistes italiens enseignent à présent dans des universités françaises, en particulier dans les régions alpines et à Avignon. Mais la crise que traverse actuellement le système universitaire en Europe risque de freiner cette évolution et de provoquer un repli sur les ressources locales. Au total et malgré les difficultés récentes, l'Italie reste un paradis pour les médiévistes dans la mesure où la recherche – contrairement à la France – ne dépend pas essentiellement de l'État, mais est soutenue par des collectivités territoriales (régions, provinces), des municipalités et même par certaines institutions ecclésiastiques. Car l'Église sous ses diverses formes (diocèses, mais surtout ordres religieux) n'a pas renoncé à jouer un rôle sur le plan culturel et organise ou favorise des rencontres scientifiques et des publications de qualité dans le domaine de l'histoire religieuse du Moyen Âge. Si bien que lorsque les financements publics se raréfient, comme c'est le cas actuellement, d'autres institutions peuvent souvent prendre le relais, ce qui confère au système une certaine souplesse. De plus, il n'est pas désagréable pour un français de constater que le titre de « Professeur », largement dévalué dans son pays, conserve encore un certain prestige dans la société italienne où, malgré les dé-

gâts provoqués par Berlusconi et ses émules, la culture historique est encore considérée comme une valeur et un patrimoine à cultiver...

9.3 *Jusque dans l'Introduction de votre plus grande œuvre, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, vous soulignez qu'une histoire complète et pluridimensionnelle de ce phénomène au Moyen Âge tardif « devrait être l'œuvre d'une équipe spéciale ». Et dans votre bibliographie, nous avons compté (jusqu'en 2009) pas moins d'une quinzaine de Conclusions de congrès, séminaires, recherches collectives ; et autant de Préfaces, Introductions, Avant-propos de recherches à plusieurs mains, tout comme des monographies d'étudiants. Il y a derrière ceci une idée de la recherche en tant que relation, échange, dialogue et organisation, et une grande confiance dans le travail d'équipe que vous avez amplement démontrée à travers de nombreuses initiatives (plus par plaisir et par vocation, selon nous, que par nécessité due aux fonctions de direction que vous exercez). Mais en quelle mesure l'hypothèse interprétative d'un phénomène historique est-elle réellement partageable, définissable à travers des ajustements et des compromis ?*

Je ne voudrais pas aller plus loin dans ce genre de considérations, car j'ai bien conscience de ne plus être « dans le coup » : depuis que j'ai pris ma retraite il y a une dizaine d'années, la situation universitaire a beaucoup évolué dans les deux pays et j'hésite aujourd'hui à porter des jugements qui risquent d'être obsolètes dans la mesure où ils se réfèreraient aux réalités que j'ai connues quand j'étais encore en activité. Je voudrais simplement terminer cet entretien en évoquant ma position vis-à-vis du travail d'équipe que les organismes publics chargés de promouvoir et de gérer la recherche ne cessent de nous recommander, quand ils ne nous l'imposent pas. J'y suis personnellement extrêmement favorable et je l'ai beaucoup pratiqué, comme l'atteste le nombre élevé de colloques que j'ai organisés ou dont j'ai tiré les conclusions. Certains des volumes qui en résultent ont à mes yeux une très grande importance : c'est le cas de *Faire croire*, de *La religion civique*, d'*Ermites de France et d'Italie*, de *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del Censimento e proposte interpretative*, et de bien d'autres encore auxquels j'ai participé sans en être le promoteur.

## 10. Problèmes et perspectives de la recherche historique

10.1 *Cette interview se conclura par une question relative aux politiques actuelles de la recherche, sujet très débattu aujourd'hui en Italie, en particulier en ce qui concerne l'évaluation des historiens qui appartiennent à l'Université. Quelle est à cet égard la situation en France et quel jugement personnel portez-vous sur la conjoncture actuelle de la recherche historique ?*

Je ne peux pas dissimuler mon inquiétude devant la tendance, qui ne ces-

se de s'accroître chez les médiévistes européens, à ne publier que dans le cadre des colloques dont le nombre s'accroît d'année en année, alors que les ouvrages personnels vraiment marquants deviennent de plus en plus rares. Je n'ignore pas que ce phénomène est dû dans une large mesure à la situation des auteurs, qui aujourd'hui sont souvent surchargés de tâches pédagogiques et administratives dans leurs universités et n'ont donc plus guère de temps à consacrer à la rédaction de livres, qui est nécessairement un exercice de longue haleine. Mais je crains qu'il n'y ait là une dérive dangereuse car ce qu'il a de plus important dans l'œuvre d'un historien, ce sont ses livres : si je n'avais pas lu dans ma jeunesse *Les intellectuels au Moyen Âge* de Jacques Le Goff et *Le Mâconnais* de Georges Duby, je ne serais sans doute pas devenu médiéviste...

Et si j'ai pu moi-même influencer tant soit peu l'historiographie de la fin du XX<sup>e</sup> siècle dans mon domaine, c'est parce que j'ai consacré douze ans de mon existence à la préparation et à la rédaction de *La sainteté en Occident*. Le travail collectif est parfaitement justifié quand il concerne une édition de textes: je ne serais jamais arrivé à mener à bien celle du *Liber ostensor* de Jean de Roquetaillade si je n'avais pas été soutenu – et parfois poussé ou tiré – par mes collaborateurs, ou la publication du *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, sans l'aide de Catherine Vincent et la collaboration d'une foule d'auteurs. Il en va de même pour la constitution de corpus documentaires informatisés, comme les 3 CD-Rom contenant l'ensemble des lettres éditées et des suppliques des papes d'Avignon dont j'ai supervisé avec d'autres la réalisation entre les années 1972 et 2003. Mais précisément je m'inquiète aujourd'hui de voir la réalisation de ces instruments de travail, par ailleurs extrêmement utiles, absorber l'essentiel des énergies de nombreux jeunes chercheurs, sans qu'il en résulte pour l'instant un enrichissement substantiel de la production historique proprement dite. J'espère qu'il s'agit simplement d'une phase de transition et que les efforts humains et financiers déployés pour la mise en ligne de la documentation et des instruments de travail indispensables aux médiévistes ne leur feront pas perdre de vue le caractère fondamentalement individuel de ce que Marc Bloch appelait « le métier d'historien ».

J'ai également une autre inquiétude: en France aujourd'hui – mais il s'agit, je crois, d'un phénomène qui se vérifie à l'échelle de l'Europe –, les organismes chargés de promouvoir la recherche tendent de plus en plus à établir des priorités scientifiques, définies par de mystérieux comités qui reflètent les idées qui sont dans l'air du temps, et à ne subventionner que les candidats qui proposent des projets cadrant avec les thèmes retenus par eux. En France, le CNRS recrute pour l'essentiel les nouveaux chercheurs sur des « postes fléchés » qui correspondent à des objectifs précis que les instances de cet organisme considèrent comme prioritaires, ce qui ne laisse plus aucune chance d'être recrutés à ceux qui travaillent dans d'autres domaines ou directions. Au niveau européen, des organismes comme la Fondation européenne de la science font de même et réservent leurs crédits à ceux qui proposent des recherches sur des sujets « politiquement corrects », qui ne sont pas nécessairement les plus intéressants ou les plus valables pour la période de l'histoire en question.

Il y a là un très grand danger pour la recherche, car la sélection qui doit nécessairement s'effectuer ne se fonde pas sur la qualité scientifique intrinsèque des projets, mais sur leur conformité à une certaine idée – le plus souvent non formulée – de ce qui est important en Histoire et de ce qui ne l'est pas. De ce fait, de larges secteurs de cette discipline, à commencer par l'histoire religieuse et celle des mentalités, tombent actuellement en jachère et la liberté de choix des sujets de recherche par les chercheurs en sciences humaines risque de n'être plus qu'une fiction. Ce qui serait d'autant plus injuste et dangereux que, dans la jeune génération, je constate qu'il y a beaucoup de jeunes historiens de grand talent, qui ne pourront sans doute pas réaliser leur vocation, bien que les projets qu'ils présentent soient souvent originaux et novateurs.

Umberto Longo  
Università di Roma La Sapienza  
umberto.longo@uniroma1.it

Gian Maria Varanini  
Università di Verona  
gianmaria.varanini@univr.it

André Vauchez  
Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, Paris  
avauchez@wanadoo.fr