Wissensdiskurse im 17. und 18. Jahrhundert 01

Thomas Nicklas (Hg.)

Glaubensformen zwischen Volk und Eliten

Frühneuzeitliche Praktiken und Diskurse zwischen Frankreich und dem Heiligen Römischen Reich

Universitätsverlag Halle-Wittenberg uvHW

Volume 1

Wissensdiskurse im 17. und 18. Jahrhundert
Discours et savoirs aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles

Herausgegeben von
Thomas Bremer (Halle)

in Zusammenarbeit mit Wolfgang Fink (Lyon),
Françoise Knopper (Toulouse) und Thomas Nicklas (Reims)

Thomas Nicklas (Hrsg.)

Glaubensformen zwischen Volk und Eliten

Frühneuzeitliche Praktiken und Diskurse zwischen Frankreich und dem Heiligen Römischen Reich

Autorités, foi, perceptions

Croyances populaires et pratiques religieuses en France et dans le Saint Empire à l'époque moderne

Universitätsverlag Halle-Wittenberg uvHW

Thomas Nicklas, Historiker und Germanist, Universitätsprofessor an der Universität Reims Champagne-Ardenne.

Mit finanzieller Unterstützung von:
Universität Reims Champagne-Ardenne (CIRLEP EA 4299),
Région Champagne-Ardenne, Ville de Reims, Centre interdisciplinaire
d'études et de recherches sur l'Allemagne (CIERA)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über *http://d-nb.de* abrufbar.

XXXVI

© Universitätsverlag Halle-Wittenberg, Halle an der Saale 2012

Umschlaggestaltung: pixzicato GmbH Hannover, Horst Stöllger

Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

ISBN 978-3-86977-035-2

Inhalt

Einleitung 9

GLAUBEN/GESCHICHTSSCHREIBUNG –
FOI/HISTORIOGRAPHIE

Bruno Maes (Nancy)
Dom Mabillon (1632–1707): la foi d'un historien 23

Thomas Nicklas (Reims)
« Affirmer, nier ou demeurer dans le doute. »
Lothringens Geschichtsschreiber Dom Calmet in der
historiographischen Grauzone 43

OBRIGKEIT/VOLK –
AUTORITÉ/PEUPLE

Bernhard Schneider (Trier)
Die Frömmigkeitspraxis im frühneuzeitlichen Erzbistum Trier –
Das Beispiel der Bruderschaften und Wallfahrten 61

Antje Bräcker (Mainz)
„Pauper diabolus nec Graecum scivit, nec Latinum".
Ein Fall von Besessenheit im Erzbistum Trier im Kontext der
katholischen Aufklärung 85

Öffentliche Meinung, Raum der Öffentlichkeit – Opinion publique, Espace public

Jean Mondot (Bordeaux)
Sorcellerie, justice et opinion publique à la fin du XVIII[e] siècle: l'affaire Anna Göldi 101

Jean-Claude Colbus (Paris)
La Fête-Dieu, ou le théâtre de la controverse 113

Überwachung des Körpers – Contrôle des corps

Marie-Thérèse Mourey (Paris)
Plaisir du corps ou salut de l'âme: il faut choisir! La « querelle des danses » autour de 1700 145

Stéphanie Chapuis-Després (Paris)
« Idem sie ihres leibes, doch mit eusserster gefahr der frucht, schonet ». Encadrement et moralisation des femmes enceintes et des jeunes mères aux XVI[e] et XVII[e] siècles dans le Saint Empire Romain Germanique 159

Praktiken der Kontroverse – Pratiquer la controverse

Jean Schillinger (Nancy)
Jubilé ou Pseudojubilé? Polémiques entre protestants de Strasbourg et jésuites de Molsheim à l'occasion de la commémoration du centenaire de la Réforme (1617). 179

Thomas Bremer (Halle)
Wissenszirkulation, kulturelle Mobilität und Konfessionalität in der Druckgeschichte des späten 16. Jahrhunderts: Theodor de Brys Darstellung der Eroberung Amerikas 203

DIE MEDIEN, DIE RELIGION, DAS WISSEN – LE SAVOIR RELIGIEUX, LES MÉDIAS

Florent Gabaude (Limoges)
Propagande confessionnelle et croyances populaires dans les feuilles volantes strasbourgeoises du second XVI[e] siècle 227

Helga Meise (Reims)
Französische Erbauung in deutschen Bibliotheken: das Beispiel Jean Puget de La Serre 241

Einleitung:
Glaubensformen zwischen Volk und Eliten

Die Unterscheidung zwischen der Religiosität des Volkes und der Eliten entspricht einem traditionellen Verfahren der Geisteswissenschaften, sanktioniert durch Max Webers religionssoziologische Überlegungen über „offizielle Religiosität" versus „Volksreligiosität".[1] Gegen manche wohl begründete Infragestellungen wurde der heuristische Nutzen dieser Kategorien zumindest von Frühneuzeithistorikern wiederholt betont.[2] Erst vor kurzem wurde ein theoretisch bestens informiertes und gründlich reflektiertes Plädoyer für ein Festhalten an den Begriffen „Volk" und „Eliten" zur Bestimmung religionsgeschichtlicher Sachverhalte vorgetragen, auf das hier ganz ausdrücklich verwiesen sei.[3] Aus dem unstrittig immer wieder zu Tage tretenden Spannungsverhältnis zwischen Volks- und Elitenkulturen haben kulturgeschichtlich ausgerichtete Forschungsarbeiten immer wieder viel Kraft gezogen.[4] Es wäre unzulässig, diesen Kraftquell für die historische Forschungsarbeit in Zukunft völlig außer Acht zu lassen. Anders als in manchen anderen Domänen kultureller Produktion hat sich das „Volk"[5] im Bereich der Religion durch die Jahr-

---

1 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen [5]1980, S. 246–307.

2 Vgl. u.a. Werner Freitag, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991, S. 1–11; Martin Dinges, Ehrenhändel als ‚kommunikative Gattungen'. Kultureller Wandel und Volkskulturbegriff, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 75 (1993), S. 359–393 (hier S. 371).

3 Volker Speth, *Katholische Aufklärung, Volksfrömmigkeit und ‚Religionspolicey'. Das rheinische Wallfahrtswesen von 1816 bis 1826 und die Entstehungsgeschichte des Wallfahrtsverbotes von 1826,* Frankfurt am Main 2008, S. 13–21. Dort, mit ausführlichem Verweis auf die umfängliche Literatur, der bisherige Stand der Debatte in den Geistes- und Kulturwissenschaften über Eliten- und Volksreligiosität.

4 Pars pro toto: Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV[e]–XVIII[e] siècle*), Paris 1978 ([2]1991), dt. *Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung,* Stuttgart [2]1984. Daneben zur Volkskultur als „Gegenkultur": Michail Bachtin, *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt am Main 1987; Peter Burke, *Popular Culture in early modern Europe,* Aldershot 2001; Carlo Ginzburg, *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Berlin 2007 ([1]Torino 1976); Aron J. Gurevič, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge 1988.

5 Reinhart Siegert, Volk/Gemeiner Mann/Pöbel, in: Werner Schneiders (Hrsg.), *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, München 1995, S. 434; Klaus Guth, ‚Volk' im Verständnis von Theologie und Kulturwissenschaften. Beobachtungen zur Funktion eines historischen Begriffs, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 26 (1984), S. 38–47.

hunderte energisch manifestiert. Es ist daher kaum verwunderlich, dass die unterschiedlichen Erscheinungsformen des Volksglaubens schon sehr früh das Interesse der zur Wissenschaft ausgeformten Soziologie auf sich gezogen haben, jedenfalls sehr deutlich in Frankreich. Es genügt hier der Hinweis, dass die 1896 von Emile Durkheim gegründete und herausgegebene Zeitschrift *Année sociologique* von Beginn an eine regelmäßige Rubrik zu den Phänomenen der *Croyances populaires* führte.[6] Dabei richtete sich der forscherliche Blick stets auf die populare Religion als das Fremde, das Andere. Der Volksglauben ist daher, wie Michel Vovelle betonte, stets „die Religion des Anderen", eingespannt in das Wahrnehmungsverhältnis von (wissenschaftlicher) Elite und (gläubigem) Volk.[7]

Diesem Spannungsverhältnis sind auch, in jeweils verschiedener Weise, die einzelnen Beiträge dieses Bandes ausgesetzt. Ihnen geht es nicht darum, das Gesamtsystem ‚Religion' in den Blick zu nehmen, noch ist es ihr Anliegen, die Religiosität als Chiffre individueller Einstellungen zu untersuchen. Stattdessen wird das Religiöse als Bündel kultureller Erscheinungsformen betrachtet, erfasst im Begriff der „Glaubensformen". Der Begriff des Glaubens bezieht sich ausdrücklich nicht auf den Vollzug von Religion, auf eine bestimmte Form des Handelns. Es geht vielmehr um Haltungen mit Bezug auf näher bezeichnete Inhalte des Glaubens, die ein weites Feld frühneuzeitlicher Diskurse und Praktiken zwischen Frankreich und dem Heiligen Römischen Reich abdecken. Wer nimmt jeweils eine Haltung zum Religiösen ein, wer bestreitet den Diskurs? Der Leser bekommt es im Folgenden mit Autoritäten zu tun, mit kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten, mit Gelehrten, mit Körperschaften, die einen Anspruch auf Deutung und Zuweisung von Bedeutung im weiten Feld des Glaubens erheben. Die Deutungsmächtigen unternahmen den Versuch, jeweils ein genau umrissenes Verständnis von Religion vorzugeben. Zentral für den hier vertretenen Ansatz ist somit das Konzept von Autorität, welches von der institutionellen bis hin zur diskursiven Autorität reicht.[8]

Dieses war auch grundlegend für die Tagung *Autorités, foi, perceptions. Croyances populaires et pratiques religieuses entre la France et le Saint Empire 1550–1750*, die am 19./20. November 2010 an der Universität Reims stattfand. Eingefügt war diese Veranstaltung in den Rahmen des CIERA-Programms *Raisons, religions, croyances populaires* (2009–2011), das sich zwischen französischer Germa-

6 Vgl. Michael N. Ebertz/Franz Schultheis, Einleitung: Populare Religiosität, in: Dies. (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986, S. 11–52 (hier S. 11).

7 Michel Vovelle, La religion populaire, in: Idem, *Idéologies et mentalités*, Paris 1982 ([2]1992), S. 125–162.

8 Vgl. dazu besonders: Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité: l'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris 1996.

nistik und deutscher Romanistik, zwischen Geschichts- und Kulturwissenschaften situierte.[9] Ausgehend von der *Raison* als dem zentralen Topos der europäischen Aufklärung wurden die Formen und Veränderungen des Volksglaubens im 18. Jahrhundert betrachtet. Der in der französischen humanwissenschaftlichen Forschung seit Emile Durkheim stark präsente Terminus der *croyances populaires* vermochte dabei die Brücke zu der in den deutschen Geistes- und Kulturwissenschaften so lebhaft geführten Debatte über Volksglauben/populare Frömmigkeit/Frömmigkeit der Vielen zu schlagen.[10]

Da alle Teilnehmer des Kolloquiums es unternahmen, Aussagen über Vergangenes zu treffen, stand am Anfang die notwendige Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Geschichtsschreibung (*Foi/Historiographie*). Bezogen wurde diese stets aktuelle Fragestellung auf die Phase der von Paul Hazard (1878–1944) einst so meisterhaft beschriebenen „Krise des europäischen Geistes" um 1700, als sich die Geschichtsschreibung neu ausformte und als *Geschichtswissenschaft* konstituierte.[11] Eine herausragende Zeugenfigur ist der Benediktiner Jean Mabillon (1632–1707), Vertreter der Kongregation von Saint-Maur, der mit seinem Werk *De re diplomatica* von 1681 bahnbrechend für die Urkundenlehre wirkte. Seinen herausragenden Rang als Historiker erkannte auch das offizielle Frankreich Ludwigs XIV. 1701 durch die Aufnahme in die Académie des Inscriptions an. Dom Mabillon stellte das stets fragliche Wissen über die Vergangenheit auf das belastbare Fundament der Urkunden als der wesentlichsten Quellengattung, die es zu finden, zu klassifizieren und zu interpretieren galt. Während die frühe Aufklärung in Frankreich die Geschichtsmythen und legendären Überlieferungen mit dem Geist des Zweifels und der Waffe der Kritik erschüttert hatte, stellte Mabillon mit seiner stupenden Kenntnis und Sicherheit im Umgang mit den Quellen das Vertrauen der Geschichtsschreiber wieder her, exakte Aussagen über vergangenes Geschehen liefern zu können. Der Wurm des Zweifels ließ sich aber aus den dicken Brettern der historischen Forschung nicht mehr vertreiben. Dafür stand schon Pierre Bayle, der in seinem 1697 erstmals erschienenen *Dictionnaire historique et critique* eine Jagd auf die Irrtümer der Vergangenheit eröffnete, indem er alle Quellen und ihre Ver-

9 http://www.ciera.fr/ciera/spip.php?rubrique171 [15/07/2011].

10 Vgl. u.a. Robert W. Scribner, Volksglaube und Volksfrömmigkeit, in: Hansgeorg Molitor/Heribert Smolinsky (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Münster 1994, S. 121–138; Wolfgang Brückner, Probleme der Frömmigkeitsforschung, in: Ders., *Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis*, Würzburg 2000, S. 75–92; Andreas Holzem, ‚Volksfrömmigkeit'. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002), S. 258–270. Auf der Tagung in Reims hatte Bernhard Schneider (Trier) einen Überblick über den Stand der theoretischen Reflexionen in der deutschen Forschung gegeben.

11 Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680–1715*, Paris 1961, bes. S. 26–47.

fasser grundsätzlich unter Verdacht stellte und den radikalen Zweifel zur Methode erhob.[12] Bayle machte sich ein Vergnügen daraus, zu bestimmten Themen, die ihn interessierten, alle verfügbaren Quellen zu sammeln, sie zu ordnen und zu konfrontieren, um auf Widersprüche und Zweideutigkeiten in der Überlieferung aufmerksam zu machen.[13] Es ist kaum übertrieben, wenn man behauptet, dass Bayle mit seiner prinzipiellen Kritik, mit seinem methodischen Zweifel, die folgende Generation reflektierender Geschichtsschreiber in seinen Bann zog. Bei Mabillon bilden Glauben und Geschichte noch eine schlüssige Einheit, die Glaubwürdigkeit des Geschichtlichen wird nicht in Frage gestellt.[14] Anders stellt sich dies für einen Historiker der folgenden Generation wie den Lothringer Augustin Calmet (1672–1757) dar, aus der Benediktinerkongregation von Saint-Vanne (nach einem Kloster in Verdun), die mit den französischen Maurinern eng verbunden war. 1723 mit der Aufgabe betraut, eine lothringische Landesgeschichte zu verfassen, stieß Dom Calmet auf Widersprüche, die sich nicht ohne Mühe auflösen ließen. Wie konnte ein Historiker des 18. Jahrhunderts plausibel über den Hexenglauben berichten, der zwei Jahrhunderte zuvor ein Massenphänomen gewesen war? Wie war der Mythos der Vampire einzuordnen, der mitten im Zeitalter der Aufklärung auch in Westeuropa überzeugte Anhänger fand? Calmet wählte den Ausweg eines Appells an Vernunft und Urteilsvermögen der Leser, die im Zweifel verharren durften, wenn sie von den Antworten nicht überzeugt waren, die ihnen der Historiker anbot.[15]

Bei einem Kolloquium, das um die Begriffe *Autorités, foi, perceptions* kreiste, konnte es nicht ausbleiben, dass auch das Verhältnis von Obrigkeit und Volk in einem kirchen- und religionsgeschichtlichen Kontext thematisiert wurde (*Autorité/Peuple*). Dies geschah hier am Beispiel des frühneuzeitlichen Erzbistums Trier, für dessen gerade auch in einem deutsch-französischen Rahmen bedeutsame Geschichte nun eine umfassende Darstellung vorliegt.[16] Konkret ging es um die Frage, wie sich die Frömmigkeitspraxis des Kirchenvolkes („Volk") im Erzstift Trier in ständiger Berührung zur Organisationsgewalt des höheren Klerus („Elite") ausprägte und entwickelte. Demonstrieren lässt sich dies am Beispiel der Wallfahrten und der Bruderschaften, die von den beiden hohen frühneuzeitlichen Reform-

12 Vgl. Hubert Bost, Bayle et Mabillon: histoire critique, histoire savante, in: Jean Leclant/André Vauchez/Daniel-Odon Hurel (Hrsg.), *Dom Jean Mabillon, figure majeure de l'Europe des lettres. Actes des deux colloques du tricentenaire de la mort de dom Mabillon*, Paris 2010, S. 361–371.

13 Vgl. u.a. Chantal Grell, *L'histoire entre érudition et philosophie. Etude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris 1993, S. 67.

14 Siehe den Beitrag von Bruno Maës in diesem Band.

15 Siehe den Beitrag von Thomas Nicklas in diesem Band.

16 *Geschichte des Bistums Trier, Band III: Kirchenreform und Konfessionsstaat 1500–1801*, Hrsg. von Bernhard Schneider, Trier 2010.

wellen, der tridentinischen im 16. Jahrhundert und der katholisch-aufgeklärten im 18. Jahrhundert, überspült und zumindest teilweise verändert wurden.[17] Einen besonders heftigen Anprall auf alte Wahrnehmungen und Glaubensformen brachte die katholische Aufklärung, die inzwischen verstärkt als ein gesamteuropäisches Phänomen erfasst wird.[18] Wie sich dieser Anstoß auf die Diskurse und Praktiken des religiösen Alltages auswirkte, lässt sich am archivalisch dokumentierten Einzelfall aufzeigen. Die populare Dämonologie konnte in der Mitte des 18. Jahrhunderts rasch in einen Deutungskonflikt mit den aufgeklärten Ansichten von Geistlichen und Medizinern geraten, wie der Exorzismusfall der Anna Maria Barthens aus einem kleinen Eifeldorf lehrte.[19] Der Leser hat damit einen fast idealtypischen Zusammenstoß gegensätzlicher katholischer Identitäten vor sich, der sich nicht nur in den Dichotomien Volk/Elite, Stadt/Land, Aufgeklärt/Unaufgeklärt erschöpft haben dürfte. Überdies handelte es sich bei der vermeintlich Besessenen um eine Frau, die zum Studienobjekt männlichen Spezialistenwissens gemacht wurde.

Der öffentliche Raum ist zunächst ein Platz, auf dem Menschen sich versammeln können, um auf ihre Anliegen aufmerksam zu machen, ihre Meinungen auszutauschen oder ihren Glauben zu demonstrieren. Erst mit den veränderten Kommunikationsformen der Frühen Neuzeit wird der öffentliche Raum zum Metaphernfeld der öffentlichen Meinung, die sich zu den politischen Belangen äußert und im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einer ebenso ungreifbaren wie unangreifbaren Macht auswächst (*Espace public/opinion publique)*. Angesichts der Materialität des öffentlichen Raumes im Mittelalter kam es entscheidend darauf an, den Platz mit menschlichen Leibern zu füllen, um ein sichtbares Zeichen zu setzen. Für einen spätmittelalterlichen Juristen wie Jean Boutillier (1340–1417), einen Legisten im Dienst des französischen Königs und Verfasser einer Sammlung von Gewohnheitsrechten (*La Somme rurale)*, begann ein öffentlicher „Auflauf" (*attroupement*) ab einer Anzahl von zehn Teilnehmern.[20] Menschenmassen ganz

17 Siehe den Beitrag von Bernhard Schneider in diesem Band.

18 Zuletzt besonders: Ulrich L. Lehner, Introduction: The many faces of catholic enlightenment, in: Ders./Michael Printy (Hrsg.), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden/Boston 2010, S. 1–61. Vgl. auch: Bernhard Schneider, Katholische Aufklärung. Zum Werden und Wert eines Forschungsbegriffs, in: *Revue d'Histoire ecclésiastique* 93 (1998), S. 354–397; Harm Klueting, „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht." Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einführung, in: Ders. (Hrsg.), *Katholische Aufklärung*, Hamburg 1993, S. 1–35; Rudolf Schlögl, Secularization: German Catholicism at the Eve of Modernity, in: *German Historical Institute Bulletin* 25 (2003), S. 5–21.

19 Siehe den Beitrag von Antje Bräcker in diesem Band.

20 Dominique Reynié, *Le Triomphe de l'opinion publique. L'espace public français du XVI^e au XX^e siècle*, Paris 1998, S. 49.

anderer Größenordnungen vermochte das Fest Corpus Christi/Fronleichnam (*La Fête-Dieu*) in Bewegung zu setzen, um dem öffentlichen Raum ein religiöses und nach der Reformation manifest katholisches Gepräge zu verleihen.[21] Das städtische Territorium wurde mit einer theatralischen Inszenierung einer Glaubensform ausgefüllt. Daher konnte es in der Zeit der Konfessionskämpfe nicht ausbleiben, dass Fronleichnam zum Schauplatz einer Konfrontation von Protestanten und Katholiken wurde, sei es abstrakt im theologischen Disput oder konkret im Konflikt um den öffentlichen Raum. Im Streit über Sinn oder Unsinn der Prozessionen zum Fronleichnamstag appellierten beide Seiten mit polemischen Schriften an die Öffentlichkeit, um die eigenen Anhänger zu mobilisieren und die Argumente der Gegenseite zu erschüttern. Dies war ohne Zweifel ein weiterer Faktor im komplexen Übergang von der Öffentlichkeit der Straßen und Plätze hin zur veröffentlichen Meinung als politischem Machtfaktor, wie er in Frankreich im Zuge des Jansenismus-Streites (ab 1713) oder im Kampf um die Stellung der Parlamente innerhalb der Staatsverfassung (1771–74) zu Tage trat. Voltaire bediente sich dieser Argumentationsformen, um die Rehabilitierung des 1762 in Toulouse zu Unrecht zum Tode verurteilten und hingerichteten Hugenotten Jean Calas zu erreichen. Nach gleichem Muster engagierten sich aufgeklärte deutsche Publizisten, an vorderer Stelle Wilhelm Ludwig Wekhrlin, im Fall der 1782 im ostschweizerischen Kanton Glarus zum Tod durch Enthauptung verurteilten Anna Göldi, die einem Intrigenspiel kleinstädtischer Machteliten zum Opfer gefallen war. Wie so häufig in dieser Zeit wurde ein lokaler Justizskandal durch publizistische Anteilnahme zu einer öffentlichen Affäre von großer Reichweite ausgedehnt.[22] Die Aufmerksamkeit des Publikums musste sich deswegen auf den Fall Göldi als Armutszeugnis des alteidgenössischen Rechtswesens richten, weil die Angeklagte ursprünglich der Hexerei bezichtigt worden war. Bereits dieser Anklagepunkt erschien um 1780 als skandalös und durch nichts zu rechtfertigen. Das infame Treiben einer korrupten oligarchischen Clique, das Anna Göldis Leben forderte, erregte Widerwillen. Noch mehr zog der Glarner Fall das Interesse weiter Kreise in Europa auf sich, weil damit eine Neudefinition von todeswürdiger „Verderbtheit" verbunden zu sein schien, nachdem das Konzept der Hexerei offensichtlich ausgedient hatte. Wenn Machthaber versuchten, sich auf dem Weg über das Schafott unliebsamer Personen zu entledigen, so mussten sie sich zukünftig anderer Methoden bedienen.

Neben den unterschiedlichen Formen von Öffentlichkeit verdient auch die Privatheit die Beachtung des Forschers. Eine von den Obrigkeiten zu achtende Privat-

21 Siehe den Beitrag von Jean-Claude Colbus in diesem Band.
22 Siehe den Beitrag von Jean Mondot in diesem Band.

sphäre wurde im Verlauf der Frühen Neuzeit zwar theoretisch festgesetzt, doch war die rechtliche und politische Realität eher von verdichteter staatlicher Kontrolle über die Räume des Privaten und Intimen gekennzeichnet. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob es tatsächlich eine Metamorphose von den spontanen und unkontrollierten „Leibern" des Mittelalters hin zu den disziplinierten und beherrschten „Körpern" der Neuzeit gegeben haben mag,[23] es steht jedenfalls außer Frage, dass unmittelbare Äußerungen von Körperlichkeit, wie der Tanz, seit dem späteren Mittelalter der Normierung und Reglementierung unterlagen (*Contrôle des corps*). Nun waren Tänze aber auch in der Frühen Neuzeit ein wesentlicher Bestandteil der populären Kultur.[24] Es gab daher immer wieder Konflikte um das Recht auf Tanz. Dabei konnten sich zur Toleranz geneigte weltliche Obrigkeiten und rigorose geistliche Autoritäten gegenüberstehen, wobei letztere das Tanzen bekanntlich als ausschweifend und sündhaft verdammten. Eine derartige Konfrontation ereignete sich um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert auch in der zu Kursachsen gehörigen Oberlausitz zwischen einem gelehrten Adligen, Christoph von Tschirnhaus, und einem Prediger, Kellner von Zinnendorf, der sich nach galanten Anfängen in Leipzig zum pietistischen Eiferer gewandelt hatte.[25] Exemplarisch war dieser Fall, weil er bis zum Landesherrn gelangte, nämlich dem Kurfürsten in Dresden, und sich zu einer mit polemischen Schriften ausgetragenen öffentlichen Kontroverse steigerte. Dabei ging es dem adligen Kontrahenten nicht genuin um die Verteidigung eines Volksbrauches, sondern um die Abwehr eines Eingriffs der geistlichen Gewalt in seine grundherrlichen Rechte. Um Normierung und Reglementierung handelte es sich auch, wenn gelehrte Autoritäten Überlegungen über den besten Schutz der schwangeren und gebärenden Frauen anstellten.[26] Schwangerschaft und Geburt wurden zum Thema, dessen sich Theologen, Mediziner und Gesetzgeber annahmen, um die betroffenen Frauen zu disziplinieren. Es wurden Regeln des angemessenen Verhaltens aufgestellt, die nicht nur die Mütter selbst verpflichteten, sondern deren Einhaltung auch von ihrer Umgebung überwacht werden sollte. Freilich handelte es sich dabei nicht nur um eine Einen-

23 Rudolf zur Lippe, *Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance,* Hamburg 1988*;* der Versuch zur semiologischen Differenzierung von Leib und Körper unternommen bei: Gesa Lindemann, Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib, in: Annette Barkhaus (Hrsg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität*, Frankfurt am Main 1996, S. 146–175.

24 Einen Überblick über die Volks- und Festtänze für das frühneuzeitliche Heilige Römische Reich gibt: Franz M. Böhme, *Geschichte des Tanzes in Deutschland. Beitrag zur deutschen Sitten-, Literatur und Musikgeschichte, I: Darstellender Teil*, Leipzig 1886 [ND Hildesheim 1967], S. 150–211.

25 Siehe den Beitrag von Marie-Thérèse Mourey in diesem Band.

26 Siehe den Beitrag von Stéphanie Chapuis-Després in diesem Band.

gung des Individuums und seiner Spielräume. Es zeigt sich auch, wie sehr nach der Reformation auf den Gebieten beider Konfessionen der Status der werdenden Mutter eine Aufwertung erfuhr. Gerade angesichts der von ihrem Zustand verursachten körperlichen Schwäche galt es in theologischer Perspektive, sie vor den seelischen Anfechtungen des Dämons zu bewahren.

Am Anfang des 17. Jahrhunderts hatte sich die (religiöse) Kontroverse zu einer Materie entwickelt, die an Theologischen Fakultäten, nicht zuletzt von jesuitischen Lehrern, unterrichtet wurde. Die konfessionelle Polemik, die sich auf diesem Nährboden entfaltete, war nichts anderes als die Praxis der Kontroverse (*Pratiquer la controverse*), ihre Umsetzung in die Tat. Die polemische Betätigung konnte die stets präsente Gewalt der Auseinandersetzungen zwar in Texten und Bildern kanalisieren, doch war sie in diesen Abbildungen gleichsam nur gespeichert, so dass sie jederzeit wieder hervorbrechen konnte: „la violence écrite a partie liée avec d'autres formes de violence, qu'elle décrit, annonce ou redouble."[27] Als Aggregatszustand von Gewalt konnte sich die Polemik jederzeit wieder verflüssigen und virulent werden. Dies gilt zumal dann, wenn sich die Antagonismen auf engem geographischem Raum ansiedelten. Das frühneuzeitliche Elsass war von feindseligen Nachbarschaften gekennzeichnet. Während die Reichsstadt Straßburg im 16. Jahrhundert für den Protestantismus optiert hatte, befand sich in Molsheim, gleichsam vor den Toren der elsässischen Metropole, ein Jesuitenkolleg, aus dem im Jahre 1617 eine Akademie als Vorstufe einer beabsichtigten Universitätsgründung hervorging. Damit ergab sich eine verschärfte Konkurrenz zur nahen Reichsstadt und ihrer traditionsreichen Akademie, die in den Jahren vor dem Dreißigjährigen Krieg gleichfalls die Erhebung in den Rang einer Universität beanspruchte.[28] Neben akademischer Rivalität und konfessionellen Animositäten spielten auch politische Spannungen zwischen den Straßburger Bischöfen als Stadtherren Molsheims und der auf ihre Selbständigkeit pochenden Metropole eine Rolle, die sich im elsässischen „Bischofskrieg" (*guerre des évêques*) von 1592–1604 gewalttätig entladen hatten. Vor diesem Hintergrund entbrannte im Jahre 1617 zwischen Molsheim und Straßburg ein heftiger Streit über die Deutung der Hundertjahrfeier des Beginns der Reformation: Jubiläum oder Pseudojubiläum?[29] In diesem Zwist unter Nachbarn sollten alle Stilmittel der Polemik zum Einsatz kommen, um den Hass in einer

27 Christian Jouhaud, Ecriture et action: une problématique pour l'histoire de la polémique et des controverses au XVII[e] siècle, in: Léonard Burnand/Adrien Paschoud (Hrsg.), *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680–1715)*, Paris 2010, S. 11–38 (hier 32).

28 Anton Schindling, *Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621,* Wiesbaden 1977.

29 Siehe den Beitrag von Jean Schillinger in diesem Band.

Region zu schüren, die auf der Grenze zwischen den konfessionellen Blöcken des Zeitalters lag. Differenzierter fiel die Praxis der Kontroverse bei dem calvinistischen Verleger und Kupferstecher Theodor de Bry aus, der aus seiner Heimat Lüttich über Straßburg nach Frankfurt am Main geflohen war, wo er sich 1578 mit seiner Familie niederließ. Ab 1590 gab er zusammen mit seinen Söhnen und Erben die bedeutendsten Reiseberichtsammlungen der Frühen Neuzeit heraus, die dauerhaft das Bild prägen sollten, das sich die Europäer (aller Konfessionen) von den Menschen auf anderen Kontinenten machten. Gewiss war der Unternehmer De Bry schon aus Geschäftsgründen an polemischen Aktivitäten nicht interessiert. Doch folgten die Gestaltung der Bilder und die Auswahl der Texte auch bei dem reformierten Frankfurter Verleger einem klaren konfessionell geprägten Wahrnehmungsschema.[30] Die Mechanismen der Wissenszirkulation unterlagen der Konfessionalität als Vorauswahlkriterium. Die Provenienz der Texte aus dem eigenen Lager galt als Erweis ihrer Validität als Informationsquelle. Damit musste sich der Tenor der ins Bild gesetzten Großerzählung von der Europäisierung der Welt verändern, der Anteil der Protestanten an der Welteroberung wurde maximiert, die Rolle der katholischen Seefahrernationen Spanien und Portugal negativ bewertet. Überspitzt ließe sich behaupten, dass die Übertragung der Konfessionskonflikte des Alten Kontinents auf den Weltmaßstab, jedenfalls auf der Wahrnehmungsebene der Europäer, unter anderem ein Werk der Frankfurter Offizin De Brys gewesen sei.

Die Reichsstadt Straßburg des 16. Jahrhunderts war auch eine konfessionelle Bilderwerkstatt, die polemisches Flugblattmaterial gegen Papsttum und römischen Klerus produzierte. In ihren Produkten tritt eine bestimmte Rhetorik der Konfessionspropaganda auf, deren Ziel es wie bei jeder Form von Rhetorik war, unter den Betrachtern Haltungen, Wertungen und Sichtweisen hervorzurufen.[31] Die Botschaft musste dann besonders eingängig sein, wenn sie sich mit dem existenten Bilderbestand der *Croyances populaires* verband, weil dieses Material bereits in den Köpfen der Betrachter abrufbereit vorhanden war (*Le savoir religieux, les médias*). Die Produzenten der Flugblätter setzten diesen Fundus für ihre Zwecke ein. Luther und Melanchthon schätzten die Wirkung der Bildpropaganda hoch ein, weshalb sich Wittenberg als erstes Zentrum der protestantischen Flugblattproduktion etablieren konnte, später gefolgt von Nürnberg und Straßburg.[32] Freilich waren die in

30 Siehe den Beitrag von Thomas Bremer in diesem Band.

31 Zum Funktionieren von Bildrhetorik allgemein: Lambert Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes. Geschichte und Perspektiven der formalen Ästhetik*, Reinbek bei Hamburg 1997; Ders., *Phänomene im Bild*, München 2000; Ders., Zur Rhetorik des Bildes, in: Joachim Knape (Hrsg.), *Bildrhetorik*, Baden-Baden 2007, S. 37–48. Zu den Flugblättern speziell: Wolfgang Harms, *Das illustrierte Flugblatt in der frühen Neuzeit. Traditionen, Wirkungen, Kontexte,* Stuttgart 2008.

32 Siehe den Beitrag von Florent Gabaude in diesem Band.

den Flugblättern protestantischer Provenienz transportierten Inhalte nicht immer deckungsgleich mit den Lehren der Reformation. So nahmen die Bilderproduzenten mitunter Anleihen beim astrologischen Volksglauben, obwohl Luther und später Calvin an ihrer Ablehnung der Astrologie keinen Zweifel ließen. Neben der Rhetorik der Propaganda, die konfessionelle Trennlinien betonte, gab es zumindest im 17. Jahrhundert auch eine Rhetorik der Erbauung, die Sprach- und Konfessionsgrenzen zu überwinden vermochte. Ein Beispiel dafür sind die Werke des französischen Autors Jean Puget de La Serre (1594–1665) aus Toulouse, der Bibliothekar des Bruders von König Ludwig XIII. war, und als gelehrter Weltmann an den Höfen von Brüssel und Paris gute Figur machte. Von ihm war bereits bekannt, dass ihm die Illustration seiner Werke besonders am Herzen lag.[33] Es hat sich jedoch gezeigt, dass daneben seine Erbauungs- und Meditationsschriften an deutschen Höfen intensiv rezipiert wurden.[34] Zumal in den Bibliotheken fürstlicher Frauen im Heiligen Römischen Reich lassen sich die erbaulichen Texte des fruchtbaren Schriftstellers Puget überraschend häufig nachweisen. Aber auch ein regierender Fürst wie Landgraf Wilhelm V. von Hessen-Kassel (1602–1637), entschiedener Feind der katholischen Mächte auf dem Höhepunkt des Dreißigjährigen Krieges im Reich, scheint im religiösen Schrifttum des Franzosen Puget Trost gefunden zu haben, da er dessen *Entretiens* 1635 persönlich ins Deutsche übersetzte.

Somit konstruieren die Beiträge dieses Bandes eine Vielzahl von Verweisen zwischen Eliten- und Volkskulturen, aber auch innerhalb der Glaubensformen von Eliten und Volk. Dabei drängt sich auch immer wieder die Frage nach den auf den Glauben bezogenen frühneuzeitlichen Kollektiv- und Individualidentitäten auf: das Selbstverständnis der katholischen Geschichtsschreiber Dom Mabillon und Dom Calmet, die katholisch (-aufgeklärte) Identität des Territoriums Kurtrier, die öffentliche Inszenierung von Religion im Fest Fronleichnam und der Zerfall des Selbst- und Fremdbildes „Hexe" im Fall der Anna Göldi, Fug und Unfug populärer Sitten und Gebräuche (Tanz), soziale Kontrolle der werdenden Mütter, Konfrontation der kulturellen Chiffren „Katholisch" und „Protestantisch" in der Region (Elsass) und bei der Eroberung der Neuen Welt in den Bildern De Brys, Rhetoriken von Propaganda und Erbauung, die eine bestimmte Norm vom „guten" und „schlechten" Christentum zu vermitteln trachteten. Mehr noch als der Begriff der Norm, die von

33 Véronique Meyer, Un auteur du XVII[e] siècle et l'illustration de ses livres. Jean Puget de La Serre (1595–1665), in: *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 158 (2000), S. 27–53.

34 Siehe den Beitrag von Helga Meise in diesem Band.

oben nach unten durchgesetzt werden soll, scheint sich freilich das komplexe Konzept von Identität als das entscheidende Problem aus der diffusen Masse von Glaubensformen herauszuheben, die sich in Praktiken äußerten und die in der streitfreudigen Frühneuzeit eine beeindruckende Fülle an oft kontroversen Diskursen zur Folge hatten. Jedenfalls erwies sich das thematisch breit angelegte Konzept der vom CIERA geförderten Tagung *Autorités, foi, perceptions* in der alten Krönungsstadt Reims als aufschlussreich und fruchtbar für künftige Forschungen. Dabei erscheint es vollkommen plausibel, die Dichotomie von Volks- und Elitenkultur weiterhin als epistemologische Hauptachse beizubehalten, um mehr über die zuweilen bunt schillernden Glaubensformen der europäischen Frühneuzeit im Spiegel ihrer Praktiken und Diskurse zu erfahren.

GLAUBEN/GESCHICHTSSCHREIBUNG

FOI/HISTORIOGRAPHIE

Dom Mabillon (1632–1707): la foi d'un historien

Bruno Maes (Nancy)

> Je ne prétends pas ici faire de nos monastères de pures académies de sciences. Si ce grand apôtre faisait gloire de n'en avoir point d'autre que celle de Jésus-Christ crucifié, nous ne devons point avoir aussi d'autre but dans nos études. Elles se doivent borner à former dans nous et dans les autres mêmes, autant que nous pourrons, cet homme nouveau dont notre Sauveur nous a donné le modèle en sa personne sacrée. Toute science qui ne se termine pas à ce grand dessein est plus nuisible qu'avantageuse.[1]

Le souvenir de Dom Mabillon[2] est très présent à Reims: une rue porte son nom, ainsi qu'une salle de l'ancienne bibliothèque universitaire; son patronyme est sculpté sur la corniche de la bibliothèque Carnegie où figurent ceux des gloires de la Champagne, et dans la rue d'Anjou, sur une porte cochère du XVII^{e} siècle de l'hôtel où il logeait, une plaque évoque le souvenir de ses années d'études.[3]

Il est connu comme le continuateur de l'érudition mauriste, et le fondateur de l'école historique critique. De nombreux travaux scientifiques lui sont consacrés, qui louent la qualité de son travail intellectuel.[4] Pourtant la foi de Mabillon – que nous nous proposons d'étudier – n'apparaît qu'au deuxième plan, comme si sa condition de moine n'était pour lui qu'un moyen d'échapper à son milieu social de laboureur; du reste Arthur Giry, auteur d'un *Manuel de diplomatique* publié en

1 Dom Jean Mabillon, Épître dédicatoire, in: *Traité des études monastiques*, 1691.

2 Voir en annexe 1 le portrait de Dom Mabillon tiré de l'opuscule de Dom Thierry Ruinart, *Abrégé de la vie de Dom Jean Mabillon, prêtre et religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, veuve Fr. Muguet, 1709, *in 12*, 436 p. Sur le frontispice se trouve un « Portrait gravé par Bernard Picart qui est le seul authentique du savant bénédictin ». Ce livre est conservé à la Bibliothèque municipale de Reims Carnegie.

3 Hôtel de la Pourcelette, Annexe 2.

4 En particulier ceux de Dom Henri Leclercq: l'article Mabillon paru dans Dom Fernand Cabrol et Dom Henri Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. X, col. 427–724, Paris, Letouzey et Ané, 1931; développé dans Dom Henri Leclercq, *Dom Mabillon*, Paris, Letouzey et Ané, 1953–1957, 2 vols.

1894 et qui fait référence aujourd'hui encore, semble ne pas connaître de Mabillon son état religieux, et a pu parler à son sujet de « venger son ordre » contre les attaques de Papenbroeck.[5]

La foi de Mabillon, sa vie spirituelle, c'est sa vie de l'âme avec Dieu;[6] cette expression date du XVII^e^ siècle; auparavant on parlait de « mystique ». Le contexte dans lequel sa foi s'est épanouie est celui de l'ordre bénédictin, d'un ordre bénédictin réformé dans le cadre de la congrégation de Saint-Maur, et d'un religieux du XVII^e^ siècle qui a vu naître l'École française de spiritualité,[7] ou encore d'un homme de la fin du Grand Siècle qui connaît à partir des années 1680 ce que Paul Hazard a appelé *la crise de la conscience européenne*,[8] une crise qui correspond à la genèse des Lumières.

La question que nous pouvons donc nous poser est de savoir quel a été le rôle de la foi de Dom Mabillon dans l'avènement de cette crise de la conscience européenne: dans quelle mesure sa vie spirituelle a pénétré son travail intellectuel et participé à la fondation de la critique historique?

Or, si Mabillon a beaucoup écrit aux autres – on lui connaît plus de dix mille lettres –, il a peu écrit sur lui; l'édition de l'essentiel de ses œuvres par Odon Hurel[9] est réalisée[10] et parue en 2007, l'année même du tricentenaire de la mort de Mabillon; en outre cet historien a organisé deux colloques sur le bénédictin.[11]

On ne sait pas non plus ce que Mabillon a lu lorsqu'il était au noviciat; aussi est-il difficile de le faire entrer dans des catégories spirituelles. On sait simplement qu'il emportait trois livres quand il partait en voyage: le *Nouveau testament*, l'*Imitation de Jésus-Christ*, et la *Règle de saint Benoît*. La seule personne qui ait écrit sur sa vie religieuse est son disciple et ami Dom Ruinart, de vingt-cinq ans plus jeune que lui, qui a été pendant un quart de siècle le témoin de sa vie; il nous a laissé un *Abrégé* de l'histoire de Dom Mabillon, paru en 1709, l'année même de sa propre

5 Arthur Giry, *Manuel de diplomatique*, Paris, Hachette, 1894, p. 62: « Ce fut lui qui conçut de venger son ordre en répondant aux attaques de Papenbroeck contre les archives bénédictines. »

6 Bernard Peyrous, *La spiritualité*, Paris, PUF, 1988, p. 4.

7 Pour un approfondissement de l'École française de spiritualité, voir Yves Krummenacker, *L'École française de spiritualité*, Paris, Cerf, 1998, p. 660.

8 Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680–1715)*, Paris, Gallimard, 1968, 2 vols.

9 EPHE (Centre d'Études des Religions du Livre) et CERCOR.

10 Dans la collection « Bouquins », aux éditions Robert Laffont.

11 L'un à Solesmes au printemps 2007 sur « Mabillon et l'Europe bénédictine aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », et l'autre à Paris les 7 et 8 décembre 2007 à l'Institut sur « L'érudit et son statut culturel aux XVII^e^–XIX^e^ siècles ».

mort.[12] On peut s'interroger sur la rigueur intellectuelle de ce travail rédigé par un ami intime. Mais ce qu'il énonce sur Mabillon est chaque fois confirmé par des faits qu'on peut vérifier par ailleurs; c'est-à-dire que cet ouvrage apparaît d'une grande probité.

C'est donc à partir de ces écrits sur sa vie spirituelle, auxquels il faut ajouter ce que nous savons de ses actions, que nous pouvons tenter de répondre à la question essentielle que nous avons posée. Trois temps se dessinent: les étapes de sa vie, les principes de sa vie spirituelle – en particulier l'attachement aux études et à la quête de la vérité –, enfin la manière dont il vivait sa relation avec Dieu.

*

Sa vie se résume en deux grandes étapes: jusqu'à son entrée à Saint-Germain-des-Prés en 1664, où il a trente-deux ans, et sa présence dans le grand couvent parisien pendant ses trente-sept dernières années. Tout ce qu'on sait de ses faits et gestes révèle une vie de foi profonde.

Jean Mabillon est né en 1632 à Saint-Pierremont, près de Vouziers, dans l'actuel département des Ardennes, d'une famille de laboureurs et de marchands.[13] Il y demeure jusqu'à l'âge de douze ans. Il fréquente l'école du village. C'est dans cette paroisse qu'il fait sa première communion, et son premier biographe Ruinart dit qu' « il y a lieu de croire qu'il a conservé jusqu'à la mort l'innocence qu'il a reçue dans ce sacrement ».[14] Le même Ruinart ajoute que « dans les écoles il surpassoit ses compagnons et aprenoit les leçons avec beaucoup de facilité »; et encore qu'il était un enfant très religieux mais qu'il rechignait à s'occuper du bétail:

> Pendant qu'il estoit aux écoles de Saint-Pierremont il estoit fort assidu à l'église. Il y servoit d'ordinaire la messe, et dans la maison de son père il prenoit plaisir à y faire l'office.[15] Il y disoit la messe avec d'autres petits enfants, se couvroit de serviettes au lieu de chasubles. Il faisoit des bannières et la procession avec son clergé et ne pouvoit

12 Dom Thierry Ruinart, *Abrégé de la vie de Dom Jean Mabillon, prêtre et religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, veuve Fr. Muguet, 1709, *in 12*, 436 p. L'ouvrage sur lequel nous avons travaillé est une édition parue en 1933 chez DDB, pour le troisième centenaire de sa naissance. Mabillon et Ruinart avaient fait connaissance en 1682 quand ce dernier avait été appelé à Saint-Germain-des-Prés pour collaborer aux travaux de Mabillon. Entre le maître et le disciple naît une amitié qui dure vingt-six ans ; les deux hommes ont une origine commune, la Champagne ; du reste Ruinart est le neveu du bénédictin qui a joué un rôle essentiel dans l'élaboration de la boisson qui a pris le nom de cette province. Ruinart meurt en 1709 en pleine maturité, à l'abbaye d'Hautvillers, deux ans après son maître.

13 Dom Guy-Marie Oury, Mabillon, in: F. Cavallera, J. de Guibert, M. Villar, *Dictionnaire de spiritualité et d'ascétique*, Paris, Beauchesne, vol. X, col. 1.

14 Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 439.

> se résoudre à quitter son office pour solliciter les bestes au retour de la charuee. On voit encore chez sa soeur un coffre où il célébroit la messe, et on voit dans le lambris des trous où il attachoit des cierges.[16]

Plus tard, Mabillon est envoyé chez l'un de ses oncles, un prêtre – peut-être son parrain, car il portait le même prénom que lui – curé de Neufville et Mongon au diocèse de Reims, qui complète les rudiments de sa formation. La rencontre avec cet homme explique pourquoi Jean Mabillon n'est pas devenu prêtre diocésain. Son premier biographe nous apprend que cet

> oncle estoit un homme très déréglé dans sa conduite, beaucoup adonné au sexe. Il entretenoit chez lui une demoiselle du païs et en usoit comme si il avoit esté son mary, ce qui lui attira quelques coups de bâton de la part des frères qui estoient des gentilshommes qualifiés et officiers dans les armées. Ils le firent attacher par les doigts de pied dans sa chambre, et le bastonnèrent tout nud si rudement qu'il en mourut peu de jours après de mauvais traitements qu'on luy fit. La demoiselle fut pareillement étrillée rudement. Le Père Mabillon en fut touché et voua dès lors qu'il ne seroit jamais prestre séculier. Ce fut ceste action qui le détermina à se jetter dans la suite parmi nous en 1653. Voilà ce que j'ai appris de notre illustre religieux.[17]

La condition de prêtre séculier semblait à Mabillon trop peu protégée des dangers du siècle.

Il entre ensuite à Reims dans les écoles du monastère bénédictin de Saint-Denis. La seigneurie de son village était rattachée à cette abbaye, et son curé nommé par l'abbé de Saint-Denis. En 1644 il entre en classe de sixième au collège des Bons-Enfants, qui constitue la Faculté des arts de l'université de Reims. Il loge à cette époque à l'hôtel de la Pourcelette,[18] chez son protecteur Clément Boucher, un chanoine de la cathédrale qui entretient douze pauvres. Pendant ces sept années d'études, de 1644 à 1651, de la sixième à la rhétorique, ses qualités intellectuelles continuent de s'affirmer. En 1650 – il a presque dix-huit ans –, il quitte la maison du chanoine Boucher et il entre au séminaire diocésain pour trois années, deux de philosophie et une de théologie. Le 7 janvier 1651, il reçoit la tonsure cléricale de l'archevêque d'Embrun dans la chapelle des nonnes bénédictines de Saint-Pierre. En 1652 il est maître-ès-arts et fait une année de théologie à la faculté de Reims.

Pourquoi n'est-il pas resté dans le clergé diocésain, et pourquoi a-t-il souhaité devenir mauriste? Le rejet du souvenir de son oncle, prêtre séculier exposé aux

15 Notons que deux siècles et demi plus tard la petite Thérèse Martin – la future sainte Thérèse de Lisieux – faisait elle aussi semblant de célébrer la messe dans la maison familiale.

16 Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 439.

17 *Id.*, *ibid.*

18 La porte d'entrée de cet hôtel particulier subsiste aujourd'hui. Elle se trouve rue d'Anjou, près de la cathédrale. Sa photo est reproduite en annexe 2.

tentations du siècle, l'explique en partie, mais aussi l'attirance à Reims du quartier des basiliques qui fut habité par de grands saints – Nicaise et Remi –, et la vie religieuse exemplaire qu'on y menait en cette période de réforme catholique. Son biographe Ruinart nous la rapporte:

> Le cimetière appelé des martyrs, l'église de Saint-Timothée où il y a quantité de leurs reliques, la cave de saint Maur, où on dit que les premiers chrétiens faisoient leurs assemblées, le tombeau de saint Nicaise [...] et plusieurs monuments dressez en différens points de la ville en mémoire des miracles de saint Remy. Il avoit une très grande dévotion pour ce dernier, qu'il a conservée jusqu'à la mort, n'aïant jamais passé un seul jour sans l'invoquer en particulier [...]. Ce fut en visitant souvent le tombeau de ce grand saint qu'il sentit les premiers mouvements de sa vocation à la vie religieuse. Car, comme il allait de temps en temps en la célèbre abbaye où l'on conserve ce précieux dépost, il fut si édifié de la vie exemplaire qu'on y menoit que dès lors il conçut le dessein de l'imiter. Il admiroit surtout la ferveur et la modestie des novices, et une certaine tendresse de dévotion naissante qui paraissoit en ces jeunes religieux le toucha si fortement – à ce qu'il m'a répété plusieurs fois – qu'il résolut de se joindre à eux, et de quitter tout à fait le monde pour rentrer dans notre congrégation.[19]

Il entre ainsi à Saint-Remi le 29 août 1653, revêt l'habit bénédictin le 5 septembre 1653 des mains de Dom Mommole Geoffroy, prieur de Saint-Remi et, l'année de noviciat étant écoulée, il prononce le 6 septembre 1654 sa profession entre les mains du nouveau prieur Dom Vincent Marsolle. On ignore s'il a rencontré à cette occasion Dom Marlot, prieur de Saint-Nicaise, mort en 1667, bien connu pour son histoire de Reims rédigée à partir des fonds des principales abbayes de Reims; en 1666 paraît en latin le premier volume de sa *Metropolis Remensis historia*, et en 1679 paraît le deuxième volume. Ainsi Guillaume Marlot, Jean Mabillon et Thierry Ruinart sont les trois grands noms qui illustrent l'histoire érudite des Bénédictins de Saint-Maur à Reims.[20]

C'est alors que Mabillon subit pendant plus de six ans de terribles maux de tête qui le paralysent au point de ne plus pouvoir réciter son bréviaire. Ses supérieurs l'envoient dans des maisons bénédictines de Champagne et de Picardie:[21] Nogent-sous-Coucy près de Soissons, où plane encore le souvenir de son abbé Guibert de Nogent – « une de ces maisons dans lesquelles végétaient quelques religieux infirmes ou asociaux autour d'un confrère chargé d'administrer la terre », nous confie l'historien Dom Leclercq[22] –, puis Corbie. Il y occupe successivement les fonctions

19 Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 446.
20 Maurice Crubellier, Religion et culture d'Ancien Régime, in: Pierre Desportes (dir.), *Histoire de Reims*, Toulouse, Privat, 1983, p. 246.
21 Dom Thierry Ruinart (note 12), p. 26.
22 Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 447.

de portier, puis de cellérier. Pendant ce temps il se prépare à recevoir les ordres: ordres mineurs et sous-diaconat à Soissons le 22 septembre 1657 des mains de son évêque Charles de Bourbon, diaconat au même endroit le 15 juin 1658; il est ordonné prêtre à Amiens par l'évêque François Favre le 27 mars 1660. Il obtient alors la guérison de ses terribles céphalées et compose en *ex-voto* une hymne à saint Adhaloard et à sainte Bathilde, très renommés dans l'abbaye de Corbie où il se trouve alors: ainsi la première œuvre de Dom Mabillon n'est pas une édition de texte, ni un ouvrage de diplomatique, mais une poésie religieuse. Il quitte alors Corbie pour l'abbaye de Saint-Denis où sont inhumés les rois de France; il devient prédicateur et catéchiste, et en juillet 1664 il est appelé au chef d'ordre de la congrégation réformée des Mauristes, Saint-Germain-des-Prés. Il a trente-deux ans.

*

Saint-Germain-des-Prés est à cette époque le principal foyer intellectuel bénédictin, et le siège d'une congrégation créée en 1631, qui compte en 1750 193 maisons. Le premier supérieur général, Dom Grégoire Tarisse, le promeut en un lieu de rencontre entre savants, évêques (Bossuet, Le Tellier), et magistrats (le premier Président de Harlay). Le responsable de sa bibliothèque est Dom Luc d'Achery, qui en fait l'une des premières d'Europe.[23]

Avant d'être un foyer intellectuel, Saint-Germain-des-Prés est un grand foyer religieux, tête de la congrégation réformée de Saint-Maur: on n'y mange jamais de viande, et en 1682 un rapport du lieutenant de police La Reynie précise que l'entretien d'un bénédictin de Saint-Maur ne coûte que 432 livres tournois par an, soit un peu plus d'une livre par jour.[24]

Quelles sont les activités de Mabillon à Saint-Germain-des-Prés? Il y prépare d'abord des éditions critiques, et aussi des traités, entre autres sur la place des études dans la vie spirituelle des moines. Pour ces éditions critiques, l'historien Dom Leclercq nous présente le travail de Mabillon, bras droit du bibliothécaire Luc d'Achery: « La recherche des manuscrits, leur appréciation, leur classement, donnèrent lieu à Mabillon d'exercer ses connaissances paléographiques,[25] d'appliquer les règles critiques, en même temps que l'établissement du texte, la composition des préfaces et des notes révélaient l'étendue de son érudition historique et théologi-

23 Gérard Michaux, Saint-Germain-des-Prés, in: François Bluche, *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1990, p. 1390.

24 Cité par Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 497.

25 Voir quelques planches paléographiques (annexe 3) tirées de son ouvrage, *De re diplomatica libri VI*, Paris, L. Billaine, 1681.

que. »[26] Ses introductions sont autant de traités de méthode historique. Il publie en 1667 les *Oeuvres de saint Bernard*; en 1668 le premier volume des *Actes – ou Vies – des saints bénédictins*, siècle par siècle, et retire de cette liste beaucoup de noms, car ils n'y figuraient que par la tradition, d'où la colère d'un petit groupe de bénédictins; il publie donc un long *Mémoire justificatif* dans lequel il explique avec douceur les principes de la recherche historique; ce respect de ces adversaires est une constante chez lui, un des traits de sa vie spirituelle. En 1681 paraissent les six livres du *De re diplomatica*[27] où il fonde une science nouvelle,[28] la diplomatique, qui étudie les diplômes et les chartes; cet ouvrage connaît un grand retentissement en Europe, et consacre la notoriété de Mabillon. Il entreprend également des voyages ou des missions scientifiques pour consulter des archives, patronnées par le Rémois Colbert. Il n'est pas nécessaire de multiplier les titres des ouvrages publiés par Mabillon, car tel n'est pas notre but, mais nous pouvons présenter son style d'écriture qui se distingue par une grande clarté: Dom Ruinart nous précise que « son style est mâle, pur, clair et méthodique, sans affectation et sans ornements superflus, tel qu'il convient aux ouvrages qu'il a composés ».[29]

Les traités qui précisent la place des études dans la vie spirituelle du moine sont un autre aspect du travail de Mabillon. Il les rédige en particulier lors de sa querelle avec Rancé, l'abbé cistercien du monastère de La Trappe, dans le Perche.[30] Une querelle qui n'est pas une joute sans importance; c'est au contraire une opposition entre deux hommes qui révèle l'opposition entre deux conceptions de l'existence: l'abbé de Rancé est un homme du passé, ancien partisan de la Fronde, converti, qui commence la réforme de la Trappe en 1662,[31] et Mabillon, un homme de l'avenir, historien critique qui annonce les Lumières. Là encore, dans cet affrontement avec l' « abbé Tempête » – pour reprendre l'expression de l'historien Bremond –, Mabillon manifeste un très grand respect pour son adversaire, et place le débat au niveau des principes, ce qui n'est pas le cas de Rancé.[32] Une visite du mauriste à La Trappe calme l'irascible abbé.[33]

---

26 *Id., ibid.,* col. 451.
27 Dom Jean Mabillon , *De re diplomatica libri VI*, Paris, L. Billaine, 1681.
28 Arthur Giry, *Manuel de diplomatique*, Paris, Hachette, 1894, p. 60. La structure de l'ouvrage montre l'importance du rôle de Mabillon dans la naissance de cette science: dans le chapitre II « Histoire de la diplomatique », la première partie s'intitule « De l'étude des sciences diplomatiques avant Mabillon », et la deuxième « La science diplomatique depuis Mabillon jusqu'au XIX^{e} siècle inclus. »
29 Dom Thierry Ruinart (note 12), p. 159.
30 Sur ce sujet voir l'ouvrage de René de Châteaubriand, *Vie de l'abbé de Rancé*.
31 Raymond Darricau, Trappe, in: François Bluche, *Dictionnaire du Grand Siècle* (note 23).
32 Dom Guy-Marie Oury, Mabillon, in: F. Cavallera (note 13), vol. X, col. 3.
33 J. Daoust, Mabillon, *Catholicisme*, col. 93.

Un autre ouvrage de Mabillon qui révèle la profondeur de sa vie religieuse est celui qu'il écrit sur les prisons des ordres religieux.[34] On peut s'étonner qu'un érudit ait écrit ce sujet: ce choix prouve simplement qu'il avait grand coeur. Cet ouvrage est moins connu que le fameux traité de l'Italien Beccaria au XVIII[e] siècle,[35] car il n'a pas donné naissance à une école, et n'a pas été rédigé au siècle des Lumières qui souhaitaient améliorer la société. Mabillon regrette qu'on ne fasse rien dans ces prisons pour amender le moine, qui n'y a même pas le secours de la religion. Un siècle avant que Louis XVI ne supprime la torture, il écrit dans ce traité: « Il est nécessaire que l'on punisse les crimes. La justice, le bon ordre et l'exemple le demandent [...], mais la dureté doit être bannie de la justice des monastères, tout doit y être paternel, l'esprit de charité et de miséricorde doit surtout présider dans ses jugements. »[36] En revanche le traité sur la sainte Larme de Vendôme peut étonner de la part de cet érudit critique.[37] Le sanctuaire – où était conservée une larme versée par le Christ sur le tombeau de Lazare – était géré par des Bénédictins, et cette relique était d'autant plus précieuse qu'elle était une relique de l'Incarnation du Fils de Dieu. Au XVII[e] siècle, le curé de Vibraye, Jean-Baptiste Thiers, dénonce la légende et demande à l'évêque de Blois de révoquer cette croyance. Les Bénédictins de Vendôme font alors intervenir Mabillon; celui-ci défend non pas l'authenticité de la relique, mais la bonne foi des gestionnaires du sanctuaire, et montre qu'il y aurait scandale à supprimer un culte qui existe depuis longtemps. Il prend ainsi le parti des pèlerins et des gestionnaires du sanctuaire contre ceux qui pensaient qu'il fallait prendre le légendaire au pied de la lettre.

Ainsi les principales étapes de la vie de Mabillon nous fournissent-elles des informations sur sa vie religieuse. Celle-ci nous apparaît d'une profonde richesse, ayant en outre des conséquences sur la notion qu'il a de l'histoire: lui qui a adhéré à une congrégation réformée, souhaite à son tour réformer la manière de concevoir l'histoire et l'appuyer sur des connaissances vraies et sûres.

Après avoir présenté ses actes, il nous faut maintenant monter d'un cran pour étudier les principes qui les ont motivés.

*

34 Dom Jean Mabillon, *Réflexions sur les prisons des ordres religieux*, Caen, G. Woinez, 1845, 55 p.

35 Cesare Bonesana, marquis de Beccaria, jurisconsulte italien, publie dès l'âge de vingt-six ans en 1764 son traité *Des délits et des peines*, dans lequel il recommande de supprimer les supplices barbares, et de prévenir le crime plutôt que le réprimer.

36 Cité par Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 585.

37 Dom Mabillon, *Traité d'un bénédictin à Mgr l'évêque de Blois touchant le discernement des anciennes reliques au sujet de la sainte Larme de Vendôme*, Paris, 1700, *in 12*.

Deux axes guident la vie spirituelle de Mabillon: son attachement au travail, en particulier à l'étude, et nous verrons l'incidence de ce principe dans sa vie spirituelle. Mais l'essentiel de son effort est la quête de la vérité.

Mabillon est tout d'abord un travailleur infatigable. Son premier biographe souligne que l'existence de Mabillon ne dérobait au travail que les heures consacrées à la prière et au sommeil: « Il se levoit ordinairement dès deux heures du matin, et il continuoit ses études jusqu'à l'heure du dîner, sans autre interruption que celle de la prière et de la sainte messe et de l'office divin. »[38] Mais ce qui est notoire, c'est que Mabillon n'est pas pour autant un « drogué du travail »: il passe aussi beaucoup de temps à prier devant le Saint Sacrement et, quand il est en voyage, à parler aux enfants. En réalité, Mabillon est en prière en permanence, dans une union totale à Dieu dont on peut penser qu'elle a atteint le sommet de la vie spirituelle, la vie « unitive ».

Le deuxième volet de ces principes de foi est son attachement particulier aux études monastiques. Mabillon appartient à l'histoire de la spiritualité par ses recherches en la matière, notamment par son traité de 1691 où il définit la place de l'étude dans la vie spirituelle du moine.[39] En effet l'impact des activités des moines dans la société ne doit pas se limiter aux activités scientifiques, telles que l'élaboration du champagne étudiée par Dom Pérignon et Dom Ruinart, l'oncle du biographe de Mabillon.[40] L'abbé cistercien de Rancé se déclarait opposé aux études, considérant qu'elles pouvaient favoriser l'« amour propre et compromettre la simplicité ».[41] Après plusieurs joutes, Mabillon répond, dans le *Traité* de 1691, que le but des études est la connaissance de soi qui se traduit en humilité, et la connaissance de Dieu qui se traduit en amour. Il ajoute: « La science sans charité enfle, mais il est certain aussi qu'avec le secours de la grâce rien n'est plus propre à nous conduire à l'humilité, parce que rien ne nous fait mieux connaître notre néant, notre corruption et nos misères. »[42] Dans la tradition des réformateurs, Mabillon est très attaché à l'Écriture sainte, et recommande même de faire des recueils de citations de la Bible.[43]

38 Cité par Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 451.
39 Dom Guy-Marie Oury, Mabillon, in: F. Cavallera (note 13), vol. X, col. 2.
40 Karl Suso Frank, Renaissance de l'influence du monachisme en Europe centrale après la Réforme, in: F. Cavallera (note 13), vol. X, col. 1584.
41 Dom Armand-Jean de Rancé, *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, Paris, 1683, cité par Alban J. Krailsheimer, Rancé, in: F. Cavallera (note 13), , vol. XIII, col. 87.
42 Dom Guy-Marie Oury, Mabillon, in: F. Cavallera (note 13), vol. X, col. 3.
43 Charles Berthelot du Chesnay, Écriture et vie spirituelle dans la tradition. Le XVII[e] siècle, in: F. Cavallera (note 13), vol. IV, col. 230.

Enfin, troisième pied du trépied, Mabillon souhaite accroître le domaine de la vérité historique: au XII[e] siècle il y avait eu des moines défricheurs, mais c'est à d'autres défrichements que Mabillon appelle ses confrères du XVII[e] siècle. Dès l'édition des œuvres de saint Bernard, Mabillon se révèle un esprit indépendant devant la démarche scientifique et la manière de faire progresser la vérité historique: ainsi dans la *Réponse aux remarques que le Révérend Père Bastide a faites* il écrit:

> Car si on reçoit tout sans discussion on passe, dans l'esprit des personnes judicieuses, pour ridicule; si l'on apporte de l'exactitude et du discernement, on passe pour téméraire et présomptueux: *si quid simpliciter edamus, insani; si quid exacte, vocamur praesomptuosi*. De ces deux partis, j'ay choisi le second comme estant le plus conforme à l'amour de la vérité que doit avoir un chrétien, un religieux et un prestre, comme le plus avantageux à l'honneur de l'Ordre, et enfin comme estant absolument nécessaire dans un siècle aussi éclairé que le nostre, auquel il n'est plus permis d'écrire des fables, ni de rien avancer sans de bonnes preuves.[44]

Ce combat pour la vérité se poursuit puisque la première page du *De re diplomatica* comporte une belle allégorie avec la devise « *Veri, justique scientia vindex* »: la science est la garante du vrai et du juste »[45], deux termes qui ont des échos religieux très forts. De même, Dom Ruinart nous rapporte qu'il va jusqu'à donner ce conseil à un jeune ecclésiastique, de qui on tient le contenu de la conversation qu'il a eue avec lui: « Il m'exhorta enfin à aimer beaucoup la vérité: *Deus veritatis*. Soyez vrai en tout. Que votre sincérité aille jusqu'au scrupule. Vous mériterez d'être fidèle dans les occasions importantes si vous l'avez été dans celles qui le paraissent moins. *Sincerii filii Dei*: les fils de Dieu sont sincères. »[46] Et Mabillon d'ajouter: « Quoi, on voudrait séparer la piété d'avec la vérité ! Peut-il donc y avoir contre la vérité une piété sincère? Les religieux doivent faire plus particulièrement profession que les autres de l'amour de la vérité en suivant et aimant Jésus-Christ qui est la vérité même. »[47]

Être vrai est un aspect essentiel de la vie spirituelle de Mabillon: il cherchait Dieu non seulement par la voie du cœur, mais aussi par la voie de l'intelligence.

*

44 Dom Jean Mabillon, *Réponse aux remarques que le R.P. Bastide a faites sur la préface du IV[e] siècle bénédictin*, cité par Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 491.

45 Dom Jean Mabillon , *De re diplomatica libri VI*, Paris, L. Billaine, 1681. Annexe 4 (page de titre), annexe 5 (allégorie et devise).

46 Dom Thierry Ruinart (note 12), p. 211.

47 Dom Guy-Marie Oury, Mabillon, in: F. Cavallera (note 13), vol. X, col. 3.

Après avoir étudié les actes de Jean Mabillon, puis les principes de sa vie spirituelle, voyons dans un troisième temps, et en deux étapes, comment il les a vécus: sa vie intérieure, ses qualités relationnelles.

Dom Mabillon, nous l'avons vu, est très attaché à la prière. Il pratique l'exercice de la présence de Dieu comme le carme Laurent de la Résurrection: « Il paraissait tellement dans le monde qu'il était facile de s'apercevoir que son cœur était toujours par inclination renfermé dans le cloître. »[48] Il aime réellement la prière et « il s'était fait une telle habitude de la prière que toute sa vie en était une continuelle, tant son cœur était rempli de cette charité qui en est la source la plus pure. »[49] Ainsi les spécialistes d'histoire de la spiritualité peuvent dire que Mabillon en avait atteint le sommet, la vie unitive – union constante avec Dieu, qui occupe alors tout l'être – après l'étape de la vie purificative, et celle de la vie illuminative.[50] Ruinart ajoute que « ses études, qui auraient pu donner à d'autres occasion de les dissiper, le portaient à Dieu dont il ne perdait jamais la présence; ce qui n'empêchait pas qu'on le trouvât toujours gai, d'un visage serein, et prêt en tout temps à rendre service à tout le monde ».[51] Mabillon « commençait tout travail par se recueillir devant le Saint Sacrement; puis, devant sa table, par une prière; dès qu'il arrivait dans quelque monastère il ne manquait pas d'aller aussitôt adorer Jésus-Christ au Très Saint Sacrement. »[52] Cette union à Dieu constitue du reste un aspect important de l'École française de spiritualité: l'adoration et la louange tendent ainsi à devenir non plus que des actes, mais un état.[53]

Et tout ceci rejaillit sur sa vie. Il sait faire preuve d'une grande humilité; quand Louis XIV le rencontre pour la première fois, l'archevêque de Reims Le Tellier le présente en disant: « Sire, voilà l'homme le plus savant du royaume », et son ami Bossuet d'ajouter: « et le plus humble. » Quand Colbert veut lui accorder une pension de 2 000 livres tournois, il lui fait répondre: « Que pourrait-on penser de moi si, étant pauvre et né de parents pauvres, je recherchais dans la religion ce que je n'aurais pas espéré dans le siècle? »[54]

Il insiste sur cet attachement à la pauvreté. Il donne ces conseils à un jeune ecclésiastique: « Vous éviterez ce malheur si vous êtes simple dans vos habits, modeste dans vos meubles, retenu dans les choses mêmes qui paraissent les plus

48 Dom Thierry Ruinart (note 12), p. 137.
49 *Id., ibid.*, p. 135.
50 Bernard Peyrous, *La spiritualité*, Paris, PUF, 1988, p. 125.
51 Dom Thierry Ruinart (note 12), p. 87.
52 *Id, ibid.*, p. 86 et 115.
53 Raymond Deville, *L'École française de spiritualité*, Paris, Desclée, 1987, p. 7.
54 J. Baudot, Mabillon, in: A. Vacant et E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. IX, col. 1427.

permises comme dans l'achat de livres. Défiez-vous de la cupidité et pensez que l'attention à être pauvre en tout vous attirera beaucoup de grâces. »[55] Mabillon est aussi quelqu'un qui fait preuve de retenue, qui ne manifeste pas ses émotions,[56] qui s'applique à une grande régularité.[57] Face aux maladies – en particulier à ses terribles maux de tête – il témoigne d'une grande patience.[58] Cette qualité se retrouve dans son ouvrage sur *La mort chrétienne*, récits des morts des grands saints, où il présente des citations pour aider à bien mourir.[59]

Quant aux qualités relationnelles de Mabillon, ce sont celles d'un homme de paix, d'un directeur de conscience, respectueux de l'enseignement de l'Église.

Mabillon est tout d'abord plein de sérénité et de douceur, œuvrant pour la paix.[60] Il prend toutes les mesures nécessaires pour ne pas rompre l'union qui doit exister entre les personnes, et respecte toujours chez ses adversaires la personne humaine,[61] ce qu'il a mis en pratique dans ses controverses avec l'abbé de La Trappe. La cause est qu'il n'est pas séduit par la renommée,[62] et dans les rencontres il veille à garder le silence pour ne pas risquer de manquer de charité envers ses adversaires.[63]

Il est pénétré d'un grand amour de ses frères,[64] et quand il est contredit il préfère aller rencontrer son détracteur pour lui parler avec beaucoup d'humilité et le faire réfléchir sur ce qu'il a dit.[65]

55 Dom Thierry Ruinart (note 12), p. 211.

56 *Id., ibid.*, p. 88: « Jamais on ne l'a vu dissipé, jamais de mauvaise humeur ni en colère ; et quoiqu'il fût d'un naturel extrêmement vif, il ne lui est jamais échappé un seul mot par lequel il témoignât la moindre émotion. »

57 *Id., ibid.*,p. 83; par exemple les voyages ne perturbent pas la régularité de sa vie, et il dit l'office divin aux heures du monastère.

58 *Id., ibid.*, p. 141.

59 Dom Jean Mabillon, *La mort chrétienne*, 1702, p. 293: « Quiconque ne porte pas sa croix, et ne me suit pas, ne peut être mon disciple (St Luc, chap. 14, v. 27). »

60 Dom Thierry Ruinart (note 12), p. 222: « La sérénité et la douceur que l'on voyoit reluire sur son visage faisaient plaisir. »

61 *Id, ibid.*, p. 106.

62 *Id, ibid.*, p. 7: il ne se laisse « ni troubler par l'ardeur des polémiques, ni corrompre par la séduction de la renommée. De là chez lui cette lucidité et cette sérénité de jugement. »

63 *Id, ibid.*, p. 109: « Persuadé qu'il est très difficile de disputer sur quoi que ce soit sans que la charité en souffre quelque refroidissement (dans les rencontres) il aimait mieux garder le silence, comme s'il n'eût point entendu de quoi il s'agissait […] comme s'il eût été le dernier religieux de sa congrégation. »

64 Qu'il montre par exemple dans ses *Considérations sur les prisons*, Paris, 1845, p. 41: « Mais de quel droit a-t-on de les priver pendant un long temps du saint sacrifice de la messe ? »

65 Dom Thierry Ruinart (note 12), p. 111: « Et l'étant allé chez lui, il lui parla avec tant d'humilité que l'ayant fait rentrer en lui-même… »

En homme du XVII[e] siècle Mabillon est soucieux des progrès des missions, de l'évangélisation des enfants,[66] et surtout du zèle pour la conversion des protestants: « Il brûlait de charité envers eux, il gémissait pour leur aveuglement, […] il tâchait de leur faire concevoir que de quelque religion qu'ils fussent, ils ne pouvaient se dispenser de trouver la vérité. »[67]

Dans ses très nombreuses lettres, Mabillon se montre animé d'un grand esprit apostolique, et un directeur de conscience discret mais chaleureux[68]: « Comptant pour rien toutes les connaissances qui ne servent point à rendre meilleurs ceux qui les acquièrent […], ce savant religieux ne travaillait pas tellement à éclairer l'esprit qu'il ne voulût que le cœur y ait la principale part. »[69]

La pensée de Mabillon a-t-elle toujours été fidèle à l'enseignement de l'Église catholique? N'a-t-il pas été tenté par le jansénisme? Un jour, se trouvant à Rome, il lui est demandé de se prononcer sur l'autorité de l'Église et sur les sources de la Tradition, à propos des écrits d'un certain Isaac Vossius, qui allaient être déférés à l'*Index*; Mabillon répond que son sentiment est qu'il n'y a pas lieu de condamner Vossius car il n'est pas opposé à la foi ni aux bonnes mœurs.[70]

Dans un autre domaine, celui de la vente des restes des saints martyrs ensevelis dans les catacombes, deux critères sont retenus, la palme gravée sur la pierre du *loculus* où sont renfermés les ossements, et la fiole placée à côté; Mabillon affirme que ces critères sont insuffisants la fiole pouvant être païenne, et la palme une représentation du cyprès, simple symbole de la mort.[71] Ainsi Mabillon prend-t-il une distance certaine avec l'autorité de l'Église en matière d'interprétation des saintes Écritures, et d'authentification des reliques. Mais ce sont là des deux sujets mineurs: la question du jansénisme est beaucoup plus grave.

Mabillon n'a jamais changé de religion,[72] et s'est toujours montré un fils obéissant de l'Église de Rome. Il faut savoir que la congrégation de Saint-Maur à laquelle il appartient fut touchée par le jansénisme, et que les abbayes de Saint-

66 *Id., ibid.*, p. 86: en voyage dans les hôtelleries « il aimait particulièrement à instruire les petits enfants qui s'y rencontraient, en leur demandant leur croyance. »

67 *Id, ibid.*, p. 122 et 123.

68 Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 666.

69 Dom Thierry Ruinart (note 12), p. 131.

70 Dom Jean Mabillon, *Votum D. Joannis Mabillonii de quibusdam Isaaci Vossi opusculis* dans *Œuvres posthumes*, t. II, p. 59 ; J. Baudot, Mabillon, in: A. Vacant et E. Mangenot (note 54), vol. IX, col. 1431.

71 J. Baudot, Mabillon, in: A. Vacant et E. Mangenot (note 54), vol. IX, col. 1431.

72 J. Daoust (note 33), col. 93. Dom Thierry Ruinart publie cette lettre en 1709, et à la fin de son *Abrégé*: *Lettre aux catholiques d'Angleterre sur le bruit répandu dans ce royaume qu'il avait changé de religion*.

Germain-des-Prés, de Reims (Saint-Remi et Saint-Nicaise) et de Saumur (Saint-Florent) en furent des foyers de diffusion.[73] À ce sujet la pensée de Mabillon est claire:

> Qu'à Dieu ne plaise que je me départe jamais de cette règle de la vérité, je veux dire de l'Église notre mère, au jugement et à la conscience de laquelle je soumets de tout mon cœur tout ce que j'ai jamais écrit et tout ce que je pourrais écrire dans la suite, ayant toujours vécu dans son sein et dans sa foi, et souhaitant ardemment avec la grâce de Notre Seigneur d'y finir mes jours.[74]

*

La foi de Mabillon est bien celle d'un bénédictin réformé, qui souhaite revenir aux sources pour mieux connaître la vérité. Il vit dans une union totale avec Dieu, si bien qu'on le regardait comme un saint,[75] et qu'on a pu parler à son sujet de vie spirituelle « unitive ».

Cette quête de la vérité religieuse, celle du cœur et celle de l'esprit, qui ne faisaient qu'un pour lui, est riche de conséquences. Les légendaires de pèlerinage par exemple, passés au crible des méthodes scientifiques du *De re diplomatica*, ne peuvent plus être pris au pied de la lettre, et on aboutit alors à une nouvelle génération de livrets qui commencent par les preuves archéologiques de l'ancienneté du pèlerinage au lieu de débuter par le légendaire.[76] La foi est désormais passée au crible des méthodes critiques. C'est-à-dire que *La crise de la conscience européenne* de la fin du XVII[e] siècle, et le siècle des Lumières, doivent beaucoup au souci de vérité qui habitait Dom Mabillon.

73 Gérard Michaux, Saint-Maur, in: François Bluche (note 23), p. 1395.

74 Dom Jean Mabillon, *Annales*, préface, t. IV, cité par Dom Henri Leclercq, Mabillon, in: Dom Fernand Cabrol (note 4), vol. X, col. 682.

75 Dom Ruinart rapporte qu'au moment de l'exposition de son corps dans l'abbatiale de Saint-Germain-des-Prés « quelques-uns découpèrent des morceaux de ses habits » (Dom Thierry Ruinart, *Abrégé…*, *op. cit.*, 1933, p. 222).

76 Par exemple François-Théodore Bochart de Scarron de Champigny, *Histoire de l'église angélique de Notre-Dame du Puy*, Le Puy, 1693, 450 p.

ANNEXE 1

PORTRAIT DE DOM MABILLON

(tiré de Dom Thierry Ruinart, *Abrégé de la vie de Dom Jean Mabillon, prêtre et religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, veuve Fr. Muguet, 1709, *in 12*, frontispice, exemplaire conservé à la Bibliothèque municipale de Reims)

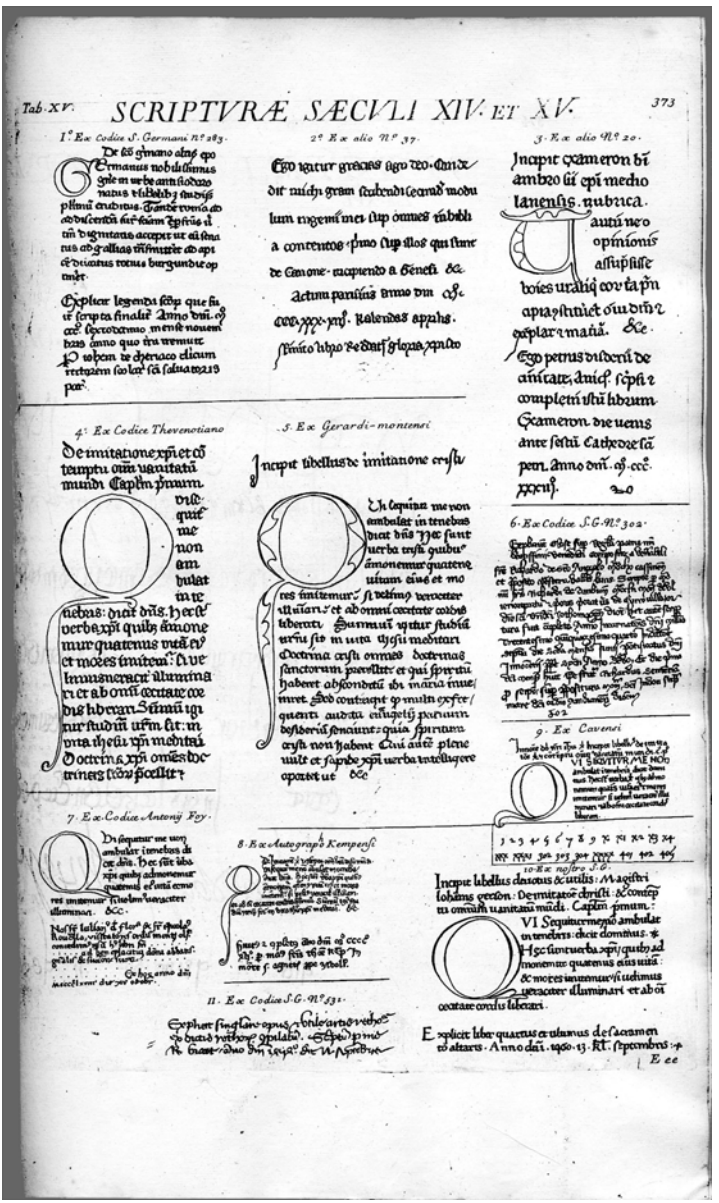
ANNEXE 2

PORCHE D'ENTRÉE DE L'HÔTEL DE LA POURCELETTE

où Jean Mabillon logeait pendant ses études secondaires
(Reims, rue d'Anjou)

ANNEXE 3

PLANCHES DE PALÉOGRAPHIE TIRÉES DU *DE RE DIPLOMATICA*



ANNEXE 4

PAGE DE TITRE DU *DE RE DIPLOMATICA* (1681)

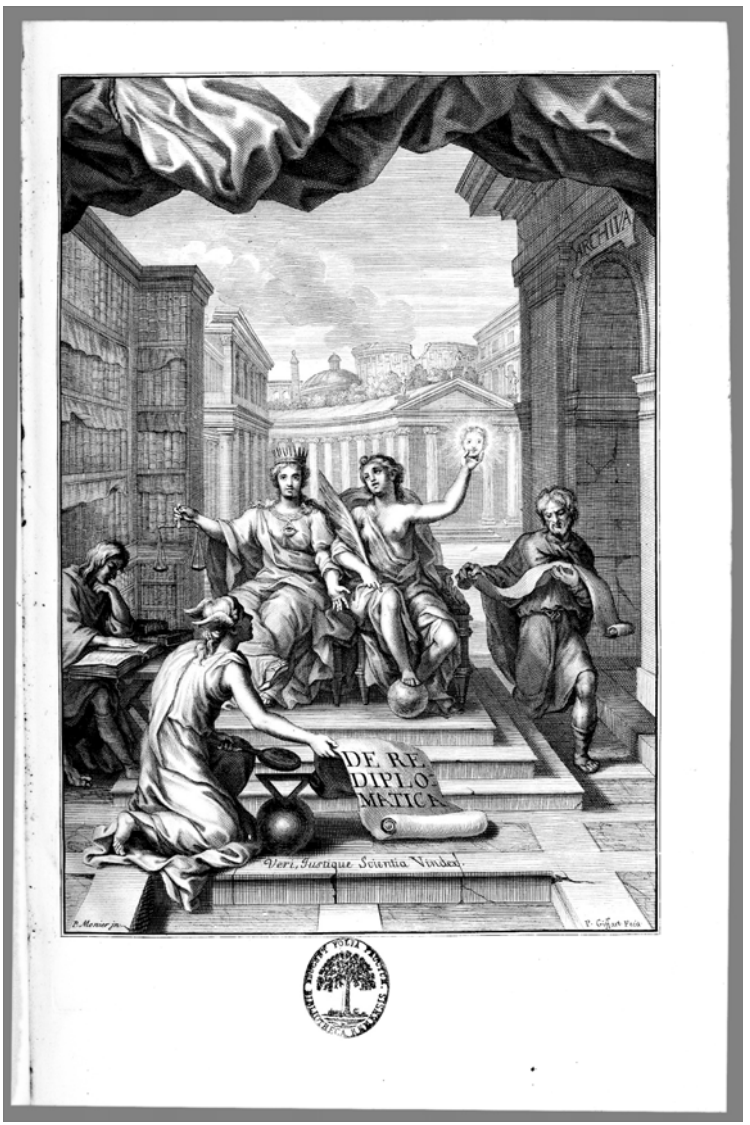
(Bibliothèque Municipale Carnegie, Reims, exemplaire de la bibliothèque du monastère de Saint-Nicaise de la congrégation de Saint-Maur)

DE
RE DIPLOMATICA
LIBRI VI.
IN QUIBUS QUIDQUID AD VETERUM
Inſtrumentorum antiquitatem, materiam, ſcripturam, & ſtilum; quidquid ad ſigilla, monogrammata, ſubſcriptiones, ac notas chronologicas; quidquid inde ad antiquariam, hiſtoricam, forenſemque diſciplinam pertinet, explicatur & illuſtratur.
Ex Libris Mon.rii Congreg.nis S.ti Mauri — *ACCEDUNT S.ti Nicasii Remensis* — *1681*
Commentarius de antiquis Regum Francorum Palatiis.
Veterum ſcripturarum varia ſpecimina, tabulis LX *comprehenſa.*
Nova ducentorum, & amplius, monumentorum collectio.
Operâ & ſtudio Domni JOHANNIS MABILLON, Presbyteri ac Monachi Ordinis S. Benedicti è Congregatione S. Mauri.
PAX
ARDVIS ET AMOR
LUTECIÆ PARISIORUM,
Sumtibus VIDUÆ LUD. BILLAINE, in Palatio Regio.
M DC LXXXI.
CUM PRIVILEGIO REGIS, ET SUPERIORUM PERMISSU.

ANNEXE 5

ALLÉGORIE ET DEVISE DE LA SCIENCE : *Veri, justique scientia vindex*

Tiré du *De re diplomatica* (Bibliothèque Municipale Carnegie, Reims, exemplaire de la bibliothèque du monastère de Saint-Nicaise de la congrégation de Saint-Maur)



« Affirmer, nier, ou demeurer dans le doute. » Lothringens Geschichtsschreiber Dom Calmet in der historiographischen Grauzone

Thomas Nicklas (Reims)

Als 1745 die zweite Auflage seiner *Histoire de la Lorraine* zu erscheinen begann, war Dom Augustin Calmet (1672–1757) bereits ein in Europa weithin bekannter und anerkannter Gelehrter. Dieser Reputation trug auch der lothringische Herzog Leopold Rechnung, indem er den bis dahin vor allem durch Arbeiten zur Bibelexegese ausgewiesenen Benediktiner im Jahre 1723 mit der Abfassung einer Geschichte Lothringens beauftragte, nachdem sich der vorherige Historiograph des Herzogtums, Abt Charles-Hyacinthe Hugo, wegen politischer Unbedachtheit als für die Aufgabe ungeeignet erwiesen hatte.[1] Seit 1729 Abt des Vogesenklosters Senones, gelegen im späteren Reichsfürstentum Salm,[2] unternahm Dom Calmet den im 18. Jahrhunderts keineswegs einfachen Versuch, das Mönchtum und die zeitgenössische Gelehrsamkeit zur Deckung zu bringen, um somit der in den Klöstern geleisteten Forschungsarbeit einen festen Platz in den Diskursen der Zeit zu verschaffen. Dabei konnte er auf den Vorleistungen von Dom Mabillon fußen, der als herausragender Repräsentant der *Congrégation de Saint-Maur* das Seine geleistet hatte, damit die Führungsrolle von Angehörigen des Benediktinerordens in den Arbeiten der zeitgenössischen Historiographie verankert wurde.[3] Dieser hohen

1 Zu Dom Calmets Wirken als Historiker zuletzt: Cédric Andriot, Dom Calmet: une œuvre à l'épreuve du temps, in: Philippe Martin/Fabienne Henryot (Hrsg.), *Dom Augustin Calmet: un itinéraire intellectuel*, Paris 2008, S. 49–65 (v.a. S. 54–61); Stefano Simiz, Dom Calmet et l'*Histoire de l'abbaye de Senones*, in: *ibid*., S. 287–298.

2 Das Reichsfürstentum Salm entstand erst 1751 durch Gebietsteilung zwischen dem Herzogtum Lothringen und dem Fürstenhaus Salm, vgl. Frédéric Seillière, *Documents pour servir à l'histoire de la principauté de Salm en Vosges et de la ville de Senones, sa capitale*, Paris 1898 [ND Schirmeck 1982]; Pierre de la Condamine, *Salm en Vosges. Une principauté de conte de fées*, Paris 1974.

3 Bruno Neveu, *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1994, S. 177 seq; zu Dom Mabillon und den Maurinern zuletzt u.a.: Daniel-Odon Hurel (Hrsg.), *Le moine et l'historien. Dom Mabillon. Œuvres choisies*, Paris 2007, S. 848–964; Manfred Weitlauff, Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk, in: Georg Schwaiger (Hrsg.), *Historische Kritik in der Theologie:*

Reputation benediktinischer Geschichtsschreibung tat auch Herzog Leopold ein Genüge, wenn er das lothringische Landeskind Calmet, geboren 1672 in Ménil-la-Horgne bei Commercy, mit der verantwortungsvollen Aufgabe betraute, eine Geschichte des Herzogtums zu schreiben.

Unterdessen erlebte das zwischen Frankreich und dem Heiligen Römischen Reich gelegene Land eine der entscheidenden Weichenstellungen seiner häufig dramatisch bewegten Geschichte.[4] 1729 starb Herzog Leopold in seiner Residenz Lunéville. Der am Wiener Hof erzogene Erbe Franz Stephan machte kaum Anstalten, um auf Dauer in sein Stammland zurückzukehren. Stattdessen ergriff er eine sich bietende Gelegenheit und wurde 1731 Vizekönig in Ungarn. Seit 1736 mit der Erbin des habsburgischen Kaisers Karl VI. verehelicht, verzichtete er im 1738 publizierten Wiener Vertrag auf Lothringen, das im Austausch gegen das Großherzogtum Toskana an Frankreich fiel.[5] Der französische König Ludwig XV. räumte seinem Schwiegervater Stanislaus Leszczyński auf Lebenszeit ein Herrschaftsrecht in dem Fürstentum ein, das mit dessen Ableben 1766 erlosch und der Krone Frankreich einverleibt wurde. So trug Dom Calmets als Werk dynastischer Geschichtsschreibung begonnene *Histoire de la Lorraine* schließlich dazu bei, der Landschaft zwischen Argonnen und Vogesen eine distinkte historische Identität innerhalb Frankreichs zuzuschreiben.

Neben Dynastie und Landesgeschichte war auch die Kirchenpolitik einer der Faktoren, die in Calmets Werk Eingang fanden. Es ist hier folglich auch kurz von seinen jansenistischen Prägungen zu sprechen. Um seine wissenschaftliche Ausbildung zu vervollständigen, war er 1706 vom Generalkapitel seines Ordens nach Paris entsandt worden, um dort im Kloster der *Blancs-Manteaux* Aufnahme zu finden, einer Hochburg der Lehren Jansenius' und Quesnels. Der Pariser Aufenthalt Calmets dauerte fast ein Jahrzehnt. Hier erlebte er das Aufflammen des Konflikts um die 1713 von Papst Clemens XI. erlassene Bulle *Unigenitus*, die sich gegen die Jansenisten richtete, und die eine breite Protestaktion im französischen Klerus auslöste, gipfelnd in dem Appell opponierender Bischöfe an ein künftiges Konzil

Beiträge zu ihrer Geschichte, Göttingen 1980, S. 153–209; Jean-Claude Fredouille (Hrsg.), *Les mauristes à Saint-Germain-des-Prés*, Paris 2001; Philippe Lenain, Une refonte de l'histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur, in: *Revue bénédictine* 114 (2004), S. 363–381. Vgl. auch den Beitrag von Bruno Maës in diesem Band.

4 Einen sehr nützlichen Überblick über die politische Geschichte Lothringens in der Frühen Neuzeit bietet: William Monter, *A Bewitched Duchy: Lorraine and its Dukes 1477–1736*, Genf 2007.

5 Hubert Collin, Cas de conscience dynastique, ambition personnelle et raison d'Etat: Pourquoi le duc François III dut se laisser arracher la Lorraine et l'échanger contre la Toscane, in: Alessandra Contini/Maria Grazia Parri (Hrsg.), *Il Granducato di Toscana e i Lorena nel secolo XVIII*, Florenz 1999, S. 35–69.

im Jahre 1717.[6] Der Lothringer Calmet gehörte der Benediktinerkongregation von Saint-Vanne an, benannt nach einer Abtei in Verdun, die genauso wie die französische Nachbarkongregation von Saint Maur aus ihren jansenistischen Sympathien keinen Hehl machte, zumindest bis 1730 nicht. In diesem Jahr erhob Kardinal Fleury, damals französischer Premierminister, die Bulle von 1713 zum Staatsgesetz, so dass innerkirchliche Dissidenten nun auch mit dem weltlichen Recht in Konflikt geraten mussten. Dies zwang die Jansenisten in Frankreich und im benachbarten Lothringen zur besonderen Vorsicht. Sie verlagerten ihre Kommunikationsnetze in den Untergrund. Ab 1728 erschienen die *Nouvelles ecclésiastiques* regelmäßig, eine gegen die Bulle *Unigenitus* und den romtreuen Klerus gerichtete Zeitschrift, in Holland gedruckt und auf heimlichen Wegen nach Frankreich eingeschleust, mit der die Jansenisten auf die öffentliche Meinung einzuwirken suchten.[7] Gegen den starken Druck von offizieller Kirche und monarchischem Staat versuchten sich die Jansenisten zu behaupten, indem sie an das Urteilsvermögen der Öffentlichkeit, des Kirchenvolkes, appellierten. Jeder Einzelne sollte selbst Stellung zu der Frage nehmen, ob die Jansenisten die Sache der wahren Kirche vertraten, wie sie es für sich in Anspruch nahmen. Diesen für den Jansenismus des 18. Jahrhunderts charakteristischen Appell an das Individuum und seine Urteilskraft machte sich der Geschichtsschreiber Calmet zu eigen, er wurde kennzeichnend für seine Art der Argumentation, für seine spezifische Rationalisierung des Historischen.

Hexen in Lothringen, oder: Die Historisierung eines Phänomens

Seine ersten Meriten als gelehrter Autor hatte sich Augustin Calmet mit exegetischen Schriften erworben. Der erste Band seines *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* war 1707 erschienen und legte das Fundament zu seinem rasch wachsenden Ruhm. Als „Aufklärer wider Willen", eingezwängt zwischen Rationalismus und Orthodoxie, wurde er jedoch als widersprüchliche Erscheinung unter den Theologen der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wahrgenommen.[8] Ähnliches gilt auch für seinen Blick auf die Hexen-

6 Zu Calmet und dem Jansenismus: René Taveneaux, *Le Jansénisme en Lorraine 1640–1789*, Paris 1960, S. 523–535; zu den größeren Zusammenhängen vor allem wichtig: Jacques Parguez, *La Bulle Unigenitus et le jansénisme politique*, Paris 1936; Monique Cottret, *Jansénisme et Lumières. Pour un autre XVIII^e*, Paris 1998.

7 Madeleine Foisil/Françoise de Noirfontaine/Isabelle Flandrois, Un journal de polémique et de propagande, les *Nouvelles ecclésiastiques*, in: *Histoire, Economie, Société* 10 (1991), S. 399–420.

8 Bertram Eugène Schwarzbach, Dom Augustin Calmet: homme des Lumières malgré lui?, in: *Revue annuelle de la Société française d'Etude du dix-huitième Siècle* 34 (2002), S. 451–464.

verfolgung in Lothringen im späten 16. Jahrhundert. Neben dem Willen zur Rationalität stand die Bereitschaft, auch das Unvernünftige ernst zu nehmen, damit für den Glauben ein eigenständiger Bereich erhalten blieb. Wo sollten in diesem Zwiespalt die Hexen Lothringens ihren Platz finden? Der Historiograph Calmet kam im Zuge seiner Geschichtsdarstellung unvermeidlich auch auf die *diverses sortes de magie & de sorcellerie* zu sprechen, die sich, mit einem Höhepunkt in den 1580er Jahren, in der gesamten Trierer Kirchenprovinz, zu der die lothringischen Hochstifte Metz, Toul und Verdun als Suffraganbistümer gehörten, ausgebreitet hatten: „Pendant que le démon établissoit son règne dans plusieurs parties de l'Europe par le schisme & l'hérésie, il le fortifioit aussi par la magie, la sorcellerie & les sortilèges, fruits ordinaires de l'ignorance & de la superstition, ou d'une Religion fausse, mal réglée & sans lumieres."[9] Das als Frucht der Unwissenheit und des Aberglaubens gedeutete Hexenwesen ist demnach der Ausdruck einer auf Abwegen wandelnden Religiosität, Zeichen eines im Zeitalter von Reformation und Kirchenspaltung aus den Fugen geratenen Glaubens.[10] Mit gewissen Vorbehalten („on prétend") machte sich Calmet die offenbar verbreitete Sichtweise zu eigen, dass sich die bis dahin in Lothringen vergleichsweise seltenen Phänomene der Magie und der Hexerei auf die Durchzüge fremden Kriegsvolkes in den Jahren 1552/53, im Verlauf der Kämpfe zwischen Kaiser Karl V. und Heinrich II. von Frankreich, zurückführen ließen. In der Tat bildeten die fürchterlichen Verwüstungen, die von den disziplinlosen Truppen des fränkischen Söldnerführers Albrecht Alcibiades von Brandenburg-Kulmbach im Erzstift Trier angerichtet wurden, einen tiefen Einschnitt für die Lande an der mittleren Mosel.[11] Die dauerhafte Festsetzung französischer Truppen in den lothringischen Bischofsstädten Metz, Toul und Verdun ab 1552 machte dem Herzogshaus überdies in der Zukunft die Ausbildung eines geschlossenen und zwischen dem Reich und Frankreich existenzfähigen lothrin-

9 Augustin Calmet, *Histoire de Lorraine, qui comprend ce qui s'est passé de plus mémorable dans l'Archevêché de Trèves, & dans les Evêchés de Metz, Toul & Verdun, depuis l'entrée de Jules César dans les Gaules, jusqu'à la Cession de la Lorraine, arrivée en 1737 inclusivement*, Bd. VII, Nancy 1757, Spalten 30–35 (hier 30).

10 Seit zwei lehramtlichen Stellungnahmen der Päpste Alexander IV. (1260) und Johannes XXII. (1326) wurden Hexerei und Häresie gewöhnlich als die beiden nahe verwandten Ausdrucksformen des Abfalls von Gott angesehen: Jean-Claude Diedler, *Démons et Sorcières en Lorraine. Le bien et le mal dans les communautés rurales de 1550 à 1660*, Paris 1996, S. 17.

11 Vgl. vor allem: Heinrich Lutz, *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–56)*, Göttingen 1964, S. 104–108; Gaston Zeller, *La réunion de Metz à la France*, 1ère partie: L'occupation, Paris 1926, S. 404–406.

gischen Staates unmöglich.[12] Die Expansion der Hexerei ist für Dom Calmet somit eine Rückwirkung des europäischen Mächtekonfliktes auf das schwer betroffene Lothringen, welche eine tiefe gesellschaftliche Krise im Gefolge haben musste. Diese äußerte sich eben auch in einem Aufblühen magischer Praktiken:

> […] depuis ce tems, on ne vit que sortiléges donnés aux hommes, aux femmes & aux bêtes, pour les faire périr, ou pour leur causer des incommodités incurables ; qu'opérations magiques pour gâter les fruits de la terre ; exciter des tempêtes, produire des animaux dangereux, & des insectes qui désoloient les campagnes ; corrompre l'air & les eaux, exciter & nourrir dans les hommes des passions honteuses & criminelles.[13]

Die tief reichende moralische Erschütterung erfasste zumal bestimmte Gruppen innerhalb der Bevölkerung, nämlich die Frauen, die Armen und jene, die unfähig waren zur Bewältigung der krisenhaft zugespitzten Umstände: „Le démon cherchoit principalement à surprendre les femmes, les pauvres, ceux qui étoient dans de fâcheuses affaires, qui s'étoient livrés à quelques violentes passions de haine, d'avarice, de vengeance ou d'amour."[14]

Wenn der Geschichtsschreiber so weit ging, die von vielen seiner Leser für Trug und Wahn gehaltene Zauberei als ein ernstzunehmendes Phänomen darzustellen, so musste er sich dabei auf besonders glaubwürdige Zeugen stützen können. Hierin folgte Calmet den Vorschriften, die Antoine Arnauld und Pierre Nicole in ihrer 1662 erschienenen und auch von Calmets Lehrmeister Dom Mabillon immer wieder zitierten *Logique ou l'Art de penser* aufgestellt hatten. Sie hatten genaue Kriterien ermittelt, um die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu prüfen. Hielten die Quellen dieser gewissenhaften Nachprüfung nicht stand, so musste Unwahrscheinliches konsequent als unglaubhaft angesehen werden. Es ging den beiden jansenistischen Theologen von Port-Royal aber darum, bei allem Willen zur Rationalität an der Möglichkeit der Wunder festzuhalten.[15] Calmet meinte sich bei seiner eigenen Beschreibung der magischen und diabolischen Praktiken im Herzogtum Lothringen des späten 16. Jahrhunderts auf einen autoritativen Quellentext stützen zu können, nämlich die 1595 in Lyon erstmals verlegte und bereits ein Jahr später

12 So bei Michel Parisse, *Histoire de la Lorraine*, Toulouse 1978. Ferner: Christine Petry, *« Faire des sujets du roi ». Rechtspolitik in Metz, Toul und Verdun unter französischer Herrschaft (1552–1648)*, München 2006, S. 55–60; sowie das IV. Kapitel „Protektion, Okkupation und historisches Recht" in dem demnächst erscheinenden Werk: Rainer Babel, *Garde et protection. Der Königsschutz in der französischen Außenpolitik vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, Ostfildern 2011.

13 *Histoire de la Lorraine* VII (Anm. 9), Sp. 30.

14 *Ibid*. Eine kritische Stellungnahme dazu bei: Elisabeth Biesel, *Hexenjustiz, Volksmagie und soziale Konflikte im lothringischen Raum*, Trier 1997, S. 116.

15 Vgl. Carlo Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianismo, pirronismo e coscienza storica*, Milano 1983, S. 100–106.

auch in Köln nachgedruckte *Daemonolatria* des lothringischen Oberrichters Nicolas Rémy (1525/30–1612), der sich in seiner langen Amtszeit den damals keinesfalls abträglichen Ruf eines erbarmungslosen Hexenverfolgers zugezogen hatte.[16] Das Buch des Mannes, dem seit 1591 das gesamte Gerichtswesen in Lothringen unterstand und den er als „homme grave & savant" einschätzte, war für den Geschichtsforscher Calmet eine glaubwürdige Quelle, die er nicht unbeachtet lassen konnte. Gleiches galt in seiner Sicht für den Trierer Weihbischof Peter Binsfeld (1540/46–1598), der im Jahre 1589 den überaus einflussreichen Hexentraktat *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* veröffentlicht hatte. Binsfeld spielte auch persönlich bei der Zuspitzung der Hexenverfolgungen in Trier in den Jahren ab 1587 eine wesentliche Rolle.[17] Wie hätte dieser „homme très-sage & très-capable" im Angesicht der Nachwelt eine völlig falsche Beschreibung der Zustände im Erzbistum Trier liefern können? Immerhin schrieben Rémy und Binsfeld über Ereignisse ihrer Gegenwart, so dass sie auch nach den für Calmet maßgeblichen Plausibilitätskriterien der Forschung großes Zutrauen verdienten. Außerdem waren sie aufgrund ihrer herausragenden Stellungen als Oberrichter und Weihbischof besonders gut über alle Vorkommnisse informiert. Sie nannten ganz exakt Orte, Namen, Personen und Daten, so dass ihre Angaben an der immer noch reichlich vorhandenen archivalischen Überlieferung überprüft werden konnten. Gab es somit noch Raum für grundsätzliches Misstrauen? Freilich verlangte es die historisch-kritische Methode der Mauriner, auch an die Texte Rémys und Binsfelds, die von den Hexen in der Trierer Kirchenprovinz sprachen, mit Vorbehalten heranzugehen. Der Zweifel hatte auch hier seinen Platz und die Einwendungen fiktiver Leser, mit deren Argumenten sich Calmet auseinandersetzte, entbehrten nicht der Berechtigung: „Plusieurs Lecteurs traiteront tout ceci de rêveries, & je ne doute pas

16 Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*. Texte établi et traduit à partir de l'édition de 1595, par Jean Boës, Nancy o.J. (1998); vgl. auch: Etienne Delcambre, *Le concept de sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe et au XVIIe siècle*, 3 Bde., Nancy 1948–51; Jean Pierre Warisse, *Histoire de la sorcellerie en Lorraine aux XVIe et XVIIe siècles*, Metz 1991. Zu Rémys *Daemonolatria* siehe auch noch: Charles Pfister, Nicolas Remy et la Sorcellerie en Lorraine à la fin du XVIe siècle, in: *Revue Historique* 93 (1907), S. 225–239, *Revue Historique* 94 (1907), S. 28–44. Das Buch gilt als „Kompendium von Verfolgungsbeispielen" (Wolfgang Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, München 1997, S. 273), doch halten die angegebenen Fallbeispiele keinesfalls immer einer kritischen Überprüfung an den Quellen stand: E. Biesel, *Hexenjustiz, Volksmagie und soziale Konflikte im lothringischen Raum* (Anm. 14), S. 92–100 und 141 Anm. 8.

17 Wolfgang Seibrich, *Die Weihbischöfe des Bistums Trier*, Trier 1998, S. 83–90; Gunther Franz, Hexenprozesse in der Stadt Trier und deren Umgebung, in: Ders./Franz Irsigler (Hrsg.), *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar*, Trier 1995, S. 333–354. Walter Rummel sprach von einer ersten großen Verfolgungswelle in Kurtrier in den Jahren 1586–95: Walter Rummel, *Bauern, Herren und Hexen. Studien zur Sozialgeschichte sponheimischer und kurtrierischer Hexenprozesse 1574–1664*, Göttingen 1991, S. 21.

qu'il n'y ait en effet beaucoup d'imagination dans ce qu'on raconte des sorciers. Mais comment se persuader qu'une infinité de Procédures faites avec tant de soin & de maturité, par de très-graves Magistrats, & par des Juges très-éclairés, soient toutes fausses ?" Eine allzu starke Skepsis gegenüber den Quellen konnte zum Pyrrhonismus führen. Dies wusste der Theologe Calmet und als Historiker sah er seine Aufgabe auch in der Abwehr dieser Gefahren.

Gewiss waren die bei Binsfeld und Rémy überlieferten magischen Praktiken und diabolischen Riten so absurd, dass sich die Vernunft dagegen sträubte. Wer konnte das alles glauben? Da sich der Böse auch der Illusion als eines Mittels für seine Zwecke bediente, so konnte es sich allerdings auch um reine Einbildung in den irrenden Gemütern seiner Opfer handeln. Aberglaube und eine starke Vorstellungskraft konnten diese auf die schlimmsten Abwege führen: „L'imagination, la superstition peuvent agir sur l'esprit d'une femme, ou d'une personne agitée d'une passion violente." Calmet folgte hier den Überlegungen, die Nicolas Malebranche im Zweiten Buch seines 1674 veröffentlichten Werkes *De la recherche de la vérité* dargelegt hatte.[18] Bei Menschen, die in Bedrängnis geraten sind, kann die Einbildung die eigenartigsten Trugbilder erzeugen, von denen oft eine starke Suggestion ausgeht. Aber reichte diese Erklärung aus, um die Auswirkungen dieses Wahns auf andere zu erklären? Waren die Folgen dieser krankhaften Vorstellungen nicht so schrecklich – Calmet meinte die Verurteilungen und Hinrichtungen –, dass an dem ganzen Hexenwesen etwas Wahres sein musste? Andererseits konnten aber auch an diesem Punkt des Nachdenkens wiederum rationale Erklärungen gefunden werden: „On dira (…) que tout cela n'est qu'une maladie de ce tems-là ou une espéce de convulsion." Immerhin gab es in unterschiedlichen Geschichtsepochen immer wieder Beispiele für kollektive Wahnvorstellungen, Calmet nannte als Beispiele die exaltierten Umzüge der Geißler (*Flagellans*) im Mittelalter. Derartige „Krankheiten", man könnte auch von Psychosen sprechen, tauchten in verschiedenen Zeitaltern immer wieder auf. Kann man daher den Hexenwahn als die „Krankheit" des späten Sechzehnten Jahrhunderts bezeichnen?[19] Calmet überlässt es an dieser Stelle seinen Lesern, ihre eigenen Schlüsse aus diesen Überlegungen zu ziehen: „On en croira ce qu'on voudra." Für den gelehrten Benediktiner war es nicht die Sache des Geschichtsschreibers, eine Entscheidung über den Wahrheitsgehalt des einen oder

18 Zusammengefasst bei: Paolo Fabiani, *The Philosophy of the Imagination in Vico and Malebranche*, Firenze 2009, S. 305–309; ferner auch: Stephan Ehrenberg, *Gott, Geist und Körper in der Philosophie von Nicolas Malebranche*, St. Augustin 1992.

19 Diese von Calmet erstmals formulierte Massenwahnhypothese zur Erklärung der hohen Verfolgungsdichte in Lothringen wurde auch später wiederholt in der Forschung formuliert, so z.B. bei: Albert Fournier, Une épidémie de sorcellerie en Lorraine aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, in: *Annales de L'Est 5* (1891), S. 228–259 (v.a. S. 231).

anderen Erklärungsansatzes zu fällen. Seine Aufgabe beschränkte sich darauf, über ein Phänomen zu berichten, das damals im Bistum Trier und in Lothringen in Erscheinung trat. Mit einem auf den späteren Historismus verweisenden Gedankengang fügte er hinzu, dass die Zeitgenossen von der Realität der Zauberei überzeugt waren: „il est certain qu'alors on ne doutoit nullement dans le pays de la réalité & de l'existence des sorciers". Wer die vergangene Epoche verstehen wollte, kam an dieser Tatsache nicht vorbei. Es handelte sich dabei um einen ebenso grotesken wie gefährlichen After-Kult („culte sacrilége, ridicule, abominable"), der die auf dem christlichen Glauben beruhende öffentliche Ordnung in Frage stellte, weshalb die Obrigkeiten des Zeitalters auch gut beraten waren, dagegen mit Härte vorzugehen. Allerdings ließ Calmet keinen Zweifel daran aufkommen, dass es sich bei der Epoche der Spätrenaissance um ein besonders „aufgeklärtes" Zeitalter handelte, in dem Bildung und Kultur in großer Blüte standen. Niemals zuvor oder danach habe, so hob er an anderer Stelle hervor, die Pflege der Wissenschaften in Lothringen einen so hohen Stellenwert genossen als zu jener Zeit, da Herzog Karl III. im Jahre 1572 die neue Landesuniversität in Pont-à-Mousson gründete.[20] Es war somit keine „barbarische", sondern eine überaus kultivierte Zeit, die sich dem Hexenglauben hingab. Calmet stellte somit implizit die auch von späterer Geschichtsforschung immer wieder berührte Frage nach einer besonderen Empfänglichkeit der Lothringer des späten 16. Jahrhunderts für derartige Vorstellungen.[21]

Vampire in Ungarn, oder: Die Grenzen des Glaubhaften

„Historiograph der Vampire", so lautete das überaus despektierliche Epitheton, welches Voltaire in seinen *Questions sur l'Encyclopédie* dem bereits verstorbenen

20 Augustin Calmet, *Histoire de Lorraine*, Bd. IV: *La Bibliothèque lorraine*, Nancy 1751: Préface, S. XII: « L'Université de Pont-à-Mousson ayant été fondée par le Duc Charles III vers l'an 1572 & les Ducs ses successeurs ayant établi des colléges de Jésuites dans presque toutes les villes de leurs Etats, l'on vit la face des choses entiérement changée par rapport aux études. Ce fut une émulation générale de tous les ordres, chacun se portant à l'envie à étudier les langues sçavantes, la Grammaire, l'Eloquence, la Philosophie, les Mathématiques, la Jurisprudence, la Médecine, & la Théologie. »

21 Überlegungen dazu vor allem bei: Robin Briggs, Witchcraft and Popular mentality in Lorraine, 1580–1630, in: Brian Vickeis (Hrsg.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge 1984, S. 337–349; Id., Volonté et puissance magique chez les sorciers de la Lorraine à l'époque de Nicolas Rémy, in: *Histoire des faits de la sorcellerie. Actes de la huitième rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevraud les 5 et 6 octobre 1984*, Angers 1985, S. 45–54.

Abt von Senones widmete.[22] Das Verdikt lautete streng und musste für die Reputation eines jeden Historikers tödlich wirken. Ein insgesamt erfreulich verlaufener Aufenthalt Voltaires in dem mit einer exzellenten Bibliothek wohl versehenen Vogesenkloster im Sommer 1754, in einer für ihn recht schwierigen Lebenssituation, und die gelehrte Konversation mit dem greisen Prälaten selbst hatten den Aufklärer nicht auf Dauer milde stimmen können.[23] Im *Dictionnaire philosophique*, der erstmals 1764 erschien, wurde der tote Calmet schließlich sogar zum Hauptangriffsziel: „ce naïf compilateur de tant de rêveries et d'imbécillités, cet homme que sa simplicité a rendu si utile à quiconque veut rire des sottises antiques".[24] In diese Schieflage zur Aufklärung, mithin in die historiographische Grauzone, war Calmet nicht zuletzt wegen seines lebhaften wissenschaftlichen Interesses an Vorgängen im östlichen Europa geraten. Dabei spielte zumal die starke polnische Präsenz in Lothringen nach der Ankunft Stanislaus Leszszyńskis und seines Exil-Hofes 1737 eine Rolle.[25] Zu den gelehrten Polen, die sich zeitweilig in der königlichen Residenz zu Lunéville einfanden, gehörte auch der katholische Bischof von Kiew, Józef Andrzej Załuski (1702–74), einer der großen Bibliophilen des 18. Jahrhunderts.[26] Mit ihm hatte sich Calmet unter anderem über den in Europa seit den frühen 1730er Jahren expansiv um sich greifenden Vampirmythos ausgetauscht. Den Ausgangspunkt für das massive Interesse an den Blutsaugern bildete der im März 1732 von der im Haag erscheinenden Gazette *Le Glaneur historique* veröffentlichte und somit zur Kenntnis des breiten Publikums gebrachte Bericht des kaiserlichen Kommissars Johann Flückinger über vermeintliche Fälle von Vampirismus in Serbien, was lebhafte Diskussionen und eine hohe Welle von Folgepublikationen zu der vermeintlichen Entdeckung auslöste.[27] Calmet ließen die sich häufenden und im Gewande der wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit auftretenden Traktate über das

22 Diego Venturino, Dom Calmet, Historiographe des vampires?, in: *Dom Augustin Calmet. Un itinéraire intellectuel* (Anm. 1), S. 233–246 (hier S. 245).

23 Dominique Dinet, Voltaire et dom Calmet, in: *Dom Augustin Calmet, Un itinéraire intellectuel* (Anm. 1), S. 343–352.

24 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*. Texte de l'édition 1764, éd. René Etiemble, Paris 1967, S. 260.

25 Vgl. Stéphane Gaber, *L'entourage polonais de Stanislas Lesczynski à Lunéville 1737–1766*, Diss. Nancy (Université de Nancy II) 1972.

26 Stéphane Gaber, Un bibliophile polonais à la cour de Stanislas: Joseph-André Zaluski, in: *Le Pays Lorrain* 2 (1974), S. 65–82; Id., Le fonds Zaluski de la bibliothèque publique de Nancy, in: *Annales de l'Est* 27 (1975), S. 157–165.

27 Gilles Banderier, Dom Calmet et l''autre Europe', in: *Dom Augustin Calmet. Un itinéraire intellectuel* (Anm. 1), S. 407–418 (410); zur gelehrten Diskussion über den Vampirmythos, vor wie nach 1732, vor allem: Antoine Faivre, Du vampire villageois aux discours des clercs, in: Id., *Colloque de Cerisy: Les Vampires*, Paris 1993, S. 45–74; Massimo Introvigne, La naissance du vampire dans l'Europe du XVIII^{e} siècle, in: Léa Silhol (Hrsg.), *Vampire. Portraits d'une ombre*, Montpellier

Treiben der Untoten in Osteuropa nicht ruhen. Er nutzte sogar seine Korrespondenz mit dem Gospodar der Walachei, Konstantin Mavrokordatos (1711–69), um Informationen über das Auftauchen der Wiedergänger in diesem rumänischen Teilgebiet des Osmanischen Reiches zu erhalten.[28] So war es zunächst einmal das Kennzeichen einer sich verdichtenden Kommunikation zwischen Ost- und Westeuropa, wenn abergläubische Vorstellungen aus dem Grenzbereich zwischen lateinischem und orthodoxem Christentum unter den Gebildeten in Westeuropa auf solches Interesse stoßen konnten.[29]

Schließlich hatte Dom Calmet so viel Material über dieses an den langen Grenzen zwischen Ost und West, zwischen Wissen und Aberglauben, zwischen Eliten- und Volkskultur angesiedelte Phänomen gesammelt, dass er im Jahre 1746 mit einer Publikation hervortrat, die es Voltaire leicht machte, das wissenschaftliche Renommee des Abtes von Senones mit kleinen Nadelstichen zu durchlöchern. Dabei hatte Calmet in seiner von Geistererscheinungen im allgemeinen und den Vampiren Ungarns, Böhmens, Mährens und Schlesiens im speziellen handelnden Schrift keineswegs die Behauptung aufgestellt, dass es letztere tatsächlich gebe, doch genügte allein schon die Tatsache, dass er den Diskursen über diesen Gegenstand ein Buch gewidmet hatte, um ihn als leichtgläubigen und naiven Sonderling unter den Gebildeten des späteren 18. Jahrhunderts zu diskreditieren.[30] Was hatten die ungarischen Vampire als offenkundige Ausgeburten dörflichen Aberglaubens in der ernsthaften Erörterung eines ausgewiesenen Theologen und Historikers zu suchen? Freilich durfte jeder Gelehrte seinen Forschungsgegenstand frei wählen. Er konnte sich, wie Dom Calmet, dem Vampirdiskurs zuwenden, ihn historisch, philosophisch und theologisch untersuchen, um dann zu dem Schluss zu kommen, dass die Vampire nicht existierten. Aber auch die vorbehaltlose Untersuchung dieser Frage musste auf ungünstige Konjunkturen stoßen. Papst Benedikt XIV. (Prospero Lorenzo Lambertini), der dem Rationalismus zugeneigte Gegner der Jesui-

1999, S. 19–36; Id., Antoine Faivre, Father of Contemporary Vampire Studies, in: *Esotérisme, Gnoses & Imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Hrsg. von Richard Caron/Joscelyn Godwin/Wouter J. Hanegraaff/Jean-Louis Vieillard-Baron, Louvain 2001, S. 595–610. Speziell zur Rolle Dom Calmets auch: Louis Vax, Dom Calmet et les vampires, in: Alain Cuillière (Hrsg.), *Aspects du Classicisme et de la Spiritualité*, Paris 1995, S. 423–436. Ausführliche Darstellung bei: Claude Lecouteux, *Histoire des vampires. Autopsie d'un mythe*, Paris 1999.

28 G. Banderier, Dom Calmet et l''autre Europe' (Anm. 27), S. 416.

29 Vgl. Luc Orešković, Le thème des lycanthropes et des vampires, de Dom Calmet à l'abbé Fortis: une approche des pays des confins, in: *Revue annuelle de la Société française d'Etude du dix-huitième Siècle* 42 (2010), S. 265–284.

30 Augustin Calmet, *Dissertations sur les apparitions des Anges, des démons & des esprits, & sur les revenans & vampires de Hongrie, de Boheme, de Moravie & de Silésie,* Paris 1746. Es folgten in rascher Folge weitere Ausgaben (Einsiedeln 1749, Paris 1751, Senones 1759) sowie eine deutsche Übersetzung von dem Gengenbacher Benediktiner Augustin Dornblüth (Augsburg 1752).

ten, kam in einer 1749 veröffentlichten Untersuchung selbst zu dem Ergebnis, dass die Vampirgeschichten höchst zweifelhaft seien.[31] *Roma locuta, causa finita*? Augustin Calmet riskierte, sich nicht nur in der historischen, sondern auch in der theologischen Grauzone wieder zu finden.

Dieser Gefahr suchte er im Vorwort zur Pariser Ausgabe seiner Vampir-Schrift von 1751 zu begegnen, wobei ihm selbst zu Bewusstsein kam, dass er sich zwischen alle Stühle gesetzt hatte: „Je sens bien que je m'expose à la critique, & peut-être à la risée de bien des Lecteurs, qui regardent cette matière comme usée & décriée dans l'esprit des Philosophes, des Savans, & de plusieurs Théologiens: je ne dois pas compter non plus sur l'approbation du peuple, que son peu de discernement empêche d'être Juge compétent dans cette matière."[32] Calmet sah ein, dass er sich mit einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise, die den Diskurs über das Vampirwesen Ungarns und seiner Nachbarländer ernst nahm, gegen den Konsens stellte, der sich inzwischen in der Gelehrtenrepublik ausgebildet hatte. Er lehnte aber auch den Versuch ab, sich aus dieser Schieflage zur aufgeklärten Elitenkultur dadurch zu befreien, dass er den Beifall der großen Menge suchte. Dem „Volk" sprach er vielmehr alle Urteilsfähigkeit bei einem so heiklen Forschungsproblem ab. Scharf grenzte er sich vielmehr auch von der „eitlen Neugierde" der Visionäre und der Leichtgläubigen ab, schließlich sei es keinesfalls sein Ziel, dem Aberglauben Nahrung zu geben, sondern Wissen über ein Phänomen zu verbreiten, das noch in der Grauzone der Behauptungen und der Ungewissheit lag. Dom Calmet unternahm den überaus schwierigen Versuch, seine Leser in der Kunst des Zweifelns zu unterrichten, des richtigen Zweifelns, für das es keine vorgefassten Meinungen gab, dem sich rasche Urteile verbieten und das die Grundlage bildet für jeden fundierten Widerspruch: „Je n'écris que pour des esprits raisonnables & non prévenus, qui examinent les choses sérieusement & de sang froid; je ne parle que pour ceux, qui donnent leur consentement aux vérités connues, qu'avec maturité, qui sçavent douter dans les choses incertaines, suspendre leur jugement dans les choses douteuses, & nier ce qui est manifestement faux."[33] Jenen Freigeistern (*esprits forts*), die aus Hochmut alles verwerfen und die sich deswegen für außergewöhnlich halten,

31 Benedikt XIV., *De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bd. IV, Rom 1749, S. 323. Vgl. Fernando Vidal, Tel ‚la glace d'un miroir'. Le témoignage des miracles dans la canonisation des Lumières, in: *Dix-Huitième Siècle* 39 (2007), S. 77–98. Zum Gesamtkontext: Dom Ildefonse Cathelinot, *Réflexions sur le Traité des Apparitions de Dom Calmet*. Texte établi, présenté et annoté par Gilles Banderier, Grenoble 2008, S. 5–46 (Introduction).

32 Augustin Calmet, *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, de Moravie*, &tc., Bd. 1, Paris 1751, Préface, I.

33 Ibid., II.

werde sein Buch ohnedies nicht gefallen und sie würden es auch nicht lesen, so Calmet.

Eigentlich sei der Anspruch seines Werkes höchst bescheiden, diene es doch vor allem der Selbstunterrichtung des Autors über einen Gegenstand, der lange Zeit hindurch ein allgemeines Gesprächsthema in Europa war: „Je l'ai entrepris pour ma propre instruction, & pour me former à moi-même une idée juste de tout ce qu'on dit sur les Apparitions des Anges, du Démon, & des Ames séparées du corps. J'ai voulu voir jusqu'à quel point cette matière étoit certaine ou incertaine, vraie ou fausse, connue ou inconnue, claire ou obscure."[34] Die Leser werden aufgerufen, an dieser Urteilsbildung des Verfassers teilzunehmen und sich auf diese Weise ein eigenes Bild von dem Sachverhalt zu machen, „après quoi ils pourront avec moi porter leur jugement, *affirmer, nier, ou demeurer dans le doute*."[35] Warum sollte es unter diesen Voraussetzungen nicht statthaft sein, über die Berichte von den Erscheinungen der Vampire in Ungarn zu sprechen? Zumal wenn man, wie der Autor für seine Person einräumt, von den Erzählungen, die den Grenzbereich zwischen Tod und Leben zum Gegenstand haben, fasziniert ist: „j'ai toujours été fort frappé de ce qu'on raconte des Vampires, ou des Revenans de Hongrie, de Moravie, de Pologne, des Broucolaques de Grece, des Excommuniés qu'on dit qui ne pourrissent point."[36] Wenn alles unsicher scheint, hilft nur gewissenhaftes Studium der in den Quellen überlieferten Fälle, wobei Dom Calmet Wert auf die Feststellung legt, dass er die von ihm als Belege herangezogenen Berichte von Schriftstellern der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit nicht zwingend für „wahr" hält. Diesen impliziten Vorwurf der naiven Gutgläubigkeit gegenüber den Quellen sollte Voltaire später gegen den Abt von Senones erheben. Calmet betonte freilich, dass er die zitierten Autoren nur als „Zeugen für die Ansichten der Völker" betrachte.[37]

Kann man an die Geschichte glauben? Die Frage der Frühaufklärung

Augustin Calmet hatte auch als Historiker den jansenistischen Gestus des Appells an das öffentliche Gewissen und die Urteilsfähigkeit des Einzelnen verinnerlicht. Der auf halbem Weg zwischen Orthodoxie und Rationalismus verharrende Benediktiner war vom Denken der Frühaufklärung geprägt. Während seines langen Aufenthaltes bei den Maurinern in Paris hatte er deren Ansicht übernommen, dass

34 Ibid., III.
35 Ibid., IV. Hervorhebung von mir, T.N.
36 Ibid., VI.
37 Ibid., XI.

gerade die Theologen den Kontakt zu der Kultur ihrer Zeit aufrechterhalten mussten. Dort hatte er folglich wohl auch die Werke skeptischer Denker der frühen Aufklärung gelesen, wie Fontenelles *Histoire des oracles* (1686) oder Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique* (1697). Für Fontenelle war die historische Überlieferung insgesamt fragwürdig und zweifelhaft. Dennoch hatte die Geschichte zumindest einen sozialen Nutzen, da sie den Menschen lehrte, was er von den anderen Menschen zu halten hatte.[38] Dadurch schärfte sie die Urteilskraft, man konnte bejahen, verneinen oder zweifeln. Diese Einstellung erklärt die Absicht Calmets, den Lesern seiner *Histoire de la Lorraine* zu vermitteln, wer die Hexen waren, die laut den Quellen um 1590 so zahlreich in der Trierer Kirchenprovinz in Erscheinung traten. Die eigentliche Triebkraft seiner historischen Arbeit war ein cartesianischer Reduktionismus, der sich der Fülle verwirrender Erscheinungen nicht widerstandslos ausliefern wollte. Demnach standen die menschlichen Eigenschaften als historische Grundgegebenheit fest und wandelten sich im Laufe der Zeiten allenfalls sehr geringfügig. So können die unzähligen Tatsachen fast beliebig herangezogen werden, um die menschlichen Motive und Handlungsweisen zu studieren. Blieb der menschliche Grundstoff von Geschichte auch in der Regel derselbe, so veränderten sich doch innerhalb dieses Rahmens die Meinungen und die Sitten. Diese mochten bisweilen auch eine Wendung ins Pathologische nehmen, Calmet sprach dann von den „Krankheiten des Jahrhunderts", zum Beispiel dem Wahn des Hexenwesens in Lothringen um 1590 oder der Faszination der Vampire, welcher nach 1730 viele gebildete Westeuropäer erlagen, nachdem die Dorfbewohner des Balkans als erste mit diesen Trugbildern Bekanntschaft gemacht hatten. Dieses Chaos der Geschichte mit seinem Auf und Ab von Irrtümern appelliert an das Urteilsvermögen des Individuums, das sich selbst eine Ansicht über diese Fülle der Widersprüche bilden musste. So steht bei Dom Calmet am Ende eine radikale Individualisierung, die auf der Freiheit des eigenen Urteilens beruhte.

Ein ähnlich pessimistisches Bild von Geschichte kennzeichnet auch den großen Frühaufklärer Pierre Bayle, den calvinistischen Libertin im holländischen Exil. In seinem *Dictionnaire historique et critique* aus dem Jahre 1697 findet sich eine äußerst negative Sicht auf das Tun des Menschen in der Geschichte. Unter den Lemmata dieser eigenartigen Enzyklopädie – Namen von Personen und Orten – geht es vor allem um Illusionen, um Irrtümer, um Betrug und Verbrechen. Könige, die ihre Untertanen unglücklich machten; Päpste, welche die Kirche zum Werkzeug ihres persönlichen Ehrgeizes erniedrigten; Philosophen als Baumeister absurder Systeme

38 Carlo Borghero, *La Certezza e la Storia* (Anm. 15), S. 323 (in französischer Übersetzung: Michèle Guéret-Laferté, La certitude et l'histoire, in: *Revue Fontenelle* 3 (2005), S. 163–193, hier S. 185).

der Weltdeutung; Städtenamen, die an Kriege, Plünderungen und Massaker erinnerten. Und über allem die drängende Frage, die sich der Philosoph selbst stellte: *Pourquoi je touche ces effroyables désordres?* Und die Antwort: Aus der wohl törichten Hoffnung heraus, dass die Menschheit aus diesen Grausamkeiten und Fehlern am Ende vielleicht doch lernen könnte.[39] Mit ihren grundlegenden Fragen und Zweifeln erweist sich die Frühaufklärung somit als Korrelat der „Krise des europäischen Geistes", die Paul Hazard analysiert hat. Hazard sprach dabei sogar von einem „Bankrott der Geschichte" am Ende des 17. Jahrhunderts, die dann auf ganz neuen Grundlagen neu errichtet werden musste.[40] Die Regeneration kam von der Landesgeschichte her, mit ihrer charakteristischen Nähe zu den Archiven. Leibniz machte dabei in gewisser Weise den Anfang, indem er 1707–11 die dreibändigen *Scriptores rerum brunsvicensium* herausgab, eine Quellensammlung zur welfischen und niedersächsischen Geschichte.[41] Dom Mabillon, der Lehrmeister Calmets, erarbeitete unterdessen die Grundlagen der Urkundenlehre. Dabei musste er das Prinzip wissenschaftlicher Kritik gegen Angriffe verteidigen. In einer heftigen Erwiderung auf Mabillons 1691 erschienenen *Traité des études monastiques* betonte der Abt des Klosters La Trappe, Rancé, dass die Textkritik oder überhaupt die wissenschaftliche Arbeit keine würdige Beschäftigung für einen Mönch sei.[42] Mabillon verteidigte dagegen das wissenschaftliche Anliegen der Mauriner und das Prinzip historischer Kritik, die dem hohen Ziel der Wahrheitsfindung verpflichtet sei.[43] Forschung befriedigte nicht einfach nur die eitle Neugierde, so Mabillon, sondern sie konnte durchaus auch einem frommen Leben dienen. Freilich galt es in dieser Schule der Relativität „mit Weisheit zu zweifeln".[44] Für Mabillon lag das richtige Verhältnis zur Geschichte an der Unterscheidung von „guter" und „schlechter" Kritik. Die *mauvaise critique* verfährt leidenschaftlich und voreingenommen, sie entscheidet über Wahr und Falsch nach ihrer eigenen Kaprice und

39 Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne 1680–1715*, Paris 1961, S. 103; vgl. Hubert Bost, Histoire et critique de l'histoire chez Pierre Bayle. La *Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, 1682–1683, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 70 (1990), S. 69–108.

40 Hazard, *La Crise* (Anm. 39), S. 27.

41 Ibid., S. 43.

42 *Réponse au Traité des études monastiques*, par M. l'abbé de la Trappe, Paris 1692; vgl. Alban John Krailsheimer, *Armand-Jean de Rancé, Abbot of La Trappe*, Oxford 2000, S. 52–54.

43 Jean Mabillon, *Traité des études monastiques, divisé en trois parties*, Paris 1691 [ND Farnborough 1967], S. 384. Vgl. dazu: Bruno Neveu, Mabillon et l'historiographie gallicane vers 1700. Erudition ecclésiastique et recherche historique au XVII[e] siècle, in: Karl Hammer (Hrsg.), *Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse*, Bonn 1976, S. 27–81.

44 *Traité des études monastiques*, S. 237/238.

Laune, ohne die Materie gewissenhaft zu untersuchen.[45] Allzu beflissene Leichtfertigkeit im Urteilen sei die „Krankheit des Jahrhunderts", so Mabillon mit einem später auch von Calmet gerne verwendeten Begriff.[46] Die gute Kritik erfordert dagegen viel Fleiß, gründliche Erforschung der Quellen und Rigorosität im Urteil. Entscheidend ist nicht die Wahl der behandelten Gegenstände, diese mögen bei einem Schüler Mabillons auch gelegentlich ins Skurrile tendieren und selbst die lothringischen Hexen und die ungarischen Vampire nicht ausschließen. Wesentlich ist dagegen die Fähigkeit zur guten Kritik, die alle verfügbaren Quellen heranzieht, diese nach bestimmten Regeln prüft und am Ende ein abgesichertes Urteil fällt. Ein kritischer Historiker ist auch ein guter Richter![47] Das kritische Verfahren bleibt nicht auf die Arbeit am Text beschränkt, sondern ermöglicht auch die rationale Untersuchung der Tatsachen, selbst der moralischen. Am Ende der Forschung kann somit auch eine moralische Evidenz stehen, eine Unterscheidung von gut oder schlecht.

Diese Debatten waren noch in frischer Erinnerung, als sich der etwa fünfzigjährige Benediktiner Augustin Calmet anschickte, der Historiograph Lothringens zu werden. Es hatte sicherlich mit dem Jansenismus zu tun, wenn sich dieser Historiker auffallend stark für die Fragwürdigkeit des Menschen in der Geschichte interessierte, für seine Fehler und Irrtümer. Mit ihrer von Augustinus inspirierten Rigorosität verwarfen die Jansenisten die vom Mittelalter und der Renaissance kultivierte Vorstellung der menschlichen Größe und des Heroismus. Sie betonten die Widersprüche in der Gesellschaft. Alles erschien ihnen gefährlich und abgründig. Für den wichtigsten der Denker von Port-Royal, Blaise Pascal, war selbst die Tugend nur ein Reflex der *libido dominandi*, der Herrschsucht und des Hochmutes.[48] Dies entsprach der Haltung der französischen Frühaufklärung, die Geschichte als eine groteske Abfolge menschlicher Irrtümer zu betrachten, denen der kritisch forschende Intellekt auf die Schliche kam. So finden sich auch bei Dom Calmet Anzeichen einer heimlichen Freude am Irren der Menschen, wenn sich der gelehrte Abt von Senones nicht nur für die Hexen Lothringens, sondern auch für Vampire Ungarns, richtiger: Serbiens, interessierte.

45 Ibid., S. 291.
46 Ibid.
47 Ibid.
48 René Taveneaux, *Le Catholicisme dans la France classique 1610–1715*, Deuxième Partie, Paris 1980, S. 432–435.

OBRIGKEIT/VOLK

AUTORITÉ/PEUPLE

Die Frömmigkeitspraxis im frühneuzeitlichen Erzbistum Trier – Das Beispiel der Bruderschaften und der Wallfahrten

Bernhard Schneider (Trier)

Seit der römischen Zeit bestand eine enge Verbindung zwischen dem Trierer Land und den westlich angrenzenden Regionen. Sie fand einen institutionellen Ausdruck in der Kirchenorganisation, bildete doch die Kirchenprovinz Trier mit den Trierer Suffraganbistümern Metz, Toul und Verdun seit dem Frühmittelalter bis zum Untergang des Alten Reiches im Gefolge der Französischen Revolution eine Brücke zwischen dem, was heute die französische Region Lothringen ist, und dem westlichen Teil Deutschlands. Zugleich war bereits das Erzbistum Trier selbst ein Bindeglied zwischen den Sprach- und Kulturräumen, reichte es im Westen mit dem in der Frühen Neuzeit 270 Pfarreien umfassenden Archidiakonat Longuyon doch weit in die *terra gallica* hinein und umfasste dort einen geographischen Raum, der heute zu Belgien, Frankreich und Luxemburg gehört. Andererseits erstreckte es sich bis weit in den rechtsrheinischen Raum hinein, so dass sogar Teile des heutigen Bundeslandes Hessen um Wetzlar und Gießen zum Erzbistum zählten.[1] In der kirchlichen Organisation wurde im Übrigen nicht nach Sprachräumen getrennt, denn zum Archidiakonat Longuyon gehörten sowohl deutsch- als auch französischsprachige Regionen. Die verwaltungsmäßige Trennlinie verlief am Alfbach an der Mittelmosel und trennte das langgestreckte Erzbistum in das Oberstift mit der Verwaltungszentrale in Trier, wo das Generalvikariat und das Domkapitel ihren Sitz hatten. Das Niederstift hatte dagegen in Koblenz mit dem erzbischöflichen Hof, dem Koblenzer Offizialat und der kurfürstlichen Verwaltung sein Zentrum.

1 Vgl. als Überblick Bernhard Schneider, Erzbistum Trier, in: Erwin Gatz (Hrsg.), *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation*, Freiburg 2003, S. 747–768. Zur kirchlichen Organisation des Erzbistums in der Untersuchungszeit vgl. Bernhard Schneider, Strukturen der kirchlichen Verwaltung: Archidiakonat, Landkapitel und Pfarrei, in: Ders. (Hrsg.), *Kirchenreform und Konfessionsstaat 1500–1801* (= Geschichte des Bistums Trier, 3), Trier 2010, S. 131–146.

Gestützt auf den erst jüngst von mir herausgegebenen Band zur Geschichte des Erzbistums Trier in der Frühen Neuzeit[2] will der folgende Beitrag auf einzelne markante Felder der gelebten Frömmigkeit näher eingehen und dabei nicht zuletzt die Frage nach Wandel und Beharrung und dem tatsächlichen Normierungsdruck in nachtridentinischer Zeit stellen. Soweit nach derzeitigem Forschungsstand regionale Differenzierungen möglich sind, finden diese Beachtung. Vorgängig dazu bietet ein erstes Kapitel einen Überblick über die Gesamtentwicklung von Reformation und katholischer Reform im Raum des Erzbistums Trier, um die Befunde zur Frömmigkeitspraxis besser einordnen zu können.

Erzbistum Trier um 1600

I. Das Erzbistum Trier nach Trient

Am Anfang war Trient, dann kamen die erfolgreichen nachtridentinischen Reformen und alles wurde anders. So könnte eine Kurzformel lauten, die einen gewissen Zuspruch in der (Kirchen-) Geschichtsschreibung fand und gegen die

2 Schneider, *Kirchenreform und Konfessionsstaat* (Anm. 1).

Peter Hersche mit Recht Bedenken erhoben hat.[3] In der Tat suggeriert eine solche Kurzformel eine Einheitlichkeit und Geradlinigkeit der historischen Entwicklung, die schwerlich den weit komplexeren historischen Abläufen gerecht zu werden vermag. Von daher verstehen sich die nachstehenden Beobachtungen als Versuch einer differenzierteren Strukturierung.[4]

1. Phasen der Reformen und der Stagnation

Im Blick auf das Erzbistum Trier kann man eindeutig nicht von einer einzigen, in sich geschlossenen Reformperiode sprechen.[5] Außerdem setzten Reformen nicht erst mit dem Trienter Konzil ein, denn es hatte schon eine Etappe der Reformen vor der Verkündigung des Trienter Konzils gegeben. Zudem war die Reformation mit ihren Auswirkungen auf das Erzbistum Trier bis zum Abschluss des Trienter Konzils noch nicht vorüber. Eine Chronologie, wonach der Reformation dann eine gegen-reformatorische nachtridentinische katholische Reform gefolgt sei, vereinfacht das Geschehen also. Außerdem unterstellt ein solches Schema eine gleichmäßige Bedeutung der reformatorischen Bewegungen für den gesamten Raum des Erzbistums. Das war nicht der Fall. Die von der Reformation angestoßenen religiösen und politischen Prozesse führten im Verlauf des 16. Jahrhunderts insgesamt dazu, dass sich im Raum des Erzbistums zahlreiche Territorien dem Protestantismus zuwandten. Das bedeutete den Verlust von annähernd einem Drittel der Pfarreien.[6] In großen Teilen des Erzbistums im Westen gelangte die Reformation dagegen kaum zu einer größeren Relevanz für die Bevölkerung, weil sich neben den Trierer Kurfürsten die wichtigsten Territorialherren (Herzöge von Lothringen; spanische Habsburger im Herzogtum Luxemburg) hier gerade als Bollwerke des alten Glaubens verstanden und entsprechend agierten. Die Reformation bot dort jenseits

3 Siehe Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde, Freiburg 2006, hier Bd. 1, S. 152–162.

4 Ein Zwei-Phasen-Modell hatte vor Jahren Heribert Raab vorgeschlagen, nämlich 1569–1711 und ca. 1713 bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Vgl. Heribert Raab, Gegenreformation und katholische Reform im Erzstift Trier von Jakob von Eltz zu Johann Hugo von Orsbeck (1567–1711), in: *Römische Quartalschrift* 84 (1989), S. 160–194, hier S. 160 f.

5 Dieses Kapitel basiert auf: Bernhard Schneider, Trier und Trient – Tridentinische und untridentinische Reform, in: Schneider, *Kirchenreform und Konfessionsstaat* (Anm. 1), S. 678–708. Direkte Übernahmen aus diesem Beitrag werden nicht eigens kenntlich gemacht.

6 Eine tabellarische Übersicht bei Schneider, Strukturen (Anm. 1), S. 144 f. Ausführliche Darstellung der reformatorischen Entwicklungen im Raum des Erzbistums bei Gunter Franz, Reformatorische Bestrebungen, Reformation und Rekatholisierung im Kurfürstentum und im Erzbistum Trier, in: Schneider, *Kirchenreform und Konfessionsstaat* (Anm. 1), S. 602–677.

einer realen Bedrohung manchen kirchlich und politisch tätigen Akteuren lediglich ein Schreckbild, mit dem bestimmte Maßnahmen begründet werden konnten.

Sieht man vor diesem Hintergrund auf die Zeit zwischen Verkündigung des Tridentinums und dem Untergang des Erzbistums, dann erscheinen folgende Etappen als plausible Untergliederung.

Eine erste Phase begann mit einer grundlegenden Bestandssichtung und -sicherung, gefolgt von zahlreichen Anordnungen mit normativen Zielvorgaben. Diese Periode dauerte von 1569 bis ca. 1610 und war insgesamt durch ein hohes Reformtempo gekennzeichnet. Ihr folgte eine Phase nachlassenden Schwungs und der Stagnation (ca. 1620–1652), die durch den Konflikt zwischen Erzbischof Philipp Christoph von Sötern (1623–1652) und seinen Widersachern vor allem im Domkapitel sowie durch die Ereignisse des 30jährigen Krieges geprägt war.[7] Die Wiederaufnahme der Reformen begann unter Karl Kaspar von der Leyen (1652–1676) und intensivierte sich dann ab Mitte der 1670er-Jahre. Die Verabschiedung der umfangreichen Synodalstatuten im Jahr 1678, neuerliche Generalvisitationen und eine große katechetische Offensive stehen stellvertretend für diesen neuen Anlauf, der bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts andauerte. Innerhalb dieser Phase kann wenigstens für den westlichen Teil des Erzbistums eine Periode des antijansenistischen Kampfes herausgehoben werden (ca. 1690–1740).[8] Es war diese dritte Phase, in der auf vielen Feldern erst der endgültige Durchbruch der nachtridentinischen Reformen erfolgte, ohne dass dies stets eine direkte Umsetzung im Maßstab 1:1 bedeutet hätte.

Als eigene Phase kann die neue Reformwelle im gemäßigt episkopalistischen und aufklärerischen Geist gelten, die zaghaft in den 1740er-Jahren begann, sich ab der Mitte der 1760er-Jahre energischer bemerkbar machte und in den 1780er-Jahren einen Höhepunkt erreichte. Mit dem Ausbruch der Französischen Revolution und ihren rasch spürbaren Auswirkungen für das Erzbistum endete diese Reformphase relativ abrupt.[9]

7 Zu diesen Konflikten und dem 30jährigen Krieg vgl. Rita Voltmer, 'Krieg, uffrohr und teuffelsgespenst' – Erzbistum Trier und seine Bevölkerung während der Frühen Neuzeit, in: Schneider, *Kirchenreform und Konfessionsstaat* (Anm. 1), S. 20–37. Zu Erzbischof Philipp Christoph vgl. einführend Bernhard Schneider, Die Trierer Erzbischöfe im 17. und 18. Jahrhundert, in: Schneider, *Kirchenreform und Konfessionsstaat* (Anm. 1), S. 77–101, hier S. 81–83.

8 Zu den Auseinandersetzungen um den Jansenismus im Erzbistum vgl. Wolfgang Seibrich, Der Kampf gegen den Jansenismus, in: Schneider, *Kirchenreform und Konfessionsstaat* (Anm. 1), S. 750–766.

9 Siehe Josef Steinruck, Reichsepiskopalismus und Febronianismus, in: Schneider, *Kirchenreform und Konfessionsstaat* (Anm. 1), S. 767–789.

2. Die Beziehungen des Erzbistums zu Frankreich, Lothringen und Luxemburg

In der Untersuchungszeit bestand die Trierer Kirchenprovinz fort, sie erfuhr lediglich durch die Neugründung der Bistümer Nancy und St. Dié aus dem Gebiet des Bistums Toul im Jahr 1777 eine Veränderung. Trotz wachsender staatlicher Eingriffe konnten die Trierer Erzbischöfe insgesamt zentrale Inhalte ihrer Stellung als Metropoliten bewahren, so insbesondere die Funktion als Appellationsinstanz in geistlichen Streitsachen.[10]

Äußerst schwierig gestaltete sich im Verlauf der Untersuchungszeit das Verhältnis zwischen den Trierer Erzbischöfen und den politischen Gewalten im Westen, obwohl diese im Hinblick auf das Festhalten am alten Glauben und im Willen zu einer kirchlichen Reform prinzipiell auf gleicher Linie lagen.[11] Strittig war nicht der Inhalt, strittig war der Weg und das damit verbundene kirchenpolitische Fernziel. Ob in Paris, Nancy oder in Luxemburg, überall verfolgten die Regierungen das Ziel, ihren Einfluss auf dem Weg der Kirchenreformen auszubauen und eine Art landesherrliche Kirchenhoheit zu etablieren. Ein geeignetes Mittel dazu schien insbesondere die Gründung von Landesbistümern zu sein. Solche Pläne gab es sowohl in Lothringen als auch in Luxemburg immer wieder, während Trier mit aller Macht genau dies zu verhindern suchte. Das Hauptargument lautete dabei, nach den reformationsbedingten Verlusten würde die Abtrennung großer Teile im Westen des Erzbistums eine weitere massive Schwächung bedeuten. In diesem kirchenpolitischen Ringen spielten auf allen Seiten angesichts der territorialen Gemengelage und der geostrategischen Gegebenheiten auch ganz profane machtpolitische und ökonomische Interessen eine nicht unwesentliche Rolle. Angesichts der eigenen politischen und militärischen Schwäche mussten die Trierer Erzbischöfe zahlreiche Kompromisse eingehen und etwa die Beteiligung von staatlichen Kommissaren bei den Visitationen zugestehen, das beanspruchte landesherrliche Plazetrecht oder Beschränkungen der geistlichen Gerichtsbarkeit hinnehmen. Das beeinträchtigte stellenweise auch die kirchliche Reformintensität spürbar, unterblieben doch wohl auch deshalb insbesondere im Luxemburgischen mitunter die vorgeschriebenen Visitationen. Dagegen gelang es mit römischer Unterstützung, die Bistumspläne zu verhindern. Auf französischen Druck richtete man 1784 für die zum Königreich Frankreich gehörenden Teile des Erzbistums lediglich ein eigenes Generalvikariat

10 Siehe zum Gesamten: Wolfgang Seibrich, Das Erzbistum Trier als Teil der Gesamtkirche, in: Schneider, *Kirchenreform und Konfessionsstaat* (Anm. 1), S. 147–199, hier besonders S. 167–172.
11 Dazu ebd., S. 177–199.

in Longwy ein, das in der kurzen Zeit seiner Existenz allerdings wenig Wirkung entfalten konnte.[12]

II. Aspekte der Frömmigkeitspraxis

In diesem Teil sollen einzelne Felder der Frömmigkeitspraxis vorgestellt werden, die im frühneuzeitlichen Erzbistum Trier eine breite Resonanz in der Bevölkerung hatten und generell als wesentlicher Inhalt katholischer Frömmigkeitskultur gelten. Dabei ist zu beachten, dass hier mit einem modernen Frömmigkeitsbegriff operiert wird, der sich in der Frühen Neuzeit erst anbahnte. Während Frömmigkeit heute das individuelle menschliche Verhältnis zu Gott und wenigstens in katholischen Kontexten auch die unmittelbar kirchlich-religiöse Praxis beinhaltet, war der Begriff ‚frumheit' in der Frühen Neuzeit in Fortführung des spätmittelalterlichen Sprachgebrauchs noch weiter. Er meinte auch ganz allgemein die Rechtschaffenheit einer Person.[13]

1. Bruderschaften

Bruderschaften waren im frühen 16. Jahrhundert im Erzbistum Trier fest verwurzelt, und zwar mit verschiedenen Typen.[14] Sie waren freilich in hohem Maße Ausdruck von Urbanität und bestanden auf dem flachen Land praktisch nur in den kleinen Stadtrechtsorten (wie Bitburg oder Neuerburg) und außerdem nur in kleiner Zahl. In der Stadt Trier zeigte sich das Bruderschaftswesen dagegen in seiner ganzen Fülle und Lebendigkeit. Hier war es sehr eng mit den Klöstern und Stiften verbunden, weniger ausgeprägt mit den Pfarrkirchen. Bruderschaftsgründungen, welche besonders häufig im 15. Jahrhundert erfolgten, waren auch am Beginn des 16. Jahrhunderts noch möglich.

12 Vgl. Wolfgang Seibrich (Anm. 10), S. 172.

13 Zur Begriffsgeschichte siehe hier nur Stefan Fassbinder, Frömmigkeit. Entwicklung und Problemfelder eines Begriffs, in: *Saeculum* 47 (1996), S. 6–34; Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, hier S. 23–29.

14 Zu den Bruderschaften im Erzbistum Trier in der Frühen Neuzeit vgl. meine Ausführungen in Bernhard Schneider, Heilige Zeiten und Frömmigkeitsformen im Spannungsfeld von Norm und Praxis, Wandel und Beharrung, in: Schneider, *Kirchenreform und Konfessionsstaat* (wie Anm. 1), S. 323–387, S. 377–387. Als Einführung und Überblick für die gesamte Untersuchungszeit im deutschsprachigen Raum vgl. Bernhard Schneider, Kirchenpolitik und Volksfrömmigkeit. Die wechselhafte Entwicklung der Bruderschaften in Deutschland vom Spätmittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Saeculum* 47 (1996), S. 89–119.

Martin Luthers Kritik am kirchlichen Leben traf auch die Bruderschaften, denen er eigensüchtige Absonderung von der Pfarrgemeinde, unchristlichen Geist und Geldstreben vorwarf.[15] Seine theologische Neuausrichtung machte sie für die protestantischen Territorien überflüssig. Selbst in ganz oder überwiegend katholisch gebliebenen Gebieten waren krisenhafte Symptome zu beobachten. Für das Erzbistum Trier lässt sich das allerdings bisher nur in Einzelfällen belegen.

a) Normierung, Förderung und ein spätes Verbot

Während das Trienter Konzil die Bruderschaften kaum beachtete, schuf Papst Clemens VIII. mit der Bulle *Quaecumque* 1604 die bis 1917 gültige kirchenrechtliche Normierung. Sie betonte vor allem die Kompetenz der Diözesanbischöfe gegenüber den Bruderschaften. Faktisch beachteten die Trierer Erzbischöfe bei ihren vielfältigen Reformen die Bruderschaften bis weit in das 17. Jahrhundert hinein allerdings kaum: Weder in den Normen noch bei den Visitationen. Wenn überhaupt, dann interessierte sie ihr Vermögen, das unter kirchliche Aufsicht gestellt wurde.[16]

Einzelne wenige Bruderschaften erhielten eine offizielle Förderung.[17] Zunächst die so genannte Christenlehrbruderschaft (Bruderschaft der christlichen Lehre unter dem Titel Jesus, Maria und Joseph). Von den Jesuiten wurde sie bei den Volksmissionen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts gerne eingeführt, was Erzbischof Karl Kaspar von der Leyen 1667 mit einer Empfehlung unterstützte. Um den katechetischen Unterricht zu unterstützen, wurden die Pfarrer 1678 in den erzbischöflichen Synodalstatuten zu ihrer Einführung aufgefordert, was 1719 im Zuge einer generellen Bestätigung dieser Synodalstatuten erneuert wurde. Neben der Christenlehrbruderschaft wurde schließlich 1739 von Erzbischof Franz Georg von Schönborn (1729–1756) noch die Sakramentsbruderschaft allgemein vorgeschrieben. Eine ganz konsistente amtliche Politik ergab sich allerdings nicht, denn gleichzeitig bemühte sich Weihbischof Lothar Franz von Nalbach (1730–1748) auf seinen Visitationsreisen darum, in Pfarreien ohne Bruderschaft nach Möglichkeit die Herz-Jesu-Bruderschaft oder die Rosenkranzbruderschaft einzuführen. Das war Teil seines antijansenistischen Programms.[18]

15 Siehe die Hinweise bei Schneider, *Kirchenpolitik* (Anm. 14), S. 92 f.

16 Vgl. Bernhard Schneider, *Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation* (= Trierer Theologische Studien, 48), Trier 1989, hier S. 109 f.

17 Siehe zum Folgenden ebd., 111–113.

18 Zu seinem Wirken vgl. Wolfgang Seibrich, *Die Weihbischöfe des Bistums Trier.* Trier 1998, S. 134–140.

Interesse an den Bruderschaften hatten auch die katholisch aufklärerischen Reformer, aber eher ein negatives, weil sie in ihnen Repräsentanten einer äußerlichen Andachtsform sahen. Zudem erblickten sie in den Sondergottesdiensten der Bruderschaften eine Beeinträchtigung für den gemeinschaftlichen Pfarrgottesdienst.[19] Drastische Konsequenzen unterblieben im Erzbistum Trier allerdings, denn ein kirchliches Bruderschaftsverbot erfolgte nicht. Punktuelle negative Auswirkungen für die Bruderschaften ergaben sich hingegen aus einzelnen Frömmigkeitsreformen in den 1780er Jahren (Beschränkungen von Wallfahrten und Prozessionen).[20] Direkt gegen alle Bruderschaften richteten sich Maßnahmen der österreichischen Regierung. In den zu Österreich gehörenden Niederlanden, d.h. auch im Herzogtum Luxemburg, wurde am 8. April 1786 nach dem Vorbild der österreichischen Kernlande ein allgemeines Bruderschaftsverbot ausgesprochen.[21] Verbunden war damit die Einführung einer neuen Einheitsbruderschaft unter dem Titel der „tätigen Liebe des Nächsten". Sie war in jedem Pfarrort mit dem Ziel zu errichten, die Armen zu unterstützen.[22] Ihr sollte auch der Besitz der aufgehobenen Bruderschaften übertragen werden. Das Bruderschaftsverbot blieb in den betroffenen Regionen des Erzbistums nicht gänzlich ohne Wirkung. Einige wenige ‚Nächstenliebebruderschaften' entstanden (z.B. in der luxemburgischen Eifel in Neuerburg, Waxweiler und Weidingen) und in die alten, offiziell aufgehobenen Bruderschaften wurden tatsächlich keine neuen Mitglieder aufgenommen. Noch vor dem Tod Kaiser Josephs II. war die österreichische Regierung allerdings 1790 schon wieder gezwungen, das Bruderschaftsverbot aufzuheben und die alten Bruderschaften in ihr Vermögen wieder einzusetzen.

b) Profil einer Bruderschaftslandschaft

In den Visitationsakten sind zwar von den ersten Visitationen der Jahre 1569/70 an immer wieder Hinweise auf lokale Bruderschaften in größerer Zahl vorhanden, aber von einer flächendeckenden Verbreitung kann für das 16. und mindestens die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht ausgegangen werden. Anders war es im

19 Allgemein zur negativen Haltung der katholischen Aufklärer gegenüber den Bruderschaften: Schneider, *Kirchenpolitik* (Anm. 14), S. 98–101.

20 Vgl. Schneider, *Bruderschaften* (Anm. 16), S. 140–147.

21 Ausführlich dazu und zum Folgenden ebd., S. 149–162.

22 Zu dieser „Nächstenliebebruderschaft" und zum Zusammenhang Bruderschaft und Armenfürsorge vgl. Bernhard Schneider, Christliche Verbrüderung und tätige Nächstenliebe – Armenfürsorge und Bruderschaften im Horizont der katholischen Aufklärung, in: Konrad Krimm/Theodor Strohm (Hrsg.): *Armut und Fürsorge in der frühen Neuzeit* (Oberrheinische Studien, 29). Ostfildern 2011, S. 237–257.

besser dokumentierten 18. Jahrhundert.[23] So gab es in dem zur *terra gallica* gehörenden Dekanat Bazailles 1714 in 30 visitierten Pfarreien immerhin 27 Bruderschaften, 1751 waren es im selben Dekanat 25 in 26 Pfarreien, wobei in einem Drittel der Pfarreien keine Bruderschaft existierte. Im größten Dekanat überhaupt, dem Doppeldekanat Bitburg-Kyllburg in der Westeifel, fanden sich Mitte des 18. Jahrhunderts in 58 visitierten Pfarreien 57 Bruderschaften, lediglich in sechs Pfarreien war nicht eine einzige Bruderschaft eingeführt. Dabei sind Zunftbruderschaften, d.h. die mit den gewerblichen Zünften meist eng verbundenen oder identischen Korporationen, noch nicht einmal einbezogen. Ein Vierteljahrhundert später präsentierten sich die Zahlen nahezu unverändert. In den drei luxemburgischen Dekanaten Luxemburg, Mersch und Remich hatte sich im Verlauf des Jahrhunderts die Zahl der Bruderschaften um rund 40 % erhöht.[24] Die Verhältnisse lagen freilich nicht überall gleich, wie ein Blick in das Dekanat Merzig/Saar zeigt, das 1760 visitiert wurde. Hier waren nur in der Minderheit der Pfarreien Bruderschaften vorhanden, während sie in knapp über der Hälfte fehlten (57 %). Insgesamt aber wird deutlich, dass durch zahlreiche Gründungen in der zweiten Hälfte des 17. und vor allem in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Bruderschaften nun nahezu überall in Stadt wie Land anzutreffen waren. Es gab bis zum späten 18. Jahrhundert keine erkennbare, ausgeprägte Krise des Bruderschaftswesens, wenn auch der Gründungselan tendenziell nachließ.

Die Vielzahl der Bruderschaften brachte eine gewisse Vielfalt mit sich, so dass viele Bruderschaften nur in einer einzigen Pfarrei vorkamen. Bei einer genaueren Auswertung fällt jedoch auf, wie sehr in der Mitte des 18. Jahrhunderts einzelne Bruderschaften aus dieser Vielfalt herausragten und das Bild prägten. Es waren im Westteil des Erzbistums die Christenlehrbruderschaft und mit großem Abstand dahinter die Rosenkranzbruderschaft. Letztere war etwa im Dekanat Bazailles die am häufigsten bestehende Bruderschaft (in sechs von 26 Pfarreien). Daneben waren dort die Christenlehrbruderschaft und die Skapulierbruderschaft noch mehrfach vertreten (in jeweils vier Pfarreien dieses Dekanats).[25] Im Dekanat Bitburg-Kyllburg stellten die 33 Christenlehrbruderschaften 56 % aller in diesem Dekanat vorhandenen Bruderschaften. Ohne sie wäre die Hälfte der in dieser Zeit (1743/57) visitierten Pfarreien ohne Bruderschaft gewesen. Ihr Anteil wuchs im Verlauf des 18. Jahrhunderts kontinuierlich, wie für die genannten drei luxemburgischen Dekanate gezeigt wurde (1738/47: 39,3 %; 1772: 57,6 %). Im östlichen Teil des

23 Siehe Schneider, Heilige Zeiten (Anm. 14), S. 380–384.

24 Vgl. Josy Birsens, Die Bruderschaften der Jesuiten in Luxemburg im 17.–18. Jahrhundert, in: *Hémecht* 49 (1997), S. 333–390, 459–506, hier bes. S. 376–383.

25 Vgl. Schneider, Heilige Zeiten (Anm. 14), S. 380 f.

Erzbistums dominierte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dagegen vor allem die Sakramentsbruderschaft. Sie war bei den Visitationen von 1772/73 in 23 der 41 visitierten Pfarreien des Niedererzstifts eingeführt, 1786/87 in 13 von 16 Pfarreien des Dekanates Boppard und in 35 von 55 Pfarreien des rechtsrheinischen Dekanates Cunostein-Engers. Die Christenlehrbruderschaft war hingegen kaum vertreten. Vereinheitlichungstendenzen einerseits sowie auffällige regionale Abweichungen andererseits sind also nicht zu übersehen.

Die strategischen Initiativen der Trierer Erzbischöfe und ihrer Vertreter (Weihbischöfe; Generalvikare) zur Förderung einzelner Bruderschaften hatten nach diesem Befund also teilweise Erfolg. Gleichzeitig lässt sich jedoch auch in diesem Fall von einem klaren Vollzugsdefizit sprechen, denn mitnichten waren die gewünschten Bruderschaften wirklich überall im Erzbistum eingeführt worden. Der riesige Erfolg der Christenlehrbruderschaften war vor allem dem Wirken der Jesuiten im Luxemburger Kolleg zu verdanken, die bei ihren ausgedehnten Missionen auf dem Land immer wieder diese Bruderschaft einführten oder sie erneuerten. Bisher sind nicht weniger als 251 Gründungen von Christenlehrbruderschaften im Erzbistum nachgewiesen, die noch bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts neu entstanden, ganz vereinzelt sogar noch später.[26]

Ein entscheidender Faktor für den Erfolg oder Misserfolg der obrigkeitlichen Bemühungen um neue Bruderschaften war neben solchen Initiatoren wie den Orden auch die Kooperationsbereitschaft insbesondere der Pfarrer. Deren Engagement war nicht selbstverständlich und sie waren kein einfaches Werkzeug der Bischöfe, obwohl sie durchaus bei Visitationen als solche behandelt werden konnten. Ein Fall im saarländischen Püttlingen zeigt das eindrucksvoll, wo Pfarrer und Sendschöffen vom Visitator 1760 angewiesen wurden, eine Bruderschaft einzuführen.[27] Pfarrer ergriffen auf der anderen Seite durchaus selbständig die Initiative und gründeten aus eigenem Antrieb Bruderschaften, was für eine ganze Reihe von Beispielen zu belegen ist. Darin wich die Entwicklung in der nachtridentinischen Periode deutlich von der spätmittelalterlichen Situation ab. Pfarrer, die eine Bruderschaft gründeten, beschritten dabei nicht selten eigene Wege und führten Bruderschaften nach eigenem Geschmack ein, nicht unbedingt dagegen die offiziell vorgeschriebenen.[28]

26 Siehe Birsens, Bruderschaften (Anm. 24), S. 469–477.
27 Vgl. Bistumsarchiv Trier Abt. 40, Nr. 67, Bl. 67 f.
28 Beispiele aus dem Dekanat Bitburg-Prüm bei Schneider, Bruderschaften (Anm. 16), S. 129 (= Tabelle 4), S. 137.

Karte Christenlehrbruderschaft[29]

29 Karte aus Birsens, Bruderschaften (Anm. 24), S. 476.

Gegen ein einseitiges Verständnis der nachtridentinischen Entwicklung nach dem Oben-Unten-Schema einer verengt verstandenen Sozialdisziplinierung steht das Laienengagement im frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen. Laien waren wichtige Helfer bei von Priestern oder Ordensleuten vollzogenen Gründungsinitiativen, indem sie etwa die nötige Kapitalbasis zur Verfügung stellten. Es gab darüber hinaus auch in der Frühen Neuzeit eine rege Laienaktivität, die sich in der Einrichtung einer Bruderschaft zeigte. In Nickenich entstand z.B. 1742 eine Sebastianusbruderschaft als Initiative des Bürresheimer Burgverwalters Anton Elzer, in Saffig verdankte die dortige Sebastianusbruderschaft ihre Existenz Graf Karl Kaspar von der Leyen und in St. Goar hatte Anna Neubauer die Todesangstbruderschaft gestiftet.[30] Schließlich musste auch bei obrigkeitlich angeregten Gründungen die Bevölkerung bereit sein, sich auf diese einzulassen, ihnen als Mitglieder beizutreten und an ihrem Leben, insbesondere ihren Gottesdiensten zu partizipieren. Das war selbst bei insgesamt so erfolgreichen Initiativen wie den Christenlehrbruderschaften keineswegs selbstverständlich. Die Forschungen Josy Birsens' und meine eigenen haben hinreichend Beispiele für das Scheitern von solchen Bruderschaftsgründungen erbracht, weil die vom Volksmissionar initiierte Bruderschaft bald wieder einschlief. In beachtlicher Zahl mussten die Volksmissionare daher Bruderschaften wiederbeleben.

c) Bruderschaften und religiöses Leben

Bruderschaften trugen zur Entfaltung des religiösen Lebens in vielfältiger Weise bei.[31] Die Sorge um Sterbebeistand, um Ablässe in der Todesstunde, um ein würdiges Begräbnis und um ein Totengedächtnis waren ganz zentrale Elemente für die Bruderschaften und ihre Mitglieder. Für einige Bruderschaften bildeten die Vorbereitung auf den Tod und das Totengedächtnis den Hauptzweck überhaupt, so für die Todesangstbruderschaften.

Darüber hinaus erweiterten Bruderschaften ganz allgemein mit ihren Eigen- und Sondergottesdiensten das religiöse Leben in Dörfern und Städten, sorgten für zusätzliche Messen, Predigten, Andachten und Prozessionen. Besonders feierlich waren durchweg die Bruderschaftsfeste. Im westtrierischen Raum begünstigten die Christenlehrbruderschaften die Katechese. Sie standen auch an der Wiege der späteren Kirchenchöre, denn mancherorts etablierte sich für die Bruderschaftsgottes-

30 Belege bei Schneider, Heilige Zeiten (Anm. 14), S. 382.

31 Die Bruderschaftsgottesdienste in der Frühen Neuzeit werden im Blick auf die Bruderschaften in Eifel und Stadt Trier detailliert beschrieben und analysiert bei Schneider, Bruderschaften (Anm. 16), S. 333–467. Die Ausführungen im Text basieren, wenn nicht anders belegt, darauf.

dienste ein eigener, manchmal sogar gemischter Chor. Insgesamt lässt sich die Tendenz beobachten, dass die in nachtridentinischer Zeit gegründeten Bruderschaften mehr gottesdienstliche Feiern kannten und einen höheren religiösen Anspruch an die Mitglieder formulierten als die älteren, aus dem Spätmittelalter stammenden Bruderschaften, deren gottesdienstliches Leben sich stärker auf den Festtag des Patrons und einige wenige Tage im Jahr (besonders die Quatembern) fokussierte. Im lothringischen Longwy ergab sich in dieser Hinsicht bei der Visitation des Jahres 1611 beispielsweise folgendes Bild.[32] Hier feierten zwei Sakramentsbruderschaften am Hochaltar der Pfarrkirche verschiedene Messen. Eine der beiden hatte jeden Donnerstag und jeden ersten Sonntag im Monat eine Messe mit Opfergang (Oblation) sowie noch eine Messe für die Verstorbenen. Die andere hatte eine nicht näher bestimmte Wochenmesse. Eine wöchentliche Messe feierten auch mehrere Zunftbruderschaften, während andere es bei einer solchen am Patronatsfest ihres Patrons beließen.

Nicht unerwähnt bleiben kann schließlich auch die tragende Rolle von Bruderschaften bei Prozessionen und Wallfahrten. Teils nahmen die Mitglieder mit Bruderschaftsfahnen und den die Bruderschaft repräsentierenden Heiligenfiguren an allgemeinen Prozessionen teil, teils begleiteten Mitglieder einer Schützenbruderschaft die Fronleichnamsprozession, teils initiierten Bruderschaften auch eigene Prozessionen. Diese konnten den Rang einer die ganze Stadtgemeinde umfassenden offiziellen Stadtprozession erlangen. Das war in Trier mit der von den Marianischen Sodalitäten initiierten jährlichen Dankprozession zur Überwindung des Reformationsversuchs geschehen, die seit 1638 üblich war.[33] Der Zusammenhang von Bruderschaften und Wallfahrten ist komplex. Zum einen institutionalisierten sich Wallfahrten in Form von Bruderschaften, in welche sich die Pilger einschreiben lassen konnten. So war es im Fall etwa der Marienbruderschaft in Auw/Kyll, der Hubertusbruderschaft Wolsfeld oder der Arnulphusbruderschaft in Nickenich. Zum anderen organisierten Bruderschaften Wallfahrten zu auswärtigen Wallfahrtsorten, was vor allem für die Matthiasbruderschaften zutrifft, die freilich innerhalb des alten Erzbistums vergleichsweise wenig verbreitet waren.[34]

Eher punktuell waren Bruderschaften in der Frühen Neuzeit auch noch karitativ tätig, wobei die Grenzen zum gottesdienstlichen Geschehen mitunter fließend

32 Vgl. Bistumsarchiv Trier Abt. 40 Nr. 3, Bl. 143r–144v.

33 Siehe dazu speziell Andreas Heinz, Die alljährliche Prozession der Stadt Trier zum Dank für den gescheiterten Reformationsversuch Caspar Olevians, in: Evangelischer Kirchenkreis Trier/Gunter Franz (Hrsg.), *Caspar Olevian und der Reformationsversuch in Trier vor 450 Jahren 1559–2009*. Trier 2009, S. 161–186.

34 Vgl. Schneider, Heilige Zeiten (Anm. 14), S. 385 f.

waren, denn die von etlichen Bruderschaften ausgeteilten Armenspenden in Form von Getreide, Brot oder (seltener) Geld standen teils in engem Zusammenhang mit den bruderschaftlichen Gottesdiensten.[35] Sie lassen so deutlich ihren religiösen Kern erkennen: Das Almosen als Gott gefällige Gabe und Bußwerk, mit dem Sünden getilgt und Verdienste bei Gott erworben werden. Im weiteren Sinn karitativ war die bedeutende Rolle von Bruderschaften als einer Art Bank des kleinen Mannes, denn sie gewährten Kleinkredite zu moderaten Zinssätzen an Menschen, die im selben Ort oder in seiner Nähe wohnten. Einzelne wenige Bruderschaften konnten größere Vermögenssummen anhäufen und dann auch als Finanziers von Adligen auftreten. Der bisher am besten dokumentierte und untersuchte Fall betrifft die Johannesbruderschaft am Trierer Dom.[36]

Die Verbindung von Bruderschaft und Pfarrei war in der Frühen Neuzeit eng, vor allem auf dem Land, wo die Bruderschaften in der Pfarrkirche zusammenkamen.[37] Außerdem hatte das diözesane Kirchenrecht Pfarrern, Kirchenrechnern und Sendschöffen die Aufgabe zugewiesen, sich auch um die Verwaltung des Bruderschaftsvermögens zu kümmern. Mitunter waren die Vermögensmassen auch gar nicht erst getrennt. Nicht immer wirkte sich diese enge Verbindung günstig aus, weil um das Geld und die Verwaltung auch immer wieder Streitigkeiten entbrannten. Daneben profitierten die Pfarrkirchen auch unmittelbar von den Bruderschaften, denn diese trugen durchaus auch zur Ausgestaltung der Kirchen bei, indem sie etwa einen Altar verschönern ließen, einen neuen Altar oder eine Statue des Bruderschaftspatrons auf eigene Kosten anschafften. Das galt im Übrigen durchaus auch für Zunftbruderschaften. Diesem positiven Effekt stand als Problem allerdings gegenüber, dass die festlichen Bruderschaftsgottesdienste in den Nachbardörfern die Pfarrangehörigen auch dazu veranlassen konnten, lieber dorthin zu gehen, als dem eigenen regulären Pfarrgottesdienst beizuwohnen.

d) Zwischenbilanz

Als Zwischenbilanz ist festzuhalten: 1. Bei den Bruderschaften gelangte die katholische Reform und Konfessionalisierung im Erzbistum Trier erst im 18. Jahrhundert zum endgültigen Durchbruch und Erfolg. Dieser Erfolg wurde dann in der katholischen Aufklärung nicht mehr anerkannt. 2. Nur mit Einschränkungen kann von einem planvollen, systematischen Ausbau der Bruderschaften im Sinn einer

35 Vgl. mit den einschlägigen Quellenbelegen ebd., S. 386.
36 Zur Wirtschaftsgeschichte der Bruderschaften eingehend Schneider, Bruderschaften (Anm. 16), S. 289–314 sowie die dazu gehörenden Diagramme und Karten im Anhang.
37 Siehe ebd., S. 182–194.

Implementierung nachtridentinischer Reformideale gesprochen werden. Ungefähr die Hälfte der Gründungen erfolgte in freier, lokaler Initiative oder Bruderschaften blieben aus vortridentinischer Zeit erhalten und führten das bisherige Leben fort. Selbst ‚von oben' eingeführte Bruderschaften mussten sich den Wünschen in der Bevölkerung anpassen und zentrale Momente des alten, vortridentinischen Bruderschaftsmodells integrieren, allem voran das Totengedächtnis. 3. Bruderschaften waren und blieben auch Ausdruck lokaler Eigenständigkeit, was vor allem an der Fülle von Bruderschaften abzulesen ist, die nur an einem einzigen Ort existierten.

2. Wallfahrten

Peter Hersche bezeichnet Wallfahrten für die Zeit des Barock etwas provokant als „religiöses Freizeitvergnügen",[38] das vor allem den „süddeutsch-österreichisch-schweizerischen Raum" erfasst habe, „weniger hingegen den Norden".[39] Der Raum des Erzbistums Trier gehörte, so viel kann schon jetzt verraten werden, in dieser Hinsicht zu Süddeutschland.[40]

a) Reformatorische Kritik und katholische Normierungen

Mit der Reformation wurden Wallfahrten zu einem konfessionellen Unterscheidungsmerkmal. Die scharfe reformatorische Kritik entzog den Wallfahrten ihre Basis[41]. Trier fand sich unter jenen Wallfahrtsorten, die Luther ausdrücklich ansprach und ablehnte.[42] Das Trienter Konzil als altgläubige Antwort auf die reformatorische Infragestellung thematisierte Wallfahrten nicht direkt. Dennoch bot es insofern eine inhaltlich-normative Vorgabe, als es mit den Dekreten über die Anrufung und Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien sowie mit dem Ablassdekret die Rechtmäßigkeit und Nützlichkeit der Verehrung von Maria, Engeln und Heiligen bekräftigte. Damit bestätigte es indirekt die Wallfahrten.[43] Einen indirekten

38 Hersche, Muße (Anm. 3), Bd. 2, S. 794–845.

39 Ebd., S. 795.

40 Als aktuellste Bilanz mit einer ausführlichen Liste von Wallfahrtsstätten vgl. Bernhard Schneider, Wallfahrten und Wallfahrtsprozessionen im frühneuzeitlichen Erzbistum Trier, in: Thomas Frank (Hrsg.): *Wege zum Heil. Pilger und heilige Orte an Mosel und Rhein*, Wiesbaden 2009, S. 19–80. Dieser ausführlichen Darstellung folge ich in diesem Kapitel regelmäßig.

41 Zur Wallfahrtskritik vgl. Bernhard Schneider, Wallfahrtskritik im Spätmittelalter und in der ‚Katholischen Aufklärung'. Beobachtungen zu Wandel und Kontinuität, in: Ders. (Hrsg.): *Wallfahrt und Kommunikation – Kommunikation über Wallfahrt*, Mainz 2004, S. 281–316, hier: bes. S. 285–300.

42 In den Ablassthesen und Resolutionen ist die Wallfahrt zum Hl. Rock erwähnt (Weimarer Edition 2, S. 73), in der Schrift *An den christlichen Adel* desgleichen (Weimarer Edition 6, S. 437).

43 Sessio 25 vom 3./4.12.1563. Text: Giuseppe Alberigo/Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Conciliorum oecumenicorum decreta / Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 3, Paderborn 2002, S. 774–776.

Impuls zur Reform der Wallfahrten könnte man in diesen Texten aus den Hinweisen ableiten, die sich gegen etwaige Missbräuche, jedweden Aberglauben und die Fress- und Saufgelage an Heiligenfesten und beim Besuch von Reliquien aussprachen und die Aufsichtspflicht der Bischöfe einschärften.[44]

Im Erzbistum Trier selbst gab es im Blick auf die Wallfahrten lange Zeit keine nennenswerten normativen Vorgaben der Erzbischöfe, trotz ihrer besonderen Aufgeschlossenheit für die tridentinischen Reformen.[45] Eine erste Verordnung datiert in das Jahr 1622 und schärfte den Pfarrern lediglich ein, darauf Acht zu haben, dass während der Bittgänge, Litaneien und Prozessionen nichts Unschickliches geschehe und die Bittgänge nicht durch übertriebenes Essen und Trinken beendet und vergiftet würden. Der Pfarrer sollte seine Pfarrkinder in der angemessenen Bekleidung begleiten.[46] Weiter gingen dann die Synodalstatuten Erzbischof Johann Hugo von Orsbecks (1676–1711) von 1678.[47] Die disziplinierende Tendenz richtet sich dabei gleichermaßen auf die Gläubigen wie auf die beteiligten Kleriker, auf öffentliche Bittgänge (*supplicationes publices*) wie auf Wallfahrten (*peregrinationes*). Geordnetes Marschieren in geschlossener Prozession mit frommem und sittsamem Verhalten (Singen und Beten, kein Betrinken, kein gemeinsames Übernachten von Männern und Frauen, kein Zusammentreffen von Jungen und Mädchen) werden vorgeschrieben. 1719 wurde die Anordnung erneuert.[48] Erkennbar ist ein offensichtlicher Kontrast zwischen dem, was viele Gläubige mit Wallfahrten auch verbanden, nämlich Geselligkeit und Vergnügen, und den spiritualisierenden Perspektiven der Erzbischöfe. Jenseits der Normsetzung erfolgte aber anscheinend wenig, um die Normen systematisch durchzusetzen. Die Visitationsakten lassen bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus keinen besonderen Eifer erkennen, das Wallfahrts- und Prozessionswesen tatsächlich vor Ort stärker zu kontrollieren. Die bischöflichen Behörden beschäftigten sich selten und nur bei konkreten Anlässen mit diesem Komplex.[49]

Das änderte sich erst in der Periode einer katholischen Aufklärung. Wallfahrten galten in der katholischen Aufklärung generell als Teil der zunehmend in Misskre-

44 In der deutschen Übersetzung ist ebd., S. 776 von Reliquienwallfahrten die Rede, doch ist das eine eher freie Übersetzung des lateinischen Originals: *visitatio reliquiarum*.

45 Vgl. dazu und zum Folgenden Schneider, Wallfahrten (Anm. 40), S. 22–26.

46 Text in: Johann Jakob Blattau, *Statuta Synodalia, ordinationes et mandata (archi-)dioecesis Trevirensis*, 9 Bde, Trier 1844–1859, hier Bd. III, S. 42.

47 Vgl. ebd., S. 194. Siehe auch Jakob Marx, *Allgemeines* (= Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier, I). Trier 1923, S. 417.

48 Siehe Blattau (Anm. 46), hier Bd. IV, S. 60.

49 Nähere Nachweise bei Schneider, Wallfahrten (Anm. 40), S. 22–26.

dit geratenen barocken Frömmigkeit, als ein Relikt von Wundersucht und Aberglauben, als unstatthafte Konkurrenz zum regulären Pfarrgottesdienst, als Störung von Sittlichkeit und Ordnung und als Schaden für die Wirtschaft.[50] Die Akten dieser Zeit belegen im Erzbistum, wie sehr noch immer die offiziellen Normen und die tatsächliche Praxis auseinanderklafften. Es gab Bittgänge auch von größeren Gruppen ohne Begleitung des Ortsgeistlichen, und auch die vorgeschriebene Ordnung wurde nicht eingehalten. Am 29. November 1784 erging dann eine allgemeine Ordnung, die mit den vielen Missbräuchen und willkürlichen Anordnungen der Seelsorger motiviert wird.[51] Verboten werden Prozessionen mit dem Sanctissimum, die aus dem Pfarrbezirk herausführen, und allgemein alle Prozessionen, die länger als eine Stunde dauern. Bittgänge zu weiter entfernten Orten sollten von den Pfarrern und Sendschöffen in entsprechend näher gelegene abgewandelt werden. Die noch erlaubten Bittgänge waren stets von einem Priester in liturgischer Kleidung zu leiten und sollten durch geziemendes Beten und Singen und eine Messfeier mit Predigt ausgezeichnet sein. Essen und Trinken unterwegs waren untersagt. Der obrigkeitlichen Kontrolle wegen wurde für neue, besondere Prozessionen ein Genehmigungsvorbehalt eingeführt. Das gleichsam private Pilgern einzelner Personen oder kleiner Gruppen wird im Übrigen nicht von der Regelung erfasst. Wallfahrten wird dabei generell vorgehalten, wahre Andacht, den Pfarrgottesdienst sowie die private Ökonomie zu gefährden. Das war eine wesentliche Verschiebung der Perspektive. Wie der gut dokumentierte Widerstand in einzelnen Fällen (Pfarrei Senheim/Mosel) und die vielen Gesuche um Sondergenehmigungen belegen, stieß diese neue Perspektive keinesfalls auf ungeteilte Zustimmung.[52]

b) Profil einer Wallfahrtslandschaft

Eine kürzlich zusammengestellte Liste der Wallfahrtsstätten,[53] die im Detail noch vorläufig ist, nennt 88 Wallfahrtsstätten in 79 Orten des frühneuzeitlichen Erzbistums Trier. Der Gesamtbefund deutet insgesamt auf eine Regionalisierung des Wallfahrtswesens hin.

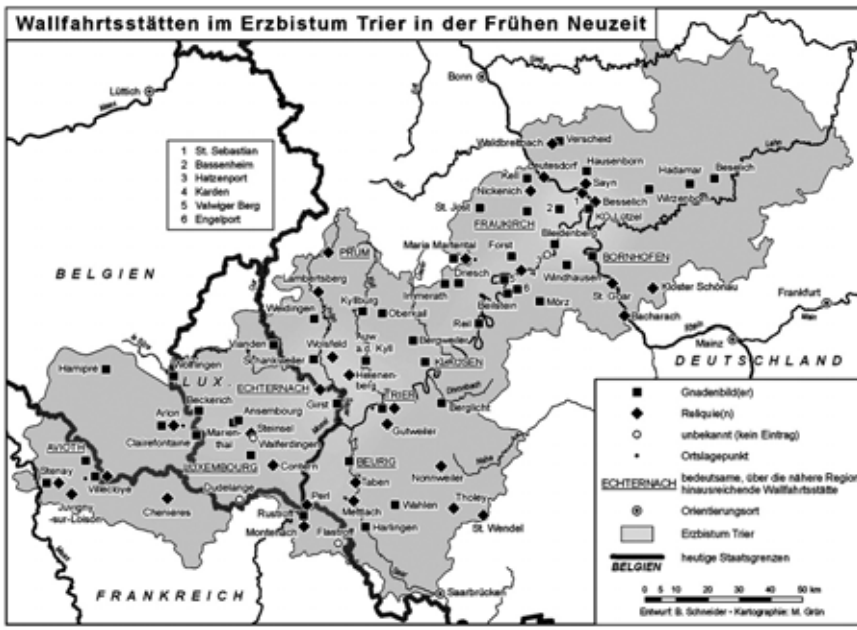
---

50 Zu dieser Wallfahrtskritik vgl. zusammenfassend Schneider, Wallfahrtskritik (Anm. 41), S. 300–313.

51 Blattau (Anm. 46), Bd. V, S. 396 f. Siehe dazu auch Andreas Heinz, Prozessionen und Wallfahrten im Gegenwind der Aufklärung, in: Gunther Franz (Hrsg.), *Aufklärung und Tradition. Kurfürstentum und Stadt Trier im 18. Jahrhundert*, Trier 1988, S. 211–217.

52 Zu Senheim vgl. Ferdinand Pauly, Die Gemeinde Senheim a.d. Mosel und ihre Wallfahrt nach Eberhardsklausen im ausgehenden 18. Jahrhundert, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 177 (1975), S. 92–102.

53 Siehe Schneider, Wallfahrten (Anm. 40), S. 33–45.



Auf Wallfahrt zu gehen bedeutete dementsprechend meist nicht, in die weite Ferne zu ziehen, denn in jeder Region des Erzbistums bestanden oder entstanden in der Frühen Neuzeit Wallfahrtsorte. Für den äußersten Westen, die *terra gallica*, war das alte Marienheiligtum Avioth, das als älteste marianische Gnadenstätte im Westen des Erzbistums gilt, das Zentrum.[54] Im deutschsprachigen Teil des alten Herzogtums Luxemburgs begegnen in der Neuzeit mit der Stadt Luxemburg und ihrem neuen Heiligtum der *Trösterin der Betrübten* sowie dem viel älteren Echternach die wichtigsten Wallfahrtsorte. Daneben gab es eine Vielzahl kleiner Kultstätten im Nahbereich, etwa die Girsterklause an der Sauer.[55] Für den nordwestlichen Teil des Erzbistums (Schneifel und Westeifel) bildete unzweifelhaft Prüm das bedeutendste Kultzentrum. Andere Teile der Eifel wie auch die ‚trierischen' Ardennen weisen relativ wenige hervorzuhebende Kultstätten auf. Nur zeitweilig vermochte sich

54 Vgl. Jean Delhotel, *Bref recueil de l'état de l' église Notre-Dame d'Avioth* (1668), ND Colmar 1981, sowie C. Vigneron, *Baptêmes donnés à Avioth à des enfants morts*, Bar le Duc o.J. [1977]; Philippe Martin, *Pèlerins de Lorraine*, Metz 1997, passim (Register S. 279).

55 Zu den Wallfahrtsorten im Luxemburgischen vgl. allgemein Emil Donckel, *Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Luxemburg 1950; Aloyse Biel/Norbert Thiel, *Marianische Geographie von Luxemburg*, Luxemburg 1988. Einzelnachweise zu den im Text genannten Kultstätten in der Liste bei Schneider, Wallfahrten (Anm. 40), S. 33–45.

Auw/Kyll hier einen gewissen Ruf zu verschaffen und Menschen aus einer größeren Region anzuziehen.

Das Gros der Wallfahrtsstätten (ca. 56 %) war im Mittelalter entstanden. Inwiefern die Kontinuität ungestört durch die reformatorischen Veränderungen war, ist noch nicht sicher geklärt. Das Beispiel St. Goar/Rhein steht aber für das Abbrechen einer nicht unbedeutenden Wallfahrt im Gefolge der Reformation.[56] Nicht klein ist die Zahl neuer Wallfahrtsorte, die meist im 17. Jahrhundert (30 %), vereinzelt aber auch noch im 18. Jahrhundert (6 %; zuletzt Windhausen/Hunsrück 1775) entstanden. Zweifellos war der Boom der Neugründungen im 18. Jahrhundert vorüber, was aber noch nicht erlaubt, von einer Krise der Wallfahrten zu sprechen.

Eine tragende Rolle als wesentliche Organisatoren neuer Wallfahrten spielten sowohl die Bettelorden (in Beilstein) als auch die Jesuiten (in Luxemburg und Hadamar). Für das Aufblühen älterer mittelalterlicher Wallfahrtsstätten waren in der Untersuchungszeit ebenfalls vielfach Religiosen verantwortlich, etwa die Franziskaner in Beurig oder die Kapuziner in Bornhofen. In einer Reihe von Fällen (Beilstein; Harlingen; Hatzenport; Lützel; Oberkail-Frohnertkapelle; Schankweiler; Wahlen; Windhausen) ging die Initiative zu neuen Wallfahrten auch von Laien aus.[57]

Eine Analyse der Kulttypen ergibt, dass Maria auch im Erzbistum Trier eine herausragende Rolle im Wallfahrtswesen spielte (ca. 50 % der Wallfahrtsstätten).[58] Es kann im Untersuchungsraum aber keine Rede davon sein, dass die spätmittelalterliche oder barocke marianische Konjunktur den in der Wallfahrtsgeschichte älteren Typ der Heiligenwallfahrt verdrängt hätte. Die Christuswallfahrt ist im Trierischen deutlich zu greifen, am prominentesten mit der Hl.-Rock-Wallfahrt in Trier. Nimmt man speziell jene neun Ziele in Augenschein, die als die bedeutendsten gelten können – in der oben abgebildeten Karte durch Großbuchstaben und Unterstreichung hervorgehoben –, dann dominieren marianisch geprägte Wallfahrten deutlicher, und zwar in einem Verhältnis von 2/3 zu 1/3. Auch bei den Marienheiligtümern konnte es spezielle Ausprägungen geben. Am auffälligsten war sicher die Rolle von Avioth/Lothringen und Hamipré/Ardennen als Pilgerziele des Aufschubs. Dorthin ging man, um totgeborene oder ungetauft verstorbene Kinder wieder zum Leben zu bringen, wenigstens für einen kurzen Moment, um sie sogleich taufen zu können und so vor dem Schicksal zu bewahren, nicht in den Himmel zu

56 Siehe Peter Schug, *Geschichte der Dekanate Andernach, Gondershausen u. St. Goar* (= Geschichte der Pfarreien des Bistums Trier, IX), Trier 1970, S. 407; Dieter Wynands, *Wallfahrten 1000–2000* (Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, Beiheft, XI/12), Köln 2002, hier S. 40.

57 Zu diesem Abschnitt Schneider, Wallfahrten (Anm. 40), S. 50.

58 Dazu und zum Folgenden ebd., S. 47 f.

gelangen. Trotz einschlägiger Verbote ab 1719 hielt sich diese Praxis bis ins ausgehende 18. Jahrhundert, was auch aus einem neuerlichen Verbot Erzbischof Clemens Wenzeslaus' (1768–1801/12) vom Jahr 1788 hervorgeht.[59]

Sieht man sich die Kultobjekte näher an, dann lässt sich aus den vorliegenden Informationen eine leichte Dominanz von so genannten Gnadenbildern erschließen, d.h. von wundertätigen Bildern und Statuen insbesondere der Gottesmutter. Die Vielzahl der Heiligenwallfahrten trägt jedoch dazu bei, dass auch Reliquien in nur wenig kleinerer Zahl die Aufmerksamkeit fanden und zum Ziel von Wallfahrten wurden.[60]

c) Fernwallfahrten – Strafwallfahrten

Bei allem Strukturwandel hin zu den Nahwallfahrten gab es auch in der Frühen Neuzeit weiterhin den Typ des Einzelpilgers, der zu den großen internationalen Fernwallfahrtsstätten zog. Einzelne Belege für Menschen aus dem Raum des Erzbistums, die nach Rom, Santiago de Compostela oder nach Loreto pilgerten, sind in den Akten des Generalvikariates vorhanden. Rom ist dabei das meistgenannte Ziel. Es lassen sich auch sonst einzelne Zufallsbelege für solche Fernwallfahrten ermitteln, selbst für Pilgerfahrten nach Jerusalem.[61] Welche quantitativen Dimensionen und Konjunkturen diese Fernwallfahrten aus dem Erzbistum Trier heraus hatten, ist nicht zu klären.

Mittelalterliche Wurzeln hatten jene Wallfahrten, die deshalb unternommen wurden, weil die Kirche diese einem Pönitenten als Buße für begangene Sünden auferlegte. Parallel dazu konnten kirchliche und weltliche Gerichte als förmliche Strafe für vorgefallene Verbrechen einen Straftäter zu einer Wallfahrt verpflichten.[62] Während Peter Hersche davon ausgeht, dass solche Bußwallfahrten in der Frühen Neuzeit kaum noch vorgekommen seien,[63] lässt sich für das Erzbistum Trier in der Frühen Neuzeit ein gewisses Fortleben dieser Praxis erkennen. Sie hängt hier eng mit den von Laien (Sendschöffen/Synodalen) mitgetragenen so genannten Sendgerichten zusammen, die in der Frühen Neuzeit im Trierischen noch sehr

59 Vgl. Vigneron, Baptêmes (Anm. 54); Jacques Gélis, Les sanctuaires à répit dans les Ardennes belge et française, in: *Trésors d' Ardenne. Art religieux et croyances populaires en Ardenne et Luxembourg*, Bastogne 1987, S. 55–64, hier S. 58. Einschlägige Verordnungen bei Blattau (Anm. 46), Bd. IV, S. 48 (1719); Ebd., Bd. VI, S. 92 (1788).

60 Vgl. die statistische Auswertung bei Schneider, Wallfahrten (Anm. 40), S. 48.

61 Vgl. ebd., S. 51 f.

62 Siehe hier nur die Hinweise bei Norbert Ohler, *Pilgerstab und Jakobsmuschel. Wallfahrten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, München 2000, S. 74–77.

63 Vgl. Hersche, Muße (Anm. 3), Bd. 2, S. 813.

lebendig waren.[64] Von ihnen wurden noch am Beginn des 18. Jahrhunderts Buß- und Strafwallfahrten auferlegt. Es ergibt sich ein enger Zusammenhang zwischen Strafwallfahrten und sozialem Status, denn in aller Regel wurde diese Strafe nur dann verhängt, wenn die Delinquenten als arm galten. Die Wallfahrt konnte also eine kaum vollstreckbare Geldstrafe ersetzen, war wie diese aber nicht öffentlich entehrend, wie manche Formen der öffentlichen Buße. Geahndet wurden auf diese Weise vor allem ‚leichtere' Verstöße gegen die Sexualmoral der Kirche, wobei die vielen Fälle des vorehelichen Geschlechtsverkehrs besonders auffallen.[65]

d) Die Hl.-Rock-Wallfahrten

In Trier gab es seit dem Ende des 12. Jahrhunderts die Überzeugung, im Besitz des Hl. Rockes, des ungeteilten Leibrocks Christi nach Joh 19,23 f., zu sein.[66] Sie führte jedoch im Mittelalter zu keiner öffentlichen Verehrung durch eine Präsentation (Heiltumsweisung) mit entsprechendem Pilgerzustrom im Trierer Dom, dem Aufbewahrungsort der Reliquie. Die Wende brachten erst der Reichstag von 1512 und die wohl maßgeblich von Kaiser Maximilian I. initiierte Hebung dieser Herrenreliquie am 14. April. Die näheren Umstände und Abläufe sind nicht eindeutig.[67] Binnen kurzer Zeit sollen damals an einzelnen Tagen bis zu 100.000 Pilger nach Trier geströmt sein.[68] Eine 1513 gegründete Hl.-Rock-Bruderschaft und ein im Januar

64 Zu ihnen Schneider, Trier und Trient (Anm. 5), S. 692–698.

65 Vgl. etwa die Visitationsprotokolle der beiden Dekanate Bitburg und Piesport von 1713 bzw. 1715: Bistumsarchiv Trier Abt. 40, Nr. 17 bzw. Nr. 19. Im letztgenannten Dekanat sind für 12 von 44 visitierten Pfarreien solche Bußwallfahrten belegt. Details und weitere Nachweise bei Schneider, Wallfahrten (Anm. 40), S. 55–59. Aus dem Sendgericht Obermendig ist die Praxis belegt, Geldstrafen und Bußwallfahrt zu kombinieren. Vgl. Peter Schug, *Geschichte der Dekanate Mayen und Burgbrohl und einzelner Pfarreien der Dekanate Daun, Gerolstein und Remagen* (= Geschichte der Pfarreien der Diözese, VI), Trier 1961, S. 374. Zur Praxis der öffentlichen Buße vgl. Andreas Heinz, Spätformen der öffentlichen Kirchenbuße im alten Erzbistum Trier in nachtridentinischer Zeit, in: Ders.: *Liturgie und Frömmigkeit*, Trier 2008, S. 69–95.

66 Vgl. zum Folgenden insgesamt Bernhard Schneider, Sinnbild des Anfangs und der Vollendung. Kleine Geschichte des Heiligen Rocks und seiner Verehrung in Trier, in: Ders./Hubert Wachendorf/Markus Nicolay: *Der Hl. Rock im Dom zu Trier und auf dem Weg zu Jakobus und Matthias*, Trier 2009, S. 6–83. Siehe auch Wolfgang Schmid, Die Wallfahrtslandschaft Rheinland am Vorabend der Reformation, in: Schneider, *Wallfahrt und Kommunikation* (Anm. 41), S. 17–195; Wolfgang Seibrich, Die Trierer Heiltumsfahrt im Spätmittelalter, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 47 (1995), S. 45–125; Wolfgang Seibrich, Die Heilig-Rock-Ausstellungen und Heilig-Rock-Wallfahrten von 1512 bis 1765, in: Erich Aretz u.a. (Hrsg.), *Der Heilige Rock zu Trier*, Trier 1995 (²1996), S. 175–217; Wolfgang Schmid/Michael Embach, *Die Medulla Gestorum Treverensium des Johann Enen. Ein Trierer Heiltumsdruck von 1514*, Trier 2004.

67 Ausführliche Diskussion bei Seibrich, Heiltumsfahrt (Anm. 66), S. 73–85.

68 Wolfgang Schmid, Wallfahrtslandschaft (Anm. 66), S. 28 (100.000 in einem Monat). Genauer Wolfgang Seibrich, Heiltumsfahrt (Anm. 66), S. 84 f. (laut Frankfurter Gesandtschaft 80.000 am 30. Juni).

1515 in Rom erwirktes großes päpstliches Ablassprivileg sollten die Attraktivität der Wallfahrt weiter fördern und natürlich insbesondere auch Geld in die Kasse des Domkapitels fließen lassen. Werbezwecken dienten auch die fast 60 Heiltumsschriften, die zwischen 1512 und 1517 erschienen und sich mit dem Hl. Rock oder den anderen Reliquien der Trierer Kirchen befassten.[69]

Bis 1545 wurde der Hl. Rock regelmäßig gezeigt (zuerst jährlich, dann alle sieben Jahre), danach erst wieder 1655. Damals erlebte das Erzbistum unter Erzbischof Karl Kaspar von der Leyen eine kurze Verschnaufpause in den Kriegswirren. Die Hl.-Rock-Wallfahrt von 1655 wurde erneut zu einem Massenphänomen, denn an einzelnen Tagen kamen wieder Zehntausende Menschen nach Trier.[70]

e) Zwischenbilanz

Wallfahrten waren auch für die Bevölkerung im Raum des Erzbistums Trier in der Frühen Neuzeit ein komplexes Phänomen, das mehrere Bedeutungsebenen umfasste, darunter auch die eines religiösen Freizeitvergnügens. Die kirchlich-obrigkeitlichen Reform- und Normierungsversuche zielten gerade darauf ab, diese Multidimensionalität im Sinne einer stärkeren Spiritualisierung zu reduzieren.

Die Vielzahl der belegten Wallfahrtsstätten spricht für eine intensive Wallfahrtskonjunktur auch in der Region zwischen Rhein und Marne. Unsere Beobachtungen erweisen den Untersuchungsraum im Blick auf das Wallfahrtswesen als traditionsverhaftet. Damit ist gemeint, dass sich hier mittelalterliche Ausprägungen wie die Reliquienwallfahrten zu Heiligen durchaus gegenüber den ‚moderneren' Wallfahrten zu Marienbildern behaupten konnten. Das widerspricht nicht der Aufnahme neuer Elemente und auch nicht einem tendenziellen Strukturwandel, doch scheint dieser sehr moderat und ausgesprochen behutsam abgelaufen zu sein. Dementsprechend bedeuteten das Konzil von Trient und die nachtridentinischen Reformen keinen Bruch, ja sie haben sich lange Zeit nicht oder kaum auf das Wallfahrtswesen im Erzbistum Trier ausgewirkt. Insoweit waren die Wallfahrten überwiegend auch kein spezielles Mittel der Konfessionalisierung, sie konnten aber auch in diese Richtung punktuell eine Zuspitzung erfahren. Als konfessionelles Unterscheidungsmerkmal wirkten sie gleichwohl, wie Wallfahrtsverbote oder Verwüstungen von Wallfahrtsstätten in Perioden konfessioneller Kriege belegen.

69 Vgl. ebd., S. 96–106. Zu den Trierer Heiltumsschriften siehe Schmid, Wallfahrtslandschaft (wie Anm. 66), S. 43–55.

70 Dazu Seibrich, Heilig-Rock-Ausstellungen (Anm. 66), S. 197–206. Zu diesem Kupferstich siehe Markus Groß-Morgen, Ein Flugblatt zur Heilig-Rock-Wallfahrt 1655, in: Schneider, *Wallfahrt und Kommunikation* (Anm. 41), S. 245–280.

Wenn es einen markanten Einschnitt gegeben zu haben scheint, dann liegt dieser am ehesten in der Hochphase der katholischen Aufklärung, als die ‚Logik des Wunders' innerkatholisch an Bindekraft verlor und in einer Allianz von Erzbischof, bischöflichen Behörden und Teilen des Klerus Wallfahrten ihres religiösen Wertes entkleidet wurden. Das Beispiel des Erzbistums Trier verdeutlicht gleichzeitig, wie wenig konsensfähig dieser neue Wallfahrtsdiskurs war, gab es doch schon innerhalb der Verwaltung Widerstände.

III. Gesamtergebnis

Scheitern oder Erfolg: In diesem bipolaren Muster drückte sich die Geschichtsschreibung zu den nachtridentinischen Reformen gerne aus. Erzählen die einen gerne Erfolgsgeschichten, so die anderen Geschichten des Scheiterns. Zweifel sind angebracht. Die Reformen in den untersuchten Bereichen der Frömmigkeit erfolgten erst spät und ohne radikalen Bruch mit den überlieferten Frömmigkeitsmodellen. Es gab ein Nebeneinander von alten und neuen Elementen: alte Bruderschaften vortridentinischer Prägung neben den neuen; alte Wallfahrten zu Heiligenreliquien neben neuen zu Gnadenbildern Mariens. Es gab eine Vermischung, bei der sich auch Erwartungen der Masse der Gläubigen gestaltend auswirkten: Wallfahrten blieben auch ein Ort von Geselligkeit und Kommunikation und auch die Christenlehrbruderschaften mussten sich für das Totengedächtnis öffnen, das für sie ‚an sich' nicht bedeutsam war. Ein ‚Durchregieren' von oben nach unten ist zwar mitunter angestrebt, aber so gut wie nie verwirklicht worden. Reformen griffen, wenn zum Zwang andere Elemente hinzutraten und die Kooperationsbereitschaft an der Basis bei Klerus und Laien erreicht werden konnte. So konnten als Missbrauch oder Aberglaube abgelehnte Praktiken, die zuvor noch als fromm galten, beseitigt werden, wenn eine plausible, lebensnahe Alternative vermittelt wurde (die Andachten zum hl. Donatus ersetzten im 18. Jahrhundert allmählich die traditionellen so genannten Hagelfeiern).[71] Wo das nicht der Fall war, scheiterten Verbote: Die Wallfahrten mit den totgeborenen Kindern zu den Gnadenorten des Aufschubs hielten sich durch, weil sie ein drängendes Lebensbedürfnis befriedigten und kein akzeptables alternatives Angebot vorhanden war. Was in den beschriebenen Prozessen während 200 Jahren entstand, war eine Art Kompromiss, ein Modus Vivendi. Typisch dafür ist ein Bericht des Landdechanten im Dekanat Bitburg aus

71 Vgl. Schneider, Heilige Zeiten (Anm. 14), S. 328–330.

dem Jahr 1735, in dem er schreibt, das zentrale kirchliche Regelwerk im Erzbistum – die Synodalstatuten von 1678 – würde vielfach nicht beachtet, sondern Pfarrer und Gemeinden hätten sich aus altem und neuem Recht ausgesucht, was ihnen gefalle, woraus viele Streitigkeiten resultierten.[72] Dieser Modus vivendi wurde dann in der Phase der katholischen Aufklärung ‚von oben' aufgekündigt, was neue Konflikte erzeugte.

72 Vgl. Peter Oster, *Geschichte der Pfarreien der Dekanate Prüm-Waxweiler* (Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier, III), Trier 1927, S. 46.

„Pauper diabolus nec Graecum scivit, nec Latinum“[1]

Ein Fall von Besessenheit im Erzbistum Trier im Kontext der katholischen Aufklärung

Antje Bräcker (Mainz)

Einleitung: Der Exorzismus zwischen theologischen und medizinischen Weltdeutungssystemen

Der Exorzismus gehört zweifellos zu den umstrittensten Riten der katholischen Kirche. Dazu haben nicht unwesentlich Horrorgeschichten wie der mit großem Erfolg und mehreren Fortsetzungen verfilmte Roman *Der Exorzist* von William Peter Blatty beigetragen, die den Exorzismus als Produkt finstersten Aberglaubens darstellen. In extrem verzerrter und popularisierter Form wird hier das Unbehagen zum Ausdruck gebracht, das aus der Verortung des Exorzismus an der Schnittstelle von medizinischen und theologischen Weltdeutungssystemen resultiert. Gibt es überhaupt eine durch übernatürliche Phänomene verursachte Krankheit namens ‚Besessenheit‘, die das ebenfalls übernatürliche Heilmittel des Exorzismus erforderlich macht? Oder verhindert eine solche Annahme nicht vielmehr, dass einem Kranken eine dringend benötigte medizinische Behandlung durchaus natürlicher Leiden zuteil wird? Fälle von Exorzismen mit Todesfolge verleihen solchen Befürchtungen Auftrieb.[2] Sie kommt etwa auch in der Bestimmung des Katholischen Katechismus zum Ausdruck, der einen Exorzismus untersagt, wenn dem Leidenden erforder-

1 „Der arme Teufel sprach weder Griechisch noch Latein“. Zitat aus einem Votum Georg Christoph Nellers, Bistumsarchiv Trier (BATr) 20, 175, 14.

2 Immer wieder wird in diesem Zusammenhang der Fall der an Epilepsie erkrankten Studentin Anneliese Michel genannt, die Mitte der 1970er Jahre nach einem mehrmonatigen Exorzismus verstarb. Zu diesem so genannten ‚Fall Klingenberg‘ vgl. Felicitas D. Goodman, *Anneliese Michel und ihre Dämonen. Der Fall Klingenberg in wissenschaftlicher Sicht*, Stein am Rhein 1987. 2007 hat auch in den deutschen Medien der Fall einer rumänischen Nonne Aufsehen erregt, die bei einem Exorzismus zu Tode gekommen war. Vgl. zu diesem Fall etwa www.sueddeutsche.de/panorama/religioeser-fanatismus-in-rumänien-heimgesucht-vom-teufel-undd-von-aerzten-1.85221 (Abfrage vom 25.3.2011).

liche ärztliche Behandlungen verweigert werden;[3] ähnlich erlauben auch die zuletzt 1999 überarbeiteten Bestimmungen zur Durchführung eines Exorzismus *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* einen Exorzismus nur dann, wenn alle medizinischen und psychologischen Behandlungsmöglichkeiten erschöpft sind.[4] Die Furcht vor einem Missbrauch des Exorzismus ist nicht neu. Bereits das *Rituale Romanum* von 1614 hielt fest, ein Exorzismus sei nur dann zu vollziehen, wenn zuvor alle natürlichen Ursachen einer mutmaßlichen Besessenheit ausgeschlossen worden sind, insbesondere etwa Melancholie.[5]

Um die Furcht vor einem abergläubischen Missbrauch des Exorzismus, die Frage nach natürlichen und übernatürlichen Ursachen einer Besessenheit sowie die unterschiedlichen Deutungen von Exorzismus durch Mediziner und Theologen geht es auch in dem Exorzismusfall aus dem Erzbistum Trier im Jahre 1751, der im folgenden dargestellt wird.[6] Der Fall ist zugleich ein Zeugnis der frühen katholischen Aufklärung, in dem sich der bekannte Kirchenrechtler Georg Christoph Neller gleich mehrfach zu Wort meldete. Der Fall zeigt aber auch in unbehaglicher Weise, wie rasch sich auch vermeintlich rationalistische Erklärungsansätze im Dienste einer Ideologie (hier: der katholischen Aufklärung) instrumentalisieren, ja missbrauchen lassen.

Zur historischen Verortung des Falles: die katholische Aufklärung im Erzbistum Trier, ihre Befürworter und ihre Gegner

In den spätabsolutistischen katholischen Territorien des Reiches erhielt die Aufklärung u.a. durch die Verbindung mit staatlichen Reformen und Modernisierungsversuchen eine besondere Ausprägung. Solche sind in Trier etwa ab der Mitte des 18. Jahrhunderts, in der Regierungszeit Franz Georg von Schönborns feststellbar, der ab 1729 Erzbischof von Trier war.[7] In seiner Amtszeit ereignete sich auch der hier vorzustellende Exorzismusfall. Im Zentrum der katholischen Aufklärung stand die Abkehr von der so genannten Barockfrömmigkeit und die Hinwendung zu einem schlichten, auf das Wesentliche reduzierten, jedermann verständlichen

3 Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche* (1997), Nr. 1673, hier nach www.vatican.va/archive/DEU0035/_P5E.HTM (Abfrage vom 25.3.2011).

4 Vgl. *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Vatikanstadt 2003, die sich eng an die zuvor zitierte Stelle des Katechismus anlehnen.

5 Vgl. *Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. jussu editum […]*, Antwerpen 1744, S. 335f.

6 Der Fall ist dokumentiert im Bistumsarchiv Trier (BATr) 20, 175, S. 13–80.

7 Zur katholischen Aufklärung im Erzbistum Trier vgl. Gunther Franz (Hrsg.), *Aufklärung und Tradition. Kurfürstentum und Stadt Trier im 18. Jahrhundert. Ausstellungkatalog und Dokumentation* (Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken, 16), Trier 1988.

und verinnerlichten Glauben, in dessen Mitte die christliche Tugend der Nächstenliebe stand. Neben Auswüchsen der Volksfrömmigkeit wie etwa ein exzessives Wallfahrts- und Bruderschaftswesen sagte die katholische Aufklärung auch dem Aberglauben den Kampf an. Hierzu gehörte neben Hexerei und Magie vor allem auch der Wunderglaube. Die Kritik an abergläubischen und volksfrommen Praktiken lässt sich unter ein anderes Anliegen der katholischen Aufklärung subsumieren: ihren pädagogischen Impetus, der die Katholiken bildungsmäßig an das Niveau protestantischer Gebiete heranführen und den Anschluss des Katholizismus an die Moderne erreichen sollte.[8]

Der Exorzismusfall ‚Anna Maria Barthens'

Um Aberglaube, Unbildung und um ihre Bekämpfung geht es auch in dem Exorzismusfall, den ich im Folgenden vorstellen werde. Die Eckdaten des Falles sind schnell erzählt: eine dreißigjährige Frau, Anna Maria Barthens aus Lieser bei Neuerburg in der Eifel, fühlte sich von Dämonen bedrängt und ist zu dem Zeitpunkt, an dem die Überlieferung einsetzt (April 1751) bereits mehrfach einem Exorzismus unterworfen worden.[9] Nun sind aber Zweifel an der übernatürlichen Ursache ihres Leidens laut geworden, die in einer Reihe von Gutachten diskutiert werden. Die in den Gutachten aufscheinenden medizinischen und theologischen Debatten um die Frage nach der Natürlichkeit oder Übernatürlichkeit des Leidens der mutmaßlichen Besessenen reflektieren in unterschiedlichem Maße (katholisch-)aufklärerisches Gedankengut und eine Verwurzelung in der ‚Barockfrömmigkeit'. Eine Zuordnung im Sinne von medizinischer Weltdeutung = aufklärerisch und theologischer Weltdeutung = ‚barock'- oder auch ‚volks'-fromm greifen in diesem Fall zu kurz, wie noch zu zeigen sein wird. Die besessene Frau selbst bleibt stumm; nur ihren mutmaßlichen Dämonen wird Redezeit eingeräumt.

Allgemeines zum Exorzismus

Zunächst aber noch einige Anmerkungen zum Exorzismus. Der Exorzismus ist keine katholische oder auch christliche Eigentümlichkeit. Die Vorstellung, böse

8 Zu den inhaltlichen Anliegen der katholischen Aufklärung vgl. Hermann Bausinger:, Aufklärung und Aberglaube, in: Dietz-Rüdiger Moser (Hrsg.), *Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens*, Darmstadt 1992, S. 269–290, ferner Heribert Smolinsky: *Kirchengeschichte der Neuzeit I*. Düsseldorf 2008, S. 170–179.

9 Zu den Hintergründen des Falles vgl. BATr 20, 175, S. 27–48.

Entitäten könnten von Personen oder auch Sachen Besitz ergreifen, und diese schädigen, ist den meisten Religionen bekannt, ebenso wie Rituale zu ihrer Vertreibung.[10] Regelmäßig wird ein Exorzismus bei der Taufe vollzogen.[11] Das Formular für den Vollzug eines Exorzismus ist im *Rituale Romanum* zu finden, das 1614 von Papst Paul V. herausgegeben wurde.[12] Sein Gebrauch war jedoch nicht verbindlich, sondern nur empfohlen. So waren zusätzlich eine Reihe von Exorzismusformularen aus den Eigenliturgien im Gebrauch, im vorliegenden Fall etwa das Rituale Trevirense von 1576.[13] Zudem entstanden Exorzismushandbücher, die Abläufe für eine Vielzahl von Personal- und Sachexorzismen bereitstellten. Für Trier ist hier der *Libellus Benedictionum et Exorcismorum* des Martin von Cochem zu erwähnen.[14]

Um den Missbrauch des Exorzismus zu vermeiden, warnte das Rituale Romanum ausdrücklich davor, natürliche Phänomene dem Wirken von Dämonen zuzuschreiben. Insbesondere sei eine Verwechslung mit Krankheiten wie etwa der Melancholie zu vermeiden. Außerdem wird eine eindeutige Verhältnisbestimmung zwischen Arzt und Exorzist vorgenommen: „Caveat proinde Exorcista, ne ullam medicinam infirmo vel obsesso praebeat, aut suadeat, sed hanc curam Medicis relinquat".[15] Zur Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Phänomenen, die dem Wirken böser Geister zuzuschreiben seien und darum des Exorzismus bedürften, stellte es eine Liste von Kriterien auf. Zu den wichtigsten gehörten:

1) das Sprechen und Verstehen einer fremden Sprache,
2) das Offenbaren verborgener und weit entfernter Ereignisse,
3) Kräfte, die diejenigen deutlich übersteigen, die nach Alter und Verfassung zu erwarten sind.[16]

10 Vgl. Hort H. Figge, Exorzismus. I. Religionswissenschaftlich, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*[4] 2 (1999), Sp. 1828.
11 Vgl. *Katechismus* (Anm. 3), Nr. 1673.
12 Vgl. *Rituale* (Anm. 5), S. 335–365.
13 Vgl. *Libri officialis sive Agendae s. Treverensis ecclesiae […]*, Trier 1576, S. 367–380.
14 Martin von Cochem, *Libellus Benedictionum et Exorcismorum […]*, Mainz/Frankfurt 1712. Der Kapuziner Martin von Cochem (1634–1712) gilt als der bedeutendste Erbauungsschriftsteller des Barock im Trierer Raum. Vgl. zu ihm Martin Persch, Martin von Cochem, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 5 (1993)*. S. 947f.
15 Vgl. *Rituale* (Anm. 5), S. 338: „Daher hüte sich der Exorzist, dem Kranken oder Besessenen irgendeine Arznei zu geben oder ihm anzuraten, sondern dieses Heilmittel überlasse er den Ärzten."
16 Vgl. hierzu *Rituale* (Anm. 5), S. 335.

Die Diskussion dieser Kriterien und damit die Frage, ob die Betroffene einem neuerlichen Exorzismus unterzogen werden solle oder nicht, sind Thema der Gutachten im Fall ‚Anna Maria Barthen'.

Das Votum Nellers

Ich beginne mit dem Votum Georg Christoph Nellers, der als Assessor dem Erzbischof über den Exorzismusfall in Lieser berichtete, aber auch selbst als Exorzist tätig wurde.[17] Nellers Gutachten dominiert allein schon durch seinen Umfang, die ausführliche Schilderung der Ereignisse und ihre Bewertung den Fall.

Der Trierer Kirchenrechtler Georg Christoph Neller (1709–1783) ist als Vertreter des so genannten Episkopalismus bekannt geworden, jener ekklesiologischen Theorie also, die die Position der Bischöfe gegenüber dem päpstlichen Primat zu bestärken versuchte.[18] Er war ein Weggefährte des Trierer Weihbischofs Nikolaus von Hontheim, an dessen *Febronius* Neller in noch nicht eindeutig geklärtem Umfang mitgearbeitet hat.[19]

Seine Schilderung der Ereignisse in Lieser ist vom Geist der katholischen Aufklärung imprägniert. Der Zweifel an der Besessenheit der Anna Maria Barthens und das Mißtrauen, ob hier nicht ein Betrug vorliege und die Frau ihre Besessenheit nur fingiere, zieht sich wie ein roter Faden durch seine Berichte.

Nach Darstellung Nellers (die einzige zusammenhängende Schilderung des Falles) hat sich folgendes zugetragen.[20] Die Frau fühlte sich von 27 Dämonen unter Führung „Beelzebubs" besessen bzw. belagert, von denen drei durch Exorzismen vertrieben wurden. Diese ‚Besessenheit' habe wenige Wochen vor ihrer Hochzeit begonnen und habe nach ihrer ersten Niederkunft beachtlich zugenommen – was Neller in einem späteren Brief zu der Vermutung veranlasst, die vermeintliche Besessenheit sei wohl eine Abneigung gegen den Ehestand. Die Besessenheit äußere sich in innerer Unruhe und Selbstmordgedanken, auch sei sie ihrem erstgeborenen Kind gegenüber feindlich eingestellt gewesen, nachdem dieses getauft worden sei, habe es auch nicht stillen oder in den Arm nehmen können. Es sei im Alter von zwei Jahren an einer Kinderkrankheit verstorben. Lasse die Besessenheit nach, so

17 Vgl. BATr 20, 175, S.33.

18 Zum Episkopalismus vgl. Wolfgang Müller, *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung* (= Handbuch der Kirchengeschichte, 5), Freiburg i. Br. 1985, S. 491–507.

19 Zu Neller vgl. Gunther Franz, Neller-Hontheim und der Episkopalismus – Febronianismus, in: Ders., *Aufklärung und Tradition* (Anm. 7), S. 101–105; ferner Heribert Raab: Georg Christoph Neller und Febronius, in: *AmrhKG* 11 (1959), 185–206.

20 Die Darstellung folgt BATr 20, 175, S. 27–48.

sei sie eine vernünftige Frau, die sehr unter ihrer Heimsuchung leide, allerdings sei sie auch unduldsam gegen alle diejenigen, die ihr eine natürliche Ursache derselben nahelegen wollten. Bis zum 6. April 1751 war die Frau insgesamt viermal einem Exorzismus an unterschiedlichen Orten in Trier unterzogen worden, so im Haus Nellers, in der Kapuzinerkirche und in St. Simeon.

Dass hier tatsächlich Besessenheit vorliegt, zieht Neller von Anfang an in Zweifel. Sorgfältig wägt er Pro und Contra einer Besessenheit ab.

Für eine Besessenheit könnten nach Ansicht Nellers sprechen:

1) Das Sprechen und Verstehen fremder Sprachen, vor allem des Lateinischen und des Französischen.[21] Dies hält Neller für wenig erstaunlich: nur zu leicht habe die Frau das Lateinische in dem Umfang, wie sie es im Exorzismus von sich gegeben habe, in der Schule, auf der Straße oder in der Kirche sich aneignen und wie ein Papagei lernen können („si psittacus per quatuor anno exercitetur, discet").[22] Zwar verstehe sie das Lateinische korrekt, mache beim Sprechen aber viele grammatikalische Fehler. In einem Gebiet, das von französischen Soldaten unterwandert sei, sei es für sie auch keine Schwierigkeit gewesen, französische Wörter zu lernen. Ihr Französisch (oder das ihres Dämons) sei sehr mangelhaft, und dass das staunende Volk eine unsinnige Silbe wie „deremdedem" als ungarisch identifizierte,[23] darüber kann Neller nur den Kopf schütteln. Kurz gesagt, Neller kommt zum selben Schluss wie die Beobachter des Besessenheitsfalles von Loudun: „Les critiques, qui etaient les gens d'Esprit et les gens scavans trouvèrent que le diable ne parloit guère mieux qu'un Ecolier qui a mis à peine le pied sur le seüil d'un Collège".[24]

21 Vgl. BATr 20, 175, S. 39–41.
22 Vgl. BATr 20, 175, S. 40.
23 Vgl. BATr 20, 175, S. 31.
24 Vgl. BATr 20, 175, S. 41. Der Fall des Jesuitenpater Urbain Grandier, der von den Nonnen des Ursulinenklosters in Loudun bezichtigt wurde, sie verhext zu haben, und der schließlich 1634 als Hexer verbrannt wurde, gehört zu den berühmtesten Kriminalfällen im Frankreich des 17. Jahrhundert. Zeitnah schildert Nicolas Aubin, *Histoire des Diables de Loudun*, Amsterdam 1693 die Ereignisse. Eine ausgezeichnete moderne Darstellung des Falles ist Aldous Huxley, *The Devils of Loudun*, London 1952, die sich trotz romanhafter Elemente eng an den Quellen zu dem Fall orientiert. Bei dem von Neller mehrfach in seinem Gutachten herangezogenen Buch über *causarum celebrium* handelt es sich vermutlich um François Gayot de Pitaval, *Causes célèbres et interessantes avec les jugements qui les ont décidées*, eine zwischen 1734 und 1743 zusammengestellte Sammlung von Rechtsfällen. Welche Auflage dieses weit verbreiteten Werkes Neller verwandte, ließ sich nicht feststellen.

2) Eine Abneigung gegen heilige Gegenstände, aber auch gegen Arbeit, wie Neller bissig bemerkt.[25] Diese Abneigung gegen alles Heilige hält Neller schlichtweg für die Einbildung einer überreizten Phantasie. Seine Ansicht begründet er mit zwei medizinischen Voten über Besessenheitsfälle in Frankreich.[26]

3) Krämpfe und Bewusstseinsveränderungen. Ob diese übernatürliche Ursachen haben, will Neller dem Urteil der Mediziner überlassen. Er selbst zweifelt nicht an ihren natürlichen Ursachen und begründet dies erneut mit einem medizinischen Gutachten zum Fall ‚Loudun'.[27]

4) Lautäußerungen, wie Rülpser, Gebrüll und Hundegebell, die sie am würdigen Kommunionempfang hinderten.[28]

Gegen eine Besessenheit spricht für Neller vor allem der Charakter der beiden Hauptpersonen:

1) Den Dämon oder Teufel bezeichnet Neller mehrfach als *pauper diabolus*.[29] Verharmlosung, Verachtung und Mitleid bringt Neller damit gegenüber dem mutmaßlichen Dämon der Besessenen entgegen, den er für lieb, aber einfältig hält.[30] Lieb (*dulcis*) deswegen, weil er sich um sein ‚Opfer' sorge und gar versuche, dieses vor Schaden im besessenen Zustand zu bewahren. Außerdem weine er um den Verlust der göttlichen Gnade, erweise sich im Exorzismus als regelrecht fromm und anstellig und spreche brav seine Gebete. Er habe sich als unfähig erwiesen, eine Levitation seines Opfers herbeizuführen oder verborgene und zukünftige Dinge zu enthüllen. Er kann weder Latein noch Griechisch, außer dem, was er aus den Exorzismusformeln des Exorzisten aufgeschnappt hat. Seine theologischen Erkenntnisse erweisen ihn als braven Katechismusschüler, aber nicht mehr. Schließlich lässt er sich auch noch von den Exorzisten durch einen fingierten Exorzismus mit einem Kopfschmerzmittel als angeblich heiliger Materie in die Irre führen.

2) Die mutmaßlich Besessene beurteilt Neller wesentlich härter. Zunächst versucht er sich noch an einer medizinischen Diagnose ihres Leidens: sie sei schon als Mäd-

25 Vgl. BATr 20, 175, S. 29: „Ecclesiam, res sacras, et sanctorum corporum reliquias abdorret, prout etiam laborem manuum".
26 Vgl. BATr 20, 175, S. 41–43.
27 Vgl. BATr 20, 175, S. 43.
28 Vgl. BATr 20, 175, S. 28.
29 Vgl. BATr 20, 175, S. 14; 35.
30 Zur Charakterisierung des Teufels durch Neller vgl. BATr 20, 175, S. 35–38.

chen leicht erregbar gewesen und habe erst sehr spät (mit 26 Jahren) geheiratet. Damit sei sie geradezu prädestiniert für ein Leiden, das vor allem Frauen befalle und bereits von Hippokrates beschrieben worden sei. Dabei komme es nach Eintritt der Menstruation zu einer Blut(über)fülle und einer Stockung des Blutes in den Organen. Die Betroffenen sähen Geister und fühlten sich von Dämonen belagert.[31] Mit anderen Worten: die vermeintlich Besessene sei eine Hysterikerin. Die Krankheitsbezeichnung ‚Hysterie' leitet sich von dem griechischen Wort für Gebärmutter *hystera* ab. Damit ist die Krankheit genderspezifisch, weiblich. Nach frühneuzeitlicher Vorstellung war die Ursache der Hysterie eine Gebärmutter, die im Körper umherwanderte oder diesen gar (oft in Form eines Frosches) verließ, wenn sie nicht regelmäßig mit Samen gefüllt wurde. Als ein probates Mittel gegen Hysterie wurde daher die Schwängerung der betroffenen Frau angesehen.[32] An den natürlichen Ursachen der vermeintlichen Besessenheit, so Nellers Ergebnis, könnten also keine Zweifel bestehen.

Neller argumentiert in seinen Ausführungen strikt empirisch, d.h., mit dem, was er selbst als Augenzeuge der Ereignisse wahrgenommen hat. Zur Unterstützung seiner Schlussfolgerungen zieht er ebenfalls Augenzeugenberichte in ähnlichen Fällen heran. Seine Zeugen sind alle der französischen Literatur entnommen. Das hat wohl zwei Gründe: zum einen, dass Neller sich hauptsächlich auf den Besessenheitsfall in Loudun als Vergleichsgröße bezieht. Zum anderen aber, weil die Suche nach natürlichen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Ursachen vermeintlich übernatürlicher Phänomene wie Besessenheit, Hexerei und Vampirismus in Frankreich als dem Mutterland der Aufklärung in jener Zeit besonders virulent war.[33]

In einem Schreiben an den Trierer Erzbischof vom 16. April konnte Neller dem Fall ‚Anna Maria Barthen' noch eine Dimension hinzufügen, die ihn endgültig zu Farce geraten ließ.[34] Ein Priester, so Neller, habe ihm von einem Gespräch mit einem Schiffer berichtet, das ein wenig schmeichelhaftes Licht auf den Charakter

31 Vgl. BATr 20, 175, S. 44–46.

32 Die Hysterie hat nicht zuletzt wegen ihrer genderspezifischen Aspekte große Beachtung in der kulturgeschichtlichen und medizinanthropologischen Forschung erfahren. Vgl. hierzu statt aller Regina Schaps, *Hysterie und Weiblichkeit. Wissenschaftsmythen über die Frau,* Frankfurt/New York 1982, S. 18–42.

33 Auch in der etwa zeitgleich zur katholischen Aufklärung stattfindenden Debatte über den Vampirismus überschneiden sich volksfromme und aufklärerische, medizinische und theologische Diskurse. Federführend in dieser Debatte war der lothringische Benediktinerabt Dom Augustin Calmet (1672–1757). Die Debatte lässt sich nachvollziehen anhand von Klaus Hamberger, *Mortuus non mordet. Kommentierte Dokumentation zum Vampirismus 1689–1791*, Wien 1992.

34 Zur Charakterisierung der Frau vgl. BATr 20, 175, S. 70–72.

der Besessenen warf. Die betroffenen Anna Maria Barthens habe 1748 während der Traubenlese zwei Ordensbrüder zum Geschlechtsverkehr (*ad illicitos concubitus*) verführt. Der Seemann gab an, er selbst habe die Leiter getragen, die den beiden Geistlichen Zugang zum Fenster der Frau verschaffte. Zwar äußert Neller sogleich Zweifel, ob dies wirklich so geschehen sei oder es sich lediglich um eine Verleumdung handle (*An historia sit, vel potius fabula et detractio, Deus scit*),[35] mahnt aber dennoch zur Vorsicht. Zuviel gebe es, was ihm an dieser Frau böse auffiele: so weise sie die Jesuiten als Exorzisten zurück, deren Fähigkeiten doch außer Zweifel stünden, liebe es jedoch, von den Kapuzinern exorziert zu werden. Sie hasse Arbeit und den Haushalt, liebe die Muße und treibe sich in der Stadt herum. Auch an ihrer Keuschheit und ehelichen Treue meldete Neller Zweifel an.[36] Damit stellte Neller die mutmaßlich Besessene als Antitypus der anständigen Hausfrau dar: ihre Glaubwürdigkeit war damit endgültig dahin.

Anfang Mai schließlich konnte Neller den Fall ‚Anna Maria Barthens' abschließen. Er habe, so Neller, von dem Medikus Lettegast erfahren, dass die Betroffene im dritten Monat schwanger sei. Damit verbiete sich eine Fortsetzung der Exorzismen, da die dabei auftretenden Verrenkungen dem Fötus schaden könnten. Er empfiehlt, die Eheleute nach Hause zu schicken. Der Mann, so Neller, solle seine Frau nicht nur zu leichten Handarbeiten, sondern zu schwerer körperlicher Arbeit heranziehen.[37] Ein etwas seltsames ‚Therapiekonzept' für eine schwangere Frau. Unausgesprochen steckt dahinter wohl erneut der Vorwurf Nellers, die Frau fingiere ihre Besessenheit, um Aufmerksamkeit zu erlangen – körperliche Arbeit werde sie von ihren Einbildungen ablenken und heilen. Diese ‚Arbeitstherapie' reflektiert aber auch die Aufwertung, die die Berufsarbeit durch die katholische Aufklärung erfuhr: Neller begreift hier offensichtlich die weibliche Hausarbeit als Kriterium der Frömmigkeit, ihre Verweigerung als moralisch verwerflich. Mit der Feststellung, bei dem Leiden der vermeintlich Besessenen handle es sich um eine natürliche Krankheit, die auch nur mit natürlichen Mitteln zu heilen sei, beendet Neller sein Votum.[38]

35 Vgl. BATr 20, 175, S. 70.
36 Vgl. BATr 20, 175, S. 71.
37 Vgl. BATr 20, 175, S. 80
38 Vgl. ebd.

Das Votum des Arztes

Zu einer anderen – und völlig überraschenden – Bewertung des Falles kommt der Neuerburger Medicus Lettegast. Wie Neller in seinem Brief Anfang April an den Erzbischof schrieb, hatte sich Anna Maria Barthens an diesen Arzt gewandt, weil er schon andere ähnlich Leidende erfolgreich behandelt habe und dabei auch den Exorzismus favorisiere.[39] Lettegast beginnt sein erster Votum mit einem Seitenhieb auf Neller: um nicht dem eigenen Vorurteil anheimzufallen und damit die christliche Pflicht zu Nächstenliebe zu verletzen, so der Arzt, wolle er strikt medizinisch und naturphilosophisch argumentieren.[40] Indem er die Nächstenliebe ins Zentrum seiner Erwägungen stellt, verortet er sich aber zugleich wie Neller in der katholischen Aufklärung, die ebenfalls die Nächstenliebe im Zentrum des christlichen Glaubens sah.[41] Wo Neller rationalistisch argumentierte, um die mutmaßliche Besessene als Betrügerin zu entlarven, bediente sich Lettegast des rationalistischen medizinisch-naturphilosophischen Diskurses, um die Besessenheitsvermutung letztendlich zu bestätigen. Lettegasts Bezug auf die Nächstenliebe ist übrigens kein leeres Wort: bei aller, manchmal etwas großsprecherischer, Gelehrsamkeit und einer Vorliebe für Sprachspielereien ist in Lettegasts Voten doch immer das tiefempfundene Mitgefühl für die unglückliche Frau spürbar. Ihm ist vor allem daran gelegen, den von Neller erhobenen Vorwurf zu entkräften, bei der Betroffenen handle es sich um eine Hysterikerin und Melancholikerin.

Die Argumentationsweise des Arztes im Einzelnen nachzuzeichnen, erfordert eine eigene medizingeschichtliche Abhandlung. Ich werde sie nur kurz umreißen.

Lettegast erteilt Nellers Versuch mit Hilfe des Hippokrates bei der mutmaßlich Besessenen Hysterie zu diagnostizieren, eine deutliche Absage: die Betroffene habe regelmäßig menstruiert, ein Hysterie verursachender Säftestau damit ausgeschlossen. Eine Reihe von Symptomen, die Neller der Hysterie und Melancholie zuschreibt, führt Lettegast außerdem auf die Frühschwangerschaft der betroffenen Frau zurück.[42] Die Säftelehre, derer sich die Theologen bei ihrer Unterscheidung zwischen Besessenheit und natürlichen Krankheitsursachen noch bedienten, war medizinisch mit der Entdeckung des Blutkreislaufs 1628 durch William Harvey

39 Vgl. BATr 20, 175, S. 13.

40 Vgl. BATr 20, 175, 16. Das gesamte Votum umfasst BATr 20, 175, S. 16–22, ein zweites Votum Lettegasts befindet sich in BATr 20, 175, 75–79.

41 Vgl. hierzu den Hirtenbrief des Salzburger Erzbischofs Colloredo, eines herausragenden Vertreters der katholischen Aufklärung, in Peter Hersche, *Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich,* Bern 1976, S. 56–61.

42 Vgl. BATr 20, 175, S. 16–19 und 77–79.

bereits obsolet geworden.[43] Das hatte auch Folgen für die Bewertung der Hysterie, die seit dem 17. Jahrhundert zunehmend als Nervenkrankheit betrachtet wurde. Diese neue Deutung der Hysterie blieb nicht unwidersprochen und erlangte erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts allgemeine Akzeptanz.[44] Diesen Stand der medizinischen Erkenntnis reflektiert das Gutachten des Mediziners Lettegast: Es rekurriert einerseits noch auf den älteren Erklärungsansatz der hippokratischen Säftelehre, deutet aber andererseits einige Phänomene der Besessenheit, bei denen die am Fall beteiligten Theologen übernatürliches Wirken der Dämonen vermuten, aufgrund der Wirkweise der Nerven, die seit den 1730er Jahren intensiv erforscht wurde.[45] So erklärt er etwa die „übernatürlichen" Kräfte der Besessenen und ihre außergewöhnliche Sensibilität für sakrale Gegenstände.[46] Zwei Phänomene vermag er sich allerdings auch mit der modernsten medizinischen Erkenntnis nicht zu erklären: Das ist einmal die Fähigkeit der Besessenen, Verborgenes zu enthüllen (auch wenn es sich dabei nur um Nachbarschaftsquerelen wie gestohlene Pflaumen handelte) und ihre Fähigkeit, fremde Sprachen zu sprechen, die Lettegast trotz aller Einwände Nellers für beachtlich hält.[47] Hier seien offenbar Dämonen am Werk, die in den Kompetenzbereich des Priesters, nicht des Mediziners fielen.

Die Voten der Kapuzinerbrüder Ludovicus und Dominicus

Eine zu Nellers Ansichten kontroverse Meinung vertreten auch die beiden Kapuzinerbrüder Ludovicus und Dominicus. Beide haben an den Exorzismen der Anna Maria Barthens teilgenommen, Frater Dominicus sogar als Exorzist.

Der 1528 gegründete Reformorden der Franziskaner waren neben den Jesuiten Träger der katholischen Reform (nicht nur) im Erzbistum Trier. Im Gegensatz zu den Jesuiten machten sich die Kapuziner jedoch rasch und oft durch deviante Frömmigkeitspraktiken aktenkundig: dazu gehörten vor allem nicht autorisierte Medaillen und Benediktionen, die zwar von den Gläubigen begeistert angenommen wurden, jedoch den Unmut der Kirchenoberen erregten. Ständiger Streitpunkt

43 Zu William Harvey vgl. Roy Porter, *Die Kunst des Heilens. Eine medizinische Geschichte der Menschheit von der Antike bis heute,* Heidelberg/Berlin 2003, S. 213–218.

44 Vgl. Regina Schaps (Anm. 32), S. 36–42.

45 Zu dieser Zeit wurde insbesondere in der Erforschung der Reflexe Pionierarbeit geleistet. Zu den Anfängen der Neurologie vgl. Roy Porter (Anm. 43), S. 536–546.

46 Vgl. BATr 20, 175, S. 19–22, sowie 76f.

47 Vgl. BATr 20, 175, S. 75f.

war auch die Tatsache, dass die Kapuziner die Gläubigen ihrer Pfarrkirche entfremdeten und an ihre eigenen Kirchen bzw. Predigtstühle banden.[48]

Beide Kapuziner bejahen die Besessenheit uneingeschränkt, da, wie sie argumentieren, alle wesentlichen Anzeichen einer Besessenheit vorliegen. Ja, so Fr. Ludovicus, wolle man Besessenheit durch einen tatsächlich existierenden Dämon (*daemonium […] non putativem […], sed verum et reale*) in diesem Fall leugnen, so müsse man generell Zweifel an der Besessenheit und dem Wirken von Dämonen anmelden: dies vertrage sich jedoch schlecht mit der Heiligen Schrift.[49] Sie beziehen sich dabei im Wesentlichen auf Zeichen, die bereits Neller in seinem Gutachten genannt hat: Dazu gehört für beide das Sprechen und Verstehen fremder Sprachen, wobei Fr. Dominicus die von Neller monierten grammatikalischen Fehler für eine Hinterlist des Teufels hält, mit der dieser seine Anwesenheit zu verschleiern versuche.[50] Unbehagen angesichts sakraler Gegenstände, Krämpfe und Gliederverrenkungen, ungewöhnliche Kräfte, Bewusstseinsveränderungen, die unter Einfluss des Exorzismus verschwinden, Kenntnis verborgener Dinge sind weitere Zeichen von Besessenheit, die die Fratres nennen und im vorliegenden Fall konstatieren.[51] Beide argumentieren mit ihrer Autorität als Augenzeugen und einer Fülle von Details, die nur jemand nennen kann, der bei den Exorzismen anwesend war. Im Gegensatz zu Neller genügt ihnen allerdings dieses objektive Vorhandensein der Zeichen einer Besessenheit. Eine weitergehende Analyse der Vorkommnisse unter Einbeziehung von Charakter und Lebensumständen der mutmaßlichen Besessenen, die Neller leistet, fehlt bei den Kapuzinern. Nur Frater Dominicus untermauert seine Beobachtungen mit den theoretischen Erörterungen zweier dämonologischer Traktate, des *Armamentarium* des Franziskaners Ubaldus Stoiber[52] sowie des *Manuale exorcistarum* des Candido Brognolo.[53]

48 Zur Rolle der Kapuziner in der katholischen Reform, vor allem im Rheinland, vgl. Arsenius Theobald Jacobs, *Die rheinischen Kapuziner 1611–1725. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 62), Münster 1993.

49 Vgl. BATr 20, 175, S. 23.

50 Vgl. BATr 20, 175, S. 63.

51 Die Voten befinden sich in BATr 20, 175, S. 23–26 (Frater Ludovicus) bzw. S. 60–67 (Frater Dominicus).

52 Ubaldus Stoiber, *Armamentarium Ecclesiasticum complectens Arma spiritualia fortissima ad insultus diabolicos elidendos, & feliciter superandos […].* 3. Aufl., Stadt am Hof o.J.

53 Candido Brognolo, *Manuale Exorcistarum, ac Parochorum, hoc est Tractatus de curatione, ac protectione divina […]*, Lyon 1658.

Zusammenfassung

Ein Fall wie der hier vorgestellte ist insofern ein Glücksfall, als er Einblicke in vormoderne Denkweisen, die einem in sich schlüssigen religiösen Weltbild verhaftet sind, wie auch in ‚moderne', d.h. empirisch-rationalistische Argumentationsstrukturen erlaubt. Interessant ist dabei das Votum des Mediziners Lettegast, der einerseits mit den (für Zeitgenossen) ‚modernsten' medizinisch-naturwissenschaftlichen Argumenten operiert, andererseits aber zu religiösen Denkmustern greift, wenn sich für ihn unerklärliche Phänomene ereignen, wie das Reden in fremden Sprachen durch eine einfache Landfrau. Dieses erklärt der sprachgewandte Theologe Neller ‚rationalistisch' mit der Lebenswelt der Betroffenen. Neller wiederum bedient sich eines obsolet werdenden medizinischen Diskurses, der antiken Humoralpathologie, zur Widerlegung der Besessenheit. Beide Männer sind also in ihren unterschiedlichen religiösen und medizinischen Wissenskulturen teils einem modern-rationalistischen, teils einem traditionellen Weltbild verpflichtet.

Im Weltbild des Arztes und in dem der Kapuziner hat das Wunderbare noch einen nicht zu hinterfragenden Platz in der Religion. Für den katholischen Aufklärer hingegen ist es nur lästiger Aberglaube, Einbildung einer überreizten Fantasie, die es schnellstes auszumerzen gilt: durch die Suche nach natürlichen Ursachen, Belehrung der Betroffenen und nicht zuletzt: durch tägliche treue Pflichterfüllung der vermeintlichen Besessenen in ihrem Lebensbereich.

Öffentliche Meinung, Raum der Öffentlichkeit

Opinion publique, Espace public

Sorcellerie, justice et opinion publique à la fin du XVIIIe siècle: l'affaire Anna Göldi

Jean Mondot (Bordeaux)

Le 13 juin 1783, Anna Göldi,[1] âgée de 48 ans, est décapitée à Glaris en place publique. Elle est accusée d'avoir empoisonné – mais pas tué – la fille de son ancien maître Johann Jakob Tschudi-Elmer (1747–1800), médecin, conseiller du canton et juge. Les rumeurs accusent le docteur d'avoir eu des relations charnelles et coupables, puisqu'adultérines, avec Anna Göldi.

Il faut relater brièvement les faits avant de se concentrer sur les trois aspects annoncés: la sorcellerie, la justice et l'opinion publique. Cette « affaire » qui déjà à l'époque avait fait grand bruit[2] a connu une nouvelle actualité il y a quelques années grâce à la fiction et, plus récemment, grâce à de nouvelles recherches conduites par Walter Hauser.[3] Nous lui empruntons le résumé qui suit.[4]

Anna Göldi est entrée en septembre 1780 au service des Tschudi, comme servante. Un an plus tard, en octobre 1781, une dispute éclate entre la servante et la fille Anna Maria appelée Annamiggeli, âgée de huit ans. Peu après, on trouve des épingles dans la tasse d'Annamiggeli. Le docteur Tschudi, son maître, renvoie alors la servante au motif qu'elle aurait placé elle-même ces épingles dans la tasse de lait pour se venger de l'enfant. Anna Göldi déclenche alors, elle-même, la procédure en

1 Göldi ou Göldin, les deux graphies coexistent.

2 Je me permets de renvoyer en particulier à Jean Mondot, Staatsräson und Kritik in einigen Stadtrepubliken des 18. Jahrhunderts, in: *Geschichtswissenschaft und Zeiterkenntnis. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Festschrift zum 65. Geburtstag von Horst Möller*, ed. par Klaus Hildebrandt, Udo Wengst, Andreas Wirsching, München 2008, pp. 51–66.

3 Il s'agit du roman de Eveline Hasler, *Anna Göldin. Letzte Hexe*, Zürich 1982, dont s'est inspiré dix ans plu tard le film de Gertrud Pinkus intitulé aussi *Anna Göldin – letzte Hexe*. Les recherches en archives de Walter Hauser, *Der Justizmord an Anna Göldi. Neue Recherchen zum letzten Hexenprozess Europas*, Zürich 2007, ont permis d'une part de découvrir de nouveaux documents et d'autre part de réexaminer de manière approfondie non seulement le procès lui-même mais aussi son contexte social, confessionnel et politique. Cet ouvrage est le plus complet publié à ce jour sur cette affaire.

4 Voir W. Hauser, comme note précédente, pp. 7–9.

dénonçant son maître au pasteur de Glaris, Johann Jakob Tschudi. Or ce personnage est non seulement la plus haute autorité ecclésiastique du pays, le « gardien des mœurs » mais il est en outre l'oncle du maître de Anna Göldi. C'est à lui qu'elle confie des secrets dont son maître le docteur Tschudi aura rapidement connaissance et qu'il qualifiera ensuite de « délires diaboliques ». Quels sont ces secrets? Peut-être justement l'inconduite du docteur Tschudi. Un mois après le renvoi d'Anna, en novembre 1781, Annamiggeli tombe gravement malade. L'enfant souffre d'accès d'épilepsie et commence à cracher des épingles. Aussitôt, on accuse Anna de l'avoir empoisonnée.

La servante, revenue entre-temps dans son pays natal, le Werdenberg, est déclarée publiquement d'arrestation. Elle s'enfuit alors à Degersheim dans le Toggenburg. Mais elle est arrêtée et ramenée à Glaris le 21 février 1782. Pendant le procès, le ministère public l'accuse d'avoir donné un biscuit (*Leckerli*) « ensorcelé » à la petite Annamiggeli en présence d'une de ses connaissances, Rudolf Steinmüller. Ce biscuit aurait fait germer et pousser dans le corps de l'enfant des épingles qui se seraient multipliées et auraient provoqué ces douleurs. Telle est du moins l'explication « scientifique » qu'en donnera un médecin charlatan cité comme expert.

Le Conseil évangélique sous la pression massive de Johann Jakob Tschudi revendique pour lui seul l'instruction du procès contre Anna Göldi. Supposant que la personne qui a ensorcelé l'enfant doit être capable de la désensorceler, de la guérir, il propose à Anna de tenter l'expérience. Le piège est évident. La servante hésite: si elle guérit l'enfant, c'est la preuve qu'elle a causé la maladie. Si elle ne veut pas la guérir, c'est qu'elle est vraiment coupable. Elle se prête donc à l'expérience. Les tentatives de guérison ont lieu en mars 1782 et sont couronnées de succès. Comme prévu, le piège alors se referme. Soumise ensuite à la question, Anna Göldi avoue le 11 avril 1782 que le diable est l'auteur du mal. Elle se rétracte le lendemain et confirme les dires de l'enfant selon lesquels R. Steinmüller aurait préparé le biscuit. Celui-ci reconnaît d'abord les faits, se reprend le même jour, mais confirme le 9 mai que c'est bien lui qui a donné le biscuit. Le 12, il se pend dans sa cellule. C'est la première victime innocente de ce procès. Le 19 mai 1782 a lieu le dernier interrogatoire d'Anna Göldi. A ce moment-là, les jeux sont faits. Elle avoue tout ce que l'on veut. Elle peut être condamnée. Le docteur Johann Jakob Tschudi a atteint son but. Le jugement le lave du reproche sinon du soupçon d'avoir eu des relations charnelles avec sa servante. Le 6 juin, le Conseil évangélique prononce l'arrêt de mort: par décapitation. Elle a lieu le 13 juin en place publique à Glaris.

Mais cette histoire horrible et scandaleuse que nous étudierons sous trois aspects ne s'arrêtera pas là.

La sorcellerie

Comment pouvait-elle encore être reconnue et l'être assez pour servir de base à une condamnation à mort? La notion de sorcellerie recouvre deux éléments distincts. Un élément de savoir qui est proche de la magie blanche qui se considère, elle-même, encore comme une science. Sans doute, le dix-huitième siècle est-il le siècle où la distinction entre les deux types de savoir se fait de plus en plus clairement et résolument. Mais chimie et alchimie par exemple ont encore des parcours communs. La magie est un savoir qui se prétend opératif. Elle croit même avoir plus de pouvoir que la science rationnelle. Que l'on songe à Faust. Le domaine de la médecine est le domaine privilégié d'exercice de ses pouvoirs, avec les dégâts collatéraux que l'on sait. Rappelons les remords de Faust: *Hier war die Arzeney, die Patienten starben* (v. 1048).

De la magie médicale, on passe à une magie non plus blanche mais noire qui, celle–là, a des liens avec des angoisses, incarnées par des sorcières ou des sorciers et gravitant autour de la figure du diable. Les sorcières n'étaient pas considérées comme des êtres de fiction. On a longtemps cru à leur existence. Lorsque Shakespeare les met en scène dans *Macbeth*, ce n'est pas de la décoration et le public les prend très au sérieux. En revanche, lorsque Goethe les fait intervenir dans la *Hexenküche* et la *Walpurgisnacht* de Faust, il s'agit davantage d'un jeu, d'un accessoire de théâtre.

Mais il est un autre théâtre qui ne se défait que lentement de la croyance aux sorcières, c'est celui de la justice. Les juges les ont longtemps prises au sérieux. Depuis l'antiquité, le pouvoir des sorcières ou des sorciers peut être condamné par les tribunaux.

Dans l'Occident chrétien, c'est vers la fin du XVIe et au XVIIe siècle que la justice, saisie d'un véritable délire de persécution anti-sorcière, va faire un usage immodéré de cette croyance. La chasse aux sorcières n'a pas été tout d'abord métaphorique mais réelle et, comme on le sait, elle a fait des milliers de morts ou plutôt de mortes dans toute l'Europe.[5] Le tribunal de l'inquisition va se montrer dans ce combat d'une redoutable efficacité. Dès la fin du XVe siècle le dominicain allemand Heinrich Kramer (Henricus Institoris) publiait en 1487 un ouvrage le « marteau des sorcières », *Malleus maleficarum* (*Hexenhammer*) qui se fondant sur la bulle du pape Innocent VIII de 1484 devint vite, grâce à l'invention de l'imprimerie, un manuel très répandu de la persécution.

5 Sur ce sujet abondamment étudié voir entre autres: Wolfgang Behringer, *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*, München ^{3}2002.

Ce « marteau des sorcières », on peut le rappeler, se présente comme un traité scolastique en trois parties qui définit d'abord ce qu'il faut entendre par sorcière. S'il parle de temps en temps de sorciers masculins, la plupart du temps, c'est de sorcières qu'il s'agit. Selon lui, les femmes sont particulièrement accessibles à la magie noire, plus que les hommes. D'ailleurs elles ont été désavantagées à la genèse puisque Eve est née de la cote d'Adam. Il les qualifie de « tentation naturelle, de catastrophe désirable, de mal nécessaire, de péril domestique, de mal de la nature ». Il justifie ces déficits structurels par une étymologie personnelle: *femina* viendrait du latin *femi, fama,* la croyance, et *mina* moindre, donc les femmes seraient de peu de foi. Plus grave et plus fréquent, il sous-entend que les femmes ont des désirs sexuels inassouvis. C'est la raison pour laquelle elles ont des contacts intimes avec des démons particuliers, les incubes. Le pacte avec le diable constitue avec les mauvaises dispositions des femmes, le fondement de ce phénomène redouté, la sorcellerie féminine. Les hommes sont victimes des pouvoirs magiques des femmes. La deuxième partie de l'ouvrage traite des pratiques magiques ayant un rapport avec les relations sexuelles et notamment avec l'impuissance masculine. La différence des sexes se manifeste aussi dans la répartition des rôles dans les rapports entre magie et science. Les hommes seraient plus du côté de la science, les femmes du côté de la magie et elles causeraient des dégâts. Kramer décrit dans la seconde partie comment on se protège des maléfices et comment on pourrait les supprimer. Dans la 3e partie, il présente les règles des procès de sorcellerie. La sorcellerie est donc liée aux hantises principalement masculines par rapport au féminin, à la sexualité féminine. Dans l'affaire Anna Göldi, on voit bien le double lien aux « mystères féminins »: épilepsie/hystérie chez la petite fille, pouvoir maléfique de séduction ou d'envoûtement chez Anna qui s'exerce aux dépens aussi bien du maître que de la petite fille.

Mais le plus troublant dans ce procès d'Anna Göldi, c'est que le sentiment de conduire un procès archaïque qui sera stigmatisé avec une véhémence justifiée par les publicistes de l'époque (voir *infra*) a pourtant été partagé par l'accusation elle-même. Comme l'ont révélé les recherches récentes de Walter Hauser,[6] les rédacteurs de l'acte d'accusation ont éliminé systématiquement ce qui faisait référence à la sorcellerie. Ainsi l'on a substitué au terme de « ensorcelé » (*verhext)* celui de corrompu/ perverti (*verderbt*). Anna Göldi était accusée pour finir non plus d'avoir « ensorcelé » la petite Annamiggeli, mais de l'avoir pervertie. Un autre discours d'apparence scientifique, celui-là, a été substitué au discours ancien marqué par une superstition de moins en moins crédible, parce que d'un autre âge. Cet autre

6 Walter Hauser, comme note 3, p. 80 et ss.

discours était lui issu d'un ouvrage dont l'auteur présentait toutes garanties scientifiques. Il s'agissait du traité du Docteur Samuel-Auguste Tissot (1728–1797) sur l'onanisme/masturbation.[7] On peut en citer quelques extraits pour donner une idée du ton et de la façon dont il pouvait être utilisé dans le cadre du procès de Glaris:

> L'excès dans les plaisirs de l'amour ne produit pas seulement des maladies de langueur; il jette quelque fois dans des maladies aiguës et toujours il dérange celles qui dépendent d'une autre cause; il produit très aisément la malignité, qui n'est, selon moi, que le défaut de forces dans la nature.[8]

> […] Un de mes condisciples était venu à cet état horrible, qu'il n'était pas le maître de s'abstenir de ces abominations, même pendant le temps des leçons: il n'attendit pas longtemps son châtiment et il périt misérablement de consomption au bout de deux ans.[9]

> M. Boerhaave peint ces maladies avec cette force et cette précision qui caractérisent tous ses tableaux: « La trop grande perte de semence produit la lassitude, la débilité, l'immobilité, des convulsions, la maigreur, le dessèchement, des douleurs dans les membranes du cerveau; émousse le sens, et surtout la vue; donne lieu à la consomption dorsale, à l'indolence et à diverses maladies qui ont de la liaison avec celles-là ».[10]

La véhémence du propos est à la fois frappante, symptomatique et aujourd'hui risible. En fait, il s'agit moins de considérations médicales et scientifiques que d'un prêche pour dénoncer l'abandon coupable à une perversion, cause de désordres physiques et psychiques, i.e. moraux, graves, authentifiés par un discours et une sémantique empruntés à la science. Ces désordres psychiques et moraux évoqués n'étaient pas éloignés de ceux qui accompagnaient l'accusation de sorcellerie.[11] Mais le mythe de la sorcière, réceptacle d'angoisses, de phobies, de névroses masculines, de rumeurs, de pseudo-savoir mêlés de vieilles croyances ou d'anciennes superstitions avait perdu de sa crédibilité. Les Lumières protestantes ou catholiques n'avaient pas en vain fait de la lutte contre la superstition et contre la sorcellerie une de leurs priorités. Que l'on songe par exemple au *De crimine magiae* du philosophe initiateur des Lumières en Allemagne, Thomasius, écrit en 1701. Pourtant la fin programmée ou annoncée du contenant ne signifiait pas la disparition du

7 Samuel-Auguste Tissot, *L'onanisme. Dissertation sur les maladies produites par la masturbation,* publié à Lausanne en 1772.

8 Cité d'après l'édition de Lausanne 1797 (11e édition) , p. 53.

9 Ibid., p. 108.

10 Ibid., p. 15. La lutte acharnée du Dr Tissot contre la masturbation s'explique par la notion d'équilibre interne des corps. La masturbation conduirait à une mort rapide et inévitable à cause du déséquilibre qu'elle créerait par la perte de substance occasionnée que ne viendrait pas compenser des apports nutritionnels suffisants. C'est une vision des corps encore influencée par les théories cartésiennes de l'animal-machine.

11 Voir note suivante.

contenu. Il était trop lié à la nature humaine profonde, à ses énigmes ou ses mystères. Conformément à la tendance « lourde » du siècle, cette part d'étrangeté se sécularisait, était prise en charge par le langage médical contemporain encore incapable cependant d'en rendre compte scientifiquement. Ce que racontait le bon docteur Tissot des horreurs de la masturbation masculine et/ou féminine s'appuyait sans doute sur une conception du corps fondée sur la théorie contestable de l'équilibre des forces mais elle avait en outre et, pour certains, surtout l'avantage de continuer à conforter une morale chrétienne rigoureuse qui de tout temps avait condamné les plaisirs corporels. La masturbation, – spécificité d'ailleurs prétendument féminine[12] – décrite et dénoncée par le Dr Tissot, les maux qu'elle engendrait, ajoutée à la propension que les domestiques pouvaient, disait-il,[13] avoir à la diffuser, fournissaient à l'accusation une nouvelle causalité, un nouveau langage et une caution scientifique, ce que reflète le passage de *verhext* à *verderbt*. Le crime demeurait, mais autrement coloré et expliqué. L'anthropologie féminine ancienne était reconduite. La terminologie moderne se substituait à l'ancienne sans que l'imputation criminelle soit abandonnée ou modifiée sans que les procédures barbares de la justice héritées de la chasse aux sorcières ne soient, elles, remises en question.

La justice

La justice qui juge Anna Göldi ne connaît pas la notion de conflit d'intérêt. Elle aurait eu pourtant toute raison de se l'appliquer. Le représentant du ministère public est l'oncle d'une des parties du procès, le docteur Tschudi, qui doit se défendre d'une accusation d'adultère. Un autre membre de la famille Tschudi fait partie du tribunal. Un des experts cités, le Dr Marti, est un très bon ami, un camarade d'études du Dr Tschudi. On a donc là un cas flagrant de partialité des juges. On pourrait parler de petits meurtres en famille. D'ailleurs, il s'agit en effet moins de rendre la justice que de défendre la « réputation » d'un homme, d'une famille, d'une caste, d'un clan. De hautes positions sociales sont en jeu. Ce qui menace le

12 « […] le mal paraît même avoir plus d'activité dans le sexe que chez les hommes […] les femmes sont plus particulièrement exposées à des accès d'hystérie […] à des fureurs utérines qui, leur enlevant à la fois la pudeur et la raison, les mettent au niveau des brutes les plus lascives jusqu'à ce qu'une mort désespérée les arrache aux douleurs et à l'infamie »; Tissot, ibid., p. 60. La continuité des anthropologies féminines est ici évidente.

13 Ibid., pp. 64, 110. Tissot recommandait de surveiller les rapports des domestiques avec les enfants qui leur étaient confiés car c'est par eux, les domestiques, que se propageait cette détestable habitude. On voit comment ces propos pouvaient s'appliquer au cas d'Anna Göldi.

plus la famille Tschudi, ce n'est pas la pseudo-maladie de leur fille Annamiggeli, c'est la ruine de leur réputation en cas de délit avéré d'adultère. Ce que le docteur Tschudi veut obtenir, c'est la récupération de son innocence publique. Et comment mieux y parvenir qu'en parvenant à discréditer totalement son accusatrice. En la faisant taire et tuer. Anna Göldi doit mourir. Elle ne sera pas véritablement jugée mais broyée au sens propre et figuré du terme par un appareil judiciaire ligué contre elle. Sans le savoir, elle a réveillé des hostilités sourdes et latentes[14] qui par les réseaux familiaux et de pouvoir vont s'affronter et dont elle sera la victime expiatoire, programmée. Les républiques d'ancien régime avec leurs oligarchies figées étaient peu faites pour assurer une justice impartiale. Outre ce défaut structurel d'impartialité, la justice d'ancien régime présentait une procédure pénale qui laissait peu de chances à l'accusé quel qu'il fût.

Dans un procès de sorcellerie, la question,[15] c'est-à-dire la torture est considérée comme seule capable d'établir la vérité de l'accusation. C'est une autre forme de l'ordalie. La justice n'a pas besoin d'autres preuves. L'aveu est constitutif de l'accusation et de la preuve de la charge. D'où l'utilisation de la torture. Il faut obtenir confirmation par et de l'accusé des soupçons, sinon il n'y a pas de preuve de la présence du diable ou du commerce avec le diable. Comment prouver, autrement, ce commerce et cette fréquentation? Le diable, n'étant pas questionnable, il ne reste que l'aveu de l'accusé. Et d'ailleurs dès qu'il est mis à la torture, l'accusé est coupable car à supposer même qu'il n'avoue pas, sa résistance à la question serait interprétée comme provenant d'une assistance maléfique. Il n'échappe donc pas au châtiment suprême. La sorcellerie n'est pas en soi punissable de mort,[16] mais on peut condamner à mort sans loi correspondante. Le principe *nullum crimen, nulla poena sine lege* défendu par Cesare Beccaria était loin d'être adopté partout en Europe. D'où ce procès qui malgré l'ultime tentative de modernisation du discours reste médiéval, en plein XVIII^{e} siècle. Tous les spectateurs, y compris les acteurs, auront le sentiment d'un procès dépassé. Non seulement on maquille *verhext* en *verderbt* mais l'on ne souhaite pas que cela s'ébruite. Car il est une autre instance qui s'est érigée depuis peu en tribunal supérieur au tribunal de Glaris, c'est celui de l'opinion publique, nationale et internationale et ce tribunal-là, les juges de Glaris n'ont pas les moyens de le faire taire.

14 Les recherches récentes de W.Hauser (comme note 3, p. 95) ont éclairé cet aspect de l'affaire. Les familles Tschudi et Steinmüller s'étaient disputées au sujet d'un héritage quelques années auparavant.

15 Renaud Dulong (dir.), *L'aveu, histoire, sociologie, philosophie*, Paris (coll. Droit et Justice) 2001.

16 Cette lutte contre les procès en sorcellerie avait été menée dès le début du siècle par Thomasius; voir son *De crimine magiae* 1701.

L'opinion publique et la presse

Or, la presse et l'opinion publique au début des années 80, au moment du procès, ont été marquées par un événement décisif: la révision du procès Calas obtenue par Voltaire. On se souvient que Voltaire après s'être informé des conditions du procès et s'être convaincu que Calas n'avait pas tué son fils parce qu'il aurait voulu se convertir au catholicisme mais que celui-ci s'était suicidé, Voltaire avait lancé la première campagne d'opinion pour obtenir une révision du procès. Et, ô surprise, grâce à son éloquence, à son réseau, à ses soutiens dans l'aristocratie française, mais pour finir aussi dans l'opinion européenne, il était parvenu à ses fins. Le parlement de Toulouse avait dû casser le procès et Calas avait été réhabilité. La justice locale avait reculé reconnaissant son erreur. Un assassinat judiciaire avait été reconnu par l'instance judiciaire même qui l'avait commis, s'en était rendu coupable. Triomphe de la justice, de la raison sur les pouvoirs établis et sur les plus arrogants et inflexibles parmi ceux-ci, le pouvoir judiciaire. Triomphe aussi de la sensibilité. C'est Carmontelle qui, à l'initiative de Voltaire, immortalisera la famille Calas écoutant, recueillie et émue l'avis de réhabilitation du père Calas. La tragédie bourgeoise ou le drame bourgeois qui renouvelait la scène au même moment trouvait dans la réalité un scénario insurpassable. Il est vrai qu'il avait un dramaturge connu pour auteur, Voltaire. Tout se conjuguait pour transformer cette affaire en un drame exemplaire. Elle eut l'Europe pour public. Mais même si Voltaire empruntait à une notoriété déjà sans précédent l'efficacité de son action, il faut dire que se jouait encore autre chose sur la scène européenne, l'apparition de « l'intellectuel », comme on le nommera plus tard, et dans le langage du temps l'apparition, le « sacre » de l'homme de lettres, avocat du genre humain. Grâce à son talent, une instance juridique supérieure à l'instance de droit positif qu'était le parlement de Toulouse était parvenue à faire casser le jugement inique. Cette instance juridique supérieure, cette cour de cassation universelle, ce tribunal suprême, c'était, nous l'avons dit, celui de l'opinion publique. Elle pouvait défaire un jugement inique non seulement dans les têtes mais dans les faits. Elle disposait pour finir d'un pouvoir d'exécution: on avait réhabilité Calas. 150 ans plus tard on réhabilitera aussi le capitaine Dreyfus. Et, comme nous le verrons, on réhabilitera également la prétendue sorcière de Glaris.

Au moment où Anna Göldi est condamnée à mort, vingt ans après le procès Calas, Voltaire, on le sait est mort. Mais il a fait des émules. Son exemple a été suivi. Goethe racontant une partie de sa vie dans *Dichtung und Wahrheit* se rappellera, trente ans plus tard, non sans quelque irritation post-révolutionnaire les

débordements auxquels cette « imitation » de Voltaire avait, selon lui, donné lieu chez ces compagnons d'études:

> Voltaire hat durch den Schutz, den er der Familie Calas angedeihen ließ, großes Aufsehn erregt und sich ehrwürdig gemacht. Für Deutschland fast noch auffallender und wichtiger war das Unternehmen Lavaters gegen den Landvogt gewesen. Der ästhetische Sinn, mit dem jugendlichen Mut verbunden, strebte vorwärts, und da man noch vor kurzem studierte, um zu Ämtern zu gelangen, so fing man nun an den Aufseher der Beamten zu machen, und die Zeit war nah, wo der Theater- und Romanendichter seine Bösewichter am liebsten unter Ministern und Amtleuten aufsuchte. Hieraus entstand eine halb eingebildete, halb wirkliche Welt von Wirkung und Gegenwirkung, in der wir späterhin die heftigsten Angebereien und Verhetzungen erlebt haben, welche sich die Verfasser von Zeitschriften und Tagblättern, mit einer Art von Wut, unter dem Schein der Gerechtigkeit erlaubten, und um so unwiderstehlicher dabei zu Werke gingen, als sie das Publikum glauben machten, vor ihm sei der wahre Gerichtshof: töricht! da kein Publikum eine exekutive Gewalt hat, und in dem zerstückten Deutschland die öffentliche Meinung niemanden nutzte oder schadete.[17]

Et un peu plus loin, il revient sur cette atmosphère très critique qui régnait en ces années 70:

> Keine äußeren Feinde waren zu bekämpfen; nun bildete man sich Tyrannen, und dazu mußten die Fürsten und ihre Diener ihre Gestalten erst im allgemeinen, sodann nach und nach im besondern hergeben; und hier schloß sich die Poesie an jene oben gerügte Einmischung in die Rechtspflege mit Heftigkeit an, und es ist merkwürdig, Gedichte aus jener Zeit zu sehn, die ganz in einem Sinne geschrieben sind, wodurch alles Obere, es sei nun monarchisch oder aristokratisch, aufgehoben wird.[18]

Au début des années 80 et pendant toute cette décennie l'esprit frondeur, critique, rebelle ne désarma pas. L' exemple de Voltaire resta en effet présent dans les mémoires même si la personnalité de Voltaire et surtout ses goûts littéraires furent objet de vives critiques notamment de la part de la nouvelle génération, celle de Goethe et du *Sturm-und-Drang*.

Mais Wilhelm Ludwig Wekhrlin (1739–1792) qui intervint dans l'affaire Göldi et la fit connaître du grand public était lui un grand admirateur de Voltaire. Il avait composé des poèmes, rédigé des articles en son honneur, loué son action philosophique et politique.[19] Qui était ce Wekhrlin? A côté de Christian Daniel Schubart,

17 *Dichtung und Wahrheit*, in *Goethes Werke* (Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. v. E. Trunz), vol. IX, pp. 534 et ss.

18 Ibid., p. 536.

19 J'ai étudié il y a quelques années cette influence: Jean Mondot, La réception de Voltaire dans les écrits de Wekhrlin, in: *Voltaire und Deutschland*, hrsg. v. P. Brockmeier et alii, Stuttgart 1979, pp. 385–398.

sans doute le journaliste le plus connu d'Allemagne du sud.[20] Il s'était fait connaître par deux récits de voyage, l'un qui décrivait la capitale Viennoise (*Denkwürdigkeiten von Wien*) où il avait séjourné plus de dix ans après avoir quitté sa Souabe natale en 1766 et un autre plus polémique *Anselmus Rabiosus Reise durch Oberdeutschland*. Dans cet ouvrage, il décrivait les petits ou grands États d'Allemagne du sud, notamment les républiques urbaines[21] comme Augsburg avec ironie et cela lui valut quelques critiques peu aimables. Ensuite il fonda une revue *Die Chronologen* qui eut quelque succès et plus tard encore une autre qu'il intitula *Das graue Ungeheur* et qui fonda véritablement sa notoriété. Mais des démêlés avec la ville de Nördlingen près de laquelle il avait élu domicile et dont il avait raillé les édiles conduisirent à son arrestation. Elle interrompit brièvement son activité journalistique qu'il reprit ensuite publiant encore deux revues et un journal à Ansbach où il fut victime en 1792 de troubles antirévolutionnaires.

Wekhrlin fut informé de cette sinistre affaire Göldi par un certain Heinrich Ludwig Lehmann (1754–1828), instituteur de son état, venu d'Allemagne du nord mais qui avait été précepteur dans une famille du canton de Glaris. Il s'était trouvé peu après l'affaire à Glarus et avait pris conscience de l'iniquité du jugement et du scandale de la condamnation. C'est lui qui est l'auteur du premier article qui traite de l'affaire.[22] L'article est intitulé *Hexenprozess in Glarus*. Lehmann publiera d'ailleurs peu après un ouvrage consacré à l'affaire: *Freundschaftliche und vertrauliche Briefe den sogenannten sehr berüchtigten Hexenhandel zu Glarus betreffend. Ulm 1783*. Wekhrlin se contente de ce commentaire laconique:

> Wie sehr ist das Volk zu bedauern dessen Leben in den Händen solcher Kriminalrichter steht! Ich überlasse es den Rechtsgelehrten und Philosophen diesen für unsere Zeiten und für die Richter so schandvollen Auftritt auseinanderzusetzen.[23]

Les magistrats de Glaris réagirent très vigoureusement à ces considérations. Ils délivrèrent même un mandat d'arrêt contre l'auteur de ces lignes avec son signalement et la promesse d'une récompense à qui le livrerait. Son article fut brûlé à Glaris. Mais Wekhrlin sut mettre les rieurs de son côté en adressant à ces magistrats une silhouette de sa personne pour qu'ils puissent le brûler en effigie! D'autre part, il

20 Je me permets de renvoyer à J. Mondot, *Wilhelm Ludwig Wekhrlin, un publiciste des Lumières*, Bordeaux/Lille 1986.

21 Les républiques urbaines, oligarchies locales, allemandes ou helvétiques n'avaient pas, à la fin du 18e siècle, très bonne réputation. En Suisse notamment les affaires Henzi à Berne, Waser à Zurich avaient eu un écho désastreux dans l'opinion publique internationale. Voir mon article cité note 2.

22 Voir *Chronologen* [Nürnberg 1782], vol. X, pp. 213–224, et *Graues Ungeheur* [Nürnberg 1784], vol. II, 128 et ss. et II, 190 et ss.

23 *Chronologen,* X, p. 224.

publia dans sa revue l'avis de recherche qui avait été lancé contre lui se plaignant de la description dont il faisait l'objet et qui risquait, selon lui, de ternir sa réputation auprès du beau sexe. Mais plus important encore pour le statut du journaliste, cette polémique l'amena à définir le rôle qu'il assignait au journaliste et à la publicité dans la société. Interpellé par un défenseur des autorités de Glaris sur sa légitimité à « juger les autorités, à faire comparaître des affaires privés devant le tribunal du public et à jouer les censeurs des gouvernements », il donne cette fière réponse:

> Tout écrivain est l'avocat-né de l'humanité, car la providence ne lui a donné son talent que pour être utile à la société et l'on n'est utile à la société que lorsqu'on l'informe de ses intérêts. Toute atteinte aux droits de l'humanité est donc de son ressort. Il est l'organe naturel de la justice publique et il n'est digne de cette noble profession que dans la mesure où il ressent l'injustice qui est faite à ses concitoyens.[24]

C'était un tout nouveau rapport aux institutions, aux autorités, un toute nouvelle conception du rôle du journalisme qui se manifestait là. La révolution de l'espace public qui caractérise cette période pouvait se lire dans ses lignes.

Conclusion

En termes anachroniques, on pourrait dire que les autorités de Glaris ont perdu la bataille de la communication. Il sera question de l'affaire dans les *Staats-Anzeigen* de Schlözer et dans la *Berlinische Monatsschrift* de Biester et de Gedike.[25] Plus grave encore pour elles, cet assassinat, ce meurtre judiciaire (*Justizmord*) ne sera pas oublié par le tribunal de l'histoire. Glaris restera pour la postérité la dernière ville d'Europe où, en dépit du maquillage lexical opéré au dernier moment, l'on aura condamné à mort une femme pour fait de sorcellerie. Cette injustice révoltante (*himmelschreiend*) demandera réparation et d'une certaine manière l'obtiendra.

Le 27 août 2008, la « dernière sorcière d'Europe » a été officiellement réhabilitée. 226 ans après sa condamnation et sa décapitation, le parlement de Glaris a innocenté Anna Göldi.[26]

---

24 *Graues Ungeheur*, II, pp. 190–192.

25 Voir les *Staats-Anzeigen* de Schlözer, 1782, 2. Bd, pp. 273–277, la *Berlinische Monatsschrift* de Biester et Gedike, 1783, pp. 476–486. Il en sera encore question dans *Allgemeine Deutsche Bibliothek* de Nicolai, 1785, 61. Bd, 2. St., pp. 610–614.

26 L'ouvrage de W. Hauser et les demandes insistantes de l'auteur ne sont pas étrangers à cette réhabilitation.

La Fête-Dieu, ou le théâtre de la controverse

Jean-Claude Colbus (Paris)

Moment privilégié dans la vie d'une communauté, la fête est présente dans toutes les cultures et sous des formes multiples. Or, derrière cette apparente variété se cachent en réalité de nombreux points communs qui apparaissent tout particulièrement dans les fêtes religieuses. Fondamentalement, la fête, en tant que rassemblement générateur d'exaltation, entretient une relation étroite avec la liturgie qui porte l'élan religieux de l'assemblée des croyants. Si le caractère cultuel de ces moments ritualisés semble primordial, on a beaucoup insisté aussi, depuis Emile Durckheim notamment,[1] sur l'aspect récréatif de la religion: car si toute fête a partie liée avec la religion, toute cérémonie est aussi, pour une part, spectacle. L'évolution au moyen âge est de ce point de vue très instructive. Alors que les mystères étaient issus de para-liturgies se déroulant d'abord dans l'église, on est passé, avec la représentation sur le parvis, de la cérémonie spectaculaire au spectacle rituel.[2] Le faste de la liturgie des fêtes religieuses s'inscrit également dans cette perspective: car la liturgie est déjà spectacle, pour ne pas dire divertissement. Pourtant, la fête qui suppose la présence d'un groupe et sa participation active ne saurait se réduire à un pur spectacle. En effet, fonction récréative et fonction religieuse s'interpénètrent, l'un des objectifs essentiels de la fête, qu'elle soit religieuse ou non, consistant dans l'affermissement ou le resserrement des liens qui unissent le groupe. De ce fait, la fête religieuse peut porter les traits soit d'une libération de la sujétion à l'ordre établi soit du renforcement de cette même sujétion.

C'est sur cet arrière-plan théorique que nous nous proposons d'analyser une fête religieuse très prisée depuis la fin du moyen âge jusqu'à une époque relativement récente: la Fête-Dieu. Solennité printanière propice aux représentations de plein air, elle fournissait l'occasion de spectacles comiques ou dévots plus ou moins

1 Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris 2008.

2 Cf. notamment Jean Duvignaud, *Les Ombres collectives : sociologie du théâtre*, 2e éd. Paris 1973, et *Fêtes et civilisations; suivi de la fête aujourd'hui*, Arles 1991.

liés au culte du Saint-Sacrement qui permettaient de remplir tour à tour les fonctions évoquées. Ce jour-là, les corporations animaient les processions de leurs „inventions“, tandis qu'une foule en liesse se pressait dans les rues. Entrecoupée de danses et de spectacles, parfois fort turbulents à la fin du moyen âge, cette fête offre jusqu'à la Réforme l'occasion de festivités populaires qui ne sont pas exemptes d'excès de toute nature. Ramenée à des proportions plus décentes après le concile de Trente, la Fête-Dieu n'en restera pas moins un des temps forts de la liturgie catholique et l'on ne compte plus les témoignages littéraires évoquant les fastes d'une célébration qui devient aussi – et jusqu'à une époque très récente – le temps et le lieu de la célébration et/ou de l'affrontement de conceptions divergentes de l'organisation sociale.[3]

C'est dans ce paradoxe et dans les mutations qu'il entraîne que réside l'intérêt d'une étude précise de l'évolution de cette solennité entre le moment de son institution, le début du XVI^{e} siècle – où, dans la sphère germanique,[4] les tensions entre les deux communautés se concentrent sur ce temps particulier de l'année liturgique –, et les transformations qui résultent de son intégration à la lutte pour la suprématie des convictions politico-religieuses de groupes variables au cours des siècles suivants.

Après un bref rappel historique de l'instauration de cette nouvelle solennité, nous étudierons ses principales caractéristiques avant, pendant et après la réforme protestante ainsi que sa signification nouvelle dans la liturgie catholique post-tridentine. Cette présentation nous permettra de mettre en évidence ses spécificités à la fois dans les réorientations populaires dont elle fut l'objet et dans les luttes pour la conquête de l'espace public qu'elle illustre tout particulièrement.

3 Cf. Joseph Roth, *Radetzkymarsch*, Berlin 1932, ou encore Hans Carossa, *Aufzeichnungen aus Italien*, Hamburg 1946. Pour la France, il suffit de songer à François-René de Chateaubriand qui consacre des pages célèbres à cette fête dans son *Génie du christianisme*. Cf. *Œuvres complètes*, Paris, Furne, 1834 [Tome 3, chapitre VII].

4 Nous ne pourrons malheureusement aborder l'espace ibérique où cette fête engendre un genre littéraire spécifique: l'auto sacramental, ou « acte », « pièce » pour le Saint-Sacrement. Ces pièces, liées à la réforme interne du catholicisme plutôt qu'à sa lutte contre le protestantisme (n'oublions pas que nous sommes en Espagne!) deviennent des illustrations de l'Eucharistie, des sermons en action: chaque ville rivalise de splendeur dans la préparation de la fête et offre aux troupes des subsides et des moyens techniques inespérés qui sont à l'origine d'un véritable courant théâtral. Si Calderon était devenu bien avant sa mort l'unique auteur d'“autos“ joués à l'occasion de la Fête-Dieu dans la capitale espagnole, n'oublions pas que Hoffmannsthal ressuscite le genre avec son *Jedermann*, puis en montant le *Grand Théâtre du Monde* devant la cathédrale de Salzbourg en 1921.

1. Historique de la Fête-Dieu

Le terme qui désigne cette fête en français et en allemand traduit à lui seul sa singularité. Instituée sous le nom de *Festum corporis christi* (dénomination conservée dans de nombreuses langues, notamment en anglais et en espagnol), elle prend dans le deuxième quart du XVI[e] siècle le nom de *Fête-Dieu* en français. En allemand, c'est le terme de *Fronleichnam*[5] qui s'impose, terme formé sur la racine « frô »[6] = *was den geistlichen oder weltlichen Herrn betrifft* et « lîcham » = *Leib/Körper.* Mais d'autres termes se sont maintenus dans quelques régions allemandes qui mettent l'accent sur l'une ou l'autre de ses particularités: ainsi trouve-t-on les termes de « Blutstag », « Gottstag », « Hoffartstag » ou encore « Prangertag » (ces deux derniers essentiellement en Bavière). [7]

A) Institution

Une première particularité de la Fête-Dieu par rapport aux autres fêtes du calendrier liturgique – Pâques ou Noël par exemple qui ont une tradition plus que millénaire – est son institution à une époque assez récente et dans le contexte très particulier d'une accentuation de la dévotion eucharistique. Il faut en outre se souvenir qu'un mouvement de contestation du dogme de la présence réelle se fait jour à la même époque et que tous ces ingrédients jouent un rôle important dans l'apparition de cette fête qui n'existe que depuis le milieu du XIII[e] siècle. C'est à cette époque en effet qu'une mystique d'un couvent liégeois a une vision dans laquelle Dieu lui révèle la nécessité de l'institution d'une nouvelle solennité en l'honneur du Saint-Sacrement: sainte Julienne de Mont-Cornillon[8] qui est, avec Eve de Saint Martin, à l'origine de l'institution d'une fête supplémentaire qui, au départ, est loin de faire l'unanimité.

Née vers 1192, sainte Julienne de Cornillon est la prieure de l'un des quatre couvents de Cornillon, le Mont Cornillon étant une colline qui fait partie aujourd'hui de la ville de Liège. Ayant de fréquentes visions mystiques à partir de

5 Alois Mitterwieser, *Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern*, 2. Aufl., durchgesehen und ergänzt von Torsten Gebhard, München 1949.

6 En allemand, ce terme a disparu. Il ne subsiste que dans quelques mots: cf. par ex. le verbe *frönen* ou encore le substantif *Frondienst*.

7 Alfred Thierbach, *Untersuchungen zur Benennung der Kirchenfeste in den romanischen Sprachen*, Berlin 1951.

8 Jean Cottiaux, *Sainte Julienne de Cornillon, promotrice de la Fête-Dieu. Son pays, son temps, son message*, Liège 1991.

1209, elle reçoit, au cours de l'une d'entre elles, la révélation de la nécessité de l'institution d'une nouvelle fête. Destinée à la dévotion au Saint-Sacrement, cette commémoration de la sainte Cène aura aussi pour objet de ranimer la foi des fidèles et d'expier les fautes commises contre le dogme de la présence réelle. Dès 1246, sainte Julienne de Cornillon obtient de l'évêque de Liège, Robert de Thourotte, qu'il publie un mandement instituant la « Fête du Corps et du Sang du Christ » pour son diocèse. De multiples oppositions se faisant jour – nombreux étaient ceux qui ne voyaient pas d'un bon œil la multiplication de ces jours fériés qui désorganisent le commerce de la cité; de plus, la période des troubles sociaux à Liège en 1254 est également peu propice à l'institution d'une nouvelle fête, totalement superflue aux yeux de certains[9] –, elle est forcée de quitter son couvent et de se réfugier dans différents monastères jusqu'à sa mort survenue en 1258. A cette époque, la nouvelle fête se limite encore au seul diocèse de Liège.

Mais un événement inattendu va « relancer » son institution. Jacques Pantaléon, archidiacre de Liège en 1241, devient pape sous le nom d'Urbain IV en 1261, soit trois ans après la mort de sainte Julienne de Cornillon. C'est le 11 août 1264 qu'il décide d'étendre, par la bulle *Transiturus de hoc mundo*, la fête du *Corporis Christi* à l'église universelle. Cependant, les oppositions à cette innovation demeurent. Les successeurs d'Urbain IV, qui meurt deux mois plus tard, le 12 octobre 1264, ne montrent guère de zèle pour cette nouvelle solennité qui restera confidentielle et limitée au diocèse de Liège dans un premier temps. Tout au plus peut-on trouver trace, pour des raisons locales, de quelques célébrations de la Fête-Dieu à la fin du XIII^{e} siècle dans certaines villes allemandes – ainsi à Cologne dès 1279 et en Bavière, à Benediktbeuern, dès 1273. Il faut néanmoins attendre 1311 et le concile œcuménique de Vienne pour que Clément V renouvelle la constitution d'Urbain IV. A partir de cette date, la nouvelle fête prend son essor et ne va plus cesser de se développer. Mais à quelle date célébre-t-on la Fête-Dieu?

En effet, intégrer une nouvelle fête dans le calendrier liturgique n'est pas chose aisée. Dans la mesure où la Fête-Dieu commémore la Cène (c'est-à-dire l'institution de l'Eucharistie), la date originelle se situait tout naturellement sur le jeudi saint. Mais en raison des nombreuses cérémonies de la semaine sainte, il fut décidé très rapidement de la déplacer tout à la fin du temps pascal. Sa date fut alors fixée sur le jeudi qui suit l'octave de la Trinité, soit dix jours après la Pentecôte et soixante jours après Pâques. Précisons encore que les festivités s'étendaient sur plusieurs jours, voire sur chacun des jours de l'octave de la Fête-Dieu.

9 François Baix et Cyrille Lambot, *La Dévotion à l'eucharistie et le VII^{e} centenaire de la Fête-Dieu*, Gembloux-Namur 1946, p. 125–127.

Le succès rapide de cette fête toute nouvelle au cours des décennies qui suivent le concile de Vienne peut paraître surprenant: en réalité, il tient en grande partie aux raisons mêmes de son institution.

Il faut se souvenir d'une part que l'institution d'une fête commémorant la Cène est à mettre en relation avec le très grand essor de la vénération eucharistique (en dehors de la messe) dans les milieux laïcs à partir du début du XIII^e^ siècle.[10] A partir de cette date en effet, une nouvelle forme de piété voit le jour et le désir de voir l'hostie consacrée augmente chez les fidèles. De ce désir de voir l'hostie naît la nécessité de sa visualisation: l'élévation de l'hostie répond ainsi à l'attente des fidèles et on en trouve de nombreux exemples dès le XII^e^ siècle.[11] A Cluny, par exemple, l'élévation de l'hostie semble même se pratiquer depuis la fin du XI^e^ siècle. A Paris, elle est attestée en 1200. Peu à peu, au cours du XII^e^ et plus encore du XIII^e^ siècle, l'élévation de l'hostie fait partie du rituel destiné à favoriser cette nouvelle forme de piété, l'élévation devenant le moment par excellence de la communion spirituelle.[12] Comme le souligne Jacques Le Goff:

> L'essor du culte eucharistique, la naissance de la Fête-Dieu, se situe dans ce contexte émotionnel et mystique où le rituel rejoint la dévotion intérieure, la fête la prière, et où le corps sacrificiel et glorieux du Christ opère la résurrection et le passage à la nature divine du corps humain du Christ de la passion, autre obsession du XIII^e^ siècle.[13]

Mais il ne faudrait pas oublier d'autre part que l'institution d'une fête commémorant la Cène se fait aussi sur l'arrière-plan des « miracles eucharistiques » qui émaillent cette période et qui sont partiellement liés à cette toute nouvelle dévotion. Depuis le célèbre miracle eucharistique de Lanciano[14] (au VII^e^ ou VIII^e^ siècle) jusqu'à l'hostie miraculeuse de Douai en 1254, on ne compte plus les hosties tachées de sang qui constituent à la fois une cause et une conséquence d'un dogme qui s'affirme progressivement: le dogme de la *praesentia realis* n'était-il pas attesté par les miracles eucharistiques?

---

10 Caroline Walker Bynum, Women Mysticism and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century, in: *Women Studies* 11, 1984, p. 179–214.

11 Karl Ludwig Quirin, *Die Elevation zur hl. Wandlung in der römischen Messe. Ihre Entstehung und Geschichte bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 2 vols., Mainz 1955.

12 Jef Lamberts, Liturgie et spiritualité de l'eucharistie au XIII^e^ siècle, in: *Fête-Dieu (1246–1996). Actes du colloque de Liège, 12–14 septembre 1996*, éd. André Haquin, Louvain-la-Neuve 1999, p. 81–95 (ici 94/95).

13 Jacques Le Goff, Contexte socio-culturel du XIII^e^ siècle en Europe, in: *Fête-Dieu (1246–1996)* (n. *12)*, p. 17.

14 Nicola Petrone, *Il miracolo eucaristico di Lanciano. La scienza ha fornito le prove. Documentazione storica, teologica, scientifica e fotografica*, Lanciano 1986; Bruno Sammaciccia, *Das Eucharistische Wunder von Lanciano. Bestätigung der Echtheit durch die Wissenschaft. Historische, wissenschaftliche und photographische Dokumente*, Hauteville 1977.

Mais, outre cette toute nouvelle dévotion à l'eucharistie sur l'arrière plan de signes miraculeux envoyés par le ciel, il existe une autre raison à l'extension de cette fête à l'église universelle: la lutte contre un certain nombre d'hérésies qui, à la suite de Bérenger de Tours, nient justement ce dogme de la présence réelle.[15] C'est à la fin du XI[e] siècle, en 1095, que le dogme de la transsubstantiation est annoncé comme doctrine lors du concile de Plaisance. Puis, en 1215, c'est le concile de Latran IV qui dogmatise la transsubstantiation:

> … cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina …[16]

Ainsi, la Fête-Dieu correspond-elle à la fois aux attentes des fidèles et aux besoins de l'Eglise:[17] d'emblée, tout en répondant à un désir nouveau, elle est un instrument privilégié dans la lutte contre les dérives hérétiques. Au demeurant, le mandement de Robert de Thourotte instituant la nouvelle fête avançait quatre raisons à cette célébration: exalter l'eucharistie comme renouvellement de la présence du Christ, *ut confutandam haereticorum insaniam*, comme célébration du Saint des saints et en réparation aux fautes commisses à son égard.[18]

Rien d'étonnant donc à ce qu'elle occupe tout naturellement une place de choix dans les tensions qui vont naître au début du XVI[e] siècle, au moment de la réforme protestante. Enfin, après la controverse sur la présence substantielle du Christ sous les espèces du pain et du vin (non seulement chez Luther, mais aussi et surtout chez Zwingli et ses partisans), le concile de Trente, en maintenant et en réaffirmant solennellement le dogme de la transsubstantiation (ou « présence réelle ») au moment de l'eucharistie (« action de grâce » commémorant la cène), fera de cette fête l'un des pivots de l'affirmation de la foi catholique.

Les métamorphoses subies par la Fête-Dieu en raison même de ces réformes et à partir de cette date rendent nécessaire une brève évocation des festivités de la Fête-Dieu avant que Luther ne s'en prenne avec virulence à ce qui pour lui n'est

15 Si l'hérésie de Bérenger de Tours est sans doute la plus connue, on ne compte plus les dérives qui mettent en doute l'idée de la présence réelle – cf. aussi l'hérésie cathare – qui va s'affirmer au fur et à mesure des coups de boutoir dont elle fait l'objet. Cf. Jean de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique au XI[e] siècle*, Louvain 1971.

16 Norman P. Tanner (éd.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, London-Washington D.C. 1990, p. 230.

17 L'institution de la Fête-Dieu peut être considérée comme l'aboutissement de deux mouvements concomitants: la dévotion populaire et les recherches des théologiens sur la conversion des éléments eucharistiques. La nouvelle fête apparaît ainsi comme un point de cristallisation qui noue une série de composantes de la vie religieuse de l'époque.

18 « Inter alia mira », dans Peter Browe, *Textus antiqui de festo Corporis Christi*, Münster 1934, p. 21–23.

qu'un « sacrilège ecclésiastique » et que le Concile de Trente, en réaction, ne confère un lustre plus grand encore à cette solennité.

B) La Fête-Dieu avant la réforme protestante

Dès les premières célébrations de la Fête-Dieu, la procession y tient une place toute particulière qui permet d'affirmer la cohésion d'une société tout entière rassemblée autour de l'adoration du Saint-Sacrement. De nombreuses illustrations dans les manuscrits médiévaux montrent cette homogénéité sociale qui constitue un moment fort de l'année liturgique: la procession de la Fête-Dieu matérialise en quelque sorte la hiérarchie céleste imaginaire que l'Eglise tente d'imposer à la société. Et elle tente notamment de réaffirmer, sous une forme théâtralisée, la prééminence des autorités religieuses sur les autorités civiles: aussi n'est-il pas rare que rois ou empereurs suivent le cortège en s'inclinant devant le Saint-Sacrement. De nombreux exemples l'attestent, tant en France que dans les territoires germaniques: ainsi, lors du Reichstag qui se tient en 1500, l'empereur Maximilien I[er] suit-il la procession, alors qu'en France, en 1528, la mutilation d'une statue de la Vierge à Paris provoque la colère du roi qui décide de prendre part à une procession expiatoire qui a lieu le jour de la Fête-Dieu.

Deux aspects essentiels de cette fête permettent de mieux comprendre le mécanisme de son influence sur la vie publique à la fin du moyen âge. D'une part, le déroulement de la procession dans un espace totalement monopolisé par l'Eglise constitue une des caractéristiques importantes de la Fête-Dieu à cette époque. Véritable prise de possession de l'espace public, le cortège, en sacralisant cet espace, porte l'affirmation concrète de la prééminence de l'Eglise. A ce premier aspect s'ajoutent les représentations para-liturgiques intégrées au cortège au même titre que lors des autres grandes fêtes religieuses: destinées à illustrer la dimension universelle de l'Eglise catholique, elles permettent la participation des fidèles, leur intégration à la communauté de Dieu. Ces deux éléments réunis, invasion de l'espace public et théâtralisation intégrative, contribuent à faire de cette fête particulière, dans la mesure où elle commémore l'un des dogmes centraux du catholicisme, une fête essentielle de l'année liturgique. En étudiant tour à tour ces deux caractéristiques fondamentales – monopolisation de l'espace et représentation théâtralisée du monde –, il sera possible de comprendre les raisons qui font de la « Fête du Corps et du Sang du Christ » le garant même de l'ordre religieux, social et politique.

L'investissement de l'espace public a été rendu possible à la suite d'une mutation fondamentale: alors que la langue latine retenait à l'intérieur de l'église les

premières ébauches de dramatisation, les mystères, la transposition en langue vernaculaire constitue une sorte de révolution liturgique. En s'affranchissant de la langue latine, en sortant des églises, les courtes représentations jouées dans la rue transforment la nature même de la fête religieuse. Quittant l'espace sacré pour envahir d'abord les parvis des cathédrales, puis les rues de la cité, les images vivantes, jouées en langue vernaculaire, coulent le parler populaire dans un moule plus ou moins stylisé qui s'adapte au public. Il faut se souvenir qu'il existait au moyen âge bien des cérémonies où les fidèles assistaient passivement au déploiement d'une pompe rituelle qu'ils ne comprenaient guère et où la prolifération des gestes et des rites rendait la liturgie bien obscure. Le cadre des représentations en langue vernaculaire offre alors aux fidèles la possibilité de s'associer activement à la liturgie, ce qui explique le succès de cette « révélation par l'image vivante ». Grâce à la transposition en langue vernaculaire et à la participation des fidèles qui ne sont plus simples spectateurs naît une véritable popularisation de la Fête-Dieu. De ce fait, très rapidement, le théâtre prend une place grandissante dans le cortège. Mais de quel théâtre s'agit-il?

Au départ, ce sont essentiellement les scènes de la Bible qui fournissent la matière des pièces représentées. Mais peu à peu les thèmes de la Bible (tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament) qui déroulent la création du monde jusqu'à nos jours ou les scènes de la vie du Christ depuis la nativité jusqu'à la résurrection sont complétés par des images empruntées à d'autres sources. Les grandes images bibliques se trouvent en effet rapidement en concurrence avec des scènes de la vie des saints, voire des spectacles issus des traditions populaires locales. Les processions étant très longues, dans l'espace et dans le temps – à Paris, par exemple, elles comporteront jusqu'à douze reposoirs – en général, il n'y en a que quatre – et se faisant chaque jour de l'octave de la Fête-Dieu –, les thèmes des représentations données au fil du cortège de la Fête-Dieu se font de plus en plus variés et… de moins en moins religieux. Si l'on ajoute à cette désacralisation progressive le faste et la pompe qui accompagnent cette fête richement dotée en indulgences, on ne s'étonnera plus des foudres de certains réformateurs.

Quelques évocations rapides donneront une idée de la richesse et de la munificence de cette fête dans certaines villes à la fin du moyen âge. Parmi les exemples les plus connus de ces « mises en scènes » à la fin du XV^e^ siècle, on peut citer les jeux de la Fête-Dieu de Künzelsau en 1479,[19] ou encore ceux de Bozen/Bolzano en

19 Elizabeth Wainwright, *Studien zum deutschen Prozessionsspiel. Die Tradition der Fronleichnamsspiele in Künzelsau und Freiburg und ihre textliche Entwicklung*, München 1974.

1470, qui sont entrés dans l'histoire.[20] Sans oublier les jeux de la Fête-Dieu à Eger dont nous sont parvenues des descriptions spectaculaires.[21] Dans cette ville, c'est une véritable chronique universelle vivante qui, au fur et à mesure d'un cortège qui dure plusieurs jours, déroule toute l'histoire de l'humanité en une succession de fresques animées. Ces *Egerer Fronleichnamsspiele*, jeux para-liturgiques donnés presque tous les ans – à l'exception d'une ou deux années – de 1443 à 1517, sont présentés par les enfants des écoles; la totalité de la représentation prenait trois jours entiers et la ville s'arrêtait de vivre pour n'être plus qu'un immense espace théâtralisé.

Mais cette « communion spirituelle et sociale » va devenir, au début du XVI[e] siècle, le théâtre du conflit qui déchire la chrétienté à partir de la réforme luthérienne.[22]

C) La réforme luthérienne

En effet, un coup sévère va être porté à cette unanimité liturgique par les réformateurs – et notamment le premier d'entre eux –, faisant de la Fête-Dieu le lieu où peuvent s'exprimer concrètement les positions théologiques nouvelles. Par contrecoup, elle deviendra la vedette des fêtes catholiques, destinée à rassembler la communauté des « vrais croyants » face au schisme qui s'accentue. Ainsi sur tous les plans – dogmatiques, sociaux, politiques – les tensions entre les deux communautés vont se cristalliser sur ce moment particulier de la liturgie. Là encore, un bref rappel historique permet de mieux en comprendre les enjeux.

D'une part, on renoue avec la controverse sur la présence réelle. D'emblée, les catholiques dénoncent avec vigueur, grâce à une assimilation à connotations eschatologiques, les nouveaux hérétiques assimilés à des hérésies déjà anciennes, suggérant ainsi une succession linéale depuis Bérenger de Tours qui est destinée à les discréditer. Ainsi peut-on lire chez Johann Fabri:

---

20 Jaroslav Polc, Il miracolo di Bolsena e Pietro di Praga. Un'ipotesi, in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 45 (1991), p. 437–449.

21 En France, les somptueuses fêtes données tous les ans à Aix-en-Provence durant plusieurs siècles à l'occasion de la Fête-Dieu constituent certainement l'un des exemples les plus frappants du faste déployé lors de cette solennité. Cf. *Explications des cérémonies de la Fête-Dieu d'Aix en Provence*, Aix 1777. Il en existe un fac-similé publié par Gaspard Grégoire (Laffitte, Marseille 1978).

22 Comme l'écrit Pierre Chaunu: « De toutes les ruptures, la plus agressivement symbolique est celle qui touche l'eucharistie ». In: *Le temps des Réformes*, Paris 1996 ([1]1975), p. 498.

> also lesen wir in Daniele allerlay von dem jüngsten tag, und sonder, das in der zeit den zeytten unnd halber zeit vor dem jüngsten tag (das ist vierthalb jar vor dem letsten gericht) das rayn stätt opffer abgethon werden solle, welchs dan ist das sacrament des waren und zarten fronleichnam und plut unsers herren Jesu Christi in der mess, würdet leider von den gotloßen zwinglischen, oecolampadischen, carlostadischen und andern berengarischen newen leerer abgethon nach laut der prophecey Danielis.[23]

Au départ pourtant, rien ne prédestinait la Fête-Dieu à devenir ce lieu d'affrontement: il semble bien que Luther, en dénonçant avec une virulence croissante cette manifestation blasphématoire, soit non seulement à l'origine de la condamnation progressive de la Fête-Dieu par ses partisans mais aussi de la mise en avant par l'Eglise de ce moment privilégié. Or, cette animosité verbale ne s'explique que partiellement par la position théologique de Luther.

a) Position de Luther sur l'élévation de l'hostie[24]

L'ambiguïté de la position originelle de Luther sur ces questions et sa volonté de laisser chacun libre de pratiquer l'élévation de l'hostie conduit en fait à de grandes hésitations en ce domaine dans le camp réformateur.

On sait que, dès le début de la Réforme, la communion sous les deux espèces se trouve au cœur du débat: défendue par Jan Hus, ayant fait l'objet au cours du XV^e^ siècle de quelques concessions sans lendemain de la part de l'Eglise, la possibilité pour les laïcs de recevoir la communion sous les deux espèces aurait marqué la fin d'un privilège exclusif que l'Eglise refuse d'abandonner. Dès novembre 1519, Luther formule sa position en la matière dans un texte fondamental: *Sur le très vénérable sacrement du saint et véritable corps du Christ et sur les confréries*.[25] En réalité, Luther, qui s'y montre favorable à la communion sous les deux espèces si le fidèle le souhaite, adopte une position assez modérée dans ce premier écrit. On peut d'ailleurs noter dans le même ordre d'idées que Luther, en ce qui concerne l'élévation de l'hostie que Karlstadt dans l'ardeur de son zèle missionnaire avait supprimée pendant que Luther était caché à la Wartburg, est loin d'avoir une position d'emblée opposée à l'Eglise. A l'époque il s'empresse, après avoir chassé son trop zélé serviteur, de rétablir cet usage, dans le but notamment de ne pas scandaliser les fidèles. Cette réflexion joue également un rôle dans son jugement à propos

23 Johann Fabri, Etliche Sermone wider die gottlosen Wiedertäufer, in: *Flugschriften gegen die Reformation (1525–1530)*, éd. Adolf Laube, Berlin 2000, p. 677.

24 Hans Bernhard Meyer, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 85 (1963), p. 162–217.

25 Martin Luther, *Von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leichnams Christi,* in: *D. Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe: WA 6, p. 742–758.

de la Fête-Dieu des années 1519 et 1520; il précise en particulier que le prêtre doit également présenter le pain consacré: « afin de nous rappeler ce témoignage et de nous inciter à la foi en celui-ci ».[26]

Un autre passage très intéressant dans cette perspective se trouve dans son libelle *Contre les prophètes illuminés*:[27] cette fois, Luther s'élève tout à la fois contre le pape qui ordonne cette élévation et contre Karlstadt qui l'avait interdite. Et il ne dit rien d'autre dans la *Formula Missae* de 1523, où il se montre toujours favorable à l'élévation de l'hostie tout en refusant toute prescription en la matière: dans ce domaine, qui ne fait pas partie des éléments fondamentaux de la foi, la liberté doit prévaloir. Il réaffirmera encore cette indispensable liberté à la fin de sa vie, en 1544, dans sa *Brève profession de la Sainte Cène*.[28]

On comprend dans ces conditions que, toute liberté étant laissée au pasteur en la matière, on pratiquera encore fort longtemps l'élévation de l'hostie dans les cérémonies des réformateurs et il faudra attendre l'année 1542 pour que l'on y renonce définitivement dans la *Schloßkirche* de Wittenberg. Ce n'est donc pas de là que vient son opposition à la Fête-Dieu contre laquelle il adopte une position beaucoup plus tranchée. En fait, au-delà du clivage dogmatique, c'est la « liturgie » de la Fête-Dieu qui est au cœur de sa condamnation.

b) Luther et la Fête-Dieu

Les écrits de Luther contiennent un témoignage qui apporte un éclairage très intéressant sur son opposition radicale à la Fête-Dieu: il y relate en effet comment la procession de la Fête-Dieu fut interrompue un jour près de l'hôtel de ville pour permettre aux prélats d'aller banqueter tandis que l'ostensoir était « casé » dans une pièce attenante.[29] Manifestement choqué par cette façon d'agir, Luther s'en prend à toutes ces processions en plein air qui ne sont que l'occasion de faire bonne chère et de boire plus que de raison: rien n'est plus blasphématoire à l'égard du Saint-Sacrement, et Luther appelle à renoncer au plus vite à ces défilés qui ne sont à ses yeux que sacrilège. Il n'est pas inintéressant de noter que cette anecdote nous montre un Luther qui semble plus préoccupé du respect dû au Saint-Sacrement que les prélats de l'Eglise romaine. Ajoutons tout de même que cette fête très richement dotée en indulgences offrait en outre l'occasion d'un commerce très lucratif: cette

26 Martin Luther, WA 6, p. 366: *uns des testaments zu erynnern und reytzen zu dem glauben an das selb*.
27 Martin Luther, WA 18, p. 62–214: *Wider die himmlischen Propheten*.
28 Martin Luther, WA 1, p. 141–167: *Kurzes Bekenntnis vom Abendmahl*.
29 Martin Luther, WA 5, p. 324.

circonstance n'est sans doute pas étrangère à une critique qui va se faire de plus en plus vigoureuse.

Dès 1519, Luther affirme dans le sermon prononcé le jour même de la Fête-Dieu que la procession du Saint-Sacrement, en raison notamment de la pompe et du faste déployés à cette occasion, pervertissent la véritable intelligence de la Cène. Au demeurant, un de ses écrits propose une comparaison fort instructive à ce sujet. Dans son *Si ergo eucharistia viaticum*,[30] Luther pose la question suivante à son lecteur: que penser d'un fils mourant de faim auquel son père donnerait du pain et qui, au lieu de le manger, irait le porter à travers la ville pour honorer Dieu? L'image est doublement intéressante: elle témoigne à la fois de l'importance que Luther accorde à ce sacrement et de l'absurdité que constitue par conséquent, selon lui, ce sacrilège processionnel. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'il appelle à la suppression d'un grand nombre de fêtes du calendrier liturgique qui ne sauraient rendre gloire à Dieu mais sont prétexte à tous les errements. Ainsi trouve-t-on, dès sa « lettre ouverte » à la noblesse chrétienne,[31] dans la dix-huitième section, un appel à l'abolition de toutes les fêtes afin de ne conserver que le dimanche. Tout au plus concède-t-il que certaines grandes solennités puissent être conservées à condition de les déplacer sur le dimanche, voire que, en cas d'impossibilité de les déplacer, le matin du jour choisi soit consacré à la sainte messe: l'après-midi en revanche devrait en tout état de cause être consacré au travail. Comme on peut le constater dans la suite de ce passage, la critique luthérienne est dirigée avant tout contre les abus qui caractérisent les jours fériés: occasion de vastes beuveries où l'on s'adonne au jeu et à toutes sortes de péchés,[32] ces jours de fêtes ont non seulement perdu leur sens originel, ils sont surtout pervertis en profondeur. Pour Luther, les jours sacrés ainsi célébrés ont perdu leur caractère sacré. Ce sont au contraire les jours ouvrables, les jours consacrés au travail, qui sont sacrés puisqu'ils sont sanctifiés par le travail. C'est par le travail que l'on rendra un bien plus grand honneur au saint que l'on prétend fêter: il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que Luther propose de transformer les jours fériés consacrés à la fête des saints en jours travaillés. Derrière cette critique de la multiplication des jours fériés pointe aussi l'éthique protestante du travail, vocation première de l'homme, qui entraîne la condamnation de nombreuses festivités.

En considérant ce double arrière-plan de la condamnation des fêtes religieuses en général et de la spécificité de la célébration eucharistique qui caractérise la Fête-

30 Martin Luther, WA 4, p. 705.
31 Martin Luther, WA 6, p. 381–469: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*.
32 Ib.

Dieu, on comprend que cette commémoration de la Cène s'attire progressivement les foudres du grand réformateur, notamment dans l'un de ses sermons où il conclut: « Voilà pourquoi je n'ai jamais été plus hostile à aucune autre fête qu'à celle-ci ».[33]

Dans les faits, l'année 1523 est la dernière où Luther célèbre la Fête-Dieu.[34] En 1527, il prononce une condamnation définitive de cette fête et de sa procession considérée comme le comble du blasphème: « c'est la plus nocive de toutes les fêtes ».[35]

Quelques années plus tard enfin, en 1532, il lance un appel solennel aux intonations prophétiques à ceux qui seraient tentés de participer à cette profanation: « Gardez-vous de ce genre de services divins ».[36]

Devant une opposition aussi virulente de la part du maître de Wittenberg, de nombreuses paroisses passées à la réforme sont amenées à renoncer à cette fête et bien évidemment à la procession qui l'accompagne, non sans que cela suscite parfois des débats houleux. L'attitude des successeurs de Luther mérite quelques précisions, tant elle est caractéristique des hésitations des réformateurs après la mort de leur chef spirituel.

c) Position des successeurs de Luther

Dès 1548, lors de l'Intérim d'Augsbourg,[37] le problème d'un éventuel maintien de la Fête-Dieu ressurgit. On sait que, dans le cadre de ce décret impérial, quelques rares concessions sont accordées aux protestants en attendant les résultats du Concile de Trente. Dans notre perspective, il est intéressant de noter que les articles rédigés par Philipp Melanchthon et entrés dans l'histoire sous le nom d'« Intérim de Leipzig »[38] conservent expressément – outre la messe en latin et les fêtes mariales – la Fête-Dieu. On sait que Melanchthon, tout en demandant explicitement que soit définitivement abandonnée toute procession du Saint-Sacrement, n'en prône pas moins que le jour de la Fête-Dieu soit consacré à des sermons sur la nature du Saint-Sacrement et sur la façon d'en user:

33 Martin Luther, WA 12, p. 578: *Darumb bin ich keinem Fest nye feinder gewest denn disem fest.*
34 Martin Luther, WA 12, p. 125–127, 435–444.
35 Martin Luther, WA 12, p. 578 : es *ist das schädlichste aller Feste.*
36 Martin Luther, WA 3, p. 192: *Hütet euch vor solchen Gottesdiensten.*
37 *Corpus Reformatorum* (sigle : CR) VI, p. 924–942.
38 CR VII, p. 16–43.

> Pour la fête de Corporis Christi, nous n'entendons pas maintenir le cortège, mais prononcer des sermons sur le Saint-Sacrement et son bon usage.[39]

Mais en incluant ainsi, même partiellement, la Fête-Dieu dans les fêtes conservées, ces articles déclencheront de fortes réticences dans les milieux protestants, et le maintien de cette fête constitue un des éléments de la fameuse polémique qui oppose « gnésioluthériens » et « philippistes ». Ce sont évidemment les opposants au maintien, les authentiques luthériens, qui vont finir par l'emporter. Il faut souligner de ce point de vue l'influence décisive de Martin Chemnitz[40] dont l'*Examen concilii Tridentini* publié entre 1566 et 1573 contient une critique très efficace en trois points: pour lui, cette fête n'a pas été instituée par le Christ, il n'en existe aucune tradition apostolique et sa mise en place récente la condamne à elle seule.

Malgré cela, et en raison même de ce débat, vont coexister des situations très variées dans les différentes *Constitutions Ecclésiastiques*;[41] à côté d'ordonnances ecclésiastiques parfois très vives qui n'ont pas de mots assez durs pour condamner ce « sacrilège », on voit aussi survivre des aménagements. Ainsi le *Wortgottesdienst*, cette liturgie de la parole préconisée dans certaines églises dès 1536 lors de la Fête-Dieu et directement inspirée des préceptes de Martin Luther, trouvera-t-elle de nombreux adeptes au cours des décennies qui suivent.

Ce rapide résumé de l'un des aspects du débat théologique qui bouleverse le monde religieux en France et dans les pays germaniques au cours du XVI[e] siècle, permet de comprendre aisément que la Fête-Dieu soit devenue peu à peu un lieu de confrontation où les deux camps ont pu marquer leurs différences. Les exemples de ces tensions abondent, tant la volonté de contrer l'hérésie de l'autre entraîne de multiples « incidents » dont nous voudrions citer quelques exemples à titre d'illustration. En effet, dès les premières années de la réforme luthérienne, la « phase évangélique » selon la formule de Pierre Chaunu,[42] cette fête devient le « révélateur des divergences ».

Ainsi à Waldshut où Balthasar Hubmaier, un anabaptiste monté sur le bûcher à Vienne en 1528, a introduit, avec le ferme soutien de la population, de grandes réformes pastorales. Dès 1524, où la procession a encore lieu à Waldshut, la contes-

---

39 *Vom Fest Corporis Christi ist der Verstand nicht, das Umtragen zu halten, sondern daran vom Sakrament und rechten Brauch zu predigen*: CR VII, p. 267–269.

40 Martin Chemnitz est un théologien protestant (1522–1586) dont l'analyse critique des décisions du Concile de Trente eut une grande influence: Reinhard Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient*, Naumburg 1905.

41 Cf. Emil Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts,* Tübingen 1902.

42 Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes* (n. 22), p. 504.

tation s'exprime déjà. Certes, cette année-là, et notamment en raison des fortes divergences qu'elle suscite, la procession de la Fête-Dieu est encore maintenue, mais on porte le Saint-Sacrement sans aucune pompe ni apparat pour manifester sa différence. Et comment ne pas évoquer le très intéressant exemple de Strasbourg où, en cette même année, les tensions s'expriment à l'occasion de cette fête. En effet, le 26 mai 1524, et malgré les réticences du doyen du chapitre, Sigismond de Hohenlohe[43] qui tente en vain d'empêcher son déroulement, la procession de la Fête-Dieu se fait encore à la cathédrale. Mais dès l'année suivante, elle sera supprimée, suppression qui crée de nouvelles tensions: profondément ancrée dans les mœurs, la procession continue d'être réclamée par certains mais elle disparaîtra assez rapidement dans ce contexte d'affrontement théologique. On peut également évoquer le fameux enlèvement de trois nonnes du couvent des Clarisses de Nuremberg dirigé par Caritas Pirckheimer.[44] Cet épisode qui se situe dans la tourmente du passage de la ville à la réforme se déroule la veille de la Fête-Dieu de l'année 1525: là encore, les rivalités atteignent leur paroxysme au moment de cette célébration qui exacerbe les tensions.

Enfin, il n'est sans doute pas inutile de rappeler que, si un article de la *Confessio Augustana* présentée à Charles Quint le 25 juin 1530 lors de la diète d'Augsbourg défend la communion sous les deux espèces, il refuse en même temps toute procession avec le Saint-Sacrement. C'est d'ailleurs à l'occasion de cette diète que survient un incident resté fameux: en 1530 en effet, l'empereur Charles Quint lui-même suit la procession et exige des protestants qu'ils en fassent autant, ce qui accentue encore les tensions déjà fortes entre les deux camps. On peut remarquer à ce propos que, dans cette même ville d'Augsbourg, la procession sera interdite par le Conseil de la ville de 1533 à 1548.

Un dernier exemple illustrant les conséquences parfois terribles des tensions qui naissent dans le contexte de la Fête-Dieu nous est fourni par les événements qui se sont déroulés à Lyon dans la seconde moitié du XVI^{e} siècle. Le 5 juin 1561, à l'occasion de la procession de la Fête-Dieu une tentative de profanation déclenche une

43 René Bornert, *La Réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^{e} siècle : 1523–1598 : approche sociologique et interprétation théologique*, Leiden 1981, p. 70: Sigismond de Hohenlohe, doyen du grand chapitre depuis 1521, soutenait ouvertement la réformation à Strasbourg et fut exclu du chapitre ce qui le conduisit dans la camp des réformateurs. Voir également: Adolf Baum, *Magistrat und Reformation in Strassburg bis 1529*, Strasbourg 1887, p. 48. Pour le contexte: Philippe Lorentz, *Le rôle du chapitre cathédral dans le passage de Strasbourg à la réformation*, Genève 1988.

44 Cf. Frumentius Renner (ed.), *Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer*, St. Ottilien 1982, p. 79 seq.

vague de massacres qui s'étendront sur plusieurs années: des huguenots accusés d'avoir profanés le Saint-Sacrement seront notamment massacrés devant l'église Saint-Nizier.[45] Ces quelques exemples d'incidents, voire peu à peu de déchaînements de violence, qui se sont déroulés à l'occasion de la Fête-Dieu au XVI[e] siècle permettent de mesurer à quel point la procession du Saint-Sacrement devient peu à peu le « théâtre de la controverse » : aux nombreuses tentatives de profanations – plus ou moins imaginaires – répondent processions et massacres réparateurs qui sont à l'origine d'une véritable mutation dans la célébration de cette fête religieuse. Dans ces conditions, la réforme catholique va encore accentuer l'importance de la Fête-Dieu.

C) La réforme catholique

Il n'est pas étonnant en effet que la procession de la Fête-Dieu ait pu devenir, après le Concile de Trente, une des processions-vedettes de l'année liturgique dans l'Eglise catholique. Dorénavant, une attention toute particulière sera portée à l'organisation du cortège qui devient le « fer de lance de la reconquête des âmes ».

Mais si la Fête-Dieu a pu remplir ce rôle, c'est aussi parce qu'elle n'était pas une simple machine de guerre contre les protestants. Il ne faut pas oublier que depuis le moyen âge ce cortège était pour les fidèles non seulement l'expression privilégiée de la ferveur eucharistique, mais aussi un temps fort de l'année où l'accès au spirituel se faisait à travers l'image vivante, reflet d'un univers imaginaire qui incarne les aspirations spirituelles des fidèles. C'est pour cette raison notamment que la réforme catholique s'appuie sur une tradition très vivante contre laquelle la réforme protestante aura fort à faire.

Comment expliquer que la réforme protestante n'ait pas donné un coup d'arrêt définitif à l'essor que connaît la Fête-Dieu dans toute la chrétienté? Une analyse en profondeur de ce phénomène conduit à penser que c'est en réalité une erreur de réduire cette fête à un simple déploiement liturgique – verdure et ornements floraux notamment – qui contribuerait à la création d'un espace où peut s'affirmer la prééminence de l'Eglise: cette position ne rend que très partiellement compte de la réalité. En fait, le pouvoir de séduction exercé par la Fête-Dieu, la raison profonde de la piété populaire qu'elle engendre, tient à la force de son caractère visualisateur: au gré du cortège, la ville tout entière se métamorphosait en un vaste jardin au sol

45 *Aspects de la propagande religieuse*, études publiées par Gabrielle Berthoud et al., Genève, 1957, p. 173.

jonché de tapis de fleurs où se dressaient les reposoirs ornés de bouquets, recréant à grande échelle l'*Hortus deliciarum* de la mystique du moyen âge.[46] Que ce lieu propice à la célébration soit avant tout représentation paradisiaque de la présence divine n'est pas, à notre sens, une régression dans les excès d'une visualisation qui se ferait au détriment du spirituel. Car si la « piété visuelle » née du désir des fidèles de voir l'hostie au moment de l'action de grâce (gr. Eukharistia = « action de grâce ») a souvent été dénigrée, et à juste titre pour certaines de ses dérives,[47] il n'en reste pas moins vrai qu'à trop insister sur le caractère uniquement « visuel » de cette forme d'adoration, on ignore certaines caractéristiques plus profondes de cette dévotion nouvelle. Certes, la vue des images pieuses, des reliques, de l'hostie en l'occurrence, qui constituent la marque la plus évidente de cette nouvelle ferveur, ne sont pas exemptes d'une certaine « activité magique » par image/vision interposée. Faut-il rappeler que Nicolas de Cues qui dénonce le caractère magique de certaines pratiques populaires (voir notamment les images de saint Christophe qui se répandent à son époque parce que leur vue quotidienne est censée écarter la « male mort ») se sert d'une image pour conduire les moines du couvent de Tegernsee à la véritable perception divine?[48] En réalité, toutes ces pratiques n'ont jamais été détachées de la prière. Elles sont même censées soutenir l'adoration et permettre aux croyants de mieux entrer en communion avec Dieu. Souvenons-nous aussi de saint Thomas d'Aquin pour qui l'image doit être une aide pour le fidèle selon la fameuse *triplex ratio*:

> fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in ecclesia. primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis representantur. tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis.[49]

Il va de soi que la troisième fonction évoquée ici concerne aussi bien les images pieuses destinées à porter le croyant vers Dieu que la « mise en scène » d'une image dynamique qui traverse l'espace urbain pour donner à voir et favoriser la vénéra-

46 Iris Dortal-Melchinger, *Blumenteppiche am Fronleichnamstag. Eine Studie zu Phänomen und Verbreitung, Wesen und Bedeutung eines kirchennahen Festbrauches*, München 1979.

47 De nombreuses études proposent une évaluation très négative de cette fameuse *Augenkommunion* (communion oculaire) qui, à partir de l'élévation de l'hostie, aurait remplacé d'une manière mécanique et magique la communion sacramentelle. Cette thèse qui nous paraît excessive ne saurait être discutée dans le cadre du présent article. Cf. à ce sujet: Charles Caspers, The Western Church during the Late Middle Ages: *Augenkommunion* or Popular Mysticism?, in: Charles Caspers, Gerard Lukken et Gerard Rouwhorst (éd.), *Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture*, Kampen 1995, p. 83–97.

48 Jan Steffen-Mohr, *Epigramm und Aphorismus im Verbund*, Frankfurt/Main 2007, p. 163.

49 Cité d'après: Jan Steffen-Mohr, *Epigramm und Aphorismus* (note 48), p. 162.

tion de la « présence réelle ». Rappelons encore à ce propos que l'office romain de la Fête-Dieu est, sans aucun doute possible, l'œuvre de saint Thomas d'Aquin pour qui le mouvement même de la louange ouvre notre intelligence à la transcendance de Dieu[50]: et la Fête-Dieu ne constitue-t-elle pas une fenêtre ouverte sur la Jérusalem céleste?

Dans cette perspective, processions et cortèges de la Fête-Dieu[51] prennent tout leur sens. En donnant à voir l'histoire du monde depuis la création jusqu'à nos jours, cette fête offre la possibilité de « matérialiser » la présence de Dieu sur terre, d'appréhender l'harmonie profonde qui existe entre ce monde et l'autre. Et les tableaux qui accompagnent le cortège soutiennent cette fonction de représentation totale du mystère de l'incarnation. Ainsi le rôle profond joué par ces festivités dans la vie des fidèles explique-t-il en grande partie le succès de cette solennité. C'est en s'appuyant sur cette base que la hiérarchie catholique pourra plus tard « instrumentaliser » une fête qui, dans la mesure où le dogme de la présence réelle se retrouve peu à peu au cœur de la controverse entre protestants et catholiques, retrouve en partie son caractère « offensif » des débuts: mais cette nouvelle fonction de la Fête-Dieu, la lutte contre les errements dogmatiques, qui prend parfois le dessus à partir des années 1530, n'est plus, à notre sens, un élément essentiel du succès de la Fête-Dieu dans les siècles suivants.

Il n'en reste pas moins vrai que, si durant la phase évangélique précédemment évoquée les différents acteurs expérimentent librement une nouvelle approche de la foi et du monde, on voit apparaître aussi, en ces années où le combat spirituel se fige dans les manifestations religieuses, une phase plus dogmatique qui verra la réforme catholique réaffirmer avec force le caractère central de la présence réelle, ce qui conduit à un renforcement progressif du rôle de la Fête-Dieu.

C'est évidemment le Concile de Trente qui fait de cette solennité la « manifestation démonstratrice » des siècles suivants. En privilégiant cet aspect, la réforme catholique va tenter de créer, en imposant la présence du Christ dans la rue,[52] une vision idéalisée de la Jérusalem céleste: dorénavant, l'ordonnancement de la procession de la Fête-Dieu reflètera aussi la prétention à l'universalité du catholicisme romain. A partir de ce moment, les tableaux de la Fête-Dieu rendent compte d'un

50 Pierre-Marie Gy, Office liégeois et office romain de la Fête-Dieu, in : *Fête-Dieu* (note 12), p. 117–126.

51 Sabine Felbecker, *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung*, Altenberge 1995, p. 174–336; Miri Rubin, Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, éd. Klaus Schreiner, Munich 1992, p. 309–318.

52 Philippe Martin, *Les chemins du sacré. Paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine*, Metz 1995.

imaginaire – au sens de l'articulation d'un certain nombre de représentations en fonction de nos désirs et/ou de nos craintes – que l'Eglise tente d'imposer à l'ensemble de la cité. La Fête-Dieu entre dans sa phase idéologique: afin de faire entrer la réalité dans ce cadre conceptuel, l'Eglise élabore une mise en scène minutieuse où tout, représentations théâtrales et participation à la procession, porte la marque de sa prééminence.

De nombreuses gravures nous renseignent sur ce rôle central de la Fête-Dieu dans les relations qui unissent autorités civiles et pouvoir religieux. Afin d'illustrer notre propos, il a semblé utile de reproduire la gravure suivante qui représente l'arrivée du Saint-Sacrement au reposoir à Paris au début du XVIII[e] siècle.[53]

Bibliothèque Municipale de Lyon [29503 (V. 02)]

A gauche, l'ostensoir, sous le dais rigide à six hampes surmontées de plumes d'autruche, repose sur une tablette recouverte d'un corporal afin de permettre au célébrant de se reposer lors de cette procession particulièrement longue. Porté par six magistrats, le dais est accompagné de notables portant des cierges. Le grand nombre de cierges qui illuminent la scène et qui sont soit portés par le clergé, soit posés sur le reposoir, rend compte de l'importance de la lumière qui représente la lumière du Christ venue éclairer ce monde: sans compter les torchères qui précèdent le Saint-Sacrement. On distingue également, devant le reposoir, deux thuriféraires qui encensent simultanément le Saint-Sacrement. Enfin, on peut voir deux femmes qui jettent des pétales de fleurs depuis un balcon tandis que deux enfants de chœur jettent également des pétales devant le Saint-Sacrement: portant des ailes

53 Œuvre de Bernard Picart, cette gravure figure hors texte dans les *Cérémonies & coutumes religieuses de tous les Peuples du monde*, volume II : *Cérémonies & coutumes des Catholiques romains*, éditées à Amsterdam par J.-F. Bernard (1723–1743).

d'ange, ils incarnent la pureté et constituent un « accessoire » omniprésent au cours des siècles suivants. Signalons enfin la tribune de musique où chanteurs et musiciens sont en train d'exécuter un motet au moment de l'arrivée du Saint-Sacrement.[54] Le faste de cette arrivée au reposoir est caractéristique des pratiques cérémonielles qui vont peu à peu codifier les processions de la Fête-Dieu. Mais cette réalité ne doit pas en faire oublier une autre: à côté de cette solennisation religieuse se développent d'importantes pratiques populaires, notamment à travers les représentations théâtrales.

D) La Fête-Dieu: temps et espace de la confrontation

a) Le temps de la confrontation

Comme nous l'avons évoqué précédemment, il existe, tout comme à Noël ou encore à Pâques, une tradition théâtrale liée aux cortèges de la Fête-Dieu. S'émancipant peu à peu du drame liturgique, les jeux de la Fête-Dieu présentent une grande variété de spectacles. En effet, dans ce cadre particulier, les représentations sont organisées sous forme de cycles qui peuvent comporter jusqu'à 40 pièces, cycles qui sont joués par tous les gens du village pour une durée de plusieurs jours, voire de quelques mois – dans ce dernier cas, l'intervalle qui sépare les représentations est évidemment plus grand, pouvant aller jusqu'à quatre ou cinq ans. Au départ, ce sont les corporations qui jouent un rôle essentiel dans l'organisation de ces représentations. Chaque pièce du cycle est confiée à une corporation en fonction de ses affinités avec le sujet: les constructeurs de bateaux, par exemple, mettent en scène l'épisode de l'arche de Noé, etc. … Mais ce « déroulement d'images vivantes » qui connaîtra encore un grand succès au cours du XVII^{e} et du XVIII^{e} siècle malgré une résistance de plus en plus vive de l'*Aufklärung* qui s'applique à éradiquer toute forme de superstition – comme nous le verrons un peu plus loin – ne doit pas faire oublier la naissance d'un véritable « théâtre de la controverse », notamment sous l'influence des jésuites.

Un exemple particulièrement significatif de la diffusion de l'enseignement catholique par les jésuites à travers cet outil esthétique que constitue le théâtre est

54 On pensera notamment à Marc-Antoine Charpentier qui a laissé plusieurs œuvres pour les reposoirs de la Fête-Dieu et dont le motet *In festo corporis Christi pour le reposoir canticum* (H 358) fut exécuté au reposoir de la Fête-Dieu de Versailles devant le roi. Cf. Marc-Antoine Charpentier, *Meslanges autographes*, vol. 23, Paris 2002 [fac-similé].

parvenu jusqu'à nous: le *Dialogus inter vere Catholicum et Dubitantium*.[55] Il est difficile de préciser à partir de quelle date les jésuites prirent l'habitude d'intégrer des pièces à la procession de la Fête-Dieu, mais ce premier dialogue parvenu jusqu'à nous et daté de 1572 montre qu'ils ont compris très tôt l'intérêt de ces représentations dans le cadre de la reconquête des âmes dont ils se font les champions. Rédigé entièrement en allemand, ce dialogue se présente sous la forme d'un débat de 149 vers dans lesquels s'affrontent les deux adversaires: Catholicus (119 vers) et Dubitantius qui intervient à trois reprises (à raison de 10, puis 8 et enfin 12 vers). C'est à peine si l'on peut parler de débat: la radicale supériorité du catholicisme, déjà soulignée par la longueur des interventions de son champion, est portée par le personnage de Catholicus, garant de la vérité, tandis que Dubitantius, après avoir dans un premier temps vainement dénoncé le faste inutile de cette fête, après avoir attaqué en vain le dogme de la présence réelle dans un second temps, ne trouve plus guère d'argument et se contente enfin de dénoncer le manque de recueillement des fidèles. La victoire de Catholicus, qui s'en prend à tous ces hérétiques dont l'erreur fondamentale fut la séparation de Rome, est totale comme l'attestent les vers 140 et 141:

> Da weich hinweg all fantasey
> Es hab kein raum die Ketzerey.[56]

Tout au long de ses interventions, la *persuasio* de Catholicus est en outre soutenue par une interférence permanente de références bibliques et religieuses, en particulier du psaume 150 et de transpositions des cantiques de saint Thomas d'Aquin: elle bénéficie ainsi de réminiscences dans son auditoire qui donnent à l'argumentation de Catholicus un caractère quasi surnaturel. Si l'on ajoute à cela que la fin de ce dialogue était sans doute chantée et reprise en chœur par les fidèles,[57] on comprendra aisément la force de cet instrument de persuasion: à la parole éternelle du vers 143 – *das ewig Wort* – répond alors la vie éternelle du vers 149 – *das ewig leben* –, ultime formulation qui clôt le dialogue sur une perspective céleste pour tous ceux qui recevront ce pain des anges – *der Engel brot* – évoqué au vers 147. Mise au service de la reconquête des foules, cette œuvre théâtrale remplit ainsi pleinement son rôle dans le cadre de la Fête-Dieu qui offre une des rares occasions où l'on peut intégrer la scène à l'intérieur de la cérémonie religieuse. Le théâtre jésuite

55 Jean-Marie Valentin, Les Jeux de la Fête-Dieu jésuites au XVI[e] siècle. Le *Dialogus inter vere Catholicum et Dubitantium* (1572). Edition et commentaire, in: Jean-Marie Valentin (éd.), *Gegenreformation und Literatur*, Daphnis 8 (1979), p. 245–270.

56 Ibid., p. 270.

57 Ibid., p. 255.

a sans aucun doute, et plus que tout autre, bénéficié des possibilités offertes par cette fête qui célèbre le cœur même du mystère catholique.[58]

Mais cette représentation directe de l'affrontement confessionnel, aussi important soit-il, n'est qu'un des aspects qui se développent dans le cadre de la Fête-Dieu.

En effet, dans la mesure où il n'existe pas de tradition pour les jeux de la Fête-Dieu – à la différence d'autres fêtes liturgiques commémorant la Nativité ou la Passion du Christ – une très grande variété les caractérise. Certes, les thèmes bibliques offrent un lot important de tableaux vivantes – Caïn et Abel, le passage de la Mer Rouge, en un mot les grands thèmes vétéro- ou néotestamentaires–, mais cette mise en scène est complétée par d'autres manifestations qui reflètent des aspects plus populaires, tels que légendes et vies de saints. En raison même de la place du visuel dans la maison de Dieu qui, avec ses vitraux, ses tableaux et ses statues, constitue un véritable livre d'images, les fidèles sont habitués à décrypter depuis le moyen âge toutes ces représentations qui constituent autant de liens entre la cité terrestre et la cité céleste. Le cortège de la Fête-Dieu, moment fort de la « visualisation spirituelle », devient assez rapidement une fête « populaire »[59] ce qui conduira à de multiples réorientations des représentations du divin et à de nombreux incidents dont nous voudrions donner quelques exemples à titre d'illustration. Au demeurant, comme il apparaît clairement dans ces exemples, toutes les processions, qu'elles soient organisées pour Noël, Pâques ou encore la Fête-Dieu donnent lieu à des anecdotes similaires: mais la Fête-Dieu, par la variété des manifestations qui la caractérise, y est sans doute plus propice que d'autres.

Trois incidents survenus au début du XVI[e] siècle à Nördlingen lors de processions religieuses sont révélateurs de cette atmosphère dans laquelle on observe mainte dérive. Dans cette ville, le rôle des diables est traditionnellement le privilège de la corporation des tanneurs. En 1502 a lieu un premier incident rapporté dans une chronique où l'on nous apprend qu'un tanneur jouant le rôle du diable et qui

58 Ibid., p. 265.

59 Cf. par exemple les *Libri Facetiarum* de Heinrich Bebel, publiés en 1508, qui relatent un incident survenu lors des jeux de la Passion donnés à Tübingen dont les conséquences furent sans doute fort peu favorables au recueillement. A l'époque, il est encore relativement inhabituel que des femmes jouent lors de ces représentations. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que le jeune homme qui tenait le rôle du Christ en croix et qui était vêtu d'un simple pagne ait eu, devant toute l'assemblée des fidèles, une réaction très naturelle à la vue de la belle jeune fille qui interprétait le rôle de Marie-Madeleine au pied de la croix: c*oepit ei virga virilis erigi videntibus circumstantibus omnibus*: Dorothea Freise, *Geistliche Spiele in der Stadt des ausgehenden Mittelalters,* Göttingen 2002, p. 70.

s'est fort mal comporté a été puni.[60] De nouveaux incidents se produisent en 1507 avec un membre de cette même corporation[61] qui, lui aussi, est mis au cachot et doit promettre de s'amender. Enfin, on trouve encore trace d'un incident pour l'année 1510. Une fois de plus, au cours de la procession, un diable de la corporation des tanneurs s'est tristement illustré: cette fois, il s'agit de Hanns Mayr qui s'est comporté « à l'égard des femmes, d'une manière inconvenante et qui ne sied point ».[62]

Mais à côté de ces anecdotes qui prêtent à sourire, et qui finiraient bien par donner raison, sur ce point au moins, à Dubitantius, ce sont des représentations bien particulières et qui varient grandement d'un lieu à l'autre qui sont source de contentieux importants. Là encore nous allons évoquer quelques exemples particulièrement éclairants dont le premier concerne les multiples représentations du combat de saint Georges contre le dragon. Des documents fort anciens font mention d'une vénération toute particulière pour saint Georges dont le combat deviendra, en de multiples endroits, une des « images vivantes » les plus fortes de la Fête-Dieu.

La légende de saint Georges,[63] dans laquelle certains ont voulu voir une version chrétienne du mythe de Persée, est une de ces « images éclairantes » particulièrement prisée car elle illustre avec force la lutte entre le bien et le mal, la victoire du Christ sur Satan. Martyr chrétien légendaire ayant vécu à la fin du III^{e} siècle, saint Georges passe par hasard dans la ville de Silène située dans la province de Lybie. Cette ville est terrorisée par un dragon qui exige des habitants un tribut quotidien:

60 „Leonhart Nesselhauff, weiß gerwer, ist in der process, als man in den figuren unseres herrn leiden umb die statt gieng, in ains teufels gestalt geloffen und hat vor frowen und junkfrowen ettwas unloblich mit worten und geperden gehandelt. Darum hat in ain rat ain nacht in das loch legen und in sölich gefanknuß uff bett wider erlassen uff ain alt urfehd. Und im gesagt, sich hinfüro sölher ding zu massen und nit mer zu thun." Stadtarchiv Nördlingen, Nördlinger Urfehdebuch, 1502, fol. 123.

61 „Daniel Frey, der ledrer, hat in dem verganngen umbganng teufels klaider angehept und getragen. Hat sich gegen den frowen bildern unwesenlich gehalten, ist an si gefallen und an in genollet wie ain hund und auff des pfarrers meurlin gestannden und gegen sein dienerin unzimliche wort gepraucht." Stadtarchiv Nördlingen, Nördlinger Urfehdebuch, 1507, fol. 223.

62 „gegen den weibsbilden ungannklich und annders, dann im gepurt hat." Stadtarchiv Nördlingen, Nördlinger Urfehdebuch, 1510, fol. 40v.

63 Cf. à Mons où a lieu lors de la procession du Car d'Or une présentation de ce célèbre combat de saint Georges contre le dragon. Appelé aussi combat du Lumeçon, le jeu se déroule lors de la grande ducasse de Mons le dimanche de la Trinité. Les Chinchins sont des hommes déguisés en chiens qui aident saint Georges tandis que le dragon est défendu par ses amis les diables. La popularité de saint Georges dans la région est due à l'interférence de l'histoire du saint avec une légende locale, celle de Gilles de Chin qui aurait tué un monstre dans les marais de Wasmes au XI^{e} siècle: Adolphe Caremelle, *Cantique spirituel, en forme de complainte sur l'aventure merveilleuse du combat de Mgr Gilles de Chin, contre un dragon monstrueux qui désolait le territoire du village de Wasmes,* Mons 1828.

une brebis et une créature humaine, que l'on tire au sort chaque jour. Saint Georges arrive le jour où le sort tombe sur la fille unique du roi qui va être la prochaine victime du monstre. Il l'accompagne afin de la sauver et fait au monstre une blessure terrible qui le renverse au sol. Ensuite, il enjoint à la jeune fille de lancer sa ceinture au cou du dragon qui désormais la suivra comme un petit chien qu'on mènerait en laisse.[64]

On ne compte plus les villes où cet épisode est représenté à l'occasion de la Fête-Dieu. Ainsi à Bozen/Bolzano, lors des fameux *Bozener Fronleichnamsspiele* dont les représentations sont attestées de 1472 à 1753.[65] De nombreux textes nous sont parvenus qui confirment que, notamment lors des représentations les plus anciennes, saint Georges et sainte Marguerite étaient particulièrement à l'honneur. Dans la chronique de Bolzano rédigée en 1648 par Ferdinand Troyer, on trouve les raisons de cet engouement. Selon lui, dans les années 1338/1341, des nuées de sauterelles auraient détruit les vignes de la région.[66] Pour obtenir la protection de ces deux saints, la municipalité s'en remit donc à saint Georges, promettant de faire jouer tous les trois ans une pièce montrant saint Georges libérant la princesse Marguerite. Le texte le plus ancien qui nous soit parvenu date de 1453 et ne donne que quelques indications – les paroles de certaines scènes – se contentant de nous présenter l'ordre de la procession. En revanche, il existe un exemplaire de 1590 qui contient tous les textes dits à cette occasion. Mais il existe également une représentation très célèbre de ce combat en Allemagne qui constitue, de nos jours encore, un spectacle très prisé: le « percement » du dragon à Furth im Wald.

Cette représentation, la plus ancienne comédie populaire – *Volksschauspiel* – allemande, est attestée depuis plus de cinq siècles. C'est en 1590 qu'un bourgeois de la cité a participé pour la première fois en armure à la procession. Mais cette visualisation de la lutte du bien contre le mal finit par prendre un aspect nettement folklorique qui conduisit les autorités religieuses à prendre leur distance avec un « jeu » pourtant particulièrement prisé du public. A l'époque de l'*Aufklärung*, où l'on tentait d'éradiquer toutes les traces de l'obscurantisme, on a voulu supprimer ce *Drachenstich* car le recueillement général des participants souffrait manifestement de l'ardeur du combat et de la liesse du public. Le consistoire épiscopal donna donc le 6 mars 1754 pour instruction au curé de Furth que « ledit percement du dragon ne devait plus être autorisé d'aucune façon ». Il s'ensuivit des disputes sans

64 Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, Paris 1998, p. 226 ss.

65 Wolfgang F. Michael, *Die geistlichen Prozessionsspiele in Deutschland,* Baltimore/Göttingen 1947, p. 48–52.

66 Bruno Mahlknecht, Merkwürdige Ereignisse in und um Bozen im 14. Jahrhundert, in: *Der Schlern* 44 (1970), p. 43–53 (ici 51).

fin avec les autorités qui s'étendirent sur des décennies. Malgré des menaces d'amendes très élevées, l'interdit fut régulièrement transgressé. En 1788 enfin, la menace d'une amende de cinquante Taler eut raison du « jeu du dragon ». Il faudra attendre les années trente du XIX[e] siècle pour que ce jeu reprenne. Mais ce n'est que depuis 1887 que le jeu du dragon a été séparé de la procession de la Fête-Dieu: se déroulant à présent au mois d'août, il constitue une attraction touristique particulièrement lucrative pour la ville.[67]

Un autre exemple nous est fourni en certains endroits où des géants participent à la procession de la Fête-Dieu. Ainsi, à Tamsweg, en Autriche, où le géant Samson – 6,2m et 105 kg – attesté depuis 1635 est un des derniers vestiges d'une longue tradition de géants processionnels en Autriche. Là encore, l'Eglise interdit la sortie du géant lors des processions religieuses à partir du XVIII[e] siècle. De ce fait, le cortège de Samson est lui aussi déplacé: il a lieu dorénavant la veille de la Fête-Dieu.

Comme on peut le constater, représentations bibliques et scènes légendaires étaient évidemment traitées sur un pied d'égalité, l'ensemble donnant un spectacle très coloré, pas forcément propice au recueillement mais peut-être d'autant plus populaire. Parmi ces représentations très prisées et qui disparaîtront peu à peu, il faut également citer les représentations hostiles aux juifs qui sont données au cours de ces processions. La présence de l'antisémitisme lors de ces cortèges est à mettre en relation avec le fantasme des hosties profanées dont les exemples abondent au XIII[e] siècle: ainsi en 1243 où les juifs de Beelitz, près de Berlin, sont brûlés sur le Judenberg, ou encore en 1290 à Paris où un juif du nom de Jonathas est accusé du même crime.[68] La même histoire se répète à Bruxelles en 1370 avec un juif du même nom, Jonathas.[69] Lors des processions sont données des représentations dramatiques tel « Le Mistère du juif » qui retrace les événements de 1290: l'antisémitisme tient une place forte dans l'imaginaire collectif et n'est donc pas absent des représentations données lors des processions religieuses. Vers la fin du moyen âge, la Fête-Dieu et la vénération eucharistique engendrèrent ainsi une imagerie antisémite de plus en plus violente.

Mais les tensions qui naissent en raison même des thèmes de ces représentations ne doivent pas faire oublier que la tension première qui résulte de toute procession religieuse vient de l'affrontement qui naît entre partisans et adversaires de la pré-

67 Erich Dimpl, *Der Drachenstich zu Furth im Wald: Chronik des ältesten deutschen Volksschauspiels mit einer kurzen Zusammenfassung der Further Geschichte,* Furth im Wald 1985.

68 Joanie Dehullu, L'affaire des Billettes. Une accusation de profanation d'hosties portée contre les Juifs à Paris, 1290, in: *Bijdragen* 56 (1995), p. 133–155.

69 Placide Lefèvre, Le thème du miracle des hosties poignardées par les juifs à Bruxelles en 1370, in: *Le Moyen-Age* 59 (1953), p. 373–398.

sence du religieux dans l'espace public. A ce titre aussi, la Fête-Dieu offre une illustration particulièrement intéressante de cette lutte au cours des siècles.

b) L'espace de la confrontation

En effet, peu à peu et notamment sous l'influence des luttes religieuses au XVII[e] siècle, la Fête-Dieu devient le « théâtre des hostilités » entre groupes religieux. Dans toutes les villes, il existe bien souvent une frontière invisible entre les communautés, en particulier catholiques et protestantes, qui redevient visible à l'occasion de certains événements. On peut reprendre ici l'exemple de la ville d'Augsbourg où la procession de la Fête-Dieu a souvent été au centre de ces enjeux intercommunautaires. En fait, le seul conflit violent dont on ait connaissance dans cette ville se produisit en 1718. La rumeur s'était répandue que les protestants avaient lancé des pierres sur le Saint-Sacrement lors de la procession de la Fête-Dieu[70] ce qui conduisit à d'importantes tensions. Mais ces tensions ne naissent pas forcément d'actes de violence et des représailles qu'ils engendrent: c'est l'invasion de l'espace urbain qui est au cœur de ces controverses et qui constitue à lui seul un « casus belli » suffisant.

Au fur et à mesure de l'instrumentalisation de la procession de la fête, chaque communauté crée et affirme sa propre identité à cette occasion. Le cortège – l'Eglise dans la rue – crée à lui seul les conditions de l'affrontement: expression concrète d'un christianisme vécu par le symbole d'un cheminement à travers le temps et l'espace, il constitue la prise de possession d'un espace que se disputent plusieurs communautés. En portant le Christ à travers les villes et les champs, l'Eglise sacralise cet espace qu'elle revendique au nom de sa mission sur cette terre. Si l'on ajoute à ce schéma structurel la mise en scène qui accompagne peu à peu le cortège, à travers notamment la théâtralisation qui fait de la ville une simple coulisse au service de la représentation du mystère sacré, on comprend aisément la résistance des opposants. Car, à travers l'ordonnancement de la procession de la Fête-Dieu, l'Eglise impose aussi à l'ensemble de la société une image en adéquation avec sa propre vision de la Jérusalem céleste, donnant au cortège une dimension sociale et politique. L'invasion des rues, du *profanum*, en défilant avec les insignes du pouvoir – baldaquin et ostensoir en particulier – exprime la volonté du « souverain ». Il n'est pas étonnant dans ces conditions que les incidents soient de plus en plus

70 Etienne François, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg. 1648–1806*, Sigmaringen 1991, p. 165 ss.

nombreux et que l'on puisse lire dans l'évolution de la Fête-Dieu le degré de crispation identitaire des différentes composantes de la société d'une époque.

En effet, si nous avons évoqué plus haut les frictions entre les autorités ecclésiastiques et le peuple à propos de l'intégration de représentations populaires reflétant l'imaginaire collectif, si les deux communautés, protestantes et catholiques, vont parfois en découdre, les tensions naissent aussi entre les autorités civiles et les autorités ecclésiastiques qui luttent pour un « partage » différent de l'espace public. Il suffit de se souvenir de la France où le début du XIX[e] siècle, particulièrement instructif à ce sujet, peut servir d'illustration à notre propos. En effet, la période qui suit l'Empire napoléonien – où l'alliance entre le Régime et la religion se manifestait surtout lors des processions – voit naître des tensions nouvelles.[71] Si en 1815, en raison des problèmes politiques et des mouvements des forces militaires, la plupart des processions ne peuvent avoir lieu, la situation change dès 1816. Avec la montée de l'anticléricalisme et la volonté de revanche d'une partie de l'Eglise, la Fête-Dieu se retrouve rapidement au cœur de la tourmente. Le ministre reçoit cette année-là des dizaines de lettres lui demandant de trancher l'épineux problème de la date de la Fête-Dieu: le dimanche 16 juin, conformément au concordat en vigueur sous Napoléon ou le jeudi 13 juin, ce qui ferait de la Fête-Dieu le signe éclatant de la revanche catholique? Les hésitations du ministre et les réactions divergentes des préfets conduiront à de nombreux foyers de tension un peu partout en France.

Et comment ne pas évoquer aussi la question du tracé de ces cortèges? A la même époque, il suscite de multiples dilemmes et l'exemple de Strasbourg parle de lui-même. Dans cette ville, l'évêque demande en 1816 une modification du tracé habituel du cortège: à l'étude de sa nouvelle proposition, il apparaît que le trajet envisagé engloberait une vaste zone dont le principal gymnase protestant de la ville. Les possibles modifications du parcours ou encore l'obligation faite à tous les habitants de participer à la décoration des rues constituent les deux manifestations de cette volonté du catholicisme de reconquérir l'usage exclusif de l'espace urbain: enjeu politique, la Fête-Dieu, sous couvert de renouer avec la tradition, devient, dans les années 1820, la cible des opposants au catholicisme qui voient dans ces cortèges des survivances de l'Ancien Régime. Ainsi en 1830 la majorité des processions urbaines sont annulées par crainte des désordres; en outre, et dans la mesure où la charte constitutionnelle promulguée le 14 août 1830 ne fait du catholicisme

71 Paul d'Hollander (dir.), *L'Eglise dans la rue: les cérémonies extérieures du culte en France au XIX[e] siècle: actes du colloque des 23–24 mars 2000 à Limoges*, Limoges 2001; Paul d'Hollander, *La bannière et la rue: les processions dans le Centre-Ouest au XIX[e] siècle (1830–1914)*, Limoges 2003.

que « la religion professée par la majorité des Français », certains n'hésitent pas à exiger la fin de toutes les cérémonies extérieures du culte. Là encore, de nombreux différends sont révélateurs des conflits qui traversent la société de l'époque: faut-il tolérer les fleurs de lys dans les cortèges et ornements? Qu'en est-il du drapeau tricolore? Des incidents survenus à Paris en 1831 témoignent de cette exacerbation des passions: cette année-là les mariniers qui demandent à prendre la tête de la procession de la paroisse Sainte Croix en portant la statue de leur saint patron se voient opposer un refus de la part du curé au motif que la statue est ornée de nombreux rubans multicolores. Une autre fois, le cortège avait été arrêté par deux commissaires parce que « la couronne placée sur l'autel portatif qui sert de reposoir était surmontée d'ornements d'une forme à peu près semblable à celle des fleurs de lys ».[72]

Ainsi la Fête-Dieu, par son incursion programmée dans un espace partagé, est-elle devenue un enjeu religieux, social et politique qui nous renseigne mieux que toute autre solennité religieuse sur les rapports de force entre les groupes en présence

En conclusion, notre brève étude de la Fête-Dieu permet d'apporter un éclairage particulier à l'évolution des croyances religieuses et à leur influence sur la société d'une époque déterminée. D'une part, l'adoration du Saint-Sacrement qui est à l'origine de cette fête reflète non seulement la volonté de l'Eglise d'affirmer le dogme de la présence réelle mais aussi la volonté des fidèles de participer activement à cette adoration: la représentation d'images vivantes en est l'expression la plus concrète. Au cœur des cortèges s'installent alors, outre les représentations théâtrales spécifiques de la Fête-Dieu, des traditions populaires qui font de cette « solennité » une véritable fête populaire aux enjeux multiples: source de conflits et de frictions, entre la hiérarchie catholique et les fidèles attachés à des aspects plus folkloriques ou culturels et qui seront surtout remis en cause à partir de l'*Aufklärung*. Il apparaît aussi que, pour l'Eglise comme pour les autorités civiles, la Fête-Dieu représente un moment capital de l'année liturgique. Lors de cette manifestation chacun peut marquer sa propre « présence réelle » en donnant à voir l'harmonieuse hiérarchie de *l'ordo divinae providentiae*. Les fameux saluts au Saint-Sacrement qui ont lieu à Versailles – en particulier lors de la Fête-Dieu – en présence de Louis XIV puis de Louis XV, et en présence d'un public de cour nom-

72 Philippe Martin, Entre religion et politique. Les processions en France (1801–1831), in: Paul d'Hollander, *L'Eglise dans la rue* (n. 71), p. 15–29.

breux et désireux d'être vu du roi,[73] en constituent une preuve supplémentaire. Et comment ne pas rappeler une époque plus récente, où les Habsbourg, à travers leur participation au cortège, présentent *de facto* le catholicisme comme la religion unique d'un Etat pourtant multiconfessionnel. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire la description grandiose de la Fête-Dieu totalement théâtralisée célébrée à Vienne que Josef Roth dépeint dans la *Marche de Radetzky*.[74]

Entre autorités civiles et autorités religieuses se dessine bien souvent un singulier marché du donnant, donnant. Si le pouvoir s'incline effectivement devant la majesté divine, il bénéficie en contrepartie de l'aura divine que lui confère sa propre reconnaissance par l'Eglise catholique. Dans cette fête pleine de fastes, les autorités civiles – rois, empereurs – se mirent eux-mêmes au soleil de Dieu et renvoient à leurs sujets la vision d'une institution née par la grâce de Dieu. A Vienne, la Fête-Dieu devient un véritable bal de cour au bénéfice de cette double sacralisation: le catholicisme comme religion d'Etat, l'Etat comme institution divine.[75] Cette ambiguïté de la Fête-Dieu n'est pas étrangère aux tensions qu'elle finit par exaspérer.

Si elle révèle de nombreuses métamorphoses, l'évolution de la Fête-Dieu à travers les âges nous montre donc aussi une fête particulièrement offensive qui souligne la détermination des différents camps en présence. La radicalisation de la Fête-Dieu en est l'une des conséquences les plus manifestes: peu à peu, sous l'influence d'une certaine « sécularisation », les images portées par la Fête-Dieu reflètent davantage la lutte politique pour l'espace public que la pieuse vénération du Saint-Sacrement. Il en résulte que cette fête de commémoration de l'institution de la Cène n'est plus une fête de rassemblement autour de la dévotion au Saint-Sacrement mais une affirmation identitaire où les « catholiques se comptent », une fête d'exclusion où les communautés s'affrontent, en un mot une fête idéologique qui sollicite fortement l'imaginaire collectif.

Les évolutions contemporaines de la Fête-Dieu témoignent de cette mutation: en tentant de faire renaître cette tradition dans des villes comme Liège ou Bruxelles – ville à majorité musulmane – les tenants de l'orthodoxie catholique n'ont-ils pas aussi la volonté de mettre cette fête au service de leur propre cause? Peu à peu

73 Alexis Meunier, *Les Saluts du Saint-Sacrement. Liturgie et musique en France (1600–1774)*, thèse Ecole nationale des Chartes, 2004.

74 „Seit ihrer Jugend kannte sie, wahrscheinlich nicht weniger genau als der Obersthofmeister, alle Phasen, Teile und Gesetze des Fronleichnamszuges, ähnlich wie die alten Besucher der angestammten Opernlogen alle Szenen ihrer geliebten Stücke": Joseph Roth, *Radetzkymarsch*, Munich 2006, p. 267.

75 „Vom Stephansdom dröhnten die Glocken, die Grüße der römischen Kirche, entboten dem Römischen Kaiser Deutscher Nation": ibid., p. 269.

dénaturée par son instrumentalisation, la Fête-Dieu[76] doit peut-être son reflux progressif à cette évolution perverse qui de la dévotion eucharistique à l'offensive dogmatique, des représentations folkloriques à la « machine de guerre catholique », sans oublier une imagerie antisémite particulièrement violente à la fin du moyen âge, a fait d'elle au fil des siècles le grand « théâtre de la controverse »…

76 De nos jours, la Fête-Dieu a l'air d'une survivance du Moyen Âge, dont les théologiens catholiques se demandent s'il vaut la peine de la maintenir au calendrier liturgique: Charles M. A. Caspers, *De eucharistische vroomheid en het feest van sacramentsdag in de Nederlanden tijdens de late middeleeuwen*, Leuven 1992, p. 314.

Überwachung des Körpers

Contrôle des corps

Plaisir du corps ou salut de l'âme : il faut choisir !

La « querelle des danses » autour de 1700

Marie-Thérèse Mourey (Paris)

Peut-on concilier le fait de se livrer à un divertissement en apparence aussi futile et vain que la danse et une vie vertueuse de chrétien soucieux du salut de son âme? La question, qui nous semble aujourd'hui sans objet, déclencha pourtant des conflits intenses à l'époque moderne, tant le plaisir du corps et des sens manifesté dans la danse, en particulier dans le petit peuple, semblait incompatible avec la vraie piété et la quête inlassable du salut et de la vie éternelle.

Un bref aperçu sur l'arrière-plan historique de ces polémiques, ainsi que sur leurs enjeux multiples (théologiques et anthropologiques), fait apparaître que la « querelle des danses », qui fit rage au tournant des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, et ce dans toute l'Europe,[1] relève tout à la fois d'un conflit d'autorité entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, d'une collision entre l'irrésistible érosion des références religieuses et la volonté des Églises de re-sacraliser le monde, et d'un changement de paradigmes quant à la vision de l'homme et de son corps. Cette querelle révèle en outre l'émergence de revendications des individus à l'autonomie, qui mettent en cause le contrôle et la « discipline sociale » exercés jusqu'alors par les différentes autorités et font valoir leur « liberté » de chrétien.

La « querelle des danses »: un cas exemplaire

Commençons par raconter une histoire qui se déroula dans l'espace protestant du Saint Empire Romain Germanique au tout début du XVIII^e^ siècle; cette histoire,

1 Pour la France, cf. l'étude de Marianne Ruel, *Les chrétiens et la danse dans la France moderne – XVI^e^–XVIII^e^ siècle*, Paris, Champion 2006. Pour l'espace germanique, voir mon travail d'Habilitation à diriger des recherches, *Danser dans le Saint Empire au XVII^e^ siècle. Éloquence du corps, discipline des sujets, civilité des mœurs* (Paris IV-Sorbonne, 2003, en cours de remaniement pour publication), en particulier la 3^e^ partie: « Le Diable et la Danse. Pamphlets et polémiques », p. 381–518.

pas vraiment édifiante, peut, à bien des égards, être considérée comme représentative des tensions et contradictions inhérentes à un changement d'époque, notamment en raison de la personnalité assez fascinante des deux personnages en présence, mais également de par les enjeux profonds qui caractérisent le conflit.

Il était une fois, en Lusace (territoire rattaché à la Saxe électorale depuis la paix de Prague en 1635), un seigneur territorial, Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, un noble d'une lignée ancienne, dont le père déjà, Christoph von Tschirnhaus auf Kieslingswalde und Stolzenberg, avait exercé des fonctions de conseiller auprès des princes électeurs Jean Georges I et II. Né en 1651, Tschirnhaus est à la fois riche et savant; de fait, il incarne un type en voie de disparition, le « polyhistor » baroque, tout en révélant, par ses options philosophiques modernes, des tendances déjà « éclairées ». Ses excellentes études (à Leyden) et sa « peregrinatio academica » lui ont permis de nouer des contacts avec les principaux érudits de l'Europe, notamment en mathématique, en astronomie et en philosophie (Athanase Kircher, Isaac Newton, Leibniz), et même d'être reçu à l'Académie des Sciences de Paris en 1682. De retour au pays, en Lusace, il entre naturellement au service du prince électeur à Dresde et obtient la seigneurie (Grundherrschaft) de Kieslingswalde. En parallèle, il poursuit son activité de mécène (il y laissera au reste sa fortune) et de savant: grand admirateur de Descartes, il rédige deux ouvrages de médecine en latin, *Medicina mentis* et *Medicina corporis*, d'orientation progressiste, et rend compte de ses expériences physiques et mathématiques dans le *Journal des Savants* et les *Acta Eruditorum*, dont il est un collaborateur régulier. Mais il est également impliqué en 1688 dans une controverse avec Christian Thomasius, qui le suspectait d'athéisme.[2]

En face, on trouve un pasteur, Kellner von Zinnendorf, né en 1665, également de noble extraction, mais qui connut une vie contrastée. Après une grave maladie dans sa jeunesse, il étudie à Leipzig à partir de 1688, fréquente des dames et se plaît au luxe; mais la rencontre avec le mouvement des collèges piétistes alors à leurs débuts (le « collegium philobiblicum » est interdit le 2 avril 1690 par les autorités luthériennes orthodoxes) provoque un revirement radical. Après des hésitations quant à sa vocation (il sera brièvement précepteur, puis économe dans un grand domaine), Kellner, touché par la « Erweckung », finit par opter pour la carrière pastorale. Malgré les persécutions dont il s'estime victime, il demeurera toute sa vie fidèle au mouvement piétiste.

2 Martin Gierl, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997, p. 474.

La rencontre des deux hommes (probablement vers 1693, Kellner se trouvait alors à Berlin et aurait pu jouer les intermédiaires entre Tschirnhaus et Spener, alors prédicateur à la cour du Brandebourg) se déroule sur fond d'une estime réciproque. En 1696, Tschirnhaus, soucieux de la moralité des âmes dont il a la charge, propose à Kellner von Zinnendorf un poste de pasteur et prédicateur à Kieslingswalde; ce dernier accepte, se marie, et tout va très bien pendant quelque temps.

Mais les choses changent peu à peu; le pasteur est choqué par les mœurs débridées (pöbelhafte Unsitten) qu'il croit constater chez ses ouailles, notamment lors des festivités dominicales et nuptiales, et qui culminent dans une rage de danser, parallèlement aux excès de boisson certes alors fréquents. Kellner veut voir dans ce « plaisir du corps » la preuve éclatante de la persistance de rituels païens, hérités des Wendes (ancienne peuplade slave précisément établie en Lusace), qui mèneraient aux pires dépravations (oisiveté, gaspillage de temps et d'argent, ruine économique et morale) et menaceraient le salut de l'âme. Le preux et valeureux Kellner prêche inlassablement en chaire contre le « Tanzteufel » et autres vices, mais sans réel succès. Par ailleurs, le maître des lieux est très souvent absent (soit à la cour de Dresde, soit en voyage) ou encore absorbé par ses travaux scientifiques. En conséquence, il délègue à son administrateur (Amtmann) la responsabilité d'assurer l'ordre public dans son domaine. Outré par cet état de négligence patente, Kellner radicalise son discours: en 1704, « am Busstag », il annonce que seront désormais exclus des sacrements (Beicht und Abendmahl) les paroissiens non repentis qui se livreraient à la danse et aux plaisirs de la chair le dimanche, mais aussi lors des festivités nuptiales traditionnelles. Évidemment, ces propos sont immédiatement rapportés à Dresde, et la réaction de Tschirnhaus ne se fait pas attendre; il promulgue un édit stipulant:

> Es ist demnach meine feste und ernste resolution wegen des Tantzens, das nemlich in dergleichen durchaus Niemanden anders (es wäre denn meine hohe Obrigkeit) gestatte einige Aenderung zu treffen; Solten Missbräuche hierbey vorgehen, so sind Aeltisten und anderen, denen es zukömmt, solchen ihren Gewissen nach, anzuzeigen, damit solche, soviel möglich [...] abgeschaffet, und in allen gehörige Moderation getroffen werde. Aber Geistlichen kömmt auf keinerley Weise zu, Ordnung in weltlichen (das ist, was hierbey zu thun oder zu lassen) selbst zu introduciren, besondern ohne einige gepflogene Communication mit der Obrigkeit.[3]

Tschirnhaus souligne qu'il ne faut rien changer aux coutumes, ni à la réglementation des danses, fêtes et cérémonies déjà en vigueur, sous peine d'amende:

3 *Tanzgreuel* (voir note 8), p. 9.

> Derselbige aber so demnach wieder der Ältisten und Gross-knechte Vermahnung bey Hochzeiten diese gewöhnliche Ceremonien und Ordnung von der Obrigkeit, wie solche bishero bey uns üblich gewesen, unterlässet, sol in die Gerichte gefordert werden und 10 Thlr. Straffe erlegen.[4]

Or le pasteur, contrevenant aux admonestations de l'administrateur et à l'autorité du consistoire, persiste à refuser les sacrements aux paysans qui n'auraient pas fait serment d'abjurer à jamais la danse, et va jusqu'à les tancer violemment et nommément en public, du haut de sa chaire. Dans la paroisse un profond désarroi s'installe, ordres et contre-ordres se succèdent, on ne sait plus si la danse est interdite ou autorisée, voire obligatoire, ce qui favorise un dangereux esprit critique, voire contestataire, envers les autorités religieuses. Un paysan de Kieslingswalde, Jacob Gründer, ose même écrire une supplique au prince électeur[5] pour se plaindre de l'arbitraire du pasteur et demander à être rattaché à une autre paroisse!

Les deux parties en présence, qui communiquent par voie épistolaire, se crispent sur leurs positions. Tschirnhaus alterne les remontrances, les appels à la raison et les menaces en cas de récidive. Kellner tente de s'expliquer sur les intentions purement spirituelles qui l'auraient guidé, mais en vain. Le conflit s'envenime, d'autant que le pasteur, loin d'excuser ses initiatives intempestives, aggrave son cas: il commet la maladresse insigne de reprocher à Tschirnhaus son orientation philosophique, et même d'écrire à la fille de ce dernier, afin de l'exhorter à cesser les cours de danse qu'elle prend à la ville, et à s'abstenir totalement de s'adonner à ce prétendu plaisir lors des fêtes nuptiales.[6] Si la faculté de théologie de Halle, dont il avait sollicité l'avis, reconnaît la validité de ses arguments, elle lui conseille néanmoins de se soumettre à l'autorité temporelle. Parallèlement, Tschirnhaus dépose une plainte auprès du gouverneur général de la province et du consistoire. Kellner se voit infliger un avertissement, puis une suspension, avant d'être finalement destitué en avril 1709. Soutenu par August Hermann Francke, le chef de file des piétistes entretemps installés à Halle, Kellner jubile, persuadé d'être un martyr des temps modernes.

Ce fait divers connaît un épilogue. En 1716, soit sept ans après les faits, Kellner publie un énorme volume, intitulé *Tantz-Greuel,* pourvu d'une indication de lieu fictive mais révélatrice (Angstburg = Augsbourg) et d'une date tout aussi significa-

4 Ibid.

5 Ibid., p. 173 sqq.

6 Ibid., p. 61 sq. Kellner a fait parvenir à la fille de Tschirnhaus un petit traité contre les danses, très probablement le *Vernunftmässiges Bedencken* de Johann Christian Lange, tout juste paru (1704), auquel répliquera ensuite, en 1707, le maître à danser de Leipzig Johann Pasch. Cf. infra, note 23.

tive (« druckts Jeremias Klagezeit »).[7] Guidé par une volonté d'exhaustivité dans la peinture de sa destinée censément tragique, Kellner rassemble toutes les pièces à conviction, comprenant la correspondance échangée avec Tschirnhaus,[8] l'administrateur du domaine Christoph Praetorius, l'administration de Görlitz et de Bautzen, mais aussi avec le consistoire, des théologiens (notamment de Halle), et même avec le prince électeur de Saxe et roi de Pologne Auguste le Fort. Évidemment, les protestations de sincérité ne sauraient tromper : Tschirnhaus étant mort fort opportunément en 1708 (ce que Kellner interpréta comme un signe miraculeux de la Providence divine en sa faveur),[9] le pasteur a pu tranquillement mettre en scène son récit et construire sa propre version des événements, afin d'étayer sa perspective « victimisante », et d'inscrire en outre l'ensemble de sa représentation dans une prophétie millénariste favorisée par le contexte politico-militaire très inquiétant de la « Grande guerre du Nord »: l'invasion de la Saxe par les Suédois, période de « schwere Not », serait un « signe de Dieu ».[10] Kellner meurt tranquillement dans son lit, peu après 1731.

Le Diable et la danse: une histoire de polémiques

Certes, la condamnation morale des danses n'est pas nouvelle. Elle a même une longue histoire, qui commence avec les Pères de l'Église et se poursuit au Moyen-Âge, par différentes décisions conciliaires, visiblement peu ou mal appliquées.[11] Un tournant important se produisit toutefois à l'aube des temps modernes, lorsque en 1494, Sebastian Brant inclut la danse dans sa *Nef des Fols / Das Narrenschiff* (61e

7 Kellner von Zinnendorf, Johannes Wilhelm, *Tantz-Greuel; das ist: Vollkommene Acta Publica, was zwischen dem gelehrten und Weltbekandten Mathematico, Tit. Hrn. Ehrenfried Walthern von Tschirnhauß, auf Kießlingswalda und Stoltzenberg u. dessen Pfarrern binnen fünff Jahren darüber gestritten; darbey vieles von Beicht, Abendmahl etc. Zur Ehren Gottes, Förderung der Gottseligkeit, Abtuung wollüstigen Wesens, und sonderlich des schädlichen Tantzens. Angstburg [!], druckts Jeremias Klagezeit [!]* (= Augsburg 1716).

8 L'ouvrage de Kellner est reproduit, avec l'ensemble du dossier, dans l'édition récente des œuvres complètes de Tschirnhaus: *Ehrenfried Walther von Tschirnhaus Gesamtausgabe*, éd. par Eberhard Knobloch, Reihe II, Amtliche Schriften, Abt. 5: *Die Auseinandersetzung mit dem Pfarrer Johann Wilhelm Kellner von Zinnendorf (Tanzgreuel)*, Leipzig/Stuttgart 2002.

9 *Tanzgreuel* (note 8), p. 261.

10 Lors de la « Grande guerre du Nord » (großer Nordischer Krieg), entre la Saxe et les Suédois, les Saxons d' Auguste le Fort se firent battre et les Suédois envahirent le pays. La paix d'Altranstädt fut conclue en 1706. Sur la dimension eschatologique, voir l'ouvrage de Martin Brecht (éd.), *Geschichte des Pietismus*, Göttingen 1993. Vol. 1: *Das 17. und frühe 18. Jahrhundert*, en particulier le chap. « Daseinsangst und endzeitliche Wirklichkeitsdeutung », p. 394–397 et p. 406 sq.

11 Voir un rappel des principales décisions conciliaires in: Walter Salmen, *Tanz und Tanzen vom Mittelalter bis zu Renaissance*, Hildesheim 1999.

chap.), en l'illustrant par une ronde d'hommes et de femmes sautant autour du Veau d'Or.[12] Par là-même, la danse et son mouvement apparemment dénué de sens étaient non seulement liés de manière indissoluble à la Folie, maladie du comportement dans le monde, mais aussi et surtout au péché d'idolâtrie (1er commandement), au rejet de Dieu et donc à Satan, et enfin à la Mort, ce par quoi Brant réactivait la vision médiévale des danses macabres.[13]

Si les Humanistes se montrèrent très réservés à l'égard de la danse, à l'instar de Cornelius Agrippa de Nettesheim qui y voyait pure vanité,[14] c'est avec la Réforme et la réorganisation des sociétés confessionnelles qu'apparurent les premiers écrits spécifiquement consacrés à cette activité, pour l'essentiel des commentaires et exégèses de deux passages bibliques, la danse autour du Veau d'Or et la danse de Salomé.[15] La raison alléguée en était la découverte d'analogies entre pratiques modernes et cérémonies et rituels païens, liens qu'il faudrait donc éradiquer. Les luthériens en profitèrent pour renforcer leur propagande anti-papiste, à l'instar du pasteur silésien Florian Daul, auteur en 1567 d'un très populaire *Tantzteuffel*,[16] qui s'en prit aux nouvelles danses d'origine italienne. Dans la seconde moitié du XVIe siècle, ce furent les calvinistes et puritains qui montèrent au front, menant une politique agressive de « disciplinarisation » des croyants pour appliquer à l'ensemble du corps social leurs règles d'austérité et d'ascétisme intra-mondain.[17] La volonté

12 Sebastian Brant, *Das Narren Schyff*, Basel 1494. Réédition par Manfred Lemmer, Tübingen 1986. Chap. 61: « Von dantzen », p. 149 sq. Voir l'étude de Joël Lefebvre, *Les Fols et la folie*, Paris 1968. Réédition 2003, en particulier le chap. II, p. 77–169.

13 Holger Eckhardt, *Totentanz im Narrenschiff. Die Rezeption ikonographischer Muster als Schlüssel zu Sebastian Brants Hauptwerk*, Bern 1995, en particulier p. 186–200.

14 Agrippa von Nettesheim, *De incertudine et vanitate scientiarum atque artium*, 1531. Réédition et traduction allemande par Siegfried Wollgast: *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerben*, Berlin 1993, Kapitel XVIII: « Tänze und Reigen ».

15 On citera par exemple Caspar Gruner, *Ein Ratschlag wider die gotlosen tentz*, s.l. 1525; Jacob Ratz, *Vom Tantzenn. Obs Gott verpotten hat*, Schwäbisch Hall 1545; Melchior Ambach, *Vom Tantzen/ Urtheil auß Heiliger Schrift, und den alten Christlichen lerern gestelt*, Frankfurt a.M. 1543; Cyriacus Spangenberg, *Vom Tantz/ auß der 45. Predigt des Ehespiegels*, Francfort 1567.

16 Florian Daul, *Tantzteuffel: Das ist/ wider den leichtfertigen/ unverschempten Welttantz/ und sonderlich wider die Gottß zu cht und ehrvergessene Nachttänze*. Francfort 1567. Réédition par Kurt Petermann, Leipzig 1978. Le texte de F. Daul fut repris dans l'édition du *THEATRUM DIABOLORUM, Das ist, Warhaffte eigentliche und kurtze Beschreibung/ Allerley grewlicher/ schrecklicher und abschewlicher Laster/* [...] Francfort 1575.

17 Johann von Münster, *Gottseliger Tractat von dem ungottseligen Tantz. Gott zu Ehren/ und seiner Kirchen aufferbawung: auch der Welt abbrechung/ Anno 1594. Allererst in den Druck gegeben: Jetzt aber auffs new ubersehen/ und mit einem Gesprech Francisci Petrarchae, unnd schönen discours Herrn Antonii de Gueuara Bischoffs zu Mondonedo von demselben Tantz gezieret unnd vermehret: mit einer newen Vorrede. Durch Johann von Münster/ zu Vortlage Erbgesessen: jetzt Fürstlichen Marggraff. Badischen Rhat/ und Obervogt zu Pfortzheim*. Nassau 1604 (1e= Herborn 1594). L'ouvrage connaîtra de nombreuses rééditions, sous des titres légèrement divergents.

de légiférer dépassa la simple prédication. En Suisse, on le sait, les divertissements de tous ordres furent interdits par le magistrat des villes.[18]

La crise qui couvait éclata un siècle plus tard; la naissance du piétisme marqua les débuts d'une guerre interne au luthéranisme, les « rénovateurs » se rebellant contre l'orthodoxie dominante et prétendant réchauffer et revivifier un christianisme ramolli et tiède (« laulichtes Christentum » est un motif récurrent, y compris chez Tschirnhaus).[19] La querelle s'enflamma autour de la question majeure des « adiaphora ». Le terme d'« adiaphoron » désigne, on le sait, une chose en soi moralement indifférente, qui n'est ni autorisée, ni prohibée, et pour laquelle subsiste une sorte de vide juridique. Appliqué tout d'abord à des objets religieux et même liturgiques (ciboires et crucifix, images et icônes, cierges...), le terme fut bientôt étendu à tout l'espace social et à des registres profanes. Tandis que Luther avait adopté en matière de divertissements une position modérée,[20] les calvinistes les rejetèrent en bloc. Or les piétistes du début du XVIII^{e} siècle n'hésitèrent pas à recourir à des théologiens calvinistes et à réactiver à leur profit d'anciennes argumentations, se fondant encore et toujours sur Augustin, Chrysostome et Ambroise (au reste comme Kellner von Zinnendorf),[21] dans une moindre mesure sur Tertullien, voire, dans certains cas, sur certains théologiens catholiques de tendance augustinienne, comme le franciscain Antonio de Guevara. La figure de la séductrice Salomé joue un rôle central, puisque la femme est considérée tout à la fois comme le support premier de l'activité saltatoire et comme agent privilégié du Diable, opérant à travers une sexualité dangereuse (Guevara évoque la Sorcière qui attire les hommes dans ses griffes).[22] La femme qui danse représente ainsi l'incarnation même du péché de « luxuria ». Les polémiques devinrent en outre plus agressives et plus dangereuses, dans la mesure où, au-delà des pratiques populaires traditionnelles, elles s'attaquaient également aux formes nouvelles et plus raffinées de danses « galantes » qui commençaient à s'imposer dans les classes supérieures de la société. Elle sapaient donc les fondements d'un système de représentation des élites, auliques et urbaines, qui affirmait sa pleine validité, tout autant que l'entreprise de légitima-

18 Citons à titre d'exemple la ville de Zurich. Voir Johann Jakob Breitinger, *Bedencken von Comoedien oder Spilen*, Zürich 1624, réédition commentée par Thomas Brunnschweiler, Bern 1989.

19 *Tanzgreuel* (note 8), p. 23: « … es geschehe aus Lauligkeit im Christenthum ».

20 *Homiliaire de Carême (Fastenpostille)*, 1525, in: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), 1927, réédition Graz 1969, vol. 17, 2e section, p. 64.

21 *Tanzgreuel* (note 8), p. 411.

22 Irmgard Jungmann, *Tanz, Tod und Teufel. Tanzkultur in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung des 15. und 16. Jahrhunderts*, Kassel 2002. Voir aussi Gerhild Scholz-Williams, *Hexen und Herrschaft. Die Diskurse der Magie und Hexerei im frühneuzeitlichen Frankreich und Deutschland*, München 1998.

tion esthétique de l'art de la danse qui s'était lentement élaborée depuis un siècle.[23] Face aux pamphlets, qui constituent un méta-discours fermé sur lui-même, répétant inlassablement les mêmes arguments (la danse est condamnable en soi parce que relevant simultanément des vanités mondaines, des plaisirs coupables de la chair et des stratagèmes de Satan), des « disputations » académiques s'efforcèrent de prouver le caractère licite, parce que raisonnable, honnête et vertueux, voire utile de la danse, en particulier de la « belle danse » française, qui met en scène un corps extrêmement contrôlé, discipliné et moralisé.

Dans ce heurt entre postulats essentialistes et positions circonstancialistes, Tschirnhaus se range dans le second camp: il ne prétend que modérer, tempérer et réguler d'éventuels abus, afin de discipliner la société (sur le plan de l'ordre public) et de la moraliser (sur le plan de l'éthique):

> Eine Christliche Obrigkeit wird alle Excessus [...] so viel möglich, zu moderiren wissen. […] Obrigkeiten und Eltisten auf dem Lande kommet freylich zu, solches [=das Tanzen, MTM] auf alle mögliche Weise zu temperiren.[24]

Mais selon lui, aucun argument, fût-il biblique, ne permet de considérer les plaisirs du corps comme un péché en soi:

> Maßen den reinen alles, also auch die leibliche Ergötzung, rein ist […] (ich bin gewiß) daß kein Geistlicher, wer der auch sey, weder durch Alte noch Neüe Testament, mit Grunde der Wahrheit wird darthun können, daß solche leibliche Ergötzung an und vor sich selbst Sünde sey, so wenig alß Essen und Trincken, in seinem rechten Gebrauch.[25]

Kellner incarne l'exact opposé : pour lui, tout plaisir du corps et de la chair est inconciliable avec le salut de l'âme et la perspective de la vie éternelle, qui exigent la tranquillité du cœur et des sens (il porte la même condamnation contre la musique profane et le chant, qui détourneraient de Dieu). Il voit en conséquence dans le « Diable de la danse » qui fait rage un signe infaillible de la dégénérescence

23 C'est ce qui poussa le maître à danser de Leipzig, Johann Pasch, à publier ses réflexions, d'ordre éminemment éthique: *Beschreibung wahrer Tantz-Kunst*, Frankfurt 1707. Réédition Leizpig 1981, en les accompagnant d'une réfutation systématique du pamphlet de Johann Christian Lange, paru peu de temps auparavant: *Vernunfft=mässiges Bescheidenes und Unpartheyisches Bedencken Uber die Durch mancherley öffentliche Schrifften und anderweitig zum öfftern angeregte Streitigkeit vom Tantzen/ in welchem Hauptsächlich auf das bey der heutigen galanten Welt höchstbeliebte manierliche und Kunst-mässige Tantzen reflectiret/ und nach wohl-geprüften Gründen gesunder Vernunfft untersuchet wird/ was Weisheit- und Tugend-liebende Personen mit Grunde davonhalten können*. Frankfurt 1704.

24 *Tanzgreuel* (note 8), p. 22.

25 Ibid., p. 21 *sq*.

actuelle du christianisme, et de l'action de Satan dans le monde.[26] Il s'agit à l'évidence d'un véritable dialogue de sourds.

Les enjeux de la querelle

S'il est exemplaire, le cas du conflit entre Tschirnhaus et Kellner von Zinnendorf n'est en rien exceptionnel, bien au contraire, comme le prouve un épisode un peu antérieur, mais similaire. De 1682 à 1693, le pasteur piétiste Justinus Töllner[27] se heurta aussi bien au consistoire luthérien, représenté par Valentin Alberti qui le révoqua, qu'à la rébellion ouverte de ses fidèles, qui avaient osé porter plainte contre lui en raison de ses prêches violents contre les plaisirs de la bière, mais aussi de la danse, et parce qu'il prétendait interdire l'accès aux sacrements aux fidèles non repentis (Unbußfertige). Le parallèle est d'autant plus justifié que, dans les deux cas, les victimes d'un désaveu de la part de leurs autorités de tutelle choisissent de mettre leur conflit sur la place publique, à travers la publication des actes du procès et/ ou de la correspondance entre les parties concernées.[28] Cette stratégie est à double tranchant: si elle soude la communauté d'appartenance par une « représentation » discursive et mentale qui réactive la posture martyrologique du paléochristianisme, elle révèle également de façon flagrante l'inadéquation entre ce système référentiel archétypal figé et la dynamique à l'œuvre dans le monde moderne.

Le cadre général et le déroulement de cette histoire exemplaire illustrent ainsi un conflit d'autorités et de valeurs, une gigantesque épreuve de force entre autorités temporelles et autorités spirituelles, entre Politique et Religion, qui aboutit à une redéfinition soigneuse des champs de compétence respectifs. En effet, Tschirnhaus n'est pas du tout hostile à la religion, et même, à titre personnel, plutôt favorable aux tendances piétistes; mais il tient à ses prérogatives de seigneur, et préconise déjà

26 Ibid., p. 24: « ... gewaltiger Tantz-Teuffel [...] dieses ungöttliche Wesen habe ich nach und nach immer mehr erkand [...] dass es ein Kennzeichen unsers verderbten Christenthums ». Ailleurs, Kellner affirme que la danse est l'œuvre du Diable, donc une forme de « satanophanie » (p. 262 sq).

27 Töllner fut démis de ses fonctions en 1697 et partit pour Halle assister A.H. Francke, cf. Martin Brecht, *Geschichte des Pietismus* (note 10), vol. 1, p. 362 & 477.

28 *Justini Töllners Gewesenen Pfarrers zu Panitzsch/ Sommerfeld und Althen/ unter der Inspection Leipzig/ Unrechtmäßige Absetzung/ Das ist Ausführliche und deutliche Beschreibung/ wie man etliche Jahr mit ihm umb der Wahrheit willen sehr übel umbgegangen/ ihn hefftig verfolget/ an vielem Guten in seinem Amt gehindert/ drey viertel Jahr suspendiret und endlich gar removiret/ Zu Rettung seiner Unschuld/ und sonderlich zu Widerlegung des (Tit.) Hr.D.Valentini Alberti, PP und Consistorialis zu Leipzig/ welcher in 2. Schrifften wider ihn geschrieben/ Wie auch zu einiger Erbauung und Erweckung anderer Evangelischer Prediger/ Nach der Wahrheit aufgesetzet und zum andern mahl heraus gegeben/.....* Glaucha 1704.

une stricte séparation de la chose publique et de la religion. De même, dans ses ouvrages scientifiques, il examine les voies d'accès à la connaissance et notamment le rapport entre science et révélation, mais ne tolère pas que les vérités révélées l'emportent sur les « progrès » empiriquement constatés. Dans le conflit qui l'oppose à son pasteur, les objections formulées par le seigneur territorial sont de plusieurs types.

Tout d'abord de l'ordre du droit : en effet, par ses décisions, son subordonné a empiété sur son propre domaine réservé de juridiction, « sein Obrigkeitliches Amt », qui plus est sans lui en référer auparavant, alors que lui-même ne se permettrait pas une telle intrusion dans le domaine spirituel:

> Den es sol ein jeder in seiner Ordnung, wie sein Beruff ist, bleiben, und in keiner Sache unordentlich verfahren […] wann ein Geistlicher sich anmaßet, in weltlichen Sachen ohne Consens seiner Obrigkeit neüe Ordnungen zu etablieren. ».[29]

Quand bien même il faudrait interdire la danse, ce qui peut être nécessaire parfois de manière temporaire, c'est à l'autorité civile que revient la décision: « Nun ist bekandt, daß solches [= das Tanzen, MTM] wann es abgeschaffet sol werden, müsse durch die Weltliche Obrigkeit verrichtet werden ».[30] Sous couvert du droit, le pasteur s'est donc rebellé contre l'autorité légitime, et Tschirnhaus met en garde contre le danger d'un retour au césaro-papisme.

Les objections sont ensuite de l'ordre des faits: Kellner aurait agité le spectre, totalement imaginaire et fantasmagorique, de la licence, du désordre et de l'anarchie, alors que, comme le rappelle Tschirnhaus, les pratiques saltatoires du petit peuple, notamment les danses nuptiales, sont déjà strictement réglementées par des ordonnances :

> Z.E. Es ist allen bekant, daß bey Hochzeiten durchgehends angeordnet, daß Leüte, so dieselbe unternehmen, nicht nach eigenem Gefallen verfahren können/ sondern Spiel-Leute annehmen sollen, sich durch selbige zur Kirchen führen lassen und an behörigem Orte tantzen etc.[31]

Cette situation est due à des mécanismes sociaux que Tschirnhaus analyse avec une grande lucidité – c'est la théorie de la « soupape »: il s'agit, par des autorisations ponctuelles et un encadrement des pratiques en public, d'éviter d'éventuels débordements et excès bien pires encore:

29 *Tanzgreuel*, p. 18.
30 Ibid., p. 42. Sur la suite de l'argumentation et le danger de césaro-papisme, cf. ibid., p. 43–45.
31 Ibid., p. 42.

> da mein Befehl wil, daß Braut und Bräutigam im Kretschem tantzen sollen; so wissen unerfahrne in politicis nicht, von waß für Wichtigkeit dieses sey/ Da ich hingegen klar darthun wolte, daß bey gemeinen Leüten nichts nöthigers, alß dieses, umb großen und sonderbahren Excessen vorzukommen [...] Wolte man es aber gäntzlich untersagen, so könne darauß mehr Unglück entstehen.[32]

A travers cet écho des théories de la « politische Klugheit », Tschirnhaus dénie de facto à son pasteur toute compétence « politique » pour apprécier à sa juste mesure la réalité de la situation sociale du pays et agir en conséquence.

Les reproches de Tschirnhaus portent également sur les moyens utilisés par Kellner pour effrayer ses ouailles, la violence verbale, les menaces, l'intimidation, qui seraient d'une part, sur le fond, en contradiction avec le message évangélique et les « armes spirituelles » telles que l'amour du prochain (*alle dieselbiegen, die mit großer Hefftigkeit predigen (daß es Einfältige vor affecten ansehen,) sich Zwanges gebrauchen, mehr alß der Geistlichen Waffen, welche eintzig und allein genung sind, die Hertzen zu rühren*),[33] d'autre part, quant à l'efficace, contre-productifs, puisqu'ils favoriseraient des troubles de l'ordre public (*dahero dann meine Leüt irre worden, daß sie publice gesaget: sie wüsten nicht, wen sie nunmehro folgen solten*),[34] le mensonge et l'hypocrisie, voire la montée d'un esprit de rébellion chez les villageois.

Enfin, Tschirnhaus se livre à une analyse du psychisme et des ressorts profonds de l'action de son pasteur, selon lui guidé par le feu des affects (affecte, hitziges Wesen, impetu passionum, Zorn-Eiffer) et non par la raison, la modération et la modestie (mit bescheidener gebührender Art). Il y voit l'effet d'une obstination coupable (Eigensinnigkeit), d'un égoïsme (Eigengesuch), et surtout d'un cœur autoritaire et avide de pouvoir (regiersüchtiges Herz), alors que lui-même souligne en retour la modération de sa propre réaction: « *ich verfahre piano, damit keine affecten einschleichen können*».[35] Le modèle proposé est donc celui d'un auto-contrôle des pulsions et du comportement, alors largement répandu dans les élites cultivées.

Le pasteur quant à lui a jugé que le salut des âmes dont il avait la charge primait sur toute autre considération et que son droit à lui était d'une essence supérieure, puisque, face à des manifestations bestiales d'hommes ayant perdu la raison (viehische, unsinnige Menschen),[36] il fallait d'urgence contrecarrer la dégénérescence du christianisme et re-sanctifier l'ensemble de la société. Cette lamentation sur la

32 Ibid., p. 44
33 Ibid., p. 20.
34 Ibid.
35 Ibid., p. 41 sq.
36 Ibid., p. 24.

décadence générale de la piété et de la moralité connut son point d'orgue au tournant des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Les piétistes n'hésitèrent pas à s'en prendre à une culture populaire profondément ancrée, ainsi qu'aux cérémonies religieuses traditionnelles (mariages, baptêmes, fête de Noël), se heurtant ainsi à une vive hostilité dans le peuple.[37] On aperçoit bien le choc de valeurs inconciliables: entre l'ordre traditionnel et le droit coutumier d'une part, et la re-moralisation par des mesures radicales d'expiation et de pénitence (« Bußfertigkeit ») de l'autre, entre le droit modéré au plaisir du corps et l'angoisse quant au salut de l'âme, mais aussi entre loi humaine et loi divine, entre l'autonomie croissante du Politique et l'affirmation d'une Théonomie universelle et éternelle. L'histoire de Kellner von Zinnendorf illustre, tout comme celle de Töllner, la lutte désespérée des théologiens contre un mouvement de « sécularisation » selon eux illégitime, mais dont ils pressentent le caractère inéluctable et irréversible.

Cette histoire exemplaire illustre également un mouvement de fond, de nature proprement théologique, qui est l'expression d'une crise.[38] Dans le contexte spécifique des territoires protestants du Saint Empire romain germanique a lieu une redéfinition dogmatique interne au luthéranisme, qui a trait à la notion centrale de « liberté du chrétien ».[39] Luther, on le sait, avait infléchi la dichotomie traditionnelle entre corps et âme vers le paradoxe dualiste « homme extérieur/ homme intérieur », le chrétien étant tout à la fois asservi (à l'autorité temporelle, à son prochain) et libre (par sa conscience, elle-même guidée par sa Foi en Dieu). Or, cette affirmation d'une capacité à distinguer entre le Bien et le Mal et à agir selon sa conscience constitue une outrecuidance intolérable aux yeux des calvinistes, puis des piétistes, qui ne cessent d'affirmer au contraire la débilité fondamentale d'une créature misérable, inapte à opérer ces distinctions sans la contrainte de la Loi.[40] Ces mêmes piétistes considèrent la lumière naturelle de la raison individuelle, qui guiderait l'honorabilité et la moralité du comportement dans le monde, comme inférieure par définition à la Lumière divine qui illumine ceux qui sont « wiedergeboren »,

37 Hans Leube, *Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien,* Bielefeld 1975*,* p. 68–73 et p. 253 *sqq*.

38 Hartmut Lehmann, La crise religieuse du XVII[e] siècle, in: *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, éd. Anne Lagny, Lille 2001, p. 57–88.

39 Voir les analyses de Philippe Büttgen dans sa traduction du traité de Martin Luther: *Martin Luther. De la liberté du Chrétien*, Paris 1996, ainsi que du même auteur: Liberté et intériorité. Remarques sur l'évolution de Luther, 1513–1521, in: *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l' « Epître aux Romains » à la « Messe allemande »*, éd. Jean-Marie Valentin, Paris 2001, p. 435–471.

40 Sur ce point, voir mon travail d'habilitation, *Danser dans le Saint Empire* (note 1), 3e partie, en particulier le chapitre « Liberté du chrétien ou faiblesse de l'homme? », p. 508–515.

voire comme l'instrument par excellence d'une conduite d'orgueil (péché de superbia). Il faudrait donc imposer à ce chrétien, de manière autoritaire et pour le bien de son âme, la répression de ses plaisirs et le contrôle de ses désirs, notamment par un renforcement de l'acte de pénitence, qui peut aller jusqu'à la mortification de la chair. Pour les luthériens en revanche, chair et esprit continuent d'être des composantes à part entières de l'être humain, de l'homme total. Il n'est ni possible ni souhaitable d'éradiquer la partie charnelle de l'homme, il faut simplement en contenir ses manifestations dans certaines limites.

Les antagonismes constatés révèlent enfin des mutations profondes concernant les conceptions et images du corps, qui correspondent en partie à des constructions culturelles identitaires,[41] et même un changement complet de paradigmes. Au début du XVIII[e] siècle encore, on décèle les restes d'une conception ancienne d'un corps « magique », inspiré par Dieu ou par le Diable. Même dans les discours positifs (favorables à la danse dans certaines conditions et avec restrictions), on trouve des développements persistants, repris de chroniques médiévales, sur la « danse de Saint Guy » (qui comme chacun sait, n'est pas une danse, mais la manifestation d'un dérèglement neurologique), ainsi que sur la « Tarentelle », une danse thérapeutique d'Italie du Sud, exécutée afin d'exsuder le poison de la tarentule, une araignée venimeuse – dont la présence en Allemagne n'est pourtant pas avérée ... Mais lorsque les calvinistes et piétistes, qui considèrent le corps comme coupable et définitivement corrompu depuis le péché originel, tentent de réactiver ce système référentiel d'origine médiévale en assimilant les danses (ainsi que la musique) à un charme magique, symptôme de possession diabolique,[42] ils révèlent leur totale inadéquation avec un monde moderne en pleine évolution. En effet, les coutumes dénoncées comme « païennes » étaient déjà obsolètes, même si les pratiques saltatoires étaient probablement plus débridées dans la culture populaire, si l'on en croit le discours de certains maîtres à danser urbains qui s'indignent de la persistance de pratiques prétendument « sauvages et barbares ». Précisément, l'émergence de nouvelles valeurs de civilité en provenance de France (la galanterie), et de pratiques artistiques bien réglées, dont la « belle danse », une pratique hautement maîtrisée, moralisée et sublimée, facilita la transition vers un idéal d'un corps mécanique, un corps-machine réglé selon des principes et lois mathématiques et géométriques, un

41 Marie-Thérèse Mourey, Antagonistische Körperbilder und -konzepte: Tanzen als kulturelle Konstruktion von Identität, in: *Germanistik im Konflikt der Kulturen*, éd. Jean-Marie Valentin, vol. 7, Bern 2008 (*Jahrbuch für Internationale Germanistik*, Reihe A: Kongressberichte, vol. 83), p. 187–192.

42 Reinhold Hammerstein, *Diabolus in Musica. Studien zur Ikonographie der Musik im Mittelalter*, Heidelberg 1974, en particulier chap. III: « Teufelstänze », p. 38–58.

corps contrôlable et surtout perfectible. Cette image s'imposa dans des milieux (petite noblesse, bourgeoisie) avides de « distinction sociale » et de raffinement des mœurs.[43] Et déjà ce mouvement était battu en brèche et submergé par un autre idéal, celui d'un corps « naturel », propagé par les contredanses anglaises, très libres et dénuées de contraintes de représentation, et en outre amusantes (cet idéal d'un corps naturel est lié aux philosophes anglais sensualistes – John Locke en particulier –,[44] dont la réception précoce sur le continent est attestée).

L'épisode révèle enfin la montée irrésistible d'un individualisme qui s'appuie sur l'affirmation de la raison. En témoigne la rébellion progressive des fidèles contre la tutelle du pasteur, alors qu'ils semblent en revanche bien supporter l'autorité temporelle. Ainsi, le paysan Jacob Gründer dénie à l'ecclésiastique le pouvoir d'exclure de son propre chef un chrétien des sacrements, et affirme que Kellner von Zinnendorf est dans son tort! Le fond de la querelle n'est pas en soi théologique, mais relève du droit, des attributions dévolues aux hommes d'Église (et accessoirement, d'enjeux économiques, paiement de taxes et redevances). Dans les discours des sujets, cette affirmation de l'autonomie de raisonnement et de pensée est nouvelle: eux aussi se veulent, à l'égal des élites, dotés d'une raison instrumentale qui leur permet d'analyser la situation et de déjouer les stratégies de diabolisation employées par le pasteur.

A la fin du XVIII[e] siècle, les sujets revendiqueront non seulement l'usage de la raison, mais aussi le droit de l'individu au plaisir du corps, notamment dans et par la danse, sans plus craindre pour le salut de leur âme. Le signe de cette émancipation, ce sera la marche triomphale de la valse.[45]

43 Marie-Thérèse Mourey, Galante Tanzkunst und Körperideal, in: *Bewegtes Leben – Körpertechniken in der Frühen Neuzeit*, éd. Rebekka von Mallinckrodt, Wiesbaden 2008, p. 85–103 & 284–294.

44 John Locke, *Essay on Human Understanding*, 1690.

45 Voir Rudolf Braun/David Gugerli, *Macht des Tanzes – Tanz der Mächtigen. Hoffeste und Herrschaftszeremoniell 1550–1914,* München 1993, en particulier chap. III: « Die tanzenden Bürger », p. 166–274. Voir également Marie-Thérèse Mourey, Danser en Allemagne aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Pratiques, discours et représentations, in: *Le Texte et l'idée*, Nancy, N° 20/2005, p. 113–138.

« idem sie ihres leibes, doch mit eusserster gefahr der frucht schonet ».

Encadrement et moralisation des femmes enceintes et des jeunes mères aux XVI[e] et XVII[e] siècles dans le Saint Empire Romain Germanique

Stéphanie Chapuis-Després (Paris)

La Réforme, on le sait, a procédé à une revalorisation du rôle de la femme, mère de famille, qui se voit assigner pour tâche principale, outre l'organisation de la vie domestique, de mettre des enfants au monde, puis d'en faire de bons chrétiens. De là découle une attention nouvelle portée aux femmes enceintes et aux jeunes mères qui, accomplissant la volonté de Dieu, sont porteuses de l'avenir de la communauté.[1]

C'est à cette époque, alors même que l'imprimerie se diffuse largement, que paraissent de nombreux ouvrages de théologie et de médecine ayant pour sujet la grossesse et la maternité.[2] Les théologiens s'intéressent aux femmes pour sauver leur âme: leur état de faiblesse physique entraînerait une faiblesse spirituelle qui pourrait laisser prise au Démon. Les médecins dénoncent, quant à eux, l'ignorance des sages-femmes qui président aux accouchements, et décrivent la bonne manière de procéder. Théologiens et médecins allemands et français prennent soin d'écrire leurs ouvrages en langue vernaculaire afin de les rendre largement accessibles. Enfin, les autorités civiles, sensibles au taux élevé de mortalité parmi les femmes en couches ainsi qu'au salut des âmes des parturientes et des nouveaux-nés, commandent des expertises et promulguent des décrets organisant un système de surveillance de cette population à risque, ainsi que des sages-femmes.

1 Ute Gause, Johannes Bugenhagens Seel- und Fürsorge für schwangere und gebärende Frauen, in: *Johannes Bugenhagen (1485–1558). Der Bischof der Reformation. Beiträge der Bugenhagen-Tagungen 2008 in Barth und Greifswald*, éd. par Imfried Garbe et Heinrich Kröger, Leipzig 2010, p. 154.

2 Valérie Worth-Sylianou, *Les traités d'obstétrique en langue française au seuil de la modernité*, Genève 2007, p. 22.

C'est sur ce système de surveillance que nous voudrions nous pencher plus particulièrement: nous proposons d'étudier l'attention portée aux femmes enceintes et aux jeunes mères, ses acteurs et ses modalités. L'intérêt pour ces femmes résulte d'une part d'un besoin de protection réel, car elles sont considérées comme « faibles » par nature et d'autre part d'une volonté d'encadrement et de moralisation des pratiques qui les entourent. Il apparaît qu'aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, trois discours d'autorité (les discours médicaux, celui des autorités civiles et religieuses) interagissent pour instaurer de concert un encadrement et une moralisation efficaces de la grossesse et de la maternité. Si le lieu de recherche principal de cette étude est le territoire germanique[3], il pourra s'avérer pertinent de considérer également la circulation des informations et des pratiques entre la France et l'Allemagne.

Le concept de « disciplinarisation sociale » et sa justesse pour ce contexte sont au cœur de l'analyse. Partant des recherches effectuées dans ce domaine par Norbert Elias et Gerhard Oestreich, il est possible d'intégrer les travaux récents qui remettent en question la verticalité à l'œuvre dans ce phénomène. L'emploi des notions d'« encadrement » et de « moralisation » paraît plus approprié que le concept de « disciplinarisation » pour décrire nos observations sur les femmes enceintes et les jeunes mères et ce pour deux raisons : premièrement, plusieurs acteurs concourent à inculquer aux femmes dont il est question le sens du bien et du mal; deuxièmement, la composante religieuse de ces discours est prégnante. Or, ces deux dimensions ne sont pas caractéristiques du phénomène de « disciplinarisation » tel qu'il est élaboré et employé par Gerhard Oestreich et Norbert Elias.

L'étude de cette question sur une période assez longue (des années 1550, où les idées de la Réforme luthérienne commencent à s'ancrer dans la société allemande à la fin du XVII^e^ siècle) permet de constater une évolution, en un siècle et demi, du discours médical, qui devient plus précis, plus rationnel. Théologiens et médecins dénoncent de plus en plus un recours systématique aux pratiques « superstitieuses »: les premiers entendent par là les pratiques « papistes » qui préconisent l'usage d'amulettes, l'intercession des Saints, l'utilisation d'images, de cierges et d'encens; les seconds utilisent ce terme pour évoquer des pratiques magiques d'imposition des mains, et des prononciations de formules.

Parmi les sources étudiées, principalement de nature normative, les manuels d'obstétrique délivrent des informations non seulement sur l'évolution des pratiques médicales des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, mais également sur ce qui, dans le com-

3 Nous nous concentrerons sur la population urbaine et n'inclurons pas les femmes des campagnes étudiées de manière remarquable par Eva Labouvie, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Cologne/Vienne/Weimar 2000.

portement quotidien d'une femme enceinte, est jugé comme convenable, sur la manière dont elle doit réagir lors de l'accouchement, sur les vertus et capacités d'une sage-femme. Nous comparerons ce que proposent ces ouvrages avec les mémoires de Louise Bourgeois (de son nom d'épouse Boursier), sage-femme à la Cour du roi de France de 1601 à 1608,[4] et avec l'ouvrage de Justina Siegemund, sage-femme à la Cour du Brandebourg dans la seconde moitié du XVII[e] siècle[5] afin de voir quelles sont les pratiques médicales et culturelles entre France et Allemagne au cours du XVII[e] siècle.[6] A ces ouvrages s'ajoutent des livres de prières ainsi que des livres de consolation (*Trostbücher*) destinés à accompagner les femmes pendant leur grossesse, leur accouchement, puis pendant la période de six semaines où elles sont supposées rester chez elles. Enfin, on peut y ajouter des textes de lois réglementant l'activité des sages-femmes. Ces textes permettent de définir ce que les autorités civiles, mais également ecclésiastiques attendaient des femmes enceintes et des jeunes mères.

Femmes enceintes et jeunes mères au début de l'époque moderne : contrôle et protection

Si la femme en général est considérée comme un être particulièrement faible physiquement, la femme enceinte et celle qui vient de mettre au monde son enfant se trouvent dans une période de leur vie où leur fragilité est accrue. Les sources consultées considèrent donc comme essentiel de protéger leur intégrité physique et leur santé. Dès le début de la grossesse, elles sont décrites comme souffrant de maux de tête, de nausées, d'étourdissements.[7] Contrôlant mal leur démarche, elles risquent à tout moment de trébucher et de tomber. Tous, théologiens et médecins, Allemands et Français, sont unanimes pour plaindre les femmes enceintes qui ont à subir toutes ces douleurs. Ils en concluent qu'il est nécessaire de les protéger, mais également de protéger leur enfant qui pourrait avoir à souffrir des désagréments subis par la mère.

4 Louise Bourgeois (Boursier), *Instruction à ma fille* (1626), éd. par François Rouget et Colette H. Winn, Genève 2000.

5 Justina Siegemund, *Die Chur-Brandenburgische Hoff-Wehe-Mutter, Das ist: Ein Höchst-nöthiger Unterricht, von schweren und unrecht-stehenden Geburt,* Cölln an der Spree 1690.

6 Même si ces deux ouvrages ont été écrits par des femmes travaillant dans un milieu privilégié et à partir de leur expérience à la Cour, ils ont vocation à être lus dans des catégories plus larges de la population, notamment dans la bourgeoisie urbaine.

7 Quelques exemples chez: Georg Pictorius, *Frauwenzimmer, Ein nutzliches Buechlein, darausz die Schwangeren frauwen moegen erlernen, wie sie sich vor, in, und nach der Geburt halten sollen,* Francfort sur le Main, 1578 et Wolrad Huxholtz, *Unterricht der Hebammen*, Cassel 1652.

Il s'agit dans un premier temps de les protéger contre elles-mêmes en leur délivrant un grand nombre de recommandations. Ainsi, on leur conseille de prendre garde à chacun de leur pas, elles sont tenues d'éviter tout lieu dangereux pour elles-mêmes et pour le fœtus, comme les auberges ou encore les places où se tiennent les bals populaires.[8] On attend d'elles qu'elles règlent leur vie de manière à ne pas se mettre en danger et à ne pas risquer la vie de l'enfant, considéré comme un don de Dieu. Les auteurs aussi bien médecins, législateurs et théologiens, développent ainsi une diététique globale spécifique aux femmes enceintes, destinée à respecter les fragiles équilibres du corps selon les théories de Galien et d'Aristote. Selon eux, les femmes devraient également prendre garde à ne pas s'infliger d'émotions trop fortes (principalement la colère et la tristesse) qui risqueraient de perturber le bon développement du fœtus.[9] Ainsi, on leur recommande d'éviter de poser leur regard sur des êtres ou animaux dont la forme monstrueuse s'imprimerait sur l'enfant.[10]

De la même façon, les théologiens, les médecins et les législateurs veulent défendre les femmes enceintes contre la malveillance de leur entourage. Ils s'emploient à raisonner les époux qui voudraient les corriger, en leur expliquant que cela risquerait de coûter la vie à leur enfant.[11] Alors que les théologiens protestants des XVI^e^ et XVII^e^ siècles s'accordent pour reconnaître, à la suite de Luther,[12] le droit du mari à user de châtiments corporels envers sa femme, la grossesse et les suites de couche constituent un état particulier qui restreint ce droit. Il est souligné à de nombreuses reprises que des mauvais traitements provoqueraient des dommages irrémédiables à la mère, et, ce qui est considéré comme plus grave encore, au nouveau-né.[13] De même, l'entourage direct est encouragé à ne pas susciter d'émotions négatives chez une femme enceinte dans la mesure où elles pourraient nuire gravement à l'enfant. Par là, un faisceau de contraintes destinées à protéger les femmes, mais surtout leur enfant, qui est au cœur des préoccupations des théologiens et des médecins, est mis en place.

Plus encore que la grossesse, c'est l'accouchement qui apparaît comme un moment à risque, redouté par les femmes. Lors de la naissance, il s'agit, tout

8 Jacob Rueff, *Das Hebammenbuch*, Francfort sur le Main 1563. Facsimilé: München 1964.

9 David Herlitz, *De curationibus Gravidarum, puerperarum et infantum*, Stettin 1618, p. 30.

10 Cette théorie se retrouve dans tous les ouvrages d'obstétrique, dans les livres de consolation et de prières et est également défendue en France par Ambroise Paré (*Des monstres et prodiges*, éd. par Jean Céard, Genève, 1971).

11 Eva Labouvie (note 3), p. 82.

12 Martin Luther, Eine Predigt vom Ehestand, Anno 1525 zu Wittenberg, in: *Martin Luther. Vom ehelichen Leben und andere Schriften über die Ehe*, éd. Dagmar Lorenz, Stuttgart, 1978, p. 71.

13 Adam Lonicerus *Reformation oder Ordnung für die Hebammen, Allen guten Policeyen dienstlich*, Francfort sur le Main 1573 et Adam Helm, *Unterricht vnd Trost fuer Schwangere vnd gebaerende Frawen, vor, in und nach der Geburt*, Lübeck 1645, p. 112.

comme pendant la grossesse, de protéger les femmes contre de possibles agressions extérieures. Les législateurs et les médecins mettent en garde contre celles qui se présentent comme des soigneuses ou des sages-femmes d'origine douteuse afin de protéger l'intégrité physique des parturientes.[14]

Enfin, la période de six semaines de repos après l'accouchement qui se termine par la cérémonie des relevailles est présentée comme un moyen pour elle de recouvrer la santé. Bonifacius Stöltzlin souligne la divergence de point de vue protestants et catholiques, ces derniers voyant dans cette période un moyen d'éloigner du reste de la communauté des femmes considérées comme impures.[15] D'après Stöltzlin, les protestants se préoccuperaient avant tout de la bonne santé physique et du bien-être des femmes à un moment de leur vie où elles accompliraient parfaitement le devoir que Dieu leur assigne, tandis que les catholiques dénigrent la grossesse, l'accouchement et ses suites en excluant les jeunes accouchées. Au-delà du ton polémique employé par Stölztlin, on peut lire à travers cet exemple une certaine revalorisation du corps féminin dans la maternité dans les milieux protestants.

Si les femmes enceintes, les parturientes et les jeunes mères sont considérées comme devant être protégées physiquement, il s'agit néanmoins essentiellement pour la plupart des auteurs de protéger leur âme. Ainsi il apparaît comme essentiel de les détourner de pratiques superstitieuses et pour cette raison de mettre en place un contrôle de ce qui se déroule autour de la naissance. Les auteurs luthériens et les médecins critiquent à la fois les pratiques « papistes » et les rituels magiques, considérés comme très proches. Néanmoins, peu de sources les évoquent dans le détail, certainement par crainte de suggérer de fausses solutions à des femmes angoissées voulant à tout prix d'éviter les souffrances et les risques de l'accouchement. La première description détaillée des pratiques catholiques supposées lors d'un accouchement que nous ayons trouvée date de 1652. Bonifacius Stöltzlin, en bon pasteur luthérien, s'insurge contre les pratiques « papistes », qui mêlent prières, croyances populaires et culte des saints.[16] D'après lui, les sages-femmes et l'entourage de la parturiente appliquaient la ceinture de Sainte Marguerite sur le ventre de la femme proche de la délivrance afin d'obtenir son secours. On allumait des cierges consacrés, on utilisait des reliques et des amulettes, à l'instar de la pierre d'aigle (*Adlerstein*), une pierre creuse comportant en son sein une autre petite pierre et qui pouvait faire penser à un grelot naturel. Cette pierre évoquant par analogie le ventre de la femme renfermant le fœtus, elle était utilisée pendant la

14 Christoph Voellter, *Neu eroeffnete Heb=Ammen= Schuhl*, Stuttgart 1679, p. 40–41.
15 Bonifacius Stöltzlin, *Geistlicher Adlerstein*, Ulm 1652, p. 558.
16 Bonifacius Stöltzlin, (note 15), p. 27.

grossesse et l'accouchement comme un talisman que Stöltzlin qualifie de « païen ». Stöltzlin évoque également une lettre, conservée par Saint Michel, qui aurait été écrite par Dieu lui-même. La femme en couches était sommée de tenir la lettre fermement afin de s'assurer l'aide divine.

Si les pasteurs comme Bonifacius Stöltzlin vitupèrent contre les pratiques papistes et païennes dénoncées comme superstitieuses, les législateurs tentent quant à eux de règlementer le déroulement de l'accouchement, et plus précisément du baptême d'urgence. En effet, la sage-femme est autorisée à baptiser le nouveau-né au domicile de la parturiente s'il paraît trop faible pour être transporté à l'église. On interdit aux sages-femmes d'utiliser autre chose que de l'eau lors du rituel d'aspersion, alors qu'elles se servaient vraisemblablement de ce qu'elles avaient à disposition comme du vin, de la bière ou de l'eau de vie, sans se soucier de la fonction purificatrice de l'eau.[17]

Les mesures de lutte contre les pratiques superstitieuses visaient donc à protéger aussi bien le corps que l'âme des femmes en couches et de leur enfant. Cette protection prenait la forme d'un contrôle de plus en plus strict de la part des législateurs et des théologiens, des pratiques autour de l'accouchement.

Théologiens, médecins, législateurs: un travail en commun pour un même objectif.

Le discours médical, les ordonnances ou propositions de loi ainsi que les livres de prières se donnent tous comme objectif de faire comprendre aux femmes enceintes et aux jeunes mères qu'il est de leur devoir de préserver la vie et l'âme de leur enfant en prenant soin de leur santé et de leur salut. Il est remarquable que ces trois types d'autorité argumentent de façon explicite dans ce sens. On observe des phénomènes d'intertextualité intéressants, les voix des théologiens, législateurs et médecins dialoguant au sein de textes particuliers, qui vont être détaillés dans cette partie.

Ainsi, le projet de loi d'Adam Lonicerus pour la ville de Francfort sur le Main propose, comme les auteurs de manuels d'obstétrique tout au long de la période, des conseils diététiques pour préserver la santé des femmes enceintes et de celles qui allaitent: on leur ordonne d'éviter toute nourriture épicée qui échaufferait le sang et qui, partant, pourrait conduire à la perte de l'enfant[18] et de boire du vin

17 Ortolf von Baierland, *Ordnung, Vnnd ein new nützlich buechlein wie sich die Schwangere Frawen auch die hebammen mit denselbigen, vor der Geburt, in der Geburt vnd nach der Geburt halten sollen,* (s.l) 1570.

18 Adam Lonicerus (note 13).

clairet quotidiennement afin qu'elles aient les forces nécessaires pour affronter les désagréments de la grossesse, puis les douleurs de l'accouchement.[19]

Par ailleurs, tous les manuels d'obstétrique du XVI^e^ siècle et de la première moitié du XVII^e^ siècle proposent des prières à prononcer dans différentes situations liées à la grossesse et la naissance, ce qui ne doit pas surprendre puisque les auteurs évoluent dans le même système de pensée chrétien. De plus, il est notable que les projets de loi ou ordonnances contiennent à la fois des considérations de santé publique et des prières. Ceci s'explique par les efforts mis en œuvre par les autorités civiles pour centraliser à la fois les pouvoirs temporels et religieux. Dans le même temps, on retrouve des arguments mais aussi des éléments de langage communs dans les textes des législateurs et des théologiens: cela témoigne de la volonté de défendre une morale unifiée aux niveaux ecclésiastique et politique.[20]

L'allaitement maternel lui aussi constitue un thème qui exemplifie les phénomènes d'intertextualité et d'interpénétration des points de vue dans les sources étudiées. En effet, chaque auteur en loue les bienfaits, encourageant toute jeune accouchée à nourrir son enfant au sein alors que les couches supérieures de la société rejetaient cette pratique et privilégiaient l'emploi d'une nourrice pour des raisons de représentation, de confort et de disponibilité pour une nouvelle grossesse. Le ton des différents auteurs parlant de l'allaitement est très semblable: à la lecture, ces passages semblent même être interchangeables d'un texte à l'autre. Le projet de loi de Francfort conseille ainsi en 1573 aux mères d'allaiter elles-mêmes: « La mère doit également se comporter de manière raisonnable et lucide afin de pouvoir bien soigner son enfant et de lui donner la nourriture saine qu'est son lait ».[21] Le manuel d'obstétrique de Röslin dont le projet de loi s'inspire en partie et qui sera cité par bon nombre d'auteurs dans les décennies suivantes ne dit pas autre chose: « Tant que la mère le souhaite, elle doit allaiter son enfant elle-même et ne pas le donner à une autre femme ».[22] Le chapitre XIV du livre de Jeremias Schweiglin évoque

19 Ce type de recommandations montre que les ouvrages en question s'adressaient en priorité aux femmes issues de la noblesse et de la bourgeoisie qui ne se souciaient pas d'avoir suffisamment à manger et pouvaient se permettre d'avoir du vin à chaque repas. On retrouve la même recommandation chez Eucharius Röslin, *Der swangeren Frawen und Hebamen Rosengarten*, Faksimile der 1. Aufl. von 1513, Wutöschingen-Horleim 1994, ouvrage aussi publié en langue française dès 1536.

20 Sybilla Flügge, *Hebammen und heilkundige Frauen. Recht und Rechtswirklichkeit im 15. und 16. Jahrhundert*, Francfort sur le Main/Bâle, 1998, p.314.

21 « … o soll sich die Mutter auch nuechtern vnnd vernuefftig halten, damit sie dem kindt gute Pflegung thun, vnnd gesunde Narung jhrer Milch geben moege », in: Adam Lonicerus, (note 13).

22 « Sovyl die muoter mag, soll sie ir Kind selber seugen, vnnd nit einer andern frawen zuogeben », in: Eucharius Röslin, (note 19).

l'allaitement maternel dans les mêmes termes.[23] De la même façon, dans le livre de consolation de Thomas Guntherus, on lit: « il est plus conforme à la volonté de Dieu, plus naturel et plus utile que les mères nourrissent leur petit enfant elles-mêmes ».[24] En France, à la même époque des voix comme celles de Laurent Joubert s'élèvent également en faveur de l'allaitement maternel.[25]

Les arguments utilisés par les auteurs pour défendre l'allaitement maternel relèvent de différents domaines: la raison (les médecins ont le sentiment qu'il est meilleur pour les enfants d'être allaités par leur propre mère), les croyances populaires (il vaudrait mieux que la mère nourrisse son enfant elle-même afin de lui transmettre ses qualités, alors que le lait corrompu d'une nourrice mal choisie corromprait logiquement l'enfant) et des considérations religieuses (on pense que Dieu a créé les femmes avec une poitrine pour nourrir leurs enfants, refuser équivaudrait à pécher contre la volonté divine).

Au XVII^e^ siècle, on retrouve cette intertextualité de manière beaucoup plus discrète qu'au siècle précédent. Ainsi, le livre d'obstétrique de Christoph Voellter de la fin du XVII^e^ siècle ne contient plus de prières à faire réciter aux femmes enceintes et aux femmes en couche et n'évoque Dieu que très rarement.[26] Désormais, les prières apparaissent dans des livres qui leur sont entièrement consacrés. On assiste à cette époque à une spécialisation progressive des savoirs et des compétences qui, peu à peu, refoule le discours théologique et religieux au profit d'un discours scientifique fondé sur la Raison et sur des considérations « rationnelles ».

Clergé, autorités civiles et monde médical forment un réseau de surveillance commun en vue d'un même objectif: éviter que les femmes enceintes et les jeunes mères ne mettent en péril leur santé et portent atteinte à leur enfant. Outre les phénomènes de dialogue textuel évoqués plus haut, on trouve aussi des témoignages de collaborations entre ces figures de l'autorité dans les pratiques. Ainsi, médecins et sages-femmes sont embauchés par les autorités civiles pour déterminer les cas d'infanticide et différencier une fausse-couche d'un avortement. Au XVI^e^ siècle, pasteurs, médecins et instances dirigeantes s'associent pour recruter des sages-femmes assermentées, comme à Nördlingen, par exemple, où ils forment un jury

23 Jeremias Schweiglin, *Ein trefflicher schoener Lere und Trospiegel*, Francfort sur le Main 1580.

24 « Es (sey) gottseliger, natürllicher und nützlicher, da die Mutter ihre Kindlein selbst seugen », in : Thomas Guntherus, *Ein Trostbuechlein fuer die Schwangeren vnd Geberenden Weiber*, Francfort sur le Main 1566, p. 139.

25 Laurent Joubert, Exhortation à toutes les mères de nourrir leurs enfants (1578), in: *Anthologie de l'allaitement maternel*, éd. par Claude-Susanne Didierjean-Jouveau, Genève-Bernex 2003.

26 Christoph Voellter, (note 14)

devant examiner leurs compétences techniques ainsi que leur moralité.[27] De la même façon, médecins, sages-femmes, textes de loi ainsi que discours religieux s'associent pour empêcher les cris et mouvements désordonnés des femmes qui accouchent. Les auteurs vont jusqu'à vouloir réglementer la position dans laquelle les femmes devraient accoucher.[28] Les descriptions de ces positions sont de plus en plus précises afin d'aider les sages-femmes à bien positionner les parturientes. L'utilisation de chaises d'accouchement se généralise en Allemagne puis en France, alors qu'elles sont importées par la Lorraine.[29] Il s'agit de chaises basses et en arc de cercle, le plus souvent équipées de poignées, destinées à rendre plus aisé le travail des sages-femmes, puis des accoucheurs, puisqu'elles imposent aux femmes une position d'accouchement unique qui permet aux praticiens d'agir plus facilement qu'auparavant. On peut voir dans la volonté d'organiser les mouvements des femmes ainsi que dans l'imposition progressive d'un certain silence et d'une attitude digne lors de l'accouchement, puis dans la généralisation de cet accessoire une volonté de faire disparaître l'animalité qui semble transparaître dans le comportement des femmes en couches: leur corps agité de mouvements désordonnés et leur cris leur ôtent le statut d'être humain créé par Dieu et renvoient une image « bestiale » d'elles-mêmes. Leur attitude incontrôlée semble être également comprise comme une façon de refuser l'événement, donc le commandement divin: « Tu enfanteras dans la douleur ».[30] Rester calmes et contrôlées montrerait donc qu'elles acceptent le sort que Dieu leur a réservé.

Christianiser le quotidien des femmes enceintes et des jeunes mères: menaces et répression

Dans un premier temps, les autorités civiles et temporelles tentent d'éduquer les femmes enceintes et les jeunes mères en leur inculquant un sentiment de responsabilité vis-à-vis de leur enfant. D'après les textes étudiés ici, les erreurs commises par les femmes pendant leur grossesse – des plus graves aux plus anodines –, ainsi que les péchés qu'elles pourraient commettre seraient les principales causes des problè-

27 Susanne Gabler, *Das Hebammenwesen in Nördlingen,* Munich 1985.

28 Seul Wolrad Huxholtz affirme que la femme peut se mouvoir comme elle le souhaite pendant le travail (note 6), p. 21.

29 Jacques Gélis, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne XVI^e–XIX^e s,* Paris 1984, p. 210.

30 Genèse 3, 16. Cette recommandation se retrouve aussi en France: selon Jacques Guillemeau, médecin du XVII^e siècle, les femmes doivent se soumettre à la volonté de Dieu en acceptant les douleurs (*De l'heureux accouchement des femmes*, 1609, p. 162).

mes physiques de leurs enfants. Ce postulat engage les femmes à contrôler leur moralité mais aussi leurs affects qui causeraient une tare chez l'enfant. Le corps féminin apparaît alors dans toute son ambivalence: il est à la fois ce qui protège le fœtus des agressions extérieures, mais aussi ce qui peut lui infliger des malformations importantes.[31]

Ainsi, la parturiente est tenue d'obéir aux ordres des sages-femmes: si elle désobéit et que l'enfant meurt, elle sera logiquement considérée comme coupable.[32] Par ailleurs, si les douleurs, par leur intensité, compromettent le bon déroulement de l'accouchement, c'est la femme qui est considérée comme elle-même responsable des souffrances qu'elle subit, interprétées comme une conséquence de ses péchés qu'elle devrait ainsi expier.[33] Les propos en faveur de l'allaitement maternel peuvent également être vus comme une tentative de moraliser le comportement des jeunes mères: les médecins et les théologiens s'accordent à dire qu'une mère menant une vie dissolue (ce sont la nourriture et la boisson excessives mais surtout l'activité sexuelle qui sont dénoncées) « empoisonnerait » son lait et ferait donc courir de graves risques à son enfant.[34] Les prières que les femmes sont encouragées à prononcer au cours de leur grossesse visent à renforcer le sentiment de responsabilité, voire de culpabilité que fait immanquablement naître ce genre de théorie. Ainsi, on trouve sous la plume de Jeremias Schweiglin la prière suivante, que la femme enceinte devrait prononcer pour préserver son enfant:

> Wende meine augen ab, dasz ich mich nicht versehe, an jrgend einer gestalt, mir dieselbige einzubilden, damit nit etwan meine frucht im leibe vnfoermlich, verstelt, vnnd vngeschaffen moechte werden. Beware mich, dasz ich nit durch unfuersichtigkeit, mit Fallen vnd stosse, mit hefftigem Zorn, oder sonst in andere weg vnnd weise, mein furcht schaden, oder wehe thue, auff dasz es mir nit vbel vnd vnrichtig gehe, Gib gnad, dasz ich auf meinen gang, all mein thun vnd lassen achteung habe, mit vernunfft handle vnd wandle.[35]

La piété est décrite comme le seul recours possible contre les dangers de la vie quotidienne. Cependant, ces injonctions religieuses ne permettent pas de mettre fin à l'usage d'amulettes, formules et rites magiques pendant la grossesse et surtout pen-

31 Jacques Gélis (note 29), p. 118.
32 Sybilla Flügge (note 20), p. 449 (ordonnance de Ratisbonne en 1552).
33 Eva Labouvie (note 3), p. 153.
34 Rares sont les auteurs qui ne considèrent pas que l'activité sexuelle soit néfaste pendant la période de l'allaitement. On peut cependant noter que Laurent Joubert (note 25) pensait que cela ne rendait pas le lait mauvais. Les autres auteurs conseillent l'abstinence (pendant les deux années conseillées d'allaitement) et le remplacement de la nourrice si une grossesse était découverte.
35 Jeremias Schweiglin (note 23), p. 362v, même chose chez Johann Habermann, *Christliches Gebet Buch* Tübingen 1672.et chez Bonifacius Stöltzlin, (note 15).

dant l'accouchement. Ce dernier apparaît en effet comme un moment charnière: pour la plupart des auteurs étudiés, la manière dont la mère vit l'accouchement détermine la vie future de l'enfant. Ainsi, toujours selon Jeremias Schweiglin, la peur de mourir ressentie par la mère lors de l'accouchement pourrait entraîner la mort du bébé. En milieu catholique, on invoque Saints, Saintes et reliques; en milieu protestant, les sages-femmes placent une Bible sous l'oreiller pour apporter le secours divin à la femme en couches: si la croyance en la force des reliques est rejetée, c'est le pouvoir du Verbe qui est invoqué.[36] Le pasteur Jacob Weller propose lui aussi de faire de la parole divine une « pierre d'aigle » et de remplacer l'amulette « papiste », c'est-à-dire la superstition, par la « véritable foi ».[37] Comme le montre le rapport d'examen d'Anna Fischer qui, en 1590, souhaite devenir sage-femme assermentée à Nördlingen, les paroles et gestes liturgiques apparaissent pour les sages-femmes, les médecins et les pasteurs comme un moyen d'obtenir le bon déroulement d'un accouchement.[38]

A travers la publication de prières que les femmes enceintes, les femmes en couches et leur entourage devraient prononcer pour obtenir la grâce divine, les auteurs prétendent moraliser la population et diffuser le dogme luthérien. Parallèlement, le fait de réciter des prières de façon constante pendant l'accouchement crée l'impression de maîtriser cet événement encore mal compris d'un point de vue scientifique à l'époque et permet de consolider la communauté autour de la naissance. La répétition de formules de prières figées correspondant aux étapes du quotidien des mères ou des mères en devenir conduit certainement à l'intériorisation de normes édictées par les autorités. Toutefois, bien que les prières soient utilisées et malgré les efforts des pasteurs qui encouragent à n'avoir recours qu'à elles, le sentiment de culpabilité des femmes enceintes entretient les comportements « superstitieux », pratiques « papistes » décriées par les protestants ou pratiques luthériennes détournées, dans lesquelles l'objet-livre joue le rôle des reliques catholiques.

A l'époque pré-moderne, avortements, interruptions de grossesse et, infanticides sont des crimes graves: on pense qu'ils détruisent l'être humain dès sa conception alors qu'il est précisément considéré comme une œuvre divine.[39] Dans la *Constitutio Criminalis Carolina* de 1532, toute femme ayant accouché d'un enfant mort ou

36 Patrice Veit, « ich bin sehr schwach, doch drückst du nach ». Evangelisches Kirchenlied und seelsorgerische Begleitung von Schwangeren im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert*, éd. par Patrice Veit, Barbara Duden et Jürgen Schlumbohm,Göttingen 2002, 73.

37 Jacob Weller, *Edler Adlerstein Schwangerer Frawen*, Braunschweig 1644.

38 Susanne Gabler (note 27), p. 186.

39 Paul Cesbron/Yvonne Knibehler, *La naissance en Occident*, Paris 2004, p. 64.

dont l'enfant est décédé quelques temps après la naissance est présumée coupable d'infanticide et doit prouver son innocence aux juges.[40] Parallèlement, en France, Henri II rend en 1556 la déclaration de grossesse obligatoire afin d'empêcher avortements et infanticides. De plus, les autorités civiles des deux pays brandissent la menace de peines extrêmement violentes en réponse à ces actes considérés comme criminels. Ainsi, les femmes infanticides sont exécutées par noyade et les faiseuses d'anges ainsi que leurs complices sont punis comme des meurtriers: aucun n'a droit à une sépulture chrétienne. À la mort du corps s'ajoute la damnation de l'âme, ce qui est beaucoup plus grave. Du fait de leur caractère spectaculaire et exceptionnel, ces exécutions peuvent être qualifiées d'exemplaires: elles sont destinées à éduquer les foules en leur inculquant le respect des lois par la crainte.[41]

A la menace de sanction de la part des autorités civiles s'ajoute la menace de châtiments divins. On estime que les souffrances de l'enfantement, punition divine infligée à chaque femme, sont une conséquence du Péché Originel. Il est admis qu'accepter les souffrances de l'enfantement et s'en remettre à Dieu permet aux femmes décédant en couches d'accéder au Paradis:[42] Dieu accompagne la naissance mais châtie celles qui refusent ce à quoi elles ont été appelées. A la menace de conséquences graves pour l'enfant, s'ajoute donc une promesse de salut dans la souffrance. Alors qu'au XVI^e^ siècle, les auteurs s'emploient à consoler les femmes pour qui ils semblent, à l'image de Luther,[43] éprouver une certaine compassion, au XVII^e^ siècle, ils deviennent plus violents et plus menaçants.[44]

À côté de ces formes de « disciplinarisation verticale » (les autorités veulent moraliser les sujets), le clergé et les autorités civiles encouragent l'entourage et le voisinage à surveiller les femmes enceintes et les jeunes mères. Les sources permettent de distinguer deux types de disciplinarisation mises en œuvre par l'entourage: d'une part ce que l'on peut appeler la « surveillance domestique », d'autre part la « disciplinarisation horizontale ». La « surveillance domestique » renvoie au contrôle que les pères de famille exercent sur la maisonnée et en particulier sur leur femme: ils sont tenus de prendre soin de ne pas surcharger leur épouse de travail,

40 *Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532,* éd. par Friedrich-Christian Schroeder, Stuttgart 2000, Article 131.

41 Richard van Dülmen, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der Frühen Neuzeit,* Munich 1995.

42 Cela même si l'utilisation d'antalgiques sous forme de préparations à base de plantes, de vin ou de différents alcools était connue et même recommandée par la plupart des auteurs en citant l'argument selon lequel Dieu a imposé des souffrances mais a également mis à disposition des moyens permettant de les diminuer un peu et qu'il faut donc les utiliser. (Eva Labouvie (note 3), p. 117).

43 Matthieu Arnold, *Les femmes dans la correspondance de Luther*, Paris 1998, p. 42.

44 Ulrike Gleixner, Todesangst und Gottergebenheit. Die Spiritualisierung von Schwangerschaft und Geburt im lutherischen Pietismus, in: *Geschichte des Ungeborenen* (note 36), pp. 75–98, 78.

de surveiller la quantité et la qualité de leur nourriture et de veiller à leurs fréquentations, afin qu'elles évitent de mauvaises rencontres qui nuiraient au bon développement de l'enfant. Le terme « disciplinarisation horizontale » définit le contrôle exercé par des pairs à travers des remontrances ou des conseils. Cet encadrement par le voisinage passe par l'observation quotidienne des corps des femmes et l'inspection des vêtements apportés au lavoir, mais aussi par un examen minutieux de toutes les étapes de l'accouchement et de l'allure du nourrisson. Cette inspection est rendue possible par la présence de nombreuses femmes lors de la naissance venues apporter soutien logistique, psychologique et spirituel à la parturiente.[45] Ainsi, il n'est pas rare que les voisines, ayant trouvé des indices d'avortement ou d'infanticide, les portent devant la justice pour dénoncer des comportements inappropriés. C'est généralement du voisinage que partent les rumeurs infamantes. L'histoire suivante rapportée par Eva Labouvie montre que la surveillance ne se faisait pas uniquement par les regards et les discours, mais aussi en actes: les femmes de Dunkerque soupçonnant Marguerite Masson d'être enceinte, s'introduisent chez elle de force en compagnie d'une sage-femme et lui font subir un examen contre son gré.[46] Aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, les grossesses, mêmes désirées, sont dissimulées le plus longtemps possible par les femmes qui souhaitent garder une certaine liberté d'action. En effet, dès que la grossesse est connue, le voisinage traque le moindre faux pas qui mettrait en danger le fœtus.[47] Par ailleurs, on notera que le rôle social joué par les femmes du voisinage est ambivalent: tout en contrôlant les comportements, et en prévenant les avortements et les infanticides, comme le préconisent les autorités, elles contribuent à diffuser les pratiques « magiques », que le clergé protestant et les autorités civiles qualifient de « papistes » et « superstitieuses ». En effet les pasteurs, s'ils encouragent l'entourage à surveiller les femmes enceintes et les jeunes mères, ils se plaignent également du fait que les femmes présentes lors des accouchements soient promptes à fournir des amulettes, des reliques et des formules magiques aux parturientes.

Les deux formes de contrôle détaillées ici, la « surveillance domestique » et la « disciplinarisation horizontale » ont comme points communs d'être exercées par l'entourage des femmes enceintes et des jeunes mères, et de ne pas émaner directement des autorités. Toutefois, une dimension, qui semble essentielle, les distingue dans leur fonctionnement: contrairement au contrôle exercé par les femmes du voi-

45 Ce phénomène a été étudié pour les campagnes par Eva Labouvie (note 3).
46 Eva Labouvie (note 3), p. 28.
47 Jacques Gélis (note 29), p. 133.

sinage, celui exercé par les maris comporte une verticalité liée à la hiérarchie des positions à l'intérieur du foyer.

Le cas particulier des sages-femmes: surveillantes et surveillées

On trouve les premières sages-femmes assermentées à Ratisbonne en 1452, à Munich en 1488, à Strasbourg en 1500, Francfort sur le Main en 1509 et Nuremberg en 1522.[48] Depuis cette époque, et plus encore avec l'intérêt accru pour tout ce qui à trait à la naissance, la profession de sages-femmes fait l'objet de nombreux ouvrages et de réglementations. Dans les manuels d'obstétrique des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, les médecins s'insurgent contre l'ignorance de femmes qui par une mauvaise conduite des accouchements, provoquent la mort des parturientes.[49] Si les sages-femmes sont critiquées pour leur manque de compétences médicales, elles sont également soupçonnées de sorcellerie,[50] comme le fait *Le Marteau des Sorcières* pour qui les sages-femmes, du fait de leur contact avec des êtres faibles que sont les femmes en couches pourraient être la proie des démons.[51] A Nördlingen, on compte onze accusations de sorcellerie envers des sages-femmes de 1478 à 1579.[52]

En réalité, les sages-femmes sont souvent des femmes expérimentées, ayant eu elles-mêmes des enfants et ayant pratiqué un grand nombre d'accouchements, comme le montrent les chiffres cités par Susanne Gabler pour Nördlingen.[53] Leur connaissance du corps féminin provient très souvent de l'expérience mais au cours du XVII^e^ siècle les sages-femmes sont de plus en plus souvent des femmes lettrées et dotées d'une formation scientifique solide. En France, Louise Bourgeois est formée par son mari, chirurgien des armées et ancien élève d'Ambroise Paré qui lui enseigne les connaissances anatomiques nécessaires à l'exercice du métier de sage-

48 Merry E. Wiesner, The midwives of South Germany and the public/private dichotomy, in: *The Art of midwifery. Early Modern Midwives in Europe*, éd. Par Hilary Marland, Cambridge 1994, p. 83

49 Le mépris des médecins à l'encontre des sages-femmes est également un exprimé par Louise Bourgeois (Boursier) (note 4), p. 136.

50 Louise Bourgeois (Boursier) elle-même se méfie des sages-femmes qui pratiqueraient la sorcellerie avec une partie de la poche de liquide amniotique (note 4), p. 126.

51 « Nous ajoutons que, en ce domaine, ce sont les sages-femmes qui causent les plus grands dommages, comme nous l'ont raconté à nous et à d'autres des sorcières repenties, disant: « personne ne nuit davantage à la foi catholique que les sages-femmes ». En effet, quand elles ne tuent pas l'enfant, alors obéissant à un autre dessein, elles le portent en dehors de la chambre, elles l'élèvent en l'air et l'offre au démon », in: Henry Institoris et Jacques Sprenger, *Le marteau des sorcières. Malleus maleficarum,* (trad. du latin par Amand Danet) Grenoble 2009, p. 197.

52 Susanne Gabler (note 27), p. 232.

53 Anna Vischer interrogé le 17 novembre 1590 aurait aidé 1800 enfants à venir au monde, in: Susanne Gabler (note 27), p. 186.

femme.[54] Certaines, comme l'Allemande Justina Siegemund qui publie en 1690 un livre à l'intention des sages-femmes,[55] sont autodidactes. Mais, contrairement aux siècles précédents, elles tirent leurs connaissances d'ouvrages scientifiques et non pas uniquement de l'expérience pratique. Les autorités civiles tentent, par des ordonnances nombreuses et qui souvent prennent modèle sur le décret de Ratisbonne de 1552, d'organiser leur formation, leur recrutement, mais également, leur champ d'exercice. A Nördlingen, elles sont soumises à un interrogatoire très précis devant un collège de médecins et de prêtres pour évaluer leurs compétences techniques et leur moralité. A cela s'ajoutent les conseils des théologiens et de certains médecins au sujet des qualités que devraient posséder les sages-femmes idéales: la piété, la santé, l'équanimité, la patience, la compassion, l'habileté manuelle ainsi que des mains longues et fines permettant des manipulations précises. Dans toute l'Europe, les XVI^e^ et XVII^e^ siècles voient s'organiser leur formation: les publications se multiplient et des écoles s'ouvrent. A Paris, on inaugure l'Office des accouchées de l'Hôtel-Dieu qui accueillait des femmes pauvres depuis le XIIIe siècle à la formation des sages-femmes en 1630.[56]

La situation des sages-femmes auprès des femmes enceintes et des jeunes mères en fait des instruments privilégiés du contrôle et de la moralisation de cette partie de la population.

Leurs devoirs sont triples. Tout d'abord, il s'agit pour elles de prendre en charge la santé des parturientes et de leur offrir les meilleurs soins possibles et cela en surveillant leurs agissements. Ainsi, les décrets concernant les sages-femmes contiennent des instructions précises sur les actes autorisés ou non.

Ensuite, les sages-femmes sont tenues de contrôler la bonne moralité des habitantes de la cité. Elles sont appelées pour déterminer si une femme est enceinte ou non, ce qui peut avoir des conséquences graves si la femme n'est pas mariée. Elles sont chargées de distinguer un avortement d'une fausse-couche, ce qui est parfois difficile à déterminer, et enfin elles ont pour mission de trouver les preuves des infanticides.[57] A partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle, elles sont explicitement

54 Louise Bourgeois (Boursier), (note 4), p. 123.

55 Justina Siegemund (note 5).

56 Cesbron et Kniebiehler (note 39), p. 71.

57 « So sie auch einige Magdt oder andere Personen, so in unzucht leben und schwanger werden, erfaren, sollen sie solche fuer sich selbst anreden, und bey ernstlicher straaff ermanen, das sie der frucht schonen, vnnd durch keine boësse liste oder boesen rath schnoeder leute, dieselbige verderben woelle, wie dann solche leichtfertige leut leichtlich zuthun pflegen, sollen auch solches den verordneten weibern Kundt thun. », in: Adam Lonicerus (note 13); on retrouve exactement la même recommandation dans différentes ordonnances, même au XVII^e^ siècle, comme dans celle de Strasbourg en 1635.

chargées de veiller au bon comportement des femmes lors des accouchements et de vérifier leur moralité.[58] Les législateurs du XVI^e^ siècle ordonnent ainsi aux sages-femmes d'exiger de leurs patientes le nom du père, s'il n'est pas clairement identifié, au moment où les douleurs de l'accouchement sont les plus fortes afin d'obtenir la vérité. En effet, ils estiment que les femmes en couches, sentant leur fin et l'heure du Jugement Dernier proches, ne sont plus, à ce moment, en mesure de mentir.[59] Cette recommandation a tendance à disparaître au siècle suivant. Elle est interdite au XVIII^e^ siècle dans les campagnes en raison des dangers que comporte cette pratique pour la mère: on estime en effet que la panique causée peut être à l'origine de difficultés pour expulser l'enfant.[60] Les sages-femmes sont également chargées d'informer les femmes du contenu de la législation (lois somptuaires concernant les baptêmes et aide publique pour les mères pauvres).[61]

Les autorités civiles et religieuses attendent d'elles qu'elles assurent un soutien spirituel auprès des femmes enceintes et en couches. Elles sont donc tenues de prendre en charge une forme d'instruction religieuse mêlant éléments de doctrine et moralisation. Les manuels d'obstétrique, les ordonnances et les livres de consolation leur proposent des prières à faire réciter aux femmes à différents stades de grossesse. Ces ouvrages donnent également des exemples de paroles de réconfort tirées de la Bible à réciter aux femmes. Les pasteurs et les législateurs les encouragent à lutter contre les « superstitions » et en font des agents de la diffusion de la « vraie foi ». Ainsi elles ont pour mission d'empêcher l'utilisation d'amulettes ou de formules magiques et les remplacer par des paroles pieuses. Mais à côté des prescriptions « rationnelles » visant à garantir le bon déroulement des naissances se trouvent des croyances « magiques » actualisant la crainte ancienne du Diable. Ainsi, les sages-femmes scrutent le nouveau-né à la recherche d'une tache ou d'une malformation, interprétées comme des signes que l'enfant est voué au Démon.[62] Au XVI^e^ siècle, ces deux types de comportements cohabitent encore sans provoquer de conflit.

Les sages-femmes apparaissent donc comme une instance de contrôle essentielle dans la communauté de l'époque pré-moderne. Cependant, elles sont elles-mêmes

58 Sybilla Flügge (note 20), p. 461.

59 « Sie sollen auch, so sie zu unehlichen orten, als zu Megden oder andern Weibern, welche unelich hurenleben fueren, beruffen werden, gleichfals wie zu andern erscheinen, Sollen aber des Kinds Vatter mit fleisz erforschen, unnd nach dem sie ir ampt verrichtet haben, solches der Obrigkeit anzeigen, damit dieselbige solches vbel vnd vnzuechtig leben nach gebuer straffen moege », in: Adam Lonicerus (note 13).

60 Eva Labouvie (note 3), p. 149.

61 Merry E. Wiesner (note 51), p. 88.

62 Susanne Gabler (note 27), p. 30.

soumises à une surveillance qui s'accroît au cours des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Les ordonnances sont de plus en plus nombreuses à leur sujet. Elles tentent de réglementer de nombreux aspects de la profession, mais également certaines dimensions de leur vie quotidienne, comme le danger d'ivresse.[63] On tente aussi de circonscrire leurs déplacements afin de garantir une plus grande disponibilité.[64] Les législateurs, les pasteurs et les médecins s'associent pour établir des examens détaillés non seulement de leur moralité, à laquelle on accorde de plus en plus d'importance à partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle,[65] mais aussi de leurs compétences et de leur expérience.[66] Elles sont placées sous la surveillance d'un groupe de femmes, patriciennes le plus souvent, appelées selon les villes « Obristen Matronen » ou « geschworene Weiber » à qui elles sont tenues de se référer en cas de problème, ce qui n'est pas sans créer des conflits. Dès le XVII^e^ siècle, on leur conseille de ne pas prendre seules de décisions graves et de prendre conseil auprès d'un médecin-accoucheur considéré comme plus savant qu'elles.[67] On observe une tendance semblable en France: une ordonnance de Paris datant de 1560 instaure un examen destiné à éprouver le savoir-faire des sages-femmes. Ainsi, leurs compétences acquises par l'expérience sont de plus en plus mises en doute, même lorsque la sage-femme a prouvé son savoir-faire: Louise Bourgeois, sage-femme de la Reine, décrit avec amertume la surveillance dont elle est l'objet de la part des médecins, jaloux de la confiance que la Reine lui accorde.[68] Les archives allemandes montrent qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de cour: les bourgeois qui n'ont pas nécessairement accès aux services d'un médecin-accoucheur n'hésitent à porter plainte contre les sages-femmes lorsqu'ils les jugent incompétentes. Les procès-verbaux de Nördlingen contiennent des témoignages de pères de famille se plaignant des mau-

63 Ortolf von Baierland (note 17); même chose chez Friedrich Baruch, *Das Hebammenwesen im reichsstädtischen Nürnberg*, Erlangen 1955, p. 36 citant une ordonnance de Nuremberg datant de 1579. Cf également: Huxholtz (note 6), p. 11.

64 Par exemple dans l'ordonnance d'Ortolf von Baierland mais cela se retrouve dans de nombreuses ordonnances du XVI^e^ siècle.

65 Sybilla Flügge (note 20), p. 356.

66 On peut voir un exemple des critères recherchés dans le projet de loi de 1573 : « Es sol die jenige welche zu einer Ammen aufgenommen wirt, eine Erbare Gottsfuerchtige Fraw sein, eines ehrlichen lebens, guter sitten vnd geperden, nuechtern, erbarer gestalt von angesicht, glidmaessiges leibs, sonderlich gerade geleden hende haben, damit sie fertig vnd geschicklich mit der geburt umbgehen moege. Nicht haessig, nicht neidisch, nicht zaenkisch, nicht frech, nicht hoffertig, nicht trutzig oder bollerisch vnnd murrisch mit worten, Sondern freundtlich, sanfftmutig, troestlich, Sol auch gehertzt vnnd kurtzweiliges gespreches sein, dasz sie den verzagten vnnd kleinmuetigen nach notturfft koendte zureden, Vnnd sie lustig vnnd gehertzt zur Arbeit machen, vnnd im fall der not troesten moege. » in : Adam Lonicerus (note 13) et même remarque chez Jacob Rueff, (note 8), pp. 51–52.

67 Johann Georg Sommer, *Nohtwendiger Hebammen Unterricht*, Jena 1676.

68 Louise Bourgeois (Boursier) (note 12).

vais traitements infligés à leur femme par une sage-femme peu scrupuleuse et d'actes ayant entraîné un handicap ou la mort.[69] Quand elles le peuvent, les femmes vont porter plainte au tribunal en personne.[70] Le Sénat de la ville engage des enquêtes pour déterminer la réalité des faits. De nombreuses sages-femmes sont ainsi condamnées à être bannies de Nördlingen pour mauvais traitements et calomnies.[71]

En conclusion, le réseau de surveillance qui se met en place autour des femmes enceintes, des parturientes, des jeunes mères et des sages-femmes montre les enjeux que soulèvent la grossesse et la maternité au début de l'époque moderne. Ces femmes ont en charge l'avenir de la communauté, c'est-à-dire la survie de ses membres, la vigueur, la santé et la moralité des générations futures, donc leur salut. Les autorités médicales, civiles et religieuses qui se considèrent comme responsables du bien-être des sujets concentrent donc leurs efforts sur ces femmes tout en espérant diffuser, à travers elles, les normes chrétiennes et plus particulièrement luthériennes parmi d'autres catégories de la population. L'étude de la « moralisation » exercée sur les femmes enceintes et les jeunes mères révèle toute la complexité de ce phénomène: elle implique de nombreux acteurs (autorités civiles, religieuses, pères de famille, voisinage), joue sur différents niveaux (disciplinarisation « verticale », « horizontale », surveillance « domestique »), concerne des domaines variés (grossesse, accouchement, suites de couche) et met au jour le cas particulier des sages-femmes qui passent du statut de surveillantes à celui de surveillées. La « moralisation » de cette catégorie de la population est en cela caractéristique du vaste mouvement d'encadrement et de « moralisation » des sujets qui se met en place à l'époque moderne.

69 Susanne Gabler (note 27), p. 223. Plainte de Hans Strauss, 1575.
70 Susanne Gabler (note 27), p. 224, plainte de Margret Schene, femme de Jacob Deger, 1575.
71 Susanne Gabler (note 27), p. 231.

Praktiken der Kontroverse

Pratiquer la controverse

Jubilé ou Pseudojubilé?

Polémiques entre protestants de Strasbourg et jésuites de Molsheim à l'occasion de la commémoration du centenaire de la Réforme (1617)

Jean Schillinger (Nancy)

Depuis les années vingt du XVI^e^ siècle, le nord de l'Alsace avait connu des tensions confessionnelles très vives, largement cristallisées dans l'antagonisme entre Strasbourg et son évêque qui avait installé sa résidence à Saverne depuis la victoire de la Réforme dans la cité. Ce conflit était d'une grande complexité, puisque à l'opposition religieuse s'ajoutaient des tiraillements politiques entre une ville libre protestante et des territoires catholiques dépendant de l'évêque et des Habsbourg ainsi qu'une rivalité entre deux universités, celle de Strasbourg, aux mains des luthériens, et celle de Molsheim, dirigée par les jésuites. Entre Strasbourg et Molsheim, les tensions étaient permanentes, mais elles connurent un paroxysme à partir de 1617, après que Strasbourg eut célébré avec solennité le centenaire de l'affichage des thèses de Luther contre les indulgences, événement considéré comme le début de la Réforme. Il s'ensuivit un échange d'écrits polémiques d'une grande violence, riches en attaques personnelles. On peut se faire une idée de l'esprit dans lequel furent menés ces combats de plume à travers le jugement formulé à la fin du XIX^e^ siècle par le protestant libéral Rodolphe Reuss, qui parle d'une « lutte, à la fois répugnante et grotesque entre Strasbourg et Molsheim », et qui considère que jamais la « rage théologique n'a rendu les hommes plus semblables à des bêtes fauves ».[1]

Avant de rendre compte des aspects marquants de ces échanges polémiques, il semble indispensable de revenir brièvement sur la situation confessionnelle en Basse-Alsace au début du XVII^e^ siècle et sur la célébration du « jubilé »[2] luthérien en 1617.

---

1 Rodolphe Reuss, *L'Alsace au dix-septième siècle*, Paris 1898, t. 2, p. 323.

2 Le terme de « jubilé » est utilisé ici avec le sens qu'il possède en allemand, où le lien avec une période de cinquante ans est moins affirmé qu'en français.

Les conflits religieux en Basse-Alsace au début du XVII[e] siècle

Vers 1560–70, le catholicisme se trouvait dans une situation difficile en Alsace moyenne et septentrionale, fortement menacé par un luthéranisme conquérant, qui avait trouvé dans la ville de Strasbourg un bastion et un lieu de rayonnement. Strasbourg fit partie des villes qui présentèrent en 1530 la confession dite « Tétrapolitaine », qui, en soulignant des principes de liberté, d'ordre et d'auto-discipline, correspondait mieux que la Confession d'Augsbourg aux aspirations de la bourgeoisie des villes libres.[3] L'orthodoxie luthérienne s'imposa à Strasbourg dès les années 1550, et Johann Meybach puis Johann Papus, présidents successifs du convent ecclésiastique, lui donnèrent un caractère intransigeant et tatillon.[4] Strasbourg cessa d'être un lieu de refuge pour les dissidents, et même les réformés connurent une situation toujours plus difficile; la paroisse « française », c'est-à-dire calviniste, fut fermée en 1563. Dès cette année, Strasbourg se distancia de la Tétrapolitaine, qui fut officiellement abandonnée au profit du *Livre de Concorde* en 1598, ce qui inscrivait la cité du côté de l'orthodoxie luthérienne et lui garantissait le bénéfice des clauses de la Paix de religion d'Augsbourg (1555). Strasbourg était un centre intellectuel important, dont le prestige découlait du succès de l'école latine de Jean Sturm, qui fut élevée au rang d'Académie en 1566 par l'empereur Maximilien II: l'établissement n'avait pas le droit de porter le titre d'Université, n'étant pas habilité à délivrer le doctorat. Les étudiants y entendaient, selon la formule de Rodolphe Reuss, « les oracles de la plus pure et impeccable orthodoxie luthérienne ».[5] Le Magistrat de Strasbourg envisagea bientôt de transformer l'Académie en Université, mais deux requêtes, en 1601 et 1608, échouèrent, sans doute à cause de l'influence des jésuites sur Rodolphe II. L'empereur Matthias ne fut pas mieux disposé, suite à l'enthousiasme avec lequel Strasbourg avait célébré la commémoration du centenaire de la Réforme.[6] Strasbourg, la protestante, entretenait des relations médiocres avec les Habsbourg et refusait par exemple systématiquement de prêter le serment de fidélité à l'empereur. En 1609, Strasbourg adhéra à l'Union protestante, alliance dirigée par l'électeur palatin Frédéric V, calviniste et très hostile aux Habsbourg.

3 Voir Roger Mehl, Strasbourg et Luther: la Tétrapolitaine, in: Georges Livet et Francis Rapp (éds.), *Strasbourg au cœur religieux du XVI[e] siècle*, Strasbourg 1977, p. 145–152.

4 Voir Bernard Vogler, L'affirmation de l'orthodoxie luthérienne (seconde moitié du XVI[e] siècle), in: *Ibid.*, p. 595–602.

5 R. Reuss (note 1), p. 288.

6 *Ibid.*, p. 289. L'accord pour l'élévation au rang d'Université fut donné par Ferdinand II en 1621, afin de détacher Strasbourg de l'Union protestante.

A cette époque, la période faste du protestantisme en Basse-Alsace était révolue. Un tournant décisif eut lieu lors de la guerre des Evêques (1592–1604) qui vit s'affronter militairement les partisans de deux candidats au trône épiscopal devenu vacant à la mort de Jean de Manderscheid: le cardinal Charles de Lorraine, déjà évêque de Metz, et le calviniste Jean-Georges de Hohenzollern, dont la victoire aurait vraisemblablement signifié la sécularisation de l'évêché.[7] Avec l'appui militaire du duc de Lorraine et des Habsbourg, le cardinal de Lorraine s'imposa. La guerre des Evêques met en évidence une donnée importante: l'origine du conflit se trouvait dans les relations entre l'évêché et la ville de Strasbourg, mais des facteurs aggravants étaient introduits de l'extérieur, essentiellement du Palatinat, de Lorraine et des territoires autrichiens.[8] Après sa victoire, le cardinal de Lorraine put reprendre le programme de reconquête catholique dont Jean de Manderscheid avait posé les fondements, et qui fut poursuivi par son successeur, Léopold de Habsbourg. Cette succession (en 1607) marqua aussi une mutation importante sur le plan politique, puisque les Habsbourg détenaient désormais un pouvoir politique en Haute et en Basse-Alsace,[9] respectivement en tant que bailli et qu'évêque.

Un élément essentiel du programme de restauration du catholicisme fut l'installation des jésuites en Alsace. Appelés par Jean de Manderscheid, ils fondèrent un premier collège à Molsheim en 1580, auquel fut adjoint un séminaire en 1613.[10] En 1617 fut fondée à Molsheim une Académie, comportant les facultés de théologie et de philosophie. Les buts de cette fondation étaient clairs: elle visait à doter les catholiques d'Alsace d'un établissement universitaire et à mettre un terme au monopole local dont jouissait l'Académie de Strasbourg.[11] L'édit de l'empereur

7 *Ibid.*, p. 511. Reuss voit dans la victoire du cardinal de Lorraine « l'un des triomphes les plus décisifs du catholicisme dans l'Empire » ; la défaite de Jean-Georges de Hohenzollern « inaugurait, pour ainsi dire, la décadence politique, de plus en plus rapide, du protestantisme sur la rive gauche du Rhin moyen ».

8 Anton Schindling, Humanismus oder Konfessionsfundamentalismus in Straßburg?, in : Heinz Schilling *et al.* (éds.), *Konfessioneller Fundamentalismus: Religion als politischer Faktor im Europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007, p. 157.

9 Louis Châtellier, De la Contre-Réforme aux Lumières, in: Francis Rapp (éd.), *Le diocèse de Strasbourg*, Paris 1982, p. 90 : « En 1605 [lorsque Léopold devient coadjuteur], le processus est accompli. Un Habsbourg est à Saverne, un autre à Ensisheim. Peu importe que l'un soit décoré du titre d'évêque de Strasbourg et l'autre de Grand Bailli. »

10 Sur le collège, le séminaire et l'université des jésuites de Molsheim, voir Pierre Delattre S.J. (dir.), *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles*, t. III, Enghien/Wetterem 1955, p. 386–429.

11 René Metz, La faculté de théologie de l'ancienne Université catholique (Molsheim 1617–1702; Strasbourg 1702–1791), in: *Revue des Sciences Religieuses*, 43 (1969), p. 204: « Les autorités ecclésiastiques n'eurent pas de peine à se rendre compte que la création d'un établissement catholique du même ordre [que celui de l'Académie de Strasbourg] était l'unique moyen de remédier à la situation. La décision en fut arrêtée dès le début du XVII^{e} siècle. »

Matthias indique que l'Académie était prévue pour être « un instrument de rétablissement et de propagande de la religion catholique orthodoxe » dans toute l'Alsace.[12] La création de l'Académie de Molsheim révélait les intentions lointaines du camp catholique: il s'agissait d'une entreprise de reconquête dont le but ultime était Strasbourg, soumis désormais à une sorte de siège. Les institutions éducatives étaient une arme décisive dans le conflit confessionnel.[13]

L'œuvre accomplie par les jésuites de Molsheim au service de l'Eglise catholique fut considérable, sur le plan de la formation du clergé, de l'encadrement des fidèles et de la reconquête confessionnelle. A l'appel de l'évêque, du duc de Lorraine et des Habsbourg, ils étaient l'instrument permettant de mettre en application le principe *cujus regio, ejus religio* dérivé de la paix de religion d'Augsbourg.[14] Envoyés dans différentes localités où le protestantisme s'était implanté, ils réussirent à ramener la population au catholicisme ; leur action pastorale s'étendit jusque dans les murs de Strasbourg.[15] Dans ces conditions, il n'est nullement surprenant que les frictions entre Strasbourg et Molsheim aient été régulières. Dès 1581, Strasbourg avait exclu les jésuites de la protection accordée aux ecclésiastiques.[16] Lorsque les jésuites voulurent agrandir leur collège, Strasbourg refusa de leur vendre du bois pour la charpente et manifesta sa mauvaise humeur quand la ville d'Offenburg accepta le marché.[17] Le collège des jésuites constitua une concurrence sérieuse pour l'Académie de Strasbourg, qui vit d'ailleurs ses effectifs baisser au début du XVII^{e} siècle.[18]

Dans ce contexte déjà difficile intervint la célébration du centenaire de la Réforme en 1617. En Alsace, il y eut d'ailleurs une coïncidence chronologique étroite et

12 R. Reuss (note 1), p. 320.

13 Simona Negruzzo, I collegi dei gesuiti in Alsazia: un assedio educativo, in: Gian Paolo Brizzi/Roberto Greci (eds.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI–XVIII)*, Bologna 2002, p. 111: « Più che altre istituzioni comparabili dei gesuiti, l'Università di Molsheim doveva giocare il ruolo dell'ariete : l'intento non troppo velato era quello di riconquistare rapidamente la città episcopale [...] grazie alle rinvigorite truppe cattoliche, fornite dai territori rurali dell'Alsazia. L'assedio stava prendendo forma. E si realizzava [...] attraverso la forza penetrante degli strumenti e delle istituzioni educative. »

14 Médard Barth, Die Seelsorgetätigkeit der Molsheimer Jesuiten von 1580 bis 1765, in: *Archiv für Elsässische Kirchen-Geschichte*, 6 (1931), p. 346–350.

15 *Ibid.*, p. 342–343.

16 *Ibid.*, p. 342.

17 Pierre Delattre S.J. (note 10), p. 389.

18 *Ibid.*, p. 391.

nullement fortuite entre la célébration du jubilé de la Réforme et la fondation de l'Académie de Molsheim.[19]

Dans la plupart des territoires protestants du Saint-Empire,[20] le 31 octobre 1617 fut l'occasion de commémorations rappelant l'affichage des thèses contre les indulgences par Luther à Wittenberg. Le projet fut élaboré séparément dans le cadre de l'Union protestante (dont l'initiative fut sans doute chronologiquement prioritaire) et dans la zone d'influence de la Saxe électorale. L'organisation se fit dans la désunion, et l'on ne réussit même pas à se mettre d'accord sur les jours choisis pour les festivités. A Strasbourg, le convent ecclésiastique s'efforça de gommer ces divergences en précisant que la célébration du centenaire aurait lieu non seulement en conformité avec la décision prise par l'Union à Heilbronn le 23 avril 1617, mais aussi avec les préparatifs en Saxe électorale.[21] Les manifestations devaient avoir un volet ecclésial, constitué principalement par des sermons, et un volet universitaire, constitué par des discours et des soutenances de thèses.[22] Les textes produits dans ces deux cadres furent publiés: on a ainsi d'une part quatorze sermons en allemand prononcés entre le 31 octobre et le 9 novembre 1617,[23] d'autre part dix discours et douze séries de thèses en latin.[24]

La célébration du jubilé déclencha une fièvre polémique. Les jésuites de Molsheim répliquèrent en faisant paraître deux textes dénonçant le jubilé luthérien et réfutant les attaques qui avaient été portées à cette occasion. Une stratégie semble être à l'œuvre ici, puisque le premier ouvrage, *Psevdoivbilævm* de Peter Roest est

19 Anton Schindling, Die katholische Bildungsreform zwischen Humanismus und Barock. Dillingen, Dole, Freiburg, Molsheim und Salzburg: Die Vorlande und die benachbarten Universitäten, in: Hans Maier/Volker Press (éds.), *Vorderösterreich in der Frühen Neuzeit*, Sigmaringen 1989, p. 165.

20 Il y eut des exceptions. Dans l'électorat de Brandebourg, dont le souverain était calviniste, seuls quelques pasteurs et quelques professeurs de l'université de Francfort sur l'Oder célébrèrent le jubilé. Voir Hans-Jürgen Schönstädt, *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug*, Wiesbaden 1978, p. 38–39 et 306–307.

21 *Ibid*, p. 50. Le lien avec la Saxe électorale est aussi affirmé dans les thèses universitaires, voir *Ivbilævm Lvtheranvm Academiæ Argentoratensis* (note 24), fol. M4 r°.

22 Sur l'ensemble des manifestations liées à la célébration du jubilé à Strasbourg, voir Hans-Jürgen Schönstädt (note 20), p. 49–57. Voir également Carl Bünger, *Matthias Bernegger. Ein Bild aus dem geistigen Leben Strassburgs zur Zeit des Dreissigjährigen Krieges*, Strassburg 1893, p. 143–162.

23 *Vierzehen Christliche Predigten/ Jn dem Evangelischen JubelFest Der Kirchen zu Straßburg ANNO M. DC. XVII. Vom letzten Octobris, biß auff den 9. Novembris, zu underschiedlichen Zeiten vnd Stunden Gehalten Durch die Prediger vnd Kirchendiener daselbsten*, [...] Gedruckt zu Straßburg/ Jn der Verlegung Christoffs von der Heyden/ Buchhändlers/ 1618.

24 *Ivbilævm Lvtheranvm Academiæ Argentoratensis: sive: Acta Secularis Gavdii, Quod in Honorem Æterni Patris luminum [...] Argentoratensis Academia devotâ pietate celebravit, Anno M. DC. XVII.* Excusa Argentorati: typis verò Theodosii Rihellii, & Nicolai Wyrioth [1618].

un épais traité théologique en latin,[25] s'adressant donc prioritairement à un public cultivé, alors que *Predicanten FewerZeug*,[26] publié anonymement, est un bref pamphlet en allemand. Les protestants ripostèrent notamment par la voix de l'historien Matthias Bernegger,[27] de Jacob Bobhart[28] et des théologiens Friedrich Blanckenburg[29] et Oseas Schad.[30] L'écrit de Schad fut attaqué dans une deuxième édition, amplifiée, de *Predicanten Fewerzeug*, à laquelle Schad répondit à son tour.[31] En 1620 parut une traduction allemande de *Psevdoivbilævm* par Conrad Vetter, augmentée d'une préface du traducteur tenant compte des événements récents.[32] Il y a là un corpus remarquable du fait de son importance quantitative et de son unité attestée par une forte intertextualité: les textes renvoient les uns aux autres, se réfèrent à d'autres textes pour les cautionner (quand ils émanent du même camp) ou les critiquer (quand ils émanent du camp adverse); l'usage de la citation est généralisé et témoigne de ce que Marc Angenot appelle la « forme dialogique » du pamphlet.[33] Les positions de l'adversaire confessionnel, loin d'être prudemment passées

25 Peter Roest (Roestius) S.J., *Psevdoivbilævm. Anno Septimo Decimo Svpra Millesimvm Sexcentesimvm, Calendis Novembribvs, Insolenti Festivitate A Lvtheranis, Tvm Ob Dari Cœptas Maiorvm Nostrorvm Religioni In Germania Tenebras, Tvm Ob memoriam Martini Lutheri, Apostatæ selectissimi, celebratum*, Molsheimii, Typis Ioannis Hartmanni, M. DC. XVIII.

26 *Predicanten FewerZeug/ Damit die Diener am Lutherischen wort Zu Straßburg/ das helle klare Liecht/ so Martin Luther vor hundert Jahren in die Welt bracht/ sich vnderstanden im jüngst gehaltenen Jubelfest zuuermehren/ vnd in die Hertzen jhrer Zuhörer [...] anzuzünden*, Getruckt zu Molßheim/ Durch Johann Hartmann Jm Jahr 1619. Nous avons utilisé la deuxième édition, augmentée d'une seconde partie.

27 Matthias Bernegger, *Hypobolimæ Divæ Mariæ Deiparæ Camera, seu Idolvm Lavretanvm [...] Vbi passim ex re natâ contra Pseudojubilæum Petri Rœstii, Iesuitæ Molsheimensis Academiæ, disseritur*, Argentorati, Impensis Christophori Ab Heyden, Anno Domini 1619.

28 Jacob Bobhart, *Ein Præsent vnd verehrung/ Einer Elsassischen Martinsgantz/ für Pater Peter Roesten, auff sein zu Molsheim [...]außgesprengt Lästerbuch vnd gefälschet Lutherisch Jubeljahr*, Gedruckt zu Straßburg/ bey Marx von der Heyden am Kornmarkt. In dem sechzehen hundert vnnd achzehenden Jahr.

29 Friedrich Blanckenburg, *Warhaffte/ vnd Gründliche Widerlegung Der Gottsgreulichen Schandlugen/ vnd Lästerungen: so Petrus Roestius ein Jesuit zu Molßheim in seinem Pseudoiubilæo, oder Sewgeschrey wieder deß herrlichen Manns Doctor Luthers seligen Person/ Leben/ Lehr/ und Todt ohne grund auß seinem falsch- und Lästermundt außgespeyet*, Straßburg 1619

30 Oseas Schad, *Gebührliche Abfertigung Deß vnverschampten Molßheimischen Zundelmanns*, Straßburg/ Nach gehaltenem Evangelischen JubelFest/ Jn dem Andern Jahr. Anno M. DC. XIX.

31 Oseas Schad, *Straßburgisches Fasznacht Küchlein/ Welches Dem in nechstverschiner Weyhenacht Mesz gebürlich abgefertigten vnverschampten Molßheimischen Zundelmann Als er nun zum andren mahl/ mit seinem Predicanten Fewrzeug [...] auffgezogen kommen: Zu einer Faßnachtsverehr [...] zugesand worden*, Straßburg/ Nach gehaltenem Evangelishen JubelFest/ Jn dem Andern Jahr. Anno M. DC. XIX.

32 La traduction de Conrad Vetter S.J est parue sous le titre: *Psevdoivbilævm. Das ist : Falscher Jubel/ So Anno 1617. Den 1. Tag Nouembr. mit vngewöhnlicher Solennitet/ Von den Lutheranern Angestelt/ vnd gehalten worden*, Gedruckt zu Molßheim/ durch Joann Hartmann Anno M. DC. XX. Nous avons utilisé cette édition.

33 Marc Angenot, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Paris 1982, p. 284.

sous silence, sont complaisamment exposées, afin de montrer à quels égarements conduit la calomnie et de fonder la légitimité d'une réponse vigoureuse. Le pamphlet catholique *Predicanten FewerZeug* fait un usage remarquable du discours de l'adversaire: des fragments de ce discours sont subvertis par l'intégration dans un contexte hostile et glosées, c'est-à-dire prolongées par un commentaire malveillant.[34] Le résultat est un style vivant et incisif, qui peut être illustré par deux exemples. L'auteur cite un extrait d'un sermon du luthérien Johannes Bechtold : « Nichts haben die Vätter gewüst/ von dem Opffer der meß/ für die Lebendigen vnd Todten » et s'exclame à la suite: « Liege Predicant daß du graw werdest. »[35] Une sortie contre les jésuites est présentée ainsi: « Endtlich kommt er auch auff die Jesuiter/ vnd leugt also: Wiewol nun seythero die falschgenanten Jesuiten/ viel mörderische Anschläg vnd blutdurstige Pratiken wider vnsere Confession gemacht/ &c ». Et l'auteur laisse éclater son indignation: « Jst das nit ein vnuerschämbt Lugenmaul? »[36]

La légitimité du jubilé

Du point de vue théologique, les polémiques sont sans réelle originalité, très liées aux controverses majeures entre luthériens et catholiques: il y est question du pape, du caractère sacrificiel de la messe, de l'invocation des saints, des indulgences, du célibat des ecclésiastiques.[37] Plus originale, parce que liée à un contexte spécifique, est la question de la légitimité du jubilé luthérien. Dans les textes publiés à Strasbourg et ailleurs, les prédicateurs et les universitaires reviennent régulièrement sur le bien-fondé de la commémoration séculaire, ce qui était aussi un moyen d'inscrire celle-ci dans l'histoire. Ils remémorent avec prédilection le jubilé vétérotestamentaire, mais aussi les manifestations de gratitude des Juifs après l'Exode. Le parallélisme entre la fin des deux tyrannies oppressant le peuple de Dieu, celle de pharaon et celle – bien pire – du pape, est régulièrement affirmé, par exemple par Wolfgang Schaller, qui proclame que Moïse accomplit certes une action remarqua-

34 Sur les emplois polémiques de la citation, voir *Ibid.*, p. 290–293.
35 *Predicanten FewerZeug* (note 26), fol. B r°.
36 *Ibid.*, fol. A4 r°–B v°.
37 Ces points constituent les têtes de chapitre de *Straßburgisches Fasznacht Küchlein* d'Oseas Schad et de la deuxième partie de *Predicanten FewerZeug*.

ble en faisant sortir 600000 personnes d'Egypte, mais que Luther fit bien plus en arrachant les chrétiens à l'horrible tyrannie pontificale.[38]

La commémoration séculaire résulte d'une double obligation: au devoir de gratitude envers Dieu s'ajoute un devoir de mémoire dont l'urgence découle d'une constatation préoccupante faite par les ecclésiastiques protestants qui déplorent que les populations soient gagnées par l'indifférence et que la Parole de Dieu, devenue accessible à tous grâce à Luther, ne soit plus guère écoutée. Wolfgang Schaller explique à ses ouailles la raison pour laquelle Rome, ville autrefois d'une sainteté exemplaire, est tombée entre les griffes de l'Antéchrist: la foi des Romains est devenue tiède et ils sont devenus indifférents à la vérité. Les Strasbourgeois ont la chance de pouvoir entendre la Parole de Dieu dans sa pureté et de recevoir les sacrements comme le Christ les a institués. Mais en sont-ils dignes?

> Aber wer ists der solches erkennet? Wer ists der dem frommen Gott für solche Wolthat von Hertzen dancket? Ein grosser Theil vnder vns/ ist beydes der Predigt Göttlichen Worts/ vnd der hochwürdigen Sacramenten satt/ müd vnd vberdrüssig/ die Ohren jucken vns allbereit nach etwas newes vnd frembdes: darumb mögen wir wol für vns sehen/ den Becher eben tragen/ vnd wahre Früchte der Busse würcken/ sonsten wird vns mit gleicher maß gemessen werden.[39]

Avec soin, les luthériens rejettent toute ressemblance entre leur jubilé, conforme à la religion, et les jubilés romains. Cette distinction était d'autant plus nécessaire que le pape Paul V avait fait publier, le 12 juin 1617, une bulle de jubilé promettant une indulgence plénière.[40] La volonté de faire pièce aux festivités prévues par les protestants semble attestée par le fait qu'une année sainte avait été célébrée en 1600 et que la prochaine devait avoir lieu en 1625. A Strasbourg, une série de thèses fut consacrée aux fêtes; elle posa qu'il existe trois types de jubilés. Un premier type est le jubilé des Juifs de l'Ancien Testament;[41] le second jubilé est celui à l'occasion

38 *Vierzehen Christliche Predigten* (note 23), p. 36: « Für ein grosses hält mans/ daß der einige Moyses 600000. Mann auß Egypten geführt/ Aber wie viel ein grössers ist es/ daß vns Gott durch D. Luther auß deß Papsts Tyranney errettet vnd erlöset/ für dem sich alle Keyser/ König/ Fürsten vnd Herren tucken vnd schmucken müssen. »

39 *Ibid.*, p. 126.

40 Le texte de la bulle figure dans: *Magnum Bullarium Romanum*, publ. par Laertius Cherubini, Editio Novissima, Tomus Tertius, Lugduni M.DC.LXXXXII, p. 354–355.

41 *Jvbilævm Lvtheranvm* (note 24), fol. e3 v°: « Unde etiam Jubileus triplex constitui potest, unus Mosaicus, Hebraicus, vel Judaicus, quem DEUS OPT. MAX: ipse Moysi & Pop: Judaico constituit, ut quotus quisque annus quinquagesimus sanctus illi esset, omniaque ad pristinum libertatis, possessionis, & familiæ statum redirent [...]. »

duquel les chrétiens rendent grâces pour les bienfaits reçus de Dieu[42] et tel est celui qui se célèbre à Strasbourg, à l'instigation du Magistrat.[43] Enfin, il y a le jubilé de l'Eglise romaine, « pseudo-chrétien », « anti-chrétien ».[44]

Le titre du traité du jésuite Peter Roest, *Psevdoivbilævm*, montre que la réfutation de la légitimité du jubilé protestant tenait une place majeure dans la stratégie des catholiques. Les premières pages de l'ouvrage sont consacrées à une longue polémique visant à établir que les luthériens sont en contradiction flagrante avec leur propre principe de fidélité absolue à la Bible.[45] Après avoir défini très arbitrairement le jubilé protestant comme une célébration centenaire, devant avoir lieu un jour précis, le 31 octobre ou le 1er novembre, afin de fêter la restauration de la vraie religion, Roest a beau jeu de constater qu'on ne pourrait pas alléguer à l'appui de cela le moindre passage biblique; quant à la remise des dettes qui caractérisait le jubilé juif, il n'en est pas question chez les protestants. Avec malignité, Roest fait observer que l'apologétique du camp adverse est obligée de recourir au livre de Judith et au 1er livre des Macchabées, c'est-à-dire dire à des textes que les protestants considèrent comme non-canoniques.[46] Les luthériens pourraient se référer aux fêtes païennes en l'honneur de Proserpine. Ils nient toute filiation avec ces festivités, mais ils ont tort, dit le jésuite, car la ressemblance saute aux yeux:

> Dem seye nun wie jm wölle/ so ist doch kein Solia dem Soliæ/ kein Milch der andern Milch/ kein Ay dem andern Ay so gleich/ oder gleicher/ als dieser Lutherische Jubel dem Heyndnischen Jubel/ gleichet/ dann dieses Heydnische Fest [...] drey Nächt an einander

42 *Ibid.*, fol. e4 r°: « Alter Christianus; tùm quia hunc CHRISTUS ipse per adventum suum in carnem & prædicationem S. Evangelij, instituit; pro ut de semet ipso testatur, quòd unctus sit ille Domni, ut prædicet pauperibus, qui vitæ æternæ possessione exciderant, Evangelium, captivis dimissionem, & vinctos confractosque emittat in libertatem; annum Domini acceptum annuntiet nobis &c. qui hic ipse Jubileus est universalis, *Luc. 4. v. 18. & seqq.* tùm quia & nos agnitis hisce beneficijs festivitatem aliquam particulariter constituentes, eundem piè & devotè continuare, atque repetere videmur: sic ut tota vita nostra sit annus Domini acceptus & gratus Deo nostro [...]. »

43 *Ibid.* : « Talem pro hoc tempore pij & orthodoxi Christini Principes & Magistratus, & inter eo Talem pro hoc tempore pij & orthodoxi Christini Principes & Magistratus, & inter eos hic noster inclytus Reip. Argentoratensis, in omnibus tribus Hierarchijs, Ecclesiasticâ-Scholasticâ, Politicâ, & Oeconomicâ, celebrare constituerunt: ut eò majori studio, pietate ac devotione omnes & singuli DEO OPT. MAX. gratias agamus, pro hoc summo in nos collato beneficio, repurgatæ jam ante annos centum, per D. LUTHERUM, electum ipsius organum, Antichristi Domitorem, Ecclesiæ suæ & restitutæ puritatis Evangelicæ, in qua omnis nostra salus & vita unicè posita est [...]. »

44 *Ibid.*, fol. E4 v°: « Tertius Pseudo-Christianus, Anti-Christianus, vel Pontificus, vigesimus quintus quisque annus, quo Pontifex Romanus singulari vaticinio, *2. Pet. 2. fore falsos Doctores, qui fictis sermonibus fideles sint negotiaturi*, fingit [...]. »

45 Peter Roest S.J., *Psevdoivbilævm* (note 32), p. 5: « DJe Lutheraner/ welche nicht allein in den Artickeln vnnd Hauptstücken des Glaubens/ sonder auch in Anstellung deß Gottsdienst vnd in achtsamer Haltung der Feyer- vnd hochzeitlichen Festtägen/ die einige Bibel für jhr Regel vnd Richter halten [...]. »

46 *Ibid.*, p. 10.

> celebrirt/ vnnd der Hellen dediciert worden : Also ist auch der Lutheraner Jubelfest/ gleichsam drey Täg vnd drey Nächt an einander celebriert vnnd gehalten/ vnnd der Hellen dediciert worden/ vmb das der Luther/ zu dessen Gedächtnuß dieses Jubelfest angestelt worden/ anderstwo nit als in der Hellen einlosiert/ vnd wonhafft [...].[47]

Ce passage s'achève sur une accusation largement maniée par les deux camps: l'autre religion est d'essence païenne et diabolique, chose attestée par le fait que c'est en enfer, et nulle part ailleurs, que finissent ses chefs. D'autre part, Roest marque sa volonté de ne pas abandonner aux luthériens la possibilité d'établir une nouvelle structuration du temps sacré, concurrente de celle du catholicisme. En 1617, expose-t-il, les luthériens n'ont rien à fêter, puisque en 1517, Luther a certes critiqué les indulgences, mais n'avait pas encore conçu des points essentiels de sa doctrine, il témoignait le plus vif respect au pape et célébrait encore le sacrifice de la messe; l'affichage des thèses ne saurait être considéré comme le début de la Réforme.[48]

Calomnie et légitime défense

Les relations entre Strasbourg et Molsheim étaient marquées par une ambivalence foncière. D'une part, ni la ville libre, ni l'évêque n'avaient intérêt à voir le conflit prendre des proportions excessives: les relations politiques et économiques ne pouvaient être rompues sans dommage majeur pour les deux côtés. D'autre part, la proximité a indéniablement contribué à exacerber les inimitiés et explique pour une part l'acrimonie avec laquelle furent menées les polémiques et les attaques personnelles qui les émaillèrent. La référence au plan local est particulièrement affirmée du côté protestant, ce qui s'explique peut-être par le fait que les professeurs et les prédicateurs de Strasbourg avaient, pour des raisons familiales ou professionnelles, des liens plus forts avec la région que les jésuites qui passaient d'un collège ou d'une université à l'autre et ne restaient en un endroit que pendant des périodes assez brèves.[49]

47 *Ibid*., p. 24.

48 *Ibid*., p. 61–70.

49 Cette donnée est d'ailleurs prise en compte dans la *Gebührliche Abfertigung* d'Oseas Schad (note 30), p. 31: « Dann welcher Teuffel wolt euch alle kennen Lehrnen/ oder allezeit wissen zufinden/ da jhr doch kein bleibende statt/ sondern wie die Hornussen hin vnd wider vmbstöbren. Jetz ist Pater Peter Rœstius zu Molßheim/ bald zu Trier/ bald anderßwo: Sonderlich wann jhr wißt das jhr geboßt habt/ so bleibt jhr nicht lang an einem Ort/ sondern terminiert dahin da man euch nicht kent vnd für fromm helt. »

L'historien strasbourgeois Matthias Bernegger se plaint d'un voisinage encombrant et désagréable, qui lui semble concrétiser une situation déjà décrite dans les Psaumes, où David place les « insultes des voisins » parmi les calamités qui affligent l'Eglise: c'est, dit Bernegger, justement ce qui arrive à Strasbourg, dont la quiétude est sans cesse troublée par les jésuites de l'Académie épiscopale;[50] l'Eglise luthérienne apparaît comme le nouvel Israël, ce qui fait du catholicisme le successeur des peuples de Palestine, païens et persécuteurs. Oseas Schad se réfère à la fable du loup et de l'agneau, rendue plus plausible par une allusion à la situation géographique de Molsheim et de Strasbourg sur le cours de la Bruche: les paisibles Strasbourgeois, qui vivent en aval de la rivière, n'ont pas pu troubler ou souiller l'eau des gens de Molsheim, ces loups cruels et assoiffés de sang.[51]

Des deux côtés se manifeste le souci de légitimer des prises de position très agressives, susceptibles d'exposer leur émetteur à l'accusation discréditante de calomnie. La censure interdisait la diffusion d'écrits portant atteinte à la réputation et à l'honorabilité des personnes,[52] et les usages rhétoriques restaient (en principe du moins) déterminés par le principe aristotélicien faisant découler une part de l'efficacité du discours de la capacité de l'orateur à inspirer la confiance, notamment par sa probité et sa bienveillance.[53] Le recours à l'argument de la légitime défense prend donc une signification essentielle pour justifier la transgression systématique des préceptes n'acceptant que des attaques mesurées, épargnant les personnes. Les deux camps s'efforcent d'élaborer dans leur discours une représentation de soi conforme aux visées polémiques qu'ils poursuivent;[54] chacun tente de construire une image de victime, mais ajoute qu'un sentiment de responsabilité vis-à-vis d'instances supérieures, essentiellement l'honneur, la religion et la vérité, interdit de subir les affronts sans répliquer. La stratégie des luthériens et des jésuites

50 Matthias Bernegger, *Hypobolimæ Divæ Mariæ Deiparæ Camera* (note 27), fol. C2 r°–v°: « Haud ab re Psaltes ille regius publicis Ecclesiæ calamitatibus *opprobria vicinorum* annumeravit & *sannas* (psal. 43, 14. 78, 4. 88, 42). Atqui tales experiri cogimur, à vicinis Episcopalis Academiæ nuper exortæ Patribus (ut gaudent appellari) Iesuitis, innoxiam quietem nostram lacessentibus: quorum etiam importunitas hoc mihi scriptum expreßit. »

51 Oseas Schad, *Straßburgisches Fasznacht Küchlein* (note 31), p. 1–2: « Eben kan auff dißmal auch mit gutem fug von vnserer Widerpart/ dem vnverschampten vnrühigen Molßheimischen Zundelman/ wer der auch ist/ gesagt werden. Dann Lieber/ Wer hat diesen streit vnd Lermen vervrsacht vnd eregt? Wer hat dem andern den Bach trüb vnnd vnsauber gemacht? Wir zu Straßburg/ die wir vnden am Bach wohnen/ vnd von den Grimmigen vnd Blutgierigen Wölffen den Jesuiten als Ketzerische Schlachtschaff geachtet werden: Oder dieser vngenante Zundelman mit seinem AntiChristischen hauffen/ den er mit gar schlechtem Ruhm vnd Ehren vnderstehet zuvertheidigen? ».

52 Voir Friedrich Kapp, *Geschichte des Deutschen Buchhandels bis in das siebzehnte Jahrhundert*, t. 1, Leipzig 1886, p. 522–607.

53 Aristote, *Rhétorique*, 1356a et 1378a.

54 Voir Marc Angenot (note 33), p. 67–84 et Ruth Amossy (éd.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne/Paris 1999.

ne diffère guère. A Strasbourg, Matthias Bernegger, auteur d'un discours particulièrement virulent à l'égard des catholiques, se présente comme un homme pacifique et conciliant, et fait valoir que lorsque Roest publia son *Psevdoivbilævm*, il s'est tu, ce qui eut pour seule conséquence de pousser les jésuites à produire le *Predicanten FeuwerZeug*. C'est seulement à ce moment qu'il se décida à répliquer, sachant que les jésuites sont comme le crocodile qui attaque ceux qui fuient, mais qui prend la fuite lorsqu'on lui résiste.[55] L'auteur du pamphlet catholique *Predicanten FewerZeug* tient un discours assez proche. Lui aussi se décrit comme un être pacifique, mais tient à justifier son intervention énergique dans les polémiques par les attaques intolérables portées par les Strasbourgeois:

> Hierauff wolle ich nun einem Christlichen Leser zubedencken geben/ ob man allzeit stillschweigen solle/ vnd solche Bachanterey ohn berühret fürüber gehn lassen. Nicht zwar daß wir böses mit böses [sic] vergelten/ vnnd Calumnien mit gleicher Müntz bezahlen/ dann solches dem Wort Gottes/ Christi vnnd Apostolischer lehr zuwider: Sonder das die Wahrheit an den Tag komme/ vnnd Männiglich sehe/ daß solche Schmachwort von keinem andern als von Luthero/ vnnd dem Lutherischen Geist herrühre; [...] Aber mit Calumnien wöllen die Jesuiter vnnd andere nit mit jhnen streiten; dan solches nit einem Christen/ viel weniger einem Geistlichen/ sonder allein Lodderbuben[56]/ Lumpenstecher vnnd Bachanten zusteht.[57]

Une délimitation claire est visée: l'auteur définit son propre combat par la conformité à la vérité et à la religion; le camp adverse, caractérisé par une double référence à Bacchus, c'est-à-dire à la débauche, à l'ivresse et au paganisme, ne peut y opposer que d'infâmes calomnies, indignes d'un ecclésiastique. Par leur comportement, les prédicateurs strasbourgeois attestent que leur prétention à appartenir au clergé chrétien est dénuée de légitimité.

Attaques *ad hominem* et images phobiques

Les attaques visant l'adversaire ressortissent globalement à deux domaines. On s'en prend d'une part nommément aux représentants locaux de l'autre confession, que l'on tente de discréditer ou de ridiculiser par le biais d'attaques *ad hominem*;

55 Matthias Bernegger, *Hypobolimæ Divæ Mariæ Deiparæ Camera* (note 27), fol. d v°. Plusieurs emblèmes attestent que cette particularité était effectivement attribuée au crocodile; voir Arthur Henkel/Albrecht Schöne, *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVIII. Jahrhunderts*, Stuttgart/Weimar 1996, p. 667–668.

56 *Lotterbube* est un jeu de mots, courant dans la polémique catholique, sur le patronyme de Luther.

57 *Predicanten FewerZeug* (note 26), fol. C4 r°.

d'autre part, on recourt massivement au procédé manichéen de la diabolisation en opérant une distinction nette entre deux camps, celui de Dieu et celui de Satan.

Parmi les procédés de l'attaque *ad hominem*, les jeux de mots sur le patronyme de l'adversaire tiennent une place importante dans les deux camps. Il s'agit de discréditer en recourant implicitement au principe *nomen est omen*. A propos de Wolfgang Schaller, l'auteur de *Predicanten FewerZeug* remarque « Jn der andern Predigt schallirt abermahl obgenanter Schaller », puis il s'exclame à propos de Johannes Schilling : « Es deucht mich/ dz dieser Schillingus ein außbund sey von einem groben Predicanten/ vnd bey allen bewerthen Historicis einen guten Schilling verdient [...]. »[58] Ce qui signifie que l'un profère des calomnies et que l'autre mérite une bonne volée.[59] Les protestants n'étaient pas en reste et le patronyme de Peter Roest activa les spéculations étymologiques. Dans le titre de *Wolverdieneter Meßkram*, l'auteur luthérien anonyme promet au lecteur « [einen] kurtzen angehenckten bericht/ von Peter Roesten/ der wider vnser rechtes Jubeljahr ein Pseudojubilæum geroestet. » Le même auteur envisage de faire dériver Roestius de *restis* qui signifie en latin « corde », allusion à la corde des pendus.[60]

La diabolisation de l'autre est systématique: dans l'adversaire confessionnel, il fallait que les destinataires des écrits polémiques reconnaissent non pas un chrétien, mais un suppôt de Satan avec lequel on ne pouvait avoir rien en commun. La référence au diable donnait un sens au combat, mené non contre des personnes, mais contre un principe; elle permettait aussi d'éliminer tout scrupule dans les relations avec l'autre camp.[61]

La rupture radicale est affirmée des deux côtés. Un sermon de Tobias Speccer sur la vraie Eglise se conclut par ces termes:

> Jm gegentheil aber [sollen wir] vns vor der Röm. Bäpstlichen/ als der falschen Kirchen trewlich vnd fleissig hüten vnd fürsehen/ vermög deß ernsten befelchs Gottes/ 1. Joh. 5

58 *Ibid.*, fol. A3 v° et B3 r°.

59 Voir Jacob und Wilhem Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, t. VIII, Leipzig, 1893, col. 2095 (*s.v.* schallieren) et t. IX, Leipzig 1899, col. 153 (*s.v.* schilling, 5).

60 *Wolverdienter Meßkram/ für den köstlichen (scilicet) Fewrzeug. Welchen ein Jesuwider zu Moltzheim [...] geschmiedet [...]. Neben kurtzen angehenckten bericht/ von Peter Roesten/ der wider vnser rechtes Jubeljahr ein Pseudojubilæum geroestet: vnd von Philipp Curtzen/ der mit Herren D. Ioach. Clutenij carmine den Cuntzen spielen wollen*, Straßburg bey Christoph von der Heyden/ 1619, fol B v°: « [...] es were dann/ daß sein Paternitet zuviel an jhren Namen gedacht/ welcher mit der *Elision vocalis ante vocalem Restius* vnnd von dem Strick genommen/ da dann strick vnd Dieb zusammen gehörig/ also sein Paternitet nach einem vberzwerchen Holtz/ da beyde strick vnd Dieb hingehörig möchte *medirt* vnd gesonnen haben. »

61 Sabine Doering-Manteuffel, Jesuiten-Fabeln des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Johannes Burckhardt/Christine Werkstetter (éds.), *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*, München 2005 (Historische Zeitschrift, Beiheft 41), p. 382.

> Fliehet die Abgötterey. Vnd was S. Paul 2. Cor. 6/14.15. warnet: Ziehet nicht an dem fremden Joch mit den Vngläubigen. Dann was hat die Gerechtigkeit für genieß [sic] mit der Vngerechtigkeit? Was hat dz Liecht für gemeinschaft mit der Finsternus? Wie stimmet Christus vnd Belial?[62]

Le *Psevdoivbilævm* de Peter Roest s'ouvre sur des citations bibliques qui opposent l'Eglise catholique (par exemple Mt 16, 18: « Les portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle ») à la « synagogue » de Luther (Mt 7, 26: « un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable »). Et le jugement que Roest porte sur le luthéranisme se résume à un tissu d'invectives:

> [Ich will erweisen] das daß [sic] gantze Lutherische Wesen/ Lehr/ vnd Glauben nichts anders sey/ als ein zusamm geflossener Wuest vnd Vnrath/ von lautter stinckenden vnd abscheulichen Jrrthumber vnnd Ketzerischer Lehrartickeln/ welches Wuest nicht von dem H. Geist/ sonder von dem laydigen Teuffel hergeflossen/ vnd außgebreit worden.[63]

La diabolisation est aussi centrale dans les imputations visant des représentants éminents du camp adverse. Chez les catholiques, on s'en prend essentiellement à Luther, alors que les protestants font porter leurs attaques les plus venimeuses sur le pape et les jésuites. Une forme de correspondance peut être observée, dans la mesure où les deux camps, pour établir le bien-fondé des pires calomnies, utilisent des ouvrages de référence, censés offrir des garanties inattaquables. Du côté catholique, on se sert volontiers des *Commentaires* sur la vie de Luther écrits par Cochlaeus, dont Roest affirme qu'il fut un témoin impartial et bien renseigné.[64] Les protestants, pour attaquer les jésuites, recourent avec prédilection à l'*Historia Iesuitici ordinis* d'Elias Hasenmüller, tissu de fables,[65] présenté, pour les besoins de la cause, comme un document parfaitement fiable.[66]

Dans leurs écrits, les protestants avaient régulièrement brossé de Luther un portrait idéalisé, présentant le Réformateur comme un instrument providentiel, pourvu de toutes les vertus. Il s'agissait de glorifier une figure symbolique, mais aussi de défendre la crédibilité de la doctrine luthérienne, puisqu'il apparaissait évident qu'une correspondance étroite existait entre la valeur de la doctrine et la

62 *Vierzehen Christliche Predigten* (note 23), p. 175–176.

63 Roest, *Psevdoivbilævm* (note 32), fol. c r°.

64 *Ibid*., p. 179: « Vnnd diser ist Ioannes Cochlæus/ welcher mit vnnd neben dem Luther in gleichem alter gelebt vnd geschrieben/ ein steuffer Liebhaber der warheit [...]. Jn der Erzehlung der Geschichten Lutheri/ ist Cochlæus keines Harbreits von dem grund der Warheit gewichen [...]. »

65 Sabine Doering-Manteuffel (note 61), p. 375–376.

66 Oseas Schad, *Straßburgisches Fasznacht Küchlein* (note 31), p. 198: « Gedenckestu dann nicht mehr an Eliam Hasenmüllerum? Jch mein doch ja/ er habe ewren schönen Orden vnd heimliche Bubenstück zimlich beschrieben/ das jhr jhm noch für solche seine Arbeit vnd seine Redtlichkeit zudancken? Hette auch Apelles euch besser Abcontrafeyten können? »

complexion morale de celui qui l'avait proclamée.[67] C'est la prise en compte de cette correspondance, mais aussi la volonté de traîner dans la boue une figure symbolique, tout en répliquant aux attaques visant le pape qui amène les polémistes catholiques à dénigrer Luther de la manière la plus outrancière. Le *Psevdoivbilævm* de Peter Roest est caractéristique à cet égard. Le jésuite consacre de nombreuses pages à un portrait de Luther organisé selon le schéma des péchés capitaux et largement inspiré par Cochlaeus. Il s'agit de montrer que Luther fut un être ignorant, pervers et débauché, poussé notamment par la jalousie, qui causa son conflit avec Tetzel, et la concupiscence, qui l'amena à quitter le couvent pour prendre femme. Luther fut un être diabolique et, affirme Roest, de très nombreux passages de ses écrits témoignent de sa familiarité avec Satan. Alors que les protestants vantent la piété des parents de Luther, Roest fait de son père un incube et de sa mère une sorcière ayant commerce avec le diable.[68] Les circonstances du décès du Réformateur donnent lieu à des divergences comparables. Les protestants parlent d'une mort paisible, alors que Roest affirme que Luther, après une dernière nuit de ripaille et de beuverie, fut étranglé par Satan, à qui il s'était livré.[69]

Pour les protestants, deux ennemis tiennent une place particulière: la papauté et les jésuites. Dans les textes produits à l'occasion du jubilé de 1617, l'animosité vise en premier lieu le pape. Les jésuites ne sont mentionnés qu'occasionnellement; c'est lorsqu'ils engageront la polémique qu'ils attireront sur eux des charges de plus en plus violentes.

Les Strasbourgeois font un usage massif de ce qui fut sans doute le thème majeur au cours de la célébration du centenaire de la Réforme: le pape-Antéchrist.[70] C'était un thème fondamental de la polémique luthérienne depuis les origines, très blessant pour les catholiques. Dans les textes publiés à Strasbourg, le thème du pape-Antéchrist constitue une sorte de fil rouge. Une série de thèses est consacrée à l'Eglise et au pape.[71] Suite à l'examen de 2 Th 2, 3, de 1 Jn 4, 3 et de Dn 11, l'auteur conclut: « Notæ illae Antichristi omnes in Romano Pontifice acutissimè

67 *Jvbilævm Lvtheranvm* (note 24), fol. E v° (discours de Marcus Florus, professeur d'éloquence à l'Académie de Strasbourg): « Neq; enim tàm voce, quàm vità docet verbi divini præco: nihil illa prodest, quamvis speciosa, si hæc probrosa fuerit, vitijsq; inquinata: & sicuti architectum non feras, qui læva destruit, quod dextrâ inædificaverat: sic neq; verbi ministrum, qui in popinâ refellit, quòd in suggestu præceperat. »

68 Roest, *Psevdoivbilævm* (note 32) p. 169.

69 *Ibid.*, p. 178.

70 Voir Volker Leppin, « das der Römische Antichrist offenbaret und das helle Liecht des Heiligen Evangelii wiederumb angezündet ». Memoria und Aggression im Reformationsjubiläum 1617, in: Heinz Schilling (note 8), p. 115–131.

71 *Jvbilævm Lvtheranvm* (note 24), fol. a4 r°: Disputatio II. De Romano Pontifice: Antichristo: Conciliis et Ecclesia.

demonstrari possunt »; la signification de Rome se laisse établir de la même manière: « Sedem Antichristi Romæ esse, *colligitur rectè ex Apoc. 17. v. 9.* ».[72] Destinés à un autre public, les sermons délivrent un message identique. Johann Bechtold explique à ses ouailles qui est le roi dont parle Dn 11, un passage couramment considéré comme se rapportant à l'Antéchrist:

> Diesen König beschreibt der prophet mit solchen proprieteten vnd Eygenschafften/ dz gewißlich niemand anders als der Römische Antichrist durch denselbigen kan vnd soll verstanden werden. [...] Der ists/ welcher sich erhebt vnd auffwirfft wider alles das Gott ist/ vnd wider den Gott aller Götter grewlich redet [...].[73]

Il fallait installer dans les consciences l'idée d'une séparation radicale entre les deux religions, persuader les fidèles qu'ils appartenaient au camp de Dieu et de la vérité et qu'il n'y avait en face qu'erreur diabolique. Ce qui permettait aussi aux protestants de montrer en quoi la rupture censément opérée par Luther en 1517 était non seulement légitime, mais aussi nécessaire. C'est ce qu'affirme Johannes Bechtold dans un discours sur les indulgences en paraphrasant Ap. 18, 4–10:

> Tandem exeamus nos omnes, & separemus nos à Babylone illa magna, ne participes fiamus delictorum eius, neq; de plagis eius accipiamus. Quoniam pervenerunt peccata eius usq; ad cœlum, & recordatus est Deus iniquitatum eius. Væ, Væ, civitas illa magna Babylon, civitas illa fortis, quia una hora venit judicium tuum.[74]

Ces mises en garde instantes renvoient à une préoccupation majeure des ecclésiastiques luthériens: la crainte de la conversion au catholicisme. A Strasbourg même, les jésuites avaient obtenu quelques succès,[75] mais la situation était bien différente sur le plat pays, où de nombreuses conversions, parfois obtenues par la contrainte, avaient lieu.[76] Comme le dit Etienne François dans son étude sur Augsbourg, dans le clergé des deux Eglises, le problème de la conversion relevait de la « phobie obsessionnelle » et constituait « le danger le plus redoutable, celui contre lequel on ne mettait jamais assez en garde et on ne savait jamais assez se prémunir ».[77] Ambrosius Speccer, après avoir rappelé à ses auditeurs que le pape était évidemment l'Antéchrist annoncé par 2 Th, poursuit ainsi:

---

72 *Ibid.*, fol. b2 v°.
73 *Vierzehen Christliche Predigten* (note 23), p. 42.
74 *Jvbilævm Lvtheranvm* (note 24), fol. B3 v°.
75 Médard Barth (note 14), p. 342–343.
76 *Ibid.*, p. 346–350.
77 Etienne François, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme à Augsbourg 1648–1806*, Paris, 1993, p. 219.

> Darnach zeigt Christus an/ wie alle Menschen/ bey verlust jhrer Seeligkeit/ sich vor solchem Antichrist vnd falschen Propheten hüten sollen: vnnd sich weder mit süssen Worten/ noch mit Wunderzeichen betriegen lassen/ damit sie nicht vom Jüngsten tag/ der da vnversehener weise vnnd gestalt/ wie der Blitz vom Himmel kommen vnd einfallen/ zu ihrem ewigen Verderben/ vnd vnwiderbringlichen Schaden erschnellet vnd vbereilet werden.[78]

Encore relativement modérées dans les écrits publiés à l'occasion du jubilé, les attaques contre les jésuites deviennent très violentes dans les textes ultérieurs. Pour qualifier les jésuites, deux termes reviennent de manière stéréotypée: « Suwiter » et « Jesuwider ».[79] On met le nom de l'ordre en relation avec le porc (*suw*) ou on y décèle un composant sémantique indiquant que l'action de l'ordre bafoue le Sauveur; en revanche, il est régulièrement précisé que la référence à Jésus dans le nom de l'ordre relève de l'imposture.[80]

Oseas Schad, qui se montre particulièrement violent, développe une image complexe. Se fondant sur Dn 7 et Ap 12, il pose que l'Antéchrist annoncé par les prophètes a l'apparence d'une bête monstrueuse doté d'une longue queue venimeuse, que l'Ecriture identifie comme étant les faux prophètes. Or la queue d'un animal possède la caractéristique à la fois de cacher, mais aussi, lorsqu'elle est en mouvement, de dévoiler les parties honteuses. De la même manière, les faux prophètes tentent de masquer les turpitudes de l'Antéchrist, mais leurs efforts ont l'effet paradoxal d'attirer l'attention sur celles-ci. L'identification de la queue de l'Antéchrist ne pose dès lors plus de problème:

> DJeweil dann nun biß daher auß Gottes Heyligem Wort kräfftig erwisen worden/ das die verfluchte Bestia/ deß AntiChristischen Reichs heutiges tags in der Kirchen nichts anders seye/ dann das hochmütige/ vnd Abgöttische Papstumb [...] darzu dann auch zum Beschluß diser section gehöret der Schwantz desselbigen/ dessen fürnehmste Gleich [sic] auff dißmal sind die genandten vnnd allenthalben mehr als wol bekandte Jesuiter.[81]

78 *Vierzehen Christliche Predigten* (note 23), p. 225.

79 Par exemple *Wolverdienter Meßkram* (note 59), p. 1: « Ein Jesuwider von Moltzheim » et p. 9: « jhr Suwiter ». Le calembour *Jesuwider* fut sans doute inventé par Fischart.

80 Elias Hasenmüller, *Historia Iesvitici Ordninis, Das ist: Gründtliche vnd Außfürliche Beschreibung deß Jesuitischen Ordens*, auß dem Latein ins Teutsche gebracht durch Melchior Leporinus, Franckfurt am Mayn, 1594, p. 25: « Derhalben verdamme jch billich/ den schrecklichen Mißbrauch dieses allerheiligsten Namens. Darumb/ lieber Leser/ bitte ich dich/ du wöllest den Namen der Jesuiter/ erklären vnnd außlegen woher du immer kanst/ allein nicht von dem Namen Jesu Christi. »

81 Oseas Schad, *Straßburgisches Fasznacht Küchlein* (note 31), p. 189–190.

Que les jésuites soient des suppôts de Satan est régulièrement affirmé,[82] mais plus remarquable que cette imputation conventionnelle est la mobilisation de stéréotypes nationaux. Répondant à un passage de *Predicanten FewerZeug* qui propose que le recteur de l'Académie de Molsheim se rende à Strasbourg pour se justifier des attaques portées contre son ordre, Oseas Schad affirme qu'une telle discussion ne saurait être que vaine puisque le jésuite, conformément à l'habitude des siens, mentirait, se réfugierait dans des faux-fuyants et contesterait l'autorité de l'instance chargée d'arbitrer le différend. La direction d'intention et la restriction mentale ont été abondamment pratiquées par les jésuites qui n'ont cessé d'en faire l'éloge:

> Wann es aber bey den Jesuiten nichts newes/ sondren jhr altes vnd bißhero viel gebrauchtes Kunststücklein ist/ das sie mit verzwickten vnd verschlagnen worten anders reden/ als sie im Hertzen vnd Sinn haben: wie dann solche Æquivocation vnd zweyzüngige Sprach von Martino Navarro Azpilcueta, Iacobo Sylvano aliàs Keller, Gregorius de Valentia, Toleto vnd anderen/ nicht allein als eine erlaubte/ sondern als eine gute vnd nutzliche Kunst commendiert vnd gerühmet wird [...].[83]

Parmi les personnages mentionnés, Martin Azpilcueta n'était pas jésuite[84] et Jacob Keller, alias Jacobus Silvanus, était allemand, ce qui n'empêche pas Oseas Schad de conclure:

> Auß welchen leicht abzunemmen/ was man gutes mit solchen Zwickdärmen würde außrichten/ wann man gleich zusammen tretten wolte/ dieweil kein Teutscher Candor, Auffrichtigkeit vnd Redtlichkeit/ sondern nur ein Spannische Astutia, vnd verschlagene schalckheit zusuchen vnd zufinden.[85]

On reconnaît ici des stéréotypes nationaux fondamentaux: l'Espagnol fourbe qui dupe l'Allemand honnête et naïf. Matthias Bernegger recourt à une autre facette de la *légende noire* anti-espagnole: répondant aux attaques de Roest qui avait critiqué la morale des prédicateurs strasbourgeois, il affirme qu'il s'agit là de calomnies que les jésuites auraient autant de peine à prouver qu'à se défendre de l'accu-

82 Par exemple par Oseas Schad, *Gebührliche Abfertigung* (note 30), fol. E2 v°: « SAlvete ô Fratres tenebrarum pignora Averni, Quos nutrit Satanas, Tartarus ater amat. »

83 Oseas Schad, *Straßburgisches Fasznacht Küchlein* (note 31), p. 194.

84 Il était dominicain, mais il peut y avoir confusion (volontaire) avec son neveu, Juan Azpilcueta, qui fut jésuite.

85 Oseas Schad, *Straßburgisches Fasznacht Küchlein* (note 31), p. 196.

sation de « pédérastie sodomitique » portée contre leur ordre par plusieurs écrits.[86] Bernegger insiste sur la dimension « étrangère » de ce vice qui fait horreur aux Allemands, explicable par l'origine espagnole des jésuites, mais aussi par les frustrations que leur impose le célibat.[87]

Accusations de sédition et de révolte

De manière récurrente, les gens de Strasbourg et de Molsheim s'accusent mutuellement d'être des facteurs de sédition, un danger pour le prince et l'Etat. Un thème, lancé par les jésuites, va devenir central: celui du briquet, qui semble d'ailleurs avoir été conçu comme une sorte de lance-flammes. Le thème trouve son origine dans l'écrit anonyme intitulé *Predicanten FewerZeug*. Les protestants y apparaissent comme des incendiaires inspirés par Luther, l'incendiaire en chef, qui fut le forgeron du briquet. Le caractère foncièrement agressif de la pensée de Luther est mis en évidence par le biais d'une citation extraite de *Zwo harte Schriften an den Christlichen Leser* appelant au massacre du pape, des cardinaux et des membres du clergé catholique.[88] L'image est développée dans la partie rajoutée lors de la deuxième édition du texte qui élabore une analogie complexe:

> Jst dann das Fewerzeug nit richtig/ so gib ewern Predicanten die Schuld/ welche als rechte Zundelmänner/ mit jhren Zungen als mit einem Fewereisen/ an die steinere Hertzen jhren Zuhörer geschlagen/ darauß die Funcken einer solchen Frechheit/ vnd Mutwillens in der Stadt entstanden/ daß kaum ein ehrlicher Geistlicher ohne verhöhnung

86 Matthias Bernegger, *Hypobolimæ Divæ Mariæ Deiparæ Camera* (note 27), p. 79: « Hoc tibi demonstrare æquè difficile est, ac illa refutare, quæ publico scripto non uno dudum Ordini vestro de Sodomiticâ pæderastiâ sunt objecta. » Sur ces imputations dans le cadre de la *leyenda negra*, voir par exemple Joseph Pérez, *La légende noire de l'Espagne*, Paris 2009, p. 77, note 3 et p. 82 note 2.

87 Matthias Bernegger, *Hypobolimæ Divæ Mariæ Deiparæ Camera* (note 27), p. 79: « Nostrae etiam aures abhorrent ab hoc flagitio, quod vobis, novis ex Hispania hospitibus, & gentis vitius, & cælibatus vester, & ipsa adeo vestrorum hominum doctrina, persuadet. »

88 *Predicanten FewerZeug* (note 26), fol. A r°: « Des Predicanten Fewerzeugs Schmidt-Meister vnd Obrister Zundelmann Doctor Martin Luther in seinem Ersten Tomo anno 1575. zu Jhena getruckt fol. 6. So wir Dieb mit Strang/ Mörder mit Schwert/ Ketzer mit Fewer straffen/ warumb greiffen wir nicht/ viel mehr an diese schändliche Lehrer des Verderbens/ als Bäpste/ Cardinäl/ Bischöffe vnd das gantze Gschwürm der Römischen Sodoma (die Gottes Kirch ohn vnderlaß vergifften/ vnd zu grundt verderben) mit allerley Waffen/ vnnd wäschen vnsere Hände in jhrem Blut? » Dans *Straßburgisches Fasznacht Küchlein* (note 31), Oseas Schad indique que la citation a été tronquée et que Luther poursuit ainsi (p. 10–11): « Aber Gott/ (das ist Luthers eigentliche meinung/ welches gegentheil [sic] freventlich außläßt) der da spricht/ die Rach ist mein/ wird diese seine Feinde zu rechter zeit wol finden/ die zeittlicher Straff nicht werth sind/ sondern müssen Ewiglich in Abgrund der Höllen jhr Straffen haben. »

> vnd Spott/ vil andern mehren Despect zu geschweigen (welches es vor eweren Jubelfest nie gewesen) seydhero nit vber die Gassen hat gehen dörffen.[89]

Les protestants ripostent en accusant les jésuites d'être les incendiaires. Chez Oseas Schad, le « briquet des prédicateurs » devient le « briquet des jésuites », et les Pères de la Société « des marchands de torches et des fabricants de briquets » (*Zundelkrämer und Fewerzeugmacher*).[90]

Des deux côtés, on s'ingénie à trouver des preuves établissant le caractère séditieux du parti adverse. Chez les catholiques existait une tradition bien établie associant luthéranisme et révolte contre l'autorité, qui remontait au moins à Thomas Murner. Dans son *Grand fou luthérien* (1522), Murner montre le sens réel du concept de « liberté chrétienne » cher au luthéranisme: il s'agit de la libération des bas instincts et d'une entreprise de subversion destinée à anéantir l'ordre social et politique.[91] Par la suite, la guerre des paysans, dont les catholiques attribuèrent la responsabilité à Luther, fut fréquemment utilisée comme argument. L'auteur de *Predicanten FewerZeug* commente conformément à sa méthode un passage d'un sermon de Johannes Schilling prononcé à l'occasion du jubilé. Il commence par reproduire l'extrait en question:

> Endtlich so hat dieser BeerWolff der Bapst zu Rom/ auch einen vnlöschlichen grossen Durst/ nach dem Blut der Heiligen Lehre. Die Babylonische Hur der Bapst zu Rom/ hat mit liegen vnd mit Abgötterey sein gantzes Reich erfüllet. Auch mit Strang/ Schwerdt/ Fewr vnd Waffen hingericht.

Puis il s'exclame: « Hat kein Papst ein Blutbath angericht/ wie Lutherus im Bawrenkrieg ».[92]

Dans les années 1618–1620, les événements de Bohême retiennent largement l'attention et les deux camps s'en rejettent la responsabilité. Dans la préface à sa traduction du *Psevdoivbilævm* de Peter Roest, Conrad Vetter pose que la sédition politique, le désordre et la violence sont inhérents au luthéranisme qui a pour particularité de jubiler lorsqu'il n'y a pas de raison de se réjouir. Ainsi agit Luther en 1525:[93] il se maria, festoya, dansa et se réjouit pendant que d'innombrables paysans étaient massacrés. Et ce qui valait en 1525 vaut encore à l'heure actuelle:

89 *Predicanten FewerZeug* (note 26), fol, D v°.
90 Oseas Schad, *Gebührliche Abfertigung* (note 30), p. 1.
91 Jean Schillinger, Narr und Narrheit in der konfessionellen Polemik: Thomas Murners *Großer Lutherischer Narr*, in: Jean Schillinger (éd.), *Der Narr in der deutschen Literatur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Bern, 2009, p. 83–102.
92 *Predicanten FewerZeug* (note 26), fol. B4 r°.
93 Vetter parle de 1524, mais la date est erronée.

> Ligt dann nit der Jubel vor vnsern Augen? heist das nit Jubiliert/ dan man dem Künig vnnd Kayser seine Leute zum Fenster auß würfft? [...] Da man frembde Vögel/ Bethlehem Gabor/ Türcken vnd Tarttern ins Landt lockt? Da man die Vnderthon zu lautter Rebellen macht?[94]

Pour les protestants, ce sont les jésuites qui ont causé la guerre en Bohême. L'auteur de *Wohlverdienter Meßkram* rejette les accusations d'incitation à la violence lancées contre Luther et retourne celles-ci contre les jésuites:

> Docor [sic] Luther mit Fedr vnd Mundt/
> Dem Bawrenkrieg stehts widerstund/
> Hats nie gemacht/ wie jhrs gemacht/
> Jn Böhmerlandt/ nembts wol in acht.[95]

Enfin, les protestants ne manquent pas d'utiliser contre les jésuites les thèses défendant le tyrannicide diffusées par certains d'entre eux. Oseas Schad considère la chose sous l'angle théorique et historique. Il cite un extrait de l'ouvrage de Mariana *De Rege et Regis institutione*, à propos duquel il précise qu'il parut avec l'approbation des supérieurs de l'ordre, où est légitimée l'élimination par un particulier du souverain déclaré ennemi public,[96] puis cite des exemples censés prouver que les théories élaborées par les Pères de la Compagnie ont été, avec leur approbation, mises en pratique. Mariana loue Jacques Clément, le meurtrier d'Henri III, et encourage à l'imiter; en 1594, les jésuites tentèrent de faire assassiner Henri IV qui les chassa du royaume, puis leur permit d'y revenir; en 1610, Ravaillac, qui avait été un élève des jésuites, assassina Henri IV, ce qui, poursuit Schad, ne se serait pas produit, si les jésuites avaient renoncé à enseigner les doctrines monarchomaques. Enfin, les jésuites sont responsables de la Conjuration des Poudres (5 novembre 1605), acte horrible qui aurait dû anéantir le roi d'Angleterre, la famille royale et tout le Parlement.[97] Les jésuites finissent par apparaître comme une secte d'assassins, devant laquelle aucun roi, aucun noble n'est sûr:

> Dicite quot reges generoso stemmate natos,
> Dicite quot sanctos & sine labe viros,
> Scilicet Henricos, Iacobos & Gulielmos
> Et Belgas, Anglos, Teutonicosque duces.
> Hos omnes si non crudeli cæde necastis,
> Rupit ad interitus insidiosa manus.

94 Roest, *Psevdoivbilævm* (note 32), Epistola dedicatoria, fol. a4 v°.
95 *Wolverdienter Meßkram* (note 60), p. 7. Voir aussi Oseas Schad, *Gebührliche Abfertigung* (note 30), p. 1.
96 Oseas Schad, *Straßburgisches Fasznacht Küchlein* (note 31), p. 241.
97 *Ibid.*, p. 244–245.

O pestes! quis vos pestes non nominet atras,
Quorum Magnates tot perière dolis?
Sæva Suitarum proles, qua peior in orbe
Nulla viget, qua non pravior esse potest.[98]

L'insistance mise sur le tyrannicide, prôné par une minorité de jésuites, devait discréditer ceux-ci auprès des princes qui les soutenaient, essentiellement les Habsbourg. Si l'on considère la fidélité sans faille que Ferdinand II témoigna à ses anciens maîtres, on en conclura que la manœuvre échoua totalement.

Conclusion

Les polémiques qui suivirent la célébration du centenaire de la Réforme montrent bien le climat de crispation confessionnelle dans les années précédant immédiatement la guerre de Trente Ans. On ne partagera pas nécessairement le jugement de Rodolphe Reuss qui estime qu'à lire les accusations haineuses échangées dans le cadre de cet affrontement « on sent que déjà la guerre de Trente Ans est déchaînée et qu'une moitié de l'Allemagne attend, frémissante, que le moment propice soit venu pour se jeter sur l'autre moitié et l'anéantir »,[99] mais il est légitime de poser la question de la relation entre ces polémiques et le déclenchement des hostilités.[100] La situation de frontière confessionnelle qui caractérise l'Alsace du Nord a sans doute donné un caractère particulier à cet affrontement, dont elle a attisé la violence et auquel elle a conféré une dimension personnelle. Ce ne sont pas seulement Luther et le pape qui sont invectivés, mais des contemporains, vivant dans la même région, que des membres du public pouvaient connaître personnellement.

L'identification de ce public pose d'ailleurs un problème. Assez fréquemment, les auteurs s'adressent aux fidèles du camp adverse et prétendent leur ouvrir les

98 Oseas Schad, *Gebührliche Abfertigung* (note 30), E2 v°.

99 R. Reuss (note 1), p. 323.

100 Les historiens ont des avis divergents sur la question. Voir par exemple Johannes Burkhardt: Die kriegstreibende Rolle historischer Jubiläen im Dreißigjährigen Krieg und im Ersten Weltkrieg, in: Johannes Burkhardt (éd.), *Krieg und Frieden in der historischen Gedächtniskultur. Studien zur friedenspolitischen Bedeutung historischer Argumente und Jubiläen von der Antike bis in die Gegenwart*, München 2000, p. 93: « So hat das antagonistische Doppeljubiläum den historischen Konflikt wieder ins Bewußtsein gehoben, konfessionelle Militanz freigesetzt und den Medienkrieg auf den Höhepunkt getrieben, bevor man 1618 zu den Waffen griff. » A cet avis, on opposera celui de Ruth Kastner, *Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext*, Bern/Frankfurt am Main 1982, p. 342: « [Die Jubeltexte enthalten] keine direkten Aufforderungen zu militanten Aktionen. Daß es kurze Zeit später zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges kam, ist das Ergebnis eines jahrzehntelangen eskalierenden Prozesses, in dem das Jubelfest weder ein fördernder noch ein eindämmender Faktor gewesen ist. »

yeux sur l'imposture dont ils sont victimes.[101] Mais il est peu vraisemblable que ce public explicite ait effectivement été visé. Chacun s'adresse prioritairement à son propre camp, en vue de rendre celui-ci hermétique aux arguments de l'adversaire, de renforcer sa conscience de détenir seul la vérité mais aussi d'accroître son identité confessionnelle et sa mobilisation.[102]

Enfin, les relations entre Strasbourg et Molsheim se placent dans un contexte de renforcement des positions catholiques en Basse-Alsace. La création du collège et de l'Académie de Molsheim, à quelques lieues de Strasbourg, était une manière de mettre le siège devant la ville libre. Ce sont les Habsbourg, alliés à l'évêque (qui sera bientôt aussi un Habsbourg) et au duc de Lorraine qui ont été à l'œuvre ici, mais c'est Louis XIV qui récoltera, à long terme, les fruits de l'entreprise et qui ne témoignera nulle gratitude aux jésuites de Molsheim, puisque leur Académie sera transférée à Strasbourg en 1702 et confiée à leurs confrères français de la province de Champagne.

101 Par exemple Peter Roest, *Pseudoivbilævm* (note 32). Dès la première page (fol. b 3 r°), l'auteur s'adresse aux « liebe Lutheraner », puis il précise sa visée (fol. c r°): « Welches weil es euch zum besten gemeint/ vnnd zu dem end angesehen/ damit man nach erkantem Jrrthumb vnnd hingelegte Ketzerey an dem Jüngsten Tag/ euch in dem Läger der Glaubigen finden möge [...]. »

102 Anton Schindling, Humanismus oder Konfessionsfundamentalismus in Straßburg? (note 8), p. 163: « Beide Seiten versicherten sich so gegenüber ihren Anhängern ihres rechtgläubigen Standpunktes. »

Wissenszirkulation, kulturelle Mobilität und Konfessionalität in der Druckgeschichte des späten 16. Jahrhunderts: Theodor de Brys Darstellung der Eroberung Amerikas

Thomas Bremer (Halle)

Kaum eine Bildtradition in der europäischen Kulturgeschichte hat so stark unsere visuelle Vorstellung von den Eroberungsprozessen der Frühen Neuzeit geprägt, wie die Druckgrafik des Vaters und der Söhne de Bry (sowie des Schwiegersohnes Matthäus Merian) in den Bänden der so genannten *Grands* bzw. *Petits Voyages* um das Jahr 1600. Wenn wir heute eine Vorstellung haben, wie ‚die Wilden' von den Zeitgenossen wahrgenommen wurden, wie sich diese das Verhalten der spanischen Conquistadoren in Lateinamerika vorstellten oder wie interkulturelle Begegnungen zwischen Europäern und nicht-europäischen Eingeborenen imaginiert wurden, kurz: wie die Wahrnehmungsprozesse des anthropologisch Anderen in der frühen Neuzeit visuell umgesetzt wurden, werden uns – bewusst oder unbewusst, gewollt oder ungewollt – weitgehend die Bilder aus den Tafelwerken der de Brys vor Augen stehen. Sie gehören zu dem, was die neuere Kulturwissenschaft in Anlehnung an die Theorien des kulturellen Gedächtnisses nach Halbwachs, Assmann und anderen das kollektive „Bildgedächtnis" genannt hat, prägungsmächtige Visualisierungen, die aus einem Reservoir des kulturellen Erinnerns und entsprechender ‚Bild-Archive' gegebenenfalls auch noch nach Jahrzehnten und Jahrhunderten kulturelle Erfahrungen (gerade auch kulturelle Fremdheitserfahrungen) in einem Bildmedium zu fassen vermögen. Die Briefmarke der Deutschen Post – um nur ein einziges Beispiel aus jüngerer Zeit heranzuziehen –, mit der 1992 der so genannte Quinto Centenario gewürdigt werden sollte, der 500. Jahrestag der Landung des Columbus in jenem Kontinent, der dann nach dem Florentiner Humanisten Amerigo Vespucci als „Amerika" bezeichnet wurde, kann dabei für eine ganze Vielzahl vergleichbarer Manifestationen eines kollektiven Bildgedächtnisses stehen. (Nur im Vorbeigehen sei daran erinnert, dass Briefmarken einer ikonologischen und kulturwissenschaftlichen Analyse ja keineswegs ‚unwürdig' sind; schon Aby Warburg hat vielmehr in seinen *Mnemosyne*-Atlas der ikonografischen Beispiele des Nach-

Abb. 1 a:
Briefmarke der Bundespost 1992, „Entdeckung Amerikas“
(aus: Greve 2004, nach S. 148)

Abb. 1 b:
Grands Voyages, II, Tafel 8: „Wie die Wilden in Florida die Seul, vom / Obersten in seiner ersten Schiffahrt auffgerichtet, / verehrt haben“
(alle Abb. nach dem Reprograph. Nachdruck München: Kölbl 1970)

wirkens der Antike bekanntlich nicht zuletzt Briefmarken mit aufgenommen, weil sie – zumeist in hoher Millionenauflage verbreitet – in besonderem Maße ein un- oder nur halbbewusstes Bildgedächtnis der breiten Bevölkerung speisen.) Versehen mit der Erläuterung „Entdeckung Amerikas" zeigt die Briefmarke einen weitgehend unbekleideten Indigenen und einen zeitgenössisch gekleideten Europäer, wobei ersterer freundschaftlich seinen Arm um letzteren legt, der zwar ein gut sichtbares Messer am Gürtel trägt, ansonsten aber keineswegs in offensichtlich feindlich-erobernder Absicht gekommen zu sein scheint. Jenseits aller Ideologisierung (und aller Möglichkeiten ideologiekritischer Analyse) verbirgt sich hier die Pointe eben in der Bildtradition. Das Bild, das für unser Bildgedächtnis ja nicht unplausibel aussieht, zeigt nämlich keineswegs, wie man möglicherweise meinen könnte und die beigegebene Bilderläuterung nahe zu legen scheint, eine Episode, in der beispielsweise Columbus mit einem Eingeboren aus der Karibik abgebildet würde (der Region, in die die Entdeckungsreisen Columbus' führen), sondern illustriert ein Jahrzehnte später stattfindendes Ereignis. Grafisch nur leicht variierend folgt die Abbildung nämlich der 8. Bildtafel aus dem 2. Band von de Brys *Grands Voyages* und zeigt den Franzosen René de Laudonnière, dem 1564 in Florida von dem Eingeborenen-Führer Athore demonstriert wird, wie stark die lokale indigene Bevölkerung eine zwei Jahre zuvor von Jean Ribaut hinterlassene Bildsäule mit dem Wappen des französischen Königs verehrt. Die Eingeborenen beten an der Lilien-Säule, legen dort offenbar Früchte als Opfergaben ab und haben sicherlich nie im Leben etwas von Columbus gehört, der zu diesem Zeitpunkt mehr als ein halbes Jahrhundert tot ist. Von de Bry 1591 gedruckt, liegt der abgebildete Vorgang zeitlich jedenfalls weitaus näher am Druckdatum als an der „Entdeckung Amerikas", die die beigegebene Bilderläuterung annonciert.

Was sich hier erkennen lässt, ist geradezu ein Paradebeispiele für das, was Stephen Greenblatt in einer seiner jüngsten Veröffentlichungen „cultural mobility" genannt hat, nämlich „cultural connections between unexpected times and places".[1] Es sind gerade die Wanderungsbewegungen im weiteren Sinne – wie sehr sie für die de Brys und die konfessionellen Verhältnisse ihrer Zeit zentral sind, wird noch zu zeigen sein –, die Greenblatt für die Analyse der Problematik kultureller Identität fruchtbar zu machen versucht, wenn er fordert,

> We need to understand colonization, exile, emigration, wandering, contamination, and unintended consequences, along with the fierce compulsion of greed, longing, and rest-

1 Stephen Greenblatt u.a., *Cultural Mobility. A Manifesto*, Cambridge u.a. 2010, p. 17.

> lessness, for it is these disruptive forces that principally shape the history and diffusion of identity and language, and not a rooted sense of cultural legitimacy.[2]

Wenn die beigegebenen Exemplifizierungen solche kulturellen Wanderbewegungen wie zur Geschichte des portugiesischsprachigen kolonialen Indien (Ines G. Zupanov) ebenso umfasst wie Goethes Idee der Weltliteratur (Reinhard Meyer-Kalkus), aber auch ein Fallbeispiel aus dem China der Gegenwart (Pál Nyíri), so sind dies eher zufällige Konkretisierungen dessen, was Greenblatt in seinem Manifest („A mobility studies manifesto") unter anderem fordert, nämlich die Analyse der „‚contact zones' where cultural goods are exchanged".[3]

Um in diesem Makrokontext anhand der Publikationen der de Brys zu erläutern, wie über Jahrhunderte hinweg prägungsmächtige Bilder aus einem Reservoir der kulturellen Erinnerung, einem ‚Archiv von Bildern', abgerufen werden und eine überzeitliche Nachhaltigkeit der visuellen Konstruktion zustande kommen konnte, soll die Analyse in der Folge in vier Schritten erfolgen:

1. die Entstehensgeschichte und der äußere Aufbau der Bände der „Grands" und „Petits Voyages" und ihre buchhistorische Bedeutung (wobei nahezu ausschließlich die Grands Voyages näher betrachtet werden, die sich mit den beiden Amerikas befassen),
2. ihr innerer Aufbau und die Logik ihrer Abfolge, vor allem unter konfessionellem Gesichtspunkt,
3. die zentrale Rolle der Illustrationen, sowie
4. eine Zusammenfassung im Blick auf die Gesamtproblematik einer konfessionell geprägten Darstellung und Kritik der Eroberung nicht nur Amerikas, sondern insgesamt kolonialer Räume und der damit verbundenen Fragen der Zirkulation des Wissens in Europa.

Wichtig ist dabei, dass – nach Jahrzehnten einer eher unengagiert vor sich hindümpelnden Forschung – gerade in den letzten Jahren die Druckerfamilie de Bry und ihre Publikationen ein auffälliges Interesse von Seiten sowohl der kunst-, als erstmals auch der buchhistorischen Forschung erfahren haben, die einerseits zu einer Fülle von zuvor unbekannten Detailerkenntnissen geführt hat, andererseits aber auch Material für eine Vielzahl weiterer Forschungsdiskussionen bietet.[4]

2 Ibid., p. 2.
3 Ebd., p. 251.
4 Vgl. v.a. die folgenden – im weiteren Verlauf abgekürzt zitierten – Publikationen: Anna Greve, *Die Konstruktion Amerikas. Bilderpolitik in den ‚Grands Voyages' aus der Werkstatt de Bry*, Köln u.a. 2004 (Europäische Kulturstudien, 14); Susanna Burghartz (Hrsg.), *Inszenierte Welten – Sta-*

1. Zur Entstehungsgeschichte

Nach allem, was wir heute wissen,[5] wurde Theodor de Bry, der Ahnvater der Druckerfamilie, 1527 oder 1528 in Lüttich geboren und war ursprünglich Goldschmied; wahrscheinlich lernte er auch bereits hier (und damit früh im Leben) das Kupferstechen. Mit der konfessionellen Situation seiner Heimat ist seine Karriere unmittelbar verknüpft: er bekannte sich zu den Calvinisten, wurde – nach eigener Aussage – um 1555 (möglicherweise mit dem Regierungsbeginn von Robert de Berghes als Fürstbischof 1557) aus religiösen Gründen verfolgt und sein Besitz eingezogen und ging – „ars sola mihi […] remanserat"[6] – in das liberalere Strassburg. Strassburg hatte nach dem Augsburger Religionsbekenntnis für die protestantische Seite optiert, hier hatte einst Calvin selbst gepredigt, und zahlreiche Calvinisten ließen sich nunmehr dort nieder.[7] Allerdings sind die religiösen Optionen der Region in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch innerhalb des Protestantismus noch weitgehend instabil. Während sich Strassburg nämlich bald lutheranisch orientiert und die Reformierte Kirche 1563 geschlossen wird – wogegen de Bry in einem der wenigen erhaltenen Schriftdokumente protestiert –, wird zur gleichen Zeit die Stadt Antwerpen als unmittelbare Folge des Friedens von Gent 1576 zu einem Hort liberaler Konfessionalität. Innerhalb von drei Jahren zählte die hier ansässige calvinistische Gemeinde mehr als 4000 Mitglieder, bis 1584 waren es

ging New Worlds. Die west- und ostindischen Reisen der Verleger de Bry, 1590–1630 – De Bry's Illustrated Travel Reports, 1590–1630, Basel 2004; Michiel van Groesen, *The Representations of the Overseas World in the de Bry Collection of Voyages (1590–1634)*, Leiden/Boston 2008 (The Handpress World, 2). Vgl. auch vom Vf. der vorliegenden Überlegungen: Thomas Bremer, Kupferstecher und Kritiker der Eroberung Lateinamerikas: Neuere Forschungen zur Druckerfamilie de Bry und ihrem Medienunternehmen um 1600", in: *Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte* 2012 [im Druck].

5 Die folgenden Angaben beruhen v.a. auf den ausführlichen Rekonstruktionen bei Anna Greve (Anm. 4), p. 15 sqq. und Michiel van Groesen (ibid.), p. 51 sqq., sowie auf Michiel van Groesen, De Bry and Antwerp, 1577–1585. A formative period, in: Susanna Burghartz (Anm. 4), p. 19–45.; dort auch der Nachweis älterer Studien, die jeweils miteingearbeitet bzw. z.T. auch korrigiert werden.

6 So in der autobiografischen Vorbemerkung im von de Bry 1597 gedruckten ersten Band der Porträt-Kupferstichsammlung von Jean-Jacques Boissard, *Icones quinquaginta virorum illustrium doctrina & eruditione praestantium ad vivum effictae, cum eorum vitis descriptis*, Frankfurt 1597, p. A iii v; der vollständige Satz lautet: „Ars sola mihi post tam amplam a parentibus relictam rem remanserat, quam nec latrones nec furum manus rapaces invadere potuerant."

7 Vgl. zusammenfassend u.a. Francis Rapp, *Réformes et réformation à Strasbourg*, Strasbourg 1974, sowie den einschlägigen Band der mehrbändigen *Histoire de Strasbourg*, Georges Livet, *Strasbourg de la Guerre de Trente Ans à Napoléon (1618–1815)*, Strasbourg 1981; zu den Religionsflüchtlingen (bis 1563) speziell Léon-E. Halkin, Protestants des Pays-Bas et de la Principauté de Liège refugiés à Strasbourg, in: Georges Livet / Francis Rapp (Hrsg.), *Strasbourg au cœur religieux du XVIe siècle* [Hommage à Lucien Febvre], Strasbourg 1977, p. 297–307.

etwa 21000, was einem Viertel der Stadtbevölkerung entspricht, und von der so genannten (wenn auch kurzlebigen) „Calvinistischen Republik“ (1577–85), „celeberrima totius Europae Ecclesiae“, geht nach Jahren harter Verfolgung ein Migrationssog für ganz Europa aus.[8] Auch De Bry siedelte daraufhin 1577 oder 1578 von Strassburg nach Antwerpen über und verbrachte, obwohl bereits ca. 50 Jahre

Abb. 2:
Selbstportrait, 1597

8 Vgl. Guido Marnef, The changing faces of Calvinism in Antwerp, 1550–1585, in: Andrew Pettegree/Alastair Duke/Gillian Lewis (Hrsg.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge u.a. 1994, p. 143–159; im selben Band auch der Beitrag von Andrew Pettegree, Coming to terms with victory: the upbuilding of a Calvinist church in Holland, 1572–1590, p. 160–180. Das Zitat entstammt einem Brief des calvinistischen Predigers Jeronimus Bastingius an den italienischen Theologen Girolamo Zanchi vom Januar 1580, zit. nach Marnef, p. 143.

alt, dort, wie es Michiel van Groesen nennt, seine „formative period".[9] Die Liberalität Antwerpens dauert jedoch ebenfalls nicht sehr lange. Offenbar kurz vor der Eroberung Antwerpens durch Alessandro Farnese im Sommer 1585 und dem anschließenden rapiden ökonomischen Niedergang der Stadt, der mit dem Massenexodus von nahezu 40000 vor allem protestantischen Einwohnern innerhalb von nur vier Jahren einherging, verließ de Bry Antwerpen und lebte in den folgenden drei Jahren in London – ein Aufenthalt, der entscheidend für ein intellektuelles Netzwerk ist, von dem er später noch profitieren sollte.1588 ließ er sich dann endgültig in Frankfurt, der Freien Reichsstadt, nieder und gründete – inzwischen etwa sechzigjährig, also keineswegs mehr in seinen Jugendjahren – seinen Verlag bzw. die ihm zugrunde liegende Kupferstecher-Werkstatt, mit der er und seine Söhne heute im wesentlichen identifiziert werden.

Was bedeuten solche konfessionellen Auseinandersetzungen für eines der großen Medienunternehmen der frühneuzeitlichen Druckgeschichte?

Diese sehr knappe Skizze der biografischen Eckdaten de Brys und des Ursprungs der Drucker- und Illustratorenfamilie vermag in unserem Zusammenhang vor allem zu verdeutlichen, eine welch starke biografische Rolle die individuelle religiöse Überzeugung für qualifizierte Handwerker an der Wende zum 17. Jahrhunderts spielt und wie sie zu Wanderungsbewegungen über nicht unbeträchtliche Entfernungen führen konnte. Dass dabei für de Bry neben konfessionellen stets auch ökonomische Gründe eine Rolle spielten und dass er zu den Städten, in die er weiterzog, jeweils auch familiäre und/oder zumindest bekanntschaftliche Bindungen besaß, die ihm die dortige soziale Situierung erleichterten oder erst ermöglichten (er also keineswegs ‚in die völlige Unsicherheit' hinein wanderte), ist sicherlich richtig. Trotzdem trifft die Kennzeichnung seiner Reisewerke als einer „collection de voyages protestante"[10] zunächst einmal unter biografischen Prämissen unmittelbar zu. Was nämlich de Bry – fortgeführt von seinen Söhnen – in Frankfurt ab 1590 begann, ist eine der großen Sammlungen der Reisebeschreibungen zu den außereuropäischen Entdeckungen seiner Zeit; es ist zweifellos das größte Tafelwerk der Zeit, das versucht, diese Beschreibungen des kulturellen Kontaktes mit dem außereuropäischen ‚Anderen' visuell in Szene zu setzen, und es gehört in seinem auf Lateinamerika bezogenen Teil zu den frühen und scharfen Kritikern der spanischen Eroberungspolitik, nicht zuletzt – gewissermaßen durch

9 Van Groesen, De Bry and Antwerp (Anm. 5), p. 19–45.

10 Michèle Duchet (Hrsg.), *L'Amérique de Théodore de Bry. Une collection de voyages protestante du XVIe siècle*, Paris 1987.

biografische Erfahrung beglaubigt – aus der Perspektive eines aus den Niederlanden stammenden Calvinisten, für den Spanien zugleich der sowohl politische als auch der religiöse Gegner in den Auseinandersetzungen um die so genannten „Spanischen Niederlande" war.

Bevor wir uns der Analyse dieses Aspekts im Einzelnen zuwenden, soll zunächst der große Rahmen des Editionsprojektes abgesteckt werden, das de Bry – in seiner allmählichen Entwicklung vom Goldschmied in Lüttich und Strassburg zum Kupferstecher in Antwerpen und Verleger in Frankfurt – zwischen1590 und, in Fortsetzung durch seine Söhne, 1630 realisierte, und dass dabei deutlich im größeren Kontext der Wissenskompilatorik der Frühen Neuzeit situiert werden muss.[11]

Der wachsende Strom von Informationen über die „Neue Welt", die „inßlen, die do in kurtzen funden synd", von denen in der deutschen Fassung des ersten Columbus-Briefs die Rede ist, führt in der Mitte des 16. Jahrhunderts zu ersten Systematisierungstendenzen der verstreuten Informationen, übrigens nicht zuletzt natürlich aus ökonomischem Interesse der dahinter stehenden nationalen Mächte. Giovanni Ramusio, der venezianische Staatsbeamte (1485–1557), legte mit seinen drei Bänden der *Delle Navigationi et Viaggi* (1550–1559) eine Sammlung geografisch-systematisch organisierter Berichte vor, Richard Hakluyt (1551/53–1616), den Theodor de Bry während seines Londoner Aufenthalts kennen lernte, bezieht sich in seinen *Principal Navigations, Voiages, and Discoveries of the English Nation* (London 1589–1600) auf eine rein nationale Entdeckungsperspektive. Diese Tendenz, das bisherige Wissen in größeren Einheiten zu sichten und zu sammeln, löst hundert Jahre nach Columbus' Tod die zunächst vorherrschende Tendenz innerhalb der Druckgeschichte der Americana ab, in Form von Flugblättern oder Einblattdrucken eher als Zeugnisse einer Populärkultur denn als Bestandteil einer Gelehrtenbibliothek Verbreitung zu finden.[12]

11 Vgl. zum Kontext u.a. Frank Büttner, Markus Friedrich, Helmut Zedelmaier (Hrsg.), *Sammeln, Ordnen, Veranschaulichen. Zur Wissenskompilatorik in der Frühen Neuzeit*, Münster 2003 (Pluralisierung und Autorität, 2).

12 Vgl. Thomas Bremer, Die Neue Welt in alten Drucken: Americana des 16. Jahrhunderts zwischen Columbus-Brief und humanistischer Gelehrsamkeit, in: ders. u.a., *Eroberung Amerikas in Drucken des 16. Jahrhunderts aus dem Bestand der Landes- und Universitätsbibliothek Sachsen-Anhalt. Bibliographie*, Halle 2000, p. VII–XVII; vgl. auch Horst Wenzel u.a. (Hrsg.), *Gutenberg und die Neue Welt*, München 1994. Die Bibliografie zu den frühen Americana-Drucken ist kaum abzusehen, vgl. neben der klassischen, auch heute noch herangezogenen Bibliografie von Henry Harisse (Hrsg.), *Biblioteca Americana Vetutissima. A Description of Works, Relating to America, Between theYears 1492 and 1551*, New York 1866 mit den *Additions*, New York 1872 (Reprint Madrid 1958), sowie neuer: John Alden/Dennis C. Landis (Hrsg.), *European Americana*, vol. 1: 1493–1600, New York 1980 aus dem deutschen Sprachbereich u.a. Ulrich Knefelkamp/Hans-Joachim König (Hrsg.), *Die Neuen Welten in alten Büchern. Entdeckung und Eroberung in frühen*

In diesem Panorama sind Vater und die beiden Söhne de Bry diejenigen, die in einer exemplarischen Text-Bild-Verzahnung zwischen 1590 und 1630 eine Sammlung von Expeditions- und Reiseberichten in insgesamt 30 Bänden und mit etwa 650 Kupferstichen herausbrachten, eine Serienpublikation (daher auch praktisch nie komplett oder in einheitlichen Druckzuständen in den Bibliotheken erhalten)[13], die darauf angelegt war, gleichermaßen Informationsgehalt, ‚Schaulust' und Unterhaltung miteinander dergestalt zu verknüpfen, dass der bisherige Käufer möglichst auch die Nachfolgebände erwerben sollte. Die Internationalität des Unternehmens wurde dabei dadurch gesichert, dass sie bei der Auswahl ihrer Texte gleichermaßen englische, französische, niederländische, deutsche, spanische und italienische Ursprungstexte berücksichtigten, und dass die Bände zugleich in einer deutschsprachigen und einer lateinischen Version parallel zueinander erschienen und – je nach Band und verwendeter Sprache – auch eine unterschiedlich hohe Anzahl von Auflagen erlebten. Die so genannten „Grands Voyages" (wegen des größeren Formats), „occidentalische Reisen" oder *Americae* [tertia etc.] *pars* erschienen in dreizehn (lateinische Version) bzw. vierzehn (deutsche Version) Teilen zwischen 1590 und 1630/34. Ab 1597 gaben Theodor de Brys Söhne Johann Theodor und Johann Israel parallel dazu die so genannten „Petits Voyages" heraus, die „orientalischen Reisen", die in ebenfalls dreizehn Teilen bis 1628 die Expeditionsberichte über Asien sammelten. Hinzu kommen drei unterschiedliche Kurzfassungen der zuvor erschienenen Reisen durch Johann Theodor de Bry und seinen Schwiegersohn Matthäus Merian (1617, 1631, 1655). Die Abfolge der großformatigen Bände (ca. 35 x 24 cm) ist weitgehend identisch: auf ein den Inhalt ankündigendes Titelkupfer (in den ersten Bänden stets spektakulär wie ein Triumphbogen organisiert[14]) folgt eine Vorrede der Verleger und/oder eine Textankündigung, darauf der Text selbst, der in den einzelnen Bänden zwischen 33 und 296 Seiten umfasst und, daran angehängt (außer im 3. Band) 22 bis 42 Bildtafeln, die in der Tradition der klassischen Emblematik aus Inscriptio, Abbildung und Subscriptio bestehen.

---

deutschen Schrift- und Bildzeugnissen, Bamberg 1988 [Ausst.-Kat. Bamberg 1988], sowie Hans Wolff (Hrsg.), *America. Das frühe Bild der Neuen Welt*, München 1992 [Ausst.-Kat. München 1992; aus Anlass der Erwerbung der Waldseemüller-Globensegmente von 1507].

13 Für die ersten sechs Bände der *Grands Voyages* hat Anna Greve (Anm. 4), p. 253–271, die Bestände in deutschen öffentlichen Bibliotheken ermittelt und durch Autopsie erschlossen; in der derzeit komplettesten Gesamtbibliografie aller Druckschriften der de Brys bei van Groesen (Anm. 4.), p. 389–491 werden exemplarisch die jeweiligen Bestände in Deutschland, den Niederlanden und Großbritannien (plus der Carter Brown Library) nachgewiesen.

14 Vgl. speziell hierzu die Analyse von Maike Christadler, Die Sammlung zur Schau gestellt: die Titelblätter der ‚America'-Serie, in: Burghartz (Anm. 4), p. 47–93.

2. Die innere Textabfolge und die Konfessions-Problematik

Was die Bände der de Brys von anderen Sammlungen der Zeit unterscheidet, ist – neben dem rein quantitativen Element der enormen Anzahl der in ihnen enthaltenen Kupferstiche, damit auch einem enormen finanziellen und logistischen Aufwand in Herstellung und Vertrieb – die *Auswahl* der abgedruckten Texte.

Diese Analyse kann hier nur exemplarisch erfolgen.

Die Reihe beginnt 1590 (gedruckt von Johan Wechel, Verkauf auch bei Sigmund Feyerabend) mit Thomas Harriots Beschreibung von Virginia, einem Text, der erst zwei Jahre zuvor in London publiziert worden war (*Wunderbarliche, doch Wahrhafftige Erklärung, Von der Gelegenheit und Sitten der Wilden in Virginia, welche newlich von den Engelländern* […] *ist erfunden worden*, lateinisch als *Admiranda narratio fida tamen, de commodis et incolarum ritibus virginiae nuper admodum ab anglis […] sunt inventae*). Auffälligerweise ist hier von einer *Serie* von Texten bzw. Reisebeschreibungen (noch) nicht die Rede, die – anders als später – hier auch noch vier sprachlich differierende Versionen umfasst (außer der lateinischen und der deutschen erscheinen auch eine französische und eine englische Fassung). Von einer *Serie* der *America* ist erst ab dem zweiten Band ein Jahr später (1591) die Rede, als nämlich unter dem Haupttitel *Der ander Theyl, der Newlich erfundenen Landtschafft Americae* die *Berichte Von dreyen Schiffahrten, so die Frantzosen in Floridam […] gethan* (*Brevis narratio […] Quae est secunda pars Americae*) erschienen. Band 3 der *America*-Reihe enthält die Brasilienberichte von Jean de Léry und Hans Staden (1592). Heute am bekanntesten sind vermutlich die Bände 4, 5 und 6, die zwischen 1594 und 1597 den erstmals 1565 in Venedig auf Italienisch gedruckten Reisebericht Girolamo Benzonis (*La historia del Mondo Nuovo*) in lateinischer bzw. deutscher Übersetzung in drei Teilen publizierten. Hier ist dem 5. Band (1595) ein Columbus-Porträt vorangestellt; im 6. Band (1597) wird die spektakuläre Eroberung Perus geschildert. Der siebte Band (ebenfalls 1597 erschienen) druckt den Reisebericht Ulrich Schmidels (*Das VII. Theil America. Warhafftige und liebliche Beschreibung etlicher fürnemmen Indianischen Landschafften und Insulen, die vormals keiner Chronicken gedacht*), parallel dazu erscheint nunmehr auch der erste Band der *Petits Voyages*, nämlich Pigafettas Bericht aus dem Kongo (1598).

Damit ist der erste Teil der *America*-Reihe insofern abgeschlossen, als vor dem Erscheinen weiterer Bände Theodor de Bry im März 1598 starb und die Reihe in der Folge von seiner Witwe und den Söhnen fortgesetzt wurde. Unter ihrer Leitung der Werkstatt erscheinen zunächst die lateinische Fassung des Bandes 7 (zwei Jahre nach der deutschen) und sodann ein Sammelband mit vier englischen Reiseberich-

ten, u.a. von Walter Raleigh (beide 1599). Der neunte (und laut Titel ausdrücklich als eigentlich letzter intendierte) Band (*Neundter und Letzter Theil Americae* […]), bevor die Söhne de Brys es sich anders überlegten, druckt eine Übersetzung der Chronik von Juan de Acosta sowie den Bericht des Holländers Barent Jansz, wie er häufig genannt wird, bzw. Barent Jansz Potgieter zu den Molukken (1601). Die Tabelle mag hier einen klareren Überblick vermitteln.

Teil	*Textautor*	*Lateinische Fassung*		*Deutsche Fassung*	
		Jahr	*Illu.*	*Jahr*	*Illu.*
1	Harriott	1590, [2]1608	28, 1 Karte	1590, [2]1600, [3]1620	28, 1 Karte
2	Laudonnière/Le Moyne	1591, [2]1609	42, 1 Karte	1591, [2]1603	42, 1 Karte
3	Staden/Léry/Barré	1592, [2]1605	44, 1 Karte (1605: 45, 1 Karte)	---	---
	Staden/Léry (ohne Barré)	---	---	1593, [2]1610	40 (1610: 38, 1 Karte)
4	Benzoni, 1. Teil	1594, [2]1617	24, 1 Karte	1594, [2]1613	24, 1 Karte
5	Benzoni, 2. Teil	1595, [2]1617	22, 1 Karte (1617: 22, 3 Karten)	1595, [2]1613	22, 1 Karte
6	Benzoni, 3. Teil/Le Challeux	1596, [2]1617	28, 2 Karten (1617:28, 1 Karte)	1597, [2]1619	28, 1 Karte (1619: 28, 2 Karten)
7	Schmidel	1599	1	1597, [2]1617	1 (1617: 4)
8	Da Silva, Bigges, Croft, Cates, Raleigh, Keymis, Pretty	1599	18, 1 Karte	---	---
	Cates, Raleigh, Keymis, Pretty (ohne Da Silva, Bigges, Croft)	---	---	1599	21, 1 Karte
Add.	Da Silva, Bigges, Croft (plus Joostens, nur dort)	---	---	1600	ohne
9	Acosta/Jansz	---	---	1601	25
	Acosta, Jansz, van Noort	1602	39	---	---
Add.	Van Noort	---	---	1602	14, 1 Karte
10	Vespucci/Hamor/Smith	1619	12, 1 Karte	1618	12, 1 Karte
11	Schouten	1619	9, 2 Karten	(1619)	9, 3 Karten
Add.	Van Spilbergen	1620	20	1620	20
12	Herrera, Ordoñez de Cevallos, Bertius	1624	19, 15 Karten	1623	0, aber 19 Karten
13	[Versch. Autoren]	1634	21, 6 Karten	1627, 1628	8, 2 Karten
14	[Versch. Autoren]			1630	14, 2 Karten

zu 1: zusätzlich eine englische und eine französische Fassung (28 Illu., 1 Karte)
zu 11: nur die lat. Fassung verweist auf die America-Serie
zu 13: nach van Groesen zwei identische Drucke mit differierender Titelseite

(nach: van Groesen 2008 und teilweise eigener Autopsie)

Abgesehen von der Tatsache, dass hier in einer Reihenpublikation eine gewisse Summa bisheriger Reiseberichte gezogen werden sollte, erscheint diese Auswahl auf den ersten Blick willkürlich, und in der Tat ist es ein Topos der kritischen Sekundärliteratur, auf die auffällige Heterogenität der Texte zu verweisen, die de Bry in seiner Reihe abdruckt.[15] Gerade diese Heterogenität führt jedoch zwangsläufig zu zwei grundlegenden Fragen für eine weitere Analyse: welche Texte sind es, die de Bry erstens für illustrierungswürdig, zweitens für verkaufsträchtig hält, und was genau macht dabei ‚das Protestantische', die konfessionelle Gebundenheit der Reihe aus, die die ältere Literatur immer angenommen hat und die in jüngster Zeit zunehmend zugunsten einer ökonomisch orientierten Argumentationslogik eher bezweifelt wird?

Tragen wir zunächst noch einmal einige Kennzeichen der Heterogenität der Reihe zusammen, auch wenn dies hier nur sehr summarisch erfolgen kann. Der erste Band, Thomas Harriotts Beschreibung von Virginia, ist zwar formal ein Reisebericht, hat aber – wie Daniel Defert im Einzelnen gezeigt hat – eine ganz andere Textfunktion als die späteren Berichte, er ist nämlich unter den Auspizien von Elisabeth I. von England „le prospectus publicitaire de la première tentative de colonisation de l'Amérique, sous forme d'une libre entreprise privée".[16]

Auf der Basis einer zuvor gegründeten Aktiengesellschaft handelt es sich hier um „une pièce de propagande", um den Eroberungswellen der Spanier zwei Jahre nach dem Untergang der Armada eine englische Initiative entgegenzusetzen. Der Text von Thomas Harriott – natürlich einem Anglikaner – wurde ursprünglich 1588, also zwei Jahre zuvor, auf Englisch erstpubliziert; die Übersetzungen ins Lateinische, Deutsche und Französische wurden für seine Edition erst von de Bry speziell für seine Ausgabe in Auftrag gegeben. – Der zweite Band (1591), der Florida-Bericht von Jacques le Moyne, bezieht sich auf die französischen Expeditionen nach Nordamerika von 1564, 1565 und 1567. Zwar ergänzt er die Darstellung der ersten dieser Reisen durch René de Laudonnière, 1586 auf Französisch erschienen und ein Jahr später von Hakluyt ins Englische übersetzt, ist aber ein eigenständiger Text, der in de Brys Sammlung aus dem Manuskript erstgedruckt wird. Beides sind unmittelbare Augenzeugenberichte der Ereignisse, die zwar bereits über zwanzig Jahre zurückliegen, nunmehr aber erstmals auf Latein gedruckt und von dort aus ins Deutsche übersetzt werden. (Damit liegen auch sie dann insgesamt in allen vier Sprachen vor). Le Moyne, wie Laudonnière Hugenotte, lebt seit der Bartholomäus-

15 So etwa Wolfgang Neuber, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991, p. 249.

16 Daniel Defert, Collections et nations au XVIe siècle, in: Duchet (Anm. 10), p. 47–67, dieses und das folgende Zitat p. 66.

Nacht, spätestens aber seit Anfang der 80-er Jahre aus Konfessionsgründen in London, wo de Bry mit ihm „gute Freundschafft gemacht/ und dieser Historien halben guten und satten Bericht empfangen“ („Nebenbericht“, N III v.). – Der Text von Hans Staden ist ein bis in zahlreiche Details hinein protestantischer Kampftext, war zunächst 1557 auf Deutsch im lutheranischen Marburg gedruckt worden und

Abb. 3: Titelblatt des Ersten Bandes der Grands Voyages, hier in der zweiten Auflage der deutschsprachigen Ausgabe, 1600

wurde für de Brys Edition erstmals aus dem Deutschen ins Lateinische übersetzt. Der im selben Band enthaltene Brasilien-Bericht des Calvinisten Jean Léry war auf französisch erstmals 1578 in Genf gedruckt worden; die Übersetzung ins Deutsche – von de Bry veranlasst – beruht auf der lateinischen Fassung, Genf 1586. Hier

handelt es sich also um Texte, deren Erstdruck über zwanzig (Léry) bzw. über vierzig (Staden) Jahre zurücklag; von denen jedoch jeweils keine Fassung in mindestens einer der beiden Sprachen der de Bry'schen Reihe existierte (Staden nicht auf Latein, Léry nicht auf Deutsch). – Der Text von Benzoni (Band 4 bis 6; 1594–1597) war erstmals 1565, also dreißig Jahre vor de Bry, in Venedig auf italienisch erschienen; de Brys Ausgabe folgt jedoch der lateinischen Fasssung Genf 1578 bzw. der deutschen, Basel 1579.

Alles, was für diese ersten Bände gilt, lässt sich auch an den folgenden zeigen. Was hier geschieht, lässt sich am einfachsten mit dem Begriff der Wissenszirkulation fassen, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen gilt dies für den Einsatz der Texte insgesamt. De Bry startet ein ökonomisch anspruchsvolles Unternehmen. Dafür nutzt er zum einen Texte, die ganz neu sind und erst zwei Jahre zuvor publiziert wurden (Harriott) oder aber auch von ihm zum ersten Mal direkt aus dem Manuskript ediert werden (le Moyne). Mit seinen Mitteln verbreitet er sie, schafft ihnen Resonanz sowohl in der für seinen Verlagsstandort entscheidenden Volkssprache, dem Deutschen, als auch in der internationalen Gelehrtensprache Latein und versieht die bisher nicht illustrierten Ausgaben mit Kupfern. Bei anderen Texten liegt der Erstdruck, wenn auch in anderen Sprachen, bereits zwanzig, dreißig, vierzig Jahre zurück (Léry, Staden). Ihnen verschafft er einen Neudruck und neue Resonanz, die über die früheren Mittel des Buchdrucks hinausgehen. Hier beschafft er die Texte, die er ganz unterschiedlichen Ursprungskontexten entnimmt (London, Paris, Genf, den Niederlanden, aber auch der oberhessischen Provinz), und die sich auf ganz unterschiedliche Referenzpunkte beziehen (Florida, Brasilien, Peru). Er lässt deutsche und französische Texte ins Lateinische übersetzen und umgekehrt. Er beschafft Bildvorlagen und lässt sie in seiner Werkstatt stechen und drucken. Allein diese Tätigkeit als sprachen- und kulturenübergreifender Vermittler verschafft ihm einen wichtigen Platz in der Geschichte der Zirkulation des Wissens über Amerika im Europa der frühen Neuzeit. Was aber alle Texte zusammenhält und die Gesamtedition entscheidend prägt, ist ihr grundsätzlich protestantischer Gesamtkontext. Es geht dabei nicht, wie häufig angenommen, um die individuelle Biografie de Brys, auch wenn diese vermutlich einen entscheidenden Anteil an seiner Initiative gebildet hat. Es geht auch nicht zwangsläufig um einen politischen, sozialen und/oder ideologischen Kampf gegen die Spanier, etwa als einem Grundstein der antispanischen „leyenda negra“[17]. Es geht darum, dass nur Texte

17 So die Interpretation etwa bei Jean-Paul Duviols, *L'Amérique espagnole vue et rêvée: les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*, Paris 1986, dort das Kapitel „Théodore de Bry et le spectacle de la ‚légende noire'".

in de Brys Reihe aufgenommen werden, die einen klaren protestantischen, womöglich calvinistisch-reformierten Bezugspunkt aufweisen.

Bei Harriots englischem Virginia-Text wie bei Laudonnières und Le Moynes Florida-Schilderungen ist dies evident. Beide schildern Siedlungsinitiativen, die unmittelbar darauf gerichtet sind, die spanische Dominanz in Amerika nach Süden zu verschieben und zugleich auf eine Exploration zielen, inwiefern dortige Siedlungsräume mit protestantischen, anglikanischen, hugenottischen Siedlern besetzt werden könnten. Hans Stadens Mittel, gegen die brasilianischen Tupinamba-Indianer, die ihn verspeisen wollen, ist – noch auch aus dem Kochkessel heraus – das Singen protestantischer Choräle; nicht erst Franck Lestringant hat darauf verwiesen, wie sehr das Kannibalismus-Motiv in der Berichterstattung über Amerika den zentralen europäischen Konfessionskonflikt um die Eucharistie und der katholische Glaube an die Realpräsenz des Leibes Jesu' dabei widerspiegelt.[18]

Selbst der Abdruck des Katholiken Benzoni, berühmt für seine Kritik an den spanischen Eroberungspraktiken vor allem in Peru, folgt eben nicht einer venezianischen (katholischen) Edition, sondern verbleibt im nicht-katholischen Kommunikationskreislauf, indem de Bry seiner Edition die Genfer und Basler Ausgaben zugrunde legt.

Das bedeutet keinen Verzicht auf harsche Kritik an der spanischen Politik. Nicht nur in den abgedruckten Texten, auch in den Zufügungen von de Bry selbst gibt es aggressive Attacken gegen die Spanier, auch wenn sie dort in der Tradition protestantischer Gewissens-Selbsterforschung sofort relativiert werden. Auf ein

> das/ wirstu in diesem Buch sehen/ was und wie ein unersättiger Geitz bey den Spaniern gewesen/ zu was und wie grosse schand und Laster sie der Geitz getrieben hat/ wie grewlich und tyrannisch sie mit den armen Indianern umbgegangen/ wie schändlich sie durch unsinnige Begierligkeit erhitzet sich selber under einander gemetziget haben

folgt sofort ein

> Aber doch damit nit jemand dieses dem Spanischen Volck zur unehr un[d] schmacheit uffhebe/ betrachte ein jeder bey jm selbs/ was ander Leut in andern Nationе[n] thun. Begehen wir nit täglich dergleichen stücke […].[19]

18 Frank Lestringant, L'automne des cannibales ou les outils de la Conquête, in Duchet (Anm. 10), p. 69–104, sowie ders., Catholiques et Cannibales. Le thème du cannibalisme dans le discours protestant au temps des guerres de religion, in: Jean-Claude Margolin/Robert Sauzet (Hrsg.), *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Paris 1982, p. 233–245.

19 [Girolamo Benzoni], *Das vierdte Buch / Von der neuwen Welt. / oder / Neuwe und gründtliche Historien von / dem Nidergängischen Indien […]*, Frankfurt 1594 [van Groesen, No. 14], „An den günstigen Leser" / Vorrede, A iiii, r. bzw. v. (typografische Abkürzungen in eckigen Klammern aufgelöst); die ganze Vorrede argumentiert mit dieser Gegenüberstellung.

Dieses rhetorische Vorgehen darf aber nicht darüber hinweg täuschen, dass alles Gesagte sich innerhalb eines *kohärenten protestantischen Kommunikationsfeldes* abspielt. Die hier erfolgende Zirkulation des Wissens ist eine, die ein Wissen, das in einem konfessionell definierten Feld *entstanden* ist, an ein ebenso konfessionell geprägtes Feld *weitergibt*. Und umgekehrt: Ein Wissen, das innerhalb eines konfessionell *entgegengesetzt* geprägten Feldes entstanden ist, wird hingegen nicht oder nur im Ausnahmefall in weitere Zirkulation gesetzt. Als nebeneinander existierend lassen sich hier also zwei (oder ggf. auch mehr) in sich relativ stark geschlossene und konfessionell geprägte Kreise des Wissens erkennen. Anders gesagt: Hier entsteht eine Sammlung von Reise- und Entdeckerberichten, die – entgegen der politisch dominanten Prägung durch Spanien und Portugal, also den Katholizismus – den Anspruch auf einen protestantisch geprägten Anteil an der Eroberung der Welt erhebt und unterstreicht.

3. Die Illustrationen

Welche Rolle spielen unter solchen Bedingungen die Illustrationen des Werkes?

Von der intentionalen Seite de Brys her ist die Beantwortung dieser Frage überraschend einfach. An mehreren Stellen verweist er darauf, dass die Kupferstiche als ‚lediglich den Text illustrierend' gedacht seien, dass es also darum gehe, nachdem er „zwo frembde Historien und Beschreibungen etlicher Landschafften in America […] mit sondern zierlichen rein gestochnen Figuren in offnen Truck publiciert" habe, auch in der Folge zu zeigen,

> was in solchen orten zu obseruieren / auch die Habitus, Gebäw und anders mehr / so etwan[d] besser im Gemähl als in Schrifften representiert und zuerkennen gegeben werden mag / mit Kunstreichen natürlichen Figuren zuexprimieren und zuzieren,[20]

dass Text und Bild dem gleichen Zwecke des delectare et prodesse unterlägen („so nit mit weniger belüstigung / als Nutzbarkeit mögen gelesen und beschauwet werden").[21]

Am vielleicht aussagekräftigsten sind dabei zwei Reflexionen, die die Söhne de Brys kurz nach dem Tod des Vaters und gewissermaßen in der Rückschau auf das bisherige Projekt (und offenbar zugleich programmatisch in die Zukunft schauend)

20 [Hans Staden], *Drittes Buch Americae, / Darinn / Brasilia durch Johann Staden von / Homberh auß Hessen, auß eigener erfahrung / in Teutsch beschrieben* […], Frankfurt 1593 [van Groesen No. 9], Widmung an Friedrich IV. Pfalzgraf bei Rhein, ii v.

21 *Das vierdte Buch* (Anm. 19), „An den günstigen Leser", A iii r.

im Vorwort zum 4. Band der *Petits Voyages* anstellen. Hier unterliegt auch die eigene Tätigkeit – als einem gottgewollten Vorgehen – dem Prinzip des Gotteslobs *ad maiorem gloriam Dei* und verschränkt sich mit der Beglaubigung des *zu lesenden* Textes durch das *zu sehende* Bild als gleichsam nachvollziehender *Augenzeuge*:

> Es hat aber Gott der Herr den Menschen unter andern/ auch die Kunst deß Malens/ Kunststechens Reyssens und deren verwanten Künsten geoffenbaret dadurch seine Wunderwerck/ desto rühmlicher und ansehenlicher zumachen/ sintemahl hiedurch können für Augen gestellet werden solche dinge/ die uber viel tausent Meilen zu sehen/ sich zugetragen und geschehen seyndt/ welche uns sonst wol verborgen blieben/ dann ob wol dieselben/ etlicher massen auch durch den Truck der Schrifft können offenbar gemacht werden/ so bleiben sie doch gleichsam Tod oder verfinstert/ wann sie nicht durch diese Kunst illuminieret und gleichsam lebendig gemacht werden/ sintemahl durch die figürliche Fürbildung uns alles dermassen für Augen gestellet werden kann/ als wann wir an den Orten selbst zugegen weren/ und alles Persönlich mit unsern Augen selber sehen.[22]

Hier verschränken sich theologische Argumente – die Verleihung künstlerischer Fähigkeiten durch Gott zum Nutzen einer größeren Allgemeinheit – mit der pragmatischen Dimension der Abbildungsmöglichkeit sonst nicht zugänglicher Ereignisse. Die Überlegung enthält erstaunlicherweise aber auch eine sozusagen medienkritische Dimension: dass nämlich ihre Verbreitung als reine Information „durch den Truck der Schrifft" zwar ohne weiteres möglich sei, dass dieses Vorgehen aber ohne ‚verlebendigende' Illustrationen ‚tot' bleibe. In dieser frühen Form einer Bildtheorie vertraut de Bry dabei auf eine unmittelbar mimetische Funktion der Abbildung: dass nämlich das Geschehen von Seiten des Illustrators so vor das Auge gestellt werden *kann*, dass damit für den Betrachter die Illusion der Augenzeugenschaft hergestellt werden kann. In diesem Fall muss er sich nicht bewegen, um so zu schauen „als wann wir an den Orten selbst zugegen weren"; die durch die Illustration vermittelte Authentizität findet ihr Gegenstück vielmehr in einem Betrachter, der „in seinem Bett oder in seiner Schreibstuben gleichsam als in Indien herumb spatzieren" kann, als sei er „leibhafftig und lebendig" zugegen, wie es an anderer Stelle (im neunten Band der *Grands Voyages*, ursprünglich als letzter vorgesehen, bevor doch noch ein zehnter erschien) heißt.

Es kann hier weder um eine genauere ikonologische Analyse der Illustrationen noch darum gehen, deren Erzählperspektive im Verhältnis zum Text – ihren Raffungen und Dehnungen – zu entwickeln. Als lediglich ein Beispiel sei der Befund

22 [Jan Huygen van Linschoten / Willem Lodewijcksz], *Vierder Theil Der Orientalischen Indien/ In welchem erstlich gehandelt wirdt/ von allerley Thieren/ Früchten/ Obs/ un Bäumen […]*, Frankfurt 1600, [van Groesen No. 57], [Johann Theodor und Johann Israel de Bry], Vorrede.

Anna Greves zitiert, dass im zweiten Band, den Florida-Berichten, 23 Abbildungen zu den Sitten und Gebräuchen der Indigenen auf lediglich zwei Seiten Text zurückgehen, während den 36 Seiten Beschreibung der Schwierigkeiten der Franzosen nur zwei Illustrationen entsprechen.[23] Ähnliches lässt sich im dritten Band bei der bildlichen Umsetzung des Berichts von Hans Staden konstatieren: in der Bemühung um eine Überbietung vorhergegangener Druckerzeugnisse wird das Kannibalismusmotiv als „ausbau- und steigerungsfähige Publikumsattraktion" dahingehend noch verstärkt, dass im Gegensatz zu vorherigen Editionen nunmehr ein einziger Satz aus dem Reisebericht in eine spektakuläre Abbildung umgesetzt wird, während seitenlange andere Passagen unbebildert bleiben.[24]

Aber auch inhaltlich geht es natürlich keineswegs darum, ‚nur den Text zu illustrieren'. Zur – wenn man so will: interkulturellen Vermittlungsarbeit in der – Praxis der Wissenszirkulation um die Verhältnisse in der Neuen Welt gehört gerade die visuelle Einpassung des ‚völlig Neuen' in Bildformeln, die dem Betrachter aus seinem bisherigen kulturellen Wissen bereits bekannt sind. Dass gerade bei diesem Adaptationsprozess sich die Prämissen der politischen wie konfessionellen Vorprägung durchsetzen, kann nicht verwundern. Wenn es darum geht, Virginia oder Florida als mögliche Siedlungsgebiete für anglikanische oder hugenottische Gläubige darzustellen, ist es logisch, dass neben der Darstellung merkwürdiger kultureller Praktiken der dort ansässigen Bevölkerung stets *auch* der bildliche Subtext eines terrestrischen wie jenseitigen Paradieses mitschwingt, und dass *hinter* dem Bild etwa einer „edele[n] Jungfraw auß Secota" (1. Buch, Bild 5) die fruchtbare Ebene des Landes ebenso aufscheint, wie in der Illustration „Wie fleissig die Floridaner sind/ die Früchte in die gemeinsamen Schewren zu führen"(2. Buch, Bild 22), die eben den Ertrag einer solchen Landschaft direkt thematisiert. – Ebenso und a forteriori gilt dies für alle Abbildungen der religiösen Praktiken. Wenn es eines der Kennzeichen des Calvinismus ist, alle Gottesabbildungen und Heiligenstatuen aus dem Kirchenraum zu verbannen, so wird die (sehr häufige) Darstellung von Götzenbildern und Götzenstatuen ‚bei den Wilden' zwangsläufig sofort Assoziationen zu parallelen religiösen Praktiken des Katholizismus hervorrufen. Wenn die Illustration (Buch 1, Bild 17) auf doppelter Blattgröße zeigt, „Wie die in Virginia auff ihren hohen Festen zu tantzen pflegen", nämlich um eine Anzahl Stelen im Boden herum, so ist die Erläuterung, dass diese „wie verdeckte Nonnenhäupter anzusehen

23 Greve (Anm. 4), p. 121.

24 Annerose Menninger, Die Vermarktung des Indio, in: *Die Neuen Welten in alten Büchern* (Anm.12), p. 92–117, hier p. 112; die Abbildung zeigt (in gleichzeitiger Umsetzung offensichtlicher sexueller Phantasien) die anale Penetration Stadens durch vier Frauen, die vor der Zubereitung im Kessel „jm den hindersten mit eynem holtz zu [stopfen] / auff das im nichts entgehet."

sind“, ganz unnötig, um eine klare Assoziation ‚Virginia-Tanz = Hexensabbat um Nonnenhäupter‘ zu evozieren.

Abb. 4:
„Ein edele Jungfraw auß Secota“ (I, Tafel 5)

XXII

Wie fleissig die Floridaner sind / die Früchte in die gemeinen Schewren zu führen.

IN dieser Landtschafft sind gar viel Inseln / darinnen mancherley Frücht wachsen / welche sie zweymal deß Jahrs einernden vnd samnen / vnd in Weydlinge legen vnd heymführen: Darnach thun sie dieselbige in ein weiten / aber doch nidrigen Stadel oder Scheure / der von Steinen vnnd Erden gebauwet / darauff ein Dach von dicken Palmenstauden / vñ weycher erde / so darzu tüglich / bereytet / gelegt wirt. Ein solchen Stadel oder Scheuwer bauwen sie gemeiniglich vnter ein Berg / oder Felsen / an einem fliessenden Wasser gelegen / da die Sonne mit jren Stralen nicht durchtringen kan / auff daß die Früchte desto leichter erhalten werde. Dahin tragen sie auch alle andere Früchte / so sie zu erhalten begeren / vnd allerley essende Speiß / welche sie / wann es jhnen not thut / von dannen holen / vnd besorgen sich gar nit / daß einer dem andern vnter deß an dem seinen Untrew beweisen solte. Ach wolt Gott / daß der Geitz vnter den Christen so wenig Platz hette / vnd die Hertzen der Menschen auch so wenig plagte.

Wie sie

Abb. 5:
„Wie fleissig die Floridaner sind, die Früchte / in die gemeinen Schewren zu führen“ (II, Tafel 22)

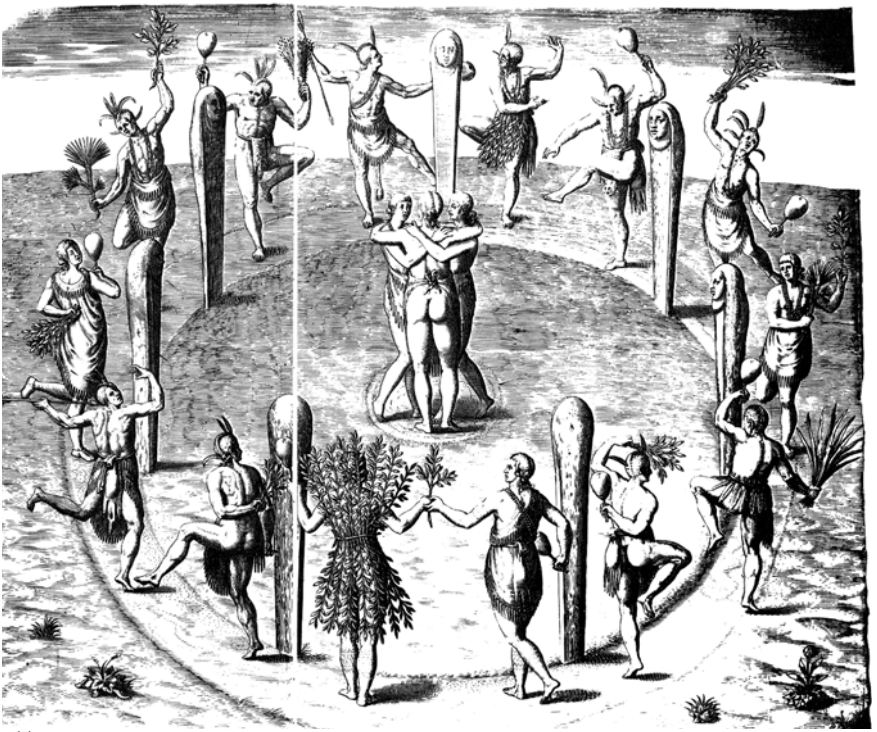


Abb. 6:
„Wie die in Virgi= / nia auff ihren hohen Festen / zu tantzen pflegen“ (I, Tafel 17)

5. Wissenszirkulation, Buchdruck, Bibliotheken als konfessionell geprägtes Kulturelles Feld

In seinem epochemachenden Werk *Marvelous possessions* hat Stephen Greenblatt gerade im Blick auf die Reise- und Entdeckerberichte der frühen Neuzeit von einem Repräsentationssystem gesprochen, das – auch wenn es sich keineswegs um eine einheitliche, sondern vielfältig gegliederte mimetische Praxis handelt – zum ersten Mal die Autorität der Antike grundsätzlich in Frage stellt. Sein Begriff des „mimetischen Kapitals“ und dessen Zirkulation verweist auf drei unterschiedliche Argumentationsebenen: einmal verweist er im Kapitalbegriff auf die frühe Ausprägung eines Kapitalismus, der bereit ist, „immense Entfernungen zu überbrücken und sich, im Interesse des Profits, mit radikal fremden Menschen und Naturgegenständen zu konfrontieren“, zum zweiten unterstreicht er, dass sich „Repräsentationen, Bilder und Techniken zur Bildproduktion“ in Büchern, Archiven und Sammlungen

wie Finanzkapital *akkumulieren* lassen, bis sie erneut und gegebenenfalls in völlig anderen Zusammenhängen für die Produktion neuer Repräsentationen abgerufen werden, und drittens verweist er darauf, dass Mimesis, wie das Kapital, insofern ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darstellt, als jede Repräsentation nicht nur ein *Reflex* und Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse ist, sondern selbst auch als Aktant wirkt und auf diese Bedingungen Einfluss nimmt.[25]

Wenn man bereit ist, diesem Gedankengang grundsätzlich zu folgen, so erkennt man sofort, an welch strategisch entscheidender Stelle de Brys Unternehmen steht: es unternimmt nichts weniger als eine Neuordnung der Archive. Eine Anzahl (und *Auswahl*) von Texten wird (erneut) gedruckt, mit Bildern versehen und insofern in einen neuen Zusammenhang gebracht, als ihr innerer Zusammenhang sich nicht mehr nationaler oder sprachlicher Herkunft verdankt, sondern konfessioneller. Gedruckt werden *eben nicht* die Chroniken und Eroberungsberichte aus Spanien, nicht Diego de Landa, Benal Díaz del Castillo oder Gonzalo Fernández de Oviedo, auch wenn diese sich in ein reines Projekt der Wissenskompilatorik problemlos einfügen ließen. Die Einbettung der Texte in einen *protestantisch-reformierten* Kontext erstreckt sich von ihrer Auswahl über die Textvorlagen (aus nicht-katholischen Verlagen und Druckorten) bis hin zu ihren Übersetzern, Bearbeitern und fürstlichen Widmungsträgern. Soweit man dies heute noch feststellen kann, erstreckt sich diese Polarisierung der Wissenszirkulation zumindest für den Bereich der Bücher, die die Neue Welt betreffen, bis hinein in die Bibliotheken. Unter den 85 Bänden *Americana* des 16. Jahrhunderts, die die Bibliothek der Universität Wittenberg anschafft, stammen genau sechs aus katholischen Druckorten, einer aus Rom, fünf aus Sevilla.[26] Alle fünf Bände aus Sevilla sind Drucke der Texte von Las Casas, dem schärfsten Kritiker der spanischen Lateinamerika-Politik, von dem – außerhalb der America-Serie, aber zeitgleich – auch de Bry die berühmte *Brevissima relación* gedruckt hatte: unter dem unmissverständlichen Titel *Warhafftiger und gründlicher Bericht/ Der Hispanier grewlichen, und abscheulichen Tyranney*.

Hier schließt sich ein Kreis, der de Bry vom Goldschmied in Lüttich über Strassburg und Frankfurt zu einer der entscheidenden Akteure in der druckgrafischen Repräsentation des amerikanischen ‚radikal Anderen' in der frühen Neuzeit gemacht hat.

25 Hier nach der deutschen Übersetzung, Stephen Greenblatt, *Wundersame Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker* (übersetzt v. Robin Cackett), Berlin 1994, S. 15 f.

26 Vgl. das Bestandsverzeichnis in Bremer u.a., *Eroberung Amerikas* (Anm. 12). Insgesamt muss man den Bestand historischer Bibliotheken ebenso als ein „champ littéraire" (und zugleich „champ de bataille") im Sinne Bourdieus lesen, wie andere intellektuelle Felder auch.

Die Medien, die Religion, das Wissen

Le savoir religieux, les médias

Propagande confessionnelle et croyances populaires dans les feuilles volantes strasbourgeoises du second XVI^e siècle

Florent Gabaude (Limoges)

Une caractéristique des médias de masse audio-scripto-visuels – on peut dire dès leur apparition à la fin du XV^e siècle avec les feuilles volantes illustrées – est de fournir, comme l'explique Michel de Certeaux « une symbolique commune, c'est-à-dire un discours équivoque dont chacun peut avoir son interprétation et qui, de ce fait, permet la communication, exactement comme le légendaire d'autrefois et ses contes merveilleux ».[1] Dans la publicistique protomoderne, l'image imprimée est le vecteur majeur de cette symbolique plurivalente de la « culture ordinaire »[2] qui se réfère à des motifs et des lieux privilégiés – ce qu'avec Umberto Eco et Augustin Berque on peut appeler respectivement des « iconogrammes » et des « géogrammes ».[3] Ces images sont beaucoup plus polysémiques que celles de l'iconographie médiévale et nécessitent la coprésence de texte comme « ancrage »,[4] pour reprendre la terminologie de Barthes. L'importance du texte dans l'imagerie réformée, en regard notamment de la production contemporaine d'outre-Rhin où il peut ne servir que de simple adjuvant, est principielle: pour Luther, le texte prime sur l'image. Les rédacteurs fonctionnaient aux côtés des peintres-graveurs comme des intermédiaires culturels, des « embrayeurs » comme les désigne Michel de Certeaux, « qui mêlaient à des fragments de culture savante des bribes de savoirs populaires, et rendaient ainsi la première assimilable en l'insérant dans le cadre des vieilles histoires merveilleuses ».[5] Les feuilles volantes commentent ainsi l'actualité, servent la louange princière autant que la vulgarisation scientifique ou encore la polémique

1 Michel de Certeaux, *La Prise de parole. Et autres écrits politiques*, éd. établie et présentée par Luce Giard, Paris 1994, p. 202 *sq*.

2 *Ibid*.

3 Umberto Eco, *La structure absente*, Paris 1968, p. 250; Augustin Berque, Géogrammes – pour une ontologie des faits géographiques, in: *L'Espace géographique* 28 (2000), p. 320–326.

4 Roland Barthes, Rhétorique de l'image [1964], in: *Œuvres complètes*, t. 1, Paris 1993, p. 1427.

5 Michel de Certeaux (note 1), p. 199. Cf. également Robert Muchembled, *Culture populaire et Culture des élites dans la France moderne*, Paris 1978, p. 355 *sq*.; Michel Vovelle (éd.), *Les Intermédiaires culturels*, Aix-en-Provence 1981.

confessionnelle. Dans son usage du medium le plus populaire, parce que le plus accessible – y compris aux analphabètes – et le plus assimilable par sa compacité, la propagande religieuse recourt aux formes génériques bi-médiales les plus prisées, qui toutes se prévalent de la vérité en insistant tantôt sur l'authenticité du dessin (*Abbildung, Abkonterfeiung*), tantôt sur celle du récit (*Histori, Newe Zeitung*). Le satiriste ou le moraliste exploite ainsi l'effet de reconnaissance de ces genres familiers pour mieux instiller son message.

Les protagonistes de la Réforme et leurs adversaires ont compris très tôt, dès les années 1520, tout le parti qu'ils pouvaient tirer de la propagande iconographique diffusée sous forme de placards. Du côté protestant, les foyers originaires et principaux de cette propagande sont Wittenberg et Weimar, avec l'école de Cranach, et la cité de Nuremberg avec les frères Hans Sebald et Barthel Beham, Erhard Schön, Peter Flettner et Georg Pencz. Strasbourg s'affirme aussi très vite, dans les deux premières décades de la Réforme, comme un centre important de la propagande iconique[6] avec Hans Baldung Grien, Hans Weiditz et Hieronymus Resch. A la fin des années 1560, la figure marquante sera celle de Tobias Stimmer. Comme l'a montré Robert Scribner, la polémique confessionnelle puise dans l'arsenal motivique de la culture et de la superstition populaires: le thème carnavalesque du monde à l'envers, la fable animalière, la scatologie, le cannibalisme, les processions, les vaticinations, la sorcellerie.[7] Le moine-veau et le pape-âne de Melanchthon (1523) empruntent ainsi à la prédilection populaire pour les *practica* et les monstres. Zwingli reprochera d'ailleurs à Luther ses compromissions avec la superstition.[8]

A partir de quelques exemples de feuilles satiriques ou pseudo-informatives strasbourgeoises, je voudrais montrer comment la gravure protestante de la deuxième moitié du XVI[e] siècle exploite les motifs de dévotion et de superstition populaire, comme le moulin mystique, pour vilipender les pratiques catholiques: confession, célibat, pénitence, procession, exorcisme.

6 Cf. Robert W. Scribner, *For the sake of simple folk, Popular propaganda for the German Reformation*, Cambridge, New York 1981, p. 240 *sq*.

7 Cf. Robert W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987, chapitres 4. 12 et 13. Ce dernier chapitre est consacré à la défécation des monstres dans les gravures luthériennes de 1545.

8 *Ibid*., p. 289.

Grotesques anti-catholiques

Dans la célèbre estampe satirique *Die Grille Krottestisch Mül/ zu Römischer frucht* (1577),[9] Fischart utilise et détourne à des fins polémiques un vieux motif sotériologique que l'on rencontre au XII[e] siècle dans la sculpture romane (notamment à la basilique de Vézelay), celui du moulin mystique, apparenté à celui du pressoir mystique, l'un comme l'autre symbolisant le sacrifice du Christ dont le corps est broyé pour le salut du genre humain. Cette allégorie de la rédemption ou, sous la forme du moulin à hosties du moyen âge tardif, de la transsubstantiation, trouve des applications tropologiques dans la prédication, voire païennes et prosaïques dans l'imagerie populaire et les rituels carnavalesques.[10] Le pressoir y symbolise soit la purification, la mortification comme promesse d'accès à la vie éternelle, soit l'espoir d'une régénération, comme la fontaine de jouvence. Le moulin est aussi une « machine sexuée »,[11] le moulin des amours et un lieu présumé de prostitution. Avant Fischart, Thomas Murner, dans le pamphlet *Von dem grossen Lutherischen Narren*, s'est déjà livré en 1522 au détournement polémique du moulin mystique en moulin des fous. Le peintre-graveur Hieronymus Resch retourne la satire contre ses initiateurs dans un bois intituté *Die Geistliche Narrenmühle*[12] qui se réfère à la même source biblique des *Proverbes* (27, 22): « Quand tu pilerais l'insensé dans un mortier, Au milieu des grains avec le pilon, Sa folie ne se séparerait pas de lui ». C'est aussi ce qu'illustre la caricature de Tobias Stimmer, la transmutation ratée des prêtres et prélats en monstres grotesques et la transformation du moulin apostolique en moulin du diable.

On vient de le constater: la guerre des images entre partisans et adversaires de la Réforme relève fréquemment d'une contre-propagande en miroir, où sont souvent brandis des chefs d'accusation et des injures de même nature, où les mêmes

9 Reproduite notamment in: Hermann Wäscher, *Das deutsche illustrierte Flugblatt*, t. 1: *Von den Anfängen bis zu den Befreiungskriegen*, Dresden 1955, p. 20.

10 Cf. les emblèmes du moulin de jouvence in: Arthur Henkel et Albrecht Schöne, *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart 1978, col. 1453–1470; William A. Coupe, *The german illustrated broadsheet in the seventheenth century. Historical and Iconographical Studies*, t. I, Baden-Baden 1966, p. 158 *sqq*.; Michel Zink, Moulin mystique. A propos d'un chapiteau de Vézelay: figures allégoriques dans la prédication et l'iconographie romanes, in: *Annales, sociétés, civilisations* 31 (1976), p. 481–488.

11 Claude Rivals, Au carrefour des disciplines, le moulin et le meunier, in: Mireille Mousnier (éd.), *Moulins et meuniers dans les campagnes européennes (IX[e]–XVIII[e] siècles): actes des XXI[e] Journées internationales d'histoire de l'Abbaye de Flaran*, 3, 4, 5 septembre 1999, Toulouse 2002, p. 282; cf. également Cyrille Megdiche et Claude Rivals, *Le moulin et le meunier. Mille ans de meunerie en France et en Europe*, t. 2: *Une symbolique sociale*, Roques sur Garonne 2000.

12 Eugen Diederichs, *Deutsches Leben der Vergangenheit in Bildern, ein Atlas mit 1760 Nachbildungen alter Kupfer- und Holzschnitte aus dem 15ten–18ten Jahrhundert*, Jena 1908, t. 1, p. 664.

motifs iconographiques se voient imités ou recyclés. On peut citer l'exemple du monstre à sept têtes avec la gravure de Johannes Cochläus de 1529: *Sieben kopffe Martin Luthers/von sieben sachen des Christlichen glaubens*,[13] auquel répond l'année suivante *Das sibenhabtig Pabstier Offenbarung Johannis Tessaloni, 2. Kap.* avec un texte de Hans Sachs.[14] L'image catholique sera reprise en 1619 et 1620 pour dénoncer les Calvinistes[15] et les Remontrants.[16] Un second exemple est fourni par la feuille polémique de Tobias Stimmer et Johann Fischart, imprimée à Strasbourg par Bernhard Jobin, datée de 1576. Cette estampe reproduit et commente des ornements de chapiteaux de la cathédrale de Strasbourg à décors historiés, probablement inspirés du roman de Renart. Le dessin supérieur représente le cortège funéraire du renard ou une procession reliquaire. Un ours tenant un goupillon et un seau à eau bénite ouvre le convoi, le loup tient la croix de procession et le lièvre la torche.[17] La même année, puis à nouveau en 1588, les catholiques ont copié le bois de Stimmer assorti d'un commentaire de Johann Nas pour retourner la polémique contre leurs auteurs.[18]

Dans un troisième exemple, c'est l'officine strasbourgeoise qui s'inspire d'un modèle catholique. En 1566 Arcimboldo a réalisé un montage représentant Calvin, fait de têtes de poissons et de poulets plumés,[19] auquel Tobias Stimmer réplique vers 1568 avec son pape artefactuel grotesque composé d'objets de dévotion catholiques.[20] Le portrait-charge de cette gravure sur bois agrémentée d'un texte de

13 München, Bayerische Staatsbibliothek.

14 Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett.

15 Wolfgang Harms (éd.), *Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfen*, Coburg 1983, pl. 33.

16 *Warminiaen*, gravure anonyme, 1618, British Museum, Department Prints & Drawings, n° 1871,1209.4756.

17 Cf. Walter L Strauss, *The German Single-Leaf Woodcut 1550–1600. A pictorial catalogue*, New York 1975, t. 3, p. 991; Wolfgang Harms (note 17), pl. 19. Cette estampe a été commentée par Adolf Hauffen, Neue Fischart-Studien, in: *Euphorion* 1908, Ergänzungsheft 7, p. 218–240.

18 *Abcontrafeyhung und Außlegung etlicher seltzsamer Figuren, so zu Straßburg im Münster vor etlich hundert Jaren, in Stein gehawen worden*, Ingolstadt 1588, in: Wolfgang Harms et Michael Schilling (éd.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Sammlung der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel*, t. 2: *Historica*, Tübingen 1997, pl. 45. La pièce fut publiée dans l'ouvrage de Johann Nas, *Abconterfeihung ettlicher seltzamer Figuren*, Ingolstadt 1588. Cf. Wilhelm Kühlmann, Johann Fischart, in: Stephan Füssel (éd.), *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600). Ihr Leben und Werk*, Berlin 1993, p. 589–612.

19 Cf. Claire Legrand et Felix Sluys, *Arcimboldo et les arcimboldesques*, Paris 1955, fig. 29; Benno Geiger, *Die skurillen Gemälde des Giuseppe Arcimboldi*, Wiesbaden 1960, p. 39.

20 *GORGONEVM CAPVT. | Ein new seltzam Meerwunder auß den Newen erfundenen Jnseln/ von ettlichen | Jesuitern an jre gůte günner geschickt*, Straßburg, env. 1568 ; cf. Entre autres in: Wolfgang Harms (note 20), t. 7: *Die Sammlung der Zentralbibliothek Zürich, Die Wickiana II (1570–1588)*, 1997, pl. 62. Quelque dix ans plus tard, le même éditeur imprime à nouveau l'estampe avec un texte entièrement remanié: *Der Gorgonisch MeduseKopf. | Ain fremd Römisch Mörwun-*

Johann Fischart offre un inventaire d'objets liturgiques: la tiare pontificale, d'où pendent les fanons, est figurée par une cloche ornée de cierges et de torches qui brûlent et fument, d'aspersoirs, d'un chapelet et d'une Vierge à l'enfant. Un calice tient lieu d'œil et l'hostie de pupille, une patène de joue, une burette de menton et une liasse de documents d'oreille d'où pend le sceau de plomb pontifical. Le pape porte un évangéliaire sur le dos, un ostensoir sur le torse et une étole. A côté de ces objets synecdotiques du rite romain, se trouve des attributs métaphoriques, les poissons, qui figurent au centre le nez et à la périphérie la mosette du pape.

La gravure accorde une attention particulière aux coiffes des prélats. Outre la tiare pontificale ornée de coquilles Saint-Jacques, emblème du pèlerinage, et sa réduplication dans le blason de l'évangéliaire, une mitre épiscopale et une barrette de jésuite à quatre cornes rappellent dans l'encadrement du médaillon la prégnance, dans cette gravure satirique, de la synecdoque chapelière, à laquelle Fischart recourt dans un de ses pamphlets pour désigner, par condensation polémique, l'ennemi confessionnel.[21] Des fenêtres du cadre à volutes qui entoure le portrait en médaillon dépassent les têtes et les corps d'animaux négatifs comme autant d'attributs parodiques du successeur de saint Pierre et de son Eglise: un âne à bésicles plongé dans un missel, symbole de cuistrerie, l'oie sotte tenant un chapelet dans son bec, un loup en évêque mitré qui tient un agneau dans sa gueule, symbole de méchanceté, un porc coiffé d'une barrette traînant une lanterne de procession à l'intérieur de laquelle un étron fumant tient lieu de bougie allumée.[22] Cet assemblage qui, selon le principe de l'arcimboldesque, n'a rien d'hétéroclite, puisqu'il emprunte ses ingrédients à la paramentique catholique pour se moquer du rite romain et figurer un pape réifié en pièce d'orfèvrerie. Le graveur parodie les symboles de la papauté – le blason officiel du Vatican avec la triple couronne et les deux clés de saint Pierre –, comme dans les armoiries parodiques, et conteste l'autorité sacerdotale du pape. En outre, il ridiculise, comme dans de nombreuses estampes anti-jésuites des XVI[e] et XVII[e] siècles, les pratiques idolâtres du catholicisme

der/ neulicher zeit/ inn den | Neuen Jnsuln gefunden/ vnd gegenwärtiger gestalt/ von etlichen Jesuitern | daselbs/ an jre gute Gönner abcontrafait heraus geschickt, Straßburg 1577. Cf. Walter Strauss (note 19), t. 3, p. 1018. Sur ces estampes, voir notamment le commentaire de Philippe Kaenel, L'apprentissage de la déformation: les procédés de la caricature à la Renaissance, in: Wolgang Harms et Alfred MESSERLI (éd.), *Wissensdiskurs und Wahrnehmungsgeschichte im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1750)*, Basel 2002, p. 113–141.

21 Johann Fischart, *Die wunderlichst unerhörtest Legend und Beschreibung des abgeführten, quartierten, gevierten und viereckichten, vierhörnigen Hütleins*, Straßburg 1580. Cf. notamment Sylvia Brockstieger, Johann Fischarts konfessionelle Polemik, in: *Akten des XII. Kongresses der IVG: Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit*, Sektion 26, Warszawa, 30 juillet-7 août 2010 (à paraître).

22 A moins qu'il ne s'agisse d'un encensoir.

romain: le culte des reliques, l'adoration de la croix, le Rosaire, l'allumage de cierges et de chandeliers, les processions et les pèlerinages.

Dans son long commentaire de l'image, Fischart dénonce le faste cultuel et vestimentaire de l'Eglise romaine autant que les rites du jeûne, du carême, du pèlerinage, de la déambulation dans le cloître, des processions, de la confession auriculaire, de l'exorcisme, de l'extrême-onction, les débauches de cire, de bougies, de lampions et de carillons ou encore la coutume qui consiste à baiser la mule du pape. Mais il fustige aussi les prébendés et le commerce des indulgences, accuse la curie romaine de simonie et considère Rome à la suite de Luther comme « la putain de Babylone ». Ce qui est toutefois remarquable dans l'encadrement textuel, c'est que le titre de ces deux feuilles volantes et la *subscriptio* rattachent le portrait papal à la topique journalistique du monstre marin. Fischart a coutume de railler le sensationnalisme des Nouveaux Journaux qui accréditent les superstitions populaires, qu'ils s'agissent de comètes, d'échouages de baleines, de vaticinations[23] ou de monstruosités diverses. Une gravure sur bois de 1546 relate ainsi la découverte et la capture d'un étrange poisson anthropomorphe, dans le Öresund près de Malmö,[24] une créature baptisée *monachus piscis*, que Fischart appelle moine ou évêque des mers (*Mörmönch* ou *MörBischof*). Fischart rapproche malicieusement le portrait caricaturé du pape de cette merveille de la nature, ce mammifère phocidé déjà connu des encyclopédistes médiévaux dont Albert le Grand, et dessiné par les naturalistes contemporains Pierre Belon et Conrad Lycosthenes dans leurs ouvrages respectifs.[25] L'apparence ecclésiastique du monstre marin et l'appendice nasal pisciforme du monstre papal autorise l'étrange amalgame auquel se livre Fischart. Ce dernier voit même le pape couvert d'écailles (*Schuppen*) et de bestioles grouillantes des fonds marins (*Abgrundsgschmais*). Fischart fait référence à la fois aux Ecritures qui décrivent le monde comme une mer engendrant de nombreux monstres et à l'arsenal mythologique, de Méduse à Circé la magicienne, qui corrobore à son tour la métaphore halieutique. Le titre identifie le portrait-charge comme une « tête de

23 Cf. l'estampe à feuille unique dont le texte est vraisemblablement dû à Fischart: *Ein Wunderläßliche Zeitung von einem Newen Propheten, so newliches Zeit zu Einsidelen, zwischen dem Gugelkam und Gallencock ist erstanden*, s. l., s. d., Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, YA 1583 m. Egalement sous le titre « Der Henneberger Prophet », in: Wolfgang Harms (note 20), t. 7, pl. 66.

24 *Ein wunderbarlicher Fisch fürwar/Inn Dennmarck gefangen disses jar*, gravure sur bois, 1546, in Wolfgang Harms (note 20), t. 6: *Die Sammlung der Zentralbibliothek Zürich. Teil 1: Die Wickiana (1500–1569)*, pl. 36.

25 Conrad Lycosthenes, *Prodigiorum ac ostentorum chronicon*, Bâle 1557, p. 591 (*Wunderwerck Oder Gottes vnergründtliches vorbilden*, Basel 1557, p. 513); Petrus Belon, *De aquatilibus libri duo*, Paris, 1553, p. 38 *sq*. (Pierre Belon, *La nature et la diversité des poissons*, Paris 1555, p. 32 *sq*.).

Méduse Gorgonienne », dont l'auteur rappelle qu'elle est la fille de Phorcis, le sanglier, et de Ceto, la baleine. De fait, cette exhibition de la tête papale en monstre marin, qui renoue avec les toutes premières caricatures anti-romaines de Luther et Melanchthon, revêt une même fonction apotropaïque.

En vérité, l'analogie de Fischart est moins singulière qu'il n'y paraît de prime abord. Au vingt-cinquième Livre de ses *Œuvres*, traitant des *Monstres et Prodiges*, Ambroise Paré présente la figure du « Monstre marin, ayant la teste d'un Moyne armé, & couvert d'escaille de poisson » et mentionne également « Un autre monstre descrit par ledit Rondelet, en façon d'un Evesque, vestu d'escaille, ayant sa mitre et ses ornements pontificaux, lequel a esté veu en Polongne. mil cinq cens trente et un, comme descrit Gesnerus. »[26] Fischart semble donc s'inspirer de la description de Konrad Gesner[27] ou de l'illustre chirurgien pour naturaliser le portrait arcimboldesque du pape. Ces mêmes observations « scientifiques » seront rapportées un siècle plus tard par Gaspar Schott, dans *Physica curiosa siva Mirabilia Naturae et Artis* (1697), et surtout dans l'*Anthropodemus plutonicus* (1666) de Johannes Praetorius, à l'érudition d'un « antiquaire »[28] dont l'un des mérites est d'avoir soigneusement recueilli maintes histoires extraordinaires. Ce dernier y relate en effet les deux exemples suivants:

> In den holländischen Chroniken liest man, Cornelius von Amsterdam habe an einen Medikus Namens Gelbert nach Rom geschrieben: daß im Jahr 1531 in dem nordischen Meer, nahe bey Elpach, ein Meermann sey gefangen worden, der wie ein Bischof von der römischen Kirche ausgesehen habe. […]
>
> Im Jahr 1433 hat man in dem baltischen Meere gegen Polen, einen Meermann gefunden, welcher einem Bischof ganz ähnlich gewesen. Er hatte einen Bischofshut auf dem Haupte, seinen Bischofstab in der Hand, und ein Meßgewand an. […] Dieses ist zu lesen in Flandr. Chronic. in Hist. Ecclesiast. Spondani, wie auch in den Memorabilibus Wolfii.[29]

---

26 Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges* [1561], in: *Animaux, monstres et prodiges*, Paris 1954, p. 166.

27 Konrad Gesner, *Fischbuch. Das ist ein kurtze, doch vollkom(m)ne beschreybung aller Fischen so in dem Meer und süssen wasseren[...]*, Zürich 1563. Gesner livre à ses lecteurs une double illustration de ces hommes des mers avec les légendes suivantes : « Monachus marinus. Ein Meermünch / Ein Münchfisch » et « Episcopus marinus. Ein Meerbischoff » (édition de Frankfurt 1598, p. 105).

28 La qualification est de Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, trad. M. Aymard, Paris 1992, p. 145. Dans ses *Esprits élémentaires*, Heine caractérise l'écriture de Praetorius comme un « amalgame d'inepties, un ramassis de superstitions, d'histoires bigotes, de récits abracadabrants, de citations érudites, de choux et de navets » (Henri Heine, *Ecrits mythologiques*, trad. Marie-Ange Maillet, Paris 2004, p. 25). Carlo Ginzburg se montre moins sévère à l'égard du polygraphe dont il souligne l'« objectif de détachement scientifique » (*loc. cit.*).

29 Heinrich Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, éd. par Manfred Windfuhr, Hamburg 1987, t. 9, p. 24 *sq*.

Heine ironise sur les élucubrations de Praetorius sans se douter que Fischart, en son temps, avait déjà détourné cette bizarrerie de l'histoire naturelle à des fins anticléricales et antipapistes tout comme, semble-t-il, Praetorius lui-même.[30]

Histoires tragiques en images et satire confessionnelle

Le milieu du XVI[e] siècle est marqué par l'essor du genre journalistique de l'*histori* ou *historia* relatant des faits divers tragiques et parallèlement par le succès des *Teufelsbücher* et de la *Schwankliteratur* qui emprunte certains de ses thèmes à la publicistique illustrée, notamment le *Rollwagenbüchlin* de Jörg Wickram de Colmar 1555 ou le *Wegkürzer* (1557) du Strasbourgeois Martin Montanus qui vit en Souabe. Le sensationnalisme des « Nouveaux journaux » est très friand de phénomènes singuliers ou surnaturels relatés sous des titres topiques comme « wunderbarliche erschröckenliche warhafftige geschicht » dotée d'une *applicatio moralis* avec une mise en garde récurrente contre le diable et ses méfaits.

La feuille intitulée *Ein grausamlich mord*[31] relate le crime d'un curé sur la personne d'une femme enceinte qu'il avait confessée le jour même. Le fait divers sera repris l'année suivante par Martin Montanus au chapitre 33 de son *Wegkürzer*. Le récit épistolaire de l'auteur qui dit avoir interrogé des témoins directs de l'affaire (à la première personne), adressé à « son cher frère Heinrich », accrédite l'authenticité des faits rapportés. La jeune femme se rend dans la paroisse voisine pour se confesser et recevoir l'absolution, selon l'usage de l'ancienne religion, précise-t-on. Elle confie au curé qu'elle a trouvé une sacoche (*bulgen*) remplie d'argent et le prie de le signaler en chaire afin de retrouver le propriétaire. Le curé l'en dissuade et lui conseille de conserver le magot. Sur le chemin du retour, les douleurs de l'accouchement immobilisent la jeune femme dans un bosquet ou près d'un gué (*gestüd*). Le noble à qui les sacs appartenaient vient à passer près d'elle et l'interroge. La femme lui promet de lui révéler où est son bien s'il va chercher des femmes dans le village voisin pour l'aider à accoucher. Sur ces entrefaites surgit le curé qui poi-

30 « Ich spreche allhier wegen der erwähnten Meermünche und Bischöffe / daß es auch Teuffels-Gespenster gewesen; Als der damit sonderlich seinen eigenthümlichen Pabstthums einen Vorschub thun wollen / umb die Richtigkeit ihrer Kuten und des andern Tandes zu behaupten." Anthropodemus plutonicus, oder neue Weltbeschreibung von allerley wunderbaren Menschen, p. 150; cité in: Heinrich Heine (note 29), p. 484.

31 *Ein grausamlich mord/ so geschehen ist in dem Minsterthal [...]*, [Strasbourg, 1556] in: Wolfgang Harms (note 20), t. 6, pl. 70. Cf. également la contribution de Michael Waltenberger, 'so ist nun von nöten, das ich etwas von kläglichen dingen schreibe…'. Not- und Kontingenzerfahrung im Wegkürzer des Martin Montanus, in: *Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs 573*, n° 2, 2006, p. 6–14.

gnarde la femme et lui coupe la tête qu'il emporte avec les sacs par devers lui. A son retour, le noble horrifié par le spectacle se lance à la poursuite du meurtrier qu'il retrouve grâce aux traces de sang dans la neige fraîche. Il attache le criminel par les poignets et le traîne derrière son cheval jusqu'à la cité voisine où il sera emprisonné dans une tour avant d'être plongé, le 20 janvier, dans un chaudron d'huile bouillante. Le récit est factuel, sans emphase, économe en marqueurs appréciatifs : le curé est désigné comme impudent (*schantlossig*), la femme comme brave (*gute fraw*), le crime est qualifié de misérable (*ellendlich*). L'anecdote est dépourvue de tout épilogue moralisateur, visant expressément la seule information du public (« aff dass es allen menschen kuntbar werde »). A l'inverse, Montanus reprend fidèlement la relation de l'événement et ajoute un *epimythion* d'esprit très luthérien dans lequel le coupable est désigné comme un mécréant devenu la proie du diable et s'achève par un poème exhortant le Chrétien à résister aux attaques du Malin. Le récit fait suite à des histoires comiques d'adultères impliquant des moines, dans la veine de Boccace. La visée anticléricale est manifeste et le message luthérien explicite, contrairement à la feuille volante, même si dans cette dernière, le fait que le coupable livré à un châtiment exemplaire soit un curé cupide et cruel n'est pas innocent. L'illustration retrace, selon le procédé iconographique médiéval de la narration continuée, les moments du récit les plus sensationnels avec des images-choc qui revêtent une fonction parénétique.

Une autre estampe intitulée *Ein wunderbarliche warhafftige seltsame geschicht/ von einem Pfaffen und seiner Kellerin*[32] (vers 1550–1555) comprend un récit versifié en *Knittelverse*. Un père de noble extraction mais désargenté ne parvient pas à marier sa fille de vingt ans, pourtant belle et agréable. Celle-ci ne trouve d'autre prétendant qu'un curé du voisinage, secrètement amoureux, qui lui propose de devenir sa gouvernante, lui promettant une vie de plaisirs. Comme la jeune femme lui expose ses craintes de finir en enfer, le curé se prévaut de son pouvoir d'exorciser le démon (*den Teufel mag beschweren*) et d'absoudre les péchés (*absoluieren*). Il la dissuade de vouloir contracter un mariage dont il dépeint les désagréments. La jeune fille se laisse finalement convaincre et se résout à devenir sa concubine, faute de mieux. Au terme de sept années de concubinage, le diable fait irruption dans la maison et se saisit de la gouvernante. Le curé, arrivé à la rescousse, ne parvient pas à conjurer le diable qui emmène la catin (*Hürn*) et promet de venir bientôt chercher celui qui lui appartient déjà. La morale exhorte les jeunes femmes à se méfier des curés et à ne pas trop bavarder avec eux (*klaffen*).

32 Wolfgang Harms (note 20), t. 6, pl. 68.

La feuille illustre un point de doctrine: le rejet par les protestants de la règle du célibat ecclésiastique qui favorise le concubinage des prêtres, pourtant condamné par l'Eglise au même titre que leur mariage, ainsi que la défense en creux de l'idéal du mariage, par la critique qu'en fait le personnage dépravé du curé. Elle se livre aussi à la satire d'un clergé vivant dans l'aisance matérielle, comme en témoignent à la fois l'image – à en juger par les vêtements que porte le curé – et le récit qui le présente comme amateur de bonne chère, de boisson et de jolies femmes. L'exploitation polémique de la croyance populaire au diable, à l'acmé de l'épidémie européenne de sorcellerie, s'appuie sur l'iconologie traditionnelle du Diable. Le récit et l'image ont force de réalité: le caractère tangible de Satan, sa présence réelle, ne font aucun doute pour les luthériens qui prennent sa menace au sérieux et dénoncent l'inutilité du rituel exorciste auquel s'adonne le curé, un esprit faustien qui pèche par *superbia* et se fait fort d'invoquer et de domestiquer le diable auquel en vérité il appartient, alors qu'il importe pour tout vrai chrétien de le tenir à distance. Dans l'un et l'autre cas, les curés sont présentés comme des personnages manipulateurs, retors et corrompus, qui abusent de l'autorité que leur confère leur charge et de la confiance des faibles, de femmes fragilisées par leur état ou leur condition sociale.

Ce récit « populaire » a une source savante puisqu'il s'agit à l'origine d'une dispute académique (*Quodlibet-Disputation*) prononcée à Heidelberg en 1499, une satire du concubinage des prêtres. Cet écrit de circonstance, un exercice d'école à l'intention d'un petit cercle de lettrés, n'en connut pas moins, grâce à sa publication, une diffusion extra-universitaire. L'édition imprimée comporte une illustration sur laquelle on voit la gouvernante franchir le seuil de l'enfer.[33] Dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle, on observe une forte convergence entre la publicistique protestante imprimée, l'homilétique et les recueils d'*exempla*, d'histoires merveilleuses et de facéties, ou encore un roman en prose comme l'*Historia du Dr Faust* de 1587 qui mêlent superstitions populaires, démonologie savante et satire confessionnelle. Dans les formes brèves comme dans le récit en prose, les luthériens présentent Satan comme l'exécuteur des hautes œuvres de Dieu.

33 Cf. Oliver Duntze, *Ein Verleger sucht sein Publikum. Die Straßburger Offizin des Matthias Hupfuff (1497/98–1520)*, München 2007, p. 201 ; aussi Erich Kleinschmidt, Scherzrede und Narrenthematik im Heidelberger Humanistenkreis um 1500. Mit der Edition zweier Scherzreden des Jodocus Gallus und dem Narrenbrief des Johannes Renatus, in: *Euphorion* 7 (1977), p. 47–81, ici p. 50.

La nonne fessée par son confesseur et autres pastiches

La lubricité des prêtres avec leurs « concubines », les paroissiennes mariées ou les nonnes est un topos de la littérature anticléricale bien antérieure à la Réforme. Mais la littérature et la publicistique protestantes, depuis Hans Sachs déjà, en font un thème de prédilection. Témoin cette gravure sur cuivre strasbourgeoise *Im Kloster garten wirdt verricht solch disciplin wie man hie sicht* (Strasbourg, entre 1587 et 1593)[34] qui, comme la précédente, mêle misogynie et satire du clergé. La scène libertine se déroule dans cet *hortus deliciarum* qu'est le jardin du couvent au premier plan dont les courbes et les rondeurs contrastent avec la rigueur angulaire de la vie claustrale que figure l'imposante bâtisse à l'arrière-plan. La gravure sur cuivre est seulement agrémentée d'un distique qui ironise sur la discipline conventuelle dont on peut constater *de visu* le relâchement, voire l'adoucissement l'extrême. On sait que le luthéranisme rejette la discipline monastique comme il récuse le célibat des prêtres et récuse toute forme de pénitence pour obtenir la grâce de Dieu: jeûne, génuflexion ou flagellation volontaire avec des disciplines. La gravure montre un moine, reconnaissable à sa tonsure, à califourchon sur une nonne dont il s'applique à fouetter le postérieur dénudé avec une queue de renard. Dans l'iconographie morale contemporaine, on trouve des scènes similaires d'une femme agenouillée, mains jointes, que son mari corrige pour son infidélité, cette fois-ci avec un véritable fouet. Dans la scène profane, la flagellée implore en priant la clémence de son mari, quand ici la nonne débauchée fait un geste hypocrite de prière devant son confesseur. Outre les innombrables représentations d'Aristote chevauché par la courtisane Phyllis,[35] l'iconographie satirique du monde renversé est riche en images de chevauchées à rebours sur un animal vil (âne ou porc), héritées des coutumes charivariques et carnavalesques médiévales.

La scène est l'illustration d'une double immoralité, une double entorse aux normes sociales et sexuelles de la part d'un moine prévaricateur qui enfreint l'observance des règles conventuelles et s'adonne à un jeu sadomasochiste proscrit. Ajoutons à ce tableau satirique le « symbolisme déguisé » (Panofsky) de la queue de renard. Celle-ci atteste d'une part qu'il s'agit d'une flagellation légère de nature érotique et, d'autre part, elle renvoie, comme synecdoque, à l'animal emblématique

34 In: Wolfgang Harms (note 20), t. 4: *Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt*, 1987, pl. 20.

35 Cf. entre autres Pietro Marsilli, Réception et diffusion iconographique du conte de Aristote et Phillis en Europe depuis le Moyen Âge, in: Danielle Buschinger et André Crépin (éd.), *Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge. Actes du colloque des 24–27 mars 1983*, Göppingen 1984, p. 239–269.

de la ruse, du mensonge et de l'hypocrisie. Dans l'iconographie morale, le motif est lié à la sexualité, au commerce charnel et à la prostitution. C'est notamment l'un des attributs de l'oiseleur, avec sa perche engluée sur l'épaule, et des lansquenets, qui ornaient parfois leur pique d'une queue de renard aux vertus prophylactiques, également considérés comme des dépravés et des parasites. Dans la propagande iconographique des Réformés, le renard incarne les prélats qui prêchent leurs ouailles (des oies) ou le pape comme prince temporel.[36] Sur une feuille anticléricale dénonçant le commerce des indulgences de Johann Tetzel,[37] c'est aussi un moine dominicain qui tient sous son bras plusieurs queues de renard.

Cette estampe satirique a un antécédent dans une affaire contemporaine dont la publicistique a fait une *Historie*: le moine franciscain Cornelis Adriaenszoon Brouwer de Dordrecht fut accusé de fesser secrètement en guise de pénitence les jeunes filles qu'il confessait après les avoir contraintes de se déshabiller.[38]

Je terminerai par l'estampe coloriée de 1585 *Prognosticon Oder Practica auff das 1586 und etliche andere nachfolgende Jar [...]*[39] et légendée par Eusèbe Philadelphe, écrivain calviniste suisse prolixe. Il s'agit d'un pastiche de pronostication imputé à de pseudo-« Jésuites pragois » dont le caractère contrefait n'apparaît clairement qu'à la lecture du texte qui est un pamphlet antipapiste virulent et un appel à l'unité et à la résistance des chrétiens, des Suisses et des princes allemands contre les exactions sanglantes de l'Espagne et des catholiques. L'auteur utilise habilement le titre, une pronostication pour l'année 1586 – « calculée selon le nouveau calendrier romain » adopté en 1582 et ajusté au temps astronomique – et la « belle peinture », comme il l'appelle, comme accroche thématique et visuelle pour inciter à l'achat de l'estampe. L'image montre les chevaliers de la Toison d'Or aux prises avec des animaux héraldiques, dont le lion des Provinces-Unies et le taureau suisse. Le collier de l'ordre de la Toison d'Or, symbole de l'Espagne depuis que Charles Quint en a fait don à son fils Philippe II, entoure et protège le Saint-Siège (où trône le Diable), les archevêchés et leurs riches vignobles. L'année 1585 est une année funeste pour les Réformés. Elle marque en France le début de la huitième guerre de religions. L'édit de Nemours enjoint aux calvinistes d'abjurer leur foi ou de quitter le royaume. Aux Pays-Bas, le gouvernement espagnol chasse les protestants des provinces méridionales vers le Nord qui s'apprête à la guerre et recherche l'alliance

36 Wolfgang Harms et Michael Schilling, *Das illustrierte Flugblatt der frühen Neuzeit. Tradition – Wirkungen – Kontexte*, Stuttgart 2008, p. 179 *sqq*.

37 Wolfgang Harms (note 17), pl. 7.

38 Cet épisode inspira au XVII[e] siècle une peinture à Nicolaes Maes. Cf. Wolfgang Harms (note 20), t. 2: *Historica*, 1997, pl. 108.

39 Cf. Wolfgang Harms (note 20), t. 7, pl. 167.

avec l'Angleterre. L'auteur exprime sa détresse devant la puissance militaire de l'Espagne en Europe et la magnificence du Pape aidé de ses « noirs corbeaux » jésuites. A présent, les prétendants espagnols convoitent l'Allemagne et entament leur ronde autour de la fiancée. Les années à venir ne présagent rien de bon et l'auteur compte sur l'aide de Dieu pour réduire ces prédictions à néant.

L'ambiguïté est notable: l'auteur semble accorder du crédit aux prédictions « astrologiques » tout en refusant d'y croire. Les Réformateurs composent avec la popularité de l'astrologie tout en la condamnant. En 1527, Luther préface une réédition de la *Pronosticatio* de Jean de Lichtenberg, mais il déclare dans ses *Propos de table* (1543): « Was von Gott geschicht, und sein Werk ist, das soll man dem Gestirn nicht zuschreiben. Die rechte christliche Religion confutirt und widerlegt solche Mährlein und Fabelwerk allzumal ».[40] Calvin publie son *Advertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire* en 1549. Fischart, à la suite de Rabelais et de sa *Pantagruéline Prognostication pour l'an 1533*, parodie les pratiques divinatoires, notamment dans des feuilles volantes, de la même façon qu'il parodie, comme nous l'avons vu, cet autre genre médiatique que sont les récits de prodiges.

Conclusion

Dès la première décade de la Réforme et jusqu'à la célèbre série de vignettes de 1545, Melanchthon et Luther eurent recours à l'arme de l'image imprimée de grande diffusion dans leur combat contre la papauté. A Nuremberg, ils furent secondés entre autres par les trois « peintres impies »: Barthel, Beham et Pencz, associés à Hans Sachs. Quant à Strasbourg, c'est, au XVI^{e} siècle, le centre le plus productif après Wittenberg et Nuremberg en matière de propagande iconographique luthérienne, qu'il s'agisse de sujets componctifs ou bien de pièces polémiques dues notamment à la collaboration de Tobias Stimmer et de Johann Fischart. Pour accroître l'efficacité pragmatique et susciter une large adhésion du public, les graveurs et auteurs protestants empruntent aux pratiques et superstitions populaires, tout comme la production concomitante mais quantitativement bien moins importante de leurs antagonistes catholiques; ils utilisent les procédés contemporains de la caricature et pastichent ou investissent le genre éditorial éprouvé des *Nouveaux Journaux*. Tantôt images-symboles, tantôt images-témoins de la corruption du clergé couplées à une épigramme versifiée ou à une *historia*, ces estampes sont

40 Cité par Joël Lefebvre, *L'Histoire du docteur Faust (1587), traduction, introduction, notes et glossaire*, Paris 1970, p. 201.

toujours des images-choc qui flattent les pulsions gélasine, libidineuse ou morbide des « regardants » (*Anseher*).

Si Luther, contrairement à Melanchthon, prend ses distances avec les sciences divinatoires, l'astrologie ou les pronostications, et si les Luthériens les tournent en dérision dans plusieurs feuilles satiriques, le Réformateur et les médias protestants continuent de croire aux prodiges comme châtiments divins, qu'il s'agisse des présages célestes (apparitions célestes, nuées d'oiseaux, etc.), marins (échouage de baleines ou attaque de monstres marins) ou corporels : malformations monstrueuses ou stigmates inscrits dans la chair des nouveaux nés et dus à l'imagination maternelle. Selon la théorie des signatures développée notamment par Paracelse, les phénomènes naturels macro- ou microcosmiques sont des signes divins. Dans la production médiatique réformée de la deuxième moitié du XVI^{e} siècle, l'instrumentalisation de la croyance au diable et aux prodiges sert la confessionnalisation de la société qui instaure une disciplinarisation sociale sous le contrôle de ce que Jean Delumeau appelle la « pastorale de la peur ».[41]

41 Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^{e} – XVIII^{e} siècles).Une cité assiégée*, Paris 1978.

Französische Erbauung in deutschen Bibliotheken: das Beispiel Jean Puget de La Serre

Helga Meise (Reims)

Der folgende Beitrag nimmt einen Autor in den Blick, der im 17. Jahrhundert höchsten Zuspruch fand, heute aber so gut wie vergessen ist. Gemeint ist Jean Puget de La Serre (1594–1665), geboren 1594 in Toulouse, gestorben 1665 in Paris. Der Bibliothekar von Gaston d'Orleans (1608–1660)[1] in Paris und – nach einem Aufenthalt in Lothringen – „historiographe"[2] von Maria von Medici (1573–1642) in Brüssel ließ sich nach ihrem Tod 1642 erneut in Paris nieder, wo er, von Richelieu protegiert, eine Pension erhielt und zum „conseiller d'Estat ordinaire"[3] ernannt wurde.

Die zeitgenössischen Urteile über den überaus erfolgreichen, sehr gut verdienenden Vielschreiber, der auch die Paratexte, insbesondere Dedikationen und Kupferstiche, virtuos zu handhaben wusste, sind wenig zimperlich. Die *Pompe funèbre de Scarron* von 1662 vermerkt, „que ses livres ne lui coûtaient que la peine de les écrire ou de les dicter".[4] Tallemants *Historiette*, abgefasst kurz vor La Serres Tod, setzt die Pointe an den Anfang: „Il a une malheureuse facilité à escrire qui luy a fait mettre au jour plus de soixante volumes, tant grands que petits, qui, à la vérité, ne sont que des rhapsodies."[5] Gabriel Guérets (1641–1688) *Parnasse réformé* von 1668 erteilt La Serre selbst das Wort:

> Je composois un livre en une soirée, auquel je n'avois même pas songé deux heures auparavant. Ma plume toujours volante ne pouvoit suivre la rapidité de ma pensée, et souvent j'ay fait des ouvrages entiers sur le dos de mon imprimeur.[6]

1 Gilles Banderier, Un faux roman à clef: *Le Roman de la Cour de Bruxelles* de Jean Puget de La Serre, in *Littératures classiques*. Lectures à clés sous la direction de Mathilde Bombart et Marc Escola, 54 (2005), S. 117–127, hier S. 120.
2 Tallemant des Réaux, *Historiettes*. 2 Bde., Paris 1970, Bd. II, S. 542–544, hier S. 542.
3 Ebd., S. 543.
4 Zit. nach Tallemant, *Historiettes* (Anm. 2), S. 1352.
5 Tallemant, *Historiettes* (Anm. 2), S. 542.
6 Gabriel Guéret, *Parnasse réformé*, 1668, zit. nach Tallemant, *Historiettes* (Anm. 2), S. 1352.

Gouret läßt ihn selbstbewußt fortfahren:

> Qu'on appelle si l'on veut mon style galimathias, ce galimathias a eu pour luy la fortune; il s'est rendu célèbre par toute la France. Il a passé avec bonheur chez les estrangers, et je n'ay point fait gémir de presse qui n'ait enrichy le libraire. Avec une main de papier que je barboullais, j'ay triomphé en mille endroits de l'Europe.[7]

Serre brachte ein *Bouquet des plus belles fleurs de l'éloquence* heraus. Er veröffentlichte Panegyrik, Leichenreden und höfische Festberichte, Romane, Historien, Fabeln und Theaterstücke mit religiöser und historischer Thematik, Briefsteller, Meditations- und Erbauungsliteratur,[8] moralische Abhandlungen und Anleitungsliteratur.

Wie intensiv die Rezeption der Meditations- und Erbauungsliteratur La Serres in Deutschland ausfiel, möchte ich an den Beständen der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel und der Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt exemplarisch darstellen. Zuerst gebe ich einen Überblick über die Bestände, dann wende ich mich einzelnen kulturellen Praktiken zu, dem Übersetzen, dem Lesen und dem Übersetzen/Schreiben. Festgehalten sei, dass die Übersetzungen als solche, etwa im Hinblick auf Vergleiche zwischen Original und Verdeutschung, in diesem Zusammenhang nicht thematisiert werden.

Überblick über die Bestände

Die Schriften La Serres, die heute in Wolfenbüttel und Darmstadt aufbewahrt werden, vermitteln einen ersten Eindruck von der Verbreitung der Werke des Autors im Alten Reich.

Drei Momente fallen auf. Da ist zum einen die ungleichmäßige Verteilung zwischen Wolfenbüttel und Darmstadt: La Serres Werk ist in Wolfenbüttel in seiner ganzen Breite vertreten. 48 der 91 Einträge – die Bibliothèque Nationale de France in Paris verzeichnet insgesamt 182 Notate – verweisen auf französischsprachige Titel aus den Jahren 1618 (*Les artifices de la court ou les amours d'Orphée et d'Amaranthes*) bis 1668 (*Le Miroir qui ne flatte point*). Dies stellt trotz der mitgezählten Neuauflagen einen repräsentativen Querschnitt der Publikationen des Autors zu Lebzeiten dar und belegt eine kontinuierliche deutsche Rezeption in der

7 Ebd., S. 1351f.

8 Vgl. zu den Begriffen Stephanie Wodianka, *Betrachtungen des Todes. Formen und Funktionen der ‚meditatio mortis' in der europäischen Literatur des 17. Jahrhunderts,* Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit, 90), S. 14–20.

Originalsprache. Die Titel bedienen etwa zu gleichen Teilen „la Cour“ (höfisch-galanter Roman, Tragödie, antike Literatur, zeremonielle Schriften) und „la Ville“[9] (gesellschaftsethische Diskussion um den Hofmann,[10] Briefsteller, Komplimentierlehren). Hinzu kommen ungefähr ebenso viele religiöse Titel auf französisch, insbesondere solche der Meditations- und Erbauungsliteratur, die übergreifend beide Publikumsgruppen angesprochen haben dürften. Demgegenüber weist der Katalog der Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt lediglich 6 Titel La Serres nach, vier zu Meditation und Erbauung, einen zur Diskussion um den Hofmann, eine Gesamtausgabe. Allerdings sind die Darmstädter Bestände im Zweiten Weltkrieg stark zerstört worden.

Geht man die deutschsprachigen Wolfenbütteler Titel durch, frappiert zweitens, dass mehr als die Hälfte – 24 von 43 Titeln – aus Leipzig stammen. 21 davon kommen allein bei den Erben Henning Grosses (1553–1621) heraus, dem Verlag, dessen Gründer mit der Erfindung des Messkatalogs 1594 „einen erheblichen Teil des Buchhandelsgeschäfts von Frankfurt nach Leipzig geholt“[11] und sich in der Folge als „Großverleger besonders theologischer Werke“[12] etabliert hatte. Auch die Übersetzungen erscheinen zu Lebzeiten des Autors. 10 Jahre nach dessen Tod bringt der Verlag Grosse 1675 eine Gesamtausgabe mit je 12 Titeln heraus, da, so der Verleger in seiner „Neuen Vorrede“, „nunmehro von | vielen Jahren her etliche derselben gemangelt/ und also diese Schriften alle zusammen in keinem Buchladen/ ja auch so gar zu Leipzig noch Frankfurt am Mayn nicht zu bekommen gewesen/ die meiste aber in diese Handlung wegen des Verlags gehören […]“.[13] Er geht die deutsche Rezeption von den ersten Übersetzungen an bis zum Jahre 1675 kritisch durch. Aus dem Umstand, dass La Serre Hausautor von Grosse sei, leitet er sein Recht her, „dieses Weltberühmten Mannes Schaffen in einerley Format/ als in Octavo mit schöner Schriffet/ nachdencklichen Kupffern/ und auf schönem Papier Gott zu Ehren und dem Vaterlandt zum besten drucken zu lassen“[14] – die Überarbeitung von schlechten Übersetzungen eingeschlossen. 1686 folgt eine Neuauflage.

9 Vgl. Erich Auerbach, La Cour et la Ville ([1]1933), in: Ders., *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern 1951, S. 12–50.

10 Manfred Beetz, *Frühmoderne Höflichkeit. Komplimentierkunst und Gesellschaftsrituale im altdeutschen Sprachraum*, Stuttgart 1990 (Germanistische Abhandlungen, 67).

11 *Neue Deutsche Biographie*. Hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bisher Bd. 1–24, Berlin 1953–2010, Bd. 7 (1966), S. 148.

12 Ebd.

13 [Jean Puget de La] Serre, *Lehr= und Sinnreiche Schriften*, Frankfurt am Mayn und Leipzig 1675, fol. 2v.

14 Ebd.

Die Druckorte der 19 weiteren Wolfenbütteler Titel verteilen sich auf das Gebiet des Reiches nördlich des Mains bzw. die Niederlande, Frankfurt (3), Köln (1), Hamburg (2), Rostock (1), Breslau (2), Schweidnitz (1) und Leiden (2). Lediglich je ein Titel stammt aus Wien und Regensburg.

Drei Titel La Serres wurden im 18. Jahrhundert gedruckt, 1717, 1723 und 1754. Die letzten beiden führen den Namen des Autors noch auf dem Titelblatt, lassen die jeweilige Vorlage aber kaum noch erkennen. Dazu passt das Befremden Zedlers von 1743. Er zitiert ausführlich Morhofs *Polyhistor*:

> Bisweilen schreibt er etwas scharf und sinnreich, öffters aber kriecht er auch auf der Erden her, daß es fast das Ansehen hat, als wenn er sich nicht seiner eigenen Erfindungen dabey bedienet, sondern vielmehr aus fremden Quellen zuweilen seine Wiesen gewässert habe. Man muß sich dahero billig verwundern, wie diese Sachen so vielfältigen Beyfall erhalten.[15]

Zedler bringt La Serres Wort über seinen „Galimathias" und kommt dann auf seine Einnahmen zu sprechen, die aber gerade an ihre Grenzen stießen: „daß seine Schriften einzeln zwar abgegangen, da er sie aber zusammen drucken lassen, keinen Käuffer gefunden."[16] Zedler führt 16 Titel La Serres an. 14 davon sind in Wolfenbüttel vorhanden, als zuletzt erschienener auch der von 1723.

Übersetzen

Die Übersetzer werden nicht in allen Drucken genannt. Der im Wolfenbütteler Bestand zuerst übersetzte Titel ist zugleich der prominenteste. Es handelt sich um Martin Opitz' Übertragung der *Süßen Todesgedanken*, Breslau 1632 ([1]1631). Die Titel, die ab 1633 in schneller Folge bei Grosse in Leipzig erscheinen, weisen Henning Grosse (1612–1637), wohl den Enkel des Verlagsgründers, zweimal als Übersetzer aus (1634, 1637), Johann Moritz Friederich, Beamter am Hof von Sachsen-Altenburg, zwölfmal (1633–1652). Petrus Sartorius, Prediger am dänischen Hof,

15 Johann Heinrich Zedler, *Grosses Vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*. 64 Bde. Halle und Leipzig 1732–1750, Bd. 37 (1743), Sp. 431f. Daniel Georg Morhof (1639–1691), Jurist, Polyhistor, Rhetoriker, Gelegenheitsdichter, Literaturhistoriker, veröffentlichte seinen *Polyhistor sive De notitia auctorum et rerum commentarii* erstmals 1688 in Lübeck, bis 1747 folgten fünf weitere Ausgaben, vgl. Franz Günter Sieveke, Daniel Georg Morhof, in Walther Killy (Hrsg.), *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*. 15 Bde., Gütersloh/München 1988–1993, Bd. 8 (1990), S. 222–224.

16 Zedler, *Universal-Lexicon* (wie Anm. 14), Sp. 432.

und Otto Krantz, Student, bringen je eine Übersetzung bei Hauboldt in Frankfurt heraus, Etienne Debrulere dit de Fontaine eine in Rostock 1673. [17]

Weitere Aufschlüsse liefern Widmungen und Vorworte. Während Henning Grosse auf jede Widmung verzichtet, begnügt sich Opitz' „Vorrede" mit der Anrede „Der Dolmetscher an seinen Herrn". Gemeint ist Carl Hannibal von Dohna (1588–1633), „Führer der katholischen Partei in Schlesien",[18] in dessen Auftrag Opitz 1630 nach Paris gereist war. Alle anderen Übersetzer nennen ihre Gönner und Förderer explizit.[19] Wie üblich geben sie ihre Arbeit als „Geschenk"[20] aus, sei es im Gegenzug zu bereits erwiesenen „Gnaden",[21] sei es im Vorgriff darauf.[22] Friederich, der bis 1661 zum „Wittumbs Secretarius und Verwalter des Teutschen Hauses"[23] in Altenburg avanciert, wendet sich seit 1638 ausschließlich an Fürstinnen als Widmungsträgerinnen.[24] Der *Helleuchtende unbetriegliche Spiegel* von 1649 ist dabei merkwürdig übercodiert, eignet Friederich ihn doch gleichzeitig den drei ‚dienstältesten', mittlerweile verwitweten Fürstinnen in Eisenach und Altenburg, den beiden Fürstinnen in Altenburg und Gotha und „Sämptlichen Landgräfinnen in Düringen" zu.[25]

Opitz' Vorrede führt die Gründe für seine Übersetzung näher aus. Da ist zum einen das *factum brutum*, das zu beständigem Meditieren anhalte:

---

17 Nähere Angaben zur Biographie sind bei allen dreien noch zu ermitteln.

18 Jan-Dirk Müller, Nachwort, in Martin Opitz, *Gedichte. Eine Auswahl*. Hrsg. von Jan-Dirk Müller, Stuttgart 1970, S. 196–213, hier S. 199.

19 Vgl. J. P. de la Serre, *Wahre Erkanntnus seiner Selbsten […]*, Rostock 1673, von Etienne Debrulere dit le Fontaine der Herzogin von Mecklenburg gewidmet; [J. P. de La] Serre, *Gedanken von der Ewigkeit […]*, Frankfurt am Mayn 1667, von Petrus Sartorius seinem Förderer Christoph von Gabehl zugeeignet; [J. P. de] LaSerres, *Atheisten Grab […]*, Franckfurth 1674, von Otto Krantz wiederum Sartorius verehrt.

20 Martin Opitz, *Süße Todesgedanken […]*, Breslau 1632, fol. Aiiijr.

21 Johann Moritz Friederich, Vorrede, in: [J. P. de La] Serre, *Die Wollust des Todes […]*, Leipzig 1638, fol. IV.

22 Johann Moritz Friederich, Vorrede, in: [J. P. de La] Serre, *Die Wunder der göttlichen Liebe […]*, Leipzig 1640, fol. vj: „Neujahrspraesent und Schutz".

23 *Le Secretaire Alamode de la cour. Oder Politische Hof-Art allerhand zierlicher Sendschreiben.* Durch M. P. de la Serre, in Frantzösischer Sprach in Truck gegeben und vor Jahren Zur Ergetzlichkeit und nutzbringender Wirkung in unsere Teutsche Muttersprache übersetzet ietzo aber auff Ersuchen wiederumb mit Fleiß an etzlichen Orten geendert und verbessert von Johann Moritz Friedrichen. Leipzig, In Verlegung Heinning Grossen des Jung. Hinterlassenen Erben Anno. 1661, fol. iv.

24 Allein [J. P. de La] Serre, *Stundenbuch der Hoffleuth […]*, Leipzig 1637, ist zwei Fürsten gewidmet, und zwar zwei Vettern aus der Ernestinischen Linie des Hauses Sachsen, Friedrich Wilhelm von Sachsen (1603–1669) und Ernst I. von Sachsen-Gotha (1601–1675).

25 [J. P. de La] Serre, *Helleuchtender unbetrüglicher Spiegel […]. Nach dem Frantzösischen des Herrn P. de la Serre in unsere Teutsche Muttersprache ufs fleissigste umbgegossen und ausgearbeitet durch Johann Moritz Friedrichen*, Leipzig 1649, Titelei.

> Demnach aber diese wechselung deß Lebens/ welche wir mit falschem Namen den Todt nennen/ alle Geschlechter an Jahren/ alle Hoheit an Gewalt/ vnnd alle Tugenden/ darumb an | Güte vbertrifft dz keine grössere Tugend als wol Sterben ist; / weil uns auch das Leben mit dem bedinge geliehen wird/ das der grosse Glaubiger es alle Tage vnnd ohn auffkündigung mahnen vnd fodern möge; ja weil der jenige […] keines Trostes an seinem Ende würdig ist/ der an das Ende nie gedacht hat; als wird beydes E. Gn. […] annehmen […].[26]

Da sind zum andern die Vorzüge des französischen Autors:

> Zwar mir ist nit unwissend/ wie viel herrlich alte vnd newe/ geist vnd weltliche Scribenten uber dieser Sache in allen Sprachen zufinden sind: Dennoch aber/ weil hiervon nimmer zue viel gelesen/ noch weniger gedacht wirdt/ der auch so diß Büchlein gemacht gar eine feine Gabe an Einfällen vnnd ein liebliche Art an Worten hat/ ob sie schon nach der gewöhnlichen | Leyer allezeit nicht klingen/ so habe ich solches umb zue setzen […] umso weniger bedencken getragen […].[27]

Die übrigen Vorworte benennen zwar regelmäßig die höfische Position La Serres und seine stetig anwachsende „Berühmtheit", rufen aber die Zielsetzung der „erbaulichen Materien"[28] nur mehr kurz auf. Friederich erinnert daran, dass La Serres Schriften „Trostmittel"[29] seien, die sich dem „Nachsinnen"[30] und der „fortwürdigen Betrachtung des Todes"[31] verschrieben. Sartorius sieht seinen „nach dem Tod seiner Ehefrau betrübten Geist" durch dergleichen „Lehr- und Sinnreiche Schriften" „erquickt".[32] Für die Herzogin von Mecklenburg falle, so der Übersetzer Debrulere 1673, die „Affection" für „erbauliche discourse und die französische Sprache" immer schon zusammen.[33]

Gleichsam im Gegenzug machen die Vorworte das Übersetzen selbst zum Thema. Grosse sieht sich nicht nur von Freunden zum Druck gedrängt, sondern auch, weil er seine eigene Übersetzung einer anderen „weit vorziehe", zumal er sie „ohne Momus Augen/ dem Frantzösischen entgegen gehalten/ und vbersehen/ und

26 Opitz, a.a.O., fol. Aii v–Aiij r.
27 Opitz, a.a.O. fol. Aiii v–Aiiij r.
28 Johann Moritz Friederich, Vorrede, in: [J. P. de La] Serre, *Stundenbuch der Hoffleuth […]* (Anm. 27), fol. vj[v].
29 Ebd., fol. vj[r].
30 Johann Moritz Friederich, Vorrede, in: [J. P. de La] Serre, *Wunder der Göttlichen Liebe […]* (Anm. 25), fol. v[r]: „Solchen Wundern der göttlichen Liebe/ als der rechten Freude und Erlustigung der Frommen/ haben/ tief nachzusinnen/ und ihre Gedanken/ so viel ihnen Gottes Geist verliehen/ darüber uffzusetzen/ sich viel vernünfftige und geistreiche Gemüther beflissen/ worunter sonderlich der vorberühmte Sr. De la Serre, dessen Lob unsere halbe Himmelstrecke vielmal durchlaufen […]".
31 Johann Moritz Friederich, Vorrede, in: *Helleuchtender unbetrüglicher Spiegel* (Anm. 28), fol. ij.
32 Petrus Sartorius, An den vernünfftigen Leser, in: Serre, *Gedancken von der Ewigkeit […]* (Anm. 22), fol. iiijr.
33 Etienne Debrulere, [Vorrede], in: la Serre, *Erkenntnis seiner Selbsten […]* (Anm. 22), unpag.

darinnen nichts/ als was nicht unsere Landesart zu reden/ geendert/ oder da sonsten etwas außgelasset/ ergentzet."[34] Er kündigt gleich zwei weitere Übersetzungen „eben dieses Serre" an (*Unterhaltung* 1634), von denen er zumindest eine realisiert (*Grab der Wollüste*, 1637).

Nach seiner ersten Auftragsarbeit, der Übertragung der *Clythia* 1633, räumt Friederich zwar in seiner Übertragung des *Stundenbuch der Hoffleuth* 1637 seine „in der Sprache habende wenige Experientz und […] Schwachheit meines ubel politischen Styli"[35] ein, ebenso, daß er „einfältig"[36] übersetze. Aber er sieht seine Beschäftigung auch als „anfrischende Recreier- und Belustigung meines durch allerhand arbeitseitiger Mühwaltungen außgemergelten Gemüths"[37] und unterstreicht, daß er „zwar auffs einfältig=/ aber doch trewlichst= und sorgfältigste= […] ümbzusetzen/ veranlasset worden".[38] Er stellt weitere Übersetzungen in Aussicht und warnt Kritiker und Nachdrucker vor dem „succurs",[39] über den er verfüge. Auch Sartorius und Krantz stellen Fragen des Übersetzens direkt neben die meditativen Aspekte von La Serres „Sinn- und Lehrreichen Schriften".[40] Sartorius' eigene Lektüreerfahrung besteht in „Erquickung" und „Gemüths-Erlustigung", wie er in seinem Vorwort ausführt. Gerade dies habe ihn angetrieben, La Serre auch zu übersetzen:

> Ich hab darinne so herrliche Erfindungen und so anmuthige bewegliche Vorstellungen allerley zum Christenthum erbawlicher Dinge gefunden/ daß es schad wäre/ wann sie nicht alle den Bücher liebenden Teutschen mitgetheilet würden.[41]

Über die bloße Tatsache hinaus verweist er auf die Sorgfalt, die er aufgewendet habe: Er habe „sich darinnen beflissen einer reinen einfältigen und Teutschen Redens-Art/ auf daß deß Authori Meynung aufs trewlichste mit verständlichen

34 Heinrich Grosse, in: [J. P. de La] Serre, *Unterhaltung Guter Gemüther […]*, Leipzig 1634, fol. A3.
35 Johann Moritz Friederich, Vorrede, in: [J. P. de La] Serre, *Stundenbuch der Hoffleuth […]* (Anm. 27), fol. Avij.
36 Johann Moritz Friederich, Vorrede, in: Serre, *Wollust des Todes […]* (Anm. 24), fol. iv [v]: „er zwar einfältig/ sintemal ich in den weiten Feld der Eloquentz/ allda ich die Rhetorischen Blümlein hätte abbrechen und hierann wenden können/ nicht spatzieret/ […] umbzusetzen". So auch in seiner Übertragung von Serres *Wunder der Göttlichen Liebe* 1640 (Anm. 25) und *Helleuchtender unbetrüglicher Spiegel* 1649 (Anm. 28).
37 Johann Moritz Friederich, Vorrede, in: P. de la Serre, *Secretaire de la cour […]*, Leipzig 1638, fol. v[r].
38 Johann Moritz Friederich, Vorrede, in: Serre, *Helleuchtender unbetrüglicher Spiegel […]* (Anm. 28), fol. 7r.
39 Johann Moritz Friederich, *Secretaire de la cour […]*, 1638, fol. v[r].
40 Petrus Sartorius, An den vernünfftigen Leser, in: Serre, *Gedancken von der Ewigkeit […]* (Anm. 22), fol. iiijr.
41 Ebd., fol. iiijv.

Worten außgetrucket würde." Für Krantz ist die Übersetzung von La Serres *Atheisten Grab* 1674 nicht nur eine Reverenz vor dem inzwischen zum Pastor in Glückstadt arrivierten Sartorius, der ihn zur Erlernung des Französischen wegen des „grossen Nutzens so wohl als der Ergetzung" angehalten hatte, sondern auch der Ausweis, dass er die Sprach-„Übung" „so ziemlich soll getroffen" haben.

Lesen – die höfische Rezeption

Wie der oben erwähnte Rückgriff Friederichs auf Dedikationen, die sich besonders an fürstliche Damen richten und dabei offensichtlich die Widmungspraxis La Serres imitieren,[42] bereits nahelegt, sind Exemplare von La Serres Schriften vor allem in Büchersammlungen der Höfe des Alten Reiches nachzuweisen. In erster Linie kommen dabei Leserinnen in den Blick. Im Zuge ihrer Forschungen zu fürstlichen Witwen und ihren Bibliotheken hat Jill Bepler beeindruckend viele Einzelbelege aufgespürt, so gut wie ausschließlich aus nicht katholischen Territorien. Sie nennt etwa Clara Gräfin zu Schwarzburg-Frankenhausen (1571–1658), eine von 8 Schwestern aus dem Hause Braunschweig-Lüneburg in Celle.[43] Die Gräfin, wohnhaft in Heringen bei Nordhausen, war 60 Jahre lang Witwe.

> In ihrem ‚fürstlichen Kabinett' war sie von Büchern umgeben, und die Sammlung war fast ausschließlich erbaulichen Inhalts. […] Der materielle Wert der im Kabinett vorhandenen Bücher fällt besonders auf. Von den ca. 90 hier aufbewahrten Büchern hatte ungefähr ein Drittel kostbare Einbände mit Silberbeschlägen, darunter auch zwei handschriftliche Gebetbücher. Vermutlich stammten einige dieser kostbaren Bücher aus der Erbschaft ihrer Schwestern. Der im Kabinett stehende Schreibtisch der Gräfin hatte 8 Schubläden. Hier fand man das *Stundenbuch der Hofleute* und den *Frauenzimmers-Morgenwecker* von Puget de la Serre.[44]

Beide Werke waren Übersetzungen Johann Moritz Friederichs aus Leipzig. Die beiden Werke standen auch in der Bibliothek Elisabeth Sophias von Sachsen-Gotha, geb. Herzogin von Sachsen-Altenburg (1619–1680), der Gemahlin Ernsts I. von

42 Banderier, „roman à clef" (Anm. 1), S. 118f.

43 Jill Bepler, Die fürstliche Witwe als Büchersammlerin: Spuren weiblicher Lektüre in der Frühen Neuzeit, in: Detlev Hellfaier/Helwig Schmidt-Glintzer/Wolfgang Schmitz (Hrsg.), *Der wissenschaftliche Bibliothekar. Festschrift für Werner Arnold*, Wiesbaden 2009 (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens, 44), S. 19–40, hier S. 23. Vgl. auch Jill Bepler, Early Modern German Libraries and Collections, in: Max Reinhart (Hrsg.), *Early Modern German Literature 1350–1700*. Woodbridge 2007 (Camden House History of German Literature, 4), S. 697–735.

44 Bepler, Witwe (Anm. 43), S. 29.

Sachsen-Gotha (1601–1675).[45] Elisabeth Sophia, aus Altenburg gebürtig, ist eine der Widmungsträgerinnen von Friederichs *Hellleuchtendem unbetrieglichen Spiegel*. Wieder befanden sich die Bände in den Wohnräumen der Herzogin, im „Cabinett" bzw. in dessen unmittelbarer Nähe, im Vorgemach.[46]

Verbreitung und Umgang mit La Serres Schriften an deutschen Höfen sind auch für Hessen bezeugt. Wilhelm V. von Hessen-Kassel (1602–1637) übersetzte 1635 La Serres *Entretiens*. Unter dem Titel *Anmuthige Unterhaltung und sehr nutzliche Betrachtung der Eytelkeit der Welt aus dem Frantzösischen allen Tugendlieben Teutschen zum besten in ihre Muttersprach versetzet durch Wilhelmen V. Landgraven zu Hessen*[47] erschien 1641 eine erste, 1671 eine zweite Neuauflage. Im Nachlassinventar seiner Schwiegertochter, Hedwig Sophie von Brandenburg, verwitwete Landgräfin zu Hessen (1623–1683), wohnhaft in Schmalkalden, finden sich unter den „Theologischen Büchern" drei Notate zu La Serre: „Les merveilles de l'amour divin, De la Serre Schrifften und De la Serre Breviaire des courtisans, Item les douces pensées de la Mort de la Serre."[48]

Die Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt besitzt 6 Titel des Autors, eine französische Ausgabe des *Entretien des bons esprits sur les vanitez du monde*, Paris 1631, den *Breviaire des Courtisans*, Rouen 1642, den *Frauenzimmers-Morgenwecker*, Leipzig 1651, eine italienische Ausgabe des *Speccio che non inganna*, Bologna 1672 [*Le Miroir qui ne flatte point*], die Leipziger Gesamtausgabe von 1686 und eine italienische Ausgabe der *Dolci Pensieri […] Valle di Lacrime[…] 1721*.

Laut dem Besitzvermerk: „Ludovicus Landgravio di Hassio 1677" erwarb Ludwig VI. von Hessen-Darmstadt (1630–1678) den Bologneser *Specchio* im Jahr vor seinem Tode. Der *Breviaire des Courtisans* stand in einem der Schränke der Hofbibliothek;[49] diese war den Landgrafen direkt zugänglich. Zu vermuten ist, dass auch die drei übrigen Titel Familienmitgliedern gehörten. Ein handschriftliches

45 Roswitha Jacobsen, Die Büchersammlungen von Elisabeth Sophia (1619–1680) und Dorothea Maria (1654–1682), Herzoginnen von Sachsen-Gotha, in: Jill Bepler/Helga Meise (Hrsg.), *Sammeln, Lesen, Übersetzen als höfische Praxis der Frühen Neuzeit. Die böhmische Bibliothek der Fürsten Eggenberg im Kontext der Fürsten- und Fürstinnenbibliotheken der Zeit*, Wiesbaden 2010 (Wolfenbütteler Forschungen, 126), S. 261–283, hier S. 270.

46 Jacobsen, Büchersammlungen (Anm. 45), S. 268.

47 Vgl. Wilhelm V. von Hessen-Kassel, *Anmuthige Unterhaltung und sehr nutzliche Betrachtung der Eytelkeit der Welt aus dem Frantzösischen allen Augendlieben Teutschen zum besten in ihre Muttersprach versetzet durch Wilhelmen V. Landgraven zu Hessen. Jetzo aber wegen vielfaltigen Nachfrage uffs newe in diesem bequemen Format an Tag gegeben*, Cassel 1641 [1. Auflage 1635].

48 Freundliche Auskunft von Frau Dr. Jill Bepler, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 01.11.2010.

49 Auskunft von Frau Gisela Immelt, Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt, 27.04.2010.

Verzeichnis, das allein die „Geistlichen Bücher“ Sophia Eleonoras, geb. Herzogin von Sachsen (1609–1671), der Mutter Ludwigs V., aufführt,[50] nennt drei Titel La Serres, Friedrichs *Stundenbuch der Hoffleuth* und die *Wollust des Todes* sowie Grosses *Grab der Wollust*.[51] La Serre ist der Meditations- und Erbauungsliteratur der Landgräfin zugeschlagen, neben Bibeln, Gebet- und Gesangbüchern, Leichenpredigten etc. Sophia Eleonora, von den Zeitgenossen als Bücherliebhaberin gepriesen, besitzt eine umfangreiche eigene Bibliothek und baut die Hofbibliothek gezielt auf. Nach dem Tod ihres Gemahls 1661 bringt sie eine prächtig ausgestattete Leichenpredigt in Folio auf ihn heraus, das *Mausoleum*. Es überführt die eigene Betrachtung des Todes in die Memoria für den Toten und setzt sie gleichzeitig selbst in Szene, als Lesende und Schreibende bei der ‚Erfindung‘ ihres Werks.[52]

Das gleichfalls in Darmstadt nachgewiesene Werk, die *Dolci Pensieri Sopra La Morte*, eine Übersetzung von La Serres *Les douces pensées de la mort* ins Italienische, stammt von Ludwigs VI. jüngster Tochter, Elisabeth Dorothea (1676–1721), seit 1700 Gemahlin Landgrafs Friedrich III. von Hessen-Homburg (1673–1746).

Übersetzen/Schreiben

Vor dem Hintergrund des höfisch-familiär vermittelten Umgangs mit Meditations- und Erbauungsliteratur und im Anschluss an Sophia Eleonora geht ihre Enkelin Elisabeth Dorothea von Hessen-Homburg gleichsam einen Schritt weiter. Sie erweitert das Zusammenspiel von Lesen und Schreiben um eine weitere Praktik, das Übersetzen. Die *dolci Pensieri* kommen im Jahre ihres Todes 1721 heraus. Ihr vollständiger Titel lautet:

> I dolci Pensieri Sopra La Morte | Del Signor | Della Serre. | Tradotti in Lingua Italiana. | Da un Anima Devota.| Con aggionta di Christiane Preghiere | al fine d’ogni Capitolo.

50 Helga Meise, ‚Ein buch schlecht in braun pappier gehefft darin noch nichts geschrieben‘ – Von der ‚Kammer-‘ zur Privatbibliothek. Fürstinnenbibliotheken in Hessen-Darmstadt vom ausgehenden 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert, in: Bepler/Meise (Hrsg.), *Sammeln* (Anm. 46), S. 243–261.

51 Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt, Hs. 1841, fol. 16r.

52 Vgl. Jill Bepler/Birgit Kümmel/Helga Meise, Weibliche Selbstdarstellung im 17. Jahrhundert. Das Funeralwerk der Landgräfin Sophia Eleonora von Hessen-Darmstadt, in: Heide Wunder/Gisela Engel (Hrsg.), *Geschlechterperspektiven. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1998, S. 441–469.

| Stampati | Nella Valle de Lacrime, all' Insegna della | Morte d'Anno della nostra Redentione | 1721.[53]

Das Werk kreist um die Betrachtung des Todes in der Gewissheit der Auferstehung. Lesen, Übersetzen und Schreiben, Meditieren und Beten treiben einander wechselseitig hervor. Es ist bezeichnend, dass die Landgräfin, die an jedes Kapitel der Vorlage eigene Gebete anhängt, auch ihr Vorwort an den „Christlichen Leser" als Gebet abfasst. Ihr Ziel sei es, angesichts der Unzeitgemäßheit der Betrachtung des Todes: „was viele für fürchterlich und abscheulich halten", diese von neuem in ihr Recht einsetzen: „Strenge dich an und richte alle deine Gedanken auf einen guten Tod, der dich von Unglück und Elend dieses Lebens befreien wird und dich zu einem anderen, allzeit seligen und unsterblichen Leben emporheben wird. Amen."

Die „Lektüre" ihrer *Pensieri* erlaubt dem Leser, wie sie schreibt, „dich sowie Deinen Anfang und Dein Ende besser kennenzulernen". Lesen führt direkt zum ‚Nachsinnen': „Lieber Leser: denk gut über die Gedanken nach und verwende sie zu deinem persönlichen Nutzen; vergiss dabei nicht, dass es um das ewige Wohlbefinden geht." Die Landgräfin ordnet ihre Übersetzung ihrem „christlichem Eifer und Nächstenliebe" unter, thematisiert aber auch ihre eigene Arbeit: „[…] obwohl mir bewußt ist, dass diese vielleicht in einem nicht allzu erhabenen Stil verfasst ist. Nichtsdestotrotz bin ich überzeugt, dass die von mir verwendeten Ausdrucksweisen den Ansichten des Autors und einer wahrhaftigen und christlichen Frömmigkeit gerecht werden."

Wieder geht es darum, ein Werk zu schaffen, das die Betrachtung des Todes vorantreibt, sie aber gleichzeitig auch ausstellt. Meditation, Erbauung und Repräsentation[54] fallen in eins, La Serre vermag auch 1721 noch kulturelle und religiöse Praktiken zu bündeln und freizusetzen.

53 [E. D. L. D. H. H.], *Süße Gedanken über den Tod | Von Signor | Delle Serre | Übersetzt in die italienische Sprache | von einer frommen Seele | Mit christlichen Gebeten am Ende jeden Kapitels.* | Gedruckt | im Tal der Tränen, | zur Erkundung des Todes | im Jahr unserer Erlösung | 1721. Ich danke Herrn Michael Herold, Leipzig, für die Übersetzung von Anfang und Ende des italienischen Textes.

54 Das „Sonett" von D. C. B. D. M. „An die Übersetzerin E. D. L. D. H. H.", platziert auf der ersten Seite nach dem Titelblatt, apostrophiert sie mit den Worten: „Von illustrer Abstammung und von seltenem Talent/ als große Heldin zeigst du dich der Welt." Die Initialen lassen sich leicht auflösen, im Gegensatz zu denen, die sich unter dem Sonett finden.

Der Band behandelt Diskurse und Praktiken des Religiösen, wie sie sich in der Frühen Neuzeit in Frankreich und im Heiligen Römischen Reich ausprägten. Dabei wird das weite Feld zwischen der „Frömmigkeit der Vielen" und den Debatten in der Gelehrtenwelt abgeschritten.

Tanzvergnügen und Hexenglauben, Moralvorstellungen und konfessionelle Festkulturen waren Gegenstände von lebhaften Kontroversen, welche sich in einer Fülle von Texten und Bildern niederschlugen. Der Band will unterschiedliche Zugangsweisen zu diesen reichen Quellenbeständen erschließen.

Einmal mehr erweist sich die diskussionsfreudige und konfliktbereite Frühneuzeit als das farbenfrohe „Musterbuch der Moderne", das immer wieder zu neuen Befragungen Anlass gibt.

Dieser Band ist der erste einer Reihe, die die Ergebnisse der Tagungen und Diskussionen der deutsch-französischen CIERA-Forschergruppe zum Verhältnis von populärem und gelehrtem Wissen im 17. und 18. Jahrhundert veröffentlicht. Darüber hinaus können alle Forschungsarbeiten zu einschlägigen Themen hier ihren Platz finden.

Thomas Nicklas ist Professor für Neuere Geschichte an der Universität Reims Champagne-Ardenne.

ISBN 978-3-86977-035-2

www.uvhw.de