



HAL
open science

Dévotion et institution : Pour une histoire cohérente des confréries en Europe occidentale (XIIe-XVIIIe siècles)

Alexis Fontbonne

► To cite this version:

Alexis Fontbonne. Dévotion et institution : Pour une histoire cohérente des confréries en Europe occidentale (XIIe-XVIIIe siècles). Archives de Sciences Sociales des Religions, 2015, Religions et dictatures, 170, pp.191-208. halshs-01311015

HAL Id: halshs-01311015

<https://shs.hal.science/halshs-01311015>

Submitted on 9 May 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Alexis Fontbonne

DÉVOTION ET INSTITUTION

POUR UNE HISTOIRE COHÉRENTE DES CONFRÉRIES EN EUROPE OCCIDENTALE (XII^E-XVIII^E SIÈCLES)

L'étude du mouvement confraternel¹ a fait apparaître une césure située aux XV^e et XVI^e siècles au sortir de laquelle les confréries semblent profondément transformées. Le critère retenu pour décrire cette transformation a été la dévotion qui caractériserait la confrérie moderne par un engagement collectif et individuel de ses membres envers le mystère ou le saint dont ils se réclament. À l'inverse, la confrérie médiévale serait quant à elle centrée sur l'intercession, la multiplicité des patronages ou encore la délégation de presque toutes les activités religieuses à une élite de dignitaires et de frères servants empêchant de parler d'une dévotion réelle et se rapprochant du totémisme (M. Venard, 1988 : 252-261). Cette approche conduit à réduire l'évolution des confréries à celle de leurs pratiques en s'attachant avant tout à leurs dévotion, pénitence, confession, communion (C. Black, 1988 : 277). De plus, la conception archaïsante de la confrérie médiévale qui en résulte est précisément développée dans la continuité du concile de Trente, s'exprimant en terme d'abus et de déviations qui n'ont pas de sens pour l'époque antérieure. À la césure historique, s'ajoute donc une césure historiographique fondée sur la notion de dévotion.

Or, le moment où se développent les premières confréries de dévotion correspond à celui où se met en place une législation conciliaire à propos des confréries, plaçant celles-ci sous le contrôle de la hiérarchie ecclésiastique. La notion de dévotion naît ainsi en parallèle de l'évolution de la relation entre institution et confrérie. C'est de ce point de vue que l'on va étudier l'ensemble de l'évolution du mouvement confraternel : au travers des relations entre les confréries et les institutions, ecclésiastique et laïque, entre le XII^e et le XVIII^e siècle on essaiera d'explicitier les caractères de la vie spirituelle des confrères. Cela suppose d'étudier, pour la période médiévale, la relative autonomie des confréries à l'égard des institutions, mais aussi la conception que les pouvoirs religieux aussi bien que laïcs se font des confréries. La césure des XV^e et XVI^e siècles apparaîtra alors comme la résultante d'une crise conjoncturelle, celle des guerres de religion, favorisant une évolution structurelle, l'institution ecclésiastique pouvant diffuser sa conception au sein de confréries ruinées. La mise en place des confréries de dévotion aux XVII^e et XVIII^e siècles pourra alors être comprise comme la dissolution progressive des confréries au sein de l'institution ecclésiastique. Pour cela nous aurons recours à trois types d'exemples, une première série d'exemples particuliers et développés, portera soit sur un temps long ou sur la période charnière des XV^e et XVI^e siècles. À cela s'ajoutent des cas plus épars et ponctuels qui ont pour but d'éviter aux premières études de teinter de leurs spécificités un modèle théorique global. Enfin, l'étude du cas espagnol, où les confréries ne sont pas frappées d'une crise conjoncturelle, servira de contrepoint.

La dualité de la conception médiévale de la confrérie

Par conception de la confrérie, on ne prétend pas identifier des types de confréries, mais un point de vue à leur égard. Or au Moyen Âge, le point de vue dominant — c'est-à-dire celui dont les

¹On entend ici par confréries les associations de laïcs ou de clercs qui apparaissent à partir de la fin du XI^e siècle et se distinguent des confraternités monastiques antérieures.

conceptions expliquent la majeure partie du fonctionnement d'une confrérie — est celui d'une conception communautaire. Par ce terme on entend que la confrérie est pensée par ses membres comme une finalité en soi, un lieu et un temps où est vécu de manière concrète le fait d'être chrétien. La fréquence des citations évangéliques² dans les statuts de confréries est un premier élément conduisant à rappeler que la confrérie ne se veut pas un corps particulier au sein de l'Église, mais un espace d'intensification de cette réalité. Cette volonté de reproduire l'Église est explicitement affirmée par les confrères du Saint-Sacrement de Montbard, dans leurs statuts de 1374 « Que Jésus-Christ [...] par sa sainte Grâce veuille envoyer entre nous, nos amis et bienfaiteurs, le Saint-Esprit comme il l'envoya à ses disciples le jour de la Pentecôte » (C. Vincent, 1994 : 87). La constitution de cet espace de « convivre » chrétien ponctuel, c'est-à-dire d'expérience commune de la vie chrétienne, se fait à travers une série de rituels qui doivent être compris dans cette logique. En effet, le repas de confrérie, tant décrié par l'institution ecclésiastique, est en réalité un temps d'expérimentation de la vie commune³. Ainsi, à Clermont, dans la confrérie capitulaire de Notre-Dame du Port, les sanctions sont les mêmes pour ceux qui ne participent pas au banquet et pour ceux qui ne participent pas aux funérailles des membres⁴ ; de plus en cas de mort d'un confrère le repas est remplacé par des prières. Le repas et la fête de la confrérie, c'est-à-dire le moment où l'on « fait confrérie » est d'ailleurs un moment où ont lieu des prières collectives⁵. L'association entre repas fraternel, funérailles et prières révèle la manière dont les confrères conçoivent leur pratique : un moyen pour resserrer les liens sociaux et spirituels qui unissent les chrétiens entre eux. Il s'agit d'expérimenter, une fois l'an au moins, le fait d'être chrétien et d'en ressentir les effets, hors du cadre paroissial habituel. Cette conception, certes pragmatique, ne doit cependant pas être considérée comme relevant d'un matérialisme simpliste, une seule quête d'intercession et de repas plantureux. En effet, les confrères, se sentant chrétiens, se considèrent comme aptes à agir dans le domaine spirituel, sans outrepasser leur statut⁶.

Une dévotion communautaire

Il s'agit ici d'étudier comment la confrérie, en tant que communauté, est initiatrice d'une forme particulière de dévotion. On a évoqué en introduction le fait que la notion de confrérie de dévotion utilisée pour l'époque moderne conduisait à limiter les confréries médiévales à une recherche d'intercession. Pourtant la confrérie médiévale se limite rarement à une quête d'intercession : elle s'implique dans une relation particulière au sacré, pour laquelle elle se sent légitime. L'exemple le plus clair vient d'abord du lieu de réunion : la confrérie se « fait » majoritairement à l'église, qui sert de lieu de rassemblement et de stockage⁷ pour le repas⁸. C'est aussi dans l'église que se déroule

2Parmi ces citations, on retrouve en particulier des références à la vie communautaire et à la solidarité (Psaume 132 ; Gal. 6,2 ; Qo 4, 10). Ainsi dans les statuts de la confrérie capitulaire de Notre-Dame du Port à Clermont (Ms. Archives Départementales du Puy de Dôme (ADP), 4G 4 f°7), dans ceux d'une confrérie londonienne du XIII^e siècle (G. G. Meersseman, 1977 :172), ou encore dans la confrérie de la Conception de la Vierge à Bayeux (C. Vincent, 1994 : 69).

3Les origines du mouvement confraternel coïncident chronologiquement avec le développement du mouvement apostolique, nombre des premières confréries étant d'ailleurs des confréries de bas-clercs (C. Vincent, 1993 : 263-274). Quant aux autres confréries particulièrement anciennes, les confréries du Saint-Esprit, leur patronage révèle de manière suffisamment claire l'importance de la vie commune.

4Ms ADP., 4G 4 f°7.

5C'est ainsi le cas de la confrérie de la Trinité à Crépy-en-Valois ou encore de celle de Saint-Nicolas à Pont-à-Mousson (C. Vincent, 1991 : 226-239).

6Dans la confrérie de Notre-Dame du Port, l'intercession en faveur des confrères décédés distinguent les prêtres qui doivent dire une messe, les clercs qui prient, et les simples laïcs qui récitent le *Pater* et l'*Ave Maria*.

7Pratique fortement critiquée lors des inspections ecclésiastiques dans le Dauphiné (P. Paravy, 1993).

8Même en 1484, date à laquelle il n'y a plus de confusion possible entre espace sacré et espace profane, les statuts de la confrérie du Saint-Esprit de Mâcon expliquent que le repas se prend dans l'église Saint-Nizier (C. Vincent, 1990 : 219). C'est donc bien l'occupation d'un espace sacré qui est recherchée.

le second temps de la solidarité confraternelle, l'assistance aux confrères morts⁹. La confrérie se manifeste simplement comme une communauté chrétienne ayant par conséquent comme lieux d'expression les espaces sacrés.

Les confréries possèdent aussi la capacité de gérer les reliques : c'est ainsi le cas à Montferrand où la confrérie du Saint-Esprit garde dans sa maison, pour les consuls, les reliques de saint Blaise¹⁰ dès 1371 ; dans le diocèse de Reims, la confrérie de Saint-Lié-de-Mohon passe de la garde des reliques au contrôle de la fabrique (M. Bee, M. Segalen, 1979 : 376). Cette capacité d'appropriation n'est jamais une confiscation : ainsi les dons recueillis pour les reliques de saint Blaise servent-ils à financer l'entretien de l'église paroissiale. Charge peut-être moins prestigieuse que la garde des reliques, mais plus fréquente, nombre de confréries s'investissent dans le luminaire de l'église paroissiale. Ainsi, en Angleterre, l'intégralité des confréries du Corps du Christ gère-t-elle un luminaire lié à l'eucharistie : il peut s'agir d'une torche qui accompagne le prêtre auprès des malades et des mourants ou encore une procession (M. Rubin, 1991 : 237). Le phénomène se retrouve sur le continent, où la confrérie du Corps du Christ de Riom est désignée, au moins dès 1343, comme confrérie des torches du corps du Christ¹¹. Cette confrérie a pour origine une dévotion individuelle, des dons faits au pavillon qui surplombe l'eucharistie, dès le XIII^e siècle, et qui, pour garantir une certaine pérennité de cet entretien, conduirait à la naissance au début du XIV^e siècle d'une confrérie. Il est ainsi possible de remarquer que la confrérie apparaît également comme un mode de « mise en commun » de la dévotion, une démarche inverse de la notion d'individualisation de la foi, mais qui suppose un engagement, à la fois individuel et collectif. Il s'agit en effet de faire sien la dévotion d'un autre afin d'en assurer la perpétuation au sein d'une communauté.

Le contrôle qu'exercent certaines confréries sur la fabrique¹² confirme leur implication dans la vie religieuse de leur paroisse, au-delà d'une simple gestion financière. À Avignon en 1341, les statuts de la confrérie du Saint-Esprit, installée chez les cordeliers indiquent que si la messe de la confrérie n'est pas dite dignement, alors les dirigeants de la confrérie peuvent changer d'église¹³. De manière plus forte encore, les bayles de la confrérie du Corps du Christ de Riom, associés aux consuls, veillent-ils à ce que le chapitre de la collégiale Saint-Amable s'acquitte du service religieux des fondations de prières pour lesquelles il a reçu des legs, le plus souvent par testament. La confrérie attaque par exemple en 1509 le chapitre pour avoir rompu ses engagements à l'égard d'une fondation¹⁴ créée en 1405. La confrérie apparaît ainsi apte et légitime à s'impliquer dans les affaires sacrées, cela en raison du fait qu'elle est une manifestation chrétienne de la communauté qu'elle rassemble, l'expression d'une dévotion non particularisante. Elle peut alors servir d'intermédiaire entre le profane et le sacré, en particulier pour des institutions laïques. Cependant, à cette conception issue de la confrérie elle-même, il est possible d'en opposer une autre, celle des institutions qui peuvent prétendre à une autorité sur elle.

La conception institutionnelle

Le point de vue de l'Église sur les confréries semble à première vue assez négatif, se limitant à une chronologie de condamnations. L'absence d'autorisations s'explique sur le plan juridique par la décrétale *Dilecta* d'Innocent IV, définissant qu'une *universitas* peut exister à partir du moment où elle possède « l'autorisation expresse ou tacite du supérieur juridique compétent » (C. Vincent, 2003 : 98-99). Les différentes critiques ne doivent donc pas être vues comme une lutte de principe contre les confréries, mais comme une définition « en creux » de ce que doit être la confrérie selon l'Église. Le premier courant de critiques concerne le comportement moral des confrères, les accusant d'immoralité, d'excès et d'indécence. Ce type de critique se trouve déjà chez Hincmar de Reims qui condamne ghildes et confréries en 852 en se fondant sur le fait que Dieu a interdit les

9C'est par exemple le cas au Puy-Paulin, en Gironde en 1357 où on apporte des chandelles et des pots de vin aux confrères qui veillent dans l'église sur l'un des leurs, décédé. (C. Vincent, 1990 : 219).

10Ms. ADP, 3E 113 DEP II GG 35 A.

11Ms. Archives Communales de Riom, (ACR), GG 126.

12C'est le cas des confréries déjà citées de Saint-Lié-de-Mohon et du corps du Christ à Riom par exemple.

13Archives Départementales du Vaucluse (ADV), Archives Hospitalières, Aumône du Saint-Esprit, E 3.

14Ms., ACR, GG 113.

banquets¹⁵. Ainsi, autour d'une même pratique on peut observer une opposition radicale entre deux conceptions de la confrérie. Si, dans la conception communautaire, le repas est le moment où se fait la confrérie et dont la dimension sacrée explique sa localisation dans l'église, à l'inverse, pour l'institution ecclésiastique, le banquet n'est qu'un excès, une conséquence secondaire et critiquable de tout rassemblement, *a fortiori* s'il a lieu dans une église. De même lorsqu'en 1234, l'archevêque de Bordeaux Géraud de Malemort dénonce les confréries qui s'occupent de causes relevant de l'archevêque ou d'autres et usurpent la juridiction ecclésiastique (J. Avril, 2003 : 86), on peut constater que l'intervention d'une confrérie autonome de l'institution ecclésiastique dans les domaines de compétences de celle-ci apparaît intolérable dans la conception institutionnelle des confréries.

Enfin, il est possible d'identifier une lignée d'interdictions, issue des canons 63 et 114 du synode de Bordeaux en 1234 (O. Pontal, 1983 : 72 et 94). Ces interdictions portent sur les conjurations de laïcs qui se dissimulent sous le nom de confréries et peuvent menacer la juridiction ecclésiastique. Elle est aussi utilisée pour désigner les conjurations faites contre l'autorité seigneuriale de l'Église. Au Moyen Âge les seules confréries interdites sont celles qui constituent des outils contre l'autorité de l'Église par leurs conspirations ou le désordre qu'elles occasionnent. À cela il faut ajouter la formation d'une conception critique de la confrérie, rejetant deux aspects fondateurs de celle-ci : le repas comme temps de solidarité chrétienne et la capacité légitime d'intervention dans le domaine sacré. Cependant, il existe aussi une conception institutionnelle positive de la confrérie, même si elle ne se confond pas avec la conception communautaire. En 1255, le concile de Bordeaux considère que les seules confréries acceptables sont celles qui servent à la fois à l'entretien de l'église et de ses biens, mais aussi à une assistance plus large telle que la réparation des chemins publics ou privés et des ponts, la surveillance des animaux et des troupeaux, la protection des champs et la chasse des loups (O. Pontal, 1983 : 474-475). Pour la hiérarchie ecclésiastique, il semble donc que la confrérie se justifie avant tout par son utilité envers le reste du corps social et en particulier l'Église. Cette évolution est contemporaine de l'acceptation par l'Église du serment qui, initialement interdit par principe, se met à être évalué en fonction de sa fin, le serment pouvant alors être utile s'il sert une bonne cause (C. Leveaux-Teixeira, 2007 : 830). C'est ainsi que l'on peut comprendre l'usage instrumental qui est fait de la confrérie au Moyen Âge : en 1107, l'évêque de Poitiers institue une confrérie au bénéfice de la maison-Dieu de Montmorillon (C. Vincent, 1994 : 34 et 75) et en 1489, l'évêque de Clermont donne l'autorisation à des procureurs franciscains d'effectuer une « tournée » dans les différents lieux du diocèse où une ostension de reliques et des prédications s'accompagneront de la réception de dons qui conduiront à une association des donateurs au couvent *per modum confratrie*¹⁶. Les dons servent ici à l'aménagement du couvent et au financement de l'accueil du chapitre général de 1490. La confrérie semble donc un outil parmi d'autres pour rassembler des fonds en utilisant les capacités d'intercession de l'Église, mais cet usage n'est pas réservé à l'institution ecclésiastique.

À Marseille, c'est à travers une confrérie du Saint-Esprit que s'est développé le mouvement communal d'émancipation (P. Amargier, 1976 : 305-319). À Montferrand, la confrérie du Saint-Esprit conserve, pour les consuls, un certain nombre de reliques comme à Mons où les confréries, au nom des autorités de la ville, portent la châsse de la sainte patronne de la ville lors de la procession de la Trinité. Ces usages de la confrérie s'accompagnent d'un contrôle étroit, les consuls de Montferrand ayant les clés de l'arche qui contient les reliques¹⁷ tandis qu'à Mons entre 1374 et 1575 le Magistrat de cette ville du Hainaut édicte les statuts confraternels et se réserve le droit de les modifier (E. Bousmar, 2003 : 85). Outil de financement pour l'institution ecclésiastique, la confrérie apparaît aussi comme un outil de gestion du sacré pour les institutions communales. Il existe donc, chez les institutions dès le Moyen Âge, un usage de la confrérie ecclésiastique et communal même si celui-ci est loin d'être majoritaire. Cependant, à partir des XV^e et XVI^e siècles, on va assister à un double phénomène de crise des confréries traditionnelles et de naissance des confréries de dévotion. Il nous semble possible d'affirmer que les deux sont en réalité liés en un large mouvement de normalisation des confréries suivant la conception institutionnelle.

15O.G. Oexle, 1982 : 4, la critique des banquets de confrérie va se poursuivre durant tout le Moyen Âge, on le retrouve jusque chez Luther qui condamne « les confréries de goinfres et de buveurs » (M. Luther, 1966 :136).

16Ms. ADP, 31 H 7 et 9 (chemise 8-18).

17Ms. ADP, 3E 113 DEP II CC 170, f°76.

La naissance de la confrérie moderne

« Il importe assez peu que beaucoup de confréries se targuent, au XVII^e, d'une ancienneté qui remonte au XIV^e. Car toutes, ou presque, ont subi vers le XVI^e siècle une mutation profonde que leurs chroniques ont oubliée ou gommée. Dans ce cas comme dans maints autres, une crise peut être l'amorce d'un renouveau » (M. Venard, 1989 : 407). Cette formule de M. Venard décrit un processus chronologique général sur lequel il semble inutile de revenir ; en effet, quel que soit l'espace étudié, les confréries connaissent des changements majeurs entre le XIV^e et le XVII^e siècle, comme c'est le cas en Champagne (S. Simiz, 2002). Cependant, il va s'agir ici d'étudier les notions de crise et de renouveau, d'abord en comprenant la diversité des origines de cette « crise » et ensuite en cherchant à comprendre le passage au « renouveau ».

La crise est tout d'abord conjoncturelle, c'est ce que l'on peut observer à Clermont où les confréries du Saint-Esprit se sont vues prêter une grande longévité, car on les retrouve en activité jusqu'au XVIII^e siècle¹⁸. Cependant cette continuité est illusoire, comme l'atteste la première page du terrier de la confrérie de la paroisse Saint-Adjutor à Clermont qui indique que le « terrier va à ruine à cause des guerres et des pestes¹⁹ ». La maison de la confrérie, qui était l'une des spécificités de ces confréries du Saint-Esprit durant la période médiévale pour la ville de Clermont, n'est plus mentionnée et les réunions se font dans la maison du curé ; celui-ci, absent de la confrérie médiévale, voit son nom placé avant celui des bayles dans la liste des confrères²⁰. On trouve une situation identique à Mâcon, où la confrérie du Saint-Esprit est refondée en 1568. Cette confrérie, dont la fondation initiale datait du XIV^e siècle, avait disparu en raison des quatre saccages que connut la ville durant les guerres de religion et la nouvelle confrérie est avant tout un outil de lutte contre la réforme protestante (M-H Froeschlé-Chopard, 2006 : 106). De même à Saint-Lô, en 1520, la confrérie Notre-Dame renaît en rassemblant toutes les confréries de l'église Notre-Dame et en se plaçant ainsi sous la protection de tous les saints patrons des anciennes confréries ; il est de même possible de trouver des situations identiques dans le Bordelais pendant la guerre de Cent Ans²¹ (C. Vincent, 1994 : 45). Il semble donc que la faillite matérielle des confréries médiévales conduise à leur renouvellement en « confréries modernes ». Cependant ce processus doit être immédiatement nuancé : la relation entre crise et renouveau moderne est tout sauf systématique.

La ville irlandaise de Drogheda, siège épiscopal, puis à partir du XVII^e siècle, siège de l'archevêque d'Armagh, présente une situation similaire, qui a l'intérêt de révéler une double temporalité (C. Lennon, 2011 : 509-518). Tout d'abord, la perte des biens monastiques conduit à des difficultés économiques pour l'Église irlandaise et en particulier les ordres religieux, allant jusqu'à des conflits entre ordres (franciscains et dominicains contre jésuites en particulier). Cette fragilité économique donne un rôle clé aux acteurs laïcs locaux, qui financent par exemple le maintien de la confrérie de Sainte-Anne datant du XV^e siècle. Ce rôle central des laïcs suscite des critiques de la part des autorités ecclésiastiques, en particulier en raison du fait que la confrérie puisse se présenter comme un espace de sociabilité entre protestants et catholiques. Ce « parti catholique irlandais », qui rassemble à la fois des laïcs jouant un rôle dans la cité et le financement des confréries, mais aussi des prêtres et moines les soutenant, se distingue ainsi de l'autorité ecclésiastique romaine représentée par le nonce pontifical et les dirigeants des ordres. On est donc bien dans une conception communautaire de la confrérie qui se maintient à l'époque moderne. Cependant ce « parti » ayant conservé son soutien au roi contre le Parlement, il est éliminé lors de la prise de la ville par Cromwell en 1649. On peut observer que la forme prise par les confréries dépend en

18 On possède un terrier de la confrérie du Saint-Esprit de la paroisse Saint-Adjutor établi en 1679 par les bayles Maître François Cassiere et Jean Courtigier, suivi des comptes et des assemblées de la confrérie jusqu'en 1790 (ms. ADP, 34G 26/14).

19 Ms. ADP 34 G 26, cote 17.

20 Ms. ADP, 34G 26/14, feuillet 5, 18 mars 1756.

21 On peut noter au passage que la multiplication des patronages, loin d'apparaître comme la résultante d'une conception totémique de la relation au sacré semble être liée à des situations de difficulté économique où, se fondant sur le principe de la communion des saints, les communautés confraternelles s'unissent sur le plan matériel en maintenant pourtant leur attachement particulier au sacré qui fonde leur identité commune. Le saint n'est pas un totem protecteur, il est l'élément fondateur de la communion spirituelle de la communauté confraternelle qui, sans son invocation, perd son sens.

grande partie de l'acteur qui assure leur renaissance économique²². La question est alors de savoir comment l'institution ecclésiastique se place progressivement comme l'acteur quasi exclusif de cette renaissance confraternelle.

Le renforcement du contrôle institutionnel

Avant d'entamer cette présentation, il faut évoquer le cas de confréries datant du Moyen Âge et présentant certains caractères « modernes ». Il s'agit des confréries mariales et de pénitents, nées en Italie à l'initiative des ordres mendiants et qui se développent à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle (C-M de la Roncière, 1973, 31-77). Ces confréries, marquées par une forte interpénétration — l'appartenance à une confrérie de pénitents implique fréquemment l'appartenance à une confrérie mariale — dépasse le seul cadre des couvents mendiants ; dans les villes du centre et du nord de l'Italie, on les trouve aussi dans les églises paroissiales. Ces confréries mettent en avant une entraide mutuelle qui doit s'étendre aux indigents et aux défunts du quartier ou de la ville. Elles insistent sur un meilleur comportement individuel en luttant contre le blasphème et la licence sexuelle et en favorisant la prière individuelle et le culte des saints, du Christ et de la Vierge. Elles sont enfin le lieu d'une prédication destinée à relier ces pratiques au dogme et à les situer dans une perspective d'Église. Il semble donc que, sur le plan de la dévotion, il existe dès le Moyen Âge un modèle étonnamment semblable à celui de l'époque moderne sur le plan de la dévotion, mais très autonome à l'égard de l'institution. Ce n'est pas par ce biais que se fait la transition entre les confréries médiévales et les confréries modernes.

Entre le XV^e siècle et le début du XVII^e siècle, on assiste à un renforcement du contrôle institutionnel sur les confréries, renforcement qui est aussi un facteur de crise pour la conception communautaire des confréries. Le synode de Soissons en 1403 (P. Trio, 2003 : 46) ou encore celui de Jaen en 1492 (A. de Saavedra Alias, 2002), puis le concile de Trente placent les confréries sous l'autorité de l'évêque. Ainsi, assiste-t-on à la mise en place d'abord locale, puis générale, d'une volonté de contrôle, certes sommaire²³, des confréries, contrôle renforcé au début du XVII^e siècle. La bulle *Quaecumque* du 7 décembre 1604 précise que l'ordinaire se doit d'examiner, corriger et approuver les statuts, et en particulier les confréries situées dans la dépendance des ordres religieux. L'accord de l'évêque est également nécessaire pour la réception des indulgences et des faveurs spirituelles. Enfin l'évêque détermine la manière dont sont employés les dons faits à la confrérie, y compris en modifiant les volontés testamentaires. On peut ici observer une véritable politique réformatrice à l'égard des confréries, celles-ci étant pleinement intégrées à l'appareil institutionnel, à tel point que les fonds qu'elles reçoivent sont canalisés par l'évêque, de la même manière que les demandes d'indulgence et d'agrégation qu'elles peuvent effectuer. Cependant, l'Église s'attache avant tout à cette intégration, en retirant aussi les confréries de l'autorité particulière des ordres religieux. Les confréries de pénitents sont aussi concernées par cette politique ecclésiastique révélant ainsi que le contrôle de l'institution se fonde avant tout sur une intégration institutionnelle davantage que sur une réforme morale.

L'idée d'un contrôle économique et institutionnel n'est pas limitée à l'Église. Dans son étude des confréries de la ville de Genève, Louis Binz (L. Binz, 1987 : 233-261) montre que la date de passage de la ville au protestantisme, en 1535, correspond à la disparition de l'ensemble des confréries et à la confiscation de leurs biens au profit de la commune. Cependant, son étude révèle que cette disparition n'est pas tant une rupture que la finalisation d'un lent processus durant lequel la commune genevoise avait progressivement affirmé son autorité, sur les confréries. En cela, cette politique contraste avec une relative inaction de l'épiscopat dont les statuts synodaux du XIV^e au XVI^e siècle ne mentionnent pas les confréries et qui ne confère qu'une seule autorisation, en 1502. Dès 1461, la commune de Genève implique les confréries dans la vie de la cité et, l'année suivante, à la demande du duc de Savoie, supprime les banquets des confréries, jugés inutiles, pour employer

22À Parme, suite à une crise au XV^e siècle, les confréries passent sous le contrôle des élites de la ville et deviennent dans ce cadre un acteur important de l'identité civique. (C. Cecchinelli, 2011 : 473-492.)

23Lors du concile de Trente, les confréries sont simplement évoquées dans les canons 8 et 9 du chapitre *De Reformatione* de la session XXII, qui imposent à l'ensemble des organes de la vie religieuse l'inspection de l'évêque et la reddition de compte auprès de celui-ci. Le concile se préoccupe donc davantage de renforcer le contrôle institutionnel sur la vie religieuse que de développer une réforme des confréries. C'est donc dans l'institutionnalisation que se fait cette réforme, par la soumission à des autorités ayant à cœur de la diffuser.

l'argent ainsi économisé à la construction d'un pont ; en 1474, la commune met elle-même les confréries à contribution pour financer le séjour des frères mineurs lors de leur chapitre général. Ces actions ponctuelles sont ensuite remplacées par un contrôle systématique : les syndics de la ville fixent l'ordre du défilé des confréries à partir de 1486 ; en 1493, la commune s'arroge le droit d'interdire les banquets des confréries en période de maladie ou de disette ; enfin, à partir de 1505, la commune commence à nommer les dirigeants de certaines confréries. Le cas de la ville de Clermont permet quant à lui d'observer que la perte des biens des confréries n'est pas une situation restreinte aux terres protestantes. En effet, dans cette ville où les confréries du Saint-Esprit possédaient toutes une maison spécifique à la période médiévale, ces maisons deviennent propriété de la commune à partir de la formation de celle-ci et cessent d'être entretenues²⁴. En 1400, c'est même le chapitre cathédral de la ville qui s'empare de l'ensemble des biens de la confrérie de Saint-Nicolas, organisée autour de la *familia* du chapitre, en échange d'une rente et de prières accordées aux confrères²⁵.

L'affirmation d'une conception institutionnelle de la confrérie conduit donc à la fragilisation, principalement économique, de celle-ci, ainsi qu'à sa dépendance juridique²⁶ qui peut aller jusqu'à la dissolution. Considérant les confréries comme des outils visant un but, les institutions déstructurent leur fonctionnement en les contraignant à remplir un certain nombre d'actions en faveur du bien public. Cependant, il apparaît difficile de relier automatiquement cette évolution institutionnelle à la question de la formation des confréries de dévotion. Il faut désormais chercher à présenter comment la concomitance entre crise conjoncturelle et évolution institutionnelle a conduit à la mise en place du « renouveau » des confréries.

L'évolution des dévotions

Il s'agit désormais de comprendre ce qu'est le modèle de la confrérie institutionnelle. En effet, on a pu observer que les textes réglementaires des conciles des XV^e et XVI^e siècles traitent non pas du fonctionnement, mais du contrôle. On peut alors considérer que ce sont des créations romaines, telle la confrérie du Saint-Sacrement ou confrérie de la Minerve, qui apparaissent comme des modèles pour ce que doit être une confrérie. Or, cette confrérie, créée et aussitôt confirmée par une bulle papale en 1539, est dotée de la capacité d'agrégation des autres confréries du Saint-Sacrement. Celles-ci bénéficieront alors de ses indulgences — situation confirmée par Paul V en 1606 — et étendront ainsi son action en faveur du développement de la dévotion au saint sacrement. En effet, ses statuts posent comme premier devoir pour les confrères le fait d'assurer que le saint sacrement repose dans un endroit digne et qu'il bénéficie de la pompe requise lorsqu'il est déplacé. Le seul exercice de « dévotion » exigé des confrères est une messe annuelle en l'honneur du *Corpus Christi*, où ils doivent porter une torche. Le développement de la dévotion apparaît ici avant tout comme une mise en valeur de l'eucharistie.

Avant même le concile de Trente, les demandes d'agrégation à l'archiconfrérie du Saint-Sacrement sont particulièrement nombreuses : plus de 1700 rattachements entre 1539 et 1543, localisés essentiellement dans les territoires qui ne sont pas touchés par la réforme protestante. Pour Marie Hélène Froeschlé-Chopard, cette agrégation n'est pas synonyme de transformation, mais avant tout du désir de jouir des indulgences offertes à l'archiconfrérie. De la même manière, au milieu du XVII^e siècle, les confréries anciennes effectuent massivement des demandes d'indulgences (M-H Froeschlé-Chopard, 2006 : 89-90, 172). C'est le cas dans le diocèse de Cambrai où les confréries les plus anciennes se maintenaient hors de l'autorisation ecclésiastique, les demandes d'autorisation s'expliquant alors par la nécessité d'obtenir l'approbation des indulgences reçues. Ce mode de contrôle est préféré à la réglementation synodale, quasiment muette sur les confréries dans le diocèse de Cambrai (P. Desmette, 2003 : 105-108). On peut observer une telle dynamique de l'intérieur, à travers le cas de la confrérie du corps du Christ à Riom. La création d'une marguillerie durant la période 1548-1553 est suivie, en 1570 (J. Teyssot, 1999 :137-138), de

24Un registre de délibération de 1481 (Ms. CLERMONT-FERRAND, BIBLIOTHÈQUE DU PATRIMOINE, 601 f° 19v) indique que la maison du Saint-Esprit tombe en ruines, celle-ci est ensuite vendue à la Charité de l'Ascension en 1486 (Ms. ADP, 3E 113 DEP 1 AA-BB).

25Ms. ADP, 3G 7 C 1.

26Ainsi, la nécessité d'agir en corps social capable d'acter en justice débouche sur une reconnaissance de l'autorité épiscopale qui soumet les confréries à sa juridiction, y compris dans des territoires où les confréries conservent une forte autonomie financière (A. de Saavedra Alias, 2002 : 47).

l'appropriation par celle-ci des biens de la confrérie et conduit alors à une perte de la fonction et de la capacité économique héritée du Moyen Âge puis au rattachement à l'archiconfrérie du Saint-Sacrement²⁷ en 1621, la confrérie du Corps du Christ étant devenue dépendante des biens spirituels accordés par l'institution pour maintenir sa survie. On observe ici comment la déstructuration du fonctionnement des confréries médiévales conduit à leur « modernisation ». Cette affirmation de la conception institutionnelle peut s'observer à travers l'exemple du banquet : dès 1481, dans le diocèse de Tournai, les banquets dans les églises sont interdits ; en 1595, les statuts de la confrérie du Saint Sacrement d'Antoing indiquent que le banquet ne doit pas être financé aux frais de la confrérie. Il est possible de suivre les effets de telles mesures à travers l'exemple de la confrérie du Saint-Esprit d'Avignon, installée chez les carmes. En 1527, Jean Gache, confrère, effectue un legs de 6 hectolitres de vin à la confrérie du Saint-Esprit, située dans le couvent des carmes d'Avignon²⁸. Mais en 1596, l'official de l'évêque d'Avignon interdit les banquets de la confrérie et, bien que les bayles avertissent que la fin des distributions de vin risque de conduire des confrères à quitter la confrérie, il décide que cette coutume est abusive et relève du paganisme et que cinq des douze barraux seront donnés à l'Aumône générale. Cette combinaison de réglementation morale et de contrôle économique fragilise la confrérie qui disparaît en 1610 ; les prières dues à Jean Gache sont désormais dites par les carmes qui récupèrent le reste de la rente en vin ainsi que l'ensemble des biens de la confrérie²⁹.

En affirmant son autorité, l'institution brise les éléments fondateurs des confréries, ce qui conduit soit à leur disparition, comme c'est le cas de l'espace protestant où Luther évoquait les confréries de goinfres et de buveurs, qu'il faut supprimer (M. Luther, 1966 :136), soit à la formation de confréries « modernes », c'est à dire conçue comme un outil de diffusion et de défense du culte. Dans la conception institutionnelle, l'intercession est le principal moteur de la confrérie, qu'il s'agisse de susciter le financement ou l'adhésion à un outil de normalisation. Ainsi est-il impossible de distinguer confrérie d'intercession et confrérie de dévotion. Il apparaît alors cohérent que dans les espaces où les confréries conservent un capital important, la situation soit bien différente. Ainsi, à Malaga, en 1671 l'épiscopat condamne-t-il le fait que, une fois la procession terminée, les confrères divaguent dans les rues en tenue de procession sous prétexte de visiter les églises, ce qui relativise considérablement le contrôle ecclésiastique, celui-ci se limitant apparemment à quelques temps forts, sans parvenir à modifier véritablement l'attitude des confrères. Il en est de même pour les banquets, condamnés de manière continue durant le XVII^e et le XVIII^e siècle en Espagne, continuité qui rend compte du maintien de cette pratique, cette résistance pouvant conduire à une atténuation de l'action ecclésiastique, l'évêché de Jaen autorisant par exemple en 1624 les repas tant qu'ils sont modérés (A. de Saavedra Alias, 2002 : 34-43).

Cette limite de l'action réformatrice n'est pas spécifique à l'Espagne, on trouve même en Italie des cas de résistance ouverte aux tentatives de mise en place des directives tridentines. C'est ainsi qu'en 1598 l'évêque de Ferrare se plaint des conflits et des luttes occasionnés par la résistance des confrères lorsque les prêtres de la paroisse tentent de contrôler leurs pratiques (A. de Saavedra Alias, 2002 : 8), tandis qu'à Bologne le projet de l'évêque réformateur Gabriele Paleotti de créer une confrérie du Saint-Sacrement pour chaque paroisse afin d'augmenter la dévotion et de gérer l'enseignement occasionne des luttes et conduit à une désaffection touchant ces confréries en raison de la volonté épiscopale de placer systématiquement le curé de la paroisse à leur tête (N. Terpstra, 1995 : 222-223). De même en France, les confréries de pénitents de Provence qui ont su garder une autonomie financière et une forte assise démographique se signalent-elles par leur résistance aux visites épiscopales et le rejet des statuts uniformisés mis en place dans les années 1650 par l'évêque de Vence Godeau, réformateur et fondateur de nombreuses confréries. Elles revendiquent une autonomie à l'égard du curé et pratiquent des processions nocturnes où les femmes sont présentes ; de plus, leur chapelle fait concurrence à l'église paroissiale (M-H Froeschlé-Chopard, 1974 :85-100).

On assiste ainsi à une rupture entre les deux conceptions de la confrérie, rupture qui se finalise dans le courant des XVII^e et XVIII^e siècles. C'est d'une part le déclin progressif des confréries souligné par Marie-Hélène Froeschlé-Chopard au profit de simples associations spirituelles, groupements de personnes liées par la dévotion et les bénéfices des indulgences accordées par l'évêque. On peut d'ailleurs remarquer que, dès le XVII^e siècle, le terme de congrégation est préféré à celui de fraternité, ce qui avait d'ailleurs été noté par Marc Venard dans sa définition de la

27Ms. ACR, GG 121.

28Ms. ADV, Notaires, Fonds Martin n°421, brèves de B. de Gareto).

29Ms. ADV, Archives hospitalières, Aumône du Saint-Esprit, E 1-3.

confrérie de dévotion, où le terme d'association remplaçait celui de confrérie. Ces associations sont simplement l'achèvement d'une vision institutionnelle de la confrérie, où l'on peut remarquer l'augmentation de l'austérité, mais aussi l'abandon de tâches considérées comme viles : à Florence le lavement de pieds est remplacé par 40 heures de dévotion (R. Weissman, 1994 : 91-92). À cette conformation des pratiques, on peut ajouter une standardisation plus généralisée, qui touche aussi la rédaction même des statuts (P. Desmette, 2003 : 103).

D'autre part, dans le cas où les confréries communautaires se maintiennent, on assiste à une pleine laïcisation de celles-ci. C'est le cas des confréries du Saint-Esprit de la Valsesia dans le Piémont, étudiées par Angelo Torre. En effet, à la suite d'une excommunication datant de 1651 pour avoir refusé de rendre des comptes au prévôt de l'évêque, les confréries affirment être des œuvres pleinement laïques, ne dépendant pas de la juridiction épiscopale, en particulier pour la propriété et la gestion de leurs biens (A. Torre, 2007 :119). Ultime confirmation de cette chronologie : ce sont dans les régions marquées par une résistance ancienne à l'autorité cléricale, comme dans le cas des populations de marins agriculteurs du diocèse de Tréguier en Bretagne, que l'on trouve encore au XVIII^e siècle un dense réseau de confréries de dévotion (Rosaire, Saint-Sacrement) financées largement par le clergé (G. Minois, 1983 : 348). Ainsi la confrérie de dévotion apparaît bien comme une simple étape dans une politique de diffusion des normes de la vie religieuse par l'institution.

*

* *

Arrivé au terme de cette étude, il semble possible de souligner la dualité de l'histoire du mouvement confraternel. Si l'on considère que ce mouvement trouve son origine au Moyen Âge, alors il s'achève durant le XVI^e siècle, la multiplication apparente des confréries au XVII^e siècle devant être considérée comme la mise en place d'une confrérie conforme à une conception institutionnelle n'ayant jamais eu les moyens de s'affirmer pleinement durant la période médiévale. La relation au sacré de la plupart des confréries médiévales est marquée par une capacité d'appropriation des lieux, des temps et des objets sacrés, capacité autonome vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique. À l'inverse, les confréries modernes sont de plus en plus intégrées à l'institution ecclésiastique et caractérisées par une dévotion tridentine : ces confréries connaissent un déclin à partir de la fin du XVII^e siècle. Ainsi, la dualité du mouvement confraternel peut être résolue si l'on ne définit pas les confréries selon la notion problématique de dévotion, mais dans leur rapport à l'institution. Dans ce cas, il est possible de dessiner un mouvement cohérent qui naît hors de l'institution ecclésiastique et que celle-ci parvient à intégrer progressivement aux XVI^e et XVII^e siècles. Cette intégration s'achève par une dissolution complète, les confréries en elles-mêmes n'ayant aucune nécessité structurelle dans la conception ecclésiastique de la relation des fidèles au sacré. Cette intégration est favorisée au XVI^e siècle par une crise globale des confréries, à la fois conjoncturelle — faillite économique liée au contexte de guerre de religion — et structurelle — conception critique de l'institution et contrôle de plus en plus étroit des modes d'accès au sacré. Cela permet enfin de comprendre pourquoi les territoires où les confréries se « réforment » le moins sont ceux où elles demeurent les plus vivaces, comme institutions, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle³⁰.

Cette évolution institutionnelle a conditionné une évolution de la relation au sacré. Il faut en effet éviter une opposition entre intériorisation et extériorisation qui attribuerait à la seconde un comportement purement praticien ne relevant d'aucune réelle dévotion. En effet, la ligne de fracture qui marque le passage de la confrérie médiévale à la confrérie moderne se situe entre deux modes de dévotion : l'appropriation et l'intériorisation. La première relève d'une capacité, individuelle ou collective, à faire sien le sacré, qui conduit alors à une diversité des pratiques, l'extériorisation de la foi relevant de l'initiative de l'individu ou de la collectivité restreinte. La seconde correspond à l'intégration par l'individu de normes extérieures produites par l'institution et qui conduisent donc à la perte d'une autonomie, au sens propre du terme, du comportement religieux individuel. La

30C'est ainsi le cas de nombreuses confréries espagnoles qui ne connaissent une crise double qu'au tournant des époques modernes et contemporaines : crise structurelle liée à la pression fiscale de la royauté et crise conjoncturelle de l'invasion napoléonienne. Il est même possible de citer l'exemple quelque peu extrême des confréries de Carmona (Andalousie) qui, ayant toujours cherché la plus grande autonomie à l'égard du clergé sont encore dynamiques à la fin du XX^e siècle (M. Abeles, 1988 :121-137).

distinction entre appropriation et intériorisation ne se réalise pas au niveau de l'intériorité individuelle, mais de l'action institutionnelle. Entre l'époque médiévale et l'époque moderne, les confréries ne passent pas d'une pratique populaire et totémique à une pratique dévote et chrétienne, mais d'un lieu du « convivre » chrétien, modèle d'expérience pratique de la réalité chrétienne, à un espace de normalisation institutionnelle. Le guide commun de ces deux dynamiques est la quête du salut et la recherche d'une relation au sacré, dont l'institution ecclésiastique parvient à se rendre pleinement maîtresse dans un contexte de crise économique des confréries et d'affirmation institutionnelle de l'autorité de l'évêque et du curé.

Alexis FONTBONNE
Université Paris Ouest, ED 395
a.fontbonne84@gmail.com

Bibliographie

- ABELES Marc, 1981, « Les Confréries religieuses à Carmona », *Archives de sciences sociales des religions*, 51/1, p. 121-137.
- AMARGIER Paul, 1976, « Mouvements populaires et confréries du Saint-Esprit à Marseille au seuil du XIII^e siècle », *Cahiers de Fanjeaux, La religion populaire en Languedoc*, 11, p. 305-319.
- AVRIL Joseph, 2003, « Les confréries dans quelques actes de la pratique et plusieurs textes normatifs des XII^e-XIII^e siècles », *Les confréries religieuses et la norme XII^e - début du XIX^e siècle*, Bruxelles, 2003, p. 3-17.
- BEE Michel, SEGALIN Martine, 1979, *La religion populaire, colloque international du Centre national de la recherche scientifique*, « Atelier - Les confréries », Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique.
- BINZ Louis, 1987, « Les confréries dans le diocèse de Genève à la fin du Moyen Âge », in Paravicini Bagliani A. et Vauchez A. (éd.) *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse. Actes de la table ronde de Lausanne (9-11 mai 1985)*, Rome, École française de Rome, p. 233-261.
- BLACK Christopher, 1989, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- BOUSMAR Eric, 2003, « Le magistrat de Mons et l'élaboration des textes normatifs confraternels (XIV^e-XVI^e siècle) », in *Les confréries religieuses et la norme XII^e - début du XIX^e siècle*, Bruxelles, p. 55-88.
- CECCHINELLI Cristina, 2011, « Tra devozione e politica : confraternite mariane a Parma nel Rinascimento », in Pastore S., Prosperi A. et Terpstra N. (éd.) *Brotherhood and boundaries, fraternità e barriere*, Pisa, Edizioni della Normale, p. 509-518.
- DESMETTE Philippe, 2003, « Le processus d'érection et de réglementation des confréries religieuses dans le diocèse de Cambrai », in *Les confréries religieuses et la norme XII^e - début du XIX^e siècle*, Bruxelles, 2003.
- FROESCHLÉ-CHOPARD Marie-Hélène, 1974, « Les dévotions populaires d'après les visites pastorales : un exemple, le diocèse de Vence au début du XVIII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 60-164, p. 85-100.
- , 2006, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, L'Harmattan.
- DE LA RONCIÈRE Charles Marie, 1973, « La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin : l'exemple de la Val d'Elsa », in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 85-1, p. 31-77.
- LENNON Colm, 2011, « Bridging Division or Bounding Faction ? Civic Confraternity and Religious Sodality in Seventeenth-Century Ireland » in Pastore S., Prosperi A. et Terpstra N. (éd.) *Brotherhood and boundaries, fraternità e barriere*, Pisa, Edizione della Normale, p. 509-518.
- LEVELEUX-TEXEIRA Corinne, 2007, « La construction canonique du serment aux XII^e-XIII^e siècles. De l'interdit à la norme », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 151^e année, n^o 2, p. 821-844.
- Luther Martin, 1966, *À la noblesse chrétienne de la nation allemande. Œuvres*, t. 2, Genève, Labor et Fides.
- MEERSSEMAN Gilles-Gérard, 1977, *Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Rome, Herder.
- MINOIS George, 1983 « Le réseau des confréries pieuses est-il un indice valable du sentiment religieux ? », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 90-2, p. 91-107.
- OEXLE Otto Gerhard, 1982, « *Conjuratio* et gilde dans l'Antiquité et dans le haut Moyen Âge », *Francia*, 10, p. 1-19.
- PARAVY Pierrette, 1993, *De la Chrétienté Romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340 — vers 1530)*, Rome, École française de Rome.
- PONTAL Odette, 1983, *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle, t. II, les statuts de 1230 à 1260*, Paris, Bibliothèque nationale.
- RUBIN Miri, 1991, *Corpus Christi, the Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge,

Cambridge Univ. Press.

DE SAAVEDRA Alias Arias, 2002, *La represion de la religiosidad popular, critica y accion contra las cofradrias en la espana del siglo XVIII*, Grenade, Univ. de Granada.

SIMIZ Stephano, 2002, *Confréries urbaines et dévotion en Champagne 1450-1830*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses.

TERPSTRA Nicholas, 1995, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

TEYSSOT Josiane, 1999, *Riom capitale et bonne ville d'Auvergne, 1212-1557*, Nonette, Éditions Créer.

TRIO Paul, 2003, « La position des autorités ecclésiastiques et civiles envers les confréries aux Pays-Bas (XIII^e-XVI^e siècle) », in *Les confréries religieuses et la norme XII^e-début du XIX^e siècle*, Bruxelles, p. 41-53.

TORRE Angelo, 2007, « Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales, histoire sciences sociales*, t. 1, p. 41-53.

VENARD Marc, 1988, « Qu'est-ce qu'une confrérie de dévotion ? » in Froeschlé-Chopard M-H., Devos R. (éd.), *Les confréries, l'Église et la cité*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, p. 237-248.

—, 1989, « La crise des confréries en France au XVI^e siècle » in *Populations et cultures, études réunies en l'honneur de François Lebrun*, Rennes, Amis de François Lebrun, p. 397-409.

VINCENT Catherine, 1990, « Quand l'Église fait place à la vie associative », *Revue d'histoire de l'Église de France*, p. 76-197.

—, 1991, « La prière dans les fraternités » in Bériou N., Berlioz J. et Longère J., (éd.), *Prier au Moyen Age, Pratiques et expériences*, Turnhout, Brepols, p. 226-239.

—, 1993 « Les confréries de bas clercs, un expédient pour la réforme des séculiers » in *Le clerc séculier au Moyen Age* (congrès de la SHMES 22), Paris, Publications de la Sorbonne, p. 263-274.

—, 1994, *Les confréries médiévales dans le royaume de France*, Paris, A. Michel.

—, 2003, « L'apport des confréries à la pratique du droit dans la société urbaine, à partir des exemples français et italiens des XIII^e-XV^e siècles » in Monnet P., Oexle O.G. (éd.) *Stadt und Recht im Mittelalter, la ville et le droit au Moyen Age*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, p. 97-115.

WEISSMAN Ronald, 1994, « From Brotherhood to Congregation : Confraternal Ritual between Renaissance and Catholic Reformation » in Chiffolleau J., Martines L. et Paravicini Bagliani A. (éd.), *Riti e rituali nelle societa medievali*, Spolète, p. 77-94.

Dévotion et institution : une relation à définir pour réunifier le mouvement confraternel (XII^e-XVIII^e)

L'étude de la relation entre confrérie et institution peut permettre de comprendre les conséquences possibles de cette relation sur la vie spirituelle des confréries sans s'enfermer dans des schémas hérités de la réforme tridentine fondés sur la dévotion. La confrérie médiévale se caractérise par son autonomie à l'égard de l'institution, en particulier ecclésiastique. Cela n'exclut cependant pas une conception institutionnelle de la confrérie qui conçoit celle-ci comme un outil visant un but : assurer un financement, servir le bien public, mettre en avant une pratique spirituelle.

Au début de l'époque moderne, une crise conjoncturelle des confréries médiévales qui se conjugue à une crise plus structurelle occasionnée par un contrôle croissant des institutions, ecclésiastiques et communales permet à la conception institutionnelle de s'imposer. On assiste à l'émergence des confréries de dévotion, outils de diffusion et de normalisation des nouvelles formes de la dévotion, mais aussi étape dans la dilution du mouvement confraternel au sein de l'institution.

Mots-clés : Moyen Âge, confrérie, époque moderne, dévotion, institution.

Devotion and Institutions. Towards a Coherent History of the Confraternity Movement (12th-18th centuries)

Devotion as defined by the Council of Trent helps differentiate medieval from modern confraternities. The study of the relationship between confraternities and institutions may shed light on the possible consequences of this relationship on the spiritual life of the confraternities independently of the Council's dogma. The medieval confraternity is characterized by its autonomy from institutions, and especially the religious institution. The confraternity still had an institutional dimension according to which it achieves various goals such as securing funding, serving the public good and foregrounding a spiritual practice.

At the beginning of modern time there is a periodical crisis within the medieval confraternities combined to a more structural crisis provoked by the increasing control of religious and communal institutions over them. It is in such context that confraternities of devotion appear. They establish

and spread new ways of practicing faith, and as such represent one more step towards the incorporation of the confraternity movement into the religious institution.

Key words: Middle Ages, confraternity, Modern Time, devotion, institution.