



HAL
open science

La notion de “ fait religieux ” peut-elle rendre compte des constructions médiévales de l’altérité ?

Camille Rouxpetel

► To cite this version:

Camille Rouxpetel. La notion de “ fait religieux ” peut-elle rendre compte des constructions médiévales de l’altérité ?. Mélanges de l’École française de Rome - Italie et Méditerranée, 2017, 129-1, 10.4000/mefrim.3397 . halshs-01616770

HAL Id: halshs-01616770

<https://shs.hal.science/halshs-01616770v1>

Submitted on 19 Aug 2024

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

La notion de « fait religieux » peut-elle rendre compte des constructions médiévales de l'altérité ?

Camille ROUXPETEL

C. Rouxpetel, École française de Rome, rouxpetel.camille@orange.fr

La lecture actuelle du « fait religieux » n'est pas sans poser problème aux historiens du Moyen Âge qui doivent rendre compte d'un temps passé et vécu, organisé en fonction d'un autre principe d'intelligibilité que le leur. Le travail historique commence alors par une attention à l'historicité des termes, à commencer par *religio*, et par une réflexion sur les motivations qui président au travail historique même. Sorte de mise en abyme de ce questionnement, les récits des croisés, pèlerins et missionnaires latins en Cilicie, en Syrie, en Palestine et en Égypte entre XII^e et XIV^e siècles, montrent comment considérations confessionnelles et a-confessionnelles s'entremêlent pour tenter de caractériser les habitants et la géographie des lieux.

Histoire médiévale, historiographie, études interculturelles, chrétientés d'Occident et d'Orient, sources et *corpus*

The current notion of « fait religieux » is problematic for medieval historians who must account for a period organized according to a different principle of intelligibility. The historical work then begins with an attention to the historicity of the terms, starting with *religio*, and by a reflection on the motivations of the historical work itself. As a kind of mise en abyme of this questioning, the accounts of the Latins crusaders, pilgrims and missionaries in Cilicia, Syria, Palestine and Egypt between the twelfth and fourteenth centuries show how confessional and a-confessional considerations intermingle in an attempt to characterize the inhabitants and the geography of the places.

Medieval history, historiography, intercultural studies, Eastern and Western Christianity, *corpus*

Que la connaissance du passé fasse partie intégrante d'un présent, c'est un problème qui nous concerne aussi et qui exige une élucidation du rapport entre nos modes de pensée et ceux dont nous entendons parler¹.

Par ces mots, Michel de Certeau invite le chercheur à s'interroger sur les motifs, avoués ou inavoués, qui ont présidé au choix de son objet d'étude et à se défaire de ses propres représentations pour mieux pénétrer celles des sociétés dont il entend mettre à jour les structures mentales, les institutions et les pratiques. Le questionnement proposé par ce numéro des *MEFRIM* s'inscrit dans une série d'interrogations en partie suscitées par les diverses réaffirmations contemporaines du reli-

gieux. Ainsi, faisant suite à une série de séminaires, trois journées d'études organisées en octobre 2013 dans le cadre de la Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier, dont cette réflexion est issue, se sont proposées de réfléchir aux modalités du questionnement du « fait religieux » par les chercheurs. Si le but des chercheurs à l'origine de ces différentes initiatives n'était pas de centrer l'analyse sur la seule période médiévale, leur libellé et l'expression même de « fait religieux » invitent particulièrement à la réflexion en portant à eux-seuls la question de la tension entre les modes de pensée des chercheurs contemporains et ceux des acteurs médiévaux².

1. De Certeau 2002, p. 147.

2. *Le fait religieux interrogé par les chercheurs. Constructions disciplinaires*, Journées d'études internationales « Jeunes Chercheurs », Paula Barros, Pierre-Yves Kirschleger, Catherine Nicolas (org.), Centre Interdisciplinaire d'Étude

La définition d'un objet d'étude « religieux » appliqué au champ du christianisme médiéval suppose de s'interroger d'abord sur ce qui est religieux, son étude défiant d'emblée les cadres formels de la recherche historique contemporaine et ne se laissant guère enfermer dans la seule histoire religieuse ou du « fait religieux », expressions nécessitant à elles seules quelques éclaircissements. Puis vient le temps de la constitution du *corpus* et de l'élaboration d'une méthode d'analyse des sources, fondée sur une lecture critique de l'historiographie et une approche pluridisciplinaire à la confluence de l'histoire, de la théologie et de l'anthropologie. Je souhaite ainsi réfléchir à une démarche dont il faut bien admettre le caractère d'abord, et à bien des égards, empirique : la définition du *corpus* et la reconstruction du contexte propre à chaque texte et à chaque acteur. Quelle influence la double détermination qui y préside, celle de l'acteur et celle du chercheur, exerce-t-elle ?

Je m'appuierai pour ce faire sur l'analyse du regard porté par les Latins sur les chrétiens d'Orient entre les XII^e et XIV^e siècles³. L'analyse des relations entre chrétiens d'Occident et d'Orient, *de visu et in situ*, et non plus seulement entre Églises latine, grecque et orientales, suppose en effet de se saisir de sources différant de celles utilisées par l'historiographie traditionnelle, centrée sur une approche théorique et institutionnelle, parmi lesquelles les sources narratives et épistolaires sont rapidement apparues incontournables. Ce sujet présente en outre une forme de mise en abyme du questionnement du fait religieux, les chrétiens partis pour l'Orient construisant eux-mêmes un discours sur leurs coreligionnaires orientaux à la jonction d'un système de représentations occidentales, de leur culture savante et de leurs observations de terrain. La distance n'est plus ici temporelle, mais spatiale⁴.

UNE HISTOIRE DU « FAIT RELIGIEUX » AU MOYEN ÂGE EST-ELLE POSSIBLE ?

du Religieux (MSH-M), Université Paul-Valéry Montpellier III, 17-19 octobre 2013.

3. Rouxpetel 2015.

4. Je remercie chaleureusement Marc Conesa et Laurent Hablot pour leurs relectures, Julien Loiseau pour son regard, Stéphane Gioanni pour ses conseils et les organisateurs du colloque ayant initié cette réflexion, Paula Barros, Pierre-Yves Kirschleger et Catherine Nicolas.

Une réflexion sur l'expression même de « fait religieux » appliquée à l'histoire médiévale s'impose avant d'en venir précisément à l'apport des sources narratives pour une histoire des représentations religieuses⁵. Considérer la religion ou le domaine religieux comme un fait ne va pas de soi pour l'historien du Moyen Âge. L'expression de « fait religieux » renvoie au champ de la laïcité et donc au temps présent du chercheur, aux conditions de son observation et à la nécessaire distance à adopter vis-à-vis de son objet, mais ne peut en aucun cas rendre compte du temps passé et vécu, organisé en fonction d'un autre principe d'intelligibilité que le sien. Cette expression, érigée en notion, définit le religieux comme objectivable, comme une donnée de l'observation qui peut ainsi légitimement intégrer le champ de la critique historique, sociologique ou anthropologique. En outre, la notion même de « fait religieux » essentialise ce qui a trait au religieux, quand la démarche adoptée par les sciences humaines et sociales entend précisément contextualiser, montrer la diversité dans le temps et dans l'espace des croyances, des normes et des pratiques religieuses, en commençant par s'attacher à l'historicité des termes. S'interroger sur la construction historique du « fait religieux » suppose donc de distinguer deux temporalités, deux systèmes d'interprétation, dont le premier, social et contemporain, prétend rendre compte du second, religieux et médiéval.

Si le terme de « religieux » semble plus approprié, il n'est pas non plus sans poser problème. Le sens que nous lui donnons aujourd'hui est somme toute assez récent et date de la période des Lumières, où le christianisme est devenu l'objet d'une réflexion critique et démystifiante, c'est-à-dire finalement mythifiante, ramenant la religion chrétienne à l'état de mythe. Au Moyen Âge *religio* signifie plutôt « ordre » ou « vœu monastique », signification dérivée de son sens fondamental de « lien entre Dieu et son fidèle »⁶. *Religio* en vient ainsi à désigner une sorte de contrat s'apparentant à la *fides* médiévale *i. e.* un acte de

5. Schmitt 1994.

6. Benveniste 1969. Voir également « *religio* », dans Blaise 1975, p. 786 et « *Religio* », dans du Cange, t. 7, col. 111b. <http://ducange.enc.sorbonne.fr/RELIGIO: Vita Monastica, seu voto, ut vulgo dicimus, religionis adstricta/ Religiosus ordo, monasterium.>

foi au sens du contrat « de main et de bouche » liant un seigneur et son « fidèle »⁷.

L'attention à l'historicité des termes relève alors d'un double impératif : définir l'objet de la recherche d'une part et les conditions de l'observation par le chercheur contemporain d'autre part. Toutefois, distinction faite entre les approches *emic* – fondée sur la terminologie et la logique des acteurs – et *etic* – fondée sur les catégories des chercheurs contemporains –, rien n'interdit de parler de « religieux » au Moyen Âge⁸ ! Ainsi, l'étymologie même du terme « religion » et sa définition pour la période médiévale invitent non pas à partir des idées et des concepts de la doctrine chrétienne mais plutôt des relations nouées entre l'espace, les sociétés et la personne humaine, relations donnant tout leur sens et toute leur fonction à ces mêmes concepts. Se livrer à une étude du « religieux » au Moyen Âge revient alors à penser l'ordonnement du monde par les sociétés humaines à travers leurs actes et leurs représentations et à étudier les interrelations constantes entre idées, concepts et pratiques.

Dans les récits des Latins partis pour l'Orient, *religio* revêt une nuance particulière. Utilisé, parfois conjointement, avec les expressions *natio*, *gens*, *secta* et, plus rarement, *professio*, le terme *religio* désigne un groupe à l'intérieur de la *christianitas* et attire l'attention des lecteurs, médiévaux, et donc actuels, sur la découverte, par l'auteur-acteur de son récit, de la diversité interne à ladite *christianitas*. Les cinq termes sont associés à l'idée de diversité des chrétiens orientaux sans pour autant inférer l'idée de schisme. Selon les catégories d'interprétation forgées à l'époque actuelle, l'utilisation de *professio* ou de *religio* induirait une définition religieuse des groupes ainsi définis, tandis que l'usage de *natio* et de *gens* conduirait à y voir une identité fondée sur des critères ethniques et politiques. Or, le prisme des auteurs médiévaux diffère.

À la fin du XIII^e siècle, par exemple, les listes d'ethnonymes composées par le pèlerin dominicain Burchard du Mont Sion montrent un mélange de critères ethniques et religieux : *Habitant enim in ea [Tripolis] Greci et Latini, Armeni, Maronite, Nestoriani et multe gentes alie*⁹. Burchard considère

comme autant de *gentes* les Latins, les Grecs, les Arméniens, les maronites et les nestoriens habitant Tripoli¹⁰. Peu après, il intitule le chapitre consacré aux habitants de Terre sainte *De variis religionibus Terre Sancte*. Il reprend alors les mêmes noms que ceux classés sous l'appellation *gentes* et en ajoute pour désigner les différentes catégories définies : Latins, Syriens, Grecs, Arméniens, Géorgiens, nestoriens, Nubiens, jacobites, Chaldéens, Perses, Mèdes, Éthiopiens, Égyptiens¹¹. La traduction des termes *gens* et *religio* devient problématique. En traduisant *gens* par « peuple » ou *religio* par « religion », on court en effet le risque de plaquer des représentations liées à l'utilisation contemporaine de ces termes sur des réalités médiévales autres. Enfin, le nom attribué à chaque *natio* orientale a beau être porteur d'altérité, il ne suffit pas toujours à déterminer si celle-ci est de nature plutôt religieuse, politique ou ethnique. La détermination de l'altérité est à rechercher ailleurs, notamment dans l'incidence du contexte textuel d'utilisation de ces noms. Ils sont en effet souvent associés ou opposés aux termes *Latini*, *nostri* ou *christiani*, utilisés par les pèlerins et les chroniqueurs pour désigner le groupe auquel ils appartiennent. L'identité des uns détermine alors l'altérité des autres et réciproquement. Toutefois, les noms renvoyant à une hérésie clairement identifiée par les Latins – nestoriens, jacobites et parfois maronites – portent avec davantage d'acuité l'idée d'une altérité, en l'occurrence religieuse.

Ainsi, l'attention à l'historicité des termes et des concepts découle de la nécessité de s'affranchir des catégories de pensées héritées de la culture chrétienne pour rendre compte de l'histoire de cette même culture. La démarche anthropologique pousse l'historien, dont l'objet d'étude est la tradition à laquelle il appartient, à adopter le recul nécessaire à l'anthropologie étudiant une société

[Tripoli], habitent des Grecs et des Latins, des Arméniens, des maronites, des nestoriens et de nombreux autres peuples ».

10. Le choix de la majuscule ou de la minuscule comme initiale me permet de distinguer, selon des critères contemporains, la différence entre ethnonymes proprement dits et communautés religieuses. Une telle distinction est absente des récits médiévaux où les identités à fondement territorial ou religieux ne sont pas associées à un groupe par la seule vertu de sa dénomination.

11. Burchard du Mont Sion, *Peregrinatores medii aevi quatuor...*, éd. cit., p. 89.

7. Schmitt 1994.

8. Pike 1954-1960.

9. Burchard du Mont Sion, p. 28. « En effet, dans cette ville

autre que la sienne. La réflexion sur les conditions de l'observation d'une part, et sur les attendus méthodologiques de l'autre, semble donc intrinsèquement liée à la construction de l'objet d'étude, ici le religieux. Définir l'aspect religieux de l'histoire religieuse suppose alors de s'interroger sur le statut « religieux » du sujet historique comme de l'objet historique et conduit à réfléchir aux motivations encadrant le travail historique et à l'implication de l'historiographie dans son objet.

L'IMPLICATION DE L'HISTORIOGRAPHIE DANS SON OBJET

L'historiographie des relations entre chrétiens d'Occident et d'Orient fournit un bon exemple de l'incidence de l'implication de l'historien dans son objet¹². Dominée par la question de l'Union des Églises, celle-ci a longtemps été une histoire religieuse, au sens d'histoire confessionnelle *i. e.* marquée par l'engagement confessionnel de ses auteurs. En faisant resurgir l'incapacité des Églises chrétiennes à se réunir, le thème de l'Union est souvent apparu comme une question lancinante. Son historiographie est marquée par « l'idée de l'échec, de la recherche des responsabilités et des enseignements à tirer, de part et d'autre, de ces expériences malheureuses »¹³. Le prosélytisme des Occidentaux et l'attitude méfiante des Orthodoxes ont durablement marqué la réflexion historique, prise dans des enjeux de politique religieuse dans le cadre des relations entre Rome et les Églises grecque et orientales. Plusieurs facteurs expliquent l'évolution du traitement de la question de l'Union, dont le premier tient à l'identité des chercheurs y travaillant. L'arrivée d'historiens étrangers au milieu ecclésiastique, et d'abord de savants protestants allemands, a permis le développement d'une démarche se voulant tout aussi historique que la « science catholique », mais surtout moins polémique¹⁴. Si leur objet principal demeure l'étude

des relations entre les Églises latine et grecque, ils les passent au crible de la méthode appliquée au domaine du politique, afin de mettre au jour l'enchaînement des événements et non de justifier la politique d'Union de la papauté envers ceux qu'elle qualifie de schismatiques.

À ce changement de profil de chercheurs correspond un changement de questionnement. L'aspect religieux de l'histoire religieuse passe progressivement du sujet historique à l'objet historique : si l'histoire des relations entre les Églises demeure l'objet de leur étude, l'investissement confessionnel des auteurs s'efface. Les interrogations portent dorénavant sur les origines du schisme et les raisons de sa persistance, celle-ci ne pouvant être imputée aux seuls Orientaux. Ainsi Walter Norden envisage la question de l'Union sous un angle politique et développe l'idée de la responsabilité de la seule papauté¹⁵. En réponse, l'historiographie catholique promeut l'étude du christianisme oriental dans une perspective unioniste, *i. e.* d'Union avec l'Église de Rome et de soumission à l'obédience pontificale. Néanmoins, les travaux du jésuite Marcel Viller se démarquent de l'unionisme catholique¹⁶. Il est le premier à insister sur les points communs entre les deux conciles, à étudier l'évolution de l'Union durant tout le XIV^e siècle et à souligner la continuité des négociations entre le milieu du XIV^e siècle et le concile d'Union de Ferrare-Florence (1438-1439). Il aborde également la question du schisme interne à la société byzantine, conséquence de la politique unioniste. Enfin, il définit le projet byzantin non pas comme le résultat du cynisme politique des *basileis* mais comme la seule possibilité d'entreprendre des discussions avec la papauté¹⁷. Toutefois, la domination des études catholiques contribue à créer une impression d'homogénéité de l'historiographie occidentale de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Le sujet principal demeure la question de l'Union et les historiens des différentes tendances concentrent leurs efforts sur les sources conciliaires et théologiques. L'entreprise d'édition critique qui s'engage alors concerne notamment les sources grecques liées à l'Union des

12. Dans l'idée d'envisager les implications de l'investissement confessionnel de l'historiographie de l'Union sur la définition du *corpus* et la démarche critique qui lui est appliquée, ce rapide survol historiographique est grandement redevable à l'article de Marie-Hélène Blanchet (Blanchet 2003).

13. *Ibid.*, p. 6.

14. Au XIX^e siècle, dans le sillage de l'abbé Lamennais, les représentants de la « science catholique », fondée sur l'utilisation de méthodes positives, entendent prouver la supériorité des vues du catholicisme romain.

15. Norden 1903.

16. Viller 1921-1922.

17. Marcel Viller, « La question de l'Union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438) », *Revue d'histoire ecclésiastique* 17 (1921), p. 260-305 et 505-532; 18 (1922), p. 20-60.

Églises. Réalisée pour l'essentiel par des membres de l'Institut byzantin des Assomptionnistes et de l'Institut pontifical oriental fondé à Rome en 1917, elle ne peut être séparée du souci apologétique qui les anime : connaître l'autre pour mieux le ramener dans le giron de l'Église romaine qui, en 1870, adopte le dogme de l'infaillibilité pontificale.

Le changement amorcé par l'historiographie du second XX^e siècle tient à l'émergence de deux nouvelles approches, la première liée à des préoccupations ecclésiales s'interdisant toute partialité confessionnelle, la seconde s'affirmant comme purement laïque. Elles sont en partie liées au passage, dans l'Église romaine, d'une idéologie unioniste à l'œcuménisme et à l'autocritique rétrospective. En 1927, la fondation du centre dominicain *Istina* et l'action du Père Yves Congar, refusant d'avoir pour tout horizon une solution héritée et insistant sur l'importance de reconsidérer la question de l'Union en s'émancipant des conceptions passées marquées au sceau du prosélytisme et de l'ecclésiologie « du retour », imprègnent durablement les travaux des historiens se réclamant de l'œcuménisme. La révision générale des interprétations anciennes aboutit à la publication des actes de deux colloques portant sur les deux conciles d'union de Lyon II (1274) et de Ferrare-Florence (1438-39), respectivement en 1974 et en 1991¹⁸. La question de l'Union se décentre alors thématiquement, par la prise en compte de la réception des conciles par les Orientaux, puis géographiquement, vers Byzance, et enfin chronologiquement, vers les années suivant immédiatement ces conciles. Refus d'une histoire religieuse confessionnelle, définition de l'approche problématique et détermination de l'objet d'étude semblent donc interdépendants et liés par des relations de réciprocité. Néanmoins, la place privilégiée accordée aux sources conciliaires dans ces travaux limite la question des relations entre Occident et Orient chrétiens à des thématiques théologiques, ecclésiologiques et politiques, même si, dans les actes des colloques de 1974 et de 1991, la double question de la réception et des influences culturelles réciproques faisant suite aux rencontres conciliaires commence à ouvrir la voie à l'histoire sociale et à l'histoire culturelle.

En 1973, l'ouvrage d'Anna-Dorothee von den Brincken, *Die Nationes christianorum orientalium*,

creuse le sillon de l'histoire culturelle en faisant la somme des connaissances portant sur les chrétiens orientaux dans l'historiographie occidentale du XII^e au XIV^e siècle¹⁹. L'irruption des sources narratives permet de prendre en compte d'autres acteurs des relations entre chrétiens cismarins et ultramarins, dans le prolongement des recherches menées par Jean Richard sur la papauté et les missions d'Orient²⁰. Sortir de l'histoire confessionnelle suppose donc de bannir toute partialité mais aussi de réfléchir à la construction de l'objet religieux, au croisement de différentes approches et de différents types de sources. L'étude des sources produites par les Latins partis pour l'Orient permet de fortement nuancer la supposée prégnance des préoccupations unionistes d'une part et de la définition romaine de l'*Ecclesia* et de la *christianitas* de l'autre. Si les missionnaires partent pour ramener les Églises orientales dans l'obédience romaine, ils n'en adaptent pas moins leurs pratiques à leur expérience de terrain. Certains, tel le dominicain Riccoldo da Monte Croce, vont jusqu'à s'interroger sur la réalité de l'hérésie de ceux qu'ils sont chargés de convertir. Dans le récit de sa *peregrinatio*, il discute longuement la terminologie religieuse des nestoriens et des Latins au sujet de la nature du Christ et de l'emploi des concepts de « personne » et de « substance ». Il exploite pour cela sa connaissance de l'arabe et du chaldéen, et conclut à un désaccord avec les Latins de nature terminologique seulement, puisque découle de ce problème de vocabulaire leur refus de qualifier la Vierge comme *Theotokos* et de reconnaître la divinité du Christ, donc l'Incarnation²¹. Assurément, son souci pastoral guide ici le missionnaire toscan. Il insiste sur le profit potentiel de connaître la langue des hérétiques et des schismatiques à ramener dans le giron romain. Néanmoins, cette discussion est aussi l'occasion de souligner le caractère plus terminologique que théologique de la principale pierre d'achoppement entre nestoriens et Latins, pourtant au fondement même de l'accusation d'hérésie qui les frappe. À son retour à Florence, en marge de la mention *heretici* pour qualifier les jacobites et les nestoriens dans le *Libellus ad nationes orientales*, Riccoldo inscrit de sa main :

19. Von den Brincken 1973.

20. Richard 1998.

21. Riccoldo da Monte Croce, p. 138-141.

18. *Année charnière* 1977; Alberigo 1991.

*Nota quod hic vel ubicumque appello eos hereticos, dico opinative et non certitudinaliter. Nondum enim diffinitum est per papam utrum sint heretici illi iacobini et nestorini orientales set sunt argumenta pro et contra, et expecto determinationem papalem vel etiam magistralem*²².

Certes, le pape demeure l'autorité ultime en matière d'hérésie. Mais Riccoldo ne s'en interroge pas moins sur la réalité de l'hérésie des nestoriens et des jacobites rencontrés à Ninive et à Bagdad. Les missionnaires demeurent toutefois plus marqués par les enjeux de l'Union. En revanche croisés et pèlerins y prêtent moins attention. Les conciles d'Union, mentionnés par certains, sont bien loin de leurs préoccupations et influencent seulement à la marge leur discours sur les chrétiens d'Orient. Le dominicain Burchard du Mont Sion, contemporain de Riccoldo da Monte Croce et présent en Orient durant les dix années suivant le concile de Lyon II, dont il connaît les conclusions, décrit d'abord les chrétiens d'Orient comme ses coreligionnaires, unis à lui par le *vinculum caritatis*. Ainsi, concernant les Grecs, si Burchard relève leur caractère schismatique, et ce en dépit de l'Union conclue à Lyon, il relève également leur piété, déduite de leur ascétisme, ou, en d'autres occasions, l'aménité de leur accueil. La connaissance du schisme et des enjeux de l'Union des Églises n'entrave en rien la réflexion de Burchard. Il exerce son libre arbitre en confrontant le jugement de l'Église romaine à ses observations de terrain et à la parole du patriarche grec rencontré à Jérusalem. Il fait entendre à ses lecteurs la parole critique des Grecs, rapportant les vexations endurées en Syrie du fait de l'Église latine d'Orient²³. Le pèlerin se rapproche ici d'un autre dominicain, l'ancien Maître général de l'Ordre, Humbert de Romans. Dans l'*Opus tripartitum*, sorte de *pro memoria* composé à la demande de Grégoire X dans le cadre de la préparation du concile d'Union de Lyon II, Humbert analyse les causes du schisme afin de mieux le réduire. S'il demeure un soutien fidèle de la papauté, dont il défend la définition

de l'*Ecclesia* fondée sur la primauté pontificale, le dominicain accuse également les Latins d'Orient de mépriser et de maltraiter les Grecs, provoquant leur *exasperatio* et contribuant ainsi, sinon à créer, du moins à entretenir le schisme, dont les Grecs ne sont pas jugés seuls responsables²⁴. La mise en résonance des écrits de trois dominicains contemporains, un pèlerin connu par son seul récit, un missionnaire et l'ancien Maître général de l'Ordre permet ainsi de confronter théorie et pratique; structures mentales, institutions et pratiques sociales.

La prise en compte des sources narratives et l'attention portée à l'analyse historique des acteurs médiévaux des causes du schisme conduisent d'abord à nuancer l'influence, accrue par l'historiographie moderne et contemporaine, des politiques romaines de l'Union sur les relations entre chrétiens d'Occident et d'Orient et ensuite à battre en brèche l'idée d'une définition occidentale monolithique de l'*Ecclesia* et d'une relation univoque à l'autre.

SOURCES NARRATIVES, CHANGEMENTS D'ÉCHELLES ET DE PERSPECTIVES: AU-DELÀ DE L'HISTOIRE DU « RELIGIEUX »

Étudier les représentations occidentales des chrétiens orientaux semble d'emblée placer le chercheur dans une perspective d'histoire religieuse, la nature de l'objet – les chrétiens d'Orient – définissant le domaine de recherche. Dans un deuxième temps, la construction du *corpus* élargit quelque peu les perspectives. Que peut-on définir comme *religieux* et à partir de quel critère intégrer ou exclure tel auteur ou telle source? La nature religieuse de l'étude doit-elle s'imposer au choix du *corpus*? Faut-il ne retenir que des auteurs dont le statut renvoie au domaine religieux – clercs, moines, frères, pèlerins ou missionnaires – ou des textes appartenant à la littérature religieuse? Ou convient-il au contraire de sélectionner l'ensemble des sources abordant les chrétiens d'Orient? Mais alors, est-il seulement possible que ceux-ci soient appréhendés sous un angle areligieux?

C'est à ce dernier choix que je me suis rapidement ralliée. Je suis partie des témoignages des chrétiens de rite latin s'étant rendus en Orient

22. *Libellus ad nationes orientales*, f. 219v, cité dans Panella 1988, p. 10-11: « Notez qu'ici et ailleurs je les appelle hérétiques, je le dis selon mon opinion et non pas avec certitude. Il n'a en effet pas encore été décidé par le pape si ces jacobites et ces nestoriens orientaux sont hérétiques, il existe des arguments pour et contre, et j'attends la décision pontificale et également magistrale ».

23. Burchard du Mont Sion, p. 89.

24. Humbert de Romans, p. 213.

– en Cilicie, en Syrie, en Palestine et en Égypte. Cet espace se caractérise par son appartenance à un Orient redevenu islamique dès 1187 pour la cité de Jérusalem et dont l'identité chrétienne est définie par les voyageurs latins au carrefour de la géographie biblique, de la fondation des États francs d'Orient, dont les pèlerins du XIV^e siècle recherchent les traces, et d'un peuplement chrétien, majoritaire jusqu'aux XIII^e-XIV^e siècles. À partir des récits des pèlerins, des croisés ou des missionnaires, j'ai ensuite élargi mon *corpus*, et donc mon objet d'étude, à l'ensemble des textes formant le contexte textuel de ces récits, soit que leurs auteurs en fassent, explicitement ou non, mention, soit que j'opère un certain nombre de parallèles et de comparaisons au fil des connaissances acquises au gré de mes recherches, parallèles et comparaisons se révélant donc en grande partie empiriques.

Pour identifier les nations orientales, les voyageurs latins recourent aux *auctoritates* conciliaires, savantes et pontificales. La vulgate ainsi constituée se trouve renforcée par les emprunts aux récits de leurs prédécesseurs, chroniqueurs et pèlerins, notamment l'*Historia orientalis* de l'évêque d'Acre, Jacques de Vitry. La fiabilité du témoignage est alors fonction de la fiabilité statutaire du témoin. Selon les critères médiévaux, la vérité ultime est celle de la foi. Ces critères expliquent en partie l'influence de la littérature des merveilles, relayée par la littérature prophétique, et celle de l'hagiographie. Celles-ci s'entrecroisent dans les légendes du Prêtre Jean ou de l'évangélisation de l'Inde par l'apôtre Thomas, liées dans l'identification des chrétiens indiens, éthiopiens et nubiens. Pour caractériser ces chrétiens des confins, croisés et pèlerins font appel aux *mirabilia Indiae* de la littérature alexandrine, à la tradition de l'évangélisation apostolique de l'Inde, reprise dans les légendiers d'hagiographes tels que celui de Jacques de Voragine, dans les légendes circulant sur les miracles posthumes de saint Thomas et dans celles mettant en scène le Prêtre Jean, souverain messianique et providentiel, dont la tonalité prophétique se trouve en partie amplifiée dans le contexte de la cinquième croisade. Enfin, traditions occidentales et orientales s'entrelacent. Les Latins partis pour l'Orient en reviennent chargés des récits entendus de la bouche de leurs coreligionnaires orientaux, comme le notaire et pèlerin Nicolas de Martoni relatant l'histoire des miracles

posthumes de Thomas rapportée par les Éthiopiens rencontrés chez le patriarche copte du Caire²⁵. Les confusions sont fréquentes et les différentes sources rarement explicitées. À ces connaissances littéraires, bien que parfois transmises oralement, les acteurs confrontent leur expérience de terrain, dont l'importance relative se mesure à la place laissée au doute. Expression de leur libre arbitre, ils y soumettent traditions religieuses – la réalité de l'origine miraculeuse de l'huile suintant de l'icône de la Vierge du monastère Sainte-Marie de Sardenay dans le récit du dominicain de la première moitié du XIV^e siècle Guillaume de Boldensele²⁶ – et jugements ecclésiaux ou conciliaires accusant les fidèles d'une Église orientale d'hérésie – les dominicains de la fin du XIII^e siècle Burchard du Mont Sion et Riccoldo da Monte Croce qui mettent en résonance l'ensemble des éléments « religieux » à leur disposition. La compréhension des nuances apportées à l'hérésie supposée de certains de leurs coreligionnaires ne peut faire l'économie d'une analyse élargie à l'attitude générale de chaque acteur face à la tradition et face aux *auctoritates*. La prise en compte des témoignages d'acteurs ordinaires permet enfin de confronter leur point de vue à la théorisation formelle de la *christianitas* et d'ainsi repérer les convergences et les divergences, les interstices et donc les marges de manœuvre laissées aux individus.

La recherche consiste alors en un aller-retour permanent entre l'étude serrée et précise de chaque document en particulier et une contextualisation plus large. Le glissement est fréquent entre le singulier du texte et le pluriel indéterminé des « cultures », des « statuts » ou des « sociétés » et impose des contextualisations culturelles et sociales à différentes échelles. La confusion de deux pèlerins toscans de la fin du XIV^e siècle, Lionardo Frescobaldi et Simone Sigoli, en fournit un bon exemple²⁷. Leur identification des « chrétiens de la ceinture » – en l'occurrence des coptes – assimilés aux chrétiens de Thomas, c'est-à-dire à des Indiens, s'explique d'abord par les conditions de leur observation en Terre sainte, puis par leur culture hagiographique – second doute de Thomas lors de l'Assomption et tradition de l'évangélisation de l'Inde

25. Nicolas de Martoni, p. 33-36.

26. Guillaume de Boldensele, p. 289.

27. Frescobaldi, p. 183 et Sigoli, p. 252.

par Thomas – et enfin par leur origine toscane. Leur confusion repose sur la signification de la ceinture portée par les chrétiens indigènes placés sous souveraineté islamique : les deux Toscans interprètent le *zunnār* ceint par les *dhimmis* pour être distingués des musulmans comme un écho à la ceinture donnée par la Vierge à saint Thomas, lequel refusait de croire en l'Assomption. Cette légende est popularisée en Occident par la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine²⁸. Enfin, la translation d'une relique de la ceinture de la Vierge au Duomo de Prato au milieu du XII^e siècle, ses ostensions, souvent accompagnées de miracles, tout au long du XIV^e siècle, et l'achèvement par Agnolo Gaddi des fresques célébrant l'histoire de la Vierge et de la sainte Ceinture au moment de leur départ pour la Terre sainte concourent à expliquer leur confusion. Il convient donc de partir du point de vue des acteurs, de considérer des temporalités aux profondeurs diverses et de varier les angles d'analyse tant pour adopter une distance critique que pour reconstituer le cheminement culturel de l'acteur et reconstruire l'expérience vécue par ce dernier dans toute sa complexité. Les composantes qui forment les images de l'autre se situent à la jonction d'un discours conscient et d'une forme d'impensé, résultat de réactions plus spontanées à l'expérience dépaysante de la rencontre, normes et pratiques se retrouvant liées dans une relation de réciprocité.

Dès lors, la nature religieuse de l'objet se corrompt ou s'enrichit, comme l'on voudra, mais en tout cas se transforme.

En effet, la définition même de l'objet et l'interrogation sur sa nature religieuse renvoie certes à des préoccupations propres aux chercheurs du temps présent mais aussi à la tension entre sphères sacrée et profane, entre *curiositas* et *contemptus mundi*, entre « géographie sacrée » et « géographie réelle » habitant l'ensemble des auteurs faisant le récit de leur expérience de l'Orient et des chrétiens qui le peuplent. Décrivant la plaine de Galilée, le pèlerin dominicain Burchard du Mont Sion commence par la situer, puis en indique les dimensions avant d'évoquer sa fertilité en la reliant à une signification religieuse et morale²⁹. Cette interpré-

tation n'est pas nouvelle et s'enracine dans une longue tradition chrétienne fondée sur la citation de l'Exode, 3, 8 – « une terre où coulent le lait et le miel ». Il adopte donc deux points de vue différents : celui du géographe et celui du pèlerin, tous deux fondés sur son expérience. Les précisions ainsi données peuvent aussi être une aide logistique à ceux qui voudraient s'engager dans pareille entreprise de dévotion en Terre sainte. C'est notamment le cas des descriptions d'éléments topographiques et géomorphologiques, ou encore de la mesure des distances séparant tel ou tel lieu. Ce motif vaut également pour les remarques sur les habitants latins de Terre sainte susceptibles d'accueillir les pèlerins, ou sur les différentes Églises orientales, leurs fidèles et le clergé desservant nombre des lieux de dévotion visités par les pèlerins.

Cette tension et la place croissante faite aux *realia* tout au long du XIV^e siècle, conduisent le chercheur contemporain à ne pas se cantonner aux seules indications religieuses mais à intégrer les dimensions profanes du récit à son analyse du discours sur l'altérité et la diversité interne à la chrétienté : comprendre les modalités de sa construction suppose d'élargir le cadre de l'analyse et du *corpus*. L'évocation des chrétiens d'Orient fait une large place aux détails concrets relevant de l'*habitus* au triple sens de vêtement, apparence et comportement. Au regard se joint l'ouïe, lors de la description de la sonorité des langues ou de la transcription de termes étrangers. La rencontre est d'abord sensorielle. Les traits distinctifs du visage retiennent particulièrement l'attention des Latins : port de la barbe, croix tatouée sur le front des Éthiopiens et des Nubiens, couleur de la peau. Leurs remarques, dénuées, à quelques très rares exceptions près, de toute intention polémique, peuvent ainsi s'apparenter à un goût pour l'exotisme³⁰. Posant la question de la présence de l'exotisme dans les textes médiévaux, Emmanuèle Baumgartner relève trois traits caractéristiques : le contexte des récits de voyage dans des pays différents, donc étranges ; « une certaine attitude mentale d'ouverture vers l'autre » ; et enfin l'évocation de l'espace « non pas pour sa dimension mythique ou symbolique, mais dans la mesure

28. L'origine de cette légende remonte à un apocryphe du VI^e siècle, le *Transitus Mariae* du pseudo Joseph d'Arimate. Ce récit, connu en Occident, constitue la source de Jacques de Voragine.

29. Burchard du Mont Sion, p. 49-50.

30. Sur les rapports entretenus entre les historiens et les sociologues et la notion d'« exotisme », voir la mise au point historiographique dans Fléchet 2007.

où il peut procurer le contact avec des objets ou des êtres nouveaux, qui sont précisément appréciés pour leur nouveauté et leur différence»³¹. Une coutume éveille particulièrement la curiosité des Latins: les chrétiens d'Orient n'utilisent pas de cloches mais des planches en bois qu'ils frappent avec un objet en fer. Ils manifestent leur étonnement face à une coutume différente des leurs, sans y mettre aucune implication de nature religieuse, et ce malgré la nature religieuse de l'objet considéré³². Confrontés aux chrétiens des confins, les Latins voient en eux des hommes à la peau sombre, leur attribuent différents rites, dont le baptême par le feu, et projettent sur eux leur fantasme d'une alliance de revers avec un souverain providentiel – le Prêtre Jean.

Loin d'être appréhendés au seul prisme du religieux, les chrétiens d'Orient sont aussi définis sous le signe de l'ethnicité et d'enjeux stratégiques et sont enfin l'objet de la curiosité des Latins découvrant puis relevant des détails jugés insolites et pittoresques pour les faire partager à leurs lecteurs. L'altérité est autant perçue et vécue que construite. Si le *contemptus mundi* n'est jamais absent et si la «géographie sacrée» domine, l'évocation de paysages et d'hommes dissemblables et donc étranges parvient néanmoins à se détacher des motivations religieuses et spirituelles des croisés, pèlerins et missionnaires qui parcourent la Terre sainte. La définition religieuse des chrétiens d'Orient, selon leurs rites, leurs croyances et leur situation ecclésiologique est inséparable de leur description ethnique et politique, reflet d'enjeux complexes et d'une tentation croissante de l'exotisme. Inséparable, mais indépendante: la mention de la couleur de la peau demeure exempte de toute signification morale³³; la

macule hérétique entachant la réputation des maronites n'interdit en rien leur réputation de vaillance militaire. Dès lors, l'analyse du discours sur l'Orient chrétien doit tenir compte des éléments areligieux de ce même discours.

Il n'y a pas de frontière entre les mondes visibles et invisibles. Pas de démarcation entre ce qui est sacré et ce qui relève du temporel. Il faut se dégager d'une histoire religieuse telle qu'elle a été pratiquée jusqu'à présent. Il faut ramener les hommes d'Église à l'intérieur du groupe et donc mieux voir ce qui les relie aux laïcs de manière inextricable. Et tenter de repenser la place, le rôle, la fonction de ce que nous appelons le religieux à l'intérieur du champ général de l'organisation sociale³⁴.

L'histoire ne s'écrit pas toute seule, encore moins celle de la *religio* ou de l'*ordo* telle que nous pouvons la reconstituer à partir de sources narratives. Plutôt qu'une histoire religieuse ou du «religieux», il s'agit d'une histoire plurielle. La complexité de l'objet religieux nécessite de croiser les approches relevant de l'ensemble des champs de l'analyse historique et d'ainsi répondre à l'invitation de Jacques Dalarun à «produire la réconciliation dont la compréhension du Moyen Âge a besoin»³⁵. Les sources et les contextes qu'elles produisent ou que le chercheur mobilise dans une perspective comparatiste dont il doit déterminer les limites, commandent le recours aux champs de l'analyse politique, sociale ou culturelle.

Ainsi, quand l'approche anthropologique permet l'analyse des conditions de l'observation du chercheur et la définition de ses outils, notamment méthodologiques, il convient de la prolonger par une réflexion sur la construction de l'objet en lui-même. Les historiens se trouvent alors face à un cheminement triple. En partant du point de vue des acteurs et en recomposant le contexte immédiat de leur comportement, le chercheur s'attarde d'abord sur les logiques discursives conscientes. En conservant la même perspective interne, il peut également aborder l'impensé du discours, en étant attentif aux traditions utilisées et sélectionnées par

31. Baumgartner 2003, p. 13.

32. Jacques de Vitry, p. 318; Burchard du Mont Sion, p. 92; Ludolph de Sudheim, p. 368; Niccolò da Poggibonsi, p. 146.

33. Si la littérature didactique fourmille d'exemples de l'interprétation morale de la couleur noire de la peau, son évocation ne s'accompagne d'aucun jugement de valeur dans les récits de pèlerinage. Cela conduit donc à distinguer une image moins idéologique et surtout moins négative que celle qui apparaît dans l'analyse de François de Medeiros dans son ouvrage sur l'Occident et l'Afrique. Il entendait alors démontrer que les préjugés défavorables à l'Afrique et à ses habitants l'emportent dans les récits des auteurs de la période médiévale, et notamment des philosophes, des encyclopédistes mais aussi des pèlerins ou autres voyageurs, afin d'établir une constante dans le regard négatif

porté par les Occidentaux sur les Africains, de la période médiévale à la colonisation (Medeiros 1985).

34. Duby 1996, p. 98-103, cité dans Dalarun 2012, p. 402.

35. Dalarun 2012, p. 402.

l'acteur lui-même, comme le montre et le défend Simona Cerutti dans son article, « Histoire pragmatique », paru en 2008³⁶. L'historien peut enfin mobiliser des modèles culturels et normatifs dans lesquels le discours s'insère et qui se sont construits

indépendamment des acteurs de ce même discours. C'est alors l'historien, et non plus l'acteur lui-même, qui préside à la construction du contexte et en fixe les limites en établissant des comparaisons extérieures aux discours et aux acteurs.

Bibliographie

- Année charnière 1977 = 1274, *année charnière : mutations et continuités*, Paris, 1977.
- Alberigo 1991 = G. Alberigo (dir.), *Christian unity: the council of Ferrara-Florence, 1438/39 – 1989*, Louvain, 1991.
- Baumgartner 2003 = E. Baumgartner, *L'exotisme à rebours de la Chanson d'Antioche*, dans A. Kalmár (dir.), *L'exotisme dans la poésie épique française*, Paris, 2003, p. 13-28.
- Benveniste 1969 = É. Benveniste, *Religion et superstition*, dans *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, vol. II, p. 265-279.
- Blaise 1975 = A. Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnhout, 1975.
- Blanchet 2003 = M.-H. Blanchet, *La question de l'union des Églises (XIII^e-XV^e siècle) : historiographie et perspectives*, dans *Revue des études byzantines*, 61, 2003, p. 5-48.
- von den Brincken 1973 = A.D. von den Brincken, *Die « Nationes christianorum orientalium » im Verständnis der lateinischen Historiographie : von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Cologne-Vienne, 1973.
- Burchard du Mont Sion = Burchard du Mont Sion, *Peregrinatores medii aevi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg. Quorum duos nunc primum edidit duos ad fidem librorum manuscriptorum recensuit Johann Christian Moritz Laurent. – Editio secunda accessit mag. Thietmari Peregrinatio*, Leipzig, 1873.
- du Cange = du Cange, et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort, 1883-1887.
- de Certeau 2002 = M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 2002.
- Cerutti 2008 = S. Cerutti, *Histoire pragmatique, ou de la rencontre entre histoire sociale et histoire culturelle*, dans *Tracés* 15 (déc. 2008), p. 147-168.
- Dalarun 2012 = J. Dalarun, *Gouverner c'est servir*, Paris, 2012.
- Duby 1996 = Georges Duby, *À la recherche du Moyen Âge*, propos recueillis par M. Pierre, dans *Magazine littéraire*, novembre 1996, p. 98-103.
- Fléchet 2007 = A. Fléchet, *L'exotisme comme objet d'histoire*, dans *Hypothèses*, 2007, p. 15-26.
- Frescobaldi = Lionardo di Niccolò Frescobaldi, dans A. Lanza et M. Troncarelli (éd.), *Pellegrini scrittori : viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Florence, 1990.
- Guillaume de Boldensele = Guillaume de Boldensele, *Liber de quibusdam ultramarinis partibus, suivi de la traduction de Frère Jean Le Long (1351)*, édition critique présentée par C. Deluz, thèse de doctorat de troisième cycle préparée sous la direction de monsieur le professeur Mollat, Paris, 1972.
- Humbert de Romans = Humbert de Romans, *Opus tripartitum*, dans E. Brown (éd.), *Fasciculus rerum expendarum et fugiendarum, proot ab Orthuino Gratio... editus Coloniae anno MDXXXV in Concilio tunc indicendi usum et admonitionem. Ab innumeris mendis repurgatus... una cum appendice sive Tomo II scriptorum veterum... qui Ecclesiae Romanae errores et abusus detagunt et damnant... opera et studio Edwardi Brown*, 1690.
- Jacques de Vitry = Jacques de Vitry, *Histoire orientale = Historia orientalis*, J. Donnadieu (éd.), Turnhout, 2008.
- Ludolph de Sudheim = Ludolphi de Sudheim *de Itinere Terre sancte et Descriptionem Terre sancte*, G.A. Neumann (éd.), Paris, 1884.
- Medeiros 1985 = F. de Medeiros, *L'Occident et l'Afrique, XIII^e-XV^e siècle : images et représentations*, Paris, 1985.
- Niccolò da Poggibonsi = Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltramare*, A. Bacchi Della Lega (éd.), Bologne, 1968.
- Nicolas de Martoni = *Io notaio Nicola de Martoni : il pellegrinaggio ai luoghi santi da Carinola a Gerusalemme, 1394-1395*, Paris – Bibliothèque nationale N. 6521 du fonds latin, M. Piccirillo (éd.), Jérusalem, 2003.
- Norden 1903 = W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz : die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des Byzantinischen Reichs, 1453*, New York, 1903.
- Panella 1988 = Emilio Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte Croce*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 58, 1988, p. 5-85.
- Pike 1954-1960 = K.L. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, Glendale, 1954-1960.
- Riccoldo da Monte Croce = Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient ; Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre*, R. Kappler (éd.), Paris, 1997.

36. Cerutti 2008.

- Richard 1998 = J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Rome, 1998 (2^e édition augmentée d'une postface).
- Rouxpotel 2015 = C. Rouxpotel, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien, Cilicie, Syrie, Palestine, Égypte (XII^e-XIV^e siècle)*, Rome, 2015 (BEFAR, 369).
- Schmitt 1994 = J.-C. Schmitt, *Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible? (Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval)*, dans F. Lepori, F. Santi (dir.), *Il mestiere di storico del Medioevo*, Spolète, 1994.
- Sigoli = S. Sigoli, dans A. Lanza, M. Troncarelli (éd.), *Pellegrini scrittori: Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Florence, 1990.
- Willer 1921-1922 = M. Willer, *La question de l'Union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438)*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 17, 1921, p. 260-305 et 505-532; 18, 1922, p. 20-60.

