



HAL
open science

Une tradition introuvable : la difficile unification des basiliens espagnols

Antoine Roulet

► To cite this version:

Antoine Roulet. Une tradition introuvable : la difficile unification des basiliens espagnols. Basile de Césarée, une postérité monastique pour l'Europe, 148, pp.145-166, 2024. <halshs-04636669>

HAL Id: halshs-04636669

<https://shs.hal.science/halshs-04636669v1>

Submitted on 13 Jul 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.



Copyright - All rights reserved

THÉOLOGIE HISTORIQUE

BASILE DE CÉSARÉE
UNE POSTÉRITÉ MONASTIQUE
POUR L'EUROPE



COLLECTION THÉOLOGIE HISTORIQUE

CHOIX DE TEXTES PARUS

11. *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, par Jean-Paul Broudéhoux
15. *L'expérience de l'Esprit par l'Église : d'après la tradition syrienne d'Antioche*, par Emmanuel-Pataq Siman
18. *Athenagoras : a Study in Second Century Christian Apologetic*, par Leslie W. Barnard
22. *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, par Alain Riou
25. *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, par Antonius H. C. Van Eik
27. *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, textes édités par Charles Kannengiesser
38. *Maxime le Confesseur : la charité, avenir divin de l'homme*, par Juan Miguel Garrigues, préface de Marie-Joseph Le Guillou
40. *La naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus cléricale*, par Antoine Faivre
42. *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, par Pierre Canivet
52. *Théologie de l'agonie du Christ : la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mise en lumière par saint Maxime le Confesseur*, par François-Marie Léthel, préface de Marie-Joseph Le Guillou
58. *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée : attribution et étude théologique*, par Enrico Cattaneo
63. *Eusèbe de Césarée commentateur : platonisme et Écriture sainte*, par Édouard Des Places
67. *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, par Bernard Fraigneau-Julien
69. *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, par Pierre Piret
70. *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens*, par Charles Kannengiesser
81. *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, par Michel Fédou
82. *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien*, par Bernard Pouderon
86. *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque : du IV^e au XIV^e siècle*, par Pierre Miquel
93. *Maxime le Confesseur : essence et énergies de Dieu*, par Vasilios Karayiannis
100. *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, par Jean-Noël Guinot
104. *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie : l'humanité, le salut, et la question monophysite*, par Bernard Meunier
115. *Une chair pour la gloire : l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, par Jérôme Alexandre ; préface d'Yves-Marie Duval
116. *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, par Cristian Badilita
118. *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église*, textes édités par Yves-Marie Blanchard, Bernard Pouderon et Madeleine Scopello
124. *Dire Dieu : principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique*, textes édités par Bernard Pouderon et Anna Usacheva
128. *Les polémiques religieuses du I^{er} au IV^e siècle de notre ère : hommage à Bernard Pouderon*, études réunies par Guillaume Bady et Diane Cuny
132. *Irénée de Lyon : théologien de l'unité*, études réunies par Guillaume Bady et Marie Chaieb





THÉOLOGIE HISTORIQUE

COLLECTION FONDÉE PAR JEAN DANIELOU
DIRIGÉE PAR BERNARD POUDERON ET FRÉDÉRIC GABRIEL

140

BASILE DE CÉSARÉE
UNE POSTÉRITÉ MONASTIQUE
POUR L'EUROPE



Textes réunis par

Olivier DELOUIS et Annick PETERS-CUSTOT



*Ouvrage publié avec le concours
du Labex RESMED
(Religions et sociétés dans le monde méditerranéen)*



BEAUCHESNE



Beauchesne éditeur
est un département des Éditions du Cerf
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

© Les Éditions du Cerf, 2024
ISBN 978-2-204-16558-7



SOMMAIRE

OLIVIER DELOUIS ET ANNICK PETERS-CUSTOT Propos liminaire	9
OLIVIER DELOUIS Chapitre 1. Après Basile, à Byzance : De l'Évêque de Césarée au père des moines.....	15
ANNICK PETERS-CUSTOT Chapitre 2. Basile en Occident :Le monachisme italo-grec (VIII ^e -XIII ^e s.).....	55
ANNICK PETERS-CUSTOT ET CAMILLE ROUXPETEL CHAPITRE 3. Réception et circulation de l' <i>Askètikon</i> de Basile dans l'Italie du Moyen Âge	87
ANNICK PETERS-CUSTOT Chapitre 4. Un nouvel Ordre monastique :De Bessarion à la congrégation basilienne (XV ^e -XVI ^e s.).....	115
ANTOINE ROULLET Chapitre 5. Une tradition introuvable : la difficile unification des basiliens espagnols	145
LAURENT TATARENKO Chapitre 6. Des moines slaves pour l'Union des Églises : les basiliens ruthènes (du synode de Brest aux partages de la Pologne).....	167



REGINA TOEPFER

Chapitre 7. Saint Basile à l'époque de la Réforme : La réception
des écrits ascétiques dans l'espace germanophone..... 223

DANIEL-ODON HUREL

Chapitre 8. Basile à la période moderne : les relectures de Rancé
et des bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur..... 245

AURÉLIEN GIRARD ET SABINE MOHASSEB-SALIBA

Chapitre 9. Les ordres basiliens dans le Proche-Orient arabe : une
identité monastique grecque-catholique (Première moitié
du XVIII^e siècle) 283

STEFANO PARENTI

Chapitre 10. Le monastère de Grottaferrata et l'identité
basilienne en Italie du XVI^e au XIX^e siècle..... 335

OLIVIER DELOUIS

Chapitre 11. En guise d'épilogue : Basile au musée
du Louvre..... 369

Les auteurs 375





ANTOINE ROULLET

CHAPITRE 5

UNE TRADITION INTROUVABLE : LA DIFFICILE UNIFICATION DES BASILIENS ESPAGNOLS

Les basilien sont un angle mort de l'historiographie monastique et conventuelle ibérique. Dans l'histoire de l'Église espagnole de référence – plusieurs gros volumes volontiers apologétiques – la branche espagnole de l'« ordre » basilien est absente¹, tout comme dans une récente histoire du clergé². L'historiographie n'est pas inexistante, même si elle est très peu développée par rapport aux autres ordres religieux, mais elle reste isolée et dispersée. Des années 1950 aux années 1970, un religieux, Angelo Benito y Durán, a repéré les sources archivistiques et manuscrites dont on dispose³.

1. *Historia de la Iglesia en España*, R. García-Villoslada (dir.), 5 vol. en 7 t., Madrid, La Editorial Católica (Biblioteca de autores cristianos. Maior, 16-22), 1979.

2. M. Barrio Gozalo, *El clero en la España moderna*, Cordou, CSIC-Cajasur, 2010.

3. Très nombreux articles, notamment : A. Benito y Durán, « La orden de San Basilio en Madrid », *Revista de la Biblioteca, Archivo y museo*, t. 20/61-62, 1951, p. 167-237 ; « Datos para la historia del monasterio de San Basilio de Granada », *Studia Monastica*, t. 6, 1964, p. 213-292 ; « Los monjes basilios en la Universidad de Salamanca », *Miscelánea Comillas : Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, t. 24/46, 1966, p. 213-292 ; « Las vocaciones monásticas dentro de los basilios españoles », *Yermo*, t. 6/1, 1968, p. 35-68 ; « Para una historia de los monjes basilios españoles », *Yermo*, t. 7/1, 1969, p. 1-42 ; « Los monjes basilios en Alcalá y su universidad », *Yermo*, t. 12, 1974, p. 117-261 ; « Reforma de los basilios españoles del papa Pío VI por el influjo de Carlos III de España », *Hispania Sacra*, t. 27, 1976, p. 55-113 ; « El Supremo Consejo de Castilla informado por su Fiscal don Pero Rodríguez de Campomanes sobre los monjes basilios del Tardón », *Archivo Hispalense*, t. 180, 1976, p. 37-62 ; « La Reforma de los basilios españoles y el padre José de Molina », *Hispania Sacra*, t. 14/3, 1976, p. 291-303 ; « El P. Alejandro

Il suit dans ses propres travaux l'article le plus complet dont on dispose à ce jour, la contribution de Cyrille Korolevskij au *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* en 1932¹. Ces deux auteurs, auxquels il faut ajouter un chapitre d'Antonio Linaje Conde dans la somme qu'il a consacrée dans les années 1970 au monachisme hispanique², constituent les principales sources de la bibliographie disponible. Tous s'appuient principalement sur les chroniques espagnoles et italiennes, notamment celle l'érudit du xviii^e siècle Pietro Pompilio Rodotà³, et sur les quelques bulles concernant l'ordre à compter des années 1570. À côté de cette bibliographie générale, on dispose d'un nombre limité d'articles sur quelques communautés et des articles d'historiens de l'art sur les ruines glorieuses des basiliciens⁴. L'ensemble de cette bibliographie dégage l'impression d'une histoire très autonome de l'ordre, quasiment coupée de son contexte social, économique et spirituel. La principale raison de cette éclipse tient au fait que les basiliciens espagnols ont disparu progressivement entre les années 1790 et l'exclaustration de 1835, sans jamais reparaitre. L'historiographie s'est tue faute de combattants,

Aguado, abad general de la orden de San Basilio Magno, madrileño oecumenista », *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, t. 18, 1981, p. 501-520 ; « Una visita histórica del provincial de la Orden de San Basilio de Castilla al monasterio de San Basilio Magno en Madrid en el s. xviii », *Historia Sacra*, t. 23, 1981, p. 117-261, et « La comunidad del monasterio de San Basilio Magno de Madrid durante el siglo xviii », *Hispania Sacra*, t. 36, 1984, p. 307-332.

1. C. Korolevskij, « Basiliens italo-grecs et espagnols », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 6, 1932. col. 1180-1236.

2. A. Linaje Conde, *El monacato en España e hispanoamerica*, Salamanca, Kadamos, 1977, et *idem*, « ¿ Nostalgias orientales en los basilios españoles de rito latino ? », dans *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Actes du 1^{er} Colloque international du C.E.R.C.O.M., Saint-Étienne, 16-18 septembre 1985*, Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 1991, p. 794-805.

3. P. P. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia, osservato dai Greci, monaci basiliani, e albanesi*, 3 vol., Rome, Giovanni Generoso Salomoni, 1758-1763.

4. M. del Carmen Rodríguez Martín, « Los conventos basilios de la ciudad de Sevilla », *Boletín de las cofradías de Sevilla*, t. 588, 2008, p. 139-141 ; S. Hernán de González, « Las ordenes monacales en Sevilla. Benedictinos, Cistercienses, Cartujanos, Jerónimos y Basilios », *Ordenes y Congregaciones Religiosas en Sevilla*, E. Barrero González et I. Martínez Carretero (dir.), Séville, Ateneo de Sevilla, 2008, p. 35-68 ; M. T. Fernández Talaya, « Dos conventos madrileños desaparecidos : los agonizantes de la calle Fuencarral y los Basilios de la calle Desengaño », *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, t. 40, 2000, p. 199-224.

les principaux promoteurs de l'histoire de chaque ordre étant presque toujours les religieux mêmes. Une bonne partie des archives a été perdue, même si les fonds de quelques monastères importants, comme Madrid, sont arrivés aux archives nationales. Par rapport aux autres ordres religieux, on n'a pas conservé les livres de professions, sauf exception¹, ni de chroniques conventuelles, officielles ou non, ou de vies de religieux illustres.

Ce chapitre reprend le rythme et la géographie des fondations espagnoles qui s'étalent entre les années 1550 et 1667 en les mettant en rapport avec la tradition basilienne, telle que ceux qui deviendront les « basiliens espagnols » l'assimilent, ou plutôt telle qu'ils l'inventent. Cela suppose d'étudier les différentes voies de la fondation de l'ordre comme des manières divergentes, voire contradictoires, de penser le rapport au fondateur et la mémoire que l'ordre se crée. Basile n'est au départ qu'un point de référence sans doute largement méconnu des premiers « basiliens » espagnols, et qui a servi par la suite à légitimer et unifier l'ordre, ce qui n'allait pas de soi tant la référence orientale semble lointaine. Comme le notait déjà Korolevskij, ces moines « basiliens » n'ont absolument rien de grec et sont le fruit de la politique tridentine. Ils ne parlent pas grec, ne suivent pas le rite grec. Il n'est pas même aisé de savoir quelle règle ils suivent : ils obéissent en théorie à la règle réécrite par Bessarion, publiée en 1578 en Italie, mais celle-ci n'est publiée en Espagne que tardivement, en 1615².

Il existe pourtant des moines grecs et de langue et de rite grecs en Espagne, fin XVI^e et début XVII^e siècles. On les retrouve disséminés à Tolède, à Séville, le plus souvent parce qu'ils reçoivent ou sollicitent des dons pour racheter des captifs. Quelle que soit la pertinence de cette dénomination, ils sont décrits dans les sources espagnoles comme des moines « basiliens », comme ce *fray* Manasis qui reçoit

1. Pour Séville, voir Biblioteca del Arzobispado de Sevilla, mss. R12561, *Libro y prothocolos de las ynformaciones y recepcion de novicios en este conuento de San Basiolo de Sevilla*.

2. *Breue raccolto delle constitutioni monastiche di santo Basilio Magno, molto vile a tutti quelli che hanno eletto di fare vita monastica*, Rome, Francesco Zanetti, 1578, et *Compendio de la regla de nuestro P.S. Basilio Magno, arçobispo de Cesarea recopilada por el cardenal Besarion Nissenno, por mandato del Papa Eugenio Quarto*, Sevilla, Clemente Hidalgo, 1615. Voir la contribution d'Annick Peters-Custot dans ce volume, « Un nouvel Ordre monastique. De Bessarion à la congrégation basilienne (XV^e-XVI^e s.) ».

3 ducats à Séville en 1551, ou ce *fray* Atanasio qui reçoit 6 ducats quatre ans plus tard¹. Exilés, hors de toute vie cénobitique, ils sont parfois passés par Rome embrasser la foi romaine, ou sont envoyés par leurs monastères à l'instar des quelques moines venus du Mont Athos solliciter des aumônes pour aider les monastères grecs à faire face à leurs dettes au nom de la lutte contre les Turcs, ou comme d'autres dignitaires ecclésiastiques, que l'historiographie qualifie « d'évêques byzantins », accueillis à la cour de Philippe III pour mendier des aumônes destinées à supporter les communautés dont ils avaient la charge. Rien n'indique qu'ils aient cherché à se rallier ou à intégrer les « basiliens » locaux², ce qui est peut-être un indice du fossé qui les séparait. Les quelques livres de profession conservés, à Séville et à Madrid, ne laissent pas non plus transparaître une solidarité claire entre ces basiliens castillans ou andalous et les fragiles communautés grecques installées à Séville, qu'on connaît à partir des archives notariées, et ce même si l'on sait qu'à partir du milieu du xvi^e siècle à peu près, la présence grecque dans la péninsule avait significativement augmenté, sans jamais devenir massive. Pourtant, le collège basilien de Séville a été fondé grâce à la générosité d'un marchand chypriote, Nicolao Griego Triarchi³. Adossé à ce couvent, dès le début du xvii^e siècle, on trouve une confrérie fameuse, la confrérie de la Vierge de la Macarena, elle aussi fondée vraisemblablement par un Grec⁴. Mais le livre de profession du collège indique que la communauté grecque sévillane, si elle a envoyé des enfants dans les ordres, n'a pas choisi les basiliens. On aurait pu penser que des Italiens ou des Grecs passés par l'Italie auraient pu

1. J. G. Fernández, « Griegos en Sevilla (siglo xvi). Documentación de protocolos », *Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, t. 25, 2004, p. 141-172.

2. J. G. Fernández, « Griegos en Toledo en el siglo de Oro », *Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, t. 23, 2002, p. 187-198 ; F. Floristán et José Manuel Imízcoz, « Arzobispos griegos en Roma y España (1596-1602) », *Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, t. 26, 2005, p. 187-212, et « Mendicantes atónitas en la corte de Felipe III (1602-1620) », *Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, t. 27, 2006, p. 137-165.

3. La source citée est toujours les *Anales eclesiásticas* de Zurita, qui donne un paragraphe sur la fondation. Sur ce personnage: F. Cruz Isidoro, « La escultura funeraria de Nicolás Griego Triarchi, del museo archeológico de Sevilla (1634) », *Archivo español de arte*, t. 82/327, 2009, p. 285-316. Sur le tableau de *Saint Basile dictant sa règle* qui décorait la chapelle de sa fondation, voir la contribution d'Olivier Delouis dans ce volume, « En guise d'épilogue : Basile au Musée du Louvre ».

4. Voir Linaje Conde, « Nostalgias orientales », cité n. 5.

investir ces monastères, ne serait-ce que parce que ces « basiliens » espagnols, dans le processus de fondation de leurs monastères, ont été liés aux monastères italo-grecs rassemblés dans un ordre basilien qui connaît une seconde institutionnalisation après le concile de Trente – la première formalisation étant celle, restreinte aux « basiliens » italo-grecs, menée par le cardinal Bessarion au xv^e siècle. Pour autant, on n'en trouve pas trace dans les livres de profession conservés. Plutôt que fruit d'une tradition « importée », il faut donc d'abord considérer ces « basiliens » comme un ordre propre à l'Espagne, qui hérite de sa tradition érémitique, même si, dans le processus des fondations, il a bénéficié de l'expérience de moines venus d'Italie.

Les premières communautés qui devinrent « basiliennes » ont été fondées par Mateo de la Fuente. On les connaît à partir des sources hagiographiques externes aux basiliens : ce sont d'abord des ermites andalous. Dans les années 1550-1560, la *Sierra Morena*, au nord de Cordoue est depuis déjà plus d'un siècle le refuge d'une kyrielle d'ermites plus ou moins organisés. L'espace physique y était propice à la reconstitution d'un désert mythique : des montagnes isolées, un espace de transition, avec une population mobile, très dispersée, très peu de villages. Dès le xv^e siècle, la région a accueilli plusieurs tentatives de réforme très ascétiques, du moins à leurs débuts : les premiers hiéronymites, un peu au nord, à Guadalupe, une branche de franciscains observants dès la fin du xv^e siècle, menée par Juan de la Puebla, d'où naîtra la branche déchaussée de l'ordre¹. Toutes ces fondations sont explicitement tournées vers la mémoire du désert sur laquelle les chroniques des ordres ou les bulles de fondations reviennent systématiquement en comparant les exploits ascétiques de ces moines à ceux des anachorètes de l'Antiquité tardive des déserts de Syrie, d'Égypte et de Palestine. Un couvent dominicain, la *scala coeli* y est ainsi fondé en 1427, mais réformé au début du xvi^e siècle par Luis de Granada qui essaie d'y appliquer les principes qu'il a lus, croit-il, chez Jean Climaque (vi^e-vii^e s.), dont il traduisit l'*Échelle sainte* en espagnol. Au-delà de ces expériences conventuelles, la région accueille des ermites qui depuis le xv^e ont accumulé un certain crédit local et animent des pèlerinages. C'est

1. A. de Guadalupe, *Historia de la santa Provincia de los Angeles*, Madrid, Mateo Fernández, 1667.

une forme de vie religieuse très développée dans tout le système central espagnol, mais la situation de la *Sierra Morena*, vaste et dans l'arrière-cour de Cordoue et Séville, fait de la région le lieu ibérique du désert par excellence, au point qu'un érudit de la fin du XVIII^e siècle, qui pour une part est la source de l'historiographie sur les basiliens, a cru bon de la rebaptiser « le désert de Cordoue », en remplaçant les basiliens dans une longue tradition érémitique régionale, en dépit du fait que le Basile « historique » rejetait fermement l'érémitisme¹. Ces hommes, protégés parfois par des ecclésiastiques puissants, s'appuient sur leur situation géographique pour se créer un espace relativement autonome, en n'épousant pas une règle de vie mais en tirant leur forme de vie de leur lecture des évangiles et des modèles hagiographiques dont ils disposent : on cultive sa pitance, on mange des herbes, on s'impose de lourdes pénitences et de longues heures de méditation, en sus du travail manuel. Pas de règle écrite, pas de vœux, pas d'obligation de permanence ou de clôture, pas de visiteurs ou de supérieurs, la communauté est d'abord réglée à partir du charisme du fondateur.

Les premiers basiliens viennent de ce vivier-là, comme le montrent les quelques éléments biographiques dont on dispose, tout comme les premiers carmes déchaux, dont ils sont très proches, beaucoup plus proches que des autres communautés qui, en Espagne, finiront par se réclamer de Basile. Au milieu du XVI^e siècle, alors que les tentatives de réforme religieuse par le bas se multiplient et avant que le concile de Trente ne vienne, très difficilement, canaliser ces élans, cette tendance est particulièrement vigoureuse. Mateo de la Fuente est d'abord l'un des nombreux disciples de Juan de Avila², sans doute la figure spirituelle la plus éminente en Andalousie à l'époque, en tout cas dans la vallée du Guadalquivir, prédicateur et missionnaire, avocat de l'évangélisation des morisques, défenseur et promoteur des premiers jésuites. Mateo avait déjà une expérience de l'anachorèse et de la vie solitaire quand il a rencontré Juan de Avila à Montilla, chez le protecteur du grand missionnaire, le marquis

1. B. Sánchez de Feria y Rodríguez, *Memorias sagradas de el Yermo de Córdoba desde su inmemorial principio hasta de presente recoxidas*, Cordou, Don Juan Rodríguez de la Torre, 1782.

2. L. Muñoz, *Vida y virtudes del venerable varon el padre e maestro Juan de Avila*, Madrid, Bernardo Sierra, 1671, p. 75-85 sur Esteban de Centenares et Mateo de la Fuente.

de Priego. Pendant ses études à Salamanque, le jeune Mateo s'était lié avec un groupe d'ermites de la ville, avait été tenté par la vie érémitique et avait consulté sur la question Domingo de Soto, alors l'un des plus grands théologiens du royaume, qui tenait la chaire de prime à l'université. Les années 1540 sont des années d'expérimentations, où Mateo varie les expériences cénobitiques, ce qui est tout à fait essentiel dans le rapport que ces basiliens vont nouer avec les règles de vie qu'on leur imposera par la suite. Il se serait installé un premier temps près de Baeza auprès d'ermites mendiants qu'il quitte, car il voulait travailler de ses mains. Il passe ensuite vers La Albaïda de Córdoba, dans une grotte, avant de partir vraiment au désert, c'est-à-dire dans la Sierra, armé uniquement d'une bible et d'une *Vie des Pères*, à Hornachuelos. Il y réinvestit la cellule aménagée puis abandonnée par Esteban de Centenares, autre ermite assez mobile, chanoine de Ciudad Rodrigo, qui a déjà vécu dans la région, près de Fuentovejuna, et qui le rejoindra par la suite. À chaque fois, il est proche d'un couvent avec lequel il noue des liens ; Juan de Avila lui conseille de s'associer avec Diego Vidal qui l'encourage ensuite à prendre des disciples. Ce dernier est lui-même un ancien étudiant d'Alcalá et de Salamanque. Il s'est déjà essayé à la vie érémitique de son côté, dans la Sierra Morena, d'abord auprès des chartreux de Cazalla, sur une pâture appartenant au comte de la Palma où il aurait vécu de ses mains et aurait dépendu du couvent franciscain voisin de San Luis del Monte. Quand le comte Luis Fernández Portocarrero l'avait engagé à aller faire des études supplémentaires à Osuna, Diego Vidal s'était tourné vers Juan de Avila et était entré à son service, avant de passer auprès de Mateo de la Fuente.

Le groupe agrège petit à petit un certain nombre de personnages, tout au long des années 1540 et 1550, qui ont chacun leur propre trajectoire, hors des institutions mais pas hors des réseaux spirituels. C'est le cas d'Ambrosio Mariano, petit noble, ancien militaire et rescapé de la campagne de Saint-Quentin (1557), un homme d'entregent à qui Philippe II confie des missions et que Mateo de la Fuente enverra à Séville pour s'occuper des affaires de la communauté. Il est accompagné d'un certain Juan, lui aussi italien. On connaît surtout ces deux personnages grâce à l'hagiographie du Carmel déchaussé, car ils feront partie des premiers carmes. Juan, sous le nom de Juan de la Miseria, fut aussi un temps tenté par



les franciscains et il est le frère qui a peint le seul portrait connu de Thérèse d'Avila de son vivant¹. Plus que d'un groupe, il s'agit donc d'une sorte de nébuleuse, d'un réseau, aux frontières très floues, qui se cristallise lentement, dans lequel on peut aisément aller et venir, une communauté régie essentiellement par le jeu des relations interpersonnelles et probablement soudée autour du charisme de quelques figures, en particulier Mateo de la Fuente. La communauté s'est fixée autour d'un lieu, El Tardón. Le toponyme, déformation de « El Cardón » – du verbe *cardar*, carder la laine, car c'est une région d'élevage extensif – désigne le flanc d'une montagne de la Sierra dans la municipalité d'Hornachuelos, une quarantaine de kilomètres à l'ouest de Cordoue. Elle a dû croître rapidement car, en 1557, ils sont une quarantaine et Mateo sollicite des terres de la ville de Cordoue pour bâtir des ermitages en raison du grand nombre de ceux voulant le rejoindre². L'exigence de suivre une règle leur est imposée de l'extérieur peu de temps après, sans doute parce que le recrutement avait atteint un seuil critique qui impliquait de régler la question de leur statut, mais aussi parce que la conjoncture postérieure au concile de Trente y invitait. À partir de 1568 (lettre apostolique *Lubricum vitae* du pape Pie V, 17 novembre 1568³), toutes les communautés constituées sont amenées à choisir l'une des règles reconnues et à professer des vœux solennels. L'évêque de Cordoue leur conseille de devenir basilien.

Ambrosio Mariano, sans doute celui qui avait le plus d'influence dans le monde séculier, et qui fut envoyé à Rome pour l'occasion et avait des soutiens à la cour, propose à ses compagnons d'embrasser plutôt la réforme du Carmel, considérée alors comme la plus érémitique, dont les constitutions fraîchement achevées n'existaient à l'époque que sous forme manuscrite et qui pouvait se prévaloir

1. I. Pourtin, « Ascèse et désert en Espagne (1560-1600), autour de la réforme carmélitaine », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 25, 1989, p. 145-159 ; F. de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesus...*, vol. 1, Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1644, p. 299.

2. *Libro de actas del cabildo*, 29, cité par J. A. Sobrino, « Un monasterio basiliano por tierras de Andalucía : el cenobio del Tardón », dans Id., *Estudios sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas (Anejos de cuadernos de literatura, 6), 1950, p. 244-262.

3. *Bullarium Romanum*, vol. VII, Turin, Franco et Henrico Dalmazzo, 1862, p. 724-725.

d'un héritage hagiographique enviable. Cette hésitation est un bon exemple de la fluidité des vocations et des modèles vers la fin des années 1560. C'est aussi un indice de la manière dont ces modèles monastiques et ces communautés restent organisés par des relations clientélares : Ambrosio est un familier de Ruy Gomez de Silva, avec qui il se rend à Rome, qui est alors encore le favori de Philippe II et un protecteur des premiers carmes dans son fief de Pastrana, à une époque où le Carmel est encore très érémitique¹. Si Ambrosio fait cette proposition, c'est parce que lui-même est déjà convaincu par le Carmel et, peut-être, parce qu'il dépend de ses protecteurs. D'autres communautés d'ermites, très comparables aux premiers basilien, ont fait ce choix : les ermites de la Peñuela, près de Baeza, autres disciples de Juan de Avila, sollicitent eux-mêmes les carmes déchaux après avoir accueilli Jean de la Croix². La communauté d'El Tardón s'en remet quant à elle à la « règle de saint Basile » en suivant les recommandations de l'Ordinaire. Si l'hagiographie du Carmel ne manque pas d'y voir un signe de faiblesse – le Carmel serait trop austère pour eux –, ce choix tient probablement à d'autres considérations. D'une part, la règle du Carmel ne correspondait pas à leur organisation et notamment au très grand poids des laïcs parmi eux. D'autre part, c'eût été s'embarquer dans un mouvement plus large et s'accommoder avec ceux qui, au même moment, tentaient de réformer l'ordre du Carmel, à tous les niveaux : les religieux eux-mêmes – c'est-à-dire les carmes –, les instances de l'ordre – le général –, le nonce, le roi³... Le choix de la règle dite « basilienne » permettait de refuser cette concurrence et n'impliquait pas de s'intégrer dans un ordre, qui, à cette date, n'existe alors qu'en Italie. Il faisait des ermites d'El Tardón une communauté autonome. C'était somme toute un coût très minimal. Ils choisirent précautionneusement et sollicitèrent l'avis du canoniste Martin de Azpilicueta et de *fray* Luis de Granada, l'illustre dominicain, lui aussi très proche de Juan de Avila et qui lui avait succédé comme parrain spirituel de la communauté. On lui avait envoyé un frère

1. T. J. Dadson et H. Reed, *La princesa de Eboli, Cautiva del Rey*, Madrid, Centro de estudios Europa hispánica, 2015, p. 206 sqq.

2. Santa Maria, *Reforma de los Descalzos*, vol. 1, p. 401, 453.

3. A. Roulet, « Fondations de carmels (Espagne, fin XVI^e-début XVII^e siècles) », *Les Projets. Une histoire politique (XVI^e-XXI^e s.)*, F. Graber et M. Giraudeau (dir.), Paris, Presses des Mines-PSL, 2018, p. 29-40.

à Lisbonne, Francisco de Antequera. Selon la *Vie de fray Luis* qui relate l'événement¹, ils étaient alors une centaine, dont un tiers de prêtres, et se caractérisaient par un grand égalitarisme. La « règle » à laquelle il est fait référence est le texte de Bessarion, qui servira par la suite de matrice à l'institution de l'ordre et qui sera publiée en 1578 et traduite en espagnol en 1615². On peut supputer, même si l'hagiographie le tait, que ce choix a constitué un choc assez violent pour la communauté de Mateo de la Fuente. On en a peut-être une indication dans l'évolution des effectifs. Le chiffre donné dans la *Vie de fray Luis* – une centaine de personnes à une date indéterminée dans les années 1570 – est sans doute très exagéré. Rodotà donne un chiffre pour l'année 1585, tiré d'un rapport de visite conservé à la Bibliothèque apostolique vaticane, qui donne 93 moines, 18 prêtres et 3 diacres, mais pour les 5 communautés espagnoles de l'ordre, ce qui impliquerait une réduction drastique des effectifs³.

Il est surtout assez difficile de savoir ce que pouvait représenter la mémoire de Basile pour ces premiers disciples espagnols. Basile n'était pas inconnu, mais restait encore dans un angle mort en Espagne au début de l'époque moderne : on ne lui dédie pas d'église, il n'existe pas de vie de saint étendue et diffusée, la *Fleur des saints* de Villegas, parue pour la première fois en 1578, après la première expérience de Mateo de la Fuente, et qui est la grande compilation hagiographique hispanique, retient surtout le prédicateur et le confesseur. Les écrits qu'on lui attribue sont probablement assez peu diffusés. Les œuvres de Basile avaient largement été éditées en grec, puis en latin, à Bâle dès les années 1520-1530 par Froben, par Josse Bade, à Lyon, à Paris, à Louvain, à Hagueneau, puis à Anvers dès les années 1560, c'est-à-dire hors de la péninsule, même si on sait que manuscrits et imprimés circulent et qu'il existait, en Castille, des manuscrits antérieurs. En Castille, des sermons ont été édités en 1526, 1543 et 1544 à Madrid, mais le gros des éditions anciennes conservées dans la péninsule vient de l'étranger⁴. Ce

1. L. Muñoz, *Vida y virtudes del V. P. M. fray Luis de Granada*, Madrid, María de Quiñones, 1639, p. 202.

2. Voir ci-dessus n. 9.

3. Rodotà renvoie à Vat. Lat. mss. 6415, f° 21 sqq. où nous n'avons pas retrouvé l'information : Rodotà, *Dell'origine*, vol. 2, p. 155.

4. Voir I. Backus, *Lectures humanistes de Basile de Césarée. Traductions latines (1439-1618)*, Paris, Institut d'Études augustiniennes (Série Antiquité, 125), 1990.

sont des livres que les basiliens d'El Tardón ne possèdent pas. Ils n'ont de toute façon pas de bibliothèque, en théorie. Ce ne sont pas des intellectuels, mais des laïcs destinés au travail manuel, l'une des caractéristiques des ermites d'El Tardón étant de réduire au minimum la part des clercs dans la vie communautaire. L'idée était de pourvoir aux besoins spirituels de la communauté et rien d'autre. Mateo de la Fuente avait été ordonné prêtre, dès les années 1550, par l'évêque de Cordoue, qui lui avait donné autorité sur les autres ermites et une licence pour les confesser. Il ne se caractérise pas par son activité de prédication, hormis les paroles enflammées qu'il destine à sa communauté, ou par une quelconque pastorale à destination des villages alentour, à la différence, par exemple, des franciscains observants qui se sont installés dans les parages. Que lisaient ces ermites de Basile ? Probablement rien à ce stade. Avaient-ils lu par ailleurs Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium ou Rufin d'Aquilée ? Même les basiliens de l'autre branche espagnole, plus érudits, semblent les citer par l'intermédiaire des *Annales ecclesiastici* de Baronius¹.

C'est un deuxième point important : après l'absence des institutions, l'absence de tradition hagiographique et intellectuelle. En un sens, c'est cette carence qui leur permet de perdurer dans leur voie assez longtemps, car plus la référence est imprécise, plus elle est plastique. Ce qu'ils retiennent chez Basile, c'est l'ascète plus que le législateur. Par la suite pourtant, chez Rodotà², au XVIII^e siècle, le choix d'être une communauté surtout laïque tournée vers le travail manuel a pu être rapproché de la tradition orientale des moines athonites, telle qu'elle est décrite par les auteurs de l'époque : Rodotà compare El Tardón au récit classique de Pierre Belon du Mans sur le mont Athos et y voit une bonne description des basiliens espagnols³. En réalité, le lien est inexistant : s'il existe une référence orientale, c'est celle « des pères du désert », relayée par les

Sur les impressions en Castille : *Magni Basilei opusculum morale ad pueros*, Madrid, Miguel de Eguia, 1526, qui est une édition de sa traduction par les humanistes italiens, réédité en 1543 par Juan de Brocar, voir aussi *D. Basili Magni Conciones Nouē. in latinū sermonē trāslatae*, Juan De Brocar, 1544.

1. A. Clavel, *Antigüedad de la religion y regla de S. Basilio Magno*, Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1645.

2. Rodotà, *Dell'origine*, vol. 2, p. 152.

3. *Ibid.*

Vitae patrum, dans laquelle la figure de Basile est noyée et qui irrigue largement la spiritualité espagnole des xv^e-xvii^e siècles. Basile, c'est l'Orient, beaucoup plus qu'une référence à un Basile historique. La trajectoire des premiers basiliens est assez importante de ce point de vue : ils ont expérimenté, ont sans doute des idées assez claires sur le mode de vie qu'ils entendent mener et n'ont pas nécessairement l'intention de se couler dans un projet trop contraignant ou trop décalé par rapport à leur expérience. Mais s'il convient de se référer à un fondateur bien identifié dès lors qu'on s'érige en ordre religieux, qui constituera un point de fuite commun à tous, il est aussi utile qu'il ne soit pas trop proche ou trop contraignant. La tradition italo-grecque, celle d'un monachisme dit « basilien » déjà plus institutionnalisé, ne fait sans doute pas partie de leur horizon. Au moment d'assumer la règle, c'est un saut en arrière, au-delà des Italo-Grecs, qui est fait : c'est l'Égypte, la Thébàide.

Il existait dès le début une autre communauté de basiliens, fondée par Bernardo de la Cruz à *las celdas de Oviedo*, près de Jaén, toujours en Andalousie, dans un paysage comparable, un peu plus à l'est. Leur trajectoire est légèrement différente dans les premiers temps, franchement divergente par la suite. Ils sont peut-être réunis antérieurement, dès les années 1540, mais on ne connaît ceux-ci que comme des « basiliens ». Ils ont reçu leur règle, c'est-à-dire la règle de Bessarion, de leur évêque de Jaén, en 1561, sans qu'on puisse vraiment connaître les motivations de ce choix. L'historiographie les décrit comme des ermites, ce qui est tout à fait plausible, ne serait-ce qu'à cause du site qu'ils ont choisi. Ils manifestent assez vite une volonté très prononcée de se rattacher aux basiliens italiens et, comme ces derniers, sont davantage constitués de prêtres. C'est ce qu'illustre la trajectoire du fondateur, Bernardo de la Cruz. Après avoir reçu cette règle et professé entre les mains de son évêque, celui-ci se rend lui-même en Italie où il renouvelle ses vœux, dont la validité lui semble douteuse, dans les mains du supérieur du monastère de Grottaferrata. Le bref *Piis fidelium* lui donne en janvier 1561 une licence pour fonder d'autres couvents qui seraient placés sous l'autorité des Italiens et lui offre de recevoir lui-même les vœux de ses compagnons, maintenant que sa propre situation a été régularisée. Il revient en Espagne accompagné d'un moine italien, Giovanni. Peu de temps après le monastère de N. S. de Gracia est fondé, très proche du premier, puis le monastère de Cordoue

en 1590, puis le collège de Séville fondé en 1593, le monastère de Grenade en 1616 et celui de Villanueva del Arzobispo en 1618. Les différences avec la première branche de l'ordre semblent patentes : le travail manuel n'est pas supposé être la source de revenu principale de ces basiliens-là et le travail intellectuel fait partie de leur mission. Logiquement, les basiliens andalous se dotent de deux collèges – Séville et Cordoue – et s'installent en ville. Cela ne constitue pas un rejet de l'érémisme qui était à l'origine de leur projet, mais cela reste une trajectoire moins austère qui accélère leur déplacement vers les centres urbains. Ainsi, les basiliens de Villanueva del Arzobispo primitivement établis près d'un sanctuaire, la Fuensanta, sanctuaire qui avait été délaissé fin XVI^e siècle par des carmes¹, se déplacent en ville dès 1611. Les basiliens de Bernardo de la Cruz se sont aussi plus facilement placés sous la dépendance de patrons laïcs puissants : c'est le cas du second couvent, situé près de la ville de Cambil et soutenu par un évêque du Charcas, Diego de Zambrana y Guzmán, ou de la fondation de Nuestra Señora de la Esperanza qui bénéficie du soutien d'une nièce de Philippe II, religieuse au couvent madrilène des *Descalzas Reales*, qui lui fait parvenir une image miraculeuse ayant accompagné Charles Quint sur les champs de bataille. Le monastère de Grenade est quant à lui fondé avec l'aide d'un noble récemment titré². Sans nous étendre sur les privilèges et les droits de chacun de ces patrons, très classiques³, il faut rappeler que ce système, dans ses grandes lignes, est incompatible avec la voie choisie par les ermites d'El Tardón, qui formeront une province dite « récollette » : il intègre le monastère dans un système de dons qui implique une intégration poussée dans la société locale ; il implique que le lieu, la situation, le prestige du couvent puissent être le reflet du pouvoir du patron. Il faut donc des couvents urbains, possédant des rentes qui stabilisent leurs revenus, et des couvents de prêtres, puisque les principales exigences des fondateurs

1. F. J. Martínez Asensio, « Villanueva del Arzobispo y sus ermitas », *Boletín. Instituto de estudios giennenses*, t. 205, 2012, p. 77-104.

2. Voir le *libro becerro* de la fondation et le récit de la fondation. Archivo Histórico Nacional (Madrid – AHN), clero, libro 3516, et les études publiées par A. Benito y Durán, « Datos para la historia del monasterio de San Basilio de Granada [I-V] », *Studia Monastica*, t. 6, 11, 12 et 14, 1964, 1969, 1970 et 1972.

3. A. Atienza López, *Tiempos de conventos, una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

(droit de sépulture, suffrages) ne peuvent pas être assurées par des laïcs. La santé économique est cruciale car le rôle du patron n'est pas nécessairement de financer intégralement la fondation : dans le cas de Grenade, par exemple, les 1 000 ducats promis par les patrons sont conditionnés à la construction de l'église, qu'ils ne financent pas. Ces basiliens déploient toutes les caractéristiques des couvents urbains ibériques les plus classiques : ils accueillent des confréries, ils organisent la dévotion collective autour des images miraculeuses, une tradition particulièrement forte en Castille puisque ces images anciennes sont supposées avoir été miraculeusement trouvées dans le contexte de la « Reconquista », ce qui atteste à la fois le soutien de Dieu à l'entreprise des royaumes chrétiens et l'antériorité de la christianisation de l'Hispania. C'est le cas pour le monastère de Las Posadas, placé sous le patronage et sur le terrain d'un couple de notables locaux, Jeronimo de Roela et María de Armenta et dont l'église abrite une image, la *Virgen de Gracia*, qui donne son nom au monastère, qui aurait été cachée par les chrétiens du temps des maures et alimente un pèlerinage local. La conséquence logique de cette normalisation de la vocation érémitique initiale passe par la translation du couvent dans la ville de Las Posadas, achevée en 1642. Une voie très divergente donc, une voie qui supposait d'avoir notablement avancé dans l'institutionnalisation de l'ordre.

En effet, à partir des années 1570, les basiliens sont pris dans les projets romains d'une réforme des moines italo-grecs¹. Dès 1573, une congrégation a été créée à cet effet. Il semble que l'agrégation des Espagnols, notamment parce qu'ils représentaient un modèle plus ascétique, ait été pensée comme un moyen de ramener les Italiens à une observance plus exigeante. Dans une lettre du général des dominicains à Pie V, les ermites d'El Tardón étaient décrits comme des anachorètes pareils aux Syriens et aux Égyptiens de l'Église antique. De ce point de vue, ils représentaient une aubaine pour la réforme. En 1577, la bulle *Cogit muneris* immergeait les monastères de Mateo de la Fuente dans un ensemble plus vaste, mais pas encore vraiment constitué. Les basiliens d'El Tardón devaient professer dans les mains de ceux de las Celdas de Oviedo, qui eux-mêmes

1. V. Peri, « Documenti e appunti sulla riforma postridentina dei monaci basiliani », *Aevum*, t. 51, 1977, p. 411-478. Voir la contribution de Stefano Parenti dans ce volume.

entretenaient des liens avec les moines italiens. La bulle fait de Mateo de la Fuente un abbé et érige en monastère non pas une mais deux communautés d'ermes basiliens : El Tardón et Santa María de Galeguillos, dont on ne sait rien avant cette bulle. En 1579, l'ordre est formellement fondé à l'image de l'ordre bénédictin¹, sur un modèle très classique pour le catholicisme tridentin : il est placé sous l'autorité d'un général, secondé par un définitoire, rythmé par des chapitres généraux et provinciaux triennaux, des visites, etc. La bulle fondait un ordre conjoint pour Espagnols et Italo-Grecs, en rappelant l'état de décadence des monastères italiens.

C'est après cette phase que surgit un troisième foyer, à Valladolid, qui est lié dès le début aux monastères italiens. Son fondateur, Francisco Aguilar de Loaisa, est un prêtre séculier de Valladolid qui s'était rendu en Italie avec le projet de fonder une communauté d'ermes. Il y avait rencontré l'abbé du monastère de Grottaferrata et premier général de l'ordre, Nicolas Antonio Rufo, qui avait reçu sa profession et lui avait donné une licence pour fonder en Espagne des couvents en son nom, avec le titre de vicaire général. Cette province castillane émergente est dès le début plutôt proche des monastères andalous : même s'ils sont animés par un esprit d'austérité commun aux trois sources des basiliens espagnols – et à tous les mouvements de réformes monastiques et conventuels du temps, du moins dans leur phase initiale –, ils veulent se passer du travail manuel et entendent avoir une activité apostolique et intellectuelle, ce qui justifie qu'ils fondent eux aussi deux collèges, à Salamanque et Alcalá de Henares. Le monastère de Valladolid a une trajectoire tout à fait comparable aux autres. Fondé hors la ville, lié dès 1593 à un ermitage et à une image miraculeuse, bardé de confréries, il finit par se déplacer dans Valladolid².

Quand ils apprennent la nouvelle de la fondation de Valladolid, les couvents andalous font remonter leur désir d'unification à Rome, via le nonce Enrico Caetani et Philippe II. Le doyen de la cathédrale de Cordoue, Luis Fernández de Córdoba, est missionné par Clément VIII pour réunir tous les basiliens espagnols et une

1. A. T. Rodríguez, « Manoscritti cartacei del fondo del S. Salvatore : proposte di datazione », *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, t. 43, 2006, p. 177-229.

2. L. Fernández Martín, « Un convento transhumante : los basilios de Valladolid », *Hispania Sacra*, t. 41/84, 1989, p. 641-663.

concorde est bientôt signée pour qu'ils ne forment dorénavant qu'une seule province sous l'autorité de Bernardo de la Cruz, reconnu provincial à l'issue du premier chapitre provincial, en 1592. Assez vite, les divergences entre les deux modes de vie sonnent pourtant le glas de ces espoirs. Elles vont s'accroissant car, dès les années 1590, les basiliens de Bernardo ne choisissent plus de s'installer au désert. En 1599, un projet de réforme de l'ordre espère étendre le modèle de Mateo de la Fuente aux autres, en imposant notamment le travail manuel : il est mené par les monastères d'El Tardón, de Galleguillos, mais aussi par le collège de Séville. Dans la foulée d'une bulle de réforme générale des réguliers datée de 1601¹, des constitutions sont rédigées et un visiteur apostolique est nommé pour appliquer la réforme. Le projet est enterré, notamment par l'intervention du cardinal protecteur de l'ordre, Giulio Antonio Santoro et, faute de pouvoir étendre le modèle érémitique d'El Tardón, on entérine progressivement la séparation en trois provinces : la Castille, l'Andalousie, qui ont le même modèle de vie, et la province récollette. C'est l'œuvre de la bulle *Altissimi dispositione*, en septembre 1603, confirmée par un bref de Paul V en 1606². À partir de cette date, les deux branches normalisent leurs modes de vie sur des principes différents. La règle basilienne est traduite et publiée en espagnol en 1615 assortie d'un manuel d'instruction pour les novices par *fray* Luis de los Ángeles³. Tout n'est pas fixé pour autant : on débat notamment jusqu'en 1641 au moins de l'affiliation des moines au monastère dans lequel ils ont professé et du pouvoir ou non des supérieurs de les déplacer, faculté dont ils ont largement usé jusqu'à cette date. En 1667, les constitutions des deux branches sont révisées une nouvelle fois par Teofilo Pirro, qui a été nommé visiteur apostolique pour l'Italie et l'Espagne⁴.

Dès le début du XVII^e siècle, alors que la normalisation institutionnelle de l'ordre est en bonne voie, les basiliens sont libres d'entreprendre une entreprise de légitimation à plus grande échelle, en se lançant dans la compétition hagiographique avec leurs rivaux. L'œuvre la plus caractéristique de cette tendance est sans doute

1. *Bullarium Romanum*, vol. X, 1865, p. 662.

2. *Bullarium Romanum*, vol. XI, 1867, p. 39 et 294.

3. *Compendio*, cité n. 9.

4. T. Pirro, *Constitutiones Monachorum Ordinis S. P. N. Basilii Magni in Hispaniarum prouinciis*, Séville, Franciscus de Blas, 1667.

L'Antiquité et religion de saint Basile, datée de 1642, qu'on doit à Alonso Clavel et qui est l'un des points culminants des controverses qui se sont épanouies sur ce terrain depuis le début du siècle¹. Clavel écrit une histoire de l'ordre basilien qui escamote la différence confessionnelle avec les basiliens orientaux pour englober toute la tradition dans l'héritage ancien de la figure de saint Basile, présenté comme une sorte de héros tridentin : un prédicateur, appliqué à pourfendre les hérésies suscitées à son époque par le démon, et un législateur appliqué à fonder et ordonner le monachisme sur des bases qui, à lire Clavel, sont celles de l'ordre tel qu'il a été restauré au xvi^e siècle. Basile est sous sa plume le proto-patriarche des moines. Dans cette perspective, saint Benoît ne fut selon lui qu'une forme de réformateur basilien. Pour A. Clavel, il a d'ailleurs professé selon la règle basilienne, entre les mains d'un basilien illustre, saint Roman. Derrière ces ouvrages, on trouve toute une série de querelles plus précises et circonstanciées, qui ont largement occupé les tribunaux romains et espagnols : la question de l'habit a été très controversée, celle de la capuche (*cogulla*) portée par les basiliens également, dont le statut est débattu à Salamanque en 1634. Les bénédictins refusent que les basiliens usent de l'habit noir jusqu'à ce qu'une bulle, consécutive à un jugement de la Rote, ne viennent l'autoriser en 1659².

L'un des points de crispation est l'iconographie de saint Basile dans la mesure où les frontispices des ouvrages publiés par les basiliens peuvent passer pour des véritables moyens de « propagande », si on suit l'analyse qu'en fait un historien de l'art espagnol³. Si le terme est sans doute exagéré et certainement anachronique, il est certain que ces images enflamment les controverses en défendant la supériorité des basiliens sur les autres ordres religieux. Dès 1634, l'Inquisition avait condamné une représentation de saint Basile en habit noir. Ces campagnes ont des objectifs concrets en termes de rang. Les basiliens obtiennent difficilement la préséance sur les autres ordres, dans un lieu hautement symbolique et ce dès la fin du xvi^e siècle, la chapelle pontificale, dans laquelle le général basilien peut dès Grégoire XIII pénétrer avant tous les autres,

1. Voir Clavel, *Antigüedad*, cité n. 27.

2. Nous suivons A. Linaje Conde (cf. *supra* n. 5).

3. F. J. Cornejo, La propaganda en las portadas de libros de la orden de San Basilio en España (siglo xvii), *Cuadernos de arte e iconografía*, t. 17, n° 34, 2008, p. 495-534.

immédiatement après les évêques et ce au nom de l'ancienneté de l'ordre, en particulier en opposition aux bénédictins¹. Ces querelles sont moins éthérées ou symboliques qu'il pourrait sembler car, à l'échelle locale, la compétition entre les couvents peut être féroce et inévitable, surtout dès lors qu'il faut solliciter la générosité de donateurs laïcs : ainsi, en 1622, les franciscains de las Posadas obtiennent de l'Ordinaire la préséance sur les basiliens locaux². Les recompositions de rangs dans la société ibérique et les crispations autour des généalogies et de la pureté de sang qui s'en suivent – les basiliens exigent des statuts de « pureté de sang », c'est-à-dire que pour faire partie de l'ordre, il faut faire la preuve d'un sang dit pur, sans ascendance juive, morisque, sans descendre de personnes réconciliées par l'Inquisition – ont sans doute contribué à exacerber dans le contexte ibérique ces querelles classiques de l'histoire des ordres religieux. Au-delà des bénédictins, les basiliens polémiquent donc avec les hiéronymites, les carmes, les augustins. Surtout, tout en intégrant l'expérience de Mateo de la Fuente dans la réforme de l'ordre, ils produisent une histoire qui marginalise les récollets, car le saint Basile de Clavel est avant tout un prédicateur et un théologien et dans le combat de la légitimation par l'écrit, les récollets, qui n'ont développé aucun talent d'érudition, sont incapables de lutter. De ce point de vue, l'absence de production historique et hagiographique de la part des basiliens d'El Tardón gêne notre perception des choses et nous fait peut-être surestimer leur spécificité.

Car dans le même temps, la branche récollette de l'ordre connaît une trajectoire moins heureuse. Deux fondations supplémentaires ont repris la tradition érémitique d'El Tardón : San Miguel de la Breña, sans doute au début du xvii^e siècle et Nuestra Señora del Retamar, près de la Puebla de los Infantes, en 1634. Le second couvent est fondé sous le patronage d'Olivares, un signe que les choses sont en train de changer. Les élans ascétiques des débuts se sont tiédés, pour des raisons évidentes, au-delà du relâchement classique des générations qui n'ont plus le feu des fondateurs. Le vieillissement pour une part et la difficulté de maintenir une vie érémitique dans la durée sont un premier élément d'explication. Une évolution significative est à mentionner sur ce point : la branche récollette

1. Peri, « Documenti e appunti », cité n. 33.

2. Archivo General del Arzobispo de Sevilla, Ord. Rel. Masc., 5247/14.

fonde, dans les villes les plus proches de ses monastères, des hospices pour accueillir les moines vieux ou malades. On en trouve un à Constantine, un à Palma del Rio¹, un à Hornachuelos². Les effectifs dont on dispose pour le XVIII^e siècle, grâce au Catastro de la Ensenada, montrent qu'en 1750-1752, l'hôpital de Constantine accueille 80 moines contre 20 pour le monastère de San Miguel de la Breña : ce ne sont donc plus depuis longtemps des petites structures périphériques qui soutiennent les monastères. De ce point, les basilien récollets semblent suivre le modèle franciscain de la province observante de los Ángeles, qui avait expérimenté le même problème dans le même espace et choisi la même solution.

Ensuite le passage de flambeau aux générations qui n'ont pas connu les fondateurs et leurs expérimentations, mais qui vivent dans un ordre déjà routinisé, suivent une règle, voire des constitutions, est un facteur de normalisation puissant de la vie érémitique. D'ordinaire, l'hagiographie de l'ordre permet d'observer cette transition : aux modèles lointains des Pères du désert, très exigeants mais aussi très libres, très peu contraints dans l'expression de leur ascétisme, on propose désormais des modèles de sainteté de moines observant une norme de vie plus étroite : si la référence au désert perdue, il ne s'agit plus de reproduire les exploits fantasmés et incontrôlés de la Thébàide mais de revivre le désert comme la génération immédiatement antérieure l'a fait. Enfin l'exigence de l'isolement et le système économique des ermites d'El Tardón étaient des choix beaucoup moins viables. Inévitablement, les monastères ont attiré des populations et estompé leur isolement. Le village de Las Navas de la Concepción, près de Galleguillos, est né progressivement au contact du monastère. Surtout, le choix du travail manuel impliquait de donner une place importante aux laïcs dans les communautés : il faut des bras pour travailler et éviter que les monastères ne sombrent dans la pauvreté, et il en faut d'autant plus que la branche récollette de l'ordre a accumulé beaucoup de propriétés à faire fructifier. Assez vite, des tensions sont nées entre les moines clercs et les moines laïcs. Le fond du problème tient au fait que si l'abbé doit être un clerc, les laïcs ont voix au chapitre au même titre que les prêtres de la communauté. La part des uns et

1. AHN, clero, leg. 1891.

2. AHN, clero, libro 3039.

des autres est longtemps restée floue, jusqu'à ce qu'Urbain VIII, en juillet 1639, fixe la proportion à trois quarts de laïcs, un pouvoir diminué dans un bref d'Innocent X, quelques années plus tard, qui fixe le nombre de laïcs aux deux tiers de la communauté¹. Dans la première moitié du XVII^e siècle, alors que la conjoncture économique s'est retournée, que la région reste pauvre, les basiliens récollets ont en effet accueilli de nombreux laïcs qui y voyaient l'assurance d'une vie économique confortable et la garantie de ne plus être concernés par les levées de troupes. C'est ce qu'indique une enquête de 1644, lancée à la demande du vicaire général de l'ordre, Gaspar de Jesús, dont le questionnaire est assez éloquent : il y aurait eu à ce moment au Tardón 100 laïcs pour 20 clercs et 80 pour 20 à Galleguillos². La communauté est endettée, certains font visiblement de la contrebande de vin, un procès a été engagé avec les habitants des alentours parce que les moines coupent et vendent du bois qui ne leur appartient pas, la vie monastique est complètement altérée. En particulier, les moines laïcs qui contrôlent le chapitre se rendent coupables d'abus de pouvoir et de laisser entrer et sortir ceux qui le demandent. La formation des novices semble désastreuse. Les récollets accueillent des *donados* et des oblats qui au bout d'un certain nombre d'années peuvent rentrer au noviciat, ce qui déséquilibre un peu plus les rapports entre clercs et laïcs.

Au milieu du XVIII^e siècle, les problèmes de la communauté ne sont pas réglés. Dans les années 1780, un plan de refonte des basiliens redessine la carte de l'ordre. La province récollette est supprimée : les deux couvents qui subsistent, El Tardón et Galleguillos, sont incorporés à la province andalouse. Dans celle-ci également, certaines communautés sont fusionnées. Les deux fondations érémitiques initiales de *Las celdas de Oviedo* et de N. S. de la Esperanza³ sont fondues dans le monastère de Villanueva del Arzobispo. En Castille, on supprime Cuellar et le prieuré de Bélen. Il ne reste alors plus que sept couvents en Andalousie et cinq en Castille.

1. *Bullarium Romanum*, t. XIV, 1868, p. 741.

2. Aux archives municipales d'Hornachuelos : voir Durán, « Las vocaciones », cité n. 3.

3. J. González Cano, « Algunas noticias sobre la supresión de Nuestra Señora de la Esperanza, orden de S. Basilio Magno, de Cazalla », *IV Jornadas de Estudios Comarca de sierra Mágina*, Mancha Real, 1987, p. 171-186.

Que retenir de cette trajectoire assez éphémère à l'échelle des ordres monastiques ? Le cas des basiliens espagnols explicite les négociations et les tensions impliquées par la réforme tridentine des ordres religieux et met à distance la linéarité de l'hagiographie – et souvent de l'historiographie – en matière de fondation des « nouveaux » ordres religieux tridentins, celle de la fondation par un héros, celui qui sera canonisé par la suite et qui, poussé par la Providence, fait reconnaître de haute lutte son projet de réforme jusqu'à obtenir le soutien des autorités royale et pontificale. Le schéma originel est celui des franciscains, mais on le retrouve nettement dans l'historiographie du carmel ou dans celle des jésuites. Ce schéma qui n'est vrai qu'*a posteriori* occulte toutes les réformes par le bas, nombreuses, qui s'agrègent à un projet plus puissant ou mieux soutenu. Il minimise la composition entre les acteurs, et écrase leur multiplicité : le pape, le nonce, les généraux, provinciaux des ordres religieux, les évêques, les autorités royales, qui chacun sont susceptibles de nommer des réformateurs, des visiteurs, des vicaires chargés de chapeauter la réforme. Mais par opposition à ces réformes pensées d'en haut, on trouve aussi des religieux en rupture de ban, des laïcs et des potentats locaux voulant fonder des communautés, des communautés se réformant elles-mêmes. Dans la logique de l'hagiographie des ordres une fois qu'ils sont fondés, ce foisonnement est écrasé pour faire ressortir l'héroïsme d'un fondateur, le plus souvent. Or chez les basiliens, l'unification de ceux qui se réclamaient de Basile ne s'est pas faite, faute d'un modèle unique : aucun des premiers leaders charismatiques des basiliens n'a réussi à imposer son modèle aux autres.

Cet échec s'explique facilement. Il est d'abord celui d'une réforme pensée par le haut et imposée à des religieux dont la volonté de réformer ne cherchait pas à s'institutionnaliser. La volonté de Rome de forcer certains à choisir une règle et d'instituer un ordre qu'il s'agissait de « restaurer » – c'est la rhétorique officielle de tous les personnages de cette histoire – a conduit à ce que la règle et la référence à Basile ont été imposées. L'absence complète de tradition a fait en sorte que la figure basilienne a été investie de manière tout à fait contradictoire et qu'elle n'a pas pu être véritablement assumée par les fondateurs de l'ordre, qui ne sont jamais passés pour des nouveaux « Basile », et n'ont pas choisi ni réformé leur norme de vie, élément crucial de leur légitimation. La référence au



fondateur n'est qu'une stratégie *a posteriori*, une stratégie clivante qui plus est. Elle n'arrive que dans un second temps, alors que les basiliens ont beaucoup emprunté à d'autres traditions. Enfin, cette procédure très verticale néglige la pluralité et la complexité des voies de la réforme, partie de plusieurs foyers qui n'ont pas pu s'unifier et ont été confrontés à des interlocuteurs très dispersés : Rome, les évêques, les monastères italo-grecs, les initiatives locales, le cardinal protecteur, le général, les patrons, les religieux eux-mêmes. Enfin, dans la course tridentine du retour aux sources, les basiliens arrivent un peu tard et s'institutionnalisent trop lentement, par rapport à d'autres – carmes et franciscains déchaux notamment. L'absence de tradition basilienne antérieure, l'inexistence au moment des premières fondations d'un ordre basilien structuré aux sources duquel on pourrait revenir ont sans doute accru les divergences et retardé le processus de normalisation de l'érémisme que leurs rivaux ont pu connaître au même moment.





Les auteurs

Olivier DELOUIS, Centre national de la recherche scientifique (Orient et Méditerranée, Paris) ; Maison française d'Oxford, Campion Hall (Oxford)

Aurélien GIRARD, Université Champagne-Ardenne (CERHiC)

Daniel-Odon HUREL, Centre national de la recherche scientifique (Laboratoire d'étude sur les monothéismes, Aubervilliers)

Stefano PARENTI, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo (Rome), Université de Regensburg

Annick PETERS-CUSTOT, Nantes Université (CRHIA)

Sabine MOHASSEB-SALIBA, Centre d'études en sciences sociales du religieux (École des hautes études en sciences sociales)

Antoine ROULLET, Centre national de la recherche scientifique (Centre de recherches historiques, École des hautes études en sciences sociales)

Camille ROUXPETEL, Centre national de la recherche scientifique (Orient et Méditerranée, Paris) ; ERC ChrIs-Cross

Laurent TATARENKO, Centre national de la recherche scientifique (Institut d'histoire moderne et contemporaine, Paris) ; Centre de civilisation française et d'études francophone (Varsovie)

Regina TOEPFER, Université de Würzburg





Imprimé en France

Composition : Atlant'Communication

N° d'imprimeur :

Achévé d'imprimer : ••• 2024

Dépôt légal : ••• 2024