

Axes de développement et perspectives pour une histoire du christianisme

La dimension historique a toujours été coessentielle à l'aventure chrétienne¹. Les premiers à avoir suivi Jésus de Nazareth avaient déjà pris conscience, à un certain moment de leur parcours, de la nécessité de fixer les récits utilisés dans le cadre de la formation des catéchumènes ou évoqués au cours du repas du Seigneur, pour qu'ils puissent survivre et être transmis. Exégètes et historiens des origines chrétiennes se sont ainsi accordés autour de la conviction selon laquelle le noyau originaire des récits évangéliques est fourni par les récits de la passion et de la mort de Jésus, auxquels ont été ajoutés ensuite les éléments narratifs concernant les paraboles et les guérisons. Il est évident – et c'est universellement accepté – que les récits évangéliques ne peuvent être tenus pour une histoire dans le sens conventionnel que l'on attribue à ce terme. Autrement dit, ils ne nous permettent pas de construire cette biographie de Jésus que beaucoup voudraient pouvoir lire². En somme, les évangiles étaient et restent, d'abord et avant tout, la relation de faits que les premiers disciples de Jésus ont considérés comme extraordinaires au point de les pousser à des choix qui bouleversaient totalement leurs perspectives de vie. Mais au-delà des buts que poursuivaient directement les auteurs et les propagateurs de ces textes, ce qui frappe l'historien actuel est l'extraordinaire quantité de détails que les récits des derniers jours de vie de Jésus offrent aux lecteurs : la disproportion est impressionnante entre ceux-ci – il est quasiment possible de suivre l'événement d'heure en heure – et ce qui est raconté plus en détail dans le reste des différents récits évangéliques. L'explication est à chercher précisément

¹ Le texte italien a été traduit par A. Wénin, qui a bénéficié de la relecture d'A. Borrás et J.-C. Brau. Les erreurs ou imprécisions qui subsisteraient ne sont toutefois imputables qu'au traducteur.

² C'est sur ce nœud que se fonde le travail monumental entrepris par J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus : les données de l'histoire*, 5 vol., Paris, Cerf, 2009-2018 ; voir aussi G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 4^e2011 (1996), et T. HOLMÉN, S. E. PORTER (éds), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 vol., Leiden, Brill, 2011.

dans le souci des évangélistes d'offrir un récit vérifiable, qui puisse être soumis – fût-ce à sa façon – à ce que, des siècles plus tard, on désignerait sous le terme de critique historique. Bref, ils avaient compris qu'il était nécessaire de montrer clairement que la vie de Jésus s'était terminée de façon dramatique au cours d'une procédure judiciaire ayant impliqué les autorités juives et romaines identifiées avec précision, et que tout s'était déroulé en public, selon les modalités prévues par la législation en vigueur. La préoccupation des évangélistes n'était pas, bien sûr, de fournir un compte rendu de ce procès, mais de souligner le caractère extraordinaire de l'événement de la résurrection touchant un homme qu'ils identifiaient comme le fils de Dieu, le messie attendu depuis des siècles, qui était effectivement mort, sans l'ombre d'un doute ni falsification possible³. L'événement Jésus a donc été situé dans des limites historiques précises. À ce propos, il importe de noter comment, depuis lors, cette dimension d'historicité a été perçue comme fondamentale par ceux qui vivaient ou racontaient l'histoire des chrétiens.

Certes, les chrétiens ont respiré l'air du monde dans lequel ils vivaient. Ils ont donc assumé des perspectives et des pratiques qui ont profondément imprégné aussi la façon de raconter ce qu'ils vivaient. On sait par exemple comment Eusèbe de Césarée a véritablement transfiguré Constantin – au point que l'identité historique de cet empereur continue de constituer un défi important pour l'historiographie⁴. C'est avec le souvenir très prégnant de l'époque où les chrétiens vivaient une grande insécurité sociale, qui les avait souvent conduits à une mort violente, qu'Eusèbe a été le témoin étonné de la célébration du concile dans le palais impérial de Nicée. Constantin devenait ainsi l'évêque venu du dehors⁵, celui que l'iconographie chrétienne avait commencé à représenter comme un saint digne de vénération à l'instar des martyrs. La même politique impériale allait avoir des effets importants sur la mémoire historique des chrétiens.

³ Voir M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus, und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig, Deichert, 1982 (trad. ital. *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, Napoli, D'Auria, 1992).

⁴ Sur cette question, voir à présent A. BARBERO, *Costantino il vincitore*, Roma, Salerno editrice, 2016.

⁵ G. W. BOWERSOCK, « From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D. », dans *Classical Philology*, t. 81/4, 1986, p. 298-307.

Le début de la construction des basiliques dans des lieux considérés comme davantage sacrés conduira en effet les chrétiens à un effort considérable pour se relier à leurs origines lointaines. Ce processus concernait, bien sûr, les lieux témoins de la présence de Jésus de Nazareth, mais il englobait aussi tout ce qui était lié à ce groupe choisi de disciples qui l'avaient suivi de plus près⁶. Le critère d'apostolicité était devenu essentiel pour déterminer l'importance d'un siège épiscopal, jusqu'à causer plus tard la rédaction de légendes visant à donner du prestige à des villes devenues importantes d'un point de vue politique et administratif, mais qui ne pouvaient en aucune façon se réclamer de la prédication d'un apôtre ou de la présence de son tombeau. Moyennant la contribution d'une génération d'évêques-chroniqueurs que les siècles suivants ne connaîtront plus⁷, ce souvenir historique donnait ainsi autorité au présent et au futur des communautés chrétiennes. On construisit de la sorte des chaînes de successions apostoliques souvent infondées, tandis qu'autour du passage d'un millénaire à l'autre débiteront une production et une recherche considérables de reliques, considérées elles aussi comme essentielles pour conférer stabilité et prestige aux lieux où vivaient les chrétiens⁸. À son tour, Grégoire le Grand exhorta ses missionnaires à une grande prudence concernant la destruction de sanctuaires païens, les invitant plutôt à les re-sacraliser, ce qui finissait toujours par produire ensuite un nouveau récit chrétien des origines de ces lieux⁹. Autant d'éléments qui confirmaient la soif constante d'histoire des chrétiens et les poussait à rechercher l'origine de leur légitimité dans un passé vénérable qu'ils avaient eux-mêmes contribué à élaborer.

Au fil des siècles, l'expansion de l'espace vital du christianisme et les contacts établis avec de nouvelles cultures provoquèrent également un affinement notable de la pensée chrétienne. La théologie néotestamentaire, adaptée au départ à des questions de petites

⁶ Voir M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1976, et A. CARANDINI, *Su questa pietra. Gesù, Pietro e la nascita della Chiesa*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

⁷ Voir G. M. VIAN, *I libri di Dio. Breve storia dei testi cristiani*, Roma, Carocci, 2020.

⁸ D. SCOTTO, *Del visibile credere. Pellegrinaggi, santuari, miracoli, reliquie*, Roma, Olschki, 2011.

⁹ Voir la lettre du pape Grégoire à l'abbé Mellito en France du 18 juillet 601, dans V. RECCHIA (a cura di), *Opere di Gregorio Magno*, vol. V/4, *Lettere (XI-XIV)*, Roma, Città Nuova, 1999, p. 163.

communautés, avait connu des évolutions significatives allant de pair avec la croissance du rôle social des chrétiens ; elle devait réagir à présent à des questions comme la possibilité de porter les armes, d'assumer des charges publiques, ou encore justifier l'organisation hiérarchique toujours plus rigide de l'Église¹⁰. C'est sur ce dernier point que l'on commença à observer l'engagement particulier des auteurs chrétiens dans le soutien à la division des rôles croissante entre clergé ordonné et laïc, ainsi que la subordination de celui-ci à celui-là¹¹. De même, l'émergence du rôle de l'évêque de Rome par rapport aux autres patriarches imposa à son tour une activité spéculative intense, qui s'appuyait sur une documentation dont la solidité sera plus tard démentie de façon autorisée. De façon plus générale, se posait le problème de ce qui pouvait être défini comme tradition et de son rapport possible avec la Révélation. Il s'agit là d'une problématique à laquelle les chrétiens auraient encore à se confronter au cours de leur histoire mais qui, avec le passage au deuxième millénaire, allait exploser dans toute sa force dramatique.

Après une longue période au cours de laquelle, après la fin de l'empire d'Occident, les évêques de Rome s'étaient chaque fois adaptés aux nouveaux détenteurs du pouvoir, une nouvelle forme de revendication absolutiste prit le dessus : la suprématie du pouvoir spirituel. Le célèbre Concordat de Worms qui, en 1122, avait marqué la conclusion du long différend ayant opposé l'Église de Rome au pouvoir impérial constituait en réalité le premier signe important de la réduction de la prétention hégémonique de la papauté, car après une longue phase de croissance hypertrophique du pouvoir papal, le successeur de Pierre avait dû consentir à un compromis. L'historiographie s'est référée à ces événements en forgeant la formule « réforme grégorienne » hypostasiée dans le fameux volume qu'Augustin Fliche a inséré dans l'*Histoire de l'Église*¹². Mais plus récemment, on s'est mis à réfléchir en termes de révolution grégorienne¹³. En réalité, en effet,

¹⁰ Voir E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912 (trad. ital. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1949).

¹¹ R. PENNA, *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini*, Roma, Carocci, 2020.

¹² A. FLICHE, *Histoire de l'Église. 8. La Réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)*, Paris, Bloud et Gay, 1950.

¹³ À ce sujet, voir en particulier G. M. CANTARELLA, *Gregorio VII*, Roma, Salerno editrice, 2018.

ce que la papauté avait réclamé avec les revendications d'hégémonie hypostasiées dans le *Dictatus papæ* dépassait tout précédent historique et tout recours antérieur à la tradition. Les historiens des institutions ecclésiastiques ont bien compris le rôle crucial joué par la curie pontificale naissante dans la construction de cette forme particulière d'exercice du ministère pétrinien ; du reste, les pontifes eux-mêmes étaient toujours plus choisis parmi les experts du droit. Et c'est précisément l'institution curiale qui mériterait un traitement historiographique sensiblement différent de celui, extrêmement circonscrit, qu'on lui réserve d'habitude¹⁴ dans la mesure où il se borne le plus souvent à l'étude du rôle de quelques familles ou au changement des compétences des différents organes¹⁵. C'est qu'avec sa formation et sa consolidation, la Curie finira par jouer un rôle essentiel aussi dans la redéfinition définitive du fonctionnement de l'institution conciliaire et synodale. Que l'on pense, par exemple, aux affirmations du *Dictatus papæ* déjà cité, qui plaçaient l'évêque de Rome au-dessus du Concile et, plus encore, voyaient dans le pape une figure sans laquelle il était impossible, même, de convoquer un concile ou de le célébrer. De toute évidence, ces affirmations allaient à rebours de siècles d'histoire synodale, des siècles, au demeurant, où avaient été définis les éléments fondamentaux de la doctrine chrétienne et durant lesquels l'évêque de Rome était loin de détenir un rôle primatial. En lien avec ceci, l'on pensera encore aux modalités de célébration et aux décisions des conciles du Latran, désormais réduits à de simples organes de ratification de décisions rendues par la Curie romaine. Il est donc difficile de saisir les développements ultérieurs de la politique pontificale sans tenir compte du fait que la Curie n'était pas un simple arrière-fond sur lequel se déployait l'action des évêques de Rome, mais qu'elle constituait une réalité à la fois complémentaire et dialectique par rapport au pape. C'est ce qu'elle allait être dorénavant, développant des orientations théologiques et culturelles de très longue haleine.

¹⁴ Les idées proposées en leur temps par L. PÁSZTOR, « L'Histoire de la Curie romaine, problème d'histoire de l'Église », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 64, 1969, p. 353-366, mériteraient d'être approfondies.

¹⁵ Voir par ex. l'exemple l'essai classique de N. DAL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998 (4^e éd.) ; mais l'approche avertie de M. ROSA, *La Curia Romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriera*, Roma, Viella, 2013, n'est pas substantiellement différente.

Ni le pape ni la Curie n'avaient pourtant évalué jusqu'au bout le coût de la crise qui s'était ouverte au sein de la chrétienté et que le Concordat de 1122 avait conclue, formellement du moins. En effet, dans les décennies précédentes, les évêques avaient mobilisé les laïcs pour défendre les intérêts de la hiérarchie ecclésiastique, faisant d'eux de véritables boucliers humains permettant d'affirmer la *Libertas ecclesiae*. Mais quand la situation s'était finalement redressée, il était devenu évident que beaucoup de simples chrétiens n'étaient plus disposés à rentrer dans le rang. En somme, ils avaient une exigence de vivre leur condition de baptisés avec une plénitude qu'ils n'avaient jamais expérimentée jusque-là. On a souvent insisté, chez les historiens, sur la grave situation de crise dans laquelle l'Église romaine se trouvait lors du passage au deuxième millénaire : cette crise concernait en particulier la vie religieuse – engagée dans de nombreuses tentatives d'auto-refondation inspirées par un respect plus rigide des règles de vie des ordres – ainsi que le clergé séculier, affligé d'une ignorance systémique de ses tâches pastorales. Mais même une telle façon de lire et de décrire la conjoncture ecclésiale reflète au fond une conception fortement hiérarchisée de la vie chrétienne selon laquelle, dans une relation de cause à effet, face aux manques de l'église « enseignante », se produisaient des effets analogues, sinon pires, dans l'église « enseignée ». En ce sens, les discours enflammés – du reste peu efficaces – de Pierre Damien contre la situation de décadence de la Curie romaine sont restés célèbres¹⁶ ; mais eux aussi sont à considérer comme signe d'un désir par ailleurs ancien de « réforme », au sens d'une détermination à restaurer dans sa forme originelle ce qui a été altéré¹⁷. Or, ce que l'on a eu de la peine à comprendre au plan historiographique, c'est que ce qui affectait le clergé n'était en réalité qu'une petite partie d'un trouble bien plus ample qui concernait l'Église entre les XI^e et XII^e siècles. Ces chrétiens qui avaient été appelés par le pape à défendre l'honneur de l'Église exigeaient à présent des réponses plus convaincantes au problème du salut, un problème à la fois très personnel et dramatique. Quel crédit, en effet, accorder à un clergé incapable même de comprendre les mots

¹⁶ Voir O. BLUM, « The Monitor of the Popes: St. Peter Damian », dans *Studi Gregoriani*, t. 2, 1947, p. 459-476.

¹⁷ Sur ce thème, le renvoi à G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard, University Press, 1959 reste incontournable.

du *Rituale* pour l'administration des sacrements ? Quelle efficacité pouvait avoir l'absolution donnée par un prêtre qui violait systématiquement l'observance de ses vœux ? Pourquoi n'était-ce pas possible pour tous les chrétiens de lire directement la parole de Dieu contenue dans la Bible ? Telles étaient les questions qui traversaient l'Europe médiévale avec une insistance toujours plus grande et qui avaient trouvé quelques premières réponses dans des expériences qui n'étaient pas restées sans points de contact entre elles, mais avaient finalement connu des issues extrêmement différentes.

D'un côté, en effet, cette période est celle de l'explosion des grands mouvements hérétiques / hétérodoxes. Le phénomène de l'« hérésie », qui avait accompagné l'aventure du christianisme dès ses débuts, connaissait alors une redéfinition qualitative majeure : si, dans les premiers siècles, le débat s'était focalisé essentiellement sur le mystère trinitaire, ce qui surgissait spontanément à présent, c'étaient des expériences mettant en question surtout la fonction de médiation assumée par le clergé dans le processus du salut¹⁸. L'Écriture devenait ainsi le lieu où chercher ces réponses que l'on n'attendait plus des clercs ; et cela ouvrait à nouveau de façon dramatique la question du rapport avec tout ce qui était catalogué sous le nom de tradition. En effet, dans une situation où le clergé censurait la demande d'un accès direct des fidèles à la Bible, les chrétiens découvraient en retour avec surprise que bien des éléments considérés comme constitutifs de la vie de foi – de la structure hiérarchique à la théologie sacramentaire – ne trouvaient aucun fondement dans l'Écriture, et devenaient dès lors l'objet d'une contestation qui assumera parfois une tonalité très dure. Le choix exclusif de l'Écriture comme règle de foi par des individus ou de petits groupes provoqua donc, après une phase de simples avertissements, la mise en place d'une politique de répression organisée, précisément parce que ces phénomènes mettaient en cause non seulement des éléments considérés comme indiscutables de la vie de foi, mais la structure même de la *societas* chrétienne. C'est dans ce tournant historique qu'il faut situer les prodromes de l'approche inquisitoriale qui deviendra une marque distinctive de la *mens* catholique¹⁹.

¹⁸ Voir D. CANTIMORI, *Appunti sulle eresie dei secc. XI-XIII*, Pisa-Roma, Vallerrini, 1945.

¹⁹ A. PROSPERI avec la collaboration de V. LAVENIA et J. TEDESCHI (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.

Et c'est toujours dans cette phase que débuta un processus frénétique de concentration, dans le pape et dans la Curie, de compétences et de fonctions détenues jusque-là par les Églises locales. Pour donner un exemple parmi tant d'autres possibles, on pensera à la fin des canonisations locales, au profit d'une reconnaissance de la sainteté exclusivement effectuée par l'évêque de Rome au moyen d'une procédure toujours plus assimilable à celle de l'inquisition²⁰. Mais la réaction aux phénomènes hérétiques fut décisive également pour réaffirmer et cristalliser une certaine idée de l'Église et de son articulation interne. Cette idée allait aussi conditionner les siècles suivants, rendant toujours plus rigide la distinction des rôles entre clergé et laïc et confirmant une marginalisation encore plus grande des femmes chrétiennes qu'avaient au contraire pleinement valorisées certains des mouvements hétérodoxes combattus jusque-là. L'autre conséquence de la longue période de la crise hérétique sera une plus grande emprise sur le contrôle de la diffusion et de la lecture de l'Écriture, dans la conviction que seule la médiation séculaire des clercs pour sa compréhension pouvait empêcher de nouvelles lectures lourdes de dangers pour le *statu quo*. Ainsi, les chrétiens ne pourraient s'approcher de la Bible qu'à travers son exposé très partiel au sein de la liturgie, d'ailleurs célébrée dans une langue toujours moins connue, même de l'officiant.

Pourtant, les expériences particulières et les mouvements hétérodoxes ne constituèrent qu'une des tentatives de réponse à la crise qui secouait l'Église. En effet, il y avait aussi des chrétiens qui, traversés par les mêmes impulsions ayant animé d'autres chrétiens dans d'autres régions des siècles auparavant, désiraient vivre une vie régulée exclusivement par le message évangélique. C'étaient des hommes et des femmes qui n'entendaient pas mettre en question l'appareil institutionnel ou sacramental de l'Église romaine, mais que la vie au sein de l'un des ordres existants ne satisfaisait plus et qui imaginaient par conséquent devoir emprunter de nouveaux chemins. C'est donc leur vie elle-même qui mettra en question la situation existante. En ce sens, l'histoire de François d'Assise se révèle particulièrement emblématique. Son importance tient avant tout au fait qu'elle impliquait un non-clerc désireux de trouver une réponse à ses inquiétudes et à sa

²⁰ Voir A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge*, Rome, École Française de Rome, 1988 (2^e éd. ; trad. ital. *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989).

soif de vie chrétienne, mais qui n'avait pas pu trouver satisfaction dans ce que la tradition chrétienne pouvait lui offrir à ce moment-là²¹. Même s'il ne pouvait s'appuyer sur une formation culturelle raffinée, François avait réussi à éviter les courts-circuits dans lesquels étaient tombés d'autres chrétiens qui, de son temps, avaient eu l'intention de promouvoir une réforme de l'Église. Il avait donc exprimé son respect absolu pour le sacerdoce ministériel (condition à laquelle il ne se sentait pas digne d'accéder), et, dans son fameux *Cantique des créatures*, il prenait nettement ses distances, même sans le mentionner explicitement, vis-à-vis du dualisme du mouvement cathare, en exalant la création comme une œuvre bonne de Dieu²². L'histoire de François a acquis une importance également historiographique, précisément en raison du succès qu'elle a rapidement obtenu, puisqu'elle a amené aussi d'autres laïcs à partager ce modèle de vie chrétienne. Le *Testament* de François constitue à cet égard une source particulièrement importante pour comprendre le contexte dans lequel ses choix ont été mûris, mais, aussi pour se rendre compte de la solitude qu'a connue ce jeune chrétien d'Ombrie : peu avant de mourir, François écrira en effet : « Après que le Seigneur m'eut donné des frères, *personne* ne me montrait ce que je devais faire, mais le Très-haut lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Évangile »²³. C'est justement sur cette idée de « forme » que s'ouvrira, encore du vivant de François, un âpre débat à l'intérieur de l'ordre des frères mineurs – qui avait cessé d'être une simple fraternité. Pour François et ses disciples de la première heure, le point nodal de la pauvreté restait discriminant : même sans avoir la perspective d'un historien, en effet, François avait rapidement eu l'intuition que la crise vécue par les ordres religieux les plus grands et les plus importants nés des siècles auparavant venait avant tout de leurs choix à propos de la possession et l'usage des biens ; et c'était précisément pour cette raison que, pour ses frères, il s'était montré également hostile à l'étude : il savait bien que cette activité finirait inévitablement par

²¹ A. MARINI, *Francesco d'Assisi, il mercante del regno*, Roma, Carocci, 2015.

²² Voir R. MANSELLI, *San Francesco d'Assisi. Editio maior*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2013.

²³ « E dopo che il Signore mi dette dei frati, *nessuno* mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo » (c'est moi qui souligne). Voir J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1996, p. 74.

exiger des religieux une prise de distance sociale par rapport à la situation de misère dans laquelle vivait la majorité de la population. Mais l'histoire de François est intéressante, d'un point de vue historique, justement en raison de ce sur quoi elle a finalement débouché. C'était un jeune laïc qui désirait vivre en suivant l'Évangile comme seule règle de vie, mais en quelques années, sa fraternité se transforma en un ordre : les clercs y étaient entrés en masse mettant la composante laïque en minorité. La règle initiale où des passages de l'évangile étaient juxtaposés avait été remplacée par une autre inspirée par la Curie romaine. L'option pour une vie intégralement pauvre, que François avait désespérément tenté de réaffirmer en rédigeant son *Testament* et qui aurait dû constituer le modèle à suivre pour tous les frères, avait été progressivement édulcorée et contredite. Après la mort de François canonisé de façon extraordinairement rapide, ce processus se poursuivit par la destruction systématique de tout récit de sa vie autre que le récit « canonique » qui, suite à la mainmise du désormais puissant ordre franciscain, visait donc à désamorcer ce qui restait d'explosif dans cette vie singulière²⁴.

L'histoire de François et de la reconnaissance de son modèle de sainteté n'est cependant pas seulement importante en elle-même, mais précisément pour sa valeur paradigmatique du processus de centralisation toujours plus caractéristique du fonctionnement du catholicisme romain. En effet, tandis que les Églises chrétiennes d'Orient, une fois la division d'avec Rome définitivement consommée dans le courant du XI^e siècle, gardaient intacte une large marge d'autonomie pour leur gestion interne – cette marge fût-elle modulée en fonction de l'économie des relations réciproques et par le degré plus ou moins grand de la déférence due à l'archevêque de Constantinople et, à partir d'un certain moment, au patriarche de Moscou –, de son côté, l'Église de Rome continuait de renforcer le contrôle du centre sur l'ensemble du monde catholique. Le perfectionnement progressif du fonctionnement de la Curie romaine, l'institution de personnages spécialisés pour gouverner la machine curiale – ce qu'étaient les cardinaux à l'origine –, la réglementation toujours plus rigide de la procédure d'élection du pape et, à la même époque, la pénétration au sein des centres de production culturelle et théologique représentés par les universités,

²⁴ Tous ces passages ont été récemment repris par C. MERCURI, *Francesco d'Assisi. La storia negata*, Roma-Bari, Laterza, 2016.

constituaient les signes de la conception particulière que le catholicisme romain s'était forgée de lui-même et qu'il entendait encore renforcer. Les mouvements paupéristes, ceux qui avaient pris le chemin de la subversion canonico-théologique tout comme ceux qui, au contraire, avaient donné naissance à de nouveaux ordres religieux, avaient représenté, certes inconsciemment et en dehors de tout lien entre eux, un modèle alternatif qui, en apparence du moins, avait dû baisser pavillon face à la réaction et à la normalisation romaine. Mais il est tout aussi certain que les exigences profondes portées par ces expériences n'avaient pas disparu.

On allait le vérifier au début du XVI^e siècle avec le début du processus de réforme déclenché par Luther. En raison précisément de ses conséquences systémiques, l'événement a très tôt été approfondi dans tous ses aspects possibles. Mais on peut dire que l'approche historiographique n'a connu des développements significatifs qu'au cours du dernier siècle et demi. Du côté réformé, la *Weimarer Ausgabe* a permis finalement d'aborder Luther hors de toute mythisation ; du côté catholique, c'est seulement à partir du concile Vatican II qu'ont cessé les approches polémiques qui ont marqué pendant des siècles la façon dont Rome s'était emparée de la figure et de l'œuvre du réformateur de Wittenberg. Certes, bien des problèmes restent encore en suspens, à commencer par l'ancienne querelle sur la question de savoir si Luther doit être considéré comme un chrétien du moyen âge ou si ses intuitions et ses propositions sont à situer dans un cycle historique différent. En ce sens, Luther a souvent été identifié comme l'inventeur de la modernité en raison de son célèbre appel à la conscience devant la Diète de Worms. Il s'agit clairement, en l'occurrence, d'un anachronisme dans la mesure où, pour un chrétien de cette époque, la conscience n'était droite que lorsqu'elle pouvait se référer au contenu de l'Écriture²⁵. Ce qui est évident, en tout cas, c'est que Luther a représenté, dans ce contexte historique et politique particulier, la réponse à des requêtes restées trop longtemps sans suite. Mais il est tout aussi évident que le même Luther représenta également une réponse non calculée et d'une ampleur totalement inattendue, comme cela s'était du reste toujours produit dans l'histoire chrétienne. En effet, on ne devrait jamais l'oublier, son histoire a été avant tout celle d'un chrétien désespéré de son propre salut. Il voyait en Jésus, tel

²⁵ G. DALL'OLIO, *Martin Lutero*, Roma, Carocci, 2017, l'a noté tout récemment.

qu'il était représenté couramment dans les manuels de dévotion de l'époque, le terrible juge siégeant sur l'arc-en-ciel, et il ne parvenait pas à trouver la paix au moyen des instruments que la dévotion et la *pietas* fournissaient aux chrétiens taraudés par le tourment et le doute. Nourri par une formation philosophique de type occamien, il commença alors à mettre sérieusement en doute la possibilité pour l'homme de collaborer activement à sa propre justification²⁶. Le processus de réforme surgit de ce drame personnel, qui croisa par accident en terre allemande l'affaire de la prédication d'une indulgence très lucrative. Il apportait finalement des réponses concrètes aux problèmes de tant de chrétiens. Mais ces réponses remettaient systématiquement en question la théologie sacramentaire et l'ordre institutionnel de l'Église romaine, de manière analogue à ce qui s'était produit quelques siècles auparavant. La différence fondamentale fut ici que Luther s'avéra capable de mener à terme ce processus de réforme, d'où surgirent plusieurs expériences ecclésiales nouvelles à même de se répandre ensuite dans l'ensemble du monde habité.

Le développement de la Réforme a constitué, et continue de constituer, un défi historiographique fondamental, qui n'est probablement pas encore suffisamment approfondi dans ses multiples implications. En effet, si l'on tient compte de la croissance exponentielle d'églises et de confessions chrétiennes, en particulier dans le continent africain et en Amérique Latine, le processus initié au XVI^e siècle et toujours en cours aujourd'hui a posé et pose une question à étudier : celle du profil totalement neuf du christianisme où, à la différence de ce qui se passe dans le catholicisme, la dimension institutionnelle – avec tous ses aspects hiérarchiques et canoniques – est quasiment absente ; il s'agit dès lors de mettre au point des outils d'investigation et des approches cognitives totalement neufs, qui soulèvent même la question de savoir s'il est encore permis de parler de christianisme tout court, ou s'il ne serait pas préférable – ainsi que l'ont déjà fait certains chercheurs pour parler d'expériences chrétiennes qui n'ont pas su ou n'ont pas pu se perpétuer²⁷ – de passer à un pluriel, « christianismes »,

²⁶ Voir H. SCHILLING, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, Munich, C.H. Beck, 2013 (2^e éd. ; trad. ital. *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, Torino, Claudiana, 2016).

²⁷ Voir G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (secoli I-VIII)*, Chieti, GBU, 2006; B. D. EHRMAN, *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faith We Never Knew*, New York, Oxford University

peut-être plus approprié pour décrire un phénomène au sein duquel les points communs sont de moins en moins nombreux. Il est légitime, en effet, de se demander s'il est pertinent d'un point de vue herméneutique, de recourir à un seul terme ou à une catégorie unique pour décrire une réalité qui englobe le catholicisme romain, l'orthodoxie et des confessions chrétiennes qui prônent aujourd'hui la *Prosperity theology*²⁸.

La pertinence historique et historiographique de la Réforme ressort aussi lorsque l'on considère les effets qu'elle a produits sur les églises qui l'ont rejetée. Au cours du siècle dernier dans le monde catholique, on a abandonné l'attitude polémique traditionnelle pour initier une réflexion sur la question de la Réforme, qui sorte des ornières du binôme Réforme / Contre-Réforme pour repérer tous les signes d'un souci pour la *reformatio ecclesiae* déjà présents avant le début de la querelle sur les indulgences en 1517. C'est surtout Hubert Jedin qui promut avec force la catégorie de Réforme catholique, un processus continu précédant et accompagnant celui qui s'est développé en Allemagne ; il rappelait notamment le *Libellus ad Leonem X* de Quirini et Giustiniani (1513) et le *Consilium de emendanda ecclesia* (1536-1537) voulu par Paul III²⁹. Mais le problème restait ouvert de toute façon, car s'il est vrai que certains milieux étaient davantage soucieux d'engager un programme sérieux de réformes, il est vrai aussi qu'à la différence de celles qui allaient être amorcées en terre allemande, ces réformes restaient cantonnées à des aspects fonctionnels, l'orientation de fond n'ayant donc pas changé par rapport à quelques siècles plus tôt : si l'on voulait une Église meilleure, il fallait œuvrer pour avoir un clergé qualitativement meilleur³⁰. L'écart entre ce que Luther avait

Press, 2003 (trad. fr. *Les christianismes disparus. La bataille pour les Écritures : apocryphes, faux et censures*, Paris, Bayard, 2007 ; trad. ital. *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le sacre scritture*, Roma, Carocci, 2012), et L. SCHIAVO, *Cristianesimi originari. Lettura interculturale delle origini cristiane*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2019.

²⁸ À ce propos, on se rapportera à K. BOWLER, *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*, New York, Oxford University Press, 2013.

²⁹ Sur ce point, voir la longue introduction de Jedin au premier volume de sa monumentale *Histoire du Concile de Trente* (Paris, DDB, 1965) ; P. PRODI est revenu sur la question dans son article « Il binomio jediniiano "riforma cattolica e Controriforma" e la storiografia italiana », dans *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, t. 6, 1980, p. 85-98.

³⁰ Voir M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica: Documenti e testimonianze. Figure ed istituzioni dal secolo XV alla metà del secolo XVII*, 2 vol., Brescia, Morcelliana, 1970.

entrepris et ce qu’avaient imaginé les autres réformateurs catholiques – du reste sans parvenir à y donner suite – était évident. Plus récemment, des travaux d’historiens ont montré qu’ils considéraient que l’approche de Jedin était dépassée, en optant pour l’étude d’un âge des réformes / révolutions – dont fit partie la Réforme –, âge dont la chronologie s’est considérablement étendue³¹. En tout état de cause, le processus de réforme initié en Allemagne fut déterminant pour établir l’ordre du jour du concile de Trente qui consacra en effet ses premières sessions à réaffirmer tous les points qui avaient été remis en question par les évangéliques, des sacrements au célibat sacerdotal, du ministère ordonné à la portée sacrificielle de la messe³². Comme on vient de le dire, le problème a consisté en ce que, dans la sphère catholique, la Réforme luthérienne a eu finalement pour effet de donner un coup de frein – et pour plusieurs siècles – au traitement de certaines questions cruciales, et cela, précisément parce que les théologiens romains ne pouvaient admettre que, sur ces questions, Luther avait effectivement initié une démarche fructueuse. Que l’on pense, par exemple, au thème de la centralité de l’Écriture dans la vie du chrétien dont Luther avait fait la source exclusive de la foi. Les effets positifs n’allaient pas tarder à se faire sentir à long terme, puisque cela conduisit les chrétiens réformés à une connaissance et à une capacité de ruminantion du texte biblique totalement ignorée du monde catholique (où, au contraire et justement à cause de la Réforme, un nouveau tour de vis vint limiter la circulation de la Bible). En second lieu, on doit prendre acte de la façon dont l’idée de sacerdoce commun des fidèles – une affirmation réformée qui, chez Luther et les autres réformateurs, avait entraîné l’abrogation de la fonction du ministère ordonné et de la vie religieuse – fut déclassée chez les catholiques au point de devenir un élément secondaire. Mais de cette façon, on a fini par renoncer également à la valeur de la réflexion menée dans le monde réformé à propos de la centralité du baptême dans la vie

³¹ Pour ceci, voir S. CAVALLOTTO, L. MEZZADRI (a cura di), *Dizionario dell’età delle riforme 1492-1622*, Roma, Città Nuova, 2006; D. MACCULLOCH, *Reformation: Europe’s House Divided (1490-1700)*, Londres, Allen Lane, 2003 (trad. ital. *Riforma. La divisione della casa comune europea [1490-1700]*, Roma, Carocci, 2017), et M. GREENGRASS, *Christendom destroyed: Europe 1517-1648*, Londres, Allen Lane, 2014 (trad. ital. *La cristianità in frantumi. Europa 1517-1648*, Roma-Bari, Laterza, 2020).

³² A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001.

chrétienne. On peut donc dire que c'est seulement des siècles plus tard, et une fois déposées les armes théologiques pointées des siècles durant contre les chrétiens de la Réforme, que l'Église de Rome est parvenue à accepter la valeur et l'importance absolues de la Bible dans la vie de foi du chrétien, et d'en arriver à reconnaître pleinement la dignité sacerdotale de tout baptisé, avec des conséquences dont il est encore difficile de mesurer tous les développements possibles. D'un point de vue historique, il importe encore de souligner que la Réforme luthérienne et sa réponse catholique se développèrent dans un contexte marqué par l'invention de l'imprimerie. Tant de chercheurs ont déjà mis en évidence combien cet instrument se révéla fondamental pour Luther – comme pour d'autres plus tard – pour la diffusion de sa pensée³³, combien aussi il priva les tribunaux ecclésiastiques de l'arme on ne peut plus efficace utilisée jusque-là, consistant à détruire les écrits « hérétiques ». Mais il est peut-être plus intéressant encore de constater comment la nouvelle technologie fut rapidement employée par les chrétiens réformés pour élaborer une interprétation historiographique inédite de l'histoire chrétienne. Luther lui-même avait déjà effectué un chemin personnel intéressant à cet égard, en rejetant totalement les bases de sa formation philosophique, théologique et exégétique. Pareillement, tandis que le jeune Luther en avait longtemps appelé à un concile qu'il voyait comme un instrument pour débattre ses idées, celui de la maturité avancée avait renoncé à le réclamer, après avoir fréquenté les bibliothèques pour approfondir l'histoire des premiers siècles chrétiens et y avoir finalement découvert des contradictions insolubles dans l'histoire conciliaire. Il avait surtout compris que cette institution, une fois apaisées les pulsions conciliaristes, était désormais à la disposition pleine et exclusive de la papauté romaine³⁴. Mais au-delà du cas particulier de Luther, l'œuvre des centuries de Magdebourg se révéla d'un intérêt extraordinaire, aussi bien en raison de son ambition à donner une nouvelle systématisation à l'histoire du christianisme, que par les méthodes employées, qui incluaient un effort considérable de collecte documentaire. Du côté catholique, on verra surgir autant de tentatives de réfuter

³³ Voir E. L. EISENSTEIN, *The printing press as an agent of change*, New York, Cambridge University Press, 1980 (trad. ital. *La rivoluzione inavvertita: la stampa come fattore di cambiamento*, Bologna, Il Mulino, 1986).

³⁴ M. LUTERO, *I concili e la Chiesa (1539)*, a cura di G. FERRARI, Torino, Claudiana, 2002.

cette nouvelle historiographie chrétienne – sans compter l’arme de l’*Index librorum prohibitorum*. Mais on peut dire que, même s’il y a des exceptions de poids, tel le travail entrepris par les Bollandistes³⁵, c’est une autre direction qui sera privilégiée : celle de l’exaltation absolue des déclarations du magistère romain, qu’elles émanent du pape ou d’une Curie romaine toujours davantage structurée. À la fin du XVI^e siècle, en effet, le processus de verticalisation décisionnelle dans la figure de l’évêque de Rome avait atteint son point culminant, fixant un modèle – issu de la réforme de la Curie lancée par le pape Pie V en 1588 – qui se prolongera jusqu’au XXI^e siècle en restant inchangé pour l’essentiel.

Sur le plan de la réflexion théologique et historique, les conséquences seront d’une importance capitale. Ainsi, l’année 1563 est moins celle de la conclusion du concile de Trente, que celle du début de sa longue réception et même de sa mythisation, ce que renforcera encore le fait qu’entre le concile de Trente et le suivant, Vatican I, trois siècles passeront, soit le plus long laps de temps entre deux conciles qui se soit jamais vérifié dans l’histoire. Cela était dû certainement à l’ampleur et à la richesse des décisions tridentines qui avaient abordé des questions centrales du point de vue non seulement doctrinal mais aussi disciplinaire, prévoyant toute une série d’innovations et d’institutions dont la mise en œuvre nécessitait un profond changement de mentalité et de manière de faire³⁶. Mais la résistance romaine à convoquer de nouvelles assises conciliaires, en dépit des propositions qui ne manquèrent pourtant pas en ce sens, fut surtout la conséquence de la détermination de la Curie à assumer un rôle exclusif et absolu par rapport au débat théologique. La différence par rapport aux siècles antérieurs, lorsque cette prétention avait parfois rencontré des résistances, résidait justement dans le fait qu’à présent, les congrégations romaines jouissaient d’un espace de pouvoir dont elles n’avaient jamais disposé auparavant, et cela, avec la garantie autorisée de l’autorité pontificale. Il apparut clairement aussi que lesdites congrégations entendaient jouer un rôle exclusif et absolu dans le

³⁵ Voir R. GODDING, B. JOASSART, X. LEQUEUX, F. DE VRIENDT, J. VAN DER STRAETEN, *Bollandistes, Saints et Légendes. Quatre siècles de recherche*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2007.

³⁶ J. W. O’MALLEY, *Trento. Il racconto del Concilio*, Milano, Vita e Pensiero, 2013; éd. angl. : *Trent: What happened at the council*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

processus de réception du concile de Trente, fidèles en cela au modèle qui s'était fixé peu à peu durant la période des synodes du Latran. Au cours des longs siècles de la période tridentine, un type idéal précis de catholicisme se fixera donc progressivement, dont les contours étaient définis de façon rigide sur un modèle d'uniformité qui devait être valable en tout point du globe où le catholicisme s'était diffusé. Pour une dimension cruciale comme celle de la liturgie, cela supposera également l'affirmation d'un modèle qui, au cours des siècles suivants, acquerra peu à peu une rigidité qu'elle n'avait jamais connue auparavant : la liturgie tridentine non seulement effacera toute une série de liturgies qui, dans certains cas, existaient depuis des siècles, mais elle revêtra toujours davantage un caractère sacré qui, au lendemain de Vatican II, rendra particulièrement difficile la mise en œuvre de la réforme liturgique promue par la constitution *Sacrosanctum Concilium*, réforme dont la visée était à la fois d'accueillir les demandes du mouvement liturgique œuvrant depuis des décennies en faveur d'une participation active des fidèles, et de donner enfin une place appropriée à l'Écriture à l'intérieur de la célébration eucharistique³⁷. Il serait profondément erroné de considérer la dimension liturgique comme accessoire par rapport à d'autres questions que l'historiographie a traitées et traite normalement avec davantage d'ampleur, non seulement parce que la liturgie constitue depuis toujours le lieu où l'enseignement de l'Église prend une importance majeure, mais aussi parce que ce fut précisément à cause de l'intransigeance des congrégations romaines vis-à-vis de l'accueil de certaines pratiques locales dans le cadre de la liturgie que le message chrétien connut un rejet dramatique dans certaines régions³⁸.

Le débat théologique en particulier souffrira de ce processus persévérant d'homogénéisation interne du catholicisme, contraint qu'il était de se développer à l'intérieur de limites très rigides et sous la surveillance étroite du saint Office, la nouvelle congrégation qui, à partir de 1542, centralisait les compétences relatives au contrôle doctrinal et à l'activité inquisitoriale. Dans une dynamique où l'autorité de Rome et les indications doctrinales qui en émanaient étaient premières, il

³⁷ À propos de ce processus complexe, voir A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma, CLV, 1997 (trad. fr. *La réforme de la liturgie [1948-1975]*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015 [nouvelle édition revue et augmentée]).

³⁸ Voir E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2003.

devenait inévitable que l'approche de la théologie souffre également d'un détachement progressif de tout rapport à l'histoire. Les conséquences seront importantes surtout pour la formation des clercs, habitués à ne concevoir la théologie que comme un discours produit dans les hautes sphères des institutions ecclésiastiques. Au milieu du XIX^e siècle, ce processus allait connaître une rationalisation significative à travers le célèbre manuel édité par Heinrich Denzinger qui avait rassemblé une anthologie des textes du magistère ecclésiastique – papal en particulier – et qui réussissait à niveler des siècles d'histoire de la pensée chrétienne en un *continuum* temporel sans écarts ni accélérations. La conséquence d'une approche aussi peu attentive aux dynamiques historiques – qui poussera Karl Rahner, lors d'une intervention célèbre, à mettre en garde face aux risques de la *Denzingertheologie*³⁹ –, c'est que les catholiques furent amenés à concevoir l'Église comme une réalité échappant à son historicité et cela, d'autant plus quand ils occupaient des postes de responsabilité. Donner raison à une telle idée permettait, tout à fait légitimement, de voir dans les crises, les divisions et autres phénomènes d'hétérodoxie des incidents qui devaient être fermement condamnés et dont les responsables ne pouvaient que faire l'objet d'une *damnatio memoriae* permanente.

Cette façon de concevoir l'histoire récente fut encore aggravée au cours de l'époque postrévolutionnaire. Dans un contexte politique marqué par l'effritement progressif du régime de chrétienté qui, pendant des siècles, avait assuré au christianisme sa position privilégiée au sein de la société, l'Église de Rome commença à réclamer d'une voix toujours plus énergique un nécessaire rétablissement de la situation antérieure, sans quoi un gouffre allait s'ouvrir, qui aurait englouti tout le monde. Un spécialiste du christianisme n'aura pas de peine à vérifier combien souvent bien des auteurs ecclésiastiques ont construit des chronologies osées qui situaient dans la Réforme de Luther l'origine lointaine des erreurs commises dans les siècles suivants, en passant par la Révolution française pour en arriver finalement au socialisme. C'est Émile Poulat – imité en cela par d'autres historiens du christianisme contemporain, mais pas toujours de façon très originale – qui a insisté en particulier sur le profil intransigeant assumé par

³⁹ K. RAHNER, « Dogmen- und Theologiegeschichte – Gestern und Morgen », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 99/1, 1977, p. 1-24, ici p. 12.

l'Église une fois entrée dans l'époque contemporaine⁴⁰, intransigeance qui se reflétait précisément dans le rejet constant de tout ce qui constituait un signe d'une modernité considérée comme mauvaise parce qu'hostile au christianisme. À ce point, il serait intéressant d'affronter, bien plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, le problème de ce profil intransigeant de l'Église et des chrétiens pendant cette période historique, pour vérifier jusqu'à quel point certains mots d'ordre ou certaines thématiques furent acceptés avec une adhésion sincère ou une paresseuse imitation ou encore, de façon plus banale, pour s'adapter à la réalité environnante. Car s'il est vrai que le magistère, aussi bien celui du pape que celui des évêques dans leurs lettres pastorales – sans oublier les catéchèses données par les curés dans les paroisses les plus lointaines –, ne cessait d'insister sur le rejet de la modernité et de ses fruits, il est vrai aussi qu'à la même époque, fleurissait un débat théologique qui, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, allait remettre en question de nombreux postulats de cette attitude intransigeante. Et il ne sera même pas difficile de trouver des personnages qui, bien que tenant un certain langage intransigeant, se seraient ensuite révélés déterminants dans la promotion du processus de renouvellement que l'Église connaîtra au XX^e siècle. La condamnation du mouvement moderniste prononcée par Pie X au début de ce XX^e siècle constitua à sa façon le sceau le plus autorisé apposé sur la lutte menée par le magistère ecclésiastique dans cette conjoncture où elle côtoyait la modernité, mais, comme cela a déjà été mis en évidence par de nombreux spécialistes, elle finissait par sanctionner des positions très différentes entre elles et pourtant réunies de force dans un seul et même contenant⁴¹. Ce fut dans le domaine de la recherche exégétique, théologique et historique que se firent sentir les contrecoups les plus durs de cette condamnation, mais en tout cas, cela n'empêcha pas que les recherches et les études se poursuivent. D'un autre côté, même le catholicisme romain ne pouvait rester à l'abri des évolutions importantes intervenues dans le champ des études bibliques et historiques au cours des dernières décennies, et l'ouverture des Archives secrètes du Vatican décrétée par Léon XIII en 1881 en constitue un signe

⁴⁰ Voir É. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Tournai, Casterman, 1969 ; en italien, la contribution de G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, n'a pas été dépassée.

⁴¹ G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012.

évident. Cette décision importante avait été précédée, accompagnée et suivie par la fondation de revues spécialisées dans tous les domaines des sciences religieuses, signe supplémentaire d'une évolution fondamentale en acte dans l'approche de l'« objet » christianisme. Mais s'agissant d'un changement de structure culturelle, il allait encore exiger du temps et des sacrifices. À cet égard, la mise à l'index de la leçon inaugurale de Marie-Dominique Chenu au Saulchoir en 1937, dans laquelle le dominicain français posait la question d'une redéfinition du statut théologique de la théologie⁴², de même que les vicissitudes traversées par son confrère Yves Congar qui, entre autres choses, avait pointé la nécessité de repenser l'attitude envers les non-catholiques ainsi que le rôle du laïcat, constituaient seulement quelques-uns des nombreux signes montrant combien l'exigence de garder un contrôle étroit sur les évolutions du débat théologique restait intacte dans les hautes sphères du catholicisme romain⁴³.

Ce sera le concile Vatican II, convoqué par un pape qui – ce n'est pas un hasard – avait une formation d'historien et connaissait en particulier l'époque qui avait suivi la tenue du concile de Trente⁴⁴, qui marquera un tournant crucial, y compris pour la réflexion des chrétiens sur leur propre histoire. La redéfinition de l'image de l'Église dans la constitution *Lumen gentium* qui abandonnait le mythe de l'autosuffisance de la *societas perfecta*, la fin de l'époque de l'hostilité envers le monde moderne décrétée par la constitution *Gaudium et spes*, et l'affirmation non moins importante de l'existence d'une « hiérarchie » des vérités sanctionnée par le décret *Unitatis redintegratio* – hiérarchie fondamentale pour rendre à la théologie l'ensemble de ses fonctions –, ont eu pour effet indirect de rendre anachronique l'approche apologétique qui, pendant des siècles, avait caractérisé l'historiographie du catholicisme. La présence à Rome de l'épiscopat du monde entier donna enfin l'image concrète d'un catholicisme constitué d'une pluralité de voix et d'expériences qui attendaient d'être racontées et étudiées à l'aide d'une méthode scientifique et au-delà de tout préjugé. Et sans attendre les évolutions des toutes

⁴² M.-D. CHENU, *Une école de théologie, le Saulchoir, avec les études de G. Alberigo, É. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua*, Paris, Cerf, 1985.

⁴³ Pour ceci, voir les notes dramatiques éditées dans Y. CONGAR, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, présenté et annoté par É. FOUILLOUX, Paris, Cerf, 2001.

⁴⁴ Voir G. ALBERIGO, *Vita di papa Giovanni. Biografia di un pontefice*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2013.

dernières années, on peut vraiment dire que c'est là, durant le concile, qu'a mûri l'exigence d'entreprendre une *Global History* du christianisme, à même de sortir finalement de l'étroitesse d'une vision eurocentrée ou au mieux occidentaliste, pour raconter comment, à partir de l'histoire de Jésus de Nazareth, l'histoire des chrétiens est une histoire semblable à tant d'autres réalités et expériences humaines, une histoire qui a connu contradictions et malheurs et qui, donc, n'a pas besoin d'être défendue ou transfigurée. C'est par conséquent l'approfondissement historique qui a permis, au cours des dernières décennies, des avancées significatives dans le cadre de l'œcuménisme comme du dialogue inter-religieux : la capacité à reconnaître les erreurs des uns et des autres et à admettre les mérites d'autrui s'est avérée décisive. Elle a en effet permis aux chrétiens de se reconnaître comme tels, de dégager les éléments de communion au-delà des différences engendrées par des siècles de chemins séparés, et d'élaborer de nouvelles modalités de présence et d'action de l'Église dans le monde contemporain. Il serait hasardeux de prédire l'orientation que prendra la recherche historique dans un futur proche, car d'autres facteurs interviendront pour la déterminer – des archives à disposition aux ressources disponibles aux plans économique et académique, jusqu'aux prometteuses évolutions digitales. Mais quoi qu'il en soit, il apparaît d'ores et déjà nécessaire d'élargir la perspective et, plutôt que tenter une histoire confessionnelle renouvelée ou une synthèse « œcuménique », il s'agit de raconter l'histoire des chrétiens en tant que tels : des gens qui, avec leurs moyens et leurs intuitions, ont cherché à comprendre au cours de leur vie comment rendre effective leur adhésion au message évangélique.

I – 66100 *Chieti Scalo*
Via dei Vestini, 39
enrico.galavotti@unich.it

Enrico GALAVOTTI
Professore associato di Storia del cristianesimo
Univ. degli Studi «G. D'Annunzio»,
Chieti-Pescara

Résumé – Dans le développement du christianisme, la dimension historique a constitué dès le début un phénomène essentiel. Les chrétiens ont immédiatement senti le besoin de raconter leur histoire et la manière de le faire a connu des évolutions fondamentales en phase avec celles que l'historiographie a affrontées au cours des siècles. Écrire l'histoire du christianisme signifie donc prendre acte qu'elle est avant tout, au-delà des représentations de lui-même et au-delà des difficultés découlant des divisions qu'il a connues

au cours de son histoire, une histoire de baptisés, c'est-à-dire de personnes individuelles qui, au sein d'une dynamique communautaire, ont cherché à comprendre comment être fidèles à l'Évangile de Jésus. Et c'est peut-être dans cette direction que doit aller la recherche, plutôt que d'imiter les modes historiographiques : non pas raconter l'histoire de telle ou telle confession chrétienne, ni créer une histoire œcuménique artificielle, mais raconter l'histoire des chrétiens en tant que tels, avec leurs richesses et leurs misères qu'ils partagent avec quiconque chemine dans l'humilité de l'histoire humaine.

Mots-clés – Rédaction des évangiles, la Réforme et les réformes, Curie romaine, papauté, Églises chrétiennes

Summary – From the beginning of Christianity, the historical dimension has been an essential phenomenon in its development. Christians immediately felt the need to tell their story and the way they did so has undergone fundamental evolutions in line with those that historiography has faced over the centuries. Writing the history of Christianity therefore means taking note that it is first of all, beyond the self-presentation and the difficulties arising from the divisions that have occurred throughout its history, a history of the baptised, that is, of individuals who, within a community dynamic, sought to understand how to be faithful to the Gospel of Jesus. And it is perhaps in this direction, rather than imitating historiographical fashions, that the research has to move: not to tell the story of this or that Christian confession or create an artificial ecumenical story, but to tell the story of Christians as such, with their riches and their miseries, proper to all those who make their ways in the humility of human history.

Keywords – Redaction of the Gospels, The Reform and reforms, Roman Curia, Papacy, Christian Churches